

Časopis za teološka i međureligijska pitanja
Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
Vol. 20, br. 1, 2016.

| | |
|---|---------|
| Dubravko TURALIJA , King Rehoboam according to the Chronicler (2 Chronicler 11 - 12) | 5-33 |
| Davor PEĆNJAK - Božica JAKAS , Funkcionalizam i proceduralizam – institucijska i hibridne teorije umjetnosti | 35-61 |
| Mato ZOVKIĆ , Križ Isusov u Novom Zavjetu kao izraz prihvaćanja nasilne smrti | 63-80 |
| Oliver JURIŠIĆ , Anzelmov ontološki argument kao test promjene stava o vjeri u dijalogu između Anzelma i bezumnika: Od prvog do četvrtog poglavlja Prosllogiona | 81-102 |
| Milenko KREŠIĆ , O biskupima stonskim, trebinjskim i bosanskim u okviru Dubrovačke metropolije do 30-ih godina 14. stoljeća i staroslavenskoj službi Božjoj u njihovim biskupijama | 103-123 |
| Marinko PERKOVIĆ , Marica Stanković. Žena radosne svetosti i beskompromisne moralnosti | 125-143 |

VRHBOSNENSIA – GODINA XX – BROJ 1 – SARAJEVO 2016.

Izdavač ■ Publisher

Katolički bogoslovni fakultet - Univerzitet u Sarajevu ■
Catholic Theological Faculty in Sarajevo - University of Sarajevo
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
Tel./fax.: +387-33-533-516
e-mail: vrhbosnensia@kbf.unsa.ba
<http://www.kbf.unsa.ba>

Glavni i odgovorni urednik ■ Editor-in-Chief

Darko Tomašević

Uredništvo ■ Editorial Board

Niko Ikić, Pavo Jurišić, 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

Oliver Jerković, Darko Tomašević

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

Naklada ■ Print Run – 500

Grafičko oblikovanje i prijelom ■ Graphic design and layout

Denis Dobrovoljski, Darko Tomašević

Tisak ■ Printing

CPU Printing company, Sarajevo

Cijena ■ Price

BiH: pojedinačni broj 10 KM; godišnja pretplata (2 broja) 20 KM
Europa ■ *Europe*: 10 € (1 fasc.); 20 € (2 fasc. pro anno)

Uplata ■ 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)*

ISSN 1512-5513 (tisak)
ISSN 2233-1387 (online)

urbosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet
Univerzitet u Sarajevu
God. XX, br. 1
2016.

Sadržaj • Contents

Članci ■ Articles

| | |
|---|-----|
| Dubravko TURALIJA, King Rehoboam according to the Chronicler (2 Chronicler 11 - 12) | 5 |
| Davor PEĆNJAK - Božica JAKAS, Funkcionalizam i proceduralizam – institucijska i hibridne teorije umjetnosti | 35 |
| Mato ZOVKIĆ, Križ Isusov u Novom Zavjetu kao izraz prihvaćanja nasilne smrti | 63 |
| Oliver JURIŠIĆ, Anzelmov ontološki argument kao test promjene stava o vjeri u dijalogu između Anzelma i bezumnika: Od prvog do četvrtog poglavlja Proslogiona | 81 |
| Milenko KREŠIĆ, O biskupima stonskim, trebinjskim i bosanskim u okviru Dubrovačke metropolije do 30-ih godina 14. stoljeća i staroslavenskoj službi Božjoj u njihovim biskupijama | 103 |
| Marinko PERKOVIĆ, Marica Stanković. Žena radosne svetosti i beskompromisne moralnosti | 125 |

Prikazi ■ Surveys

| | |
|---|-----|
| Mario BERNADIĆ, Sinodalnost u životnom kontekstu mjesne Crkve: dosadašnja iskustva Prve sinode Vrhbosanske nadbiskupije | 145 |
| Tomo KNEŽEVIĆ, Ostvarenost i ostvarivost misijskog Dekreta II. vatikanskog sabora „Ad gentes“. Pedeseta obljetnica misijskog Dekreta II. vatikanskog sabora „Ad gentes“ | 155 |

Recenzije ■ Book reviews

| | |
|--|-----|
| Anto POPOVIĆ, <i>Povijesne knjige. Uvod u knjige Staroga zavjeta 2</i> (Božo ODOBAŠIĆ) | 203 |
| Gorana OGNJENOVIĆ - Jasna JOZELIĆ (ur.), <i>Politicization of Religion, the Power of Symbolism. The Case of Former Yugoslavia and its Successor States</i> (Mato ZOVKIĆ) | 213 |

| | |
|---|-----|
| Carmelo DOTOLO, <i>L'annuncio del Vangelo. Dal Nuovo Testamento alla „Evangelii Gaudium“</i> (Hrvoje KALEM) | 216 |
| Vinko kardinal PULJIĆ, <i>Korita prošlosti i pritoke sadašnjosti. Izbrane propovijedi prigodom 25-te obljetnice (1991. – 2016.) biskupskog ređenja Vinka kard. Puljića, nadbiskupa vrhbosanskog</i> (Mato ZOVKIĆ) | 222 |

UDK: 27-242-277
Prethodno priopćenje
Primljeno: kolovoz 2015.

Dubravko TURALIJA
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH - 71000 Sarajevo
dubravkoturalija@hotmail.it

KING REHOBOAM ACCORDING TO THE CHRONICLER (2 CHRONICLES 11 - 12)

Summary

As portrayed in Chronicles 11 – 12, King Rehoboam was both a good king and a bad one; wise and foolish, a strong leader of a prosperous country as well as a weak leader of a declining one. Although he was a skilled diplomat, his arrogance brought the wrath of God upon himself and his nation. The Chronicler clearly attempts to depict King Rehoboam within his own context, while acknowledging his temperament and proclivities. This paper provides a detailed examination and analysis of the Chronicler's presentation of King Rehoboam and the Kingdom of Judah.

Key words: *Chronicler, Chronicles, Deuteronomistic, humiliation, Jeroboam, Jerusalem, Levites, Kings, pride, Priests, Rehoboam, royal, Samaria, Shishak, structure.*

Introduction

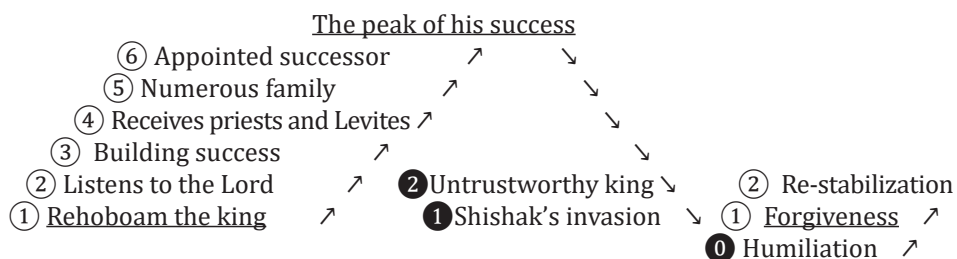
The King David (*Melech David*) and King Solomon (*Melech Shlomo*) in Jerusalem are two of the largest and most famous hotels in modern Israel. Moreover, the largest auditorium at the Hebrew University is known as the Auditorium of the Kings. Although Tel Aviv is the capital city, the seat of the Israeli Parliament (Knesset) is nevertheless in Jerusalem. This all indicates that the idealized story of the kings was not defined long ago by the Chronicler or by the Israeli nation after Babylonian captivity. Instead, the continuous representation of the first kings of Israel as symbols of the nation, religion and public life had such a great influence upon the people that everything reflected their personalities. Even the people's attitude toward the Lord was interpreted through the public, moral and religious life of the Israelite kings who lived in Jerusalem. Jerusalem has been the royal capital and main gathering place of the people, even

up to the present. Therefore, the idealization of the first kings of Israel has not only had an impact upon the Jewish people but also upon the Christian world, who sees the beginning of the Messianic reign in David, and the dwelling place of God's wisdom, harmony and peace in Solomon. Furthermore, the link between the peace of Solomon and the peace of Augustus Caesar reinforced the meaning of the Old Testament influence upon Christ's work of human salvation. In the body of the text, we shall see this diagonal or traditional heritage, i.e., the real king of Israel (Judah) through the Chronicler, early Hebrew literature and the early Fathers of the Church.

The Chronicler mainly follows the Deuteronomic editorial work of the Book of 1 Kings but with its own structure. Our pericope, 2 Chronicles 11-12, is in the second part of the great royal corpus, immediately after the reign of Solomon, 2 Chronicles 1-10, followed by the reigns of the following 15 kings of Judah: Rehoboam (11-12), Abijah (13), Asa (14-16), Jehoshaphat (17-20), Jehoram (21), Ahaziah (22-23), Joash (24), Amaziah (25), Uzziah (26), Jotham (27), Ahaz (28), Hezekiah (29-32), Manasseh and Amon (33) and finally Josiah (34-36).

This paper is an attempt to present Rehoboam's kingdom, which was depicted in a positive light as a worthy successor to that of Solomon the Great. Although some parts of Chapter 12 are critical of Rehoboam's behavior, the leitmotif of the entire chapter is humility (cf. 2 Chr 12:6,7,12): the king and Judah ultimately humbled themselves before God, as concluded by the Chronicler. In contrast to 12:5-8, where the blame for abandoning the Lord is collective and there is humiliation of the entire nation, in 2 Chr 12:14 the Chronicler solely blames the king, not the people. In any case, a positive impression of King Rehoboam is still left, who after his death was deemed worthy of lying with his ancestors in the royal city of Jerusalem.

We could characterize Rehoboam's rule graphically as follows:



The black numbers stand for Rehoboam's bankruptcy. At one point, Rehoboam went into debt toward the Lord but his humility and that of the entire nation successfully restored the balance to positive. However, the level that he enjoyed at the beginning never returned, and thus, he is remembered as a good king with the grade average of C.

1. General Information

1.1. Historical data about Rehoboam

For 17 years, ca. 928–911, the king of Judah was Rehoboam, son of Solomon (cf. 1 Kgs 14:21; 2 Chr 12:13). During his kingship, the united Davidic kingdom was split. „On Solomon's death, Rehoboam went to Shechem, for all Israel¹ had come to Shechem to acclaim him as king“ (1 Kgs 12:1; 2 Chr 10:1). Instead, the Northern Kingdom chose Jeroboam Nebat for its king. The reunification of Judah and Israel was a perpetually desirable to the Chronicler but, in reality, was merely a utopia, which day by day presented itself in a more convincing and radical way. In addition, the exaggeration of Rehoboam's efforts to reunite Israel with Judah (cf. 1 Kgs 12:21; 15:6; 1 Chr 11:1; 12:15) reveals the Chronicler's antipathy toward disunity and the division of Israel into two kingdoms. „The split in the kingdom and the prolonged fighting between Rehoboam and Jeroboam weakened the Israelites, and at the same time encouraged their neighbors not only to throw off Israelite rule and proclaim their absolute independence (Aram, Ammon, Moab, Edom, Philistines) but even to attempt to enlarge their own territories at the expense of Israel and Judah.“² Jeroboam's previous good relationship with Pharaoh Shishak (cf. 1 Kgs 11:40) and the coalition with the surrounding kingdoms were the real threats to Rehoboam of Judah. Aware of the constant risk of possible attacks, Rehoboam „ringed his kingdom with a system of forts (cf. 2 Chr 11:5-12). On the west, he fortified Aijalon, Zorah, Azekah, Soco, Gath, Mareshah and Lachish; on the south, Lachish, Adoraim and Ziph. On the east, Ziph, Hebron, Beth-Zur, Tekoa, Etam and Beth-Lehem. Possibly

¹ Here Israel refers to the northern tribes, since Rehoboam seems to have been accepted by Judah as a matter of regular royal succession (cf. 1 Kgs 11:43; 2 Chr 9:31; *Encyclopedia Judaica* 14 [ed. C. Roth – G. Wigoder; Jerusalem: Encyclopedia Judaica, 1970.], 42).

² Volkmar FRITZ, „The 'List of Rehoboam's Fortresses' in 2 Chr 11:5-12 – A Document from the time of Josiah“, *El* 15 (1981.), 46.

Rehoboam refrained from fortifying his border with the kingdom of Israel as an expression of his continually refusal to accept the split."³

1.2. Shishak's Reign

According to 1 Kgs 14:25 or 2 Chr 12:2, the Egyptian campaign to the Palestinian coast took place in the fifth year of Rehoboam's reign, dated between 926 and 918 B.C.⁴ The pharaoh Shishak occupied Judah and carried off temple treasure together with the treasure of the royal house in Jerusalem and took all the Judean fortified cities. Archeological excavations in Assyrian Arslan Tash, Calah (modern Nimrud) and Israelite Samaria have unearthed precious ivory carvings that belong to the time from King Rehoboam to King Jehoash. A bed with ivory decoration discovered in a tomb in Salamis (Cyprus) corresponds to the description of the luxury and riches of the royal houses of Judah and Israel in Amos 6:4.⁵ The ivory filigrees discovered throughout the length of the Phoenician coast suggest the reason for the Egyptian campaign on Judah's and Israel's cities. During Rehoboam's time, the rule of Egypt had been maintained by the 21st and 22nd Egyptian Dynasties (1069–730 BC). After Psusennes II (959–954), Shoshenq I (945–924 BC) assumed reign over Egypt as the founder of the 22nd Dynasty.⁶ The tenth century BC corresponds to the time of the Divided Monarchy, and, thus, the description of the Egyptian campaign against Judah and Israel in 1 Kgs 14:25-28 or 2 Chr 12:2-4 is consistent with the chronological data for the Egyptian Monarchy. Evidence of Shishak's invasion of the Phoenician coast is the Bubastite Portal at Temple of Karnak, with Shishak's list of conquered cities that includes Arad, Gezer, Beth-Shean and Megiddo.⁷

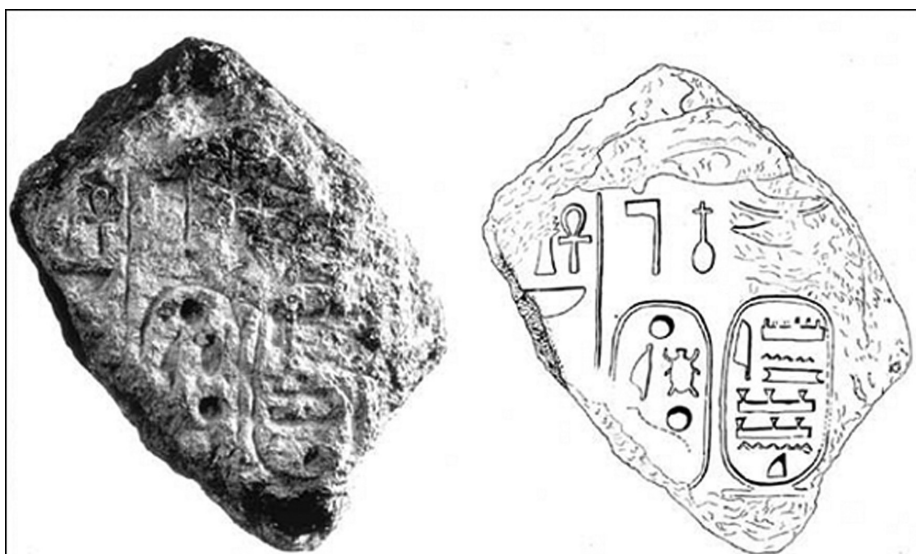
³ V. FRITZ, „The 'List of Rehoboam's Fortresses'“, 47.

⁴ Joel F. DRINKARD, „Shishak,“ *Lutherworth Dictionary of the Bible*, ed. W. E. Mills (Cambridge: The Lutterworth Press, 1994.), 821.

⁵ Dent REDFORD, „Studies in Relations between Palestine and Egypt during the First Millennium B.C.: II The Twenty-second dynasty“, *JAOS* 93 (1973.), 3-17.

⁶ Cf. Raymond B. DILLARD, *2 Chronicles*, WBC 15 (Nashville: Thomas Nelson, 2000.), 99.

⁷ Cf. Martin NOTH, „Die Schoschenklste.“ *ZDPV* (1964.), 55-79.



<http://apxaioc.com/media-gallery/detail/40/377>

This stele fragment was discovered during excavations at Megiddo in the 1930s and it preserves a cartouche with Shoshenq's name: *Hedj-kheper-Re* „Bright is the form of (the sun-god) Re“; „Amun's beloved, Shoshenq.“⁸

1.3. Chronicles and Kings

B. E. Kelly writes the following:

„A synoptic comparison of the section with 1 Kings 12–2 Kings 25 indicates that the Chronicler's account of the post-Solomonic kingdom is largely self-contained possessing its own structure and theological concerns over against the *Vorlage*. This result is due largely to the Chronicler's compositional methods, of which the most important are:

1. The *omission* of materials dealing exclusively with the northern kingdom;
2. The *insertion* into the *Vorlage* of periodizing chronological notices, theological rationales, stereotypical motifs of blessing and punishment, and prophetic speeches;

⁸ Cf. Kenneth A. KITCHEN, „Egypt and East Africa.“ *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millenium*, Lowell K. HANDY (ed.) (Leiden: Brill, 1997.), 124-126.

3. The *addition* of entire pericopae or the wholesale rewriting of passages.⁹

The Chronicler ignores the material that deals exclusively with the Northern Kingdom. Nevertheless, he notes the dependence of all of Israel on the Kingdom of Judah. Regarding the Book of Kings, the Chronicler's narrative is marked by episodes of faithfulness and success contrasting with those of disobedience and judgment. It is necessary to state that 2 Chronicles 11–12 mostly follows Deuteronomistic theology but in details of Rehoboam's reign it uses its own Chronistic account. R. H. Lowery rightly suggests that „the Chronicler's account of the kingdom's division (10:1-11:4) repeats the *Vorlage* in Kings nearly verbatim (1 Kgs 12:1-24)... the literary impact of the kingdom's division is different in Chronicles than in Kings because, unlike the Deuteronomist, the Chronicler puts none of the blame on Solomon. The Chronicler keeps the Deuteronomist's basic outline of significant events in Rehoboam's rule, but shifts the chronology to fit the Chronicler's theology of retribution.“¹⁰

1.4. The parallel texts of 2 Chronicles 11–12 with 1 Kings 12 and 14

The parallelism between 2 Chronicles 11–12 with 1 Kings 12 and 14 can be presented graphically as follows:

| | |
|--------------------------|---------------------------|
| 2 Chr 11:1 ↔ 1 Kgs 12:21 | 2 Chr 12:2 ↔ 1 Kgs 14:25 |
| 2 Chr 11:2 ↔ 1 Kgs 12:22 | 2 Chr 12:9 ↔ 1 Kgs 14:26 |
| 2 Chr 11:3 ↔ 1 Kgs 12:23 | 2 Chr 12:10 ↔ 1 Kgs 14:27 |
| 2 Chr 11:4 ↔ 1 Kgs 12:24 | 2 Chr 12:11 ↔ 1 Kgs 14:28 |
| | 2 Chr 12:13 ↔ 1 Kgs 14:21 |
| | 2 Chr 12:14 ↔ 1 Kgs 14:22 |
| | 2 Chr 12:15 ↔ 1 Kgs 14:29 |
| | 2 Chr 12:16 ↔ 1 Kgs 14:31 |

⁹ Cf. Brian E. KELLY, *Retribution and Eschatology in Chronicles*, JSOTSup 211 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.), 94 n. 58.

¹⁰ Richard H. LOWERY, *The Reforming Kings. Cults and Society in First Temple Judah*, JSOT ss 120 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.), 71-72; Cf. John C. ENDRES, et al., (eds.), *Chronicles and its Synoptic Parallels, in Samuel, Kings and Related Texts* (Collegeville: Liturgical Press, 1998.), 14; Natalio Marcos FERNÁNDEZ - José Ramón BUSTO SAIZ, *1–2 Crónicas*, TECC 60 (Madrid: Instituto de Filología, C.S.I.C., Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo, ²1996.) 21-22; David Noel FREEDMAN, „The Chronicler's Purpose, *CBQ* 23 (1961.), 436.

The majority of scholars follow the Deuteronomist's composition, putting the first four verses together with the previous Chapter 10 of 2 Chronicles as a part of Israel's revolt in 1 Kgs 12:1-14.¹¹ The differences between the interpretations will be compared in the footnotes to the translation.¹²

1.5. Rehoboam and Jeroboam

The prophet Ahijah prophesied that upon Solomon's death, Jeroboam would become king over ten tribes (cf. 1 Kgs 11:29-31).¹³ When Solomon had heard of the prophecy, he ordered Jeroboam killed but he fled to Pharaoh Shishak in Egypt (cf. 1 Kgs 11:40). After Solomon's death, Jeroboam returned from Egypt and was crowned king of the Northern Kingdom of Israel, which was home to ten of the tribes of Israel. Wars were continuous between Israel and Judah during Jeroboam's reign (cf. 1 Kgs 11-14). The consequences immediately after the division of the Davidic kingdom included violent war between the north and south for 15 years. The accepted scholarly claim is that the Rehoboam kingship lasted from 932 to 915 BC. After him, Abia reigned ca. from 915 to 913 BC and his son Asa from 913 to 873 BC. On the basis of the political influence of Jeroboam (932–910 BC), who caused a schism in the Kingdom and opening of the sanctuaries in Bethel and Dan, he worshiped the golden calf instead of making sacrifices to Yhwh. His son Nabad (910–909 BC) continued the same line of his father for two years. Baasa (909–886 BC) and his son Elah (886–885 BC) were the kings before a new conspiratorial provocation by Zimri, the chief of the army of Omri.¹⁴

¹¹ *Chronicles and Its Synoptic Parallels*, 195; 205-206.

¹² M. Eisemann summarizes differences between the King's and Chronicle's account of Rehoboam in three significant points: „1. Kings gives a detailed listing of the sins which were committed, while Chronicles satisfies itself with a general statement that evil was done. 2. In Kings, the blame is laid upon Judah the people, while in Chronicles it is the king who does evil - the people just follow along. 3. There is striking imbalance between the two accounts in the relative space devoted to the national backsliding on the one hand and the subsequent campaign of Shishak on the other. In Kings, the description of Judah's evil ways takes three full verses and Shishak's campaign is described in two. By contrast, Chronicles deals with the regression in one short phrase but lavishes eight verses on the Egyptian campaign.“ *Divrei hayamim II* (New York: Mesorah Publications, 2013.), 366.

¹³ Karlo VIŠATICKI, „Ujedinjena monarhija i Jeroboamova šizma“, *Diacovensia* 20 (2012.), 221-255.

¹⁴ *Initiation Biblique introduction à l'étude des Saints Écritures* (publ. A. Robert - A. Tricot) (Paris: Desclée et Cie, 1970.), 705-706.

The focus in 2 Chronicles is on Rehoboam, unlike 1 Kings where the emphasis is on Jeroboam, with giving only 10 verses about Rehoboam (cf. 1 Kgs 14:21-31).¹⁵ Distressed about the divided Kingdom, when the Chronicler refers to all of Israel (cf. 2 Chr 10:1,3,16), he only means to the northern tribes. „The Israelites who lived in the cities of Judah (cf. Chr 10:17) and all Israel in Judah and Benjamin (cf. Chr 11:3) underline the Chronicler’s view that only those elements of Israel that remained loyal to the Davidic line were the true Israel.“¹⁶ Rehoboam’s kingship is judged negatively by Kings as a time of apostasy (1 Kgs 14:22-24). Wellhausen, Curtis and Madsen, Welten and, especially, Dillard claim that the Chronicler took the opposite view of Rehoboam in 1 Kings because of the text on the building, blessing and support by the Levites and the multiplication of the royal family (cf. 1 Kings 11).¹⁷ However, in 2 Chr 12:14, the narrator depicts King Rehoboam as unworthy to lead Israel, in comparison to his ancestors. The Chronicler’s theological play between positive and negative accounts of Rehoboam is a compilation between the historical source, which presents Rehoboam in a negative way, and *Chronistic theology*, which attempts to portray Rehoboam as a regular and worthy successor of Solomon, while denouncing Jeroboam as an unworthy heir to the throne of Israel.

2. 2 Chronicles 11–12: Translation

2 Chronicles 11–12 are devoted to the Israelite kinship of the Davidic dynasty as a legitimate and unique royal dynasty over Israel. Thus, many passages that contradict this argument are excluded from the Book of Chronicles. Nevertheless, sometimes an allusion, sentence or entire passage from 1 Kings shows that the writer of Chronicles highly recommended familiarity with the Book of Kings, which provides a very good overview of Israel at the time. 2 Chr 11:1 „omits Jeroboam’s election by the north (cf. 1 Kgs 12.20), a point which typifies Chronicles’ reticence on matters concerning the northern monarchy.“¹⁸

¹⁵ Joseph BLENKINSOPP, *Sapiente, sacerdote, profeta* (Brescia: Paideia, 2005.), 145.

¹⁶ Jacob M. MYERS, *II Chronicles*, AB 13 (Garden City, New York: Doubleday, 1965.), 65.

¹⁷ Julius WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Israel* (Edinburgh: Clark, 1885.), 209; Edward Lewis CURTIS - Albert Alonzo MADSEN, *The Book of Chronicles*, ICC (Edinburgh: Clark, 1910.), 362; Peter WELTEN, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vrlg. 1973.), 127; R. B. DILLARD, *2 Chronicles*, 94-95.

¹⁸ *Jewish Study Bible* 14, 1783.

2.1. 2 Chronicles 11

1. And when Rehoboam was come to Jerusalem, he gathered of the house of Judah and Benjamin¹⁹ a hundred and eighty²⁰ thousand chosen²¹ to fight²² against Israel,²³ that he might bring the kingdom²⁴ again to Rehoboam.²⁵

2. However, there was a word from Jhwh²⁶ to Shemaiahu,²⁷ the

¹⁹ The usage typical for 2 Chronicles is יהודה ובנימן (cf. 2 Chr 11:1,3,12,23; 15:2,8,9; 25:5; 31:1;34:9). In 34:32, instead of Judah we find Jerusalem בירושלם ובנימן. We do not find a similar construction in 1 Chronicles. In Ezra, the same wording is only found in 1:5; 4:1; 10:9. In the parallel text of 1 Kgs 12:21, we find בְּלִיַּת יְהוּדָה, omitting the term בְּנֵימִן.

²⁰ The *numeralia* varied שמונים or שמנים. The shorter form is found in 2 Chr 11:1 and the longer in a parallel text in 1 Kgs 12:21. Nevertheless, both of the forms are mentioned in 2 Chronicles. We find the form with wāw in Gen 5:25,28; 35:28; Exod 7:7; Num 2:9; 4:48; 1 Kgs 5:29; 12:21; 2 Chr 2:17; Is 37:36. The shorter form is presented in Gen 5:26; Josh 14:10; 2 Chr 2:1; 14:7; 17:15,18.

²¹ The Talmud reads here *gbr* - *mighty men* and LXX reads νεανίσκων - *young men* while the Vg has *milibus* - *solders*. Cf. Alexander SPERBER, *The Bible in Aramaic: The Hagiographa IVa* (Leiden: Brill, 1992.), 42.

²² The Targum reads here *to organize lines of the battle*.

²³ It seems that 2 Chronicles tends to use the term Israel without any attributes. In addition, the construction בְּלִיַּת יִשְׂרָאֵל seems very Deuteronomistic. In the books of the OT, such as Exodus and Leviticus, we can find וְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (cf. Exod 34:30; Lev 23), בְּלִיַּת־עַדַּת יִשְׂרָאֵל (cf. Lev 4:13), בְּלִיַּת־בֵּית יִשְׂרָאֵל (cf. Lev 10:6), בְּלִיַּת־הַהָר יִשְׂרָאֵל (cf. Lev 16:17). In Num 16:34, we only find the construction וְכָל־יִשְׂרָאֵל, correlating with the relative particle אֲשֶׁר, which is related to a particular group of Israelites but not the entire people. In Deuteronomy, this construction began to be used to designate the entire people וְכָל־יִשְׂרָאֵל (cf. Deut 13:12; 21:21; 31:1,11; 32:45). In 2 Chronicles, this structure is already used to mean all the people of Israel (cf. 2 Chr 7:6; 9:30; 10:3; 11:3,13; 12:1,6,13).

²⁴ The word מַמְלָכָה - *kingdom, dominion, reign, sovereignty or realm* that we find in 2 Chronicles is defined in 1 Kings as מְלוּכָה - *kingship, royalty, kingly office*.

²⁵ In addition to 1 Kgs 12:21, we find בְּיַד־שְׁלֹמֹה. The Targum tries to make the message clearer about the temptation to restore Rehoboam's role. „1 Kgs 12:21b passages about the Rehoboam war pale against the Northern Kingdom. In the God's speech 23–24e, the war will be forgotten. Therefore, this means that there are no serious reasons to divide the House of Israel.“ Gottfried VANONI, (Heraus. W. Richter) *Literaturkritik und Grammatik. Untersuchungen der Wiederholungen and Spannungen in 1 Kön 11–12*, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 21. Band (München: Münchener Universitäts-Schriften, 1984.), 80.

²⁶ The parallel text in 1 Kgs 12:22 has דְּבַר הַאֱלֹהִים instead of דְּבַר־יְהוָה. In 2 Chronicles 11–12, the domination of the Tetragram for God is obvious.

²⁷ Two forms of the name שְׁמַעְיָה are used in the OT. The shorter form is that found in 1 Kings and also present in 2 Chr 12:7,15; 29:14. The longer form, שְׁמַעְיָהוּ, is present here and in 17:8. The Targum reads the name according to the text in 1 Kings. Instead of a man of God, the Aramaic reads *nby' dYhwh* - *prophet of Yhwh*.

man of God:

3. - Say to Rehoboam, son of Solomon, king of Judah,²⁸ and to²⁹ all Israel³⁰ in Judah and Benjamin³¹ declaring:

4. Thus says the Lord: „You shall not go up³² nor fight³³ against your brethren.³⁴ Return every man to his house for this thing is done of me!“ And they accepted the words of the Lord, and returned from going³⁵ against Jeroboam.

5. Now Rehoboam dwelt in Jerusalem and he built cities for defense in Judah³⁶.

6. He built Bethlehem, Etam, Tekoe,

7. Beth-Zur, Soco, Adullam,

8. Gath, Mareshah, Ziph,

9. Adoraim,³⁷ Lachish, Azekah,

10. Zorah, Aijalon and Hebron, which are in Judah and Benjamin, as fortified cities³⁸.

²⁸ The Targum reads here: *king of the tribe of the house of Judah*. Vanoni claims „dass diese Appositionsverbindung entstammt einer späteren erklärenden Glosse“ (G. VANONI, *Literaturkritik und Grammatik*, 81).

²⁹ The Targum switches here from the particle לָךְ to *with w'm kl byt...*

³⁰ The Targum reads here ...*all the house of Israel*. This phrase was omitted in the LXX (cf. the BHS apparatus).

³¹ Vanoni claims that here „the information about the tribes which belong to Reehoboam is contradictory. In 1 Kgs 12:20f, we read that David belonged to the Judean Dynasty and in 21b and 23 Benjamin is also included. It is difficult to accept joint authorship for the various types of information. The different approaches in the verses confirm the tension. The contradictions in the texts are explained by differences in political information around the time of their composition. The Chronicles here have clearly integrated Benjamin into the Southern Kingdom“ (G. VANONI, *Literaturkritik und Grammatik*, 132).

³² „In 1 Kings 24b, the same verb is used for the road from Jerusalem to the Northern Kingdom as in 27a. 28d for the path from the Northern Kingdom to Jerusalem. However, this verb עָלָה is not contradictory but probably implies a special meaning in the struggle“ (G. VANONI, *Literaturkritik und Grammatik*, 131).

³³ The form in 2 Chronicles תִּלְחָמוּ is *Niphal* impf. 2. masc. pl (cf. 2 Chr 13:12; 18:30). The same form with the paragogic *nun*, תִּלְחָמוּן, is noted only in 1 Kgs 12:24. The Targum reads *wl' tgyhwn qrb'* - *do not make the war...* In Chronicles, *nun sufit* is often omitted when it is found in the parallel text in the Book of Kings (cf. 1 Kgs 8:33,43 and 2 Chr 6:29,33 *Gesenius' Hebrew Grammar*, GKC 129 n.1).

³⁴ The MT of 1 Kgs 12:24 has בְּגֵי יִשְׂרָאֵל here.

³⁵ Here מִלְּכָת as the *qal* inf. construct of לָךְ with the prepositional particle מִן is used as a particle of separation (cf. 1 Sam 30:21; 2 Chr 25:13; Ecc 7:2; Is 8:11). Here in 1 Kings, instead of the preposition מִן there is the preposition לָךְ.

³⁶ The Targum reads *in the land of the tribe of the House of Judah*.

³⁷ The Targum reads *'dwrym Adorim*.

³⁸ The Targum has here *qrwyn krykn - fortified towers*.

11. He strengthened³⁹ the fortresses and put in them commanders and stores of food, oil and wine,

12. And in every⁴⁰ city, shields and spears. So he made them very strong and Judah and Benjamin were his.⁴¹

13. Now, the priests and Levites who were in all Israel presented themselves to him from all their territory.

14. The Levites had left their common lands⁴² and their possessions⁴³ and came to Judah and Jerusalem, for Jeroboam and his sons had cast them off from executing the priest's office unto the Lord;⁴⁴

15. For he appointed for himself priests⁴⁵ for high places, and for goats,⁴⁶ and for calves, that he made.

16. After them, those from all the tribes of Israel, those who set their heart to seek the Lord the God of Israel,⁴⁷ came to Jerusalem to

39 The Targum reads *wtqyp* - *repaired*.

40 The pleonastic כָּל expresses entirety (cf. GKC 123c).

41 David Rothstein rightly suggests that „building projects are a sign of a king's success and divine favor. This favorable evaluation of Rehoboam suggests that he is not the cause of the secession but, rather, its victim. In addition, the juxtaposition of Rehoboam's acceptance of the prophetic directive to refrain from warfare and his successful building ventures also expresses another Chronicles theme, viz., the importance of heeding the prophetic word“ (*Jewish Study Bible*, 1783).

42 The LXX read σκηνώματα - *tents*; the Vg: *suburban* - *town's periphery*.

43 The noun „Possessions“ refers here to the northern land where the Levites were living. The northern cities were „their only patrimony since, as Levites, they were denied a portion in the Land. By leaving their cities they left their only anchorage in the Land.“ (*Divrey hayamim II*, 84).

44 The Targum tries to provide an explanation reading here: *because Jeroboam and his son hindered the Levites and have not allowed them to offer service before the Lord*.

45 The word כֹּהֵן is used in the OT exclusively for the regular Israeli priests. „In the OT *kmr* is used only for idol priests, though not all idol priests are given that title“ (*The Aramaic Bible, The Targums 2 Chr 11:15 n.13*). The Targumim changed the word *khn* into *kmr* when idol priests are referred to in the TM. Modern Hebrew today uses the word *kōmer* for a Catholic or Orthodox priest.

46 As Scott W. Hahn explains, „the Hebrew word *š'yr*m usually means *goats* but it can also mean *goat idol*. A major motivation for legislation in Lev 17:1-9 is to prevent the Israelites from sacrificing to demons. Demons are referred to by the term *š'yr*m - *he-goats*, demons who were thought to appear in the form of goats (cf. Isa 13:21). The practice of this kind of worship is also attested at the time of Josiah, for in his reform he had the high place to goat demons smashed (cf. 2 Kgs 23:8)“ (*Kingship by Covenant*. New Haven – London: Yale University Press, 2009., 418 n79; cf. Ludwig H. KOEHLER - Walter BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon* (Leiden: Brill, 1990.), 4:1250.

47 The Targum reads: *to seek instruction from before the Lord*.

sacrifice to the Lord the God of their ancestors.⁴⁸

17. And they strengthened the kingdom of Judah and supported Rehoboam the son of Solomon for three years, for they⁴⁹ walked in the way of David and Solomon for three years.

18. Then Rehoboam took as a wife Mahalath the daughter of Jerimoth the son of David (*and of*)⁵⁰ Abihail the daughter of Eliab⁵¹ the son of Jesse,

19. And she bore him sons: Jeush, Shemariah and Zaham.

20. And after her he took Maacah⁵² the daughter of Absalom,⁵³ and she bore him Abijah, Attai, Ziza and Shelomith⁵⁴.

21. And Rehoboam loved Maacah the daughter of Absalom more than all his other wives and concubines. For he had taken eighteen wives and sixty concubines and fathered twenty-eight sons and sixty daughters.

22. And Rehoboam appointed Abijah son of Maachah, as the leader among his brethren, for to cause him to reign⁵⁵.

23. And he acted⁵⁶ wisely and distributed⁵⁷ some of his sons through all the territories of Judah and Benjamin to all the fortified

48 The LXX reads differently here: *καὶ ἐξέβαλεν αὐτοὺς ἀπὸ φυλῶν Ἰσραὴλ οἱ ἔδωκαν καρδίαν αὐτῶν τοῦ ζητῆσαι κύριον θεὸν Ἰσραὴλ...* *he cast out from the tribes of Israel them who set their heart to seek the Lord God of Israel.* The Vg follows the TM.

49 The LXX reads here in sg. *ἔπορεύθη* - *he (the king of Judah) has walked.* The plural in the TM is a general plural including all of Israel; the Vg: *ambulaverunt* 3. pl.

50 Though „and“ is missing in the TM, most English versions supply it, „the daughter of Jerimoth... and of Abihail,“ thus making Abihail the mother of Mahalath. The Targum inserts ‘and’ but also inserts the object marker before ‘Abihail,’ thus making Abihail the second wife of Rehoboam, which raises the question as to the identity of ‘she’ in verse 19 and ‘her’ in verse 20“ (cf. *The Aramaic Bible, The Targums* 2 Chr 11:18 n.17).

51 Cf. 1 Sam 16:6.

52 Cf. 1 Kgs 15:2; 2 Chr 13:2.

53 Cf. 1 Kgs 15:2

54 The LXX reads here *Εμμωθ*; Vg: *Salumith.*

55 The infinitive construct here serves as a secondary idea of continuous action in an assertive statement. The same case occurs in 2 Chr 12:12 (GKC 114i).

56 The BHS Apparatus suggests reading this here as *כִּוְנָה* - *he was established* because it fits with v. 22 (in v. 22 *δianoέομαι* is the strong verb and means *strike, smite*, but in the allegoristic meaning to *establish*. Cf. LIDDELL - SCOTT, *Greek English Lexicon*, 405); here the LXX reads *ἠὺξήθη* - *he was exalted.*

57 The TM suggests the emendation *וַיִּפְרֹד* - *he broke down* with *וַיִּפְרֹד* - *divided.*

cities, and he gave⁵⁸ them food in abundance.⁵⁹ And he sought a multitude of wives [for them].

2.2. 2 Chronicles 12

1. And it came to pass, in the establishing⁶⁰ of the kingdom of Rehoboam, and in his strengthening of himself, that he had forsaken the law of the Lord, and all Israel with him.

2. And it came to pass, in the fifth year of King Rehoboam, Shishak, king of Egypt, rose up against Jerusalem, because they had been unfaithful to the Lord.⁶¹

3. With a thousand and two hundred chariots, and with sixty thousand horsemen, and there is no number to the people who had come with him out of Egypt: Lubim,⁶² Sukkiim,⁶³ and Cushim.⁶⁴

4. And he captured the fortified cities of Judah and came to Jerusalem.

5. Then Shemaiah, the prophet, came to Rehoboam and the princes of Judah who had gathered at Jerusalem because of Shishak, and he said to them: - Thus says the Lord: „You have forsaken⁶⁵ me, so I have also forsaken you into the hand of Shishak.“

6. So the princes of Israel and the king humbled themselves and said: - The Lord is righteous.

7. And when the Lord saw⁶⁶ that they humbled themselves,

⁵⁸ The BHS *Apparatus* gives an alternative with וַיִּשָּׂא לָהֶם - *lifted them up*.

⁵⁹ The Targum tried here to clarify the situation, reading: *He built and repaired towers and put some of his sons in charge of all the districts of the house of Judah and Benjamin...* „MT reads: ‘and he distributed some of his sons...’ and the verb *prs, to break*, reads as *distribute* according to the suggestion of BDB“ (*The Aramaic Bible, The Targums* 2 Chr 11:23 n.22).

⁶⁰ The Targum presupposes *khkwn* for the *khkyn* in the MT and reads: *when the kingdom of Rehoboam was established* (*The Aramaic Bible, The Targums* 2 Chr 12:1 n.1).

⁶¹ This text is longer than the parallel one in 1 Kgs 14:25. The cause of the attack by Shishak was the unfaithfulness of Judah. We find a clearer explanation in 1 Kgs 14:22, where the narrator tries to explain the unfaithfulness and evil of the people of Judah. The Targum follows here the Chronicle narration here.

⁶² A tribe that was probably on the territory of present-day Libya.

⁶³ The identification of *suk'-i-im* or *cukkiyim* is uncertain. Probably it is about a tribe from present-day Sudan and Eritrea.

⁶⁴ The tribe Cushim refers to present-day Ethiopia and Somalia.

⁶⁵ The Targum reads *ʿtwn šbaṭwn yt dhlti* - *you have forsaken fear of Me*.

⁶⁶ We would expect the imperfect with *wāw consecutive* here, although in the late books we can find the simple perfect in a clause following an expression of time (cf. 2 Chr 7:1; 15:8: GKC 111b)

the word of the Lord came to Shemaiah, saying: „They have humbled themselves so I will not destroy them, but I will grant them some measure of deliverance, and my wrath shall not be poured out on Jerusalem by means of Shishak.

8. Nevertheless they have become servants to him, and they know my service,⁶⁷ and the service of the kingdoms of the lands.“

9. So Shishak, king of Egypt, came up against Jerusalem and took the treasures of the house of the Lord and the treasures of the king's palace. He took everything; he took the golden shields⁶⁸ which Solomon had made.⁶⁹

10. And King Rehoboam made in their stead shields of bronze, which he entrusted to the officers⁷⁰ of the guards on duty at the entrance to the house of the king.⁷¹

11. And it came to pass, from the time⁷² that the king went into the house of the Lord, that the guards went⁷³ in and lifted them up, and brought them back into the chamber of the guards.⁷⁴

12. And when he humbled himself,⁷⁵ the anger of the Lord turned away from him, so as not to destroy (him) completely; and also

⁶⁷ „MT uses *'bwdh* - *service* twice. Targum, by using *pwlhñ* - *service, worship* for the first occurrence of the word and *šy'bwd* - *servitude* for the second, brings out more strongly the contrast between the service requested by the Lord and the servitude imposed by other regimes.“ (*The Aramaic Bible, The Targums 2 Chr 12:8 n.12*).

⁶⁸ 1 Kgs 14:26 reads: *...all shields* and so emphasizes Solomon's treasure. The Targum reads: *...he carried off the treasures of the sanctuary house of the Lord along with the treasures of the king's house; he took all the most desirable things; he even carried off the shields of gold which Solomon had made*. This explains that the golden shields were not the part of the Temple but of the royal house, which will be explicitly stated in v. 10.

⁶⁹ The Chronicler is very concerned about the destiny of Jerusalem. The repetition of the word *coming against* in 2 Chr 12:2,9 explains something that is not as emphatic in 1 Kgs 14.

⁷⁰ The LXX reads differently here than the TM: *καὶ ἐποίησεν Ροβοαμ θυρεοὺς χαλκοῦς ἀντὶ αὐτῶν καὶ κατέστησεν ἐπ' αὐτὸν Σουσακιμ ἄρχοντας παρατρεχόντων τοὺς φυλάσσοντας τὸν πυλῶνα τοῦ βασιλείως* - *And King Rehoboam made shields of bronze instead of them. And Susakim set over him captains of footmen, as keepers of the gate of the king*. The Vg follows the TM.

⁷¹ The unique verse in this section is absolutely the same as the text of 1 Kgs 14:27

⁷² Here is the shorter form of the infinitive of the verb *כיב* in 1 Kgs 14:28.

⁷³ In 1 Kgs 14:28, there is a different verb, *קָצַף* - *to carry*.

⁷⁴ The last sentence of the LXX reads differently: *καὶ οἱ ἐπιστρέφοντες εἰς ἀπάντησιν τῶν παρατρεχόντων* - *and they that returned to meet the footmen*.

⁷⁵ The Targum has here: *wkd tbr lbyh* - *when he broke his heart...*

in Judah were good things.⁷⁶

13. So King Rehoboam strengthened himself in Jerusalem and reigned. Now Rehoboam was forty-one years old when he began to reign, and he reigned seventeen years in Jerusalem, the city⁷⁷ that the Lord had chosen from all the tribes of Israel, to put His name there. And his mother's name was Naamah the Ammonitess.⁷⁸

14. And he did evil because he did not set his heart to seek the Lord.⁷⁹

15. Now the acts of Rehoboam, from first to last, are they not written in the records of Shemaiah the prophet and of Iddo the seer, to enroll oneself by genealogy.⁸⁰ And [there were] wars between Rehoboam and Jeroboam constantly.

16. And Rehoboam slept with his fathers, and was buried in the city of David; and his son Abijah became king in his stead.

76 „MT's statement is rather ambiguous: 'and also in Judah were good things.' It seems to imply that despite Rehoboam's unfaithfulness and despite the devastation brought by the invasion, there was still something worthwhile left in Judah. The Targum makes it slightly less ambiguous by promising blessings (good things) from the Lord: *indeed to those of the house of Judah he decided to bring good fortune*" (*The Aramaic Bible, The Targums 2 Chr 12:12 n. 16*).

77 A noun in apposition is made determinate, even after a prefix, in the ordinary way. So we translate: *In Jerusalem, the city that the Lord had chosen...* (cf. GKC 131h).

78 We find a parallel text with a slightly different introduction in 1 Kgs 14:21. Instead of the nominal clause in 1 Kings: מֶלֶךְ בְּיַהוּדָה וַיִּרְחַבְעָם בְּן־שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ בְּיַהוּדָה, Second Chronicles implements the narrative *wayqtol*, which introduces a dependent clause with *ky*. The Targum follows the Chronicler's version here.

79 This verse is very short in comparison to the parallel text in 1 Kgs 14:22, where Judah's transgression is specified: *...they provoked him to jealous anger more than all that their ancestors had done by their sins that they had committed*. That something is missing in 2 Chr 12:14 is also shown by the Targum, which concisely tries to explain the problem in Judah: *He did what was evil, for he did not set his heart to seek instruction from the Lord*.

80 MT: *to enroll oneself by genealogy*. Commentators are not sure what to do with this word. Williamson (p. 249) suggests the following: „...it could preserve an indication of a further source referred to by the Chronicler.“ The Targum tells us exactly which source is being referred to: *„in the book of the Genealogy of the House of David.“* (*The Aramaic Bible, The Targums 2 Chr 12:15 n.20*).

3. The Early Interpretation of Rehoboam's Realm

3.1. The Early Jewish Interpretation: The Targum and Aggadah

As we saw in the previous chapter, the Aramaic Targum very faithfully follows the Chronicler's matrix and, unlike in the Targum Onkelos and Jonathan, there are no major interpretations of the TM to be found. The theology of retribution and the ideology of the united Israel in the Second Temple period and later are still basic Jewish themes and teachings.⁸¹

In the Rabbinic literature, Rehoboam is presented as a son of an Ammonite woman. In the Aggadah, Pes. 119a we read: „And when David praised God because it was permissible to marry Ammonites and Moabites, he held the child upon his knees, giving thanks for himself as well as for the curse which David had invoked upon Joab (2 Sam 3:29) when he prayed that Joab's house might forever be afflicted with leprosy and running sores (Sanh 48b). All the treasures which Israel had brought from Egypt were kept until the Egyptian king Shishak took them from Rehoboam.“⁸² Rehoboam, being afflicted with a gonorrhoeal flux (Sanhedrin, Talmudic tractate. 48b), some later rabbinical interpreters link the curses with which David cursed Joab as a fulfillment in David's own descendants. „The rabbis, emphasizing the message to be derived from Rehoboam's failure, declared that the king is the servant of the people and not their ruler (Horayot, Talmudic tractate. 10a-b).“⁸³

3.2. Josephus Flavius

Josephus Flavius wrote about Rehoboam in the following chapters of his work *Antiquitates* (Harvard University Press, 1928ff.): 7.105,190, 244; 8.212, 221, 222-224, 246-248, 253-258, 261-263, 274, 278, 280, 282, Comparing the stories about Rehoboam in 1 Kings and 2 Chronicles, it seems, that Josephus preferred the second one. Rehoboam was of major interest to Josephus. Josephus has a very negative

⁸¹ Herbert DONNER, „The Separate States of Israel and Judah,“ *Israelite and Judean History*. Old Testament Library, J. M. MILLER - J. H. HAYES (ed.) (Philadelphia: Westminster, 1977.), 2-3.

⁸² Jacob Zallel LAUTERBACH, *The Jewish Encyclopedia X* (New York - London: Funk and Wagnalls Comp., 1905.), 362.

⁸³ Bustanay ODED, *Encyclopedia Judaica 14* (Jerusalem: Encyclopedia Judaica Jerusalem, 1970.), 42-43

attitude toward Jeroboam, claiming that it was he who urged the elders to complain to Rehoboam about the „heavy yoke“ (2 Chr 10:3), though Josephus places much greater emphasis on Rehoboam’s failure to listen to the advice of the leaders who suggest that Rehoboam speak to the people in a friendly spirit and more popular manner than was customary in keeping with royal dignity, because in this way he would secure their good will, since subjects naturally like affability. Josephus explicitly states that this advice was good and beneficial (*Ant.* 8.216). In any case, Josephus describes Rehoboam as mild and kind to those in trouble, just and humane. L. H. Feldman wrote: „Josephus’ account is intended to teach the reader how a ruler should and should not rule, and, in particular, how he should deal with the masses, for whom he has considerable contempt. In particular, he stresses the importance of the qualities of mildness, kindness, and friendliness. ... [The] contrast between Rehoboam and Jeroboam [is in fact that] whereas Jeroboam promoted civil strife, Rehoboam is depicted as avoiding attacks upon fellow-Jews. To the extent that Rehoboam is guilty of degenerating into lawlessness and impiety, Josephus ‘psychologizes’ by explaining that this resulted naturally from the very considerable power and success that Rehoboam achieved. Rehoboam is rehabilitated by Josephus to a great degree by depicting the people who came to him at the beginning of his reign as impatient. In summarizing his reign, Josephus focuses not on his religious but on his military and diplomatic deficiencies.“⁸⁴

Jewish interpretation of the importance of the servitude, mildness, kindness and friendliness of the kings would be developed further by Christian theologians, such as Tertulian in *De civitate Dei* and especially by Augustine.⁸⁵

3.3. Rehoboam in the New Testament and Early Christian Tradition

In *Apparatus* by Nestle-Aland, there is no reference or allusion to 1 Kings 12–14 or 2 Chronicles 11–12 concerning King Rehoboam.⁸⁶

The Fathers of the second century have some references and

⁸⁴ Louis H. FELDMAN, *Studies in Josephus’ Rewritten Bible* (Leiden: Brill, 1998.), 262, (about Rehoboam pp. 245-262).

⁸⁵ Cf. *1–2 Kings, 1–2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Ester* in: *Ancient Christian Commentary on Scripture OT 5* (ed. M. Conti – T. C. Oden; Inter Varsity Press, Downers Grove [IL], 2008.), 78-79.

⁸⁶ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, [1898.] 1993.), *Apparatus* p. 784.

indications about 2 Chronicles 11–12. The most significant among them is a work by Augustine and his interpretation of Rehoboam's actions in *A Treatise on Grace and Free Will*. In Chapter 42, entitled „God Does Whatsoever He Wills in the Hearts of Even Wicked Men,“ he wrote: „Rehoboam, the son of Solomon, rejected the salutary counsel of the old men, not to deal harshly with the people, and preferred listening to the words of the young men of his own age, by returning a rough answer to those to whom he should have spoken gently. Now where does it come from such conduct, expect from his own will? Upon this, however, the ten tribes of Israel revolted from Him, and chose for themselves another king, even Jeroboam, that the will of God in His anger might be accomplished, which He had predicted would come to pass. For what does the scripture say? ‘The king hearkened not unto the people; for the turning was from the Lord, that he might perform His saying, which the Lord spoke to Elijah the Shilonite concerning Jeroboam the son of Nebat (1 Kgs 12:15). All this, indeed, was done by the will of man, although the turning was from the Lord.’“⁸⁷

In *Instructor, Book III*, Clement of Alexandria made reference to 2 Chr 11:4 and 2 Chr 11:15, finding in the latter a symbol of Esau and in the hairy goat a symbol of demonic sin.⁸⁸ Jerome in *The Letters LXXXII* wrote about human freedom: „Freedom is roused if attempts are made to crush it. No one gets more from a free man than he who does not force him to be a slave. I know the canons of the Church; I know what rank her ministers hold; and from men and books I have daily up to the present learned... The kingdom of the mild David was quickly dismembered by one who chastised his people with scorpions and fancied that his fingers were thicker than his father's loins (1 Kgs 12:10).“⁸⁹

What we can already see from the redaction of the Chronicler, the interpretation of the early Jewish rabbis and the historian Josephus, as well as the early Church Fathers is that they were very upset by Rehoboam's decision in 2 Chr 10:11 to choose rigidity instead of mildness and that he showed himself to be very obstinate and difficult instead of humble.

⁸⁷ *Nicene and Post-Nicene Fathers 5*, P. SCHAFF (ed.), (Peabody; Massachusetts: Hendrickson Publ., 1995.), 462.

⁸⁸ *Ante-Nicene Fathers 2*, A. ROBERTS - J. DONALDSON (ed.), (Peabody; Massachusetts: Hendrickson Publ., 1995.), 276.

⁸⁹ *Nicene and Post-Nicene Fathers 5*, 171.

3.4. *The Dead Sea Scrolls*

In 4QKgs, we do not have any reference to 1 Kings 12–14 (2 Chronicles 11–12). The only fragments preserved from the Dead Sea Scrolls are 1 Kgs 7:20–21, 25–27, 29–42, 50; 7:51–8:9, 16–18.⁹⁰

4. The Structure of the Text of 2 Chronicles 11–12

While Goldingay suggests that the Chronicler's account of Rehoboam in 2 Chronicles 11–12 „was structured around the narratives concerning Jeroboam in 1 Kgs 12:25–14:20,⁹¹ our structure of 2 Chronicles 11–12 is independent of deuteronomistic structure in 1 Kings 12–14 and can be divided into three parts. The first part in 11:1–17 seems chiasmic, where the two arrivals are presented as a frame. At the beginning (A), the arrival of Rehoboam in Jerusalem (11:1–4) and at the end the arrival of the refugees from the Northern Kingdom in 11:16–17 (A'). The main point of the chiasmic structure is Rehoboam's settling in Jerusalem in 11:5–12 (B) and the settling of the Levites and priests in Rehoboam's kingdom in 11:13–15 (B').

The second part is central and marked by three coherent pieces of information. The first is the presentation of the multiplication of Rehoboam's family in 11:18–21 (A). The second is deducted from the first and deals with Rehoboam's successor in 11:22–23 (B). This is the peak of the entire structure and includes Rehoboam's successor; his other sons and cities; his stores of food and many wives. At the end, the third piece of information is Rehoboam's sin in 12:1 (C), which leads him and his kingdom into oppression by their enemies.

The structure of the third part is conclusive in the form of AA'BB' and presents, on the one hand, Shishak's invasion in 12:2–4 (A) and Shemaiah's intervention in 12:5 (A'), while, on the other hand, God's forgiveness in 12:6–8 (B') and God's retribution in 12:9–12 (B').

At the end of Chapter 12, a summary is presented in four verses. The summary may be called *Memento* and includes the laud to Rehoboam in 12:13 (A); the vilification of Rehoboam in 12:14 (B); the real kingship of Rehoboam in 12:15 (C) and the death of Rehoboam in 12:16 (D).

⁹⁰ *Discoveries in the Judean Desert XIV. Qumran Cave 4* (Clarendon Press: Oxford 1995.), 171.

⁹¹ John GOLDINGAY, „The Chronicler as Theologian.“ *BTB* 5 (1975.), 99–126, here 102–104; See also R. B. DILLARD, *2 Chronicles*, 91–93.

The structure can be presented graphically as follows:

PART I

- A. Rehoboam's **arrival** (בוא) in Jerusalem (the temptation)
 - 11:1 Rehoboam (subject) → 180,000 soldiers (mediator) → United Monarchy (goal)
 - 11:2–4 The Lord's intervention(s) → Shemaiah prophecy → peace over Israel and Judah
- B. Rehoboam **settling** (ישב) in Jerusalem (prosperity)
 - 11:5–12 building of the cities and their restoration, fortification
- B'. Levites **settling** (יצב) in Rehoboam's kingdom (prosperity)
 - 11:13a Gathering of the Levites and priests
 - → → 11:13b–15 Jeroboam prevented them from serving the Lord
- A. **Arrival** (בוא) of refugees from the Northern Kingdom in Jerusalem (migration-prosperity)
 - 11:16–17 strengthening of Rehoboam's kingdom

PART II

- A. Rehoboam's **family** (ילד multiplication-prosperity)
 - 11:18–21 wives, concubines, sons, daughters
- B'. Rehoboam's **successor** (מלך new king-prosperity)
 - 11:22–23 successor, sons, cities, abundant food, many wives (peak of prosperity)
- C. Rehoboam's **sin** (כון → עזב)
 - 12:1 peak of prosperity and its decline

PART III

- A. Shishak's **invasion** (עלה rising of God's wrath)
 - 12:2–4 Israel trespassed against the Lord
- A. Shemaiah's **intervention** (בוא → עזב the problem: forsake the Lord)
 - 12:5 אַתֶּם עֲזַבְתֶּם אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עֲזַבְתֶּם אֶת־יְהוָה
- B. The Lord's forgiveness (כנע collective humiliation)
 - 12:6–8 The Lord pronounces forgiveness
- B'. The Lord's retribution (עלה rising of Shishak of Egypt)
 - 12:9–12 plunder of the treasure of Jerusalem

Memento:

- A. 12:13 The laud to Rehoboam
- B. 12:14 The vilification of Rehoboam
- C. 12:15 The real king
- D. 12:16 The dead king

Rehoboam's settling in Jerusalem and welcoming the Levites from the north is the first highlight on which the Chronicler places emphasis. The location where the entire story is developed is Jerusalem. The central part of Chronicles 11–12 is Rehoboam's growing realm. He is presented as a king with a future. Shishak's invasion of Judah is a visible sign of Rehoboam's decline. The occupation was global and probably few fortresses were not destroyed, among which was Jerusalem. Finally, the *Memento* offers a general view of King Rehoboam, noting his positive qualities and respected kingship, which

is indicated by his burial place among the respected founders and builders of the United Monarchy of Israel.

5. The Exegesis of 2 Chronicles 11-12

5.1. *Coming up to Jerusalem (2 Chr 11:1-17)*

Rehoboam's coming up to Jerusalem as well as building of new cities and welcoming of priests and Levites from the Northern Kingdom belong to the main interest of the Chronicler in Chapters 11 and 12.

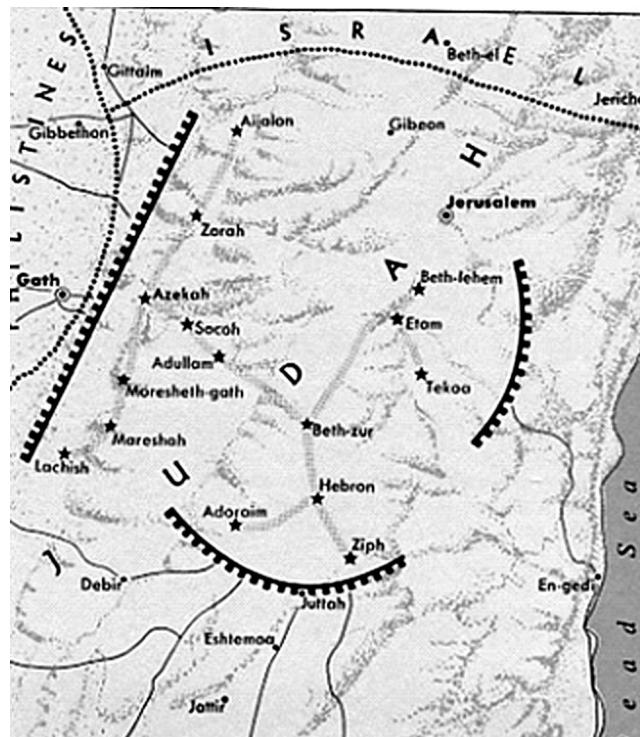
5.1.1. Rehoboam in Jerusalem

At the very beginning of Chapter 11, it is possible to detect the highly positive attitude of the narrator toward King Rehoboam. The verb used for the introduction of the kingship is *to come* בוא, not *to arise* עלה, which has a negative connotation in the pericopea. The verb *come* designates the expected enthronization of the new king (cf. 11:22). The problem for Rehoboam is with the northern tribes, who chose independence from Jerusalem. The *numeralia* of the soldiers in 11:1 invokes that of Pharaoh Shishak in 12:2 (cf. 1 Kgs 11:40), whereas the intention of the former was not to devastate Israel but to unite the kingdom by force. The intervention by the Lord in 12:6 also invokes the intention of God, which is peace over Israel and obedience to Him. The Law is not mentioned here but instead God's commandment, which includes acceptance of prophetic council and availability to obey God's law as expressed in 12:1.

5.1.2. Rehoboam, the Builder of New Cities

The cities of Judah and Benjamin are all attested in the OT: Bethlehem (Gen 35:19; 48:7; Josh 19:15; 2 Sam 2:32; 1 Chr 4:4...), Etam (Jdg 15:8,11; 1 Chr 4:3,32), Tekoa (1 Chr 2:24; 4:5; 2 Chr 20:20; Jer 6:1; Am 1:1), Beth-zur (Josh 15:58; 1Chr 2:45; Neh 3:16), Soco (1 Chr 4:18; 2 Chr 28:18), Adullam (Josh 12:15; 1 Sam 22:1; 2 Sam 23:13; 1 Chr 11:15; Neh 13:30; Mic 1:15), Gath (Josh 11:22; 1 Sam 5:8; 6:17; 7:14; 1 Kgs 2:40,41...), Mareshah (1 Ch 2:42; 4:21; 2 Chr 14:8; Mic 1:15), Ziph (Josh 11:22; 1 Sam 23:14,15; 26:2; 1 Chr 2:42; 4:16). Aduram is

mentioned only here and Lachish (Josh 10:3,5,31,31,33,34,35...) and Azekah (Josh 10:10,11; 1 Sam 17:1; Neh 11:30; Jer 34:7), Zorah (Josh 19:41; Jdg 13:2,25; 16:31;18:2,8,11), Aijalon (Josh 21:24; Jdg 1:35; 12:12; 1 Sam 14:31; 1 Chr 6:69; 8:13), Hebron (Gen 13:18; 23:2,19; Exod 6:18; Num 3:19; Josh 10:3,5,23).



<http://fontes.lstc.edu/~rklein/Documents/rehoboam.htm>

Rehoboam's fortifications and, later, Jehoshaphat's fortified cities were not only alongside the boundary of Judah but were also spread across Judah. According to De Vaux, „these fortresses were built along routes where resistance was practicable, and at the most favorable strategic points.“⁹² Therefore, these fortified cities would be the strategically coherent centers for the administration of the various districts of Judah. This would make them the natural bases of fiscal and judicial administration. In addition, the list of the cities is probably incomplete, referring only to the fortifications built by Rehoboam, without counting those built by David and Solomon that were still

⁹² Roland de VAUX, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, The Biblical Resource Series (Grand Rapids: Eerdmans, 1997.), 96.

in existence.⁹³ However, the legal cases of any particular area could be brought to one of these well-known centers for adjudication. Only Adoraim or Adorim is unknown as a site and probably refers to Dura, southwest of Hebron.⁹⁴ It seems that Welten rightly points out that the list of Rehoboam's fortresses (11:5b-10a), the mention of Uzziah's war against the Philistines and his agricultural works (26:6,10), the description of Hezekiah's tunnel (32:30) and the family details in 11:22-23 and 12:1-4 are evidence of an earlier source, while the report of Josiah's death (35:20-25) could reflect a pre-exilic source.⁹⁵

5.1.3. Levites and Priests from the North in Jerusalem

The arrival of the priests and Levites in Jerusalem shows the taking of sides or the alternatives between that offered by the Northern Kingdom and the Southern Kingdom. According to the Chronicler, the legal, state and priestly authorities were in Jerusalem or in the Southern Kingdom. Here, the difference is most clearly emphasized between Rehoboam and Jeroboam. The latter is depicted as a genuine apostate who, on the one hand, does not accept legal authority or the legal priesthood in Israel. On the other hand, great favoritism toward Rehoboam is evidenced by the Chronicler concerning the prosperity of the Kingdom of Judah, which had its legal organization and official religion. The text of 2 Chronicles 11 is entirely focused on a positive outlook and encourages the reader to consider the Southern Kingdom as a continuation of Solomon's and David's kingdom.⁹⁶

Ambiguity regarding priests and Levites is evident in the Chronicles, as in a few passages of the priestly legislation itself, where priests are sometimes included under the general designation of

⁹³ Cf. De VAUX, *Ancient Israel*, 96-98; Keith W. WHITEHAM, *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, Journal for the Study of the Old Testament. Sup. Ser. 12 (Sheffield: Sheffield Acad. Press, 1979.), 195. *La Sacra Bibbia* notes here that to build a city in Hebrew often means to rebuild or repair its fortifications. It is obvious that after the various rebellions of the House of Israel, repair was needed to enable the citizens to continue to live in a given city. (*LSB, Tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico*. Roma: Salani, 1957.), 110 n. 16-10.

⁹⁴ *La Sacra Bibbia*, 110 n. 10

⁹⁵ P. WELTEN, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, 191-194.

⁹⁶ Christian FREVEL, „Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten,“ *ZAW* 103 (1991.), 265-66; Patrick M. GRAHAM - Kenneth G. HOGLUND - Steven L. MCKENZIE, eds., *The Chronicler as Historian*, JSOTSup 238 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.), 44.

Levites. This usage in itself would not need to be explained or justified, although priests are included under the name of Levites in a context that at the same time offers us the latter term in the narrow sense. No doubt, there is a problem regarding this terminology in the Chronicles. In 2 Chr 11:13, it is reported that the priests and Levites flocked from all the parts of Judah after the schism of the ten tribes because Jeroboam had rescinded their right to exercise priestly functions. In 2 Chr 13:9-11, the same designation for priests is applied to the Levites and to the sons of Aaron who, during the reign of Jeroboam, were deprived of the right to exercise the priestly ministry as a part of Israel's history to serve the only the Lord.⁹⁷ The mention of the Levites' property and land in 11:13 may refer to the confiscation not of their property but rather of their service by Jeroboam in their fatherland, while the priests were replaced by an unauthorized agglomerate under the protection of Jeroboam himself. Thus, the Levites seem to be the real problem for Jeroboam, not the priests. Their legislative correlation with the House of David and the Temple in Jerusalem forced Jeroboam to deprive them of all their rights and privileges. Getting the Levites out of the Northern Kingdom, Jeroboam approved the Southern Kingdom as the legal herald of the Davidic Monarchy. Receiving the Levites from the north, Rehoboam presented himself not only as the legal successor of David's throne but also as the sole supporter of Mosaic tradition.

5.2. Rehoboam's Growing Realm and Decadence (2 Chr 11:18-12:1)

The multiplication of Rehoboam's Family matches with his success in royal ruling and politic. However, his pride lead him to humiliation, which characterized not only his personality but also his royalty.

5.2.1. Multiplication of Rehoboam's Family

Rehoboam's family contains names unknown from elsewhere and is in some conflict with other biblical passages, suggesting that an inherited source has been used here. Rudolph and Noth assert that this passage belongs to a later redaction and does not illuminate Rehoboam's whole consolidation of rule, although naturally such a large family belongs to the whole of Rehoboam's reign, not only the

⁹⁷ Albin van HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux* (Londres: Williams & Norgate; Louvain: J.-B. Istas, 1899.), 28.

first three years.⁹⁸ The multiplication of sons is the key to prosperity in the ancient world. This is the peak of Rehoboam's success. The augmentation of Rehoboam's family by the Chronicler is an *argumentum ad hominem* against Jeroboam and the Northern Kingdom. In addition, while Rehoboam's kingdom, with its princes and heirs to the throne, seems to be perpetual, the kingdom of Jeroboam is condemned to infertility and extinction.

The arrival of Rehoboam in Jerusalem signifies the legal selection of the king and his struggle for unification, religious organization, population growth and, finally, the selection of the new king. Rehoboam's heir is not his firstborn son, Jeush, (cf. 2 Chr 11:19) but his first son by Abshalom's daughter Maachah. Rehoboam broke the tradition of David and Salomon regarding the firstborn privilege of the heir on Judah's throne. The distribution of Rehoboam's sons as princes throughout Judah and Benjamin demonstrates a stable monarchy under one head or the king enthroned in Jerusalem.

5.2.2. Rehoboam's Pride and Humiliation

Chapter 12 reveals another aspect of Rehoboam's kingdom. The key import of these lines is the attitude of the king, and then the entire community of Judah, toward the Lord. The first verb, כּוּן, *to establish*, which sounds the same as the verb כּנַע, *to humble oneself*, introduces the narration of Chapter 12. The leitmotif of this chapter is certainly the verb כּנַע (cf. 6, 7, 12), which leads to the solution of Israel's main problem: the people were stiff-necked and negligent toward God. The verb כּנַע (kn') in „niph'al and related terms are more likely the language of religious parenthesis rather than specific cultic terminology. The first occurrence of *kn'* niph'al in the narrative is mentioned here and corresponds to the first act of repentance in the face of divine judgment, while its fourfold repetition in 12:6,7,12 makes it a leitmotif of that pericope. It may also serve the rhetorical intent of echoing 2 Chr 7:14, where this verb is the first term of the protasis. In each of its occurrences, it is stated or implied that those who humble themselves may avert the Lord's wrath (cf. 2 Chr 30:8,10; 32:25,26; 34:25,27).“⁹⁹ In addition, according to O. H. Steck, „in these particular verses, the humiliation results not from a conscious and freely chosen conversion

⁹⁸ Hugh G. M. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, NCB (London: Marshall, Morgan and Scott, 1982.), 244.

⁹⁹ KELLY, *Retribution*, 56.

or a 'turning back' on the part of the individual, but rather, it occurs because of prophetic announcement of judgment or doom. In these cases, the act of humiliation has the effect of causing Yhwh to delay the immediate fulfillment of the judgment."¹⁰⁰

5.3. Shishak's invasion and God's action (2 Chr 12:2-12)

God's retribution is closely related to Judah's enemy. This is the first time after the Exodus that the biblical narrative returned to Egyptian power, which threatens God's people. The oppression led by the Egyptians is God's proclaimed punishment, which is mitigated by the repentant verb *kn'* in niph'al as a response to the Lord's prophet. Disobedience to God is equated here with disobedience to the Law. The attacks all occur following reform according to Mosaic Law or a statement affirming the legitimacy of Judah's institutions (cf. 13:10-12; 14:2-4; 19:4-11; 32:1). The Chronicler persistently insists upon retribution that should be fulfilled, first of all according to the deeds of the king as the representative of the entire people and secondly by the deeds of people who follow the acts of their king.

The repeated reference to the prophet Shemaiah (cf. 2 Chr 12:5) indicates his role in Israel as a mediator between God and the chosen people. Restoration of the penitent is described following Shishak's invasion. The text does not speak about the destruction or devastation of Jerusalem but it does mention the confiscation of the Temple and royal treasures as well as the subordinate position of Judah's king to the Egyptian pharaoh (cf. 2 Chr 12:8). We found a similar connotation in Hezekiah's appeal to the North after the Assyrian destruction (cf. 2 Chr 30:6-9). Both passages use the term *pl'th, escapee*, which took on a more specialized meaning in the post-exilic period for the returnees to Babylon (cf. Ezra 9:8, 13-15; Neh 1:2). On the Karnak list are nearly 150 fortresses along the Phoenician coast occupied by Shishak. Among the towns, there are Aijalon, Bet-horon, Bet-an, Gibeon, Megiddo and Taanach. The towns occupied by Shishak do not show an overall Egyptian strategic war plan but rather a multiplication of attacks on different sites throughout Judah. The treatment of Judah's fortresses is not the same as the treatment of its capital. No defense of the Jerusalemites is mentioned in 2 Chronicles 12. Moreover, there is

¹⁰⁰ Cf. Patrick T. CRONAUER, *The Stories about Naboth the Jezreelite (1 Kings 21-2 Kings 9)*, LHB OTS 424 (New York: Clark, 2005.), 101.

no mention of the defense of any Judean town. In fact, it is noted that Judean princes fled to Jerusalem from occupied Judean fortresses (cf. 2 Chr 12:5). The war strategy may lead to the conclusion that while the Egyptian army was occupying Judah's fortresses, there was a kind of accord between Rehoboam and Shishak. Since the confiscation of the precious treasure of the entire city is mentioned in Chapter 12, it is possible to suggest that heavy tribute was paid by Rehoboam to King Shishak.¹⁰¹ The shields fashioned by Solomon were symbols of Israel's power and influence in the region, as well as the security and protection of the kingdom (cf. Dt 33:29; 2 Kgs 19:32).¹⁰² The golden shields were portable (cf. 2 Chr 12:11) and probably the main requisites of the royal honor guard. The replacement of the golden shields with shields of bronze (cf. 2 Chr 12:10) presents the continuation of the king's power and protection in Jerusalem but this time not because of Judah's power, riches or interstate influence but because of its tradition as the once great and powerful Kingdom of Salomon.

5.4. *The Memento (2 Chr 12:13)*

The last part is called *Memento* here because it summarizes the entire message of the pericope. For the Chronicler, Rehoboam was a great king who governed the kingdom for a long time, a king who lived to old age. He was the king residing in Jerusalem, in the city which „the Lord had chosen out of all the tribes of Israel, to put his name there“ (cf. 2 Chr 12:13). The next line, in 2 Chr 12:14, almost negates the aforementioned. In fact, it recalls that the king, nevertheless, committed acts that were not pleasing to God, which contributed to his negative image among the people. The conclusion is that neither the king nor the people sought the Lord. They, all together, did not follow the Lord's path but acted according to their own will. The people simply followed the king's example. The real threat to King Rehoboam was not Egypt but Jeroboam himself (cf. Chr 12:15). The constant incidents between Rehoboam from Judah and Jeroboam from Israel reflected the perpetual intolerance between the South and North of Israel, the permanent weakening of the power of both kingdoms and, in the end,

¹⁰¹ J. F. DRINKARD, „Shishak“, 821.

¹⁰² William JOHNSTONE, *1 and 2 Chronicles*, JSOTSup 253 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.), 371.

the neglect of God's commandments.¹⁰³ In death, Rehoboam lay among his ancestors, the true Kings of Israel, next to his grandfather David and father Solomon (cf. 2 Chr 12:15). And where is Jeroboam? The Chronicler seems to want to forget about him.

Conclusion

What is the main effect of the presentation of Rehoboam? He was initially a good king but faltered and became a bad one. Eventually, he humbled himself and improved but never entirely resisted the temptations of his own will and disobedience to the Lord. His rule is closely related to the nation he led. Jerusalem flourished during his reign but was also looted on his account. Nonetheless, the Chronicler's final word is a positive assessment of his reign, in terms of the nation. Together, they extricated themselves from the wrath of God and the nation was saved, although the king continued along his former path. The conclusion is positive because he was still deemed worthy to lie with his ancestors. Moreover, „the whole effect of this presentation is not to depict Rehoboam in a manner contrary to that of the *Vorlage* but to highlight the Lord's mercy and faithfulness to the covenant promises of 2 Chr 7:14. It depicts blessing on the undeserving and effectual repentance in the face of just chastisement.“¹⁰⁴ The Chronicler's *apologia* for King Rehoboam is also mentioned in 2 Chr 13:7, in contrast to the Deuteronomist who simply concealed that Rehoboam and his nation were converted from their idolatrous path (cf. 1 Kings 14). It seems that for the Chronicler, despite the split of the Monarchy and constant war between Rehoboam and Jeroboam, there is still only one king and only one kingdom under only one ruler, who should be served not only by kings and princes but also by the entire people.

¹⁰³ There is a reference to the sources used by the Chronicler, „the book of Sheemaiah the prophet, and of Iddo the seer concerning genealogies“ (2 Chr 12:15), which are part of the so-called *lost books of the Old Testament* and only fragmentally presented in the Bible. Cf. Josip VOLOVIĆ, *Historijska i kritička introdukcija u svete knjige Staroga Zavjeta* (Zagreb: Granitz, 1903.), 29-57.

¹⁰⁴ KELLY, *Retribution*, 96.

Sažetak

Što je to što karakterizira Roboama ili Rehoboama? Kroničar otvara dvosmjerni pristup ovomu kralju Jude, odnosno vladaru Južnog Kraljevstva. Roboam je u početku bio dobar kralj, ali se kasnije prometnuo u okrutna monarha. Istina, on se ponizio pred Gospodinom i pred narodom, ali to pognuče pred Bogom i narodom više je ličilo flertu nego li iskonskoj preobrazbi srca. Jeruzalem je cvjetao tijekom njegova kraljevanja, ali je bio i nemilosrdno ogoljen od egipatskoga faraona. Ipak, kroničarev zadnji osvrt na kralja Roboama vrlo je pozitivan. On se, prema kroničaru, zajedno s narodom pomirio s Bogom i kao rezultat toga čina dostojno je pokopan uz svojega oca Salomona. Efektivnost kroničareve prezentacije nije u želji kompromitirati Vorlage iz knjige o Kraljevima svojim subjektivnim i pristranim stavovima, nego apostrofirati Božje milosrđe i lojalnost Zakonu naspram kraljevih i narodnih vjersko-ideoloških stranputica. Kroničareva apologetska usredotočenost na kralja Roboama nije u velikom kontrastu s deuteronomistom u 1 Kr 14, ali se čini da za kroničara, bez obzira na podijeljeno kraljevstvo i neprestane borbe između Roboama i Jeroboama, još uvijek postoji samo jedno Izraelsko Kraljevstvo i samo jedan izraelski kralj. Južno Kraljevstvo koje, premda svedeno na jednu četvrtinu negdašnjeg Salomonova teritorija, u kroničarevu mentalitetu ostalo je i dalje u ideji cjelovito, nepatvoreno, homogeno i religiozno. Ovaj subjektivni kroničarev tretman itekako je važan u usporedbi dvaju autentičnih izvora 1 Kr 12 – 14 i 2 Ljet 11 – 12.

Key words: *Kroničar, knjige Ljetopisa, deuteronomijski, poniženje, Jeroboam, Jeruzalem, leviti, kraljevi, ponos, svećenici, Roboam, kraljevski, Samarija, Šišak, struktura.*

UDK: 7.01
Pregledni rad
Primljeno: studeni 2015.

Davor PEĆNJAK
Institut za filozofiju Zagreb
Ul. grada Vukovara 54, HR - 10000 Zagreb
davor@ifzg.hr

Božica JAKAS
Nalješkovićeva 53, HR - 10000 Zagreb
bozicajakas@gmail.com

FUNKCIONALIZAM I PROCEDURALIZAM – INSTITUCIJSKA I HIBRIDNE TEORIJE UMJETNOSTI

Sažetak

Funkcionalističke teorije umjetnosti pokušavaju definirati što je to umjetničko djelo s pomoću neke funkcije koju bi djela trebala imati da bi bila umjetnička djela, dok proceduralne teorije to nastoje učiniti određujući neku proceduru koju bi neko djelo trebalo proći da bi bilo umjetničko. Prikazat ćemo i razmotriti najpoznatiju proceduralnu teoriju - institucijsku teoriju umjetnosti, i to u njezine dvije inačice koje je razvio George Dickie. Unatoč tome što je u središte rasprave uvela i društveni kontekst kao važan čimbenik u definiranju što je to umjetničko djelo, upućeni su joj i mnogi prigovori od kojih iznosimo nekoliko najvažnijih. U svjetlu tih prigovora čini se da je institucijska teorija umjetnosti ipak preširoka teorija. Da bi se izbjegli prigovori, dijelovi institucijske definicije umjetnosti mogu se kombinirati s još nekim (funkcionalnim) uvjetom. Tako se dobivaju tzv. hibridne teorije umjetnosti. Razmotrit ćemo dvije takve teorije. Pokazat će se da su one uspješnije od institucijske. No ni one, kako će se vidjeti u prikazu, nisu imune na sve protuargumente.

Ključne riječi: *definicija umjetnosti, institucijska teorija umjetnosti, hibridne teorije umjetnosti, funkcionalizam, proceduralizam, Dickie, Davies.*

Uvod

U ovom tekstu prikazat ćemo *institucijsku teoriju umjetnosti* u njezine dvije inačice koje je razvio George Dickie¹, iznijeti koji joj se prigovori upućuju i s obzirom na to kakav je pokušaj kombiniranja

¹ Inačice svoje teorije predočio je u sljedećim knjigama: George DICKIE, *Art and the Aesthetic* (Ithaca: Cornell University Press, 1974.); *The Art Circle* (New York: Haven, 1984.); *An Introduction to Aesthetics* (Oxford: Oxford University Press, 1997.).

institucijske teorije s drugim, ili dijelovima drugih, teorija umjetnosti, da bi se oni izbjegli. Tako se dobivaju tzv. *hibridne teorije umjetnosti*. No, ni one, kako će se vidjeti u prikazu, nisu imune na protuargumente.

Što je to zapravo filozofska teorija umjetnosti? Filozofske teorije umjetnosti razložno pokušavaju definirati umjetnost i umjetničko djelo. Naime, pokušavaju se oblikovati nužni i dovoljni uvjeti da bismo za bilo koji artefakt mogli reći je li ili nije umjetnički predmet. Bile su formulirane raznolike teorije umjetnosti: reprezentacijska, formalistička, estetička, povijesna, narativna itd. Naravno, definicija umjetnosti, odnosno umjetničkog djela, mora biti obrazložena i zadovoljavati načelo informativnosti, ne smije biti ni preširoka ni preuska, itd. No, kao što ćemo vidjeti, načelo da definicija ne smije biti cirkularna, što je inače standardni zahtjev, možda se može zaobići, ali tada treba imati dobre razloge za takvo zaobilaženje. Teorije umjetnosti, mogu se podijeliti s obzirom na više kriterija. *Esencijalističke* teorije su one koje smatraju da postoji barem jedno zajedničko svojstvo koje imaju sva djela koja su umjetnička djela, dok *antiesencijalističke* smatraju da to ne treba biti tako, nego da različiti objekti ili događaji mogu biti umjetnička djela radi različitih svojstava.² Također, svojstva mogu biti *intrinzična* – to su svojstva koje sam objekt ima bez obzira na „ostatak svijeta“, ili *relacijska* – to su svojstva objekta koja uključuju odnose s drugim strukturama (npr. društvenim) i objektima.³ Za nas je prvenstveno važna podjela na funkcionalističke i proceduralne teorije, pa ćemo s tom podjelom i početi.

1. Funkcionalističke i proceduralne teorije

Stephen Davies, u svojoj knjizi *Definitions of Art*, teorije umjetnosti dijeli na funkcionalističke i na proceduralne teorije umjetnosti: „(...) definiranje biti umjetnosti sastojat će se ili u odnosu između određenih predmeta i njihovih (namjernih) funkcionalnih učinaka i/ili koristi ili, alternativno, u odnosu između pojedinih objekata i postupaka u pogledu kojih su oni napravljeni (ili su namijenjeni da budu napravljeni).“⁴

Davies spomenute teorije karakterizira prema ciljevima koje one postavljaju samoj umjetnosti. Razlika među funkcionalistima povezana je s ciljem umjetnosti, a ono što im je zajedničko, jest to da

² Usp.: Stephen DAVIES, *The Philosophy of Art* (Malden: Blackwell, 2006.), 28-25; Peter LAMARQUE, *Work and Object* (Oxford: Oxford University Press, 2011.), 95-121.

³ Usp.: Stephen DAVIES, *The Philosophy of Art*, 35.

⁴ Stephen DAVIES, *Definitions of Art* (Ithaca: Cornell University Press, 1991.), 37-38.

smatraju da je funkcija umjetnosti pružiti ugodan estetski doživljaj. Kao njihova suprotnost javljaju se proceduralisti. Proceduralisti drže da nešto postaje umjetničko djelo samo ako je izrađeno u skladu s odgovarajućim postupkom ili skupom postupaka te za njih nije važna svrha djela.

Davies iznosi kao primjere dvije različite teorije - funkcionalističku teoriju Monroea C. Beardsleyja i institucijsku teoriju Georga Dickieja - kao dvije najzanimljivije inačice suvremenih teorija umjetnosti. Definicija koju Beardsley izlaže jest sljedeća: „(...) umjetničko djelo je ili razmještaj uvjeta namijenjen da bude sposoban priuštiti estetski doživljaj vrijedan po svojem izrazitom estetskom karakteru, ili (usput) razmještaj koji pripada klasi ili tipu aranžmana koji je obično namijenjen da ima tu sposobnost“.⁵

Institucionalist smatra da se nekom predmetu umjetnički status pridaje s pomoću određenog postupka i, u skladu s time, ima li pridani taj status od strane nekoga tko je „ovlašten“ za pridavanje, dok funkcionalist drži da djelo ili ima ili nema taj status i da nikakav postupak odnosno „inicijacija“ nije potrebna, već ono ima status umjetničkog djela zahvaljujući imanju određene funkcionalnosti.

Još jedna razlika, nikako zanemariva, javlja se u mogućnosti postojanja (vrlo) loše umjetnosti, a s kojom proceduralisti nemaju problema. Naime, bez obzira na to kakvu teoriju umjetnosti netko zastupa, čini se da se i umjetnička djela razlikuju prema kvaliteti (kao i objekti u bilo kojim drugima kategorijama: npr. postoje bolji i lošiji automobili, bicikli, kuće itd.; automobil koji je loš, još uvijek je automobil, u klasifikacijskom smislu), pa bi svaka teorija, kada *definira* što je to umjetničko djelo, morala to učiniti bez obzira na kvalitetu tih djela. Proceduralisti ne postavljaju donje granice estetskih vrijednosti umjetničkih djela te za njih nije važno kakva je estetska vrijednost djela kada postoji mnogo djela koja su osrednja, loša i još lošija, ali su ipak dio umjetnosti. Funkcionalističke teorije imaju problem s isključivanjem. Čini se da one ne mogu obuhvatiti lošu umjetnost, dok proceduralne teorije to mogu. Uzimajući navedeno u obzir, moglo bi se, s druge strane, čak *prigovoriti* da proceduralne teorije previše uključuju jer one pod umjetnost mogu svrstati i marginalna djela čiji je umjetnički status doista vrlo upitan.⁶

Funkcionalizam se suočava i s ozbiljnijim prigovorima. Prigo-

⁵ Citirano prema: Stephen DAVIES, „Definitions of Art“, *The Routledge Companion to Aesthetics*, Berys Gaut – Dominic McIver Lopes, (ur.), (London - New York: Routledge, ²2005.), 230.

⁶ Usp.: Stephen DAVIES, *Definitions of Art*, 76-77.

vor s najviše težine je taj da je teško pronaći jednu funkciju koju bi imala sva umjetnička djela.⁷ Isto tako teško je reći da su svi umjetnički radovi funkcionalno uspješni u mjeri koja im omogućuje da se kvalificiraju kao umjetnost jer ostaje problem kako objasniti postojanje vrlo loše umjetnosti.

Iako je funkcionalistička teorija podložna brojnim prigovorima, ni proceduralna teorija nije izbjegla prigovore. Proceduralna teorija morala bi moći objasniti i izložiti koje su to uloge, pravila i postupci te zašto baš oni, a ne neki drugi, koji čine strukturu institucije umjetničkog svijeta, a koji daju ovlasti za pridavanje statusa umjetnosti nekom djelu jer, čini se, kako umjetnički svijet nije dovoljno institucionaliziran.

2. Institucijska teorija umjetnosti

Najznačajnija proceduralna teorija je institucijska teorija umjetnosti. Pomak koji je ova teorija napravila izgledao je možda previše radikalno, a doveo je do toga da je neko djelo dobilo status umjetničkog zato što mu je pridano status umjetničkog, dok je prije status dobivalo pravljenjem od strane autora i (estetičkim) svojstvima koje je samo djelo sadržavalo. Novost je i u tome da umjetnik (ili čak netko drugi, kao što su npr. kritičari ili kustosi) može *pridati* status umjetničkog nekome djelu iako ga sam nije napravio. Općenita definicija institucijske teorije umjetnosti može glasiti: „(...) nešto je umjetničko djelo jer je nazvano, inicirano, ili nagrađeno kao umjetničko djelo od strane nekoga tko je ovlašten da od njega napravi umjetničko djelo njegovim položajem unutar institucije svijeta umjetnosti“.⁸

Definicija jasno tvrdi koji je osnovni uvjet da bi nešto vrijedilo kao umjetničko djelo, a uvjet je da ono mora biti „inicirano“ od strane nekoga tko je ovlašten pridati umjetnički status te time djelo postaje punopravni član institucije „umjetničkog svijeta“. Institucijska teorija kojom ćemo se baviti jest ona Georgea Dickieja. Na Dickieja su, kako sam kaže, utjecali Mandelbaum i Danto. Danto je napravio značajan pomak svojim člankom „Artworld“, što je Dickie spremno preuzeo.⁹ Do tada je pozornost bila na umjetnički relevantnim svojstvima umjetničkih djela prvenstveno sadržanih u samim djelima, što Danto mijenja i prebacuje pozornost na društveni kontekst. Ovo naročito dolazi do izražaja u suvremenoj umjetnosti (20. i 21. stoljeće).

⁷ Zanimljivi eseji o dobrim funkcijama koje umjetnost može imati vidi u: Antun MAHNIĆ, *O lijepoj umjetnosti* (Zagreb: Glas koncila, 2006.).

⁸ Stephen DAVIES, *Definitions of Art*, 78.

⁹ Usp.: Arthur DANTO, „The Artworld“ *Journal of Philosophy* 61 (1964.), 571-584.

Dickie smatra da je problem prijašnjih teorija što je njihov kontekst preuzak te on nudi teoriju koja će širim kontekstom obuhvatiti ono što prethodne teorije nisu mogle. Od prijašnjih teorija uzima naziv „artefakt“, a definira ga kao „objekt koji je napravio čovjek, posebno s ciljem naknadne uporabe“.¹⁰

Uvjet koji nadodaje, jest taj da artefakt ne mora biti fizički objekt. Artefakt je sve ono što je stvorio čovjek, kao na primjer plesni pokret koji je proizveden od strane plesača/ice, pjesma koju je autor/ica izveo/la, performans koji je glumac/ica odglumio/la itd. Međutim, nije jasno možemo li neka moderna umjetnička djela nazvati artefaktima ako ih sam umjetnik nije stvorio (npr. Duchampovo „djelo“ *U očekivanju loma ruke*). Dickie kaže da ih možemo nazvati „artefaktima koji pripadaju umjetnicima“. „Dvije verzije razilaze se s obzirom na to kako je ostvarena artefaktualnost u slučajevima Duchampovih *'readymades'* i njima sličnih.“¹¹ Prva verzija teorije kaže da se artefaktualnost postiže na dva načina: tako da se *radi na objektu* ili da mu se artefaktualnost *prida*. U slučaju objekta koji je umjetnik pronašao u prirodi, poput drveta, i koji nije mijenjao, tj. nije radio na njemu, artefaktualnost mu je pridana. Većina umjetničkih djela jesu artefakti jer je umjetnik na njima radio, no moguće je i da je uzeo objekt iz prirode i da ga je bez ikakve dorade izložio u galeriji. Takvu artefaktu umjetnik je *pridao* artefaktualnost. Prema tome, Duchampov *readymade* naslovljen *U očekivanju loma ruke* (radi se o najobičnijoj lopati za čišćenje snijega, izloženoj u galeriji), radni namjenski uporabni artefakt (lopata) ima pridanu umjetničku artefaktualnost te je prema tome *dvostruki artefakt*. Lopata je (primarni) artefakt jer ona ne postoji u prirodi te je izrađena od strane ljudi u nekoj radionici, ali za praktične svrhe čišćenja snijega, dok joj je (upravo toj i samo toj lopati) Duchamp *pridao* umjetničku artefaktualnost. Kasnija verzija više ne govori o dvostrukoj artefaktualnosti nego o složenim objektima, ali o tome ćemo malo kasnije.

2.1. Ranija verzija institucijske teorije umjetnosti

Definicija ranije verzije Dickijeve teorije, češće je spominjana u literaturi, a glasi: „Umjetničko djelo u klasifikacijskom smislu jest 1)

¹⁰ George DICKIE, *An Introduction to Aesthetics* (New York: Oxford University Press, 1997.), 83.

¹¹ George DICKIE, *An Introduction to Aesthetics*, 83. *Readymades* su djela koja su naprosto kao objekti uzeti iz prirode ili je to već neki artefakt koji prvotno nije bio zamišljen da bi bio umjetnički objekt, već je to neki običan ili manje običan, svakodnevn ili uporabni predmet, koji je, a da se fizički nije mijenjao, uporabljen kao cjelina ili dio nečega što se rabi u umjetničke svrhe.

artefakt i 2) skup aspekata koji mu pridaje status kandidata za procjenjivanje od strane osobe ili osoba koje djeluju u ime određene društvene institucije (umjetničkog svijeta).¹²

Institucijska teorija ima prednost „opsežnosti“ pred prijašnjim teorijama. Ona može prihvatiti bilo kakav objekt kao umjetničko djelo ako je ono u skladu s procedurama. Svaki uvjet je pojedinačno nužan dok oba zajedno čine dovoljnost da ono što ih oba zadovoljava bude umjetničko djelo. Prvi uvjet je artefaktualnost, tj. da nešto mora biti napravljeno od strane čovjeka - no, možemo i već *gotov* objekt nazvati artefaktom. Bitno je da je taj artefakt napravljen, oblikovan ili čak samo uzet i izložen od strane umjetnika te da je dostupan publici barem na neki način: njegovim npr. javnim izlaganjem itd.

Drugi uvjet kaže da artefakt svoj status dobiva zapravo kao kandidat za procjenjivanje u specifičnom društvenom sustavu koji je dio općenitog društvenog kulturnog sustava, a nazivamo ga „umjetnički svijet“. Uvjet pridavanja statusa kandidata za vrednovanje jest proceduralni uvjet. Razjasnimo to nekom analogijom. Uzmimo za primjer vjenčanje kada svećenik pridaje status muža i žene određenoj ženi i muškarcu u ime određene institucije. Isto tako artefakt postaje umjetničko djelo kada mu netko prida status kandidata za vrednovanje u ime umjetničkog svijeta. Dickie također napominje da je dovoljna i samo jedna jedina osoba, sam umjetnik, koji je činom stvaranja, oblikovanja ili izlaganja djela doprinio njegovoj „inicijaciji“ u smislu postizanja statusa za vrednovanje, dok se kulturna institucija umjetničkog svijeta sastoji od više osoba'.

Slično je i s raznim ornamentima i oruđem (plemenska umjetnost) koji „postaju“ umjetnička djela izlaganjem (od strane, recimo, nekog kustosa) u umjetničkim galerijama, muzejima itd. Bitno je naglasiti da ona osoba koja je izradila ta oruđa ili predmete, ne pridaje u tom slučaju artefaktima status umjetničkog djela, već status kandidata za vrednovanje dodjeljuje npr. kustos muzeja, što, prema teoriji, ipak ne znači da će taj artefakt *odmah* postati umjetničko djelo. Dickie napominje: „Sve što se podrazumijeva pod 'vrednovanje' u ranijoj definiciji, nešto je poput 'doživljavajući kvalitete stvari, osoba ih pronalazi dostojnima ili vrijednima'.“¹³

Umjetnik djeluje u ime umjetničkog svijeta jer ima znanje, razumijevanje, iskustvo koje je stekao učenjem i radom te on ima pravo djelovati u ime umjetničkog svijeta kada pridaje status kandidata za vrednovanje. Pozivajući se na ovo, Duchamp je mogao, prema okviru

¹² George DICKIE, *An Introduction to Aesthetics*, 83.

¹³ George DICKIE, *An Introduction to Aesthetics*, 84.

institucijske teorije, pridati takav status svojim djelima, kao primjerice lopati, i nazvati ga *U očekivanju loma ruke*. Osoba koja nije umjetnički educirana, nema pravo pridavati takav status. Prema tome, kada bi netko drugi, primjerice vodoinstalater ili rudar, predstavio sličan objekt kao umjetničko djelo, to ne bi bilo isto. U ovom slučaju vodoinstalater ili rudar nisu ovlašteni od strane umjetničkog svijeta. Oni naprosto nemaju dovoljno znanje o povijesti umjetnosti, o umjetničkom djelovanju, načinu funkcioniranja umjetnosti itd. Prigovori koji se često vežu na institucijsku teoriju su prigovori nedemokratičnosti i elitizma. No, demokratičnost ne znači da svatko može raditi što poželi i kada to poželi. Osoba ne može glumiti kirurga, već mora imati potrebnu edukaciju da bi mogla operirati ljude. Ja ne mogu izraditi nacrt za kompleks zgrada jer nemam potrebnu edukaciju i znanje koje bi imao arhitekt.

Osim toga, što se tiče kvalitete djela, imajmo na umu da institucijska teorija umjetnosti, u skladu sa svojim uvjetima, omogućava postojanje i loše umjetnosti, i to u prilično velikoj količini.

Prijašnje teorije zanemarivale su društveni aspekt umjetničkih djela. Institucijska teorija time dobiva na širini. No, ona može lako odbaciti neko djelo ako je to djelo predložila neka osoba koja nema potrebno iskustvo i obrazovanje. Iako je podosta uključujuća, institucijska teorija neće uzeti u obzir djelo ako autor djela, iako ima razumijevanje, nije planirao pridati mu status kandidata za vrednovanje. Ako umjetnik napravi neku svakidašnju stvar, kao na primjer ručak, ta stvar neće biti vrednovana od strane umjetničkog svijeta jer joj sam umjetnik nije pridao status kandidata za vrednovanje. Stoga, zaključujemo kako prema ovoj teoriji nije sve umjetnost, iako joj se to ponekad prigovara.

2.2. Prigovori ranijoj verziji institucijske teorije umjetnosti

Institucijska teorija vrlo brzo je došla u središte diskusije te su izneseni razni prigovori. Predočit ćemo nekoliko najjačih s kojima se morala suočiti.

2.2.1. Definiranje umjetničkog svijeta kao institucije

Ranija verzija nailazi na brojne prigovore od kojih se pokušava što uspješnije obraniti. Carroll¹⁴ kao prvi ozbiljniji prigovor navodi

¹⁴ Usp.: Noel CARROLL, *Philosophy of Art* (New York - London: Routledge, 1999.), 232-234.

prigovor definiranja umjetnosti (umjetničkog svijeta) kao institucije. Možemo li umjetnost promatrati kao društvenu instituciju? Institucija poput Katoličke Crkve ima točno definirane uloge, zadatke, odgovornosti. No, ima li ih umjetnički svijet? Čini se da bi morao imati ako se naziva institucijom. Institucijska teorija tvrdi da umjetnik (na prvom mjestu, ali i npr. kustos, kritičar, pa zapravo i publika) ima ulogu pridavanja statusa kandidata za vrednovanje (nekom objektu). Pitanje je: Možemo li tu ulogu izjednačiti analogno s, na primjer, ulogom biskupa? Institucionalist će reći da su te uloge paralelne jer i jedna, kao i druga, pridaju neki status. Jasno nam je da biskup, koji pripada instituciji Katoličke Crkve, mora zadovoljiti određene javne kriterije: mora biti katolik i mora napredovati do statusa biskupa, mora se školovati. Također, može postati biskupom jedino od strane drugog biskupa (samo biskup može pridati status biskupa nekome drugome) i jedino on može zaređiti svećenike (samo biskup može pridati status svećenika nekom muškarcu). Što je s osobom koja pridaje nekom objektu status kandidata za vrednovanje? Kakve javno dokučive kriterije mora zadovoljiti i tko je zadužen ovlastiti ga za određenu funkciju? Osoba može biti umjetnik, ali moguće je da je samoprozvani umjetnik (bez službene edukacije). Osoba također može biti kritičar, ali kritičar može biti, u neku ruku, svatko. Ljubitelji umjetnosti, tj. publika, nedvojbeno, imaju neko obrazovanje o umjetnosti, ali stupanj tog obrazovanja od pojedinca do pojedinca može podosta varirati. Problem je što ovakva analogija uloge biskupa i uloge umjetnika (i ostalih) nije moguća jer se čini da su uloge biskupa i uloge umjetnika različite. Neshvatljivo je kako umjetnik dolazi do statusa koji mu omogućava djelovati u ime umjetničkog svijeta, dok za biskupa postoje jasno određeni kriteriji. Znamo jasno i razgovijetno što treba ispuniti da bi netko postao biskup, ali još uvijek nam nije jasno kako umjetnik dolazi do svojega statusa. Umjetnički svijet je neformalan za razliku od drugih institucija te se postavlja pitanje možemo li ga onda nazvati institucijom? Da bi bio institucija morao bi imati određena „tijela“ koja dalje određuju koje aktivnosti spadaju pod instituciju umjetničkog svijeta, ali ne postoje formalni kriteriji (kao ni odgovarajuće formalne procedure) koji bi odredili tko je ovlašten djelovati u ime umjetničkog svijeta. „Tako, u stvari, umjetnički svijet nije strogo analogan društvenoj instituciji u bilo kojem rigoroznom smislu, te stoga nema ničega što predstoji istinskoj institucijskoj ulozi pridavača statusa kandidata za vrednovanje.“¹⁵

¹⁵ Noel CARROLL, *Philosophy of Art*, 232.

Sličan problem izlazi na vidjelo i s kandidatom za vrednovanje. Da bi netko postao predsjednik, mora zadovoljiti određene kriterije. Kandidat za predsjednika Republike Hrvatske, na primjer, ne smije imati manje od 18 godina i mora biti državljanin Republike Hrvatske da bi se uopće mogao kandidirati, mora biti predložen na temelju najmanje 10.000 pravovaljanih glasova birača, uz još nekoliko ostalih kriterija koje mora zadovoljiti.¹⁶ Međutim, nije jasno koji su kriteriji da bismo nešto nominirali kao kandidata za vrednovanje, kao ni to koja su ograničenja kada biramo artefakt kojemu osobe ovlaštene od strane umjetničkog svijeta mogu pridati status? Kako ne pronalazimo sličnosti institucijske teorije umjetnosti s ostalim institucijama, čini se da je teško reći da je umjetnički svijet institucija i da je procedura pridavanja statusa kandidata za vrednovanje institucijska.

2.2.2. Umjetnost izvan okvira društvene institucije

Zanimljiv prigovor je taj da je umjetnost moguća bez društvene institucije. Dickie, naravno, smatra da to nije moguće i obje varijante teorije smatraju da se umjetničko djelo može proizvesti samo unutar društvenog konteksta, kao i to da se umjetnički status postiže kao funkcija društvenih odnosa. No, je li moguća umjetnost izvan društvene institucije ili prakse? Pripadnik plemena koji je živio za vrijeme neolitika mogao je rasporediti kamenje različitih boja tako da izazivaju ugodu i time napraviti apstraktno umjetničko djelo. Recimo da prije njega to nikada nitko nije učinio i da nema umjetničkog svijeta, društvene institucije kojoj bi prezentirao svoje djelo. Izgleda da nema smisla reći da pripadnik plemena pridaje kamenju status kandidata za vrednovanje u ime umjetničkog svijeta jer umjetnički svijet ne postoji. Ako uzmemo u obzir da je ono što je pripadnik plemena napravio umjetničko djelo, onda je umjetnost moguća bez umjetničkog svijeta, ali i bez umjetničkog razumijevanja. Kamenje nije prezentirano s namjerom umjetničkog razumijevanja jer umjetničko razumijevanje u tom trenutku još ne postoji. Posljedica ovog prigovora je ta da ako prihvatimo da je navedeno umjetničko djelo, onda izgleda da umjetnosti ne treba društvena praksa. Možemo prihvatiti ovaj prigovor kao vrijedeći, međutim, moguće je obraniti teoriju tvrdnjom da pripadnik plemena nije znao što radi (nedostaje mu razumijevanje) i time nije stvorio umjetničko djelo, već je imao sreću što je skladno posložio kamenje. Njegovo djelovanje samo je iznimka, on ne razumije da je napravio nešto što možemo smatrati umjetničkim djelom.

¹⁶ Takvi se uvjeti donose u precizno određenoj saborskoj zakonodavnoj proceduri te se kao zakon objavljuju u službenom državnom listu RH *Narodne novine*.

Isto tako, institucionalist se može obraniti tvrdnjom da arheolog koji je naišao na ovakav raspored kamenja ne mora odmah prihvatiti viđeno kao umjetničko djelo; on mora s pomoću dokaza doći do spoznaje da je raspored kamenja bio namijenjen publici koja je bila pripremljena razumjeti ga na onaj način koji je u to vrijeme vrijedio. Ako se ispostavi da je kamenje bilo namijenjeno publici koja bi ga razumjela, tek tada bismo kamenje nazvali umjetničkim djelom. Protu-prigovor kaže da arheolog djeluje unutar društvene prakse i to nam ne pomaže kada se pitamo je li ili nije umjetnost društvena praksa, te prema tome prigovor nema neku težinu. Gornji prigovor se ipak može vrlo jednostavno poopćiti, i tada on ima priličnu težinu. Naime, jasno je da prije, recimo, milijardu godina nije bilo ni ljudi, ni društva, te umjetnost i umjetnička djela nisu postojala. Danas postoje i ljudi, i društvo i umjetnička djela. Dakle, u jednom trenutku moralo je nastati prvo umjetničko djelo. No, kako je ono nastalo, jer njegov nastanak, prema institucijskoj teoriji, traži već, iako labave, ali ipak specifično formirane društvene odnose, procedure i ovlasti koje same pretpostavljaju da već postoji nekakva povijesnost u proizvodnji objekata koje zovemo umjetničkim djelima. Ali sve to, prije prvog djela, ne postoji! Čak i ako institucionalist odgovori da su objekti, društveni odnosi, procedure i ovlasti međuovisni i postoje istovremeno, što je vrlo vjerojatno točno za sadašnju situaciju te možda za prošlih dvije-tri tisuće godina, teško da su oni *nastali* isto tako međuovisno *u jednom trenutku* povijesti da bi omogućili pravu vrstu proceduralnosti koju zahtijeva institucijska teorija – za dobivanje statusa umjetničkog djela *prvom* takvu objektu u povijesti.

2.2.3. Cirkularnost ranije definicije

Još je jedan prigovor uzdrmao teoriju, a to je prigovor cirkularnosti definicije. Definicija kaže da je status pridat kandidatu od strane djelovatelja koji djeluje u ime institucije umjetničkog svijeta. Novija verzija definicije kaže da djelovatelj stvara ili prezentira artefakt s razumijevanjem publici koja je spremna razumjeti ga na prikladan način. Pitamo se kakvo je to razumijevanje koje posjeduju djelovatelj i publika. Razumijevanje mora biti umjetničko. Sljedeći citat izlaže problem cirkularnosti kako je to Carroll zabilježio: „Da bi se utvrdilo je li domena djelovanja umjetnički svijet, osoba bi trebala biti u poziciji utvrditi uključuju li te aktivnosti umjetnička djela. Što je umjetničko razumijevanje ako ne razumijevanje koje se odnosi na umjetnička djela? Institucijske teorije umjetnosti trebale bi definirati pojam umjetničkog

djela u klasifikacijom smislu. No, ispada da bi se primijenila teorija, moramo već znati kako klasificirati umjetnička djela budući da je, s jedne strane, umjetnički svijet praksa čija su valuta umjetnička djela, dok je, s druge strane, umjetničko razumijevanje stvar razumijevanja umjetničkih djela. Kako možemo utvrditi stvaraju li, predstavljaju li i odgovaraju li umjetnici ili publika na artefakte s odgovarajućim razumijevanjem, osim ako se možemo uvjeriti da se oni bave *umjetničkim djelima* na odgovarajući način? Dakle, obje verzije institucijske teorije učinkovito predviđaju koncept umjetničkog djela u svrhu njegova definiranja. To se čini napadno cirkularno i nedopustivo.“¹⁷

Zagovornici institucijske teorije umjetnosti pozivaju se na tvrdnju da, iako su obje definicije cirkularne, one su ipak informativne. Ideja je da definicija koja ponudi nešto više, ipak nije loša definicija. Definicije institucijske teorije donose mnoštvo novih stvari koje nam pomažu da razumijemo što je to umjetnost. Pitanje je u kolikoj mjeri je institucijska teorija informativna. Ono što smo svakako naučili od ove teorije, jest to da je umjetnost „društvena stvar“, kao i to da umjetnici prezentiraju artefakte publici koja ih je spremna razumjeti. Definicija opisuje društveni odnos, ali ako malo promislimo uvidjet ćemo da i druge ljudske aktivnosti, a ne samo umjetnost, posjeduju društveni odnos neke vrste. Primjerice, da bismo razumjeli čin rukovanja, potrebne su dvije strane koje razumiju što se događa i čemu vodi taj čin. Pitanje koje proizlazi iz toga je pitanje informativnosti teorije. Uči li nas ona nečemu novome ili nam naprosto ukazuje na nešto očito poput toga, a što je trivijalno, da i umjetnost jest djelatnost koja zahtijeva interpersonalno razumijevanje!?

No, ako je razumijevanje koordinirano, znači li to da je umjetnost društvena institucija ili društvena praksa. Znamo da postoji neka vrsta društvenog odnosa između umjetnika i publike, i to uz razumijevanje. Dakle, kakva vrsta društvenog odnosa je umjetnost? Nekada nam nije jasno je li to društvena institucija ili pak društvena praksa. Ako umjetnost uključuje društvene prakse, ne znači da iz toga slijedi uvijek, iako možda labava, ali ipak posebna, „praksa institucije umjetničkog svijeta“.

2.3. Kasnija verzija institucijske teorije umjetnosti

Potaknut raznolikim prigovorima Dickie je preoblikovao prvotnu teoriju i definicije. Prva promjena koja se događa je ta da artefaktualnost više nije nešto što se pridaje. *Pridavanje* artefaktualnosti

¹⁷ Noel CARROLL, *Philosophy of Art*, 237.

zamjenjuje se sa *sačinjavanjem* artefaktualnosti. Neizmijenjen predmet koji smo našli u prirodi, Dickie je nazvao „običan objekt“, a sada postaje „složeni objekt“ kada se izlaže. Artefakt više nije običan predmet, već predmet koji je iskorišten za određenu svrhu. Bitno je naglasiti da se ovdje artefaktualnost ne postiže u fizičkom smislu, nego intencijom autora i nekim činom poput stavljanja predmeta u galeriju. Drvena građa za splav može biti iskorištena i prezentirana umjetničkom svijetu. Ona od običnog objekta, autorovom intencijom, može postati složeni objekt koji se izlaže u galeriji te time može postati umjetničko djelo. Nepromijenjena drvena građa za splav bila bi tako rabljena kao „umjetnički posrednik“, čime bi postala dio složenog objekta → drvene građe za splav rabljene kao umjetnički posrednik. Promjena artefaktualnosti pomaže nam da bolje razumijemo *ready-made* umjetnost. Obična lopata, intervencijom umjetnika (ili nekoga iz umjetničkog svijeta) postaje „složeni“ objekt. Ona se rabi kao „umjetnički medij“ i ona tako postaje artefakt u umjetničkom svijetu. U slučaju lopate koja ima naslov *U očekivanju loma ruke*, „autor i postizatelj umjetničke artefaktualnosti“ je Duchamp.¹⁸

Ono što razlikuje Duchampovu lopatu od neke druge lopate, jest to što ju je Duchamp *uzeo, dao naslov i izložio je*. U *očekivanju loma ruke* ima artefaktualnost upravo kao *U očekivanju loma ruke*, što je razlikuje od bilo koje druge lopate koja je običan objekt – lopata i samo lopata (uporabni predmet). Razlika je u tome što je *U očekivanju loma ruke* prema tome dvostruki artefakt ili - rječnikom kasnije verzije - složeni objekt.

Druga preinaka potaknuta je od strane kritike Monroea Beardsleyja koji se osvrnuo na nepravilno korištenje formalnog jezika kada se govori o instituciji koja nije formalna, naime, umjetnički svijet je neformalna institucija. Beardsley smatra da su dijelovi definicije, poput „pridavanje statusa“ i „djelovanja u ime“ krivo uporabljeni jer oni ne pripadaju jeziku neformalne, već formalne institucije. Dickie priznaje pogreške i zaključuje sljedeće: „Beardsley pita 'ima li smisla govoriti o djelovanju u ime prakse? Vlast koja dodjeljuje status može se usredotočiti na (formalnu instituciju), ali praksama, kao takvima, čini se da nedostaje potreban izvor autoriteta.' Prihvativši Beardsleyjeve kritike, ja sam napustio kao previše formalne pojmove *pridavanja statusa* i *djelovanja u ime*, kao i one aspekte starije verzije koji su povezani s tim idejama.“¹⁹

¹⁸ Usp.: George DICKIE, *An Introduction to Aesthetics*, 87.

¹⁹ George DICKIE, *An Introduction to Aesthetics*, 88.

Umjetnički status je sada nešto što se *postizē*. Ono što je ostalo, jest važnost autora, samog umjetnika koji stvara umjetničko djelo, kao i da autor stvara djelo s namjerom prezentiranja djela nekome – publici. Prema tome kasnija definicija institucijske teorije umjetnosti glasi: „Umjetničko djelo jest artefakt kreiran da bude predstavljen publici umjetničkog svijeta.“²⁰ Iako neka djela nikada neće ugledati svjetlost dana, to ne znači da nemaju publiku ispred koje su izloženi, a ta publika je sam autor. Ako neka djela i nisu prezentirana publici, to je zato što autor smatra da nisu vrijedna toga, da nisu dovoljno dobra, što posljedično upućuje na to da su u principu namijenjena predstavljanju pred publikom, inače ih autor uopće ne bi *okarakterizirao* kao ona koja nisu vrijedna pokazivanja. Mogućnost predstavljanja djela pred publikom je uvijek prisutna, bilo da autor to želi ili ne želi, i to je dovoljno da uključimo dio definicije koji spominje predstavljanje publici.

No, što je zapravo „umjetnička publika“? Prisjetimo se kako ranija teorija navodi da umjetnički svijet mora posjedovati znanje i razumijevanje. Sada imamo umjetničku publiku čiji predstavnici također moraju posjedovati potrebno znanje i razumijevanje s naglaskom na to da su uloga autora i uloga publike u mnogočemu slične. Publika svakako varira ovisno o vrsti umjetnosti, a i znanja potrebna za razumijevanje su različita i mnogobrojna. Dickie stavlja važnost definicije na autora i umjetničku publiku koji zajedno čine kontekst koji je potreban da bi došlo do stvaranja umjetničkog djela, a zajedno čine „predstavljачku (prezentacijsku) grupu“. „Uloga umjetnika ima dva središnja aspekta: prvo, opći aspekt karakterističan za sve umjetnike, naime, svijest da je ono što je stvoreno za prezentaciju umjetnost, i, drugo, sposobnost korištenja jedne ili više raznih umjetničkih tehnika koje omogućavaju umjetniku stvaranje umjetnosti određene vrste. Isto tako, uloga publike ima dva središnja aspekta: prvi, opći aspekt karakterističan za cijelu publiku, naime, svijest o tome da je ono što je prezentirano umjetnost, drugo, sposobnost i osjetljivost koje im omogućavaju da uoče i razumiju određenu vrstu umjetnosti koja im je prezentirana.“²¹

Kritika ranije verzije tvrdi da teorija ne uspijeva pokazati da je stvaranje umjetničkog djela institucijsko jer nije uređeno tako da ima pravila i uloge. Kako bi se obranio, Dickie kaže da nije naglasio koja su to pravila, ali da ta pravila itekako postoje i ona su očiglednija u kasnijoj teoriji. Pravila su sljedeća: „(...) ako netko želi napraviti umjetničko djelo, mora to učiniti stvarajući artefakt. Također sam tvrdio da je biti takva stvar koja je prezentirana publici umjetničkoga svijeta nu-

²⁰ George DICKIE, *An Introduction to Aesthetics*, 92; George DICKIE, *The Art Circle*, 80.

²¹ George DICKIE, *An Introduction to Aesthetics*, 89-90.

žan uvjet za biti umjetničko djelo. Ta tvrdnja nužnosti implicira drugo pravilo stvaranja umjetničkog djela: ako netko želi stvoriti umjetničko djelo, mora to učiniti stvarajući takvu stvar koja je prezentirana publici umjetničkoga svijeta. Ta dva pravila zajednički su dovoljna za izradu umjetničkih djela.²²

Dickie rabi institucijski okvir za svoju teoriju i napominje da je ovakav okvir onaj koji je trenutno prikladan, koji nam je dovoljan da opišemo što je to umjetnost te prema tome nema potrebe tražiti neki drukčiji okvir jer, uostalom, ovaj sasvim dobro služi svrsi. Druga stvar, također važna, jest ta da su vrste umjetnosti takve kakve jesu; na primjer, mi ne možemo napraviti skulpturu i reći da je to slika te ne možemo naslikati nešto i reći da je to skulptura. Vrste umjetnosti su konvencionalne (kazalište, slikarstvo, kiparstvo...). Stvaranje i predstavljanje umjetničkih djela je također konvencionalno. Kako će netko stvoriti ili predstaviti umjetničko djelo, ovisi o brojnim faktorima, ali u konačnici svaka vrsta umjetnosti ima svoja pravila. Možemo zaključiti da institucijska teorija prepoznaje određene pravilnosti i zajednička svojstva i to u svojoj teoriji argumentima formulira. Konvencionalna pravila su nužna da uopće možemo sudjelovati u određenoj praksi i ona su osnovna, nepromjenljiva pravila. Prisjetimo se ranije rečenoga o pravilima koja su nam potrebna da bismo stvorili umjetnička djela. Pravilo artefaktualnosti i pravilo koje govori o predstavljanju umjetničkog djela publici (konvencionalna pravila) dovoljna su da bismo stvorili umjetničko djelo. Definicija koju smo ranije naveli proizašla je iz ta dva nužna uvjeta. Prvotna definicija donosi pojmove umjetnika, publike, umjetničkog svijeta i sustava umjetničkog svijeta. Definicije navedenih pojmova, zajedno s definicijom koju smo na početku ovog poglavlja naveli, čine suštinu novije definicije institucijske teorije umjetnosti:

„Umjetnik je osoba koja s razumijevanjem sudjeluje u stvaranju umjetničkog djela.

Publika je niz osoba čiji su pripadnici u nekom stupnju pripremljeni da razumiju objekt koji im je predstavljen. Umjetnički svijet jest totalitet svih sustava umjetničkog svijeta.

Sustav umjetničkog svijeta je okvir za prezentaciju umjetničkog djela od strane umjetnika umjetničkoj publici.“²³

²² George DICKIE, *An Introduction to Aesthetics*, 90.

²³ George DICKIE, *An Introduction to Aesthetics*, 92.

Da bi spriječio mogući prigovor, Dickie uvodi razlikovanje između primarnog artefakta i sekundarnog artefakta. Uzmimo za primjer kazališni program koji je napravljen sa svrhom da bude predstavljen publici. On nije umjetničko djelo, već sekundarni artefakt jer ovisi o umjetničkom djelu koje je prema tome prvotan i time primarni artefakt.

2.4. Prigovori kasnijoj verziji institucijske teorije umjetnosti

Davies uviđa teškoće institucijske teorije i nudi rješenja kako bismo dobili teoriju koja je spremnija i čvršća iznutra. Prigovore je sazeo u par rečenica: „Moja je tvrdnja da Dickie prečesto razmatra dodjeljivanje umjetničkog statusa kao da je neka vrsta akcije, kao što je brijanje, radije nego vježba autoriteta stečena u društveno definiranim ulogama, s rezultatom da nema korisno objašnjenje koje bi ponudio za to tko može dodijeliti umjetnički status čemu i kada. Prema tome ne uspijeva okarakterizirati strukturu neformalne institucije koja je umjetnički svijet, ne uspijeva uzeti u obzir čimbenike koji ograničavaju i definiraju granice uloga koje čine tu strukturu i ne pridaje dovoljno pažnje povijesti institucije, što utječe na strukturu i pravila.“²⁴

Odgovor na pitanje tko može dodijeliti umjetnički status, ostaje nejasan i neinformativan, kao i odgovor na pitanja čemu i kada se dodjeljuje umjetnički status. Posljedica navedenoga je teorija koja želi u nazivu sadržavati „institucijska“, ali u isto vrijeme ne može okarakterizirati neformalnu instituciju umjetničkoga svijeta.

2.4.1. Svi su ljudi umjetnici

Duchamp je predočio lopatu publici i od običnog predmeta napravio je umjetničko djelo, dodijelio mu je umjetnički status. Smije li on tako nešto napraviti? Dickie bi rekao, naravno da smije, upravo zato što djeluje unutar umjetničkog svijeta čiji članovi jesu ili mogu biti umjetnici. Što kada bi rudar ili prodavač napravili isto? Dickie smatra da to nije moguće jer oni nisu ovlašteni djelovati u ime umjetničkog svijeta. Davies smatra da je to pogrešno. Zašto ne bi prodavač ili rudar djelovali unutar institucije umjetničkog svijeta? Ništa ih u tome ne sprečava. Da se jedan od njih dosjetio i da je imao malo više hrabrosti te da je djelovao unutar institucije umjetničkog svijeta, mogao je izložiti lopatu baš kao i Duchamp i predstaviti ju kao *U očekivanju loma ruke*.

²⁴ Stephen DAVIES, *Definitions of Art*, 84.

Ako prihvatimo da je svatko ili da bi svatko mogao biti umjetnik, čini se da imamo problem s ulogama. Uloga koju svatko može preuzeti preslaba je za društvenu instituciju koja bi morala imati kriterije koji određuju točno tko može zauzimati pojedinu ulogu. Društvene institucije imaju različite uloge koje posjeduju različite ovlasti i točno znamo tko je ovlašten djelovati u ime određene institucije, kao i to tko može zauzimati određeno mjesto unutar institucije. Ako je svatko jednako ovlašten dodjeljivati umjetnički status, izgleda da je onda pojam ovlasti prazan, kao i tvrdnja da takva ovlast određuje granice institucijski definirane uloge. Prigovor je precizan i čudno je da Dickie nije računao na to. Dickie je izbjegao prigovor elitizma, ali time je omogućio prigovor koji kaže da svatko može biti umjetnik. Davies smatra da je moguće spasiti teoriju od prigovora. On smatra da postoje konvencije za dodjeljivanje umjetničkog statusa za koje je svatko ovlašten, ali postoje i konvencije koje samo određeni ljudi mogu primijeniti, i to upravo zbog visoko rangiranog statusa koji zauzimaju unutar institucije umjetničkog svijeta.²⁵

Dickiejev argument da je svatko (ili da svatko može biti) umjetnik nije najsretnije izložen. Moguće je da on smatra da svatko može imati umjetničke vještine ili da se svatko može kvalificirati za ulogu umjetnika, što je prihvatljivo. No, u krivu je ako smatra da svatko može imati ovlasti upotrijebiti sve konvencije kojima se može dodijeliti umjetnički status. Također je u krivu kada kaže da je svatko tko izrađuje umjetničko djelo umjetnik. Ako želimo izbjeći prigovor da su svi ljudi umjetnici, moramo prihvatiti sljedeće: „Jednom kada je prihvaćeno da autoritet pridavanja umjetničkog statusa prati i uloge različite od one samog umjetnika, ne postoji problem u odupiranju Dickiejevu neobičnom proširenju značenja pojma 'umjetnik' kako bi obuhvatio aktivnosti kustosa i sličnih koji pridaju umjetnički status...“.²⁶

2.4.2. Relacija između povijesti i struktura umjetničkog svijeta

Dickie ne uzima u obzir povijesnu pozadinu i za njega to stajalište nema težine, iako bi trebalo imati jer bi uz pomoć toga mogao objasniti kako bi danas svi ljudi mogli biti umjetnici upravo zbog povijesti koja im je omogućila upoznavanje sa svime što je umjetnost donijela. U prošlosti nije bilo moguće tvrditi da su svi ljudi umjetnici, ali ako se pozovemo na Dantoa i prihvatimo da je prošlost utjecala na današnji umjetnički svijet koji je različit, onda je to moguće. Dickiejevo demo-

²⁵ Usp.: Stephen DAVIES, *Definitions of Art*, 85-88.

²⁶ Stephen DAVIES, *Definitions of Art*, 90.

kratsko viđenje umjetničkog svijeta, u kojemu su ljudi koji se iz hobija bave slikarstvom umjetnici, moguće je ako uzmemo u obzir povijesno stajalište umjetničkog svijeta koje kaže da ti ljudi u 15. stoljeću nisu bili umjetnici. U prošlosti su postojala puno stroža pravila (i konvencije) koja su određivala što je umjetničko djelo. Npr., umjetnički status moglo je dobiti samo djelo koje je napravio umjetnik, a ne neko djelo kojemu je on dodijelio status, a koje je našao u prirodi i odlučio izložiti u galeriji. Zbog „razvoja“ umjetnosti (kroz povijest) i promjena u konvencijama te ulogama, danas možda možemo reći da bi svi ljudi doista mogli biti umjetnici jer se neformalna institucija umjetničkog svijeta razvila, ili možda, bolje rečeno, zapravo *nazadovala*, do točke koja to omogućuje. Danas je moguće dodijeliti status umjetničkoga djela nekom objektu koji je umjetnik pronašao u prirodi te ga samo npr. donio u galeriju bez ikakvih fizičkih intervencija na njemu. Dickie pokušava ostati izvan povijesnog konteksta, ali time griješi kada kaže da su svi ljudi jednako kao što su nekada bili i sada umjetnici. Duchamp, prodavač ili rudar nisu bili u istom položaju i tu je Dickie pogriješio. Njegov opis umjetničkog svijeta prošlosti je pogrešan, dok je isti opis dostatan za današnji umjetnički svijet u kojemu je moguće da prodavač (ili rudar) uspije u naumu koji njegov prethodnik iz 16. stoljeća nije mogao izvesti. Da bi teorija dobila na vjerodostojnosti, morala bi uzeti u obzir promjenljivost institucije umjetničkog svijeta kroz vrijeme.²⁷

Što se tiče strukture umjetničkog svijeta, isto možemo prigovoriti kasnijoj verziji kao što smo prigovorili i ranijoj verziji. Nije jasno koje su uloge i pravila te kako je organiziran umjetnički svijet kao institucija. Umjetnici se, zasigurno, vode određenim pravilima, ali ta pravila tvore društvenu praksu, a ne instituciju. Sjetimo se samo analogija s biskupom. Koje su sličnosti umjetnika i osoba poput biskupa koji pripadaju institucijama koje imaju precizna pravila i strogo definirane uloge za sve članove? Čini se da je teško reći kako su njihove uloge slične, kao i da je pogrešno tvrditi da je umjetnički svijet institucija.

2.4.3. Izolirani („romantični“) umjetnik

Dickie poriče mogućnost postojanja društveno izoliranog umjetnika, što je teško uskladiti s teorijom kakvu predlaže. Dakako, neko je umjetničko djelo stvoreno unutar neformalnog institucijskog

²⁷ Usp. npr.: Robert STECKER, *Artworks* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.), 48-59; Stephen DAVIES, *Definitions of Art*, 95-96; David DAVIES, *Art as Performance*, 239-242.

konteksta, no postoje primjeri koji govore u prilog tvrdnji da je moguće stvoriti umjetničko djelo izvan takva konteksta, u društvenoj izolaciji. Prisjetimo se primjera pripadnika plemena iz doba neolitika koji nije pripadao umjetničkom svijetu (ni ikakvom organiziranom društvu) jer on tada nije ni postojao. On je mogao svjesno napraviti umjetničko djelo kojemu bismo se mi danas divili i prihvatili ga kao umjetničko djelo. Ako društvena izolacija poništava prisutnost društvene institucije, nije moguća tvrdnja da je nešto umjetničko djelo ako je stvoreno u skladu s institucijskim procedurama. Argument iznosi na vidjelo mogućnost postojanja osobe izvan institucije umjetničkog svijeta, a koja je sposobna napraviti umjetničko djelo. Postoji više odgovora na ovaj argument. Sjetimo se: 1) moguće je da zastupnik institucijske teorije kaže kako je dovoljna samo jedna osoba da bismo imali umjetnički svijet, prema tome umjetnik (pračovjek) djeluje unutar (svoje protominimalne) institucije umjetničkog svijeta. 2) U suprotnosti s prvim odgovorom, institucionalist se može obraniti i reći da je pračovjek u istom položaju kao što su i životinje koje nemaju društvenu svijest i svjesno organizirana društva i društvene institucije, iz čega slijedi da njihove radove ne možemo uvrstiti u umjetnička djela jer oni nisu bili svjesni da je ono što su oni napravili umjetničko djelo, ali 3) također je moguće da mi takve radove vidimo kao umjetnička djela jer se nalazimo unutar svijeta u kojemu već postoji umjetnički svijet. Da zaključimo: moguće je da je za umjetnički status djela važno da ih promatramo iz perspektive umjetničkog svijeta, bilo da je njihov stvaralac svjestan toga ili ne.²⁸

2.4.4. Cirkularnost kasnije definicije

Vratimo se na problem cirkularnosti. Druga verzija teorije izgleda već na prvi pogled također cirkularna. No, Dickie priznaje cirkularnost što se tiče prvotne verzije, ali smatra da ona nije cirkularna na „poročan način“ jer, kako kaže, ona je ipak informativna. Isto to on priznaje i za noviju verziju: ona je također cirkularna i opet ne na „poročan način“. Istina je da su definicije pojmova usko vezane uz definiciju umjetničkog djela, međutim, one ne mogu biti shvaćene odvojeno jer stvaranje umjetničkog djela pretpostavlja strukturu koja je isprepletena i pojavljuje se istovremeno u svim tim isprepletenim elementima. Kada učimo o umjetnosti, teško je pronaći jednostavan put koji će nas odvesti na cilj „znanja o umjetnosti“. Mi učimo ovisno o tome što želimo postati. Ako želimo postati slikar/ica, netko nas mora naučiti

²⁸ Usp. npr.: Stephen DAVIES, *Definitions of Art*, 100-106.

kako nacrtati slike koje ćemo kasnije izložiti. Učenje o umjetnosti nije jednostavno i nije lako steći znanje o umjetnosti jer moramo nešto znati i o umjetničkom svijetu kao njegov budući član, stoga, u isto vrijeme moramo naučiti puno toga o umjetnicima, umjetničkim radovima, publici itd. Upravo zbog razloga što je takvo učenje isprepletено, i istovremeno su jedni elementi važni i vezani za i uz razumijevanje drugih, izgleda da nam „linearna definicija“ ne bi pomogla, već nam treba složenija, pa čak i cirkularna definicija kada opisujemo što je to umjetničko djelo. Takva definicija ne može biti neinformativna jer nam ovisnost pojmova jednih o drugima pokazuje kakva je priroda umjetnosti – isprepletена. Time bi se prigovor o neinformativnosti mogao odbaciti, kako smatra sam Dickie. No, mnogi nisu toga mišljenja, te u skladu sa standardnim logičkim pravilima kakva definicija mora biti (necirkularna)²⁹ smatraju da je cirkularnost obje inačice institucijske teorije umjetnosti, vrlo ozbiljan, čak možda i presuđujući, nedostatak ove teorije.

3. Hibridne teorije

S obzirom na navedene prigovore objema inačicama institucijske teorije, neki autori, poput Daviesa, preporučuju kombinaciju teorija kao rješenje zagonetke. On smatra da je moguće predočiti teoriju koja bi bila kombinacija proceduralnih i funkcionalnih teorija i koja bi uključivala povijesnu refleksiju. Tada bismo dobili, primjerice, teoriju koja smatra da je umjetnost funkcionalna, s time da se njezina funkcionalnost mijenja kroz vrijeme, ovisno o tome kako se realizirala u prošlosti. Druga mogućnost je da su procedure kroz koje umjetnost djeluje podložne povijesnim promjenama unutar umjetničkog svijeta. Kombinacija tih teorija daje definicije koje je Davies nazvao „hibridi“. Karakteristika hibridnih teorija je ta da one oblikuju uvjete uglavnom u disjunktivnoj formi. To znači da neki ili pak svaki od uvjeta, kao disjunkt, koji je dan u takvoj definiciji, jest *dovoljan* uvjet da bi neki X, koji ga zadovoljava, bio umjetničko djelo. Dakle, neće svi uvjeti, ili čak neće niti jedan uvjet, biti i nužan uvjet. Naravno, da bi neki objekt bio umjetničko djelo, mora zadovoljiti *barem jedan* od uvjeta navedenih u nekoj teoriji koja je disjunktivno oblikovana. Hibridne teorije također kombiniraju u svojim oblikovanjima uvjeta i intrinzična i relacijska svojstva kao ona svojstva koja djelo može ili mora imati da bi bilo umjetničko djelo. Cilj ove ideje je dobiti hibridne definicije koje bi bile

²⁹ Usp. npr.: Irving COPI, *Introduction to Logic* (New York: MacMillan Publishing Company, 1986.), 158-162.

superiorne upravo zbog razloga što mogu kombinirati prednosti različitih teorija i mogle bi naprosto izbaciti manjkavosti s kojima se svaka teorija, uzeta sama za sebe, mora suočiti. No, to ipak nije lak zadatak i kao što će se vidjeti, hibridne teorije, prema nekim aspektima kritike, također ne uspijevaju odgovoriti na sve prigovore i obuhvatiti moguće protuprimjere.

3.1. Prva hibridna teorija - Stecker

Jedna „hibridna“ teorija predstavljena je od strane Roberta Steckera.³⁰ On predlaže primarno funkcionalnu teoriju, ali koja ima i elemente proceduralne teorije. Za njega je neka stvar umjetničko djelo ako i samo ako je ona jedna od središnjih umjetničkih formi u vrijeme stvaranja i ako joj je namjera ispuniti funkciju koju umjetnost ima u to vrijeme, ili je artefakt koji postiže izvrsnost izvršavanjem takve funkcije. Ono što ju čini, djelomično, proceduralnom, jest to da nešto može biti umjetnost, a da ne ispuni ni jednu od funkcija umjetnosti, dovoljna je namjera da se ispuni. Dio teorije koji upućuje na povijesnu refleksiju je taj koji kaže da funkcije umjetnosti napreduju te da će one u različitim periodima sličiti jedna drugoj, a nikako neće biti iste. Naravno, točniji opis ponovo je zadatak povijesti umjetnosti, kritike i, možda, sociologije umjetnosti.

Zbog povijesnosti, tj. zbog funkcionalnog, ali i povijesno promjenljivog karaktera umjetnosti, teorija dobiva naziv „povijesni funkcionalizam“. Drugi naziv koji Stecker koristi³¹ je „teorija četiri faktora“ koja nam jasno daje do znanja da kada definiramo umjetnost (umjetnička djela), nije riječ samo o funkciji, već o četiri čimbenika, a oni su uz spomenutu funkciju: namjera s kojom je djelo napravljeno, vrijeme kada je djelo napravljeno te umjetnička forma ili medij kojim je ono napravljeno.³²

Kao što smo ranije rekli funkcionalisti neće prihvatiti neko djelo kao umjetničko ako to, na primjer, potvrdi umjetnički svijet. Da bi oni prihvatili djelo kao umjetničko, ono mora ispuniti (ili barem stremi tome, tj. mora imati namjeru ispuniti) funkciju umjetnosti. To je već spomenuta razlika između institucionalista i funkcionalista. Funkcionalisti negiraju i tvrdnju koja kaže da je nešto umjetničko djelo ako

³⁰ Usp.: Robert STECKER, *Artworks*, 48-65.

³¹ Stecker jasno daje do znanja da on sam nije dao naziv teoriji: „James Carney je predložio 'povijesni funkcionalizam'; Fred Adams je pružio 'teoriju četiri faktora'.“ Usp.: Robert STECKER, *Artworks*, 48.

³² Usp.: Robert STECKER, *Artworks*, 48.

je stvoreno s namjerom ili ako je u određenoj relaciji s prethodnim umjetničkim djelima. Navedena tvrdnja podržava namjerne i povijesne načine definiranja umjetnosti, međutim, funkcionalisti se s time ne bi složili i u tome se navedene teorije razlikuju. Funkcionalne teorije, poput ekspresivizma, formalizma i estetskih teorija umjetnosti, bile su popularne u 19. i prvoj polovici 20. stoljeća. Kasnije dolazi do sumnje u mogućnost definiranja teorija uz pomoć funkcije jer, uostalom, povijest je dokaz da se umjetničke funkcije mijenjaju kroz vrijeme. Druga poteškoća, koju smo također ranije spomenuli, jest problem loše umjetnosti koju funkcionalizam ne može objasniti. Kako bi izbjegao ove prigovore, Stecker uzima ono najbolje od funkcionalizma i nadodaje na teoriju neke elemente preuzete iz povijesnih i institucijskih teorija.

Konkretna definicija hibridne teorije koju predlaže Stecker glasila bi: „Predmet je umjetničko djelo u vremenu t , gdje vrijeme t nije ranije od vremena kada je predmet izrađen, ako i samo ako a) ili je u jednom od središnjih umjetničkih oblika u t i izrađen je s namjerom da ispuni funkciju koju umjetnost ima u t ili b) artefakt je koji postiže izvrsnost u ispunjavanju takve funkcije, bez obzira na to je li ili nije u središnjem obliku umjetnosti i bez obzira na to je li ili nije bio namijenjen da ispuni takvu funkciju.“³³

Definicija koju smo izložili jednostavna je verzija onoga što Stecker predlaže. Naime, on definiciju mijenja kako bi napravio što čvršću definiciju koja bi se uspješno održala kada naiđe na prigovore. Novo što nosi je mogućnost obrane od standardnih prigovora funkcionalistima. Prigovor da se umjetnost ne može definirati uz pomoć liste funkcija, zato što se funkcije umjetnosti mijenjaju kroz vrijeme, ne predstavlja problem za ovakvu definiciju jer ona ne pokušava definirati umjetnost prošlosti, sadašnjosti, ni budućnosti uz pomoć liste. Prigovor isključivanja loše umjetnosti isto tako nestaje jer definicija priznaje da je dovoljna sama namjera da se ispuni funkcija umjetnosti kako bi predmet postao umjetničko djelo. Očito je da je prema tome moguće stvoriti nešto što bi spadalo u lošu umjetnost. Treći prigovor koji nam se predstavlja jest prigovor cirkularnosti ovakve definicije. „Umjetničko djelo“ definirano je „funkcijom koju umjetnost ima u t “ i „središnjim umjetničkim oblikom u t “, što zapravo nije cirkularnost već iluzija, kako to navodi Stecker.

Prvi prigovor iznosi na vidjelo problem razlikovanja i odvajanja umjetničkih funkcija od drugih funkcija koje umjetničko djelo ima. No, čini se da nisu sve funkcije bitne u tolikoj mjeri da bi djelo zbog

³³ Robert STECKER, *Artworks*, 50.

njih imalo umjetnički status, one su samo neke od funkcija koje djelo ima, a za djelo su bitne umjetničke funkcije.³⁴

Još jedan prigovor postavlja pitanje koje su to središnje umjetničke forme (oblici) i kako ih određujemo? Stecker je odbacio institucijsku definiciju umjetnosti, ali predlaže institucijsko određenje središnjih umjetničkih formi: „ono što nešto čini središnjom umjetničkom formom, njegovo je postizanje statusa u umjetničkom svijetu; to jest, predmeti u tim formama imaju tendenciju da su najlakše predstavljeni u određenim okolnostima određenoj publici i prihvaćeni od strane te publike na određeni način“.³⁵ Institucijska definicija središnje umjetničke forme poziva na institucijsku definiciju umjetnosti, te se pitamo: Čemu onda složenija, funkcionalna definicija? Stecker uviđa da je moguća jednostavnija, institucijska definicija, no ona nam nije dovoljna da objasni što je to umjetnost i što čini djelo umjetničkim te se na nju nećemo vraćati. Zanimljivo je da se definiciji može prigovoriti da povlači neke od prigovora koji su upućeni samoj institucijskoj teoriji. Naime, institucionalisti nisu naveli što razlikuje umjetnički sustav, praksu i slično od neumjetničkih sustava, praksi itd. Je li onda moguće razlikovati, institucijski, središnje umjetničke forme od drugih stvari? Za sada nema odgovora na to pitanje koje, prema Steckeru, možemo prepustiti sociolozima i antropolozima (umjetnosti).

Problem publiciteta (javnosti) nadovezuje se na definiciju i prigovora joj mogućnost postojanja, primjerice, pjesme koja nikada nije zapisana, ali postojala je u glavi umjetnika koji je postao astronaut, otišao u svemir i zaboravio je prije nego što ju je stigao zapisati. Djelo je u jednoj od središnjih umjetničkih formi (pjesma) i namjera mu je bila ispuniti funkciju umjetnosti, te je prema definiciji umjetničko djelo, ali ako prihvatimo da sva umjetnička djela nužno moraju zadovoljiti uvjet publiciteta, izgleda da ovo djelo prema tome nije umjetničko. Prigovor pogađa u srž i istina je da imamo problem prihvaćanja spomenutog djela kao umjetničkog. Stecker nudi dva odgovora. Kao prvo možemo jednostavno nadodati na definiciju uvjet da su sva djela nužno javna. Drugo rješenje je da negiramo uvjet koji kaže da bi nešto bilo umjetničko djelo, ono mora biti javno. Nekada stvarno dolazi do stvaranja nečega što bismo mogli smatrati umjetničkim, ali to nikada ne izgovorimo ili ne zapišemo. Istina je da su naše neizgovorene misli, kao i razna umjetnička djela takva da imaju sposobnost da budu javna i dostupna publici. Problem publiciteta nije nešto što teorija ne može lako izbjeći.³⁶

³⁴ Usp.: Robert STECKER, *Artworks*, 54-57.

³⁵ Robert STECKER, *Artworks*, 59.

³⁶ Usp.: Robert STECKER, *Artworks*, 61-62.

Zanimljiv je i prigovor koji pita: Što ako je moguća umjetnost bez funkcija, tj. umjetničko djelo koje ne posjeduje nikakvu funkciju? Ako je takvo umjetničko djelo zaista moguće, izgleda da onda umjetnička djela ne možemo definirati uz pomoć funkcionalizma. No, pokušajmo zamisliti kakvo bi to djelo bilo koje nema apsolutno nikakvu funkciju. Teško da je takvo nešto uopće moguće zamisliti. Takvo djelo opet ima neku bit, opet je o nečemu. Ako i jest besmisleno, opet ta besmislenost može imati neku poantu, smatra Stecker; ona sama može biti sadržaj djela, na primjer, te ukazuje na nešto u umjetnosti (recimo, ukazuje vlastitom besmislenošću na mnoštvo besmislenosti u suvremenoj umjetnosti), želi reći nešto o umjetničkom svijetu ili općenito o svijetu, itd.

Povijesni funkcionalizam bolje se suočava s postojećim prigovorima, što je Stecker i pokazao, te prema tome može konkurirati kao filozofska teorija umjetnosti koja nudi jednu, mogli bismo reći, „kvalitetnu“ definiciju umjetnosti.

3.2. Druga hibridna teorija - Danto

Hibridnu teoriju nudi i Danto u svojoj knjizi *Preobražaj svakidašnjega*.³⁷ Noel Carroll je izvrsno sažeo i dao pregled pet nužnih uvjeta, koji zajedno čine dovoljan uvjet, a koje Danto razrađuje kroz svoju knjigu kako bi dao određenje umjetničkog djela. Parafrazirano, to bi izgledalo ovako: neki entitet (objekt ili događaj) jest umjetničko djelo, ako i samo ako jest o nečemu, o tome ima određeni stav i stajalište, i izražava ga sredstvima „retoričke elipse“, dok ta retorička elipsa pobuđuje interpretaciju od strane publike, a ta interpretacija zahtijeva određeni umjetničko-povijesni kontekst. Očito je, iako nije izravno izraženo, da se u toj definiciji krije na neki način, između ostalog, i pozivanje na „artefakt“ i „umjetnički svijet“. Dakle imamo, publiku koja interpretira, naravno, *artefakt*, i to u skladu s *umjetničko-povijesnim kontekstom* (a i sam artefakt kada je izrađivan, napravljen je u skladu s tim istim *umjetničko-povijesnim kontekstom*), a što je to nego nešto konkretnije određeno procjenjivanje i određivanje statusa kandidata koji neki artefakt zadobiva, odnosno, to je predstavljanje artefakta publici. Naravno, ta je definicija u stanju objasniti zašto neka djela u određenom periodu povijesti umjetnosti mogu biti umjetnička djela, a u drugima ne bi to mogla biti, zbog toga što eksplicitno uvodi umjetničko-povijesni kontekst, a što je prednost pred obje institucij-

³⁷ Arthur DANTO, *Preobražaj svakidašnjeg*, prevela Vanda Božićević (Zagreb: Kru-Zak 1997.).

ske teorije koje to uopće ne mogu ili ne mogu u značajnoj mjeri. Zanimljivo je dakle, da je ovako formuliran uvjet umjetničko-povijesnog konteksta, iako naizgled širi, zapravo informativno značajan te ograničava što može, a što ne može biti umjetničko djelo, za razliku od, čini se, preširoke institucijske teorije čija bi izravna posljedica mogla biti da doista svatko ili sve jest ili može biti umjetnik ili umjetničko djelo, što se ipak čini intuitivno neprihvatljivim. Možemo reći da je dio definicije, logički gledano, „drugog reda“ jer ne propisuje izravno i konkretno što treba biti, odnosno ne konkretizira neki skup društveno-povijesno-umjetničkih uvjeta, već ostavlja da se u svakom periodu, ili za svaki period ustanovi koji su to konkretni povijesni i društveni uvjeti koji su vrijedeći. Ustanovljavanje uvjeta prepušteno je npr. samoj umjetnosti i, možda još više, povijesti umjetnosti. Ove discipline će, prema kriteriju koji smo nazvali kriterij „drugog reda“ („...određeni umjetničko-povijesni kontekst“) ustanoviti i dati konkretne uvjete (to bi, prema logičkoj formi, bili uvjeti prvog reda) koji su vrijedeći u smislu je li neko djelo umjetničko djelo ili nije.

Možda bi se ovoj teoriji moglo prigovoriti sljedeće: Ako se ova teorija, u smislu uvjeta publike i umjetničko-povijesnog konteksta, zapravo oslanja na određenu proceduralnost kao i institucijska teorija te obuhvaća, eliptično, u ovim uvjetima zapravo pojam *umjetničkog svijeta*, je li onda i ona, implicitno, cirkularna? Jer, možda bi se moglo reći da su, sigurno, autori (umjetnici) i publika (uključujući i npr. povjesničare umjetnosti i kritičare), iako ne jedini, ali zato glavni, čimbenici koji uzrokuju postojanje i promjene umjetničko-povijesnog konteksta pa se ponovo jedno mora objašnjavati drugim. No, to ne bi trebalo bilo tako. S obzirom na to da je određivanje povijesnih i društvenih kontekstualnih uvjeta prebačeno na umjetnost, povijest umjetnosti, i recimo, sociologiju umjetnosti, one će rabiti pojmove koji se neće trebati pozivati jedni na druge cirkularno. Te će discipline konkretno opisivati uvjete u društvu, zatim stilska, formalna, semantička i ostala svojstva (koja mogu biti i intrinzična i relacijska), za koja neće biti potrebno da se, kao u institucijskoj teoriji, istovremeno pojmovi pozivaju jedni na druge i objašnjavaju jedni drugima.

No, što ćemo s, na primjer, optičkom umjetnošću (op-art)? Slike i skulpture koje spadaju u tu vrstu uglavnom nisu ni o čemu te nemaju svoj sadržaj o kojem izražavaju stajalište. Kod tih djela važno je kako ona djeluju na naša osjetila (vid) i kako izazivaju da subjektivno vidimo i ono čega na samom djelu nema. Također, i mnoga djela instrumentalne glazbe nisu ni o čemu pa slijedom toga i ne izražavaju neko stajalište. Znači, postoje djela koja su neprijeporno umjetnička

djela, a koja ne zadovoljavaju prvi uvjet Dantove teorije. Prema tome, čini se da bi i prvi uvjet trebao biti nadopunjen da bi obuhvatio navedena i druga djela koja se smatraju umjetničkim, a nisu ni o čemu. Možda bi se kao disjunktivni uvjet ovom prvom uvjetu mogao dodati modificirani uvjet uzet iz formalističke teorije umjetnosti koji kaže da je x umjetničko djelo onaj objekt koji je napravljen s prvenstvenom namjerom da ima i iskazuje specifičnu ili značajnu formu.³⁸ Dakle, proširena Dantova hibridna teorija počinjala bi ovako: Neki entitet (objekt ili događaj) jest umjetničko djelo, ako i samo ako je napravljen prvenstveno s namjerom (ili da je to jedna od glavnih namjera izrade djela) imati i iskazivati specifičnu ili značajnu formu, ili je o nečemu, a ako jest o nečemu, onda o tome... itd. Sad bi prigovor instrumentalne glazbe i ostalih nesadržajnih djela mogao otpasti. No, sada bi se mogao postaviti prigovor koji inače postavljaju protivnici formalizma: pitanje je što je to zapravo značajna forma – nemamo objašnjenje, ili barem nemamo jedinstveno objašnjenje, u čemu se ona sastoji, pogotovo kada razmatramo različite vrste umjetnosti.³⁹ No, možda se na to pitanje sada može odgovoriti da uvjet povijesno-umjetničkog konteksta daje odgovor na to pitanje. Naime, u tom kontekstu, u svakom periodu povijesti umjetnosti znamo koji su formalistički zahtjevi pojedinih vrsta umjetnosti, a s obzirom na to da su i promjene također obuhvaćene ovim uvjetom (naravno, ne samo promjene u formi, nego u mnogim aspektima umjetnosti i „umjetničkog svijeta“), znamo kada i što jest značajna forma, a kada nije. To znamo, dakle, i povijesno i po vrstama umjetnosti. Dapače, upravo *stilistička* analiza perioda, škola, individualnih autora itd., u bilo kojoj vrsti umjetnosti, vrlo konkretno izlaže formalne karakteristike i formalna svojstva umjetničkih djela.⁴⁰ Također, i buduće forme ili vrste umjetnosti koje će imati svoje nove specifične značajne forme, ako ih bude bilo, a za koje dakle još danas ne znamo, a koje će možda biti ostvarene u umjetnosti, nisu problem za ovu teoriju jer *umjetničko-povijesni kontekst* obuhvaća i budućnost.

Također, ova teorija onemogućava da svatko postane umjetnik ili da svaki objekt postane umjetničko djelo. Zahtjevi koji će se

38 Usp.: Clive BELL, *Art* (La Vergne: Create Space Independent Publishing Platform, 2012.; izvornik je izdan prvi put 1914. godine); Noel CARROLL, *Philosophy of Art*, 115. Vidi i: Roger FRY, *Vision and Design*, John Bullen (ur.), (Mineola: Dover Publications, 1998. - ovo je zbirka članaka izvorno objavljenih između 1900.-1920.)

39 Usp.: Noel CARROLL, *Philosophy of Art*, 137-141.

40 Kao primjer vidi npr.: Tomislav MARASOVIĆ, *Graditeljstvo starohrvatskog doba u Dalmaciji* (Split: Književni krug, 1994.); Diana VUKIČEVIĆ-SAMARŽIJA, *Gotičke crkve Hrvatskog Zagorja* (Zagreb: Institut za povijest umjetnosti, 1993.), itd.

iskristalizirati kroz povijest umjetnosti, bit će konkretnije formulirani te će biti, sasvim sigurno, zahtjevniji nego što su oni koje omogućava bilo koja verzija institucijske teorije. Tako niti u suvremeno doba neće biti dovoljno neko malo poznavanje (povijesti) umjetnosti, neka mala zamisao i hop! - evo nekog objekta u galeriji ili se „buka“ izvodi u koncertnoj dvorani. Stroži i konkretno formulirani uvjeti omogućit će također i to da se za mnoga djela, za koje se tvrdi ili se misli da su umjetnička, zapravo pokaže da se dogodila zabuna oko njih i da ona to uopće nisu.

Isto tako, ovakva teorija dopušta da netko može napraviti u izolaciji nešto što bi bilo umjetničko djelo. Na primjer, to omogućava uvjet imanja namjeravane značajne forme.

Zaključak

Razmatrajući inačice institucijske teorije umjetnosti i hibridne teorije umjetnosti, vidimo da hibridne teorije prolaze bolje. Naime, hibridne teorije mogu sukladnije intuicijama i na bolji način razlučiti djela koja jesu umjetnička djela od onih koja to nisu. One imaju poželjniju restriktivnost od institucijske teorije, a s druge strane ostavljaju dovoljno mjesta da se, za određene periode u povijesti, kao umjetnička djela mogu smatrati i objekti koji u nekim periodima to ne bi mogli biti; ali i prema njima imaju specifičnije i restriktivnije zahtjeve koje moraju ispuniti nego što to traži neka od inačica institucijske teorije. Isto tako, kada bi se prihvatila neka hibridna teorija, to bi pokazivalo da nisu sva umjetnička djela upravo umjetnička u svjetlu jednog ili nekoliko svojstava koja baš sva takva djela imaju ili moraju imati, nego da je umjetnost „labavija“ kategorija koja omogućuje da različiti entiteti pripadaju kategoriji „umjetničko djelo“ u svjetlu (nekoliko) različitih svojstava od kojih, naravno, svako djelo ipak mora imati barem jedno. To također odgovara određenim intuicijama, pogotovo kada uspoređujemo razne vrste umjetnosti – npr. slikarstvo i glazbu - pa se doista pitamo što bi to bilo zajedničko tako različitim tvorevinama kao što su skup zvukova (niz organiziranih tonova) i skup obojanih površina (niz organiziranih obojanih površina), a slikarstvo i glazba su upravo primjerne kategorije za koje bi svatko rekao da su umjetnosti. No, dakle, one to mogu biti, tj. djela koja u njih pripadaju, zbog možda bliskih, ali ipak različitih svojstava i razloga, te bi ovakav zaključak, poopćen, mogao vrijediti i za sve vrste umjetnosti.

FUNCTIONALISM, PROCEDURALISM – INSTITUTIONAL AND HYBRID THEORIES OF ART

Summary

Functional theories of art set out to define artworks in terms of certain functions that have to be fulfilled by an object in order for that object to be judged an artwork. Procedural theories suggest certain procedures by which the same object may be judged to be an artwork. The article examines the most famous procedural theory of art – the institutional theory – in the two versions developed by George Dickie. Despite the fact that the institutional theory introduced a social factor as an important element in defining what an artwork is, it has faced many serious objections. In the light of these objections, it seems that the institutional theory of art is too broad. In order to avoid a certain number of objections, parts of the institutional theory may be combined with other (functional) conditions in such a way as to arrive at so-called hybrid theories of art. It can be shown that these are more successful than the institutional theory. However, they also elicit some objections.

Key words: *Definitions of art, institutional theory of art, hybrid theories of art, functionalism, proceduralism, Dickie, Davies.*

Translation: Davor Pećnjak - Božica Jakas and Kevin Sullivan

UDK: 27-312.8
27-246-277.2
Pregledni rad
Primljeno: prosinac 2015.

Mato ZOVKIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Sadlera 11, BiH – 71000 Sarajevo
mato.zovkic@bih.net.ba

KRIŽ ISUSOV U NOVOM ZAVJETU KAO IZRAZ PRIHVAĆANJA NASILNE SMRTI¹

Sažetak

Ovo je egzegetsko-teološki prilog o križu Isusovu sa stajališta prihvaćanja nasilne smrti kao sastavnog dijela poslanja. Židovski vjerski poglavari izručili su Isusa rimskoj okupacijskoj vlasti na pogubljenje zato što su ga smatrali opasnim krivim učiteljem i lažnim prorokom koji zavodi narod. Najstarije pisano tumačenje šokantne Isusove smrti na križu autor vidi u himnu Fil 2,6-11 koji je Pavao naučio od jeruzalemskih kršćana tri godine nakon svojega susreta s uskrslim Kristom. U Lukinu prikazu muke Isusove autor vidi Lukino uvažavanje grčke kulture kod njegovih povijesnih naslovnika pa zato Isus na križu nije patnički Sluga Jahvin iz Izaije (kao kod Pavla), nego osporavani pravednik koji s križa ostaje otvoren za Boga i bližnje, što se osobito vidi iz triju „riječi“ s križa koje donosi samo Luka. Kod Ivana je križ „uzdignuće“ fizičko i duhovno jer izrekom: „Dovršeno je.“ (ne svršeno!) - Isus pokazuje da prihvaća nasilnu smrt na križu kao sastavni dio svojega poslanja. Prema Iv 19,37 i Otk 1,7 kršćani su oni koji upiru pogled kajanja, vjere i nade u Probodenoga.

Ključne riječi: židovski vjerski poglavari, lažni prorok koji zavodi narod, himna u Fil 2,6-11, tri riječi s križa u Lk, uzdignuće Isusa na križ u Iv.

Ovo je egzegetski prilog o dijelu Pavlove, Lukine i Ivanove teologije o križu Isusovu. Zahvaljujem organizatorima ovog studijskog dana što su mi dopustili obradu ovakve teme jer sam se kao profesor Novoga zavjeta bavio Pavlovim spisima² te Lukinim³ i Ivanovim evan-

1 Izlaganje na studijskom danu u Mostaru 13. ožujka 2013.

2 Usp.: Mato ZOVKIĆ, „Poslužitelj Krista Isusa među poganima“: Egzegetsko-teološke studije o Pavlu (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2008.).

3 Usp.: Mato ZOVKIĆ, *Isus u evanđelju po Luki* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2002.).

đeljem.⁴ Kad je riječ o duhovnosti križa, kršćanski autori najviše obrađuju Pavlovu paradoksalnu izreku: „Jer i Židovi znake ištu i Grci mudrost traže, a mi propovijedamo Krista raspetoga: Židovima sablazan, poganima ludost, pozvanima pak – i Židovima i Grcima – Krista, Božju snagu i Božju mudrost“ (1 Kor 1,22-23). Uvažavajući to, ovdje iznosim jedan drugi vid teologije križa koji je po mojem mišljenju premalo vrednovan u teološkoj literaturi autora koji pišu i razmišljaju hrvatski.

Uvod

Podsjetimo se na početku da imenica *staurós* – križ dolazi u NZ 27 puta; od toga 16 puta u evanđeljima i 10 puta u Pavlovim poslanicama. Glagol *staurōō* – razapeti dolazi 35 puta i pretežno se odnosi na Isusovu smrtnu kaznu. Isus je pet puta nazvan (*ho*) *estaurōmenos* – Raspeti (Mk 16,6; Mt 28,5; 1 Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1). Leksikonski članci pod natuknicom „križ“ donose dobre preglede ove teme u NZ i kršćanskoj teologiji.⁵ Švedski bibličar Gunnar Samuelsson u disertaciji o razapinjanju na križ (*crucifixion*) u starini ustanovio je da se u grčkim profanim dokumentima za „križ“ upotrebljava i imenica *skolops* (uspravan kolac, brklja zabodena u zemlju) te glagol *anaskolpizein* (nabiti na kolac) pa tako ovi izrazi prije Isusove smrtne kazne označuju vješanje ili razapinjanje. Ponekad su osuđenici bili vješani prije a ponekad poslije izvršenja smrtne kazne. On zaključuje da je tek s Isusovom smrtnom kaznom, kako su je protumačili novozavjetni spisi, ušao u povijest specifičan pojam raspeća.⁶ Latinski pisci pri opi-

⁴ Usp.: Mato ZOVKIĆ, „Proslavljeni Isus – izvor vode žive (Iv 7,37-39; 9,3-37)“, *Gle ovo Srce. Konferencije o štovanju Presvetog Srca Isusova* (Split: Samostan sv. Klare, 1986.), 55-91. Mato ZOVKIĆ: „Kad budem uzdignut sa zemlje, sve ću privući k sebi (Iv 12,32)“ *Isusove paradoksalne izreke* (Sarajevo-Bol: Vrhbosanska visoka teološka škola, 1994.), 152-162.

⁵ Poslužio sam se člancima: Johannes SCHNEIDER, „σταυρός κτλ“. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII (1960.), 572-584; Heinz-Wolfgang KUHN, „σταυρός, σταυρώω“, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III (1983.), 639-649; „Križ“, *Opći religijski leksikon* (Zagreb: Leksikografski zavod „Miroslav Krleža“, 2002.), 476-477 (s crtežom različitih tipova križa, npr.: latinski, grčki, kukasti...). Različiti autori: „Kreuz (I. Religionsgeschichtlich, II. Biblisch-theologisch, III. Systematisch-theologisch, IV. Historisch-theologisch, V. Liturgisch, VI. Kunst, Ikonographie und Symbolik, VII. Religiöse Gemeinschaften)“, *Lexikon für Theologie und Kirche* VI (Freiburg: Herder, 2006.), 441-451; „Cross/Crucifixion“, Frank K. FLINN, *Encyclopedia of Catholicism* (New York: Infobase Publishing, 2006.), 209-212; V. BATTAGLIA, „Križ“, *Enciklopedijski teološki rječnik* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.), 561-562.

⁶ Gunnar SAMUELSSON, *Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.), osobito 257-260.

su smrtne kazne za zločince spominju *patibulum* kao poprečnu gredu koju je osuđenik nosio na stratište i *crux* kao uspravnu gredu koja je postavljena na mjestu izvršenja smrtne kazne. Takvo spominjanje utjecalo je na poimanje konkretnog izgleda križa Kristova, ali iz samih grčkih izraza u NZ *staurós* i *stauróō* ne može se točno razaznati kako je konkretno izgledao križ Isusov. „Ni biblijski ni izvanbiblijski tekstovi do svršetka prvog stoljeća ne donose tako detaljne opise kao što čine navedeni znanstvenici. Ti znanstvenici kao da pretpostavljaju kako su svi tekstovi u kojima dolaze ovi izrazi izvještaji o raspeću iz kojih mogu izvući informaciju te je pridodati, unatoč različnosti tekstova. Predmet ovoga istraživanja problemi su povezani s takvim postupanjem znanstvenika. Nije nemoguće naći spominjanje raspeća u starinskoj tekstualnoj građi, ali se radi o nečem višem nego o pojavi jednog izraza. Nije, dakako, moguće zaključiti da raspinjanja nije bilo. Vjerojatno su u staro doba postojale smrtne kazne koje su sličile Isusovoj smrtnoj kazni. Ipak, nije to problem. Problem je ustanoviti određenu razinu vjerojatnosti da neki tekst opisuje takvu kaznu.“⁷ Ova će studija sigurno potaknuti na istraživanje konkretnog izgleda sredstva Isusove smrtne kazne, ali je izvan svake razborite sumnje da je Isus umro okrutnom smrtnom kaznom za političke buntovnike koju novozavjetni pisci zovu „križ“. Povijesnost križa Isusova svjedoči i Šimun Cirenac koji se spominje u sinoptičkim izvještajima o mucu (Mk 15,21; Mt 27,32; Lk 23,26), a Ivan ga je prešutio radi svoje kristologije, jer prema njemu Isus sam „nosi svoj križ“ (Iv 19,17: *bastazōn heautō ton stauron ekselthen*).⁸ R. E. Brown naslućuje da je Isusov križ mogao biti visok oko 2 metra, a prema prizoru s Tomom (Iv 20,25.27) izlazi da su mu ruke bile *prikovane* za poprečnu gredu. Tekst evanđelja ništa ne govori jesu li noge Isusove bile samo zavezane ili prikovane, ali jedna slika iz petog stoljeća prikazuje Isusa na križu sa privezanim nogama. Iako kršćanski umjetnici ponekad slikaju Isusa na križu s osloncem za stopala (*suppedaneum*) – što su izvršitelji smrtne kazne ponekada činili kako bi osuđenik što duže patio i druge odvrćao od sličnog „zločina“ – nije vjerojatno da bi na križu Isusovu bila takva podnožna klupica jer je on vrlo brzo izdahnuo.⁹

⁷ G. SAMUELSSON, *Crucifixion in Antiquity*, 306.

⁸ Usp.: Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Four Gospels. Volume Two* (New York: Doubleday, 1994.), 913-917. Na str. 913 on kaže da je osuđenik obično nosio *patibulum* ili poprečnu gredu, a na mjestu izvršenja smrtne kazne stajala je uzdužna greda (*stipes* ili *staticulum*). Pozivajući se na Senekino djelo *De vita beata* 19,3, kaže da se naziv „križ“ mogao koristiti za „poprečnu gredu“ kao sinegdoha.

⁹ Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah*, 947-952.

1. Poslušan do smrti na križu (Fil 2,6-11)

Novija egzegeza živo se bavi značenjima smrti Isusove prema Novom zavjetu, osobito sa stajališta literarne i teološke pozadine. Je li novozavjetnim piscima bila dostatna samo Septuaginta kao Pismo Isusovo prevedeno na grčki ili su na njih utjecale također neke formulacije grčko-rimskih pisaca iz vremena nastajanja Novoga zavjeta?¹⁰ Apostoli i prvi kršćani trebali su na temelju ukazanja uskrslog Krista protumačiti smrt Isusovu na križu kao spojivu s Božjim planom o spašenju ljudi. Vremenski najstariji tekst NZ o tumačenju križa Kristova stoji u kristološkom himnu Fil 2,6-11. Podsjećam najprije na kontekst: pišući iz zatvora u Efezu krštenim Filipljanima grčke i rimske kulture oko god. 58., Pavao im za uzor ljudskog poštenja i vjerničke skromnosti (Fil 2,1-5) stavlja Krista Isusa koji je od vječnosti bio „trajni lik Božji“, ali je utjelovljenjem primio „lik sluge“, postavši „poslušan do smrti, smrti na križu“ (r. 8). Zato ga je uskrišenjem Bog uzvisio te mu dao ime „Gospodin“ jer je proslavom dobio udio u Božjoj moći spašavanja.¹¹ Komentatori olako prelaze preko izraza „poslušan do smrti na križu“ pretpostavljajući da se puno značenje treba uzimati iz cjelovite novozavjetne poruke.¹² Bibličari se slažu da je to himan prvih kršćana, vjerojatno sastavljen izvorno na aramejskom u Jeruzalemu,¹³

¹⁰ Usp.: Jörg FREY - Jens SCHRÖTER (ur.), *Deutungen des Todes Jesus im Neuen Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, ²2012.). Knjiga sadržava 20 referata razdijeljenih u odsjeke: I. Uvod; II. Starozavjetni, judaistički i povijesno-religijski horizonti; III. Tumačenja smrti Isusove u NZ i ranom kršćanstvu; IV. Sustavne i religijsko-pedagoške perspektive. Prvo izdanje izdano je god. 2005. Za smrt Isusovu prema Marku, usp.: Alexander WEIHS, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen* (Würzburg: Echter Verlag, 2003.); Anto POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju. Egzegetsko-teološki komentar* (Zagreb: KS, 2009.).

¹¹ Uskrsli Isus dao je Dvanaestorici trajnu zapovijed evangeliziranja koje treba završavati krštavanjem kao pridruženjem Kristu i Crkvi: „Dana mi je sva vlast (πᾶσα ἐξουσία) na nebu i na zemlji! Pođite dakle i učinite mojim učenicima sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga i učeći ih čuvati sve što sam vam zapovjedio“ (Mt 28,18-20). „Sva vlast“ je moć spašavanja jer se proslavljeno stanje uskrslog Krista tiče svakog čovjeka. To nije moć ugnjetavanja i sile nego milosrdnog pomilovanja koje Bog nudi svima u proslavljenom Kristu, sveopćem Spasitelju.

¹² Usp.: Ralph P. MARTIN, *Poslanica Filipljanima* (Daruvar: Logos, 1997.), 85-87; Jerko FUČAK, „Kristološki himan Fil 2,6-11“, *Prepoznatelj Riječi. Biblija u našim rukama* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005.), 49-52; Joachim GNILKA, *Der Philipperbrief* (Freiburg: ⁴1987.), 111-147; Gerald F. HAWTHORNE, *Philippians* (Waco, Texas: Word Books Publisher, 1983.), 71-96.

¹³ Usp.: Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet* (Zagreb: KS, 2008.), 486.

koji je Pavao mogao naučiti kada je tri godine nakon obraćenja i krštenja pošao u Jeruzalem „vidjeti Kefu i ostao kod njega četrnaest dana“ (Gal 1,18). „Prije svega treba napomenuti da je po križu (*staurós*) sada smrt shvaćena kao spasenjska smrt. Križ u Pavlovim i deuteropavlovskim spisima uvijek označuje spasenjsko obilježje Isusove smrti, pa tako treba razumjeti i na ovom mjestu.“¹⁴ Pogledajmo cjelovit tekst u prijevodu Dude i Fućaka za liturgijsku upotrebu na hrvatskom govornom području:

⁵*Neka u vama bude isto mišljenje kao i u Kristu Isusu:*

⁶*On, trajni lik Božji,
nije se kao plijena držao
svoje jednakosti s Bogom,*

⁷*nego samo sebe „oplijeni“ (ἐκένωσεν)
uzevši lik sluge,*

*postavši ljudima sličan;
obličjem čovjeku nalik,*

⁸*ponizi sam sebe (ἐταπείνωσεν),
poslušan do smrti,
smrti na križu.*

⁹*Zato Bog njega preuzvisi (ὑπερύψωσεν)
i darova mu ime,
ime nad svakim imenom,*

¹⁰*da se na ime Isusovo
prigne svako koljeno
nebesnikâ, zemnikâ i podzemnikâ.*

¹¹*I svaki će jezik priznati,
„Isus Krist jest Gospodin (Κύριος)!“
na slavu Boga Oca.*

Himan je sastavljen po uzoru na starozavjetnu književnu shemu poniženja i uzvišenja Božjih slugu. U prvoj strofi, r. 6 do 8, ključan je izraz „*heauton ekenōsen* – oplijeni, isprazni sam sebe“ (r. 7a), a u drugoj, r. 9 do 11, „*ho Theós autón hyperypsōsen* – Bog ga preuzvisi“. Od glagola „*kenōō* – isprazniti, lišiti, poniziti“ teolozi su načinili imenicu *kenōsis* za označavanje Isusova slobodno prihvaćenog poniženja po uzimanju pravog ljudskog lika, čime je postao ranjivi čovjek koji može biti zlostavljan i umrijeti. Po uzoru na osporavane proroke u Starom zavjetu (Iz 52,13-53; Jr 20,7-18 i druge ispovijesti) i molitelje psalama koji su kao žrtve nasilja u Boga stavljali svu svoju nadu (Ps 22; 58; 69) jeruzalemski propovjednici Isusova pokreta vidjeli su u križu *slobod-*

¹⁴ Joachim GNILKA, *Der Philipperbrief*, 124.

no pristajanje na nasilnu smrt kao sastavni dio poslanja. Čime je povijesni Isus mogao razbjesniti vjerske poglavare svojega naroda da su odlučili silom ga ušutkati? Prije svega, svojim poimanjem volje Božje i kraljevstva Božjega. Bio je građevinski radnik na sjeveru svoje domovine, u Galileji, kad je osjetio poticaj Duha Božjega da počne mesijanski djelovati (usp.: Lk 4,14-21). Počeo je zvati sve sunarodnjake na obraćenje zato što po njegovim djelima i riječima nastupa kraljevstvo Božje (Mk 1,14-15). Liječio je i subotom u znak da su ljudi važniji od religijskih institucija njegova naroda: „Subota je stvorena radi čovjeka, a ne čovjek radi subote. Tako, Sin Čovječji gospodar je subote!“ (Mk 2,27-28). Ovo Isus govori da obrani apostole koji su subotom u polju trgali zrelo klasje pšenice i jeli zrna zato što u praćenju Isusa nisu stigli ništa prirediti za subotnji obrok. Iako se razlikuje od sinoptika, Ivan također bilježi da je Isus subotom ozdravljao (Iv 5,5-10; 9,16).

Prema Luki, Isus je na pitanje: „Tko je moj bližnji?“ (Lk 10,29), odgovorio parabolom o milosrdnom Samarijancu. Ovaj pripadnik prezrenih neprijatelja Izraelaca ispaao je humaniji od dvojice službenika kulta zato što je izranjenom putniku pomogao, a svećenik i levit su ga zaobišli iz straha da im ne izdahne na rukama te ih tako obredno onečisti da ne bi sljedeće subote mogli nastupati u sinagogi ili hramu. Isus je svoje teološke protivnike morao razbjesniti i parabolom o farizeju i cariniku na molitvi u hramu (Lk 18,9-14) gdje je ispalo da je carinik pobožniji zato što priznaje svoje grijehe, a farizej se hvali svojim djelima pobožnosti i pri tome ne laže, ali ne „silazi kući opravdan“. Nadalje, Isus je pri mesijanskom ulasku u Jeruzalem dopustio da mu prisutno mnoštvo kliče kao Mesiji iz roda Davidova (Lk 19,38 = Mk 11,9-10/ Mt 21,9). Prema sinopticima, ubrzo zatim Isus je iz hramskog dvorišta istjerao trgovce zato što su od doma Božjega načinili pećinu razbojničku. Postojala je *službena hramska straža pod vodstvom svojega nadležnog časnika*.¹⁵ On je kao pripadnik te najvažnije židovske religiozne institucije trebao održavati red među hodočasnicima i trgovcima koji su nudili na prodaju žrtvene životinje za potrebe hodočasnika. Isus nije bio pripadnik hramskog osoblja i u tom smislu bio je samo karizmatični laik.¹⁶ Pripadnici Levijeva plemena, na koje je spadalo prino-

¹⁵ Za raspored i službe u hramu Isusova vremena usp.: Anto POPOVIĆ, *Novozavjetno vrijeme. Povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje* (Zagreb: KS, 2007.), 189-201.

¹⁶ U Novom zavjetu, poslanica Hebrejima naziva Isusa velikim svećenikom po redu Melkisedekovu zato što je prinio samoga sebe za žrtvu te što je solidaran s nama grešnim ljudima. Kad kažem da je Isus bio laik u povijesnim prilikama svojega naroda, želim istaknuti njegovu pripadnost plemenu koje nije bilo nadležno za starozavjetni kult.

siti žrtve i održavati red u hramu, morali su se žestoko razbjesniti na Isusa zbog ovog čina.

Proces protiv Isusa imao je dvije faze: saslušanje i osuda pred Sinedrijem kojemu je na čelu stajao veliki svećenik snagom službe te proces pred Rimljanima koji je vodio upravitelj Poncije Pilat i bio nadležan za izvršenje smrtne kazne. Prema Matejevu i Markovu izvještaju, veliki je svećenik upitao Isusa je li on „Krist Sin Božji“ (Mt 26,63), odnosno „Krist Sin Blagoslovljenoga“ (Mk 14,61), ili „Krist“ (Lk 22,67). Iako je u vrijeme suđenja Isusu počasni naslov „Sin Božji“ mogao biti pridavan svakom pobožnom Izraelcu, a posebno proroku i kralju iz Davidove loze, iz povijesnog konteksta razvidno je da su židovski suci tražili od Isusa, neka se izjasni, osjeća li se Mesijom iz loze Davidove. U suđenju pred Pilatom *razlog traženja smrtne kazne obojen je politički*: Nazarećanin o sebi tvrdi da je *kraljevski Mesija* i zato ga Pilat pita je li on židovski kralj (Mk 15,2 = Mt 27,11/Lk 22,3; Iv 18,33). Svećenički glavari zatražili su od Pilata rimsku smrtnu kaznu za Isusa: „Raspni, raspni ga“ (Lk 23,21 i paralele). Prema Ivanu, Pilat vodi dulji razgovor o naravi njegova kraljevskog dostojanstva i o istini (Iv 18,28-40). Ivan jedini navodi da je Pilat dao bičevati optuženog Galilejca (Iv 19,1) te ga, trnjem okrunjena, pokazao tužiteljima kao neopasna: „Evo čovjeka“ (19,5). Glavari svećenički uzvraćaju: „Raspni, raspni!“ (19,6). Na Pilatovo podrugljivo pitanje da li da razapne kralja židovskog, oni ponovo traže raspeće Galilejca te uzvraćaju: „Mi nemamo kralja osim cara“ (19,14-15). To znači da su vjerski poglavari gledali na Isusov pokret sveopće obnove i obraćenja kao religijsku *subverziju*¹⁷ te ga izručili Rimljanima na izvršenje smrtne kazne. Hans Küng u studiji o Isusu u okviru svoje knjige „Biti kršćanin“ uviđa da je Isusovo učenje i propovijedanje bilo razlogom njegove osude na nasilnu smrt od strane židovskih vjerskih poglavara jer su ga smatrali krivim učiteljem, lažnim prorokom, bogohuliteljem i zavodnikom naroda: „Religijska optužba da Isus sebi prisvaja suverenu slobodu u odnosu na Zakon i Hram, da dovodi u pitanje zastarjeli religijski poredak te propovijedanjem Boga kao milostivog Oca i osobnim podjeljivanjem oprostjenja grijeha sebi prisvaja zaista nečuvenu punomoć – bila je *istinita* optužba. Ona izgleda utemeljena na svim evanđeljima: sa stajališta tradicijske religije Zakona i Hrama, židovska je hijerarhija trebala nastupiti protiv toga krivog učitelja, lažnog proroka i religioznog zavodnika naroda, osim da se radikalno obratila i vjerom prihvatila tu poruku sa svim

¹⁷ Subverzija je „rušenje važećih vrijednosti ili postojećeg stanja u društvu iznutra [izvesti subverziju]“ – Vladimir ANIĆ - Ivo GOLDSTEIN, *Rječnik stranih riječi* (Zagreb: Novi Liber, 1999.), 1202.

posljedicama.“¹⁸

Kasnija kerigma prve Crkve spasenjsko značenje Isusove nasilne smrti utkala je u formulu „Umro je za grijehe naše po Pismima“ (*hypethane hyper tōn hamartiōn hēmōn kata tas graphás* - 1 Kor 15,3b). Među ljudima grčke kulture bio je cijenjen ideal umrijeti za domovinu ili umrijeti za prijatelje, a vjernici židovske kulture znali su za starozavjetni motiv o zaslugama pravednih patnika. Zato „po Pismima“ prvenstveno znači: ne slučajno ni tragično, jer spasenjski smisao Isusove nasilne smrti teče iz Pisma kojim se Isus nadahnjivao u svojem djelovanju. U ovom izrazu susreću se grčka i židovska kultura.¹⁹ „Zgoda o Isusovoj patnji i smrti ostala je dugo fluidna. Dokaz tomu su različite verzije izvještaja o mucu u evanđeljima, koje su nastajale na usmenom pripovijedanju povijesti muke u obrednim slavljinama. Kako su vjernici u svojim liturgijskim slavljinama uvijek iznova čitali starozavjetne pouke a zatim pripovijedali povijest Isusove smrti, ta je povijest više obogaćivana biblijskim načinom govora.“²⁰ Isus je bio karizmatični Galilejac koji nije potkopavao vjeru svojega naroda, nego dovodio u pitanje skućeno razumijevanje i tumačenje Zakona, Proroka i Psalama. Osudili su ga vjerski poglavari njegova naroda koji su se smatrali vjernicima: „Prava dubina sukoba pokazuje se tek kada su se ovdje ljudi koji su htjeli obraniti Božju čast i sveti Zakon suprotstavili pojedincu koji je prema njihovu mišljenju hulio na Boga i razarao sveti Zakon. Očito je Veliko vijeće smatralo da treba štititi hram, Toru i narod od Isusa. Isus, međutim, nije dovodio u pitanje hram, Zakon ni Božji narod. On je samo htio okupiti Izrael da konačno postane ono što je trebao biti u Božjim očima. On također nije razarao Toru, nego je izlagao u skladu s voljom Božjom. Od hrama je tražio da konačno postane ono što su priželjkivali proroci: mjesto istinskog štovanja Boga, u čijem predvorju smiju moliti i pogani. Svakako iza svega ovoga stoji

¹⁸ Hans KÜNG, *Jesus* (München: Piper Verlag, 2012.), 227. Ovo je novo, separatno izdanje građe o Isusu kao utemeljitelju kršćanstva iz njegove knjige *Christ sein* (Biti kršćanin) koju je izdao god. 1974., prevedena na hrvatski god. 2002. Predgovor ovom izdanju naslovljen: „Kako sam se približio Isusu“ (str. 10-14) završava: „U nasljedovanju Isusa Krista čovjek može u današnjem svijetu zaista ljudski živjeti, djelovati, trpjeti i umrijeti: podržavan od Boga u sreći i nesreći i spreman pomagati ljudima.“

¹⁹ Usp.: Romano PENNA, „'Morì per i nostri peccati' (1 Cor 15,3b). Due categorie culturali intrecciate“, Francesco BIANCHINI - Stefano ROMANELO (ur.), *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio. Studi in onore di Jean-Noël Aletti SJ nel suo 70° compleanno* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012.), 199-219.

²⁰ Petros VASSILIDIS, „Paul's *Theologia Crucis* as an intermediate stage of the trajectory from Q to Mark“ Luigi PADOVESE (ur.), *Paolo di Tarso. Archeologia - storia - ricezione II* (Cantalupo [TO]: Effata, 2009.), 291-300, citat str. 299.

njegova tvrdnja da se u njemu ispunjava Tora te da ondje gdje on sa svojim sljedbenicima živi Božje kraljevstvo jest 'nešto veće od hrama' (Mt 12,6). Pred tom nečuvenom tvrdnjom (*Anspruch*) stajao je Izrael i stajalo je Veliko vijeće.²¹ Drugi vatikanski koncil uči da nisu svi Židovi onoga vremena krivi za smrt Isusovu niti su to današnji Židovi (NA 4). Crkva naših dana osuđuje progon nevinih Židova od strane kršćanskih knezova u srednjem vijeku i Hitlera u dvadesetom stoljeću i žali što su novozavjetni izričaji o nasilju nanesenom Isusu bili lažne isprike za kažnjavanje nevinih Židova. Prvotni cilj pripovijedanja muke Isusove u kanonskim spisima Novoga zavjeta poticaj je na kajanje i obraćenje, ne na osvetu.

2. Prema Luki, Isus je na križu strpljivi i uzorni Pravednik

Već prvih mjeseci Isusova mesijanskog djelovanja postalo je razvidno da ga čeka nasilna smrt ako nastavi sjedati za stol s grešnicima u znak da i njima Bog nudi oprostjenje (usp.: Lk 5,30-32; 7,34.39; 15,1-2). Već smo vidjeli da je nenamjerno izazivao bijes vjerskih poglavara time što je liječio subotom, što je Samarijanca i carinika prikazao humanijim od službenih teologa, što nije ušutkao mnoštvo kada ga je pozdravilo kao Sina Davidova. Kad ga je Petar u ime Dvanaestorice priznao za Krista, Isus je odmah počeo ispravljati njegovo trijumfalističko poimanje Mesije te najavio kao „treba biti ubijen“ (Mk 8,31-32 paralele). U drugoj najavi nasilne smrti Isus poučava Dvanaesticu nasamo te im najavljuje kako se „Sin Čovječji predaje ljudima u ruke“ (Mk 9,31 paralele). Treća najava nasilja kojemu Isus ide ususret dogodila se na ulasku u Jeruzalem treće i posljednje godine mesijanskog djelovanja. Sva tri sinoptika ovdje sadržavaju najavu da će Isus biti u Jeruzalemu „predan glavarima svećeničkim“ (Mk 10,33 paralele). Dok Marko i Luka kažu da će ljudi Isusa „ubiti“, Matej kaže da će ga „razapeti“ (Mt 20,19). Ovo trostruko najavljivanje smrti odraz je svijesti povijesnog Isusa da ga čeka nasilno ušutkivanje, ali je konkretna formulacija u sinoptičkim evanđeljima izraz prenošenja građe u crkvenim zajednicama.²² Posebno u paraboli o vinogradarima ubojicama (Mk 12,1-12 paralele) Isus daje do znanja svojim protivnicima kako zna što mu spremaju, ali odlučno nastavlja svoje poslanje kao

21 Gerhard LOHFINK, *Jesus von Nazareth - Was wollte er, wer er war* (Freiburg: Herder, 2012.), 408-409.

22 Usp.: Ernest MARTINEZ, *The Gospel Accounts of the Death of Jesus. A Study of the Death Accounts Made in the Light of the New Testament Traditions, the Redaction, and the Theology of the Four Gospels* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2008.), 92-110.

do tada, bez „mijenjanja taktike“, svjestan sa Psalmistom da je kamen koji odbacuju graditelji, a Bog ga čini kamenom ugaonim. Sva tri sinoptika ovu parabolu tumače citatom Ps 118,22 kojim su židovski hodočasnici iz dijaspore izražavali svoje uvjerenje da se Bog njima služi u ostvarivanju spasenja među svim narodima, makar su oni politički i brojčano neznatan narod. Isus je ovom parabolom i citiranjem Psalma pokazao da će biti odbačeni Prorok kojega Bog čini kamenom zaglavanim obnovljenog čovječanstva.²³ Osim u Mk 12,10-11 te Mt 22,42 i Lk 20,17 ovaj psalam citiran je još u Dj 4,11; Rim 9,33; Ef 2,20 i 1 Pt 2,4-8. „Izvorna primjena Ps 118,22-23 na Isusa zaista može potjecati od samog Isusa. Marko bez oklijevanja pretpostavlja da je tako. Budući da smisao navoda odaje shemu povezanu s načelima života te Iz 52 - 53, ne bi trebalo vidjeti teškoću u prihvaćanju toga navoda tako da potječe od Isusa.“²⁴ To je hermeneutski ključ za vjerničko shvaćanje nasilne smrti Pravednikove.

Luka u prikazivanju Isusove nasilne smrti više ističe Isusa kao primjernog patnika nego kao onoga koji umire za druge. To se osobito vidi u izostavljanju zgrade o Zebedejevima sinovima koji osobno (Mk 10,35) ili preko majke (Mt 10,21) traže privilegirane položaje u Isusovu kraljevstvu. Prema ovoj dvojici sinoptika Isus je iskoristio bolesnu ambicioznost ove dvojice apostola da iznese pouku o veličini služenja te najavio svoju spremnost na služenje do nasilne smrti. Luka je pouku o veličini služenja prenio kao dio Isusova govora na posljednjoj večeri (Lk 22,24-27) te predstavljanja sebe kao onoga koji posluhuje (*ho diakonōn* – dvorač kod stola). Egzegeti smatraju da je ovdje Luka imao na umu svoje povijesne čitatelje s grčkom kulturom koji su lagano mogli prihvatiti smrt Isusa kao strpljivog Pravednika u prilog svim ljudima, ali im je teška bila misao o vikarnom ili zamjenskom značenju Isusove smrti u duhu Sluge patnika iz Knjige Izajijine. Luka je ipak zadržao vikarnost u Isusovim riječima nad kruhom i vinom pri ustanovi euharistije: „... koje se za vas predaje... koja se za vas prolijeva“ (Lk 22,19-20). Razlog: preuzeo je tradicionalnu liturgijsku formulu kakva je upotrebljavana u pavlovskim zajednicama.

U Lukinu prikazu muke Isusove stoji: „Kad Isusa odvedoše, uhvatiše nekog Šimuna Cirenca koji je dolazio s polja i stave na nj križ da ga nosi za Isusom“ (Lk 23,26). Ovim „nositi križ za Isusom u vjerničkoj zajednici“ Luka podsjeća na sličnu izreku gdje Isus nakon prvog navještaja svoje nasilne smrti one što ga slijede potiče neka *svakog dana uzmu svoj križ i nose ga za njim* (καθ' ἑμῆραν - Lk 9,23). Mnoš-

²³ Usp.: Mato ZOVKIĆ, *Poziv biblijskih proroka* (Zagreb: KS, 2012.), 191-199.

²⁴ E. MARTINEZ, *The Gospel Accounts of the Death of Jesus*, 92.

tvu koje je putovalo s njime prema Jeruzalemu jednom je doviknuo da trebaju biti spremni odreći se bolesne navezanosti na vlastitu obitelj te nositi svoj križ idući za njim (Lk 14,25-27). Poznato je da Luka ispušta Isusov krik s križa koji je kod Marka i Mateja jedna od sedam riječi s križa (Mk 15,34 = Mt 27,46). Luka ispušta ovu izreku a donosi tri nove iz kojih se očituje Isus kao strpljivi Pravednik koji inspirira na obraćanje.²⁵ Iz njih je razvidno da Isus egzistira za Boga i ljude (*Proexistenz*) u svojem javnom djelovanju ali i na križu.²⁶ Obrađujemo kratko kontekst i značenje tih izreka prema trećem evanđelistu.

Nakon što je bio raspet između dvojice zločinaca, Isus upravlja molitvu za svoje zlotvore: „Oče, oprosti im, jer ne znaju što čine“ (Lk 23,34a). Ovo najprije znači da je Isus i na križu imao povjerenja u Boga kao Oca čiju je volju vršio u toku ministerija, a to ga je doveo u konflikt s vjerskim poglavarima njegova naroda. Nadalje, on je učio da njegovi sljedbenici trebaju opraštati neprijateljima kako bi bili znak Božje dobrote prema opakima (Lk 6,35-36). On na križu sam čini ono na što zove svoje učenike. „Im“ u ovoj molitvi su najprije četvorica vojnika koji su izvršitelji smrtne kazne, ali također Pilat sa svojim suradnicima te osobito židovski vjerski poglavari koji su Proroka iz Nazareta izručili rimskoj okupacijskoj vlasti na izvršenje smrtne kazne. U nekim starim rukopisima NZ na grčkom nema ove molitve, ali je zadržavaju današnja znanstvena izdanja NZ na grčkom. Razlog ispuštanja vjerojatno je predrasuda pisara u drugom stoljeću (prije ustaljenja kanonskog teksta NZ) da „naš Isus“ ne bi smio moliti za Židove ili da je njegova molitva ostala neuslišana zato što su Rimljani god. 70. razorili jeruzalemski grad i Hram.²⁷

Od dvojice zločinaca koji su bili raspeti s Isusom, jedan se pridružio glavarama i vojnicima u izrugivanju Isusa, a drugi je gledajući

²⁵ Usp.: Mato ZOVKIĆ, „Lukin prikaz Isusova umiranja na križu (Lk 23,33-49)“, Augustin KORDIĆ – Ivan KARLIĆ – Ivan BRADARIĆ, (ur.), *Znanstveni skup u povodu 5. obljetnice smrti dr. sc. Celestina Tomića (Zagreb, 12. studenoga 2011.)*. Zbornik radova (Zagreb: Hrvatska provincija sv. Jeronima franjevac konventualaca, 2013.), 144-169.

²⁶ Usp.: Christian BÖTTRICH, „Proexistenz Jesu im Leben und Sterben“, Jörg FREY-Jens SCHRÖTER (ur.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (Tübingen: ²2012.), 413-435.

²⁷ Usp.: Matthias BLUM, „... denn sie wissen nicht, was sie tun.“ *Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse* (Münster: Aschendorff, 2004.); Nathan EUBANK, „A Disconcerting Prayer: On the Originality of Luke 23,34a“, *Journal of Biblical Literature* 129 (2010.), 521-536. Prvi donosi citate iz patrističkih djela prema kojima je Isus molio i za vojnike što ga razapinju, a drugi većinu onih koji su Lk 23,34a smatrali molitvom za Židove, ali da je katastrofa god. 70. Božja kazna Židovima za smrt Isusovu.

kroz tri sata Isusovu strpljivost i čuvši molitvu Bogu kao Ocu za milosrđe prema zlotvorima požalio zbog svojih stvarnih zlodjela, poželio biti kao Isus i zamolio udio u njegovu kraljevstvu. Isus mu je odgovorio: „Zaista ti kažem: danas ćeš biti sa mnom u raj“ (Lk 23,43). Prije toga, raskajani razbojnik ukorio je rassetog sudruga, kajuci se za svoja zlodjela i ponizno priznajući da je Isus nevin, dok oni „s pravom primaju ono što su djelima zaslužili“ (r. 41). Luki je važno da i zločinac proglaši Isusa nevinim osuđenikom te da u Isusovu strpljivom ponašanju na križu otkrije smisao svoje patnje. Zato hrvatski bibličar Celestin Tomić s pravom ističe da je Isus za Luku „strpljivi Patnik koji osmišljava umiranje i patnje svih ljudi“.²⁸ Ovaj kriminalac pozitivno se postavlja prema Isusu proglašavajući Isusa nevinim a sebe krivim. Za njega je Isusova smrt prijelaz u njegovo kraljevstvo i na to bi htio smekšati svojega sudruga u zločinima. „Isusov odgovor mora da ga je iznenadio jer njegovu zamolbu ispunjava preko očekivanja. Obećava mu da će na dan svoje smrti biti s Isusom i time zadobiti udio na njegovoj proslavi. Tako neće trebati čekati na ispunjenje spasenja do paruzije. Individualnu eshatologiju zastupa Luka i u 16,9. Tamo Isus traži od bogatih da se odgovorno služe materijalnim dobrima. Svjetovnim novcem trebaju stjecati prijatelje da ih nakon završetka života prime u vječne stanove... Za Luku, ispunjenje spasenja počinje za pojedinca izrazito nakon smrti. To isključuje neko međustanje koje bi trajalo do općeg suda.“²⁹

Prema Luki, Isus pred izdahnuće molitvom predanja završava svoje mesijansko poslanje na križu: „Oče, u ruke tvoje predajem duh svoj“ (Lk 23,46). To je citat Ps 31,6 koji je molitva u nevolji i zahvala za uslišanje. Za starozavjetnog molitelja Ps 31 je tužbalica od dva dijela (prvi dio rr. 2-9, drugi dio rr. 10-25). Za tog molitelja Bog je nepristupačna tvrđava u odnosu na neprijatelje koji ovog patnika pokušavaju uhvatiti u svoju mrežu. Cjelovit tekst citiranog stiha glasi: „U tvoje ruke duh svoj predajem, otkupi me, Jahve, Bože vjerni.“ U njemu molitelj izručuje Jahvi svoj životni dah, uvjeren da će mu Bog, saveznik Božjega naroda i pojedinih pripadnika, čuvati život kao najveću dragocjenost. Na crti drugih psalamskih molitelja i proroka (Ps 25,22;

²⁸ Celestin TOMIĆ, *Stol Riječi – biblijske poruke nedjeljnih čitanja 6: Godina C – Evanđelje po Luki* (Zagreb: Hrvatska provincija sv. Jeronima franjevac konventualaca, 2006.), 130.

²⁹ Heinz GIESSEN, „Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43). Zu individuellen Eschatologie im lukanischen Doppelwerk“, Christoph Gregor MÜLLER (ur.), *„Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“: Joseph Zmijewski zur Vollendung seines 65. Lebensjahr am 23. Dezember 2005* (Hamburg: Philo, 2005.), 151-176, citat str. 176-177.

34,23; 49,16; 55,16; Jr 15,21; Ez 37,5-6) on je uvjeren da će se izbavljenje sigurno dogoditi. „Zaziv na kraju ovog stiha prikazuje Jahvinu bit sasvim u smislu starijih vjeroispovijesnih formula kao Izl 34,6-7 gdje Jahve sebe predstavlja kao Boga milostivog i vjernog.“³⁰ Prema istraživanju jednog američkog bibličara, patnja Davida iz Psalama kao kralja - pomazanika Luki je ključ za predstavljanje Isusove patnje. U vrijeme Lukina pisanja Židovi i prvi kršćani vjerovali su da je Ps 31 Davidov te je u njemu prikazan David kao patnički i pravedni kralj. Ovim citatom Isus pred izdahnuće preuzima ulogu patničkog Pomazanika kojemu je David preteča. Nakon ovoga, kad vidi način Isusova izdahnuća i popratne znakove, rimski časnik će priznati: „Zbilja, čovjek ovaj bijaše pravednik!“ (Lk 23,47). Oni koji su promatrali prizor pod križem, razići će se „bijući se u prsa“ (r. 48) u znak kajanja i spremnosti na obraćenje.³¹ J. W. Jipp zaključuje: „Iako se naširoko priznaje da Luka upotrebljava psalme kao proročanstvo o Isusovu uskrsnuću i proslavi, pokušao sam dokazati da Luka čita psalme i kao autobiografski govor patničkog davidovskog Mesije, kojega sada vrhunski utjelovljuje Isus. Pokazao sam prilično jasne navode ili aluzije na Psalme 2; 22; 31; 38; 69; 109; 118 i 146 – a sve ih upotrebljava Luka kao najavu Mesijine patnje i smrti te/ili progona prvih kršćana. Psalamsko prikazivanje patničkog kralja tumači često ignoriraju ili podlažu Izaijinu Sluzi. Možda je Lukin prikaz Mesijine patnje u skladu s Pismom izgledao odviše paradoksalan da bi bio povezivan s ičim kraljevskim ili davidovskim. Ipak, nije slučajna obilnost citata i aluzija na Izraelov molitvenik u Lukinu izvještaju o mucu, kao i u govorima apostola u Dj. Smatram da je Luka (kao mnogi od njegovih prethodnika i suvremenika) upravo u psalmima našao kombinaciju kraljevskog dostojanstva i pravedničke patnje, što je bilo utjelovljeno u raspetom Isusu iz Nazareta.“³² Njemački bibličar Thomas Söding, kojemu su neki radovi prevedeni i na hrvatski, s pravom smatra da je Muka po Luki narativna soteriologija upravo zato što Isusa na križu prikazuje kao patničkog Pravednika.³³

30 Frank-Lothar HOSSFELD - Erich ZENGER, *Die Psalmen I* (Würzburg: Echter, 1993.), 197. On Psalmu 31. daje naslov: „Bitte, Klage und Danke eines Geretteten“.

31 Usp.: Joshua W. JIPP, „Luke’s Scriptural Suffering Messiah: A Search for Precedent, a Search for Identity“, *The Catholic Biblical Quarterly* 72 (2010.), 255-274.

32 Joshua W. JIPP, „Luke’s Scriptural Suffering Messiah“, 273-274.

33 Usp.: Thomas SÖDING, „Als sie sahen, was geschehen war...“ (Lk 23,49). Zur narrativen Soteriologie des lukanischen Kreuzigungsberichts“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104 (2007.), 382-403.

3. Križ kao „uzdignuće Isusa“ kod Ivana

Kod Ivana Isus već na početku mesijanskog djelovanja izgo- ni trgovce iz hrama (Iv 2,13-22) i time se smrtno zamjera hramskim službenicima jer je bio galilejski laik. Zato u razgovoru s Nikodemom ističe kako Sin Čovječji treba biti uzdignut (ὁ ψωθῆναι δεῖ - Iv 3,14). Drugi puta to ponavlja u polemičkom razgovoru sa „Židovima“ u Je- ruzalemu na odmaklom stupnju svojega djelovanja. U četvrtom evan- đelju nema proricanja muke zbog uznapredovale kristologije. Prema ovom evanđelistu Isus govori kako će ga „Židovi“ uzdići kao da on nije Židov. U polemičkom razgovoru sa „Židovima“ u Jeruzalemu on najavljuje: „Kada uzdignete Sina Čovječjega, tada ćete upoznati da *Ja jesam* i da sam od sebe ne činim ništa, nego da zborim onako kako me naučio Otac“ (Iv 8,28). U tom napetom razgovoru Isus im predbacuje da mu spremaju ubojstvo, tuži ih da vrše prohtjeve svojega oca đavla, brani se od optužbe da ima zloduha te izjavljuje da on *jest* prije nego je Abra- ham postao. Zato „Židovi“ zgrabe kamenje i pokušavaju ga ubiti, ali on umakne i neozlijeđen izlazi iz hramskog dvorišta (Iv 8,44.48.58-59). Na oproštajnoj večeri Isus govori apostolima, nakon što im je pranjem nogu pokazao veličinu služenja: „Kao što rekoh Židovima, kažem sada i vama: kamo ja odlazim, vi ne možete doći“ (Iv 13,31). Kao da on i apo- stoli nisu Židovi. Komentatori se slažu da je u vrijeme pisanja četvrtog evanđelja postojala napetost između onih kojih su prihvaćali Isusa za Mesiju i Sina Božjega i većine pripadnika židovskog naroda. Zato bi ove formulacije više odražavale stanje odnosa ivanovske zajednice prema Židovima svojega vremena nego točne izreke povijesnog Isu- sa. Američki stručnjak za ivanovske spise Raymond Brown priznaje s ostalim proučavateljima da u četvrtom evanđelju izraz „Židovi“ do- lazi 71 puta, od toga oko 40 puta u lošem smislu te razlikuje uporabu toga izraza u vrijeme povijesnog Isusa i u vrijeme evanđelista. Tu su „Židovi“ često hramske vlasti ili farizeji jer u vrijeme Ivanova pisanja „Židovi“ čine kršćanima ono što su povijesnom Isusu učinili njihovi vjerski poglavari.³⁴ Ivan ne želi svoje povijesne čitatelje ni kasnije kr- šćane potaknuti na preziranje svih ondašnjih i kasnijih Židova, nego ih utvrditi u ispravnoj vjeri u Isusa: „Tako se Ivan može prikazati kao protužidovski u posebnom smislu, kada po Isusovim riječima napada one koje zove 'Židovima', a od kojih se Isusovi ivanovski učenici razli-

³⁴ Usp.: Raymond E. BROWN, „Apologetic against Jews“, *An Introduction to the Gospel of John edited by Francis J. Moloney* (New York: Doubleday, 2003.), 157-175. Usp. također: Ivan DUGANDŽIĆ, „Pojam židovstva u Ivanovu evanđelju“, *Evanđelje ljubljenog učenika. Uvodna pitanja i komentar Ivanova evanđelja* (Za- greb: KS, 2012.), 35-37.

kuju religijski, ne nužno etnički ili geografski. Čak je i religijska razlika usko omeđena: ivanovski kršćani i 'Židovi' ne razlikuju se u poštovanju Pisma i židovske religijske baštine nego u poštovanju Isusa.³⁵

Godine 2011. židovski znanstvenici - vjernici priredili su komentar Novoga zavjeta za bolje razumijevanje Isusove židovske pozadine te ga namijenili Židovima i kršćanima.³⁶ Adele Reinhartz upozorava da izraz „Židovi“ kod Ivana ima ponekad pozitivno značenje, ali na velikom broju mjesta Ivan tim izrazom zamagljuje razlike među židovskim skupinama Isusova vremena i oslikava one koji su protiv Isusa. Ona žali što je oznaka za Židove kao narod kojemu je otac đavao (Iv 8,44) bila kroz povijest povod za ocrnjivanje i progon Židova: ta optužba „pridonosila je protužidovstvu i protusemitizmu od starine do današnjeg vremena. Primjenjujući naziv 'Židov' za označavanje i osuđivanje onih koji ne vjeruju u Isusa, Ivanovo evanđelje potiče čitatelje da se odvajaju od onih koji svoj identitet smatraju židovskim. Zbog toga se može smatrati 'protužidovskim' ukoliko tvrdi da Židovi koji ne vjeruju u Isusa kao Krista i Sina Božjega time napuštaju svoj saveznički odnos prema Bogu (8,47). Treba ipak priznati da ovo evanđelje nije protusemitsko u rasnom smislu, jer nije važno nečije porijeklo nego vjera. Međutim, ono jest bilo upotrebljavano za promicanje antisemitizma.“³⁷

Isusovo javno djelovanje Ivan završava susretom s Isusom bogobojaznih Grka koji su o Pashi došli u Jeruzalem na hodočašće. Oni su preko Andrije i Filipa zamolili da ih Isus primi, a on im odgovara da ima biti pšenično zrno koje pada u zemlju i donosi obilat rod (Iv 12,20-26). Ivan je na to mjesto prebacio sinoptičku tradiciju o Isusovoj molitvi u Getsemanskom vrtu, jer Isus tu priznaje da mu je duša potresena pred sviješću da ga čeka nasilna smrt. On međutim ne traži od Oca da ga izbavi „od ovog časa“, nego da ga proslavi po nasilnoj smrti. U tom kontekstu Isus pred Grcima i svojim učenicima ističe: „A ja kad budem uzdignut sa zemlje, sve ću privući k sebi.“ Ivan tumači svojim povijesnim čitateljima: „To reče da označi kakvom će smrću umrijeti“ (Iv 12,32-33). Okolnost da je Isus umro rimskom smrtnom kaznom četvrtom evanđelistu povod je da događaje i riječi Isusove predstavi

35 Raymond E. BROWN, „Apologetic against Jews“, 169.

36 Amy-Jill LEVINE - Marc Zvi BRETTLER (ur.), *The Jewish annotated New Testament. New Standard version Bible Translation* (New York: Oxford University Press, 2011.), 637 str. Za svaku od 27 knjiga NZ priređen je uvod te bilješke ispod crte uz tekst. U toku izlaganja uvrštena su 73 tematska člančića koji tumače pojmove važne za židovsku baštinu NZ. Na kraju je dodano 30 stručnih članaka kojima se pojašnjava povezanost judaizma i Novoga zavjeta.

37 *The Jewish annotated New Testament*, 156.

u svjetlu križa kao uzdignuća u slavu Očevu. Fizičko podizanje na križ Ivanu je metafora za uzdizanje Isusa u eshatonsku proslavljenost.³⁸ Isus moli Oca da ga „uzdizanjem“ na križ proslavi (Iv 12,28), a u oproštajnom govoru ističe da je svojim mesijanskim djelovanjem proslavio Oca izvršivši djelo koje mu je Otac povjerio (Iv 17,4-5). „Opunomoćenost Isusa od strane Oca da izvede povjereno djelo izvršava se stoga na križu. Uzmemo li uz to izreku da je Isus poslan u svijet radi izvršenja volje Očeve (usp.: 6,38), možemo formulirati kao zaključak toga razmišljanja: na križu Isusov put i njegovo djelo dolaze do cilja.“³⁹

U Ivanovoj povijesti muke Pilat tri puta pokušava Isusa osloboditi (Iv 18,38; 19,4.12). Kod drugog pokušaja, nakon što rimski sudac pred vjerske poglavare i prisutno mnoštvo izvede Galilejca bičevana i trnjem okrunjena te uzvikne: „Evo čovjeka!“ - u nadi da će uvidjeti kako on nije opasni buntovnik, oni viču: „Raspni, raspni!“ (Iv 19,6). Kod trećeg pokušaja Pilat optuženog Galilejca predstavlja ironično kao „kralja vašega“, a mnoštvo viče: „Ukloni! Ukloni! Raspni ga“ (Iv 19,15). Na to Pilat predaje osuđenika da bude raspet. „I noseći križ svoj, izađe on na mjesto zvano Lubanjsko, hebrejski Golgota“ (Iv 19,17). Kod Ivana Isus sam nosi svoj križ, nema Šimuna Cirenca o kojemu drugi evanđelist kaže da je bio otac Aleksandrov i Rufov (Mk 15,21). To znači da su Šimunovi sinovi bili poznati rimskoj zajednici kršćana kojoj je Marko uputio svoje evanđelje te da su potvrđivali istinitost događaja iz muke Isusove. Povijesno je vjerojatnije da je Šimun zaista nosio Isusov križ na jednom dijelu puta od sudnice do mjesta izvršenja smrtne kazne. Ivan je taj detalj izostavio da naglasi Isusovu spremnost na „uzdignuće“ u doslovnom i metaforičkom smislu.

Od triju Isusovih riječi s križa koje donosi samo Ivan posljednja je bila: „τετέλεσται – ispunjeno je, dovršeno je!“ (Iv 19,30). Prijevod Dude i Fućaka: „Svršeno je“ - može biti krivo shvaćen kao „Propalo je, gotovo je“. Ovo je perfekt pasivni od *teleō* – ispuniti, izvršiti. Zato je ovdje bolji Rupčićev prijevod iz 2008.: „Završeno je!“ Isus umire u svijesti da je ispunio svoje životno poslanje – slično kao kod Luke, samo treći evanđelist to izražava citatom Ps 31,6. Ivan jedini bilježi da je jedan od vojnika Isusu nakon izdahnuća kopljem probo bok iz kojega

³⁸ Usp.: Ignace DE LA POTTERIE, „La visione giovannea della passione e della morte di Gesù“ u svojoj egzegetskoj studiji *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni* (Torino: Edizioni paoline, 1988.), 13-29. On vidi četiri teme u Ivanovoj povijesti muke: čas Isusov, uzdignuće Sina Čovječjeg, anticipacija eshatološkog suđenja svijetu i okupljanja Izraela, Kristovo kraljevsko dostojanstvo.

³⁹ Thomas KNÖPPLER, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1994.), 182-183.

su protekle krv i voda. U refleksiji povodom toga prizora evanđelist ističe kako se time ispunilo Pismo: „Gledat će onoga koga su proboli“ (r. 37). Ovo treba povezati s Isusovom trećom najavom „uzdignuća“: kada bude uzdignut sa zemlje, sve će privući k sebi (Iv 12,32). Ovo je citat o raskajanom mnoštvu u Zaharijinoj knjizi 12,10 koje uviđa da je sagriješilo odbacivši vođu poslana od Boga i pokajnički upire pogled nade u odbačenog vođu. Ovaj citat postoji i u Otk 1,7 te predstavlja uvjerenje ivanovskih zajednica da je Probodeni znak Božjeg milosrđa prema ljudima. U vrijeme kada Ivan piše svoje evanđelje, postoji crkvena zajednica koja se osjeća privučena Probodenome: „Ovo potiče na misao da upiranje pogleda u Krista s probodenim bokom treba pratiti članove Božjeg naroda diljem cijelog eshatološkog putovanja ... Vjera počinje od onoga koji je blizu križu, ali se proteže u stav svih svjedoka, svih vjernika po cijeloj tradiciji Crkve, dok Krist ne dođe na oblacima, kako kaže Apokalipsa. Pogled prema Raspetom je pogled vjere; to je kontemplativno upiranje vjerničkog pogleda na cijeli misterij Isusa.“⁴⁰

Zaključak

Prva Crkva stupnjevito je dolazila do spasenjskog značenja Isusove smrti na križu. Trebamo uvažavati pluralnost novozavjetnih pisaca i prve Crkve u gledanju na Isusov križ. Ovaj studijski dan organiziran je u četvrtom tjednu korizme, u liturgijskoj godini C kada na Cvjetnicu čitamo Muku po Luki, gdje je Isus strpljivi Pravednik koji inspirira na obraćenje. Ovih dana kardinali sabrani u Rimu – među njima po drugi puta u povijesti i dva hrvatska kardinala – biraju rimskog biskupa koji će nakon odreknuća Benedikta XVI. preuzeti petrovsku službu u sveopćoj Crkvi. Korizmeno vrijeme i izbor novoga Pape trebali bi nam biti nadahnuće za katoličko, svestrano razmatranje križa Kristova. Cilj korizmene pobožnosti „Put križa“ ne bi smjelo biti produblјivanje gorčine zbog okrutnosti nanesenih Isusu, nego dublje poniranje u otajstvo muke Krista sveopćeg Spasitelja koji se po križu proslavio: „Križ je velika propovijed o miru, velika propovijed o opraštanju, velika propovijed o milosrđu. Jer mir se svijeta ne gradi okrivljujući druge, nego grijeh drugih uzimajući na se. I nije li već Ivan Krstitelj proglasio 'Evo Jaganjca Božjega! Evo onoga koji oduzima, ne opterećuje svijet, nego oduzima grijehe svijeta!' (Iv 1,36). Ako bude-mo stalno okrivljavali, optuživali i ocrnjivali svijet na bilo kojoj razini: u obitelji, susjedstvu, u svijetu, ako se stalno bude podržavala zla krv,

⁴⁰ Ignace DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, 157.

nema mira."⁴¹

Isusa su osudili na smrt židovski poglavari – vjernici – zato što su ga smatrali huliteljem Boga koji iskrivljuje Toru i potkopava najsvetije religijske institucije: šabat, hram, žrtve i svećenstvo. On je, iz vjernosti Ocu u uprisutnjivanju njegova milosrđa prema grešnicima i svima ljudima, svoje mesijansko poslanje vršio tako da je došao u smrtni konflikt s vjerskom i političkom vlašću svojega naroda. Isus je na križu osmislio ljudsko umiranje i podnošenje životnih nevolja. Dok razmišljamo o križu Isusovu, pitajmo se: Ne čučli li u svakome od nas pokoji farizej koji sporedno u kršćanstvu smatra glavnim te se tako suprotstavlja Duhu Božjem koji djeluje po znakovima vremena?

THE CROSS OF JESUS IN THE NEW TESTAMENT AS A SYMBOL OF ACCEPTING HIS VIOLENT DEATH

Summary

This is an exegetical and theological essay on the cross of Jesus in New Testament writings considered as acceptance of his violent death and an integral part of his mission. Jewish religious leaders handed Jesus over to the Roman occupying power to be sentenced to death because they believed he was a dangerous false teacher of faith and a self-styled prophet who was seducing their people. The author sees the hymn of Phil 2:6-11 as the oldest written testimony explaining the shocking death of Jesus on the cross. St. Paul took this hymn from the Jerusalem community of the first Christians using Greek in their liturgy, only three years after his encounter with the risen Christ on his journey to Damascus in about AD 36. The author of the Third Gospel in presenting the death of Jesus appreciated the Greek culture of his audience at the time and therefore pointed out that Jesus on his cross was not primarily the Suffering Servant of God according to Is 53 (vicarious death, as in Paul) but the contested Righteous Man (dikaios) open to God and his fellow humans while suffering a violent death on the cross. St. Luke illustrates this through three sayings of Jesus from the cross that are unique to Luke's account. In John's Gospel Jesus's death on the cross is a physical and spiritual elevation of the Son of God (hysphotēnai dei - John 3:14; 8:28; 12:32). In John, by saying „tetelestai – it is finished“ (John 19:30) Jesus accepts his violent death and dies aware that he has fulfilled his life's mission. According to John 19:37 and Revelation 1:7 Christians are baptized men and women who look with repentance, faith and hope to the Pierced One.

Key words: Jewish religious leaders, self-styled prophet seducing the people, hymn in Phil 2:6-11, three sayings of Jesus from the cross in Luke, elevation of Jesus on the cross in John.

Translation: Mato Zovkić and Kevin Sullivan

⁴¹ Bonaventura DUDA, *Krist prikovan na križ Spasitelj svijeta* (Zagreb: Teovizija, 2012.), 23.

UDK: 141.4 Anselums
27-14-184.3
Stručni rad
Primljeno: listopad 2015.

Oliver JURŠIĆ
Pontificio Collegio Croato di San Girolamo
Via Tomacelli 132, I - 00186 Roma
oliverjurisic@gmail.com

ANZELMOV ONTOLOŠKI ARGUMENT KAO TEST PROMJENE STAVA O VJERI U DIJALOGU IZMEĐU ANZELMA I BEZUMNIKA: OD PRVOG DO ČETVRTOG POGLAVLJA PROSLOGIONA

Sažetak

Cilj članka je ponuditi čitanje prvih četiriju poglavlja Anzelmova djela Proslogion kao dijalog između Anzelma i bezumnika i mjesta ontološkog argumenta u dijalogu. U uvodnom dijelu članak se ukratko i selektivno osvrće na ulogu i interpretacije Anzelmova ontološkog argumenta u filozofiji. U nastavku se sugerira mjesto bezumnika i ontološkog argumenta u kontekstu Anzelmovih djela Monologion i Proslogion. U završnom djelu sugerira se čitanje prvog do četvrtog poglavlja Proslogiona kao dijaloga između Anzelma i bezumnika o vjerničkom stavu prema razumskoj spoznaji gdje ontološki argument služi kao ispit promjene vjerničkog stava kod bezumnika.

Ključne riječi: *Anzelmo, ontološki argument, Proslogion, bezumnik, stav o vjeri.*

Uvod: Anzelmov ontološki argument u filozofiji

U uvodu se kratko osvrćemo na mjesto Anzelmova ontološkog argumenta u filozofiji. Uvod je ograničen u dvostrukom smislu: jer ne daje kompletan pregled misli svih filozofa koji su direktno ili indirektno bili kritičari ili interpretatori Anzelmova ontološkog argumenta i jer nema konkluzivnu svrhu - donijeti završni sud jesu li kritike i interpretacije Anzelmova ontološkog argumenta konačne, ispravne ili pogrešne. Uvod ima zadaću pokazati kako je Anzelmov ontološki argument nailazio uvijek na zanimanje filozofa i kako je pitanje egzistencije Boga stalni izvor filozofskog interesa.

Termin Anzelmov ontološki argument odnosi se na argument koji je Anzelmo formulirao u svojem djelu Proslogion u drugom poglavlju. Argument je ontološki jer dokazuje Božje postojanje i koristi

termine koji su po svojoj naravi termini koje susrećemo i u ontološkim temama: egzistencija, nužnost, kontingentnost, stvarnost.

S druge strane, kasnije interpretacije Anzelmova ontološkog argumenta nastaju u drukčijim povijesnim i filozofskim kontekstima, pa se čini korisnim govoriti o recimo Descartesovoj verziji ontološkog argumenta, Leibnizovoj verziji ontološkog argumenta s obzirom na to da u pozadini stoji tema Božje egzistencije. Od Anzelma do suvremenih filozofa, kao što je Alvin Plantinga, uvijek se misli na ontološki argument jer pitanje Božje egzistencije predstavlja tematski kontinuitet između Anzelmova ontološkog argumenta i kasnijih formulacija.

Anzelmo je ontološki argument formulirao u drugom poglavlju svojega djela naslovljenog *Proslogion*. Anzelmov ontološki argument može proizvoljno biti sažet u sljedeću formulaciju:

- 1) Bog je biće od kojeg se veće ne može misliti.
- 2) Bog postoji u umu, ali ne i u stvarnosti.
- 3) Egzistencija u stvarnosti je veća od egzistencije u umu.
- 4) Božja egzistencija u stvarnosti je misлива.
- 5) Ako bi Bog postojao u stvarnosti, onda bi bio veći nego što jest.
- 6) *Postoji biće veće od Boga.*
- 7) Postoji veće biće od bića od kojega se veće ne može misliti.¹

Anzelmov ontološki argument svojega je prvog kritičara susreo već u Anzelmovu suvremeniku Gaunilu. U svojem kritičkom osvrtu Gaunilo raspravlja kako tvrdnja da Bog kao biće od kojega se veće ne može misliti ne znači kako Bog postoji. Gaunilo je u svojem kritičkom

¹ Usp.: ANZELM, *Proslogion*, 81-82: „Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus (*Ps 13, 1; 52,1*)? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quod maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quod maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.“ (Citati Anzelmovih djela preuzeti su iz: S. ANSELMUS, *Opera Omnia*, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius SCMITT, 5 vv. [Edinburgi: apud Thomam Nelson et filios, 1938.-1951.])

osvrtnu upotrijebio sljedeću argumentaciju. Postoji negdje otok koji se može misliti kao postojeći i umu i u stvarnosti. Nema ništa protivno tome da, iako ne znamo postoji li takav otok, možemo misliti kako postoji ne samo u umu nego i u stvarnosti. Ovaj otok je najsavršeniji od svih otoka, međutim, to što možemo misliti kako postoji najsavršeniji otok, ne mora značiti postojanje takva otoka i u stvarnosti samo zato što ga možemo zamisliti kao postojeći u našem umu. Stoga se čini da iako nema ništa protivno misliti kako Bog postoji kao ono od čega se veće ne može misliti u umu, to prema Gaunilovoj kritici ne dokazuje da Bog postoji i u stvarnosti kao ono od čega se veće ne može misliti. Gaunilo postavlja pitanje je li Božje postojanje nužno ili nije nužno.²

U odgovoru na Gaunilovu kritiku Anzelmo sugerira kako se između Boga i otoka ne može stavljati znak jednakosti kao da je riječ o identičnim stvarnostima. U svojem odgovoru Anzelmo ističe kako Bog kao ono od čega se veće ne može misliti nema kvantitativno značenje, kao da bi Bog bio fizička veličina od koje se uvijek veća može misliti i postojati. U ovom kontekstu najsavršeniji otok u sebi nosi i kvantitativne oznake. Uvijek se može misliti o još savršenijem otoku od najsavršenijeg otoka ovisno o tome što i koliko najsavršeniji otok posjeduje, bilo da je riječ o veličini otoka, ljepoti plaže, dužini obale ili sličnom, uvijek se može dodavati. Kada je riječ o Bogu, to se ne može učiniti, dodati neku kvantitativnu oznaku koja bi Boga učinila većim ili savršenijim.

Anzelmo u nastavku odgovara na bit Gaunilove kritike: ako se Bog može misliti umski kao ono od čega se veće ne može misliti, to još nije dokaz kako Bog postoji i u stvarnosti. Anzelmov odgovor je da se svijet i sve što postoji (a time i onda najsavršeniji otok uključivo) može misliti kao da ne postoji, dakle u svojem postojanju nisu nužni. Bog se ne može misliti kao nepostojeće biće, a ako se može misliti, onda Bog

² Usp.: ANZELM, *Gaunilonis Pro Insipiente*, 103-104: „Exempli gratia: Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniedi quod non est, cognominant aliqui 'perditam', quamque fabulantur multo amplius quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inaestimabili ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore universis aliis quas incolunt homines, terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum, in quo nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adiungat ac dicat: non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantiorē vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse; et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re; ideo sic eam necesse est esse, quia nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit, ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior non erit; si, inquam, per haec ille mihi velit astruere de insula illa quod vere sit ambigendum ultra non esse: aut iocari illum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare [...]“

nužno postoji. U odnosu na sve druge postojeće stvari, Bog ima zaseban ontološki status.³ Rasprava Anzelma i Gaunila daje naslutiti kako Anzelmov ontološki argument postavlja pitanje Božje egzistencije i njezine nužnosti.

Kritiku Anzelмова argumenta susrećemo i kod Tome Akvinskog u Sumi Teologije. Kontekst u kojem Toma pristupa Anzelmovu ontološkom argumentu Tomino je shvaćanje prikladnog načina dokazivanja Božje egzistencije. U uvodnom djelu prvog djela Sume Teologije drugom pitanju, prvom članku Toma raspravlja o tome na koji je način moguće dokazivati da Bog postoji i je li propozicija *Bog postoji* evidentna sama po sebi i na koji način. Toma prvo iznosi razloge zašto se čini kako je propozicija *Bog postoji* evidentna sama po sebi. Prvo, jer se čini kako je konfuzna svijest o Bogu prisutna u svim ljudima i drugo kako Anzelmov ontološki argument dokazuje evidentnost propozicije *Bog postoji* iako Toma ne navodi Anzelmovo ime izričito.⁴ U Tominoj kritici susrećemo ponovno ono što je Gaunilo naznačio u svojem kritičkom osvrtu, a to je status Božje egzistencije. Prema Tomi Božja egzistencija uključuje poznavanje Božje biti. Kada bi propozicija *Bog postoji* bila evidentna sama po sebi, nama bi to značilo i poznavati Božju bit, što je za Tomu nemoguće, stoga je propozicija *Bog postoji* za Tomu evidentna sama po sebi Bogu, ali ne i nama jer bi to uključivalo i naše poznavanje Božje biti. Toma zaključuje kako je nama prikladan način dokazivanja

³ Usp.: ANZELM, *Responsio*, 107: „Et singulae mundi partes, sicut non sunt, ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse. Sed et quod partibus coniunctum est, cogitatione disolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est: etiam si est, potest cogitari non esse. At 'quo maius nequit cogitari': si est, non potest cogitari non esse. Alioquin si est, non est quo maius cogitari non possit; quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est.“ Usp.: ANZELM, *Responsio*, 109: „Si quis igitur sic distinguat huius prolotionis has duas sententias, intelliget nihil, quamdiu esse scitur, posse cogitari non esse, et quidquid est praeter id quo maius cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse non esse cogitari. Sic igitur et proprium est Deo non posse cogitari non esse, et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse. Quomodo tamen dicatur cogitari Deus non esse, in ipso libello puto sufficienter esse dictum.“

⁴ Usp.: TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 1, 28: „AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum[...].“ Usp.: TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 1, 27: „Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus*, statim habetur quod *Deus* est. Significatur enim hoc nomine id quod maius significari non potest: maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum, intellect hoc nomine *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo *Deum* esse est per se notum.“ (Citati Tominih djela su preuzeti iz: SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.*, [Romae: 1888.-1996.])

Božje egzistencije *propter quid*, što je demonstracija od efekta prema uzroku, koja je drukčija od *propter quia* demonstracije, što je demonstracija od uzroka prema efektu.⁵

Tomina kritika Anzelmove ontološkog argumenta ulazi u ovaj kontekst prikladnosti dokazivanja Božje egzistencije. Stoga u ovom kontekstu za Tomu Anzelmov ontološki argument ne bi mogao dokazati Božju opstojnost jer bi morao dokazati i Božju bit, morao bi biti *propter quia* demonstracija. Drugo, ističe Toma, nije nužno da svatko prihvati da je terminološki Bog ono od čega se veće ne može misliti. Naime, nije nužno da netko misli kako je Bog ono od čega se veće ne može misliti, netko može imati i drukčije shvaćanje Boga, npr. kako Bog ima tijelo.⁶ U kritičkim osvrtima Gaunila i Tome Akvinskog naznačena je ontološka, ali i jezična problematika Anzelmove ontološkog argumenta: problematika Božje egzistencije i značenje samog termina Bog kao onoga od čega se veće ne može misliti.

U kasnijim razdobljima verziju ontološkog argumenta susrećemo kod francuskog filozofa Renea Descartesa. U svojem djelu Meditacije o prvoj filozofiji u trećoj meditaciji Descartes kombinira Božju egzistenciju s idejom savršenosti u epistemološkom smislu. Za Descartesa Bog ne posjeduje potencijalnost jer potencijalnost je oznaka nesavršenosti u odnosu na znanje. Čovjek je nesavršen jer se njegovo znanje razvija i na taj način čovjek napreduje u spoznaji, i jer je takvo čovjekovo znanje, ono je znak čovjekove nesavršenosti. S druge strane, Bogu se ne može ništa dodati u smislu spoznaje jer u Bogu nema nesavršenosti, stoga Bog ne može napredovati u znanju, nego ga posjeduje savršeno. U ovom kontekstu čovjek je sposoban misliti o sebi kao nesavršenom biću, biću čija se spoznaja razvija pomalo zbog njegove nesavršenosti. Descartes ovoj epistemološkoj ideji daje i ontološko značenje. Naime, Bog ne može imati uzrok u nečemu drugom jer onda ne bi posjedovao sve savršenosti, uključujući i savršeno znanje, nego bi to primao od nečega drugog, ako bi tako bilo, onda Bog ne bio savršen.

Descartesova argumentacija temelji se ponajviše na čovjekovoj spoznaji o samom sebi kao o nesavršenom biću u epistemološkom i ontološkom smislu. Čovjek ne bi mogao ni imati takvu spoznaju o samom

⁵ Usp.: TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a.1, 30: „RESPONDEO DICENDUM quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, ed dicitur *propter quid*: et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum et dicitur demonstratio *quia*: et haec est per ea quae sunt priora quad nos: cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae.“

⁶ Usp.: TOMA AKVINSKI, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 1, resp, 28: „AD SECUNDUM DICENDUM quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam erediderint Deum esse corpus.“

sebi kada ne bi posjedovao ideje savršenosti, beskonačnosti i potpunosti. Čovjek ne bi mogao posjedovati te ideje kada ne bi bilo bića koje ih posjeduje u savršenom smislu, a to je Bog. Descartes povezuje Božju egzistenciju s idejama koje čovjek ima o sebi.⁷

Descartesov kritičar Pierre Gassendi skrenuo je pozornost Descartesu na poteškoću u njegovoj argumentaciji. Naime, Gassendi ističe kako je Descartes Božju egzistenciju stavio među savršenosti koje pripadaju Bogu kao što su potpunost i beskonačnost. Ali tvrdnja kako egzistencija pripada među Božje savršenosti, znači da treba dokazati da je Bog posjeduje, tvrdnja kako Bog posjeduje egzistenciju kao savršenost, prema Gassendiju nije dokaz da Bog postoji. Može se tvrditi da je trokut na neki način savršen, ali to ne znači da trokut postoji jer je savršen.⁸ U svojem odgovoru Descartes odbacuje Gassendijevu kritiku tvrdeći kako je u slučaju Boga egzistencija ne savršenost koja se pridaje Bogu, nego je to Božja bit. U Bogu egzistencija i bit su identični, što smo već susreli kod Tome.

Kao što je Anzelmo otklonio kritiku Gaunila tvrdeći da se ne mogu izjednačiti najsavršeniji otok i Bog, Descartes u svojem odgovoru otklanja identičnost između Boga i trokuta.⁹ Dakle, kao i u slučaju

⁷ Usp.: Rene DESCARTES, *The Philosophical Writings*, J. COTTINGHAM – R. STOOHTHOFF – D. MURDOCH (prev.) (Cambridge - New York - Melbourne: Cambridge University Press, 1984.), 32: „[...] this is all quite irrelevant to the idea of God, which contains absolutely nothing that is potential; indeed, this gradual increase in knowledge is itself the surest sign of imperfection. [...] God, on the other hand, I take to be actually infinite, so that nothing can be added to his perfection.“ Usp.: Rene DESCARTES, *The Philosophical Writings*, 34: „In respect of this cause one may again inquire whether it derives its existence from itself or from another cause. If from itself, then it is clear from what has been said that it is itself God, since if it has the power of existing through its own might [*per se*], then undoubtedly it also has the power of actually possessing all the perfections of which it has an idea – that is, all the perfections which I conceive to be in God.“

⁸ Usp.: Rene DESCARTES, *The Philosophical Writings*, 224-226: „Next we must note that you place existence among the divine perfections. [...] Thus, just as when you listed the perfections of the triangle you did not include existence or conclude that the triangle existed, so when you listed the perfections of God you should not have include existence among them so as to reach the conclusion that God exists. [...] Just as the horse which is thought of as having the perfection of wings is not therefore deemed to have the existence which is, according to you, a principal perfection so the fact that God is thought of as having knowledge and other perfections does not therefore imply that he has existence. This remains to be proved.“

⁹ Usp.: Rene DESCARTES, *The Philosophical Writings*, 263: „Moreover, in the case of God necessary existence is in fact a property in the strictest sense of the term, since it applies to him alone and forms a part of his essence as it does of no other thing. Hence the existence of a triangle should not be compared with the existence of God, since the relation between existence and essence is manifestly

Gaunilove kritike, status Božje egzistencije postavlja se kao jedan od ključnih elemenata u raspravi.

Nastavljajući se na Descartesovu verziju ontološkog argumenta, posebno na element savršenosti, njemački filozof Leibniz formulira verziju ontološkog argumenta kao argument koji tvrdi kako je Božja egzistencija moguća. Naime, Leibniz sugerira jednu vrstu stupnjeva savršenosti. Na primjer savršenije je postojati nego ne postojati, ili savršenije je postojati kao čovjek nego kao biljka, prema Leibnizu egzistencija dodaje stupanj savršenosti nekom biću jer je sama egzistencija savršenost. Jer je Bog apsolutno savršen, Bog posjeduje egzistenciju u najsavršenijem smislu. Jer kad Bog ne bi bio apsolutno savršen, onda Bog ne bi posjedovao egzistenciju u najsavršenijem smislu. Leibniz zaključuje kako Bog postoji jer posjeduje egzistenciju kao savršenost i Božja egzistencija je moguća.¹⁰

Pitanje Božje egzistencije i ontološkog argumenta susrećemo i kod njemačkog filozofa Immanuela Kanta. Prema Charlesu Hartshorneu Kant u svojoj kritici ontološkog argumenta nije imao na umu Anzelmovu verziju, nego verziju koju susrećemo kod Descartesa.¹¹ S druge strane Anzelmov ontološki argument ulazi u domenu Kantove kritike jer je riječ o argumentu koji dokazuje Božju egzistenciju. Možda Kantova kritika nije direktna u smislu da je Kant imao pred sobom

quite different in the case of God from what it is in the case of the triangle. [...] Again, it is not true to say that in the case of God, just as in the case of a triangle, existence and essence can be thought of apart from one another; for God is his own existence, but this is not true of the triangle.“

10 Usp.: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *New Essays concerning Human Understanding*, Alfred G. LANGLEY (ur.) (La Salle; Illinois: The Open Court Publishing Company, 1949.), 503-504: „[...] God is the greatest or (as Descartes says) the most perfect of beings, or rather a being of supreme grandeur and perfection including all degrees thereof. That is the notion of God. See now how existence follows from this notion. To exist is something more than not to exist, or rather, existence adds a degree to grandeur and perfection, and as Descartes states it, existence is itself a perfection. Therefore this degree of grandeur and perfection, or rather this perfection which consists in existence, is in this supreme all-great, all-perfect being: for otherwise some degree would be wanting to it, contrary to its definition. Consequently this supreme being exists. [...] And it is already something that by this remark it is proved that, *assuming that God is possible, he exists*, which is the privilege of divinity alone. We have the right to presume the possibility of every being, and especially that of God, until someone proves the contrary.“

11 Charles HARTSHORNE, *Anselm's discovery: a re-examination of the ontological proof for God's existence*, (Illinois: Open Court, 1965.), 208-210: „Apparently Kant knew nothing of the Proslogium. Even the Cartesian argument he probably thought of chiefly in the forms given to it by Leibniz, and above all, Baumgarten. The argument of *Proslogium III* and subsequent passages was not what Kant refuted; he relied upon authors who had no knowledge of this argument.“

Anzelmov tekst, ali u širem kontekstu Anzelmov ontološki argument je indirektno objekt i Kantove kritike.

Kantova misao je kompleksna i ovdje ću se ograničiti na Kantovu kritiku argumenta u kontekstu Kantova shvaćanja podjele logičkih sudova. Prema Kantu u svim sudovima mislimo na relaciju između subjekta i predikata. Relacija se ostvaruje kopulom, posebno glagolom *biti*. Logički sudovi mogu biti analitički ili sintetički. U analitičkom logičkom sudu mislimo identičnosti između subjekta i predikata s obzirom na to da u analitičkom sudu ne dodajemo ništa subjektu dodajući predikat, nego analiziramo koncept.¹² Analitički sudovi temelje se na relaciji identiteta i na principu kontradikcije. Ako u analitičkom sudu zadržimo subjekt, a uklonimo predikat, nastaje kontradikcija, ako uklonimo i subjekt zajedno s predikatom, kontradikcija nestaje.¹³

U sintetičkom logičkom sudu ne mislimo identičnost subjekta i predikata, nego je predikat drukčiji od subjekta ako se subjekt misli kao koncept i tome konceptu dodamo nešto drukčije što čini predikat.¹⁴ Kantov primjer analitičkog suda jest trokut koji ima tri stranice. Analizirajući koncept trokuta, nalazimo da bit trokuta znači imati tri stranice. Sintetički sud dodaje nešto subjektu, Kantov primjer jest sva tijela su protežna, gdje je protežnost dodana kao predikat. Analitičke sudove Kant naziva sudovima *a priori* jer ne ovise o našem iskustvu, nego su sudovi čistog razuma, a sintetičke sudove *a posteriori* ako se temelje na iskustvu koje imamo o svijetu oko sebe.

Jedno od Kantovih temeljnih pitanja bilo je mogućnost sintetičkih sudova *a priori* u znanosti i metafizici, pitanje na koje ovdje ne možemo odgovoriti, ali će ovaj ograničeni pristup nadamo se biti dovoljan za razumijevanje Kantove kritike ontološkog argumenta.

Ontološki argument sadržava u sebi propozicije o Božjoj egzistenciji. Prema Kantu propozicija o Božjoj egzistenciji nije analitički sud jer se čini kako tvrdi o egzistenciji nečega, a propozicija koja tvrdi

12 Usp.: Immanuel KANT, *Critique of pure reason*, W. S. PULHAR (prev.) (Indianapolis - Cambridge: Hachett Publishing Company, 1996.), 51: „[...] are those in which the predicate's connection with the subject is thought by (thinking) identity [...] for they do not through the predicate add anything to the concept of the subject; rather, they only dissect the concept, breaking it up into its component concepts which had already been thought in it [...].“

13 Usp.: Immanuel KANT, *Critique of pure reason*, 581: „If [...] I annul the predicate and retain the subject, then a contradiction arises, [...]. But if I annul the subject along with the predicate, then no contradiction arises, for *nothing is left* that could be contradicted.“

14 Usp.: Immanuel KANT, *Critique of pure reason*, 51: „[...] those in which this connection is thought without (thinking) identity [...] [In them] the predicate is something quite different from what I think in the mere concept of [the subject] [...].“

o egzistenciji nečega, uvijek je sintetička, dakle dodaje nešto konceptu kao predikat.

Dodavanje egzistencije Bogu nije formiranje propozicije, nego je dodavanje jednog koncepta drugom konceptu. Dodati konceptu Boga koncept egzistencije, nije dokaz Božjeg postojanja jer egzistencija nije predikat. Tvrditi stoga *Bog postoji*, *Bog jest*, *Bog egzistira*, prema Kantu ne dodaje predikat, i stoga nije riječ o logičkom sudu u Kantovu smislu podjele sudova. Predikat treba dodati da bismo formirali logički sud. Ako recimo Bogu dodamo kao predikate svemoć, sveznanje ili slično, nismo ništa rekli je li Bog stvarno postoji.¹⁵

Božje postojanje ne možemo dokazati analitičkim sudom jer koncept Bog nadilazi našu spoznaju koja je uvijek ograničena empirijskim iskustvom. Božje postojanje možemo dokazivati sintetičkim sudom ako imamo neko empirijsko iskustvo o Bogu. Međutim, ovdje valja biti ograničen s obzirom na kompleksnost i težinu Kantove misli i ne tvrditi kategorično kako općenito za Kanta Bog apsolutno postoji ili ne postoji jer ovdje to nije moguće raspravljati, ovdje smo ograničeni samo na Kantovu kritiku argumenta unutar njegove podjele sudova na analitičke i sintetičke. Ono što je korisno ovdje, jest da Kant egzistenciju ne shvaća kao savršenost ili Božju bit, nego kao koncept čistog razuma i kad se doda konceptu Bog, nije riječ o propoziciji, nego je riječ o spajanju dvaju koncepata koji ne dokazuju stvarnost Božjeg

¹⁵ Usp.: Immanuel KANT, *Critique of pure reason*, 583-584: „*Being* is obviously not a real predicate, i.e., it is not a concept of anything that can be added to the concept of thing. It is merely the positing of a thing (in itself) or of certain determinations in themselves. In its logical use it is merely the copula of a judgment. The proposition *God is omnipotent* contains two concepts that have their objects: God and omnipotence. The little word *is* is not a further predicate over and above these two, but is only what posits the predicate *in reference* to the subject. If I now take the subject (God) together with all its predicates (to which belongs also omnipotence) and say *God is* – or, There is a God – the I posit no new predicate as added to the concept of God, but posit only the subject in itself with all its predicates; viz., I posit *the object* in reference to my *concept*. Both must contain exactly the same; and hence nothing further can be added to the concept possibility – merely because (through the expression *it is*) I think this object as given absolutely. And thus the actual contains no more than the possible. A hundred real thalers do not contain the least more than a hundred possible thalers. For, the possible thalers signify the concept and the actual thalers signify the object and the positing thereof in itself; hence if the object contained more than the concept, then my concept would not express the entire object and thus would also not be the concept commensurate with this object. [...] For in the case of the hundred thalers' actuality the object is not merely contained analytically in my concept (which is a determination of my state), but is added synthetically to my concept; yet these thought hundred thalers themselves are not in the least augmented by their being outside my concept.“

postojanja.

U novije vrijeme filozof Norman Malcolm predstavlja drugu verziju Anzelмова ontološkog argumenta. Malcolm je bio analitički filozof, suvremenik Wittgensteina i G. E. Morea posebno se baveći filozofijom jezika i uma. Naime, prema Malcolmu Anzelmo je formulirao dvije verzije argumenta. Argument u drugom poglavlju *Proslogiona* je argument koji o Božjoj egzistenciji govori kao o ne nužnoj, dok argument u trećem poglavlju raspravlja o Božjoj egzistenciji kao nužnoj.¹⁶ Argument iz trećeg poglavlja *Proslogiona* može biti formuliran na sljedeći način:

- 1) Bog može biti mišljen kao postojeći i ne može se misliti kao nepostojeći.
- 2) Bog bi bio veći od nečega što se ne može misliti kao nepostojeće.
- 3) Bog kao ono od čega se veće ne može misliti, ne može biti mišljen kao veći od nečega što se ne može misliti kao nepostojeće.
- 4) Bog kao ono od čega se veće ne može misliti ne može biti mišljen kao nepostojeći.
- 5) Bog kao ono od čega se veće ne može misliti nužno postoji.

Prema Malcolmu bit Anzelмова drugog argumenta je u Anzelmovu formuliranju Božje egzistencije ili kao nužne ili kao nemoguće, stoga ili Bog nužno postoji ili ne postoji uopće, Bog ne može imati kontingentnu egzistenciju.¹⁷ Malcolm uvodi promjenu u shvaćanju termina egzistencija u odnosu na Boga. Bogu ne pripada egzistencija, nego

¹⁶ Usp.: ANZELM, *Proslogion*, 82: „Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.“ „ Et hoc es tu, Domine Deus noster.“

¹⁷ Usp.: Norman MALCOLM, *Anselm's ontological arguments*, A. PLANTINGA (ur.) *The ontological argument from St. Anselm to contemporary philosophers* (New York: Anchor Books, 1965.), 141: „If God, a being a greater than which cannot be conceived, does not exist then He cannot *come* into existence. For if He did He would either have been *caused* to come into existence or have *happened* to come into existence, and in either case He would be a limited being, which by our conception of Him He is not. Since He cannot come into existence, if He does not exist His existence is impossible. If He does exist He cannot have come into existence (for the reason given), nor can He cease to exist, for nothing could cause Him to cease to exist nor could it just happen that He ceased to exist. So if God exists His existence is necessary. Thus God's existence is either impossible or necessary.“

Bogu pripada nužna egzistencija.¹⁸ Stoga bi Anselmo u argumentu iz trećeg poglavlja Proslogiona zastupao tvrdnju kako Bog nužno postoji, što smo prethodno susreli u Anselmovu odgovoru na Gaunilov kritički osvrt.

Američki filozof religije Alvin Plantinga također je formulirao modalnu verziju ontološkog argumenta. Plantinga je također pokušao i odrediti smisao Kantove kritike argumenta. Prema Plantingi Kant odbacuje termin egzistencija kao predikat ili nešto što pripada Bogu, međutim Plantinga pokušava odrediti u kojem smislu je Kantova kritika relevantna za Anselmov ontološki argument.¹⁹ Plantinga pokušava razumjeti Kantovu kritiku u smislu da Anselmo neopravdano na neki način uvodi Boga u egzistenciju dodajući koncept egzistencije konceptu Bog. Plantinga se slaže s Kantom da u logičkom smislu gledano dodati nečemu egzistenciju ne znači da to postoji. Plantinga na primjeru neženje raspravlja ovo pitanje. Naime, činjenica da je neženja nužno neoženjen, ne opravdava uvođenje recimo koncepta superneženja kao nekoga tko je također nužno neoženjen, pa stoga jer je nužno neoženjen, nužno i postoji.²⁰

Plantinga se slaže s Kantom u ovom smislu da zato jer nešto nužno posjeduje određenu odliku, ne znači kako posjedovanje te odlike znači i nužno postojanje. Čini se da prema Plantinginu pristupu i shvaćanju Kant ne prihvaća neku odliku, dodatak (u tom smislu niti egzistenciju kao odliku, dodatak nečemu) nekom konceptu jer to mijenja narav samog koncepta kojemu se pridaje.²¹ Međutim, Plantin-

18 Usp.: Norman MALCOLM, *Anselm's ontological arguments*, 145: „The a priori proposition 'God necessarily exists' entails the proposition 'God exists', if and only if the latter also is understood as an a priori proposition: in which case the two propositions are equivalent. In this sense Anselm's proof is a proof of God's existence.“

19 Usp.: Alvin PLANTINGA, *God, Freedom and Evil* (Michigan - Grand Rapids: William B. Erdman Publishing Company, 1977.), 95: „Now how, exactly is all this relevant to Anselm's argument? Perhaps Kant means to make a point that we could put by saying that it's not possible to *define things into existence*. (People sometimes suggest that the ontological argument is just such an attempt to define *God* into existence.) And this claim is somehow connected with Kant's famous but perplexing *dictum* that *being* (or existence) is not a real predicate or property. But how shall we understand Kant here? What does it mean to say that existence isn't (or is) a real property?“

20 Usp.: Alvin PLANTINGA, *God, Freedom and Evil*, 96: „Then (as we might mistakenly suppose) just as it is necessary truth that bachelors are unmarried, so it is necessary truth that superbachelors exist. And in this way it looks as if we've defined superbachelors into existence. But of course this is a mistake, and perhaps that is Kant's point.“

21 Usp.: Alvin PLANTINGA, *God, Freedom and Evil*, 96-97.

ga sugerira kako Anzelmo ne uvodi Boga u egzistenciju dodajući mu koncept egzistencije, nego za Anzelma Bog postoji, Bog nije koncept kojemu se pridaje koncept egzistencije niti je to prema Plantingi bila Anzelмова misao vodilja.²²

Plantinga modalnu verziju ontološkog argumenta formira u nekoliko propozicija koje uključuju termine aktualnost, nužnost i mogući svijet. Plantingin modalni ontološki argument može se sažeti na sljedeći način:

- 1) Ako je moguć svijet u kojemu može postojati biće od kojeg se veće ne može misliti, onda postoji mogući svijet S, i ako bi S bio aktualan, u njemu bi postojalo biće od kojega se veće ne može misliti i koje bi posjedovalo savršenost, sveznanje i svemoć.
- 2) Biće od kojega se veće ne može misliti, posjedovalo bi savršenost, svemoć i sveznanje u svakom mogućem svijetu S.
- 3) Ako bi bilo koji od mogućih svjetova S bio aktualan, onda bi bilo nemoguće kako biće od kojega se veće ne može misliti ne postoji i ne posjeduje savršenost, sveznanje i svemoć.
- 4) Ako bi bilo koji od mogućih svjetova S bio aktualan, ne bi se moglo tvrditi kako biće od kojega se veće ne može misliti ne postoji i ne posjeduje savršenost, sveznanje i svemoć.
- 5) Ako je bilo koja tvrdnja nemoguća u bilo kojem mogućem svijetu S, onda nije moguća ni u jednom mogućem svijetu S.
- 6) Nemoguće je da u aktualnom svijetu S, koji je također i mogući svijet S, ne postoji biće od kojeg se veće ne može misliti i koje posjeduje savršenost, sveznanje i svemoć.
- 7) Ako je nemoguće tvrditi da biće od kojega se veće ne može misliti ne postoji i ne posjeduje savršenost, sveznanje i svemoć, onda se može tvrditi kako u aktualnom svijetu S, koji je i mogući svijet S, postoji biće od kojeg se veće ne može misliti i koje posjeduje savršenost, sveznanje i svemoć.²³

²² Usp.: Alvin PLANTINGA, *God, Freedom and Evil*, 97-98: „Where did he try to define God into being by adding existence to a list of properties that defined some concept? [...] If this were Anselm's procedure -if he had simply added existence to a concept that has application contingently if it at all- then indeed his argument would be subject to the Kantian criticism. But he didn't, and it isn't.“

²³ Usp.: Alvin PLANTINGA, *God, freedom and evil*, 108: „(25) It is possible that there be a being that has maximal greatness. (26) So there is a possible being that in some world *W* has maximal greatness. (27) A Being has maximal greatness in a given world only if it has maximal excellence in every world. (28) A being has maximal excellence in a given world only if it has omniscience, omnipotence, and moral perfection in that world.“

U zaključku uvodnog dijela može se reći kako termin egzistencija kao jedan od temeljnih elemenata ontološkog argumenta nailazi na različite interpretacije. Anzelmo u svojem ontološkom argumentu ne problematizira pitanje egzistencije, kod Tome su egzistencija i Božja bit identične, kod Descartesa i Leibniza egzistencija se promatra kao savršenost koja se dodaje Bogu ili kao identična s Božjom biti, što Descartes sugerira u svojem odgovoru Gassendiju, dok se kod Kanta egzistencija susreće kao koncept čistog razuma.

Kod Malcolma pak susrećemo drugu verziju argumenta koju Malcolm nalazi u trećem poglavlju Proslogiona gdje je Božja egzistencija nužna, a Plantinga na neki način oživljava Leibnizovu verziju argumenta formulirajući modalnu verziju argumenta u kojem je Božja egzistencija moguća. Stoga u kratkom zaključku Anzelmov ontološki argument od Anzelma do Plantinge pokazuje kako se filozofska terminologija mijenja i kako je Anzelmov ontološki argument uvijek na-

(Boldirano u tekstu.)

Usp.: Alvin PLANTINGA, *God, freedom and evil*, 111: „[...] in such a way that it no longer matters whether there are any merely possible beings that do not exist. Instead of speaking of the possible being that has, in some world or other, a maximal degree of greatness, we may speak of *the property of being maximally great or maximally greatness*. The premise corresponding to (25) then says simply that maximal greatness is possibly instantiated, i.e., that **(29) There is possible world in which maximal greatness is instantiated**. And the analogues of (27) and (28) spell out what is involved in maximal greatness: **(30) Necessarily, a being is maximally great only if has maximal excellence in every world** and **(31) Necessarily, a being has maximal excellence in every world only if it has omniscience, omnipotence, and moral perfection in every world**. Notice that (30) and (31) do not imply that there are possible but nonexistent beings -any more than does, for example, **(32) Necessarily, a thing is a unicorn only if it has one horn**.“ (Boldirano u tekstu).

Usp.: Alvin PLANTINGA, *God, freedom and evil*, 111-112: „But if (29) is true, then there is a possible world *W* such that if it had been actual, then there would have existed a being that was omnipotent, omniscient, and morally perfect; this being, furthermore, would have had these qualities in every possible world. So it follows that if *W* had been actual, it would have been *impossible* that there be no such being. That is, if *W* had been actual, **(33) There is no omnipotent, omniscient, and morally perfect being** would have been an impossible proposition. But if a proposition is impossible in at least one possible world, then it is impossible in every possible world; what is impossible does not vary from world to world. Accordingly (33) is impossible in the *actual* world, i.e., impossible *simpliciter*. But if it is impossible that there be no such being, then there actually exists a being that is omnipotent, omniscient, and morally perfect; this being, furthermore, has these qualities essentially and exists in every possible world.“ (Boldirano u tekstu).

ilazio na zanimanje filozofa bilo njihovim kritikama bilo interpretacijama koje su razvijali, što je također predstavljeno i u znanstvenoj literaturi kod nas.²⁴

1. Anzelmov ontološki argument u kontekstu Monologiona i Proslogiona

Ovdje se želimo ograničeno osvrnuti na mjesto Anzelmova ontološkog argumenta u kontekstu nastanka dvaju njegovih djela, Monologiona i Proslogiona. Anselmo je rođen oko 1033. godine u mjestu Aosta (današnja Italija). Negdje oko 1056. godine Anselmo napušta Aostu zbog nesigurne političke situacije i sukoba s ocem. Anselmo dolazi u mjesto Bec (današnja Francuska) i stupa u benediktinski samostan. U vrijeme Anzelmova ulaska u samostan služba opata povjerena je Lafrancu koji će dugo vremena biti Anzelmov učitelj. Prema Richardu Williamu Southernu Anselmo je možda prije čuo za Bec i Lafranca, koji je bio vrstan logičar ali i sudionik mnogih političkih zbivanja toga vremena, i zbog toga pristupio samostanu želeći postati redovnik i Lafrancov učenik.²⁵

Nekoliko godina Anselmo provodi kao Lafrancov učenik studirajući Sveto pismo, posebno Pavlove poslanice i Augustinova djela. 1070. godine Lafranc postaje nadbiskup Canteburria a Anselmo ga nasljeđuje na mjestu opata samostana nekoliko godina kasnije 1078. godine. Anzelmov život u samostanu sastojao se od života molitve, meditacije i osobne pobožnosti. U to razdoblje između početka monaškog života, studija logike, gramatike Svetog pisma i otaca s Lafrancom i postanka opatom, otprilike između 1059. do 1078. pada i nastanak dvaju Anzelmovih djela Monologiona i Proslogiona. Ovo je također prema Enzu Marigilianu razdoblje razvoja osobne pobožnosti kod Anzelma.²⁶

²⁴ Usp.: Rudolf BRAJČIĆ, „I ontološki i kozmološki dokaz za Božju opstojnost treba dovesti do kraja“, *Obnovljeni život* 49 (1994.), 407-427; usp.: Željko POROBIJA, „Ontološki dokaz postojanja Boga“, *Biblijski pogledi* 5 (1997.), 107-137; usp.: Barbara ČUK, „Anselmov *unum argumentum*“, *Bogoslovska smotra* 82 (2012.), 65-68; usp.: Dubravko ARBANAS, „Razvoj ontološkog dokaza za Božju egzistenciju i Tillichovo poimanje ontološkog tipa filozofije religije“, *Filozofska istraživanja* 33 (2013.), 123-137.

²⁵ Usp.: Richard. W. SOUTHERN, *Saint Anselm a portrait in landscape* (New York: Cambridge University Press, 1990.), 3-18.

²⁶ Usp.: Enzo MARIGILIANO, *Anselmo d' Aosta la vicenda umana di grande monaco di Medioevo* (Milano: Ancora, 2003.), 93.

Negdje oko 1075. ili 1076. Anzelmo piše djelo kojemu daje naslov *Monologion* čije nastajanje Anzelmo objašnjava traženjem neke od njegove braće da napiše djelo koje bi braći pomoglo u meditaciji, stoga piše *Monologion*.²⁷ *Monologion* je posvećen govoru o Bogu i Božjim atributima. Novina Anzelмова djela sastojala se u značajnoj odsutnosti autoriteta Svetog pisma i crkvenih otaca u izlaganju.²⁸ *Monologion* donosi i određeni Anzelmov metodološki pristup, naime razumski promišljati o istinama koje vjerujemo, gdje pristup ne mora nužno biti utemeljen isključivo na autoritetu Svetog pisma i crkvenih otaca nego i na razumskom promišljanju onoga što se vjeruje i što vjera uči, ali koje je potpomognuto vjerom kroz osobnu pobožnost. *Monologion* stoga zahtijeva čitatelja koji bi bio obrazovan u gramatici i logici, vjernika voljnog razumski promišljati ono što vjeruje.

Otprilike godinu kasnije Anzelmo piše djelo koje naslovljava *Proslogion*. U uvodu *Proslogiona* Anzelmo navodi kako su braća tražila da napiše djelo u kojem je moguće formulirati jedan argument o Božjem postojanju nakon što je napisao djelo *Monologion* u kojem govori o Bogu i Božjim atributima.²⁹ Postoje sličnosti između *Monologiona* i *Proslogiona*. Oba djela ulaze u razdoblje razvoja osobne pobožnosti kod Anzelma, početka monaškog života, u oba djela primjetna je odsutnost citiranja autoriteta Svetog pisma i crkvenih otaca, oba djela raspravljaju o Bogu, Njegovu postojanju i Božjim atributima, oba djela napisana su na zahtjev braće redovnika, oba djela zamišljena su kao razumsko promišljanje vjere, oba djela traže čitatelja vična gramatici i logici i pobožnosti.

U kontekstu *Monologiona* i *Proslogiona* Anzelmov ontološki argument bio bi plod refleksije razuma koji potaknut vjerom želi spoznati ono što vjeruje. Za takvu razumsku spoznaju postoje međusobno nadopunjujuće predispozicije, poznavanje logike i gramatike, dakle filozofska predispozicija i vjernički stav pobožnosti koja pomaže razum

²⁷ Usp.: ANZELM, *Monologion*, 5: „Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quale illis de meditanda diuinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem.“

²⁸ Usp.: Richard. W. SOUTHERN, *Saint Anselm a portrait in landscape*, 120: „The most striking characteristic which separated it from other contemporary writings was its entire lack of quotation of authorities.“

²⁹ Usp.: ANZELM, *Proslogion*, 93: „Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorundam fratrum, in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum [...]“

na putu refleksije, dakle vjernička predispozicija.³⁰

2. Bezumnik u kontekstu Monologiona i Proslogiona

U ovom dijelu želimo ponuditi sugestiju o bezumniku u kontekstu Monologiona i Proslogiona. Bezumnik (lat. *Insipiens*) spominje se u drugom poglavlju Proslogiona gdje Anselmo citira biblijski psalam u kojem bezumnik tvrdi kako nema Boga. O mjestu i ulozi bezumnika postoje različita tumačenja. Tako Charles Hartshorne sugerira kako je bezumnik vjernik.³¹ Alexander Hayen iznosi tezu kako je bezumnik integralni dio Anselmove formulacije ontološkog argumenta jer, prema Hayenu, bezumnik se uklapa u ovaj dio Anselmova monaškog života, vrijeme osobne pobožnosti iz koje onda nastaje i sam argument. Hayen ide i dalje tvrdeći kako Anselmo uzima bezumnika kao nekoga komu je potrebno posvetiti pažnju jer je bezumnikovo srce najdalje od Boga.³²

Protestantski teolog Karl Barth, prema Brianu Daviesu, cijeli Proslogion tumači kao teološko djelo tvrdeći kako je riječ o teološkom spisu a ne filozofskom i da Proslogion treba tumačiti na taj način, po-

³⁰ Usp.: ANZELM, *Proslogion*, 81: „Liceat mihi suspicere lucem tuam, vel de longe, vel de profundo. Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas.“

Usp.: ANZELM, *Proslogion*, 79-81: „Eia nunc ergo tu, Domine Deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniatur. Domine, si hoc non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video praesentem? Sed certe habitas *lucem inaccessibilem* (1 Tim. 6, 16). [...] Quid faciet servus tuus, anxius amore tui et longe proiectus a *facie tua* (Ps. 50, 13)? [...] Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaereo intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia *nisi credidero, non intelligam* (Is. 7, 9).“

³¹ Usp.: Charles HARTSHORNE, *Anselm's discovery: a re-examination of the ontological proof for God's existence*, 53: „Koyré, Karl Barth, and others reminded us that Anselm was arguing not with infidels, but with believers.“

³² Usp.: Alexander HAYEN, *The role of the fool in St. Anselm and the necessarily apostolic character of true Christian reflection*, J. HICK – A. C. MCGILL (ur.) *The many – faced argument recent studies on the ontological argument for the existence of God* (New York: The Macmillian Press, 1983.), 170: „Without the intervention of the fool, Anselm's meditation would be devoid of charity... Because Anselm is a monk, and because his meditation is inscribed into his life, which is contemplative in the largest and most profound, as well as in the strictest, sense of that word – therefore, before taking assistance from anyone else, he will seek out the help of the fool, whose heart is furthest separated from that truth which Anselm's heart 'believes and loves' but to whom Christ is closer for that very reason.“

slijedično tome bezumnik može imati samo teološko mjesto u djelu.³³ Barth u svojem pristupu ističe kako na početku Anzelмова pristupa postoji samo vjera koja zahtijeva znanje. Anzelmov pristup ne dolazi iz želje za znanjem, nego iz želje da se vjeruje. Barth svoj pristup objašnjava tvrdnjom kako je vjera prije svega utemeljena na volji. Volja koja pokreće čovjekov duh prema vjeri stoji na početku, pa stoga i želja da se zna nije u pravom smislu želja za razumskom spoznajom, nego je riječ o vjeri koja pokrenuta voljom pokreće želju za spoznajom. U ovom smislu shvaćen Anzelmov ontološki argument ne bi bio filozofska formulacija razuma kojega vjera potiče na promišljanje o onomu što vjeruje, nego bi bila riječ o argumentu nastalom na vjeri koja pokrenuta voljom posljedično pokreće i razum prema spoznaji.³⁴

Pristup Proslogionu kao teološkom djelu u kojem je ontološki argument formuliran na temelju vjere objasnila bi bezumnika kao vjernika kojemu je dovoljna volja kako bi spoznao, ali ne bi se zahtijevao jednak napor njegova razuma za spoznajom, nego bi razum jednostavno bio pokrenut voljom. U takvu interpretativnom značenju, ako se vjera temelji isključivo na volji, uloga i napor razuma imaju sekundarno značenje.

U prethodnom dijelu smo napomenuli kako Anzelмова djela Monologion i Proslogion imaju nekoliko sličnih oznaka od kojih je jedna i razumsko promišljanje vjere i zahtijevaju čitatelja koji je vičan logici i gramatici i vjernika raspoloženog i za pobožnost i za napore razuma u promišljanju i spoznaji. U ovom kontekstu Anzelmov onto-

³³ Usp.: Brian DAVIES, *Anselm on the ontological argument*, B. DAVIS – B. LEFTOW (ur.) *The Cambridge companion to Anselm* (New York: Cambridge University Press, 2004.), 158: „Anselm is here quoting from the prophet Isaiah, so we can understand those, such as Karl Barth (1886-1968), who maintain that the *Proslogion* is not a work of philosophy and should not be approached as such. In *Fides Quaerens Intellectum* (1931) Barth insists that Anselm's *Proslogion* is nothing but an attempt to articulate what belief in God amounts to on the basis of Christian faith.“

³⁴ Usp.: Karl BARTH, *Anselmo d'Aosta. fides quaerens intellectum la prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, M. VERGOTTINI (prev.) (Brescia: Morcelliana, 2001.), 60-61: „Anselmo vuole la 'prova' e la 'gioia' perché vuole *intelligere*, e vuole *intelligere* perché crede. *Credo ut intelligam* significa: la mia fede stessa e in quanto tale è per me appello alla conoscenza.“

Usp.: Karl BARTH, *Anselmo d'Aosta*, 62: „Secondo la psicologia di Anselmo la fede è in realtà primariamente un moto della volontà. [...] Credere significa indubbiamente volere, ma il volere della creatura razionale significa scegliere e riposa sulla differenza fra *iustum* e *iniustum*, *verum* e *non verum*, *bonum* e *malum*. Questa differenza è chiaramente l'atto fondamentale di quello che noi chiamiamo conoscere.“

loški argument plod je razumske refleksije koja promišlja vjeru i ne bio utemeljen isključivo na vjeri iako vjera može dati poticaj razumu na promišljanje kroz osobnu pobožnost.

Stoga možemo ponuditi sljedeću sugestiju o bezumniku. Bezumnik je vjernik od kojega se ne očekuje da samo vjeruje nego i da uložiti napor u razumsko promišljanje i produbljivanje onoga što vjeruje, stoga se od njega očekuje određena harmonija vjere i razuma, odnosno sposobnost za pobožnost ali i logiku i gramatiku.

3. Dijalog Anzelma i bezumnika: Od prvog do četvrtog poglavlja Proslogiona

U prvom poglavlju Proslogiona počinje dijalog Anzelma i bezumnika o ulozi vjere u procesu razumijevanja Božje egzistencije. Je li vjera potrebna ili nije potrebna razumu za razumijevanje i ako jest, na koji način vjera sudjeluje u djelovanju razuma? Anzelmo počinje s molitvom u kojoj moli da može razumjeti ono što vjeruje. Ovdje Anzelmo prepoznaje čovjekovu nesavršenost u želji za spoznajom Boga u smislu da čovjek svojim razumom ne može dokučiti Božju stvarnost, ali potpomognut vjerom, razum ne ostaje obeshrabren na svojem putu prema spoznaji.³⁵

Čovjekova nesavršenost u spoznaji poslužila je Karlu Barthu za tumačenje kako prvo poglavlje Proslogiona nije uvodna refleksija u odnos razuma i vjere, nego Anzelmovo priznanje kako je čovjekova želja za spoznajom teško narušena istočnim grijehom i ono što Anzelmo čini u prvom poglavlju, jest ne samo priznanje čovjekove grešnosti nego i nemogućnosti čovjekova razuma da spozna bilo što o Bogu ako nije potpomognut vjerom.³⁶

Ovdje želimo ipak upotrijebiti drukčiji pristup Anzelmovu shvaćanju uključujući bezumnika kao aktivnog sugovornika. U prvom poglavlju možemo govoriti o dva stava o vjeri ako promatramo bezumnika kao vjernika. Anzelmov stav o vjeri je stav o vjeri koja sluša u jednom kontinuitetu. Anzelmova slušajuća vjera, ako možemo upotrijebiti taj izraz, ovdje nije fideizam koji isključuje razumsku spoznaju, nego vjera koja potiče razum da učini vlastiti napor u spoznaji Boga kojega vjera prati i potpomaže.

³⁵ Usp.: ANZELM, *Proslogion*, 81: „Eia nunc ergo tu, Domine Deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat. Domine, si hoc non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video praesentem? Sed certe habitas *lucem inaccessibilem* (1 Tim 6,16). [...] Quid faciet servus tuus, anxius amore tui et longe proiectus a *facie tua* (Ps. 50, 13)? [...]“

³⁶ Usp.: Karl BARTH, *Anselmo d'Aosta*, 54-61.

Vjera ne zamjenjuje razum, ona stoji na početku njegove spoznaje kao temelj koji ne preuzima i ne oduzima zadaću koju razum sam treba napraviti. Odatle možemo reći dolazi i Anzelmov stav: vjerujem da bih razumio gdje vjera hrabri, ali ne zamjenjuje razum. Za takav stav prema razumu potrebna je vjera koja stalno sluša. Bezumnik, kao aktivan sugovornik, dijeli s Anzelmom stav kako na početku spoznaje stoji vjera, ali ne dijeli Anzelmov stav kako vjera potiče razum na vlastiti napor u spoznaji. Razlog za takav stav kod bezumnika može se tražiti u njegovoj vjeri koja nije vjera koja sluša, nego površna vjera koja smatra da je dovoljno jednom čuti što je sasvim dovoljno za vjerovati u Božje postojanje. No, takva vjera ne stoji kao temelj koja razum potiče na njemu svojstvenu zadaću, nego je riječ o površnom pristupu razumu gdje se razum ostavlja po strani ako nije kadar spoznati pa se od razumske spoznaje odustaje na samom početku.

Dakle, u prvom poglavlju Proslogiona dijalog je između Anzelma i bezumnika o naravi vjere i onome što znači slušati. Prema Anzelmu vjera koja stalno sluša što Bog govori u molitvi, osobnoj refleksiji, vjera je koja ispravno shvaća kako razum ima sebi svojstvenu zadaću koju treba izvršiti potpomognut vjerom, dok kod bezumnika površna vjera ne pristupa dovoljno ozbiljno procesu slušanja što Bog govori u molitvi i osobnoj refleksiji, stoga je takva vjera u opasnosti isključiti razum i prepustiti se defetizmu i tvrdnji kako razum ne može spoznati niti izvršiti sebi svojstvenu zadaću, što i samu vjeru može učini nevažnim elementom u procesu spoznaje i dovesti bezumnika u ono što Barth tvrdi stanje priznanja grešnog stanja, gdje čovjek svojim osobnim naporom bilo prema vjeri bilo prema razumu nije kadar učiniti ništa. Stoga, mogli bismo reći, Anzelmo kao svoj prvi zadatak vidi u dijalogu s bezumnikom - promijeniti shvaćanje što znači slušati.

Prelazak s prvog na četvrto poglavlje ovdje je proizvoljno i uklapa se u širu ideju o ulozi ontološkog argumenta u Proslogionu. Iako ne postoje dokazi kako je Anzelmo poglavlja Proslogiona rasporedio na način na koji ih danas čitamo, to još nije dokaz da je raspored koji slijedimo trenutno njegov, stoga je on proizvoljan u tom smislu.³⁷ Anzelmo je svjestan kako mogu postojati određene prepreke koje čovjeka sprečavaju živjeti vjeru koja bi trebala stalno slušati što Bog govori.

U Anzelmovu shvaćanju vjere nije dovoljno samo slušati kroz osobnu refleksiju. Kao redovnik i opat Anzelmo je bio svjestan i važnosti govora, jezika kojim se nekoga potiče na promjenu shvaćanja

³⁷ Usp.: Anselm STOLZ, „Anselm’s Theology in the Proslogion“, John HICK - Arthur MCGILL (ur.), *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God* (London - Melbourne: Macmillan, 1968.), 204-205.

vjere i što je njezina zadaća. Stoga u nastavku dijaloga s bezumnikom u četvrtoj poglavlju Anzelmo propovijeda. Bezumnik ima određeni stav o vjeri, ali taj stav o vjeri Anzelmo svojim propovijedanjem želi promijeniti. Želi potaknuti bezumnika na drukčiji, mogli bismo reći, dublji stav. Anzelmo propovijeda bezumniku i traži od njega promjenu vjerničkog stava, u tom smislu prvo poglavlje Proslogiona služi bezumniku kao početak promjene vjerničkog stava. U prvom poglavlju bezumnik treba u određenom smislu promijeniti stav o vjeri koji je u ovom trenutku površan. Ako pristupi ozbiljno razgovoru s Bogom kroz osobnu molitvu i refleksiju, njegova će vjera iz površne vjere prijeći u vjeru koja sluša što Bog govori, ako to napravi, i njegov će se stav prema razumskoj spoznaji promijeniti.³⁸ Četvrto poglavlje Proslogiona Anzelmova je propovijed bezumniku o važnosti promjene stava prije svega prema vjeri. Dakle, da bi razumio, bezumnik mora početi ponovno promišljati vlastitu vjeru, i to ga vraća na prvo poglavlje.

U ovom kontekstu vjere koja sluša, drugo poglavlje Proslogiona jedan je, mogli bismo reći, test kojim se želi utvrditi je li bezumnik promijenio svoj stav. Nakon prvog i četvrtog poglavlja, u kojem Anzelmo bezumniku govori i propovijeda što bi bezumnik trebao učiniti, Anzelmo i bezumnik se ponovno vraćaju međusobnom dijalogu. Kao test njegove razumske spoznaje Anzelmo bezumniku nudi ontološki argument.

Ontološki argument u ovom kontekstu bi bio doista ispit bezumnikove vjere, ali i njegove razumske spoznaje istovremeno. Ontološki argument bi bio ispit vjere ako je bezumnik zauzeo Anzelmov stav kako bi vjera, da bi potakla razum da učini samostalni napor u spoznaji, trebala biti vjera koja sluša. Ako bi bezumnik tako učinio, to bi bio ispit i njegove razumske spoznaje koju bi uspješno prošao prihvaćajući ontološki argument. Ovdje možemo samo naznačiti dva eventualna ishoda Anzelmova ispita ponuđena bezumniku.

Prvi ishod bio bi da bezumnik nije promijenio svoj stav, stoga je argument iz drugog poglavlja Proslogiona bezumniku nerazumljiv jer je njegov stav o vjeri ostao nepromijenjen, i stoga ontološki argument

³⁸ Andre HAYEN, „The Role of the Fool in St. Anselm and the Necessarily Apostolic Character of True Christian Reflection“, 165: „This is not a prayer of which the fool could become conscious by himself, should he so wish. It (virtually) summons him, it requires him to *hear* Anselm and to understand what he says. Whether we like it or not, the prayer relates itself to the fool to the extent that he pays some attention to Anselm and to the latter's interpretation. Anselm's meditation would not be a true prayer if it were not genuinely open to the fool.“ Usp.: Inos BIFFI, „Anselmo d'Aosta e la sua genialità educative“ Inos BIFFI – Costante MARABELLI – Stefano Maria MALASPINA (ur.), *Anselmo d'Aosta Educatore Europeo* (Milano: Jaca Book, 2002.), 27-30.

dokazuje kako bezumnik ima drukčiji stav prema vjeri od Anzelma. Prvi ishod možemo vidjeti ako promatramo ontološki argument samo iz drugog poglavlja Proslogiona gdje bezumnik ne razumije argument, dakle nije došlo do promjene vjerničkog stava.

Drugi ishod bi bio da je bezumnik nakon dijaloga s Anzelmom i Anzelmove propovijedanja prošao kroz prvo poglavlje mijenjajući stav o vjeri, došao do kraja, a to je argument u trećem poglavlju Proslogiona, čime bi se i Anzelmove propovijedanje u četvrtom poglavlju i upućivanje bezumnika na prvo poglavlje pokazali uspješnim.

U trećem poglavlju Proslogiona Anzelmo i bezumnik su ponovno u dijalogu. Ovaj dijalog je moguć samo ako je riječ o drugom ishodu, dakle ako je bezumnik promijenio svoj stav o vjeri, jer kada to ne bi učinio, ontološki argument u trećem poglavlju ne bi bio potreban kao ponovni test jer bi već argument iz drugog poglavlja bio dovoljan kao test da se u bezumnikovu stavu ništa nije promijenilo u odnosu prema vjeri i njezinu utjecaju na razumsku spoznaju. Stoga, u zaključku ontološki se argument može gledati kao test o vjeri u dvostrukom smislu. Ako je bezumnik promijenio svoj vjernički stav iz površnosti u stav ozbiljnog slušanja onoga što Bog govori, onda će doći do argumenta u trećem poglavlju Proslogiona jer promjena stava o vjeri mijenja i bezumnikov stav o mogućnosti razumske spoznaje.

Ako bezumnik nije promijenio svoj vjernički stav i ako je ostao na površnom shvaćanju u kojem vjera ne potiče razum na vlastiti napor, nego očajava nad vlastitim stanjem, onda bezumnik ne samo da neće doseći argument u trećem poglavlju nego neće razumjeti niti prihvatiti argument iz drugog poglavlja Proslogiona. Dakle, prvo do četvrtog poglavlja Proslogiona dijalog su između dvaju vjernika, Anzelma i bezumnika, gdje jedno od pitanja, pitanje stava o vjeri, utječe i na stav prema razumu i mogućnosti njegove samostalne spoznaje koja je potaknuta vjerom. U ovom kontekstu ontološki argument se može promatrati kao test promjene vjerničkog stava prema razumu i njegovoj spoznaji Božje egzistencije.

Zaključak

Anzelmov ontološki argument, kako se moglo vidjeti iz uvoda, u filozofiji je nailazio na različite interpretacije i kritike što ga čini svakako jednim od važnih pitanja filozofije uopće, možda i zbog toga što je riječ o argumentu koji u sebi sadržava još jedno važnije, ako ne i jedno od najvažnijih pitanja u filozofiji, a to je Božja egzistencija, dakle Bog kao filozofsko pitanje.

Interpretacije Anzelmova ontološkog argumenta događale su se u različitim povijesnim i filozofskim kontekstima, što je posebno utjecalo na promjenu razumijevanja filozofske terminologije, kao što je to slučaj s terminom egzistencija. Dio filozofske misli posvećen je Anzelmovu ontološkom argumentu kao logičkom argumentu što je, recimo, vidljivo u pristupima Normana Malcolma i Alvina Plantinga, iako u tom pristupu nisu jedini. Isto tako Anzelmov ontološki argument naišao je na teološko tumačenje kod Karla Bartha, stoga argument ima i svoju teološku dimenziju. Anzelmov ontološki argument može se čitati u različitim kontekstima: filozofskom kao logički argument, teološkom kao dio Anzelmova vjerničkog stava prema Bogu, povijesnom kao argumentu nastalom za potrebe specifične redovničke zajednice u kojoj je Anselmo živio i djelovao.

Stoga i ovaj eventualni dijaloški pristup na neki način ulazi kao kontekst u kojem Anselmo i bezumnik dijalogiziraju o stavu o vjeri gdje ontološki argument može poslužiti kao test stava o vjeri prema razumskoj spoznaji, što možda ne pokazuje uspješnost ontološkog argumenta u dokazivanju Božje egzistencije, ali pokazuje spremnost razuma da, potaknut vjerom, pokuša samostalnim naporom djelomično dokučiti i razumjeti ono što se vjeruje, što je, vjerujemo, bio i Anzelmov vjernički stav u njegovu dijalogu s bezumnikom.

ANSELM'S ONTOLOGICAL ARGUMENT AS A TEST TO CHANGE ONE'S POSITION CONCERNING FAITH LOOKING AT THE DIALOGUE BETWEEN ANSELM AND FOOL: FROM THE FIRST TO THE FOURTH CHAPTER OF PROSLOGION

Summary

The aim of the article is to offer a reading of the four chapters of Anselm's Proslogion and the place of ontological argument in the dialogue between Anselm and fool. The introduction is a brief and selective consideration of Anselm's ontological argument in philosophy. The next section considers the place of the fool and the ontological argument in regard to Anselm's Monologion and Proslogion. In the next part, the article introduces the provisional dialogue between Anselm and the fool in the first four chapters of Proslogion about the change of attitude of faith toward the capacity for reason, and in the conclusion the ontological argument is proposed as a test for this change in attitude.

Key words: *Anselm, ontological argument, Proslogion, fool, attitude of faith.*

Translation: Oliver Jurišić and Kevin Sullivan

UDK: 27-774(497.6)"13"

Stručni rad

Primljeno: ožujak, 2016.

Milenko KREŠIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
milenkokresic1@gmail.com

O BISKUPIMA STONSKIM, TREBINJSKIM I BOSANSKIM U OKVIRU DUBROVAČKE METROPOLIJE DO 30-IH GODINA 14. STOLJEĆA I STAROSLAVENSKOJ SLUŽBI BOŽJOJ U NJIHOVIM BISKUPIJAMA

Sažetak

Prvi spomen Stonske biskupije nalazimo u aktima Splitskog sabora 928. godine, Trebinjske biskupije u buli pape Benedikta VIII. 1022., a Bosanske biskupije u spisu Provinciale Vetus, u dijelu spisa koji je nastao između 1060. i 1075. godine. Jurisdikcijski prostor Stonske biskupije bila je Humska zemlja (Zahumlje), Trebinjske biskupije „kneževina“ Tribunija te vjerojatno Podgorje, prostor između Nevesinja i Nikšića, a Bosanske biskupije prvotni prostor zemlje Bosne koji se kasnije širio kako se širio i prostor Bosanske Banovine. O biskupima i njihovu djelovanju u biskupijama do sredine 12. stoljeća znamo vrlo malo. Od sredine 12. pa do 30-ih godina 13. stoljeća, kad ovi prostori dolaze na „povijesnu pozornicu“ zbog nestabilnih političkih i crkvenih prilika, vijesti o njima su češće kako u papinskim bulama, tako i u kronikama dubrovačkih kroničara. Stonski biskup Donat je prognan oko 1180. iz svoje biskupije u vrijeme vladavine Miroslava Nemanjića, o trebinjskim biskupima postoje tek sporadične vijesti, dok su nam imena bosanskih biskupa iz toga vremena, koja su bila slavenska, uglavnom poznata. Prevladavajući bogoslužni jezik u spomenutim biskupijama bio je slavenski, a obred rimski uz koji je u manjoj mjeri mogao koegzistirati i bizantski te je vjerojatno zbog rubnosti prostora dolazilo i do njihova miješanja.

Ključne riječi: *Stonska, Trebinjska, Bosanska biskupija, Dubrovačka metropolija, biskupi i njihovo djelovanje, staroslavensko bogoslužje.*

Uvod

O osnivanju i prvim stoljećima biskupija Stonske, Trebinjske i Bosanske, imenima biskupa i njihovim djelovanjima u povjerenim im biskupijama, o obredu kojim su se služili u službi Božjoj povijesni izvori ne govore mnogo. Ono što nam povijesno pamćenje nudi, zapisano je u pojedinim papinskim bulama i kronikama starih dubrovačkih kroničara koji su, vjerujemo, iako u nekim slučajevima neprecizni,

ipak imali uvide u veći fond arhivske građe nego mi danas. Cilj je ovoga rada na osnovi spomenutih papinskih bula, posebno vijesti koje nam pružaju neki dubrovački kroničari te objavljenih radova čiji su naslovi navedeni u bilješkama, pokušati osvjetliti prva stoljeća ovih biskupija s naglaskom na vrijeme njihove sufraganske podložnosti Dubrovačkoj metropoliji. U prvom dijelu rada govori se o osnivanju spomenutih biskupija, drugi dio rada donosi vijesti o biskupima i njihovu djelovanju, a treći dio, koji ujedno smatramo najvećim doprinosom što se tiče ovoga rada, o jeziku i obredu u njihovim biskupijama.

1. Prve vijesti o Stonskoj, Trebinjskoj i Bosanskoj biskupiji

Najstarija od spomenutih biskupija je Stonska. Prvi siguran spomen Stonske biskupije susreće se u aktima Splitskog sabora 928. godine.¹ Biskupija se spominje kao već postojeća, što znači da njezino osnivanje, odnosno obnovu, treba tražiti prije toga. Povjesničari koji su se temeljitije bavili ovom tematikom smatraju da je ova biskupija nasljednica stare Sarsenterske biskupije koja je bila osnovana na Drugom salonitanskom saboru 533. godine. Kao osnovni argument za ovu tezu navode kako je Stonska biskupija u biti naslijedila prostor nekadašnje Sarsenterske biskupije te da se za ovu biskupiju, kao i za ostale biskupije, osim Ninske koja je dokinuta, na Splitskom saboru 928. navodi da je „od starine“ (antiquitus).² U kasnijim izvorima, od 11. do sredine 13. stoljeća, spominje se kao biskupija „zahumskog kraljevstva“, odnosno „humske kneževine“.³ Koji je prostor točno obuhvaćala, raspoloživi povijesni izvori ne preciziraju. Ono što se zasigurno može

1 Zaključci Splitskog sabora 928. *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae* (Dalje: *Codex diplomaticus*) sv. I., Marko KOSTRENČIĆ (ur.), Jakov STIPIŠIĆ - Miljen ŠAMŠALOVIĆ (sakupili i obradili), (Zagreb: Academia scientiarum et artium Slavorum meridionalium, 1967.), 37. Ostale sveske sabrao i uredio Tadija SMIČIKLAS.

2 Ante DRAČEVAC, „Srednjovjekovna Stonsko-zahumska biskupija“, Ivica PULJIĆ (prir.), *Tisuću godina Trebinjske biskupije*, *Studia Vrhbosnensia* 2 (Sarajevo: Vrhbosanska visoka teološka škola, 1988.), 83-86; Ivica PULJIĆ, „Stonsko-humska biskupija i počeci kršćanstva u Humskoj zemlji“, *Hercegovina* 8-9 (2002./2003.), 23-30; Ivica PULJIĆ - Ante ŠKEGRO, „Sarsenterska biskupija“, *Povijesni prilozi* 30 (2006.), 39. Puljić i Škegro s dosta dobrim argumentima antički Sarsenterum te s time i sjedište Sarsenterske biskupije lociraju u današnji Stolac. O tome s dotadašnjim istraživanjima Sarsenterske biskupije pogledaj: I. PULJIĆ - A. ŠKEGRO, „Sarsenterska biskupija“, 7-50.

3 O spominjanju Stonske biskupije u „zahumskom kraljevstvu“, odnosno u „humskom kneštvu“, pogledaj: Bule papa Benedikta VIII. iz 1022. i Grgura VII. iz 1076. koje potvrđuju metropolitansko pravo dubrovačkog nadbiskupa „in regno Lachomis“, odnosno „in regno Zaculmi“. *Codex diplomaticus*, sv. I., 61, 143.

prihvatiti, jest da je obuhvaćala prostor Zahumlja, odnosno Humske zemlje u primorju od Rijeke dubrovačke do ušća Neretve uključujući Pelješac, a u unutrašnjosti prostor s lijeve strane rijeke Neretve, tj. prostor od Blagaja, preko Dabra i istočnih granica Popova do Rijeke dubrovačke. Ostaje problematično je li jurisdikcija stonskog biskupa prelazila rijeku Neretvu. Područje Makarskog primorja, od ušća Neretve do Vrulje, kao i cijela župa Rastok koja se kasnije prema Sivriću i Anđeliću dobrim dijelom poklapala sa župom Velika, pripadali su Splitskoj te jedno vrijeme, vrlo kratko od 1185. do 1192., Hvarskoj biskupiji.⁴ Ostaje nejasno čijoj su jurisdikciji pripadali prostori srednjovjekovne župe Večenike-Večerić koja je, prema Anđeliću, obuhvaćala prostor Brotnja, Blata te bliže okolice Mostara s Bijelim Poljem i Drežnicom.⁵ Ako se Porfirogenetov *Mokriskik* može identificirati s Mokrim kod Širokog Brijega, onda bi i ti krajevi sredinom 10. stoljeća bili pod vlašću (za)humskog kneza Mihovila, a to bi moglo značiti i pod jurisdikcijom stonskog biskupa.⁶

Trebinjska biskupija prvi put se spominje u buli pape Benedikta VIII. iz 1022. godine, kojom se potvrđuju odredbe pape Grgura V. (996.-999.) s obzirom na Dubrovačku metropoliju.⁷ Budući da se Trebinjska biskupija u spomenutoj buli navodi kao sufraganska biskupija Dubrovačke metropolije, njezino osnivanje moralo se dogoditi prije osnutka Dubrovačke metropolije koje se dogodilo u vrijeme pontifikata spomenutog pape Grgura V.⁸ Prostor jurisdikcije trebinjskog biskupa obuhvaćao je „kneževinu“ Tribuniju koju su prema *Ljetopisu Popa*

⁴ Karlo JURIŠIĆ, *Katolička Crkva na biokovsko-neretvanskom području u doba turske vladavine* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1972.), 9. O župi Velika: Marijan SIVRIĆ – Tomislav ANĐELIĆ, „Srednjovjekovna župa Velika (Veljaci) u Humskoj zemlji“, Pavao ANĐELIĆ – Marijan SIVRIĆ – Tomislav ANĐELIĆ, *Srednjovjekovne Humske župe* (Mostar: ZIRAL, 1999.), 119-133.

⁵ O župi Večenike-Večerić: Pavao ANĐELIĆ, „Srednjovjekovna župe Večenike (Večerić) i postanak Mostara“, P. ANĐELIĆ – M. SIVRIĆ – T. ANĐELIĆ, *Srednjovjekovne Humske župe*, 161-182.

⁶ Konstantin PORFIROGENET, *O upravljanju Carstvom*, Nikola pl. TOMAŠIĆ (prev.), (Zagreb: Dom i svijet, 2003.), 89. Tomašić *Mokriskik* prevodi kao Mokrsko. O lociranju *Mokriskika* u današnje Mokro pogledati s dotadašnjom literaturom: Daniel ALERIĆ, „Porfirogenetovi zahumski toponimi“, *Rasprave: Časopis Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje* 10-11 (1984.-1985.), 41-42.

⁷ *Codex diplomaticus*, sv. I., 61.

⁸ O osnutku Dubrovačke metropolije u novije vrijeme s kritičkim osvrtom na dotadašnje teze: Ivica PULJIĆ, „Uspostava Dubrovačke metropolije“, Želimir PULJIĆ – Nedjeljko A. ANČIĆ (prir.), *Tisuću godina Dubrovačke (nad)biskupije, Zbornik radova znanstvenog skupa u povodu tisuću godina uspostave dubrovačke (nad)biskupije / metropolije (998.-1998.)*, (Dubrovnik: Biskupski ordinarijat - Crkva u svijetu, 2001.), 15-56.

Dukljanina činile župe: Trebinje, Ljubomir, Fatnica, Rudine, Kruševica, Vrm, Risan, Dračevica, Konavli i Žrnovnica. Kako za Podgorje, područje između Nevesinja i Nikšića, povijesni izvori ne spominju nikakvu biskupiju, bilo bi logično zaključiti da se jurisdikcija trebinjskog biskupa prostirala i na ta područja.⁹ Biskupija je bila u sklopu Dubrovačke metropolije sve dok nije uspostavljen Barske metropolije 1089. postala njezin dio. Dokidanjem Barske metropolije sredinom 12. stoljeća ona ponovno dolazi pod jurisdikciju dubrovačkog metropolita i ostaje njezinim sastavnim dijelom sve do ukidanja Dubrovačke metropolije 1828. godine.¹⁰

Prvi dani Bosanske biskupije također su nam nepoznati. Najranije tragove o postojanju Bosanske biskupije nalazimo u buli protupape Klementa III. (1080.-1100.) u uspostavi Barske metropolije 1089. godine i popisu katoličkih biskupa svijeta poznatom pod imenom *Provinciale Vetus*¹¹ koji se nalazi u Karolinškom kodeksu.¹² Autentičnost i datacija bule je neosporna, međutim što je s dokumentom *Provinciale Vetus*, odnosno njegovim dijelom koji govori o biskupskim gradovima Dalmacije i Hrvatske gdje se spominje i Bosna? Krunoslav Draganović je pomnom analizom spomenutog dijela teksta došao do zaključka da je taj dio dokumenta *Provinciale Vetus* morao nastati između 1060. i 1075. godine i to je prema njemu prvi spomen Bosanske biskupije u

⁹ O osnutku i granicama Trebinjske biskupije više u: Ivica PULJIĆ, „Prva stoljeća Trebinjske biskupije“, *Tisuću godina Trebinjske biskupije*, 52-57.

¹⁰ I. PULJIĆ, „Prva stoljeća Trebinjske biskupije“, 58-59.

¹¹ O spisu *Provinciale vetus sive Ecclesiae universae provinciarum notitia* pogledati kritički osvrt u: Ante ŠKEGRO, *Stari pokrajinski katalog ili Katalog provincija Opće crkve – Provinciale vetus sive Ecclesiae universae provinciarum notitia* (Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2005.).

¹² Neki autori poput Babića i Zirduma osnivanje Bosanske biskupije smještaju u 9. stoljeće oslanjajući se u svojoj argumentaciji na djelo barskog svećenika – Grgura Barskog „Sclavorum regnum“ i njegovo pisanje o Duvanjskom saboru na kojem je tobože osnovana i Bosanska biskupija. Kako je povijesnost Duvanjskog sabora vrlo upitna, tako i ove teorije. Zirdum ide još dalje te osnivanje Bosanske biskupije stavlja i ranije u smislu nastavka stare Bistuenske biskupije. O njihovim teorijama: Petar BABIĆ, „Crkvene prilike u srednjovjekovnoj Bosni“, Želimir PULJIĆ – Franjo TOPIĆ (prir.), *Kršćanstvo srednjovjekovne Bosne. Radovi simpozija povodom 9 stoljeća spominjanja Bosanske biskupije /1089-1989/*, Studia Vrhbosnensia 4 (Sarajevo: Vrhbosanska visoka teološka škola, 1991.), 94-95; Andrija ZIRDUM, *Povijest kršćanstva u Bosni i Hercegovini* (Plehan: Biblioteka Slavoznak, 2007.), 119-123. O osnivanju Bosanske biskupije i odnosima s Dubrovačkom nadbiskupijom pisao je i Pavao ŽIVKOVIĆ u knjizi *Iz srednjovjekovne povijesti Bosne i Huma* (Osijek: Hrvatsko kulturno društvo „Napredak“ – podružnica Osijek, 2002.), 293-308, ne donoseći ništa nepoznato što dotadašnji autori nisu spomenuli.

povijesnim vrelima.¹³ Biskupija se u spomenutom dokumentu spominje kao postojeća, to znači da je bila osnovana svakako prije 1075. godine. Kako se ne spominje kao sufraganska biskupija Splitske metropolije kroz 10. stoljeće te kako je nema u popisima sufragana ohridskog nadbiskupa u vrijeme bugarske i bizantske vlasti nad Bosnom od kraja 10. do polovice 11. stoljeća, ona je morala biti osnovana negdje između prestanka bizantske vlasti u Bosni i 1075. godine. Budući da su za njezino osnivanje bile potrebne i povoljne političke prilike, Draganović njezin osnutak smješta u vrijeme hrvatskog kralja Petra Krešimira IV. (1058.-1074.), tj. negdje između 1060. i 1075. godine kada je Bosna bila pod njegovom vlašću jer, prema njemu, „nijedno drugo vrijeme nije bilo tako pogodno za njezin osnutak kao upravo vladavina Petra Krešimira“.¹⁴ Koji je prostor obuhvaćala prvotna Bosanska biskupija, povijesni izvori ništa ne govore. Možemo samo pretpostaviti da je to mogao biti prostor prvotne Bosne koja je obuhvaćala gornji tok istoimene rijeke te od susjednih područja „bila odijeljena razvodnim planinama prema rijekama Vrbasu, Neretvi i Drini“.¹⁵ Kako se širio prostor Bosanske Banovine, tako se najvjerojatnije širio i prostor Bosanske biskupije. U prvoj polovici 13. stoljeća ona je obuhvaćala prostor na istoku do rijeke Drine, na jugu do srednjeg toka rijeke Neretve, na sjeveru do Save od ušća Ukruine do ušća Drine, a na zapadu su joj pripadale „župa Uskoplje na gornjem Vrbasu te isto tako Luka (Dnoluka) i Pliva.“¹⁶

2. O biskupima i njihovu djelovanju u biskupijama

O biskupima spomenutih biskupija i prilikama u njihovim biskupijama u 10., odnosno u 11. i u 12. stoljeću, znamo vrlo malo. Nije za čuditi jer su vjerske prilike bile prilično stabilne te se nije osjećala potreba njihove pojavnosti u povijesnim izvorima. Tek sredinom 12. i početkom

13 Krunoslav DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, *Povijest Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do godine 1463.* (Sarajevo: Hrvatsko kulturno društvo Napredak, ²1991.), 711-713. Mandić je istoga mišljenja samo što krajnji datum osnivanja biskupije skraćuje za godinu dana i stavlja ga u 1074. Dominik MANDIĆ, *Državna i vjerska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine* (Mostar: Hercegovačka franjevačka provincija Uznesenja BDM - Franjevačka knjižnica, ³2013.) 332.

14 K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 714. Mandić se slaže s Draganovićem da je biskupija osnovana u vrijeme Petra Krešimira IV., ali njezin osnutak ne pripisuje kralju, nego agilnom splitskom nadbiskupu Lovri. D. MANDIĆ, *Državna i vjerska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine*, 333.

15 Tomislav RAUKAR, *Hrvatsko srednjovjekovlje: prostor, ljudi, ideje* (Zagreb: Školska knjiga - Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta, 1997.), 281.

16 K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 744-745.

13. stoljeća, kad ovi prostori počinju ulaziti u nemirne vjerske prilike, njihova imena i vjerske prilike u njihovim biskupijama izlaze iz povijesne anonimnosti.

Sredinom 12. stoljeća pojavljuju se stonski biskupi Šimun i Gabrijel. O njima osim imena gotovo da ništa ne znamo. Biskupa Šimuna spominje mljetski opat Mavro Orbini kao onoga koji je s ostalim biskupima bio potvrđen kao sufragana dubrovačkog nadbiskupa Andrije iz Luce (1142.-1156.)¹⁷ 1141.-1142. a biskupa Gabrijela susrećemo kao potpisnika Splitskog sabora 1060. godine.¹⁸ Poslije Gabrijela prvi poznati biskup, možda i njegov nasljednik, bio je biskup Donat kojeg je humski knez Miroslav (kao knez se u dokumentima spominje prvi put 1181.), brat raškog velikog župana Stefana Nemanje, zavladao Humskom zemljom početkom 80-tih godina 12. stoljeća, protjerao iz njegove biskupije. Kad se to točno dogodilo, nije nam poznato. Jedna je mogućnost da je to učinio odmah nakon što se oslobodio vlasti bizantskog cara Emanuela Komnena 1180. zahvaljujući carevoj smrti, a druga je da je to učinio u jednom od ratova s Dubrovnikom. Na prvu mogućnost upućuju pisma pape Aleksandra III. (1159.-1181.) u srpnju 1181. ugarsko-hrvatskom kralju Beli III. (1172.-1196.) i samom knezu Miroslavu u kojima papa Miroslavu spočitava nedopuštanje ređenja u mjestima u kojima je poznato da su nekad bila biskupska sjedišta. Kralju Beli III. piše, ako ga ne može drukčije uvjeriti da dopusti ređenja, da ga na to prisili kraljevskom vlašću, a u onome upućenom samom Miroslavu da ga je Papin izaslanik Theobald, kojega Miroslav nije htio ni primiti, zbog toga izopćio.¹⁹ O kojim je biskupskim sjedištima riječ, Papa ne spominje.

¹⁷ Vrijeme službe dubrovačkih nadbiskupa donosimo prema najnovijem Šematizmu Dubrovačke biskupije. Šematizam *Dubrovačke biskupije*, Ivan ŠIMIĆ (ur.), (Dubrovnik: Dubrovačka biskupija, 2011.), 22-24.

¹⁸ Mavro ORBINI, *Kraljevstvo Slavena*, Snježana HUSIĆ (prijevod), Franjo ŠANJEK (ur.) (Zagreb: Golden marketing – Narodne novine, 1999.), 312; Velimir BLAŽEVIĆ, *Crkveni partikularni sabori i dijecezanske sinode na području Hrvatske i drugih južnoslavenskih zemalja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012.), 74. Postoji bula pape Inocenta II. datirana 11. lipnja 1142. kojom Papa potvrđuje dubrovačkom nadbiskupu Andriji metropolitanska prava nad Stonskom i Trebinjskom biskupijom, ali u njoj se ne spominju, kao i obično, imena biskupa. Smičiklas smatra da je bula sumnjiva. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 51-53.

¹⁹ „... et ut illa loca, in quibus olim cathedrales sedes fuisse noscuntur, ordinari permittat, si aliter ad hoc induci nequiverit, regia potestate compellas.“ Papa Aleksandar III. ugarsko-hrvatskom kralju Beli III. 6. 7. 1181., *Codex diplomaticus*, sv. 2., 175. „Accepimus etiam, quod loca illa, in quibus cathedrales sedes olim fuisse noscuntur, ordinari libere non permittas, propter quod dilectus filius T(heobaldus) subdiaconus noster in te, dum in partibus illis legationis officio fungeretur, sicut eo referente accepimus, excommunicationis sententiam promulgavit.“ Papa Aleksandar III. humskom knezu Miroslavu 7. 7. 1181., *Codex diplomaticus*, sv. 2., 176. O ovom pismu s diplomatske strane: Jadranka

Papine riječi „mjesta, u kojima je poznato da su nekad bila biskupska sjedišta“ upućuju na neka starija već odavno ispražnjena biskupska sjedišta. Ston nije bilo ispražnjeno biskupsko središte, nego ga je upravo Miroslav ispraznio. Ne isključujući mogućnost da se ovdje radi ipak o Stonu, čini se, vjerojatnija vijest koju donosi kroničar *Resti* koji piše da je humski knez Petar koji je kneštvom upravljao od 1192. do 1227., za kojega *Resti* drži da je bio Miroslavov sin²⁰, negdje krajem 12. stoljeća tražio od Dubrovčana 300 perpera za slobodan Donatov povratak u biskupiju navodeći kako ga je zbog ratova koje je vodio s Dubrovnikom „njegov otac“ protjerao kao onoga koji je priznavao vlast dubrovačkog nadbiskupa.²¹ Budući da su se ovakve stvari obično događale u vrijeme nekih sukoba, moguće je da je Donat protjeran u vrijeme sukoba Nemanjića s Dubrovnikom 1184.-1185. godine.

Biskup Donat je ostao izgnanik do kraja života. Umro je na Lokrumu 1211. godine.²² Poslije njegove smrti knez Petar je ponovno, kako piše *Resti*, nudio nadbiskupu Leonardu i dubrovačkim vlastima da za Stonskog biskupa postave jednog od svojih kanonika ili koga hoće tražeći zauzvrat 200 zlatnih perpera. Međutim, Dubrovčani nisu pristali.²³ Njima je, čini se, bolje odgovaralo stanje bez Stonskog biskupa čiji je jurisdikcijski prostor vjerojatno preuzeo sam dubrovački nadbiskup nakon sklopljenog mira između Nemanjića i Dubrovnika 1186. u čijem je sklapanju sudjelovao i dubrovački nadbiskup Tribun (1157.-1189.).²⁴ Na takav zaključak upućuje podatak što ga donosi dubrovački kroničar Ragnina koji piše da je dubrovački nadbiskup Bernard (1189.-1203.) na putu prema Bosni u Zahumlju pete godine svojega nadbiskupovanja, dakle 1194., blagoslovio crkvu na čast sv.

NERALIĆ, „Srednjovjekovna Bosna u diplomatskim spisima Rimske kurije“, *Fenomen „krstjani“ u srednjovjekovnoj Bosni i Humu. Zbornik radova* (Sarajevo - Zagreb: Institut za istoriju - Hrvatski institut za povijest, 2005.), 373-374.

20 Orbini piše da nije bio Nemanjić, nego „rodom iz Huma“. M. ORBINI, *Kraljevstvo Slavena*, 313.

21 „In questo tempo, essendo morto il conte Miroslavo, fratello del Nemagna, principe di nessuna elevatura, e successo Pietro, suo figliolo, nella sua contea di Zaculmia, mandò a Ragusa il suo cancelliere per ambasciatore ad offerir alla repubblica, che per le guerre, state fra suo padre e la repubblica, esso suo padre avendo cacciato Donato, vescovo di Stagno, suffraganeo dell'arcivescovo di Ragusa, come colui che era obbediente e voleva riconoscer per superiore la metropoli di Ragusa....“ *Cronica Ragusina Junii Restii, Ab origine urbis usque ad annum 1451*, Speratus NODILO (ur.), *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, Scriptorum, sv. II. (Zagrabiae: Academia scientiarum et artium Slavorum meridionalium, 1883.), 66.

22 *Cronica Ragusina Junii Restii*, 75.

23 *Cronica Ragusina Junii Restii*, 75.

24 *Codex diplomaticus*, sv. II., 201-202. O ratu i sklopljenu miru pogledati: Konstantin JIRIČEK, *Istorija Srba, Politička historija do 1537. godine*, (ćir.), sv. 1., fototipско izdanje (Beograd: Neven, 2006.), 154.

Kuzme i Damjana te činjenica da i sam Papa prilikom imenovanja nadbiskupa Bernarda 1189. istoga preporučuje Nemanji i braći tražeći od njih da ga prihvate i poštuju u svemu što je Božje.²⁵

Vijesti o trebinjskim biskupima iz toga vremena, kao što je već napomenuto, također su vrlo rijetke. Sredinom 12. stoljeća Orbini spominje trebinjskog biskupa Konstantina koji je s ostalim biskupima gornje Dalmacije potvrđen 1141./1142. kao sufragana dubrovačkog nadbiskupa Andrije iz Lucce.²⁶ Isti podatak donosi i *Resti*, ali ne spominje ime biskupa Konstantina, nego samo da je nadbiskup Andrija išao u Rim i od pape Inocenta II. (1130.-1143.) dobio potvrdu sufraganskih biskupija „gornje Dalmacije, Trebinja, Zahumlja i Bosne“.²⁷ *Resti* dalje nastavlja da je 1154. papa Anastazije IV. (1153.-1154.) poslao svojega poslanika koji je trebao u Dubrovniku sazvati provincijalni koncil kako bi „grijehe šizme u koji su bili upali biskup Trebinja i Duklje“ i ostale zloporabe u Crkvi toga vremena bile riješene. Na koncil su došli biskupi i gornje i donje Dalmacije, osim biskupa Drivasta i Ulcinja koje je zbog neposlušnosti Papin legat ekskomunicirao i lišio biskupske službe.²⁸ Kroničar ne spominje biskupa Trebinja, koji je bio predmet spora, kao pobunjenika, što bi značilo da je bio prisutan na koncilu te da se odrekao „šizme“ u koju je bio upao i prihvatio dubrovačkog nadbiskupa za svojega metropolita. Također piše da je Papa odluke ovoga koncila potvrdio te da su se njegova pisma nalazila u dubrovačkom arhivu u vrijeme kad je pisao svoju kroniku.²⁹ *Resti* je očito pred očima imao bulu pape Anastazija IV. (1153.-1154.) od 24. prosinca 1153. koja se čuvala u arhivu Republike čiji se sadržaj slaže s

²⁵ „Costui (nadbiskup Bernard, op. MK.), alle preghiere di Jurcha, zupano di Rascia, andò in la provincia de Zachulmia, l'anno quinto del suo officio, e ivi consacrò la ecclesia di santi Cosmo i Damiano.“ *Anales Ragusini Anonymi item Nicolai de Ragnina, Speratus NODILO* (ur.), *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, Scriptorum, sv. I., (Zagrabiae: Academia scientiarum et artium Slavorum meridionalium, 1883.), 219. Crkva posvećena sv. Kuzimi i Damjanu mogla bi se nalaziti u selu Vračići kod Blagaja. Odatle potječe kameni natpis pronađen na jednom grobu u Blagaju koji govori o gradnji neke crkve u vrijeme Nemanje. Marko VEGO, „Novi i revidirani natpisi iz Hercegovine“, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu* 15-16 (1960.-1961.), 265-266. Preporuka nadbiskupa Bernarda Nemanji i braći. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 238.

²⁶ M. ORBINI, *Kraljevstvo Slavena*, 312.

²⁷ *Cronica Ragusina Junii Restii*, 51. Usporedi s bulom pape Inocenta II. iz 1142. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 51-53. Podatak se također nalazi kod Luccarija samo što on bulu pripisuje papi Celestinu i datira je 1141. godine. Giacomo Pietro LUCCARI, *Copioso ristretto degli annali di Ragusa* (Venetia: 1605.), 19.

²⁸ *Cronica Ragusina Junii Restii*, 52.

²⁹ „Ed al ritorno del legato, le deposizioni suddette e scomuniche, e le altre azioni, furono dal pontefice ratificate, Le quali lettere anche oggi giorno si trovano nell'archivio delle reliquie pubbliche.“ *Cronica Ragusina Junii Restii*, 52.

njegovim kazivanjem.³⁰ I *Resti* i *Orbini* i *Lucarri* spominju trebinjskog biskupa, ne spominjući mu ime a vjerojatno se radilo o biskupu Konstantinu ili njegovu nasljedniku, kao posrednika mira između bosanskog bana Borića i Dubrovnika. Bitku bana Borića i Dubrovčana kroničari smještaju u Trebinje s različitim godinama. *Orbini* i *Luccari* pišu da je to bilo 1154. a *Resti* 1159./1160. godine.³¹ Drugih vijesti osim ovih koje donose kroničari o ovoj bitci nema. Povjesničari se prema njoj različito odnose. Foretić piše da je treba primiti s rezervom, a Perojević je smatra izmišljenom.³² Za razliku od njih Tošić je prihvaća kao činjenicu smatrajući da je ban Borić „1154. ili 1159. godine oteo županu Desi Zahumlje i, u namjeri da opkoli Dubrovnik, bio poražen u Trebinju, gdje se utaborio, od strane dubrovačke vojske“.³³ Kroničari su očito pred sobom imali neki podatak o ovome sukobu. Moguće je da su pobrkali imena i godine, ali je priča vjerojatno negdje u srži istinita. Ono što je za nas bitno, jest spominjanje trebinjskog biskupa kao mirovnog posrednika, iz čega bi se dalo zaključiti da je trebinjski biskup tada stolovao u Trebinju ili u neposrednoj blizini, inače ga ban Borić ili neki drugi dubrovački protivnik ne bi mogao poslati kao mirovnog posrednika neprijateljskoj strani. Od spomena ovoga biskupa pa sve do biskupa Salvija, kojeg je posvetio dubrovački nadbiskup Ivan sredinom 13. stoljeća, o imenima i djelovanju trebinjskih biskupa ne nalazimo nikakva spomena.³⁴ Premda o njima ne nalazimo nikakva spomena, biskupija je postojala jer se redovito u papinskim bulama spominje kao sufraganska Dubrovačke metropolije.³⁵ Ostaje pitanje je li bila

³⁰ Bula pape Aleskandra IV. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 72-73.

³¹ M. ORBINI, *Kraljevstvo Slavena*, 408; G. P. LUCCARI, *Copioso ristretto degli annali di Ragusa*, 20. *Cronica Ragusina Junii Restii*, 54.

³² Vinko FORETIĆ, *Povijest Dubrovnika do 1808., Prvi dio, Od osnutka do 1526.* (Zagreb: Nakladni zavod MH, 1980.), 42; Marko PEROJEVIĆ, „Ban Borić i Kulin“, *Povijest Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do godine 1463.* (Sarajevo: Hrvatsko kulturno društvo Napredak, 1991.), 203.

³³ Đuro TOŠIĆ, *Trebinjska oblast u srednjem vijeku* (ćir.), (Beograd: Istorijski institut Srpske akademije nauka i umetnosti, 1998.), 77.

³⁴ O biskupu Salviju: Daniele FARLATO – Jacobo COLETO, *Illyrici sacri*, sv. 6. (Venečija: MDCCCXV.), 291; Bazilije PANDŽIĆ, *De dioecesis Tribuniensi et Mercanensi* (Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1959.), 84. Farlati i Coletti donose podatke o gotovo svim biskupima spomenutih biskupija crpeći podatke uglavnom iz papinskih bula i dubrovačkih kronika. Kako se i ovaj rad oslanja na iste izvore, njihovo će djelo biti rijetko spominjano.

³⁵ Bula pape Hadrijana IV. iz 1158. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 84-86. Bula pape Aleksandra III. od 29. 12. 1167. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 111-113. Druga bula pape Aleksandra III. od 29. 12. 1167. upućena biskupima i kleru Gornje Dalmacije. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 113-114. Bula pape Urbana III. iz 1187. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 206-208. Bula pape Klemeta III. iz 1189. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 226-229. Bula pape Grgura IX. iz 1227. i 1238., *Codex diplomaticus*, sv. 3., 274-276. *Codex diplomaticus*, sv. 4., 54-56. Bez obzira na to bile neke od njih autentične ili krivotvorene, to ne umanjuje važnost činjenice da se biskupija u njima redovito spominje.

redovito popunjavana. Jedna od bula, odnosno jedno od pisama iz toga vremena, ono Aleksandra III. (1159.-1181.) s kraja 1167., daje naslutiti da je u to vrijeme trebinjska biskupska stolica, kao i stonska i skutar-ska, bila upražnjena. Naime, pismo je upućeno biskupima pulatskom, svačkom i drivatskom te svećenicima a ne biskupima stonske, skutar-ske i trebinjske biskupije.³⁶ Da su te biskupske stolice u to vrijeme bile popunjene, vjerojatno bi njihove biskupe Papa spomenuo kao i ostale. Za ostalo vrijeme bule nam ništa ne govore, ali sama činjenica da dubrovački nadbiskupi toliko inzistiraju na potvrđivanju svojih metropolitanskih prava, dopušta zaključiti da njima podložne biskupije, pa tako i trebinjska, nisu bile upražnjene. Ovom u prilog idu i dokumenti koji spominju imenovanje biskupa Salvija koji nigdje ne spominju da je biskupija prije njegova imenovanja bila dugo vremena upražnjena.

O biskupima Bosanske biskupije vijesti su također šture. Prvog po imenu poznatog, Vladislava, također spominje Orbini, zajedno sa stonskim Šimunom, trebinjskim Konstantinom i ostalim biskupima gornje Dalmacije, koji je potvrđen kao sufragan dubrovačkog nadbiskupa Andrije iz Luce 1141.-1142. godine.³⁷ Isti podatak donose *Luccari* i *Resti* ne navodeći imena.³⁸ Luccari još donosi da se ta bula u njegovo vrijeme čuvala u „riznici Svete Marije u Dubrovniku“.³⁹ Kako su dubrovački kroničari došli do podataka da je i bosanski biskup u to vrijeme sufragan dubrovačkog nadbiskupa, nije jasno. Bule izdane u to vrijeme, bez obzira na to što su neke možda krivotvorene, kako smatra Tadija Smičiklas, nigdje ne spominju Bosansku biskupiju kao sufragansku Dubrovačkoj metropoliji.⁴⁰ Moguće je da su kroničari kombinirali podatke iz bula nastalih 80-ih godina istog stoljeća u kojima se doista spominje Bosanska biskupija u sintagmi „kraljevstvo Srbije, što je Bosna“, o čemu će biti riječi kasnije, s bulama nastalim sredinom stoljeća te tako bosanske biskupe uvrstili u sufragane dubrovačkog nadbiskupa. Ime bosanskog biskupa Vladislava očito je Orbiniju od-

³⁶ „Alexander episcopus seruus seruorum dei venerabilibus fratribus Politanensi, Svacensi et Drivastensi episcopis et dilectis filiis uniuersis clericis Staniensis, Scutariensis et Tribuniensis ecclesiarum salutem et apostolicam benedictionem.“ Bula pape Aleksandra III. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 113.

³⁷ M. ORBINI, *Kraljevstvo Slavena*, 312.

³⁸ *Cronica Ragusina Junii Restii*, 51; G. P. LUCCARI, *Copioso ristretto degli annali di Ragusa*, 19.

³⁹ G. P. LUCCARI, *Copioso ristretto degli annali di Ragusa*, 19.

⁴⁰ Bula pape Inocenta II. iz 1142. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 51-53. Bula pape Aleksandra IV. iz 1153. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 70-72. Bula pape Hadrijana IV. iz 1158. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 84-86. Bula pape Aleksandra III. od 29. 12. 1167. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 111-113.

nekle bilo poznato. Sljedeći bosanski biskup čije nam je ime poznato zvao se Milovan. Njega spominje *Luccari* u kontekstu već spomenutog sukoba bana Borića s Dubrovčanima 50-tih godina 12. stoljeća i navodi da je bio biskup Kreševa (Kresceuz).⁴¹ Spominju ga i Orbini i *Resti*, ali mu ne navode imena.⁴² Sva trojica ga krive za sukob bana Borića s Dubrovčanima. Orbini navodi da je sukob izbio „zbog nekih nesuglasica između bosanskog biskupa i dubrovačkog nadbiskupa“.⁴³ *Luccari* navodi da je ban Borić „držeci u nekim prilikama stranu Milovana biskupa iz Kreševa sufragana nadbiskupa Dubrovnika“, pokrenuo rat protiv Dubrovnika tražeći od Senata mnoge bezočne stvari.⁴⁴ *Resti* je dosta opširniji. On piše da je ovaj biskup držao stranu onih koji su bili neposlušni dubrovačkom nadbiskupu i brinuo se „ne samo da udalji ovu crkvu od svoje metropolije, nego i da drži ovaj narod u stalnoj greški raskola“. Kad je taj biskup vidio da je papa Hadrijan IV. (1154.-1159.) potvrdio dubrovačkom nadbiskupu Vitalu, nasljedniku Andrije iz Lucce, nadbiskupska prava i privilegije, iz zavisti, vidjevši sjaj i podizanje ugleda dubrovačke Crkve, naveo je bana Borića da pokrene rat protiv Dubrovnika.⁴⁵ Povod za rat na koji je naveden, prema *Restiju*, bilo je odbijanje Dubrovčana da banu vrate prognanike koji su zbog katoličke vjere bili protjerani iz Bosne.⁴⁶ O sukobu bana Borića i Dubrovnika već je bilo govora, ali što je s ostalim podacima koje donose dubrovački kroničari? Papa Hadrijan IV. doista je potvrdio dubrovačkom nadbiskupu metropolitanska prava 1158. godine, međutim u toj se buli ne spominje Bosanska biskupija.⁴⁷ Moguće je, kao što je već rečeno, da su kroničari malo pobrkali činjenice, ali ne vidim razloga da bi *Luccari* izmislio ime bosanskog biskupa. Očito mu je odnekle bilo poznato.

Kako je razvidno iz papinskih bula, Bosanska biskupija postaje sufraganska biskupija Dubrovačke metropolije u vrijeme Kulina bana (prije 1185.), i to pod čudnom sintagmom „kraljevstvo Srbije, što je Bosna – regnum Seruilie, quod est Bosna“. Sintagma se nalazi u buli pape Urbana III. iz 1187. i buli pape Klementa III. iz 1188. godine.⁴⁸ Po-

41 G. P. LUCCARI, *Copioso ristretto degli annali di Ragusa*, 19.

42 M. ORBINI, *Kraljevstvo Slavena*, 408. *Cronica Ragusina Junii Restii*, 53.

43 M. ORBINI, *Kraljevstvo Slavena*, 408.

44 G. P. LUCCARI, *Copioso ristretto degli annali di Ragusa*, 19.

45 *Cronica Ragusina Junii Restii*, 53.

46 *Cronica Ragusina Junii Restii*, 52-53.

47 Bula pape Hadrijana IV. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 84-86.

48 Bula pape Urbana III. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 206-208. Bula pape Klementa III. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 226-229.

vjesničari poput Draganovića, Mandića, Raukara i Ćirkovića smatraju da treba odbaciti političku dimenziju ove sintagme.⁴⁹ Draganović je, analizirajući do tada iznesena mišljenja, donio zaključak da se radi o čisto diplomatskom potezu dubrovačkog nadbiskupa u smislu da su „predstavnici Dubrovnika trebali uvjeriti Svetu Stolicu, da je Bosna odvajkada bila pod dubrovačkim metropolitom, samo se tobože krila pod imenom Srbije“ nakon što je dubrovački nadbiskup izgubio metropolitansku jurisdikciju nad srpskom biskupijom koja se neposredno prije priklonila istočnoj Crkvi.⁵⁰ Ćirković, polazeći od pretpostavke da je nekada mogla biti zajednička crkvena organizacija Srbije i Bosne, iznio je mišljenje da se ovo poistovjećivanje dogodilo u katoličkim crkvenim središtima „u trenutcima kad su se rasplitala zamršena pitanja o pravima primorskih nadbiskupskih stolica, i kada se, kao i uvek u sličnim slučajevima, istraživala istorija tih prava“, ali da ono „može biti posredno svedočanstvo o nekadašnjem političkom i crkvenom jedinstvu Srbije i Bosne“.⁵¹ Raukar je sažeo oba mišljenja i čini se da je bio najbliže istini. On priznaje uvjerljivo Draganovićevo tumačenje te dodaje da u vrijeme pisanja ovih bula Bosna „razumije se, nije bila sastavnim dijelom Srbije, ali su reminiscencije na njezinu prvobitnu političku pripadnost još u prvoj polovici XIII. stoljeća bile veoma jake, prije svega u gradovima Gornje Dalmacije (Bar, Dubrovnik)“.⁵² Dubrovnik, premda se poslužio diplomatskim „trikom“, ipak nije tako lako mogao „podvaliti“ ovaj podatak Svetoj Stolici da za to nije imao neke povijesne pozadine koja je mogla biti Časlavova vladavina sredinom 10. stoljeća, kao i vladavina Nemanjića koji u to vrijeme vladaju njihovim zaleđem premda ne Bosnom.

Papa Celestin III. 1192. ponovno je Bosnu podvrgao jurisdikciji splitskog nadbiskupa, ali ta je bula ostala bez stvarnog učinka.⁵³ Posveta bosanskih biskupa obavljena je u Dubrovniku. U Dubrovniku je 4. svibnja 1195. riješen spor između kanonika i kapelana zbog nji-

⁴⁹ K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 731; D. MANDIĆ, *Državna i vjerska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine*, 478; T. RAUKAR, *Hrvatsko srednjovjekovlje: prostor, ljudi, ideje*, 284-285; Sima ĆIRKOVIĆ, *Istorija srednjovjekovne bosanske države* (ćir.), (Beograd: Srpska književna zadruga, 1964.), 50.

⁵⁰ K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 732. Na tragu Draganovića je i Mandić. Dominik MANDIĆ, *Etnička povijest Bosne i Hercegovine* (Mostar: Hercegovačka franjevačka provincija Uznesenja BDM - Franjevačka knjižnica, ³2013.), 477-483.

⁵¹ S. ĆIRKOVIĆ, *Istorija srednjovjekovne bosanske države*, 50.

⁵² T. RAUKAR, *Hrvatsko srednjovjekovlje: prostor, ljudi, ideje*, 284-285. Raukar istim načinom objašnjava upotrebu pojma „Srblin“ za stanovnika Bosne u ispravama bana Ninoslava nastalim u dubrovačkoj kancelariji.

⁵³ Bula pape Celestina III. *Codex diplomaticus*, sv. 2., 251-252.

hovah dužnosti prigodom posvete novog bosanskog biskupa, odnosno oko pitanja tko je dužan ići pred „izabranika“. Dužnost je pala na kapelane.⁵⁴ U to je vrijeme u Dubrovniku bio nadbiskup Bernard. Kroničari Ranjina i *Resti* pišu da je taj nadbiskup u Dubrovniku zaredio bosanskog biskupa Radogosta koji nije znao latinski, nego samo „slavenski“ jezik na kojem je učinio zakletvu sufraganske vjernosti „koji [jezik] prema starom privilegiju uživa ovaj blagodat, koji je dobio od pape Ivana VIII. 880. godine“.⁵⁵ Vjerojatno u vrijeme biskupa Radogosta dolaze prve vijesti, one dukljanskog kralja Vukana 1199./1200., o pojavi krivovjerja u Bosni. Na Vukanovu pritužbu papa Inocent III. početkom 1203. šalje svojeg izaslanika Ivana iz Casamare u Bosnu. Oni koji su bili optuženi za herezu, iste su se odrekli na Bilinu Polju (Bolino Poilo)⁵⁶ kraj rijeke Bosne 8. travnja 1203. godine. Prema izvještaju izaslanika Ivana iz Casamare Bosna je u to vrijeme bez biskupa.⁵⁷ Je li vrijeme sedesvakancije trajalo do 1209., nije nam poznato. Naime, te je godine dubrovački nadbiskup Leonard (1206.-1217.) posvetio novog bosanskog biskupa Dragonju.⁵⁸ U njegovo se vrijeme, kako piše *Resti*, dubrovački nadbiskup zalagao „da iz ovoga kraljevstva budu istjerani oni koji su bili patarenske sekte, i u to vrijeme je djelo išlo s dobrim uspjehom, jer je Bosanac slijedio upute metropolita“.⁵⁹ Isti podatak donosi i Crijević navodeći da je to bilo 1212. godine, ali dodaje da se nadbiskup Leonard prilično teško u svemu slagao s biskupom Dragonjom.⁶⁰

Biskupa Dragonju je vjerojatno naslijedio biskup Vladimir. Za njega u predstavci što ju je podnio zastupnik dubrovačkog nadbisku-

54 *Codex diplomaticus*, sv. 2., 271-273. Dokument ukratko prepričan u: K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 724, bilj. 31.

55 *Anales Ragusini Anonymi item Nicolai de Ragnina*, 219; *Cronica Ragusina Junii Restii*, 63.

56 O ubiciranju ovoga lokaliteta pogledati raspravu. Ante ŠKEGRO, „Bilino Polje primjer jedne historiografske kontroverze“, *Fenomen „krstjani“ u srednjovjekovnoj Bosni i Humu*, 351-363.

57 Franjo ŠANJEK, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, (Zagreb: Barbat, 2003.), 13.

58 Serafin CERVA-CRIJEVIĆ, *Sacra metropolis Ragusina*, sv. I., 129-131. citirano prema: F. ŠANJEK, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, 13, bilješka 44. *Cronica Ragusina Junii Restii*, 75.

59 *Cronica Ragusina Junii Restii*, 75-76.

60 „Anno XII supra MCC Leonardus catholice studio religionis incensus, operam dedit eximiam quidem, ut satis difficilem cum Draghigna Episcopo in omnibus sibi morem gerente, ut Patarini Heretici, qui incuria decisionum antistitum et perfidiam Principum teolerantima iamdiu grassabantur.“ Serafin CERVA-CRIJEVIĆ, *Sacra metropolis Ragusina*, sv. I., 129-131. citirano prema: F. ŠANJEK, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, 13, bilješka 44.

pa na papinskom sudištu u Perugi u vrijeme spora s barskim nadbiskupom oko metropolitanskih prava stoji da ga je u dubrovačkoj katedrali posvetio nadbiskup Leonard.⁶¹ *Resti* piše da ga je u istoj katedrali zaredio Leonardov nasljednik nadbiskup Aringerije (1222.-1236.).⁶² I navedeni dokument i *Resti* slažu se da su u vrijeme nadbiskupa Aringerija postojali dobri odnosi između dubrovačkog nadbiskupa i bosanskog biskupa. Možda je upravo zbog tih dobrih odnosa *Resti* napisao da je biskupa Vladimira posvetio nadbiskup Aringerije. Navedeni dokument iz Perugie donosi da je bosanski biskup u vrijeme nadbiskupa Aringerija redovito posjećivao svojega metropolita i obdarivao ga raznim darovima te da je Aringerije vizitirao Bosansku biskupiju kojom prilikom je također bio obdarivan.⁶³ O vizitaciji Bosanske biskupije piše i *Resti* te dodaje da mu je biskup Vladimir u svemu bio poslušan.⁶⁴

Još se jedan bosanski biskup spominje u izvorima. Njemu znamo samo ime, ali vrijeme njegove službe ostaje nepoznato. Radi se o biskupu Bratoslavu čiju je prisegu - list posvete (carta consecrationis) - dubrovački nadbiskup Ivan podastro Svetoj Stolici 1251. u vrijeme spora s barskim nadbiskupom da dokaže kako Bosanska biskupija spada pod njegovu a ne pod jurisdikciju barskog nadbiskupa.⁶⁵ Sam dokument nam ne kaže ništa pobliže o vremenu službe ovoga biskupa. Draganović smatra da bi „mogao biti ili Radogostov predšasnik prije god. 1195. ili njegov nasljednik nakon 1203., ako nije došao istom nakon biskupa Dragonje“.⁶⁶ U Šematizmu ga stavlja nakon Dragonje.⁶⁷ Šanjek, za razliku od Draganovića, biskupa Bratoslava smješta izme-

⁶¹ *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia*, Ludvicus de THAL-LÓCZY - Constantinus JIREČEK - Emilianus de SUFFLAY, (collegerunt et digesserunt), sv. I., (Vindobonae: Typis Adolphi Holzhausen, MCMXIII.), 65.

⁶² *Cronica Ragusina Junii Restii*, 77.

⁶³ „Item ponit, quod tempore domini Arrigerii archiepiscopi Ragusii episcopus Bosgnensis uisitauit et uisitare consueuerat singulis annis ecclesiam Ragusina tamquam suam metropole(m). Item ponit, quod idem archiepiscopus occasione uisitacionis ensenia recipiebat a dicto episcopo Bosgnensi“. Ova je rečenica od nekoga popravljena sljedećim riječima: „Item ponit quod episcopus Bosgnensis singulis annis ratione uisitacionis ensenia offerebat et offerre consueuerat eidem archiepiscopo Ragusino tamquam suo metropolitano.“ *Acta et diplomata res Albaniae*, 65 i bilj. 3.

⁶⁴ „... li si mostrò in tutto obediente, ...“ *Cronica Ragusina Junii Restii*, 77.

⁶⁵ Privilegije dubrovačkog nadbiskupa 1251. *Codex diplomaticus*, sv. 4., 460-461; D. MANDIĆ, *Državna i vjerska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine*, 335; K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 752-753.

⁶⁶ K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 753.

⁶⁷ *Opći šematizam Katoličke Crkve u Jugoslaviji Cerkev v Jugoslaviji 1974* (Zagreb: Biskupska konferencija Jugoslavije, 1975.), 338.

đu 1212. i 1232. godine.⁶⁸ Ako prihvatimo da je nadbiskup Leonard zaredio i Dragonju i Vladimira, kako donose Cerva i sudski dokument iz Perugie, Šanjekova datacija se čini uvjerljivijom. Dragonju bi naslijedio Vladimir a Vladimira Bratoslav. U prilog Šanjekovoj dataciji išao bi i dokument iz 1251. s pretpostavkom kako je bilo logično da su Dubrovčani Svetoj Stolici podastrli zakletvu posljednjeg bosanskog biskupa kojeg je zaredio dubrovački nadbiskup.

Jedan od ove dvojice biskupa, Vladislav ili Bratoslav, bio je najvjerojatnije onaj biskup optužen u Rimu da je neobrazovan i glavni branitelj krivovjerja, da je biskupom postao simonijom, da ne zna obavljati nikakvo bogoslužje niti dijeliti sakramente pa da čak ne zna ni obrazac krštenja.⁶⁹ Uglavnom, ovaj optuženi biskup ostao je na biskupskoj stolici sve do 1233. kada je delegatu Svete Stolice kardinalu Jakovu de Pecoraria priznao da je griješio iz neznanja i da je spreman podložiti se sudu Apostolske Stolice.⁷⁰ Je li kardinalu Jakovu to izgledalo neuvjerljivo ili su postojali drugi razlozi, ne znamo, ali svakako je papinski legat predložio ondašnjem papi Grguru IX. njegovo smjenjivanje. Na osnovi Jakovljeva izvještaja Papa je odredio da se tadašnji bosanski biskup smjeni te da se na njegovo mjesto i u nekim drugim mjestima u Bosni imenuju dva, tri ili četiri biskupa poštujući pravo dubrovačkog nadbiskupa.⁷¹ Izaslanik Jakov tek je djelomično postupio po Papinu naređenju. Bosansku biskupiju nije razdijelio na više biskupija niti je imenovao više biskupa, nego je samo smijenio domaćeg biskupa te na njegovo mjesto imenovao Ivana iz Wildeshausena, provincijala ugarsko-hrvatskih dominikanaca.⁷²

68 F. ŠANJEK, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, 13, bilješka 44.

69 Pismo pape Grgura IX. kaločkom nadbiskupu i zagrebačkom biskupu. *Codex diplomaticus*, sv. 3., 361-362; F. ŠANJEK, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, 15; D. MANDIĆ, *Državna i vjerska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine*, 336. Od koga je Papa bio obaviješten, u historiografiji još nije razjašnjeno. Šanjek o tome šuti. Mandić – piše: „Po svoj prilici ta je optužba došla od novih misionara, dominikanaca, koje je papa Grgur IX. poslao u Bosnu nakon neuspjeha križarske vojne, koju je g. 1222/1225 bio organizirao nadbiskup Ugrin.“ D. MANDIĆ, *Državna i vjerska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine*, 336.

70 F. ŠANJEK, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, 15.

71 F. ŠANJEK, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, 16.

72 Draganović je bio mišljenja da kardinal Jakov ovo nije napravio „jer po svojoj prilici nije htio dirati u osjetljivost ugarskih crkvenih knezova, koji su zazirali od toga, da se u Bosni udare temelji buduće samostalne crkvene pokrajine“. K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 734.

3. Bogoslužni jezik i obred

Što se tiče bogoslužnog jezika, nema dvojbe da je prevladavajući bogoslužni jezik u spomenutim biskupijama bio slavenski. Za to postoji poprilično dokaza. Pišući splitskom nadbiskupu i njegovim sufraganima neposredno prije zasjedanja Splitskog sabora 925. godine, papa Ivan X. (914.-928.) kaže da je čuo da se na području njihovih biskupija širi nauk koji se ne nalazi u svetim knjigama napominjući poslije da se radi o Metodovu nauku te ih je pozvao da se potrude „da se u zemlji Slavena obavlja služba Božja prema običajima svete rimske Crkve, tj. na latinskom, a ne na drugom jeziku“.⁷³ Tri godine poslije jedan od zaključaka Splitskog sabora iz 928., koje je potvrdio papa Leon IV., izričito je upozorio biskupe Stona, Dubrovnika i Kotora da „u svojim sjedištima i granicama u svemu slijede istinu kršćanske vjere“. Iako zaključak sabora 928. izričito ne spominje slavensko bogoslužje ni „Metodov nauk“, iz konteksta papinskih pisama u vrijeme održavanja Splitskih sabora moglo bi se zaključiti da se radilo upravo o tome nauku.⁷⁴ Narodna imena bosanskih biskupa, o kojima je gore bilo riječi, nedvojbeno upućuju na slavensku službu Božju u njihovoj biskupiji.⁷⁵ Na to upućuje i prijedlog papinskog delegata Ivana iz Casamare 1203. da se Bosanskoj biskupiji postavi biskup „Latin“, kao i posvećenje biskupa Radogosta u Dubrovniku 1195. koji ne zna latinski, nego samo „slavenski“ jezik na kojem je učinio zakletvu sufraganske vjernosti po privilegiju pape Ivana VIII. iz 880. godine, o čemu je već bilo govora. Sama činjenica da Dubrovčani poznaju privilegij koji je imao slavenski jezik dobiven od pape Ivana VIII. na traženje moravskog kneza Svato-pluka, upućuje na zaključak da se taj privilegij koristio i u drugim biskupijama njihove crkvene jurisdikcije. Za područja Stonske i Trebinjske biskupije nemamo izravnih podataka kao za Bosansku biskupiju. Međutim, postojanje staroslavenskog bogoslužja u kasnom srednjem vijeku, i to u samom predgrađu Dubrovnika, upućuje na zaključak da je ono moralo postojati i u ranom srednjem vijeku. Dubrovački arhiv-

⁷³ Latinski tekst pisma: *Codex diplomaticus*, sv. I., 30. Hrvatski prijevod: *Izvori za hrvatsku povijest*, sv. I. (do god. 1107.), Nada KLAIĆ (ur.), (Zagreb: Školska knjiga 1955.), 32-33.

⁷⁴ Zaključci sabora iz 928. *Codex diplomaticus*, sv. I., 27-28; Neven BUDAK, „Prilog valorizaciji Humsko-duklijanskog kulturnog područja u prvim fazama njegova razvitka (do 12. stoljeća)“, *Starohrvatska prosvjeta* 16 (1986.), 126.

⁷⁵ K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 737; D. MANDIĆ, *Državna i vjerska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine*, 370-372; F. ŠANJEK, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, 13, bilješka 44.

ski spisi s kraja 14. stoljeća donose mnoštvo podataka o slavenskim svećenicima, odnosno svećenicima koji su se na starom dubrovačkom području, bez Pelješca, Primorja i Konavala, služili slavenskim jezikom u liturgiji. Iz podataka koje je prikupio i objavio A. Liepopili slavenskim jezikom u liturgiji se služilo u Gružu, Župi, Zatonu, Rijeci i Šumetu.⁷⁶ Ako se u tim mjestima krajem 14. stoljeća koristio slavenski jezik u liturgiji, nemamo razloga sumnjati da nije korišten i u ranijim stoljećima te ako je korišten takoreći u predgrađu „latinskog“ Dubrovnika, nema sumnje da je korišten također i u njegovim okolnim sufraganskim biskupijama koje su puno više od „predgrađa“ bile naseljene slavenskim stanovništvom.⁷⁷ Češki kroničar Pulkava 1374. piše da „po nadbiskupijama, i pokrajinama splitskoj, dubrovačkoj i zadarskoj i kod svih njihovih područnih biskupa, i po mnogim drugim biskupijama, tako biskupi kao i svećenici mise i druge bogoštovne čine služe do danas na slavenskom jeziku“.⁷⁸

Puno nejasnije ostaje pitanje obreda. Mandić odlučno niječe da je na ovim prostorima bilo ikakva drugog obreda osim zapadnog. Svoje mišljenje argumentira: a) pripadnošću ovih prostora „od starije“ Rimskom patrijarhatu; b) ne spominjanjem ovdašnjih biskupija u popisu istočnih biskupija cara Vasilija 1020. godine; c) posvećivanjem bosanskih biskupa od metropolita rimskog obreda; d) „latinsko“ krštenje Stefana Nemanje u Ribnici kod Podgorice; e) Miroslavljevim evanđeljem za koje Mandić piše da „je pisano polovicom 12. st. u Zahumlju prema obredu rimske liturgije i za uporabu vjernika te liturgije“; f) to što su *bosanski krstjani* nikli iz krila Rimske Crkve; g) time što su se u srednjovjekovnoj bosanskoj državi svetkovine slavile po rimskom obredu.⁷⁹ Mandićevim argumentima pod *d.* i *e.* bi se moglo prigovoriti da nisu vjerodostojni jer „zapadno“ krštenje Stefana Nemanje u Ribnici kod Podgorice ne mora značiti da u to vrijeme u Duklji ne postoji istočni obred, nego je dokaz da je postojao zapadni, a da je *Miroslavljevo evanđelje* pisano za upotrebu u Istočnoj a ne Zapadnoj

⁷⁶ A. LIEPOPILI, „Slavensko bogoslužje u Dubrovniku“, *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti* 220 (1919.), 43-51. Također o slavenskoj službi Božjoj na području Dubrovnika: Mihajlo DINIĆ, „Slovenska služba na teritoriju Dubrovačke Republike u srednjem vijeku“, (ćir.), *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* 14, 1-2, (1934.), 50-56.

⁷⁷ O naseljenosti dubrovačkog područja „izvan zidina“ slavenskim stanovništvom u 13. stoljeću pogledati: Josip LUČIĆ, „Etnički odnosi na dubrovačkom teritoriju u XIII. stoljeću“, *Jugoslavenski istorijski časopis* 4 (1969.), 28-31.

⁷⁸ Ante LIEPOPILI, „Slavensko bogoslužje u Dubrovniku“, 41; D. MANDIĆ, *Državna i vjerska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine*, 371.

⁷⁹ D. MANDIĆ, *Državna i vjerska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine*, 353-361.

Crkvi, dokazao je Josip Vrana.⁸⁰ Odbacimo li i ona dva posljednja argumenta, jer bi im se moglo progovoriti da su iz kasnijeg vremena, ona prva tri ostaju nepobitna.⁸¹ Draganović je također bio mišljenja, ne ovako rezolutnoga kao Mandić, da se u staroj Bosanskoj biskupiji služba Božja vršila po rimskom obredu, ali kako piše „zbog pomanjkanja izravnih i sigurnih povijesnih svjedočanstava, osobito obrednika, ostaje to pitanje i dalje otvorenim“.⁸² Draganović se u svojoj raspravi osvrnuo i na Hofferu⁸³ koji se početkom 20. stoljeća prvi bavio ovim pitanjem te, „ne došavši do nikakva sigurna posljedka“, bio mišljenja da je u Bosni „vjerojatno bio grčki obred sa ćirilicom“.⁸⁴ Hofferovoj tezi Draganović suprotstavlja drugu koju također smatra nedokazanom, ali kako „protivna mišljenja imaju još manje dokaza“, bio je mišljenja „da je stara bosanska biskupija bila rimskog obreda i slavenskog jezika, dok je vrlo vjerojatno upotrebljavala barem u kasnijim stoljećima ćirilično pismo mjesto starije glagoljice“.⁸⁵ Draganović svoju tezu temelji na glagoljaškoj tradiciji hrvatskih benediktinaca i onoj ćiriličnoj dubrovačkih katoličkih svećenika.⁸⁶ Sima Ćirković je imao drukčije mišljenje. Smatrao je da je veoma „verovatno da se crkvena organizacija u Bosni držala istočnog obreda“. Svoje mišljenje temeljio je na karakteru „bosanskog monaštva“ za koje kaže da se može „smatrati kao sigurno“ da je „pripadalo redu svetog Bazilija, raširenom i izvan vizantijske crkvene sfere“.⁸⁷ Ćirković se u svojoj tvrdnji poziva na rad

⁸⁰ Josip VRANA, „NIKOLA RODIĆ – GORDANA JOVANOVIĆ, „Miroslavljevo jevanđelje. Kritičko izdanje. Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 1986., str. 344 i 3 priloga“, *Slovo* 37 (1987.), 195-201.

⁸¹ Mandić se u svojoj raspravi osvrnuo na Šidakovo mišljenje da je u Bosni prije dolaska Turaka postojao istočni obred pa tako i pravoslavna vjera. Šidak je svoju tezu iznio na temelju izvještaja irskog franjevca Šimuna Šimunova i ugarskog biskupa Petra Ranzinija. Jaroslav ŠIDAK, „*Crkva bosanska i problem bogumilstva u Bosni* (Zagreb: Matica Hrvatska, 1940.), 56. Kako su ovi izvještaji nastali u 14. i 15. stoljeću izvan vremenskog okvira o kojem raspravljamo u ovoj raspravi, ostavit ćemo ih po strani. Ipak, „pro informatione“ Mandićevo pobijanje Šidaka. D. MANDIĆ, *Državna i vjerska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine*, 374-376.

⁸² K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 737.

⁸³ Isusovac i travnički profesor Aleksandar Hoffer ovom se tematikom bavio u radu „Dva odlomka iz povećeg rada o kršćanskoj crkvi u Bosni“ objavljen u: *Spoimen knjiga iz Bosne*, 1901. godine.

⁸⁴ K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 737.

⁸⁵ K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 739-740.

⁸⁶ K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 737-739. O katoličkim svećenicima ćirilične tradicije u Dubrovniku pogledati: Mihajlo DINIĆ, „Chiu-riliza slovenskih popova dubrovačke građe“, (ćir.), *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* 26, 3-4 (1960.), 274-279.

⁸⁷ S. ĆIRKOVIĆ, *Istorija srednjovekovne bosanske države*, 50-51.

Maje Miletić I „*Krstjani*“ di *Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra* „da su bosanski monasi i monahinje živjeli u 'duplim' manastirima koji su po odluci Nicejskog sabora iz 787. tolerisani samo ako su ustrojeni po pravilu reda svetog Vasilija“.⁸⁸ Miletićev argument koji prihvaća Ćirković ne može izdržati kritiku Franje Šanjeka, zasigurno najboljeg poznavatelja ovog srednjovjekovnog bosansko-humskog fenomena, koji u svojim radovima iznosi da se nije radilo o redovničkom nego o laičkom fenomenu.⁸⁹

Što nam o tome kažu rijetki povijesni izvori? Najstariji sačuvani, istina fragmenti, staroslavenskih liturgijskih knjiga kod nas su Kijevski [*Ki*] i Sinajski listići [*Si*]. Njima se u novije vrijeme bavila Marija Pantelić koja je, analizirajući spomenute listiće, došla do zaključka da se u njima prožimaju zapadna i istočna liturgija te da su korišteni i dijelom nastali krajem 10. do početka 12. stoljeća na južnohrvatskom prostoru, odnosno na području dubrovačke crkvene jurisdikcije.⁹⁰ Jedan od najkompetentnijih istraživača staroslavenskih evanđelja Josip Vrana proučavajući *Miroslavljevo evanđelje*, došao je do zaključka da je evanđelistar posvećen humskom knezu Miroslavu pisan za upotrebu u liturgiji istočnog obreda, međutim njegovi pisari, osobito prvi i treći, svoje su vještine naučili u zapadnom benediktinskom kulturnom krugu. Kako evanđelja zapisana u evanđelistaru već tada nisu bila upotrebljiva u istočnoj liturgiji i kako u njih nisu ušli reformatorski elementi Istočne Crkve onoga vremena, zaključuje da je nastalo na području na kojem je jurisdikciju imala Zapadna Crkva. Spominjanje

⁸⁸ S. ĆIRKOVIĆ, *Istorija srednjovekovne bosanske države*, 353, bilješka 3.

⁸⁹ F. ŠANJEK, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)*, 2-8; Franjo ŠANJEK, „Papa Inocent III. (1198.-1216.) i bosansko-humski krstjani“, *Fenomen „krstjani“ u srednjovjekovnoj Bosni*, 425-438. Šanjek također spominje Miletića i njegov rad te ga komentira: „Činjenica da se nazivaju krščanima, navodi neke medieviste na zaključak da bosansko-humski krstjani slijede redovnička pravila sv. Bazilija, budući da Velika i Mala pravila sv. Bazilija, redovnike nazivaju 'krščanima'.“ F. ŠANJEK, „Papa Inocent III. (1198.-1216.) i bosansko-humski krstjani“, 435.

⁹⁰ Marija PANTELIĆ, „O Kijevskim i Sinajskim listićima“, *Slovo* 35 (1985.), 5-56. Sažetak, 53-54. Nakon analize Pantelić je zaključila: „*Ki* predstavljaju najstariji liturgijski spomenik jednog dijela najstarijega Gregorijanskog sakramentara s istočnim leksikom i izrazima, a *Si* najstariju istočnu liturgiju protkanu oracijama suvremene zapadne duhovnosti. Mlađi spisi *Ki*₂, *Si*₂,³ iz konca 11. ili početka 12. st. svjedoče upotrebu *Ki* i *Si* na pograničnom u to vrijeme, rješovitom području kao što je bila dubrovačka Astartea i poluotok Pelješac sa svojim humskim zaledem.“ *Ondje*, 54. Kijevskim listićima se krajem 20-tih godina 20. stoljeća bavio benediktinac Kunibert Mohlberg koji je dokazao da su pisani glagoljicom koncem IX. stoljeća te da se radi o prijevodu rimskog misala pape Grgrua Velikoga. K. DRAGANOVIĆ, „Katolička Crkva u sredovječnoj Bosni“, 699.

humskog kneza Miroslava upućuje na njegov nastanak na području kneževne vlasti. Najvjerojatnije su njegovi pisci bili domaći monasi benediktinske mljetske opatije školovani u talijanskim apulijskim samostanima.⁹¹ I Pantelićino i Vranino istraživanje upućuje na mogućnosti koegzistencije obaju obreda na dubrovačkom jurisdikcijskom području. O njemu također govori bula protupape Klementa III. o osnutku Barske nadbiskupije i Metropolije iz 1089. godine. Protupapa je barskom nadbiskupu podvrgao biskupije „srpsku, bosansku i trebinjsku ... i sve samostane kako Dalmatinaca, također i Grka i Slavena“.⁹²

Umjesto zaključka

Mandićeви argumenti su jaki, Ćirkovićevo mišljenje nije za odbaciti premda argumenti jesu, a Draganovićeва razboritost je poželjna. Imajući u vidu da su ovi prostori neprestano bili pod jurisdikcijom Zapadne Crkve, da su bili na razmeđi Istoka i Zapada, često pod vlašću ili utjecajem istočnih vladara, da je to bilo vrijeme kad juridički raskol dogođen 1054. nije bio ni blizu zaživio u smislu kakav će on biti poslije 4. križarskog rata, posebno poslije sabora u Firenzi 1439. i pada Carigrada 1453., možemo zaključiti da je prevladavajući obred na spomenutim prostorima bio rimski, ali da je uz njega mogao egzistirati u manjoj mjeri i onaj bizantski te da je, kao što govore Kijevski i Sinajski listići, moglo doći i do njihova miješanja zaključujući ipak s Draganovićem da to pitanje i dalje ostaje otvorenim.

⁹¹ J. VRANA, „NIKOLA RODIĆ – GORDANA JOVANOVIĆ, „Miroslavljevo jevanđelje. Kritičko izdanje. Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 1986., str. 344 i 3 priloga“, 195-201; Marija PANTELIĆ, „JOSIP VRANA, L'Évangélique de Miroslav, Contribution à l'étude de son origine. Mouton et Co. 1961. 'S-Gravenhage. Str. 211+10 fotografija“, *Slovo* 14 (1964.), 137-141.

⁹² „... et omnia monasteria tam Dalmatinorum quam Graecorum atque Sclauorum“. *Acta et diplomata res Albaniae*, 27. Hrvatski prijevod navedenog djela bule: Eduard PERIČIĆ, „Crkveno-pravni odnosi Dubrovnika i Bara, odnosno Dubrovačke i Barske nadbiskupije“, Želimir PULJIĆ - Nedjeljko A. ANČIĆ (prir.), *Tisuću godina Dubrovačke (nad)biskupije, Zbornik radova znanstvenog skupa u povodu tisuću godina uspostave dubrovačke (nad)biskupije / metropolije (998.-1998.)*, (Dubrovnik: Biskupski ordinarijat - Crkva u svijetu, 2001.), 344.

THE BISHOPS OF STON, TREBINJE AND BOSNIA WITHIN THE METROPOLITAN DISTRICT OF DUBROVNIK UNTIL THE 1330S, AND THE OLD SLAVIC SERVICE OF GOD IN THEIR DIOCESES

Summary

The first mention of the Diocese of Ston is in the archive of the Split Council in 928, Trebinje diocese is mentioned in a bull by Pope Benedict VIII in 1022, and the Diocese of Bosnia in the Provinciale Vetus archive, in a section created between 1060 and 1075. The jurisdictional area of the Diocese of Ston was Hum (Zahumlje); of Trebinje diocese the „principality“ of Tribunija and probably Podgorje, the area between Neve-sinje and Niksic; and of the Diocese of Bosnia the original land area of Bosnia, which later spread with the area of Bosnian Banovina. We know very little about the bishops and their actions in these dioceses until the mid-12th century. From the mid-12th century to the 1330s, these areas came onto the historical stage due to the turbulent political and religious circumstances, and news of them appeared regularly in papal bulls, and in the record of Dubrovnik chroniclers. Bishop Donat of Ston was exiled around 1180 from his diocese during the reign of Miroslav Nemanjić. There are only occasional references to the bishops of Trebinje, while the names of Bosnian bishops of the period, which were Slavic, are mostly known to us. The prevailing liturgical language in these dioceses was Slavic, and the rite was Roman. In addition to the Roman rite the Byzantine rite may have co-existed to a small degree, and in outlying areas the two rites may have been mixed.

Key words: *Diocese of Ston, Diocese of Trebinje, and Diocese of Bosnia, Dubrovnik metropolitan seat, bishops and their activities, Old Slavic liturgy.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 929 Stanković M.
27-42-26-055.2
Stručni rad
Primljeno: ožujak 2016.

Marinko PERKOVIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
marinkope@bih.net.ba

MARICA STANKOVIĆ ŽENA RADOSNE SVETOSTI I BESKOMPROMISNE MORALNOSTI

Sažetak

U Zagrebu je 2006. godine pokrenut proces za beatifikaciju Marice Stanković, plodne spisateljice i istaknute hrvatske katoličke javne djelatnice. U želji da se Maričin lik i djelo što bolje prezentira prvenstveno bosansko-hercegovačkoj katoličkoj javnosti, autor u ovom članku najprije govori o najvažnijim etapama i događajima iz njezina života. Kako je veličina Maričina lika na poseban način došla do izražaja zahvaljujući svjetovnom institutu „Zajednica suradnica Krista Kralja“ koji je ona osnovala, u drugom je dijelu autor svoju pažnju usredotočio na koncept svetosti koji je Marica zamislila za Zajednicu. Riječ je o svetosti onih koje su se Bogu posve posvetile, a ipak žive i rade među ljudima te pritom, iako su izložene raznim kušnjama i križevima, zrače radošću u kontaktu s njima. Upravo takvu svetost Marica zagovara. A da je ta svetost protkana beskompromisnom moralnošću, to poručuje treći dio članka koji je posvećen moralnom odgoju ženske katoličke mladeži koji je Marica obavljala s ljubavlju. U zaključku je istaknuto da je Marica Stanković svetost dosljedno i živjela te da je njezin koncept svetosti itekako potreban i u ovom našem vremenu.

Ključne riječi: *Marica Stanković, Zajednica suradnica Krista Kralja, radosna svetost, odgoj ženske katoličke mladeži, beskompromisna moralnost.*

Uvod

Kada čovjek kršćanin čita djela Marice Stanković, veoma brzo uviđa duševno raspoloženje i temeljno opredjeljenje koje je ona imala dok ih je pisala. A ta djela kazuju da je Marica imala nježno srce, oštar um, dosljednu vjeru te beskompromisno moralno uvjerenje i vladanje. Pritom ujedno opaža da je ta plodna spisateljica i istaknuta katolička javna djelatnica dotaknula mnoge životne teološke teme koje plijene pažnju čitatelja. Neke od tih tema su proteklih godina i studijski obra-

đene, što govori da su život i djelo Marice Stanković inspiracija i ovim našim generacijama.

Prilikom čitanja Maričinih djela i nekih studija koje su njoj posvećene, svoju sam pažnju usredotočio uglavnom na dvije teme koje su, po mojem mišljenju, dobro zastupljene u tim djelima, a to su: svetost i moralni odgoj ženske katoličke mladeži. Zašto upravo te teme? Razlog je ovaj: Marica Stanković bila je pod snažnim idejnim i duhovnim utjecajem blaženoga Ivana Merza te je, poput njega, cijelim svojim bićem težila prema svetosti. Ona je dobro znala da je put prema svetosti nezamisliv bez ispravno shvaćene i življene moralnosti. Zato je ona tijekom svojega života ne samo produbljivala svoju moralno-teološku spoznaju nego ju je i osobno ostvarivala i pred drugima svjedočila: odgajala je žensku katoličku mladež, djelovala je kroz ženski svjetovni institut Zajednica suradnica Krista Kralja koji je, po idejnoj zamisli Ivana Merza, sama osnovala. Jasno, rad oko Zajednice i u Zajednici još ju je više motivirao da oblikuje ideal svetosti koji bi Zajednici najviše odgovarao.

Upravo te dvije teme: svetost u zamisli Marice Stanković i ispravan moralni odgoj ženske katoličke mladeži, objekt su ovog mog promišljanja i pisanja. I prije same prezentacije tih dviju tema, koje zahtijevaju i daljnji istraživački rad, smatrao sam korisnim iznijeti kratak životopis Marice Stanković kako bi se manje informirani čitatelji upoznali s najvažnijim etapama i događajima iz njezina života. Iz tog životopisa lako se može zaključiti da je Marica Stanković bila iznimna žena koja je ozbiljno shvaćala i dosljedno živjela kršćanske ideale koje je prigrlila srcem i dušom.

1. Kratak životopis Marice Stanković

Marica Stanković je rođena 31. prosinca 1900. godine u Zagrebu od roditelja Fabijana Vragovića i Terezije r. Škvorc. Krštena je 1. siječnja 1901. godine u župnoj crkvi sv. Marka. Imala je zdrav vjerski odgoj, a ljubav prema knjizi baštinila je od svoje majke koja je rado i mnogo čitala. Osnovnu školu je pohađala kod Sestara milosrdnica. U njihovu je zavodu završila i nižu gimnaziju i učiteljsku školu. Maturalni ispit je položila 1920. godine. Na poseban je način u učiteljskoj školi na nju utjecao o. Bogoljub Strižić koji je mladoj učenici pomogao da ispravno shvati učiteljski poziv, u sebi razvije smisao borbe za Isusove ideale i da stalno pred očima ima lik idealne žene čija se veličina mjeri žrtvom, samozaboravom, ljubavlju, ali i temeljitom izobrazbom i zainteresiranošću za sve što se događa u svijetu. Kao maturantica Marica

je 1920. godine predstavljala svoju školu u Mariboru gdje se održavalo Katoličko đачko zborovanje i veliki orlovski slet članova Orlovске organizacije najprije iz Slovenije potom iz Češke. Tu se upoznala s idejama Orlovskog pokreta i pomno slušala predavanje mladog Ivana Merza koji će duboko obilježiti daljnji tijek njezina života.¹

Zbog bolesti očiju Marica nije odmah upisala studij, pa je 23. studenog 1921. godine postala učiteljica u pučkoj školi u Stračincu kraj Varaždina. Potom je, na vlastiti zahtjev, premještena u Donju Voću, također kraj Varaždina, gdje je poučavala od 16. srpnja 1923. godine do upisa na prvi stupanj Više pedagoške škole u Zagrebu akademske 1924./1925. godine. U Zagreb se preselila početkom 1925. godine. U međuvremenu je 11. studenog 1924. godine promijenila svoje prezime Vragović u Stanković. Nakon dvogodišnjeg studija pedagogije, Marica je dvije godine nastavnica u Građanskoj školi u Podravskoj Slatini.² U tom periodu dopisuje se s Merzom i prijateljima koji su, radi potreba orlovске organizacije, pokušavali Maricu dovesti u Zagreb.³ To je bila i njihova i Maričina želja. Međutim, u tome nisu uspjeli. Nakon Merzove smrti 10. svibnja 1928. godine Marica još više nastoji doći u Zagreb. To joj polazi za rukom tako što se akademske 1928./1929. godine upisuje na drugi stupanj Više pedagoške škole u Zagrebu. Nakon dvije godine studija u ljeto 1930. godine ona je diplomirala na Filološko-historijskom odsjeku Pedagoške škole u Zagrebu. Iako je bila osposobljena za profesorski rad u višim školama, vraćena je na staro nastavničko mjesto u Podravskoj Slatini. Tu ostaje do proljeća 1931. godine kada je premještena u Državnu građansku školu u Čakovec. Nakon dvije godine, dekretom Ministarstva prosvjete u Beogradu, odlazi u Državnu građansku školu u Gračac. Tu se ne zadržava dugo jer je ubrzo premještena u Mješovitu građansku školu u Kutini. Tu ostaje do proljeća 1936. godine kada je premještena u Zagreb. Od svibnja 1936. do lje-

1 Usp.: Stella TAMHINA (ur.), *Marica Stanković (1900-1957). Životopis i bibliografija* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2006.), 5-12. U svojem djelu *Mladost vedrine*, koje je napisala u tijeku Drugog svjetskog rata, Marica Stanković se osvrće na događaj u Mariboru. Ona kaže: „Mariborski slet znači početak Orlovstva u Hrvatskoj, početak najjačega, najbujnijega katoličkog gibanja među hrvatskom mladeži, koje i danas živi i djeluje u Križarstvu.“ Marica STANKOVIĆ, *Mladost vedrine* (Zagreb: Veliko križarsko sestrinstvo, 1944.), 11.

2 Usp.: S. TAMHINA (ur.), *Marica Stanković (1900-1957). Životopis i bibliografija*, 15-16.

3 Dopisivanje između Marice Stanković i Ivana Merza započelo je 1926. godine i trajalo je sve do Merzove smrti. Korespondencija između njih dvoje sačuvana je samo djelomično: tri Ivanova pisma i nekoliko kraćih pozdrava i prigodnih čestitki, dvadeset Maričinih pisama i jedna razglednica. Vidi: Bonaventura DUDA – Stella TAMHINA (ur.), *Suradnici u ostvarenju Kraljevstva Kristova. Ivan Merz i Marica Stanković* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003.), 48, 52, 55-84.

ta 1945. godine predaje u Mješovitoj građanskoj školi u kojoj je danas smještena osnovna škola „Dr. Ivan Merz“, a koja je nekada bila bolnica u kojoj je umro br. Ivan Merz, pa ta škola zbog toga nosi njegovo ime. Oni koji su dobro poznavali njezin rad u školstvu, kažu da je Marica bila izvrstan pedagog i nastavnik te da su je đaci veoma poštovali i voljeli.⁴ Njezina najbliža prijateljica Vika Švigir zapisala je: „Učenice i učenici voljeli su je neobično, to svjedoče mnoga njihova pisma, a naročito pisma onih, koji su odabrali svećeničko i redovničko zvanje.“⁵

Intenzivnija aktivnost Marice Stanković u Katoličkom pokretu počela je 1925. godine. Naime, te je godine u Šibeniku održan opći orlovski slet na kojem je 7. kolovoza osnovana i ženska grana pokreta – Sveza hrvatskih orlica. Marica postaje njezina prosvjetna referentica.⁶ U siječnju 1926. godine Marijina kongregacija učiteljica prepušta orlovskoj organizaciji svoj časopis *Za vjeru i dom* čiji urednik postaje upravo Marica Stanković. U tom je časopisu Marica često objavljivala svoje članke iz kojih je vidljivo da ona orlovsku organizaciju smatra sastavnim dijelom Katoličke akcije koja, u duhu papinskih smjernica, pomaže Katoličkoj Crkvi u širenju Kraljevstva Božjega na zemlji. Na glavnoj skupštini Sveze hrvatskih orlica, održanoj u Sarajevu 1927. godine, Marica postaje predsjednica Sveze. Tu službu obnaša sve do prosinca 1929. godine kada je odlukom Petra Živkovića, predsjednika jugoslavenske vlade, orlovska organizacija ukinuta.⁷ Tih se godina Marica sve dublje uključivala u crkvena zbivanja, napose ona koja su vezana uz Katoličku akciju i orlovstvo. U traženju najboljih rješenja ona aktivno surađuje s Ivanom Merzom koji ju potiče na sistematsko studiranje filozofsko-teoloških pitanja. Uz to ona neumorno posjećuje hrvatska sela i gradove, drži tečajeve, govore, predavanja. Maričine aktivnosti se nastavljaju i nakon ukidanja orlovske organizacije. Naime, početkom 1930. godine zagrebački nadbiskup Antun Bauer odobrava osnivanje križarske organizacije koja je idejni nasljednik orlovstva. Na osnivačkoj skupštini Velikog križarskog sestrinstva 13. travnja 1930. godine, Marica je izabrana za predsjednicu križarica.⁸ Tu će službu savjesno obnašati do ljeta 1945.

⁴ Usp.: S. TAMHINA (ur.), *Marica Stanković (1900-1957). Životopis i bibliografija*, 16-21.

⁵ Vika ŠVIGIR, „Marica Stanković – tko je ona?“, B. DUDA – S. TAMHINA (ur.), *Suradnici u ostvarenju Kraljevstva Kristova. Ivan Merz i Marica Stanković*, 25.

⁶ Vidi: M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 26, 28.

⁷ Vidi: M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 29, 34, 44, 55-57.

⁸ Usp.: M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 63. Križarska organizacija je stalno odicala duhom Ivana Merza. To potvrđuje Marica Stanković kada (str. 66-67) kaže: „U Križarstvu žive Ivanovi ideali. U Križarstvu govori njegova nauka. U Križarstvu je ostvareno njegovo životno djelo. U Križarstvu je uzidan on sam, naš sveti brat Ivan. Sve najbolje, najljepše, najdublje, što i danas u Križarstvu imamo, što Križarstvo u sebi nosi i hrvatskoj mladeži daje, sve je to Ivanovo, plod njegova rada, porod njegova duše.“

godine kada su službeno ukinute sve katoličke organizacije. I u tom je periodu ona veoma aktivna. O tome svjedoče i njezini članci objavljeni u časopisu *Za vjeru i dom* koji postaje glasilo križarica. Marica je glavna urednica glasila do 1936. godine. Odlukom nadbiskupa Bauera od 24. prosinca 1934. godine križarska organizacija i službeno postaje dijelom Katoličke akcije. A da se u križarskoj organizaciji promicao i razvijao intenzivan duhovni život, potvrđuje i križarsko geslo: „Žrtva – Euharistija – Apostolat“.⁹ Za sav svoj nesebičan rad u promicanju kršćanskih ideja kroz orlovsku i križarsku organizaciju Marica Stanković 13. rujna 1942. godine prima papinsko odlikovanje *Pro Ecclesia et Pontefice*. Odlikovanje joj je uručio zagrebački nadbiskup Alojzije Stepinac.¹⁰

Velebni lik Marice Stanković na poseban način dolazi do izražaja u djelu koje je ona osnovala: *Zajednica suradnica Krista Kralja*. Idejni začetnik „redovništva u svijetu“, tj. svjetovnog reda (instituta) u hrvatskom narodu bio je dr. Ivan Merz kojeg je Marica još za njegova života smatrala svecem.¹¹ Njegova je zamisao bila osnovati muški i ženski ogranak svjetovnog reda koji bi bio nosivi stup Katoličke akcije. Osnutak muškog ogranka, koji se trebao zvati Vitezovi Presvetog Srca, nikad nije ostvaren jer je Merz veoma mlad umro. Ali je zato ideja ženskog ogranka svjetovnog reda pustila korijene u Maričinu srcu. Sama Marica kaže da ju je Merz za to djelo postupno usmjeravao i pripravljaao. Na njegov prijedlog i uz prethodno dopuštenje svojega ispovjednika ona je na Veliki petak 1927. godine položila zavjet vječne čistoće. Međutim, odluka o osnutku ženskog ogranka svjetovnog reda donesena je tek nakon tečaja križarske organizacije koji je održan u Banja Luci 1938. godine. O tome je bio obaviješten i nadbiskup Alojzije Stepinac koji je tu odluku pozdravio i blagoslovio. Zajednica suradnica Krista Kralja imala je nekoliko faza svojega razvoja. Prva faza (1938.-1941.) bila je pripremno razdoblje u kojem se tragalo za najboljim metodama, putovima, ljudima. U drugoj fazi (1941.-1948.) Marica je napisala Pravila koja će poslužiti kao temeljni tekst za konačni oblik Pravila koje će Crkva odobriti deset godina kasnije. Razdoblje konačnog formiranja Zajednice (1952.-1957.), čije je osnivanje Rim službeno odobrio 1951. godine, obilježeno je korigiranjem Pravila (1953.) i primanjem novih članova. Korekciju Pravila načinila je sama Marica Stanković. U tome su joj pomagali o. Ivan Kozelj i dr. Franjo Šeper. Potpora je stigla i od nadbiskupa Stepinca 12. srpnja 1953. godine. Od tada počinje njihovo dopisivanje. Pravila su konačno odobrena 18. listopada 1953. godine. Marica je bila prva osoba

⁹ Vidi: M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 81, 83-89.

¹⁰ Usp.: S. TAMHINA (ur.), *Marica Stanković (1900-1957). Životopis i bibliografija*, 45.

¹¹ Vidi: Marica STANKOVIĆ, „Izjava o svetosti Ivana Merza“, B. DUDA – S. TAMHINA (ur.), *Suradnici u ostvarenju Kraljevstva Kristova. Ivan Merz i Marica Stanković*, 29-31.

koja je u službeno osnovanom svjetovnom institutu Zajednice suradnica Krista Kralja položila vječne zavjete. U preostalim godinama svojega života ona neumorno radi oko izgradnje Zajednice i pojedinačnog odgoja pomlatka. A novih suradnica Krista Kralja je bilo. Mnogima su one bile nepoznate jer je njihova pripadnost institutu bila diskretna i gotovo skrovnita. Suradnice jednostavno rade u svojim svjetovnim zanimanjima, nose civilna odijela te svojim uzornim ponašanjem i plemenitim djelima pridonose širenju Kraljevstva Božjega u mjesnim Crkvama.¹²

Dolaskom komunista na vlast 1945. godine započinju napadi na Katoličku Crkvu. Na poziv nove vlasti u Radničkoj su se komori 2. lipnja 1945. godine okupili prosvjetni radnici grada Zagreba, njih 2500. Među njima je bila i Marica Stanković. Na tom sastanku napadana je Crkva i njezin poglavar nadbiskup Alojzije Stepinac. U obranu Stepinca ustale su samo dvije osobe: najprije profesorica Marija Grgić, potom Marica Stanković. Marica je energično tvrdila da je Stepinac za vrijeme Drugog svjetskog rata oštro kritizirao i osuđivao progon Židova i pravoslavača te da su njegovom zaslugom brojni Židovi i pravoslavci bili spašeni. Ubrzo nakon sastanka, znajući što je čeka, Marica se zahvalila na nastavničkoj službi. Ona očekuje svoje hapšenje, ali i pesimistično gleda na budućnost Zajednice. Ono što je predviđala, to se i dogodilo: 1. rujna 1947. godine ona je uhapšena da bi 24. siječnja 1948. godine bila osuđena na pet godina zatvora. 1. travnja 1948. godine otpremljena je u Kaznenopopravni dom u Slavonskoj Požegi iz kojeg je puštena točno pet godina nakon hapšenja. Pet punih godina Marica je živjela bez sakramenata ali, kako sama kaže, i u strahu. I premda ju je strah obuzimao, ona je prema svakom osuđeniku bila srdačna. Zbog toga su je osuđenici poštovali. U strahu je Marica živjela i nakon puštanja na slobodu 1. rujna 1952. godine. Taj strah nije bio bezrazložan jer su je djelatnici Udbe pratili i nadzirati sve do njezine smrti.¹³

12 Vidi: S. TAMHINA (ur.), *Marica Stanković (1900-1957). Životopis i bibliografija*, 59-82. Vidi također: Marko MATIĆ, „Ivan Merz u misli i djelu Marice Stanković“, *Obnovljeni život* 59 (2004.), 77-85. Slavica TUŠKAN, „Ivan Merz, Marica Stanković i zajednica Suradnica Krista Kralja“, *Obnovljeni život* 52 (1997.), 315-324.

13 Vidi: S. TAMHINA (ur.), *Marica Stanković (1900-1957). Životopis i bibliografija*, 85-102. U svojem djelu *Godine teške i bolne*, u kojem je opisala svoje zatvorske dane u Kaznenopopravnom domu u Slavonskoj Požegi, Marica Stanković je često govorila o strahu koji je bio njezin stalni pratilac u logoru. Ona se, kako sama kaže, bojala svega: teškog rada, samice, doušnika, uprave logora, komandira, smrti u logoru, bojala se da će se luda vratiti iz logora, da će joj Udba produžiti robijaške dane... Napose se bojala Udbe i njezinih doušnika. Marica zapisa: „[...] U meni je bio strah koji se neće iskorijeniti nikada. Strah pred jednim sveprisutnim okom, koje budno pazi na me, na svaki moj mig, neprestano se za me stara i prati me. I nisam se prevarila. To je oko svemoćne UDB-e.“ Marica STANKOVIĆ, *Godine teške i bolne* (Zagreb: Glas Koncila, 32012.), 32.

Nakon izlaska iz zatvora Marica neumorno studira i piše. Ujedno sistematski odgaja svoje suradnice u duhu odobrenih Pravila Zajednice. Ali je zdravlje postupno izdaje. Krajem studenoga 1955. godine osjeća umor i klonulost. Na Badnjak je doživjela srčani infarkt. Liječnici su rekli da ima i anginu pectoris. Početkom 1957. godine zdravstveno se stanje dodatno pogoršava. Liječnici su ovoga puta konstatirali: uremija. S bolestima se Marica hrabro nosila sve do svojega preseljenja u vječnost koje se zbilo 8. listopada 1957. godine. Sahranjena je u obiteljskoj grobnici na Mirogoju 11. listopada iste godine. Sprovodne obrede vodio je zagrebački nadbiskup koadjutor dr. Franjo Šeper. Nadgrobni govor održao je o. Ivan Kozelj.¹⁴ U tom govoru o. Kozelj, koji je punih trideset godina bio Maričin ispovjednik, rekao je i ovo: „S njom [Maricom Stanković] nestaje između nas jedan veliki i svijetli, neobično snažni i bogati lik kršćanske djevojke i žene, kakvu u životu rijetko možemo sresti.“¹⁵

Marica Stanković bila je dakle iznimna žena ali i sveta osoba. To su napose znale njezine suradnice iz Zajednice. Zato su one, s nakanom da se buduće generacije vjernika upoznaju s njezinim likom i djelom, za vrijeme komunizma diskretno prikupljale informacije i svjedočanstva o uzornom životu njihove utemeljiteljice. Međutim, trebalo je čekati devedesete godine da se s imenom i životnim djelom Marice Stanković posve slobodno izađe u javnost. Sjaj Maričina lika zablistat će napose krajem 2000. godine kada je o stotoj obljetnici njezina rođenja upriličen simpozij o njezinu životu i radu.¹⁶ Od tada pa do danas tiskana su Maričina još neobjavljena djela. I ona svjedoče da je Marica posve katolički razmišljala i sveto živjela. Proces za njezinu beatifikaciju službeno je započeo 16. studenoga 2006. godine.¹⁷ Ovdje

14 Vidi: S. TAMHINA (ur.), *Marica Stanković (1900-1957). Životopis i bibliografija*, 107-127. Vidi također: *Iz godine u godinu tragom Marice Stanković* (Zagreb: Teovizija - Postulatura službenice Božje Marice Stanković - Suradnice Krista Kralja, 2011.), 81-96.

15 Ivan KOZELJ, *Lik i poruka sestre Marice* (Zagreb: Teovizija, 2014.), 9.

16 Vidi: S. TAMHINA (ur.), *Marica Stanković (1900-1957). Životopis i bibliografija*, 133-152. Radovi sa simpozija objavljeni su u: Ljiljana MATKOVIĆ – VLAŠIĆ (ur.), *Marica Stanković 1900.-1957. Zbornik radova s proslave 100. obljetnice rođenja 1900.-2000.* (Zagreb: Glas Koncila, 2001.).

17 U *Proglasu: Kauza beatifikacije službenice Božje Marice (Marije) Stanković utemeljiteljice svjetovne ustanove „Suradnice Krista Kralja“* od 19. listopada 2006. godine, koji je potpisao zagrebački nadbiskup Josip Bozanić, između ostalog čitamo i ovo: „Imamo vrijednih svjedočanstava o njezinu svetom životu i plodnom apostolskom djelovanju, o glasu svetosti, za života i poslije smrti. Glas o svetosti Marice Stanković prisutan je i raširen u naše vrijeme, pa sam ponizno zatražio od rimske Kongregacije za proglašenje svetaca da se otvori i provede

je potrebno reći i to da postoje najozbiljnija razmišljanja te da su poduzeti ozbiljni koraci da Marica Stanković bude proglašena blaženom kao mučenica.

2. Svetost u zamisli Marice Stanković

Marica Stanković bila je iznimna žena koja se nije zadovoljavala minimalnim. To je vidljivo kako u njezinu profesionalnom, tako i u njezinu moralno-duhovnom životu. Kada čovjek čita knjigu *Izazov Kristova Kraljevstva*, koja je posvećena Zajednici suradnica Krista Kralja, brzo dolazi do zaključka da je svetost pokretačka snaga koja je motivirala cjelokupno njezino djelovanje. Ova knjiga govori o svetosti što ga je Marica zacrtala za Zajednicu suradnica Krista Kralja koju je ona osnovala. Brojni svjedoci kazali su da je Marica takvu svetost svojim uzornim životom dosljedno i ostvarivala.¹⁸

Temeljna pretpostavka od koje Marica polazi kada govori o svetosti jest ova: svi su pozvani na svetost (savršenstvo),¹⁹ napose su pozvani oni koji izbliza slijede Isusa Krista. Zato ona poručuje svojim suradnicama iz Zajednice da je svetost njihov poziv i misija. Naime, „poziv suradnice Krista Kralja nije samo ostvarivanje svetosti u sebi već i pomaganje oko ostvarivanja te svetosti i u drugima. [...] To je dvoje naš svagdanji posao, naša svagdanja hrana: raditi na svojoj osobnoj svetosti i uzgajati, razvijati samu svetost, Krista Gospodina, u dušama bližnjih.“²⁰

Marica Stanković dobro zna da svetost nije privilegij pojedinaца i nekih za to predodređenih zajednica. Zato ona poput sv. Franje Saleškog²¹ naglašava da je svetost moguće postići u svakom staležu. I premda su neki staleži objektivno savršeniji od drugih, kao što je na primjer redovništvo savršenije od braka, ipak, kad je riječ o pojedinim dušama, onda su mjerila posve drukčija. Marica kaže: „Za pojedinu dušu je važno da se odazove onome pozivu, da dođe na ono mjesto, kamo je Bog zove. To je mjesto za nju subjektivno najsavršenije. Ako

postupak za beatifikaciju te 'Službenice Božje', što je Kongregacija blagohotno odobrila 10. lipnja 2006. godine.“ Tekst Proglasa nalazi se u: *Iz godine u godinu tragom Marice Stanković*, 106.

18 Usp.: Marica STANKOVIĆ, *Izazov Kristova Kraljevstva* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004.), 5.

19 Vidi: Marica STANKOVIĆ, *Život je lijep. Izbor misli i poticaja* (Zagreb: Teovizija, 2011.), 30.

20 M. STANKOVIĆ, *Izazov Kristova Kraljevstva*, 20.

21 Vidi: Franjo SALEŠKI, *Filotea. Uvod u pobožni život* (Zagreb: HKD sv. Jeronima, 2005.).

je to obitelj, onda je obitelj za nju stalež savršenstva. Ako je jedan aktivan red, onda duša u njemu Gospodina najsavršenije slavi. Ako netko ne spada u kontemplativni red, onda je za njega život i sve duhovno blago toga reda sasvim suvišno, sasvim izvan njegova dohvata, za njega sasvim neupotrebljivo blago.“²²

Što se pak tiče Zajednice suradnica Krista Kralja te vedre i radosne svetosti na koju je ona pozvana,²³ Marica je posve sigurna i odlučna: suradnice ne smiju biti prosječne katolkinje, nego Bogu posvećene osobe koje se hrabro penju do vrhunaca kršćanske svetosti. To penjanje događa se putem križa²⁴ i pod utjecajem Duha Svetoga,²⁵ ali i preko specifičnog apostolskog poslanja Zajednice. Apostolsko poslanje Zajednice ne sastoji se samo u ljubaznosti, lijepim riječima i nesebičnim uslugama koje suradnice iskazuju prema drugima. Poslanje se sastoji prvenstveno u borbenosti i osvajanju duša za Isusa Krista. To konkretno znači da se suradnice trebaju boriti i dopirati do onih duša do kojih mogu doći samo Bogu posvećene osobe koje žive u svijetu. Da bi to mogle postići, suradnice ne smiju biti osrednje i prosječne. Osrednjost i prosječnost su, tvrdi Marica, „neprijateljstvo prema vlastitoj duši, koju je Bog stvorio za nešto veliko. Takav je stav neshvaćanje suradništva.“ Jer suradništvo je nastalo „iz potreba za kršćanskim savršenstvom i svetošću. Iz želje da Boga svi upoznaju i ljube.“ Zato suradništvo „samo po sebi isključuje polovičnost, manjkavost, prosječnost, osrednjost, jer u takvom stanju ne može nijedan od svojih ciljeva ostvariti: ni vlastitu svetost, ni ozbiljno djelovanje u dušama“. Upravo zbog toga suradnice se trebaju truditi da svaki dan ostanu na visini, one se nikad ne smiju zadovoljiti običnim (buržujskim) katoli-

²² M. STANKOVIĆ, *Izazov Kristova Kraljevstva*, 27-28.

²³ Za Maricu Stanković kršćanska svetost je uvijek radosna. Ona kaže: „Svetost nije nikada tugaljiva, skućena, zamračena, plašljiva. Svetac nije čovjek protegnutog lica, žalosna i sputana pogleda, mutnog i suznog oka. Takvo držanje nema sa svetošću nikakve veze. Svetost je u nutrini duše, a vanjština mora biti sasvim jednostavna, svagdanja, ali vedra, radosna. Svetost se ne može spojiti s turbobnošću. Teškom melankolijom. Bolesnom osjetljivošću. Neprestanim jaucima i suzama. Svetost je radost.“ Marica STANKOVIĆ, *Križ je ključ za sve. Izbor misli i poticaja* (Zagreb: Tevizija, 2012.), 36. Ove je misli Marica zapisala 27. ožujka 1954. godine, dakle nakon bolnog iskustva patnje što ga je stekla za vrijeme robijaških dana u Slavonskoj Požegi.

²⁴ Vidi: M. STANKOVIĆ, *Križ je ključ za sve. Izbor misli i poticaja*, 8, 17. Da se penjanje do vrhunaca kršćanske svetosti događa putem križa, to je Marica jako dobro znala jer su upravo trpljenja, patnje i križevi obilježili posljednjih deset godina njezina života.

²⁵ Vidi: Marica STANKOVIĆ, *Dodi Duše radosti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003.), 28.

cizmom. Jednom riječju: suradnice Krista Kralja trebaju biti natprosječne katolkinje.²⁶

Što u Maričinu rječniku znači biti natprosječna katolkinja? To je osoba koja je posve otvorena Duhu Svetome, koja zrači ljubavlju²⁷ i teži za svetošću. Ona osoba kojoj svetost nije prvi životni cilj, tvrdi Marica, takva osoba nije za Zajednicu. Nije za Zajednicu jer je upravo svetost primarna zadaća i cilj Zajednice. O kakvoj to svetosti govori Marica? Ona govori o posebnom tipu svetosti na koju su pozvane suradnice. Premda tvrdi da je svetost u biti uvijek ista, ipak ona napominje da vanjske životne okolnosti uvjetuju tip svetosti. Zato naglašava da svetost na koju su pozvane suradnice Krista Kralja nije svetost djevica - mučenica iz prvih stoljeća kršćanstva. Nije to ni svetost sv. Terezije Avilske ili Male Terezije koje su živjele u Karmelu. To nije ni svetost Ivane Arške kojoj je Bog povjerio specifičnu mušku ulogu, niti svetost sv. Elizabete koja je kao udana žena izgarala od ljubavi prema Bogu. Marica ističe: „Ne, svetost suradnice Krista Kralja jest svetost duše koja živi u posebnim okolnostima, na poseban način, među ljudima, a uvijek s Bogom, u svijetu, ali ne od svijeta. U životu suradnice Krista Kralja sastaju se svi pravci, sva obilježja svetosti. Suradnice Krista Kralja su djevičanske duše. One su postavile, upravo zato jer u svijetu žive, čvrstu ogradu oko svoga srca koje samo za Boga živi. Umjesto mučeništva krvi, one prinose Gospodinu mučeništvo rada, mučeništvo apostolata. Umjesto tjelesnog materinstva evo njihova širokog duhovnog materinstva. Doista to je poseban tip svetosti koji odgovara našim vremenima, našim danima, potrebama ovoga razdoblja u Crkvi i povijesti čovječanstva.“²⁸ Ne treba ni spominjati, to se podrazumijeva, da je Marica Stanković taj tip svetosti svakodnevno i živjela.²⁹

Odakle izvire specifična svetost Zajednice o kojoj Marica govori? Odgovor na to pitanje treba tražiti u samom nazivu Zajednice: suradnice Krista Kralja. To znači da svetost suradnica proizlazi iz nji-

²⁶ Usp.: M. STANKOVIĆ, *Izazov Kristova Kraljevstva*, 79-88.

²⁷ Vidi: Marica STANKOVIĆ, *Nitko nije isključen. Izbor misli i poticaja* (Zagreb: Teovizija, 2012.), 37.

²⁸ M. STANKOVIĆ, *Izazov Kristova Kraljevstva*, 90-91.

²⁹ Nevenka Šarin, jedna od suradnica Krista Kralja u koju je Marica Stanković imala dosta povjerenja, ovim riječima govori o toj Maričinoj svetosti: „To je tip svetosti, o kojem je ona govorila, to je tip svetosti, koji je ona na sebi probavala. To nije nikakva posebna nauka svetosti, a opet malo drugačija i za nas kao suradnice najvažnija. Na tom smo joj najviše zahvalne, što nam je pokazala tip svetosti koji baš nama odgovara.“ Nevenka ŠARIN, *Uspomene i sjećanja* (Zagreb: Teovizija, 2014.), 18.

hove povezanosti s Isusom Kristom koji je sama svetost. Zato Marica naglašava da suradnice Krista Kralja trebaju biti fotografije, kopije, dvojnici Isusa. To znači da one trebaju njegovati intenzivan duhovni život. Osim toga, suradnice trebaju biti jake i gorljive, nikada prosječne i bezlične. Trebaju biti konstruktivne i dinamične, a ne destruktivne i apatične. Naime, „svetost je jaka i može se ostvariti samo voljom jakih. Svetost je ognjena, ona je vatra koja ne ovisi o godinama, već o Duhu Božjemu u čovjeku. Svetost je konstruktivna i samo konstruktivne duše stižu do njezinih vrhunaca. Svetost je dinamična, i samo svete duše ne zastajkuju, ne spavaju, jer ih ljubav k Bogu potiče na ljubav prema bližnjemu.“³⁰ Marica ujedno upozorava da tip svetosti koji Zajednica njeguje i živi nužno prolazi kroz različite kušnje. On naime „prolazi kroz zla i grubosti ovoga vremena, kroz slom današnje civilizacije i kulture, koji se bori s materijom kojom žele pokopati Boga i s atmosferom mašine, koja treba da pokopa i čovjeka koji je razapet nervnom ustalasanošću sadašnjice. Taj tip današnjega čovjeka kršćanina, sveca sadašnjice, prolazi kroz sve to s velikom vjerom ali i s velikom ljubavlju, kojom se jedino može osvojiti nebo i svijet. A iz vjere i ljubavi polazi i sve ostalo za ostvarenje svetosti.“³¹ Jasno, pod „ostalim“ ovdje se prije svega misli na strpljivo podnošenje patnji i križeva bez kojih je kršćanska svetost nezamisliva.

Očito, vjera i ljubav, ali i strpljivo nošenje križeva, jesu ključ razumijevanja vedre i radosne svetosti o kojoj govori Marica, a koju promiče svjetovni institut koji je ona osnovala. Taj institut, kako ona sama kaže, treba biti škola svetosti da bi mogao ispuniti svoje poslanje u ovome svijetu. A poslanje tog instituta, naglašava Marica još jedanput, sastoji se u ovome: promičući na nov način slavu Božju, on treba pridonositi spasenju duša. Treba nositi, dijeliti, rasipati i prelijevati život Presvetog Trojstva u ljudske duše. Da bi to mogao ostvariti, institut treba biti „plamen oduševljenja“, „vihor i potres s neba“, „šum i buka s visova, iz kojih govori sam Duh ljubavi“. Zato u dušama svih suradnica Krista Kralja, tvrdi Marica, ne može biti „krzmanja, zastajkivanja na odabranom putu, obaziranja natrag, lijenosti, polovičnosti, tuposti, jer je previše svet put koji si je suradnica izabrala. I na tome se putu ne može puzati, već se ide zanosno, s poletom, s dušom koja sve daje Bogu i ljudima.“ Eto zašto suradnice, nastavlja Marica, trče ovom zemljom i rade na tome da se u srcima ljudi, napose u srcima nevjernika, ukorijeni vjera u Isusa Krista. Zato one s oduševljenjem idu ususret ljudima i to njihovo misionarsko poslanje prestaje tek onda kad ih Bog

³⁰ M. STANKOVIĆ, *Izazov Kristova Kraljevstva*, 93.

³¹ M. STANKOVIĆ, *Izazov Kristova Kraljevstva*, 95. Vidi str.: 144-145.

pozove u vječno blaženstvo.³²

Vjera, ljubav, radost i strpljivo nošenje križeva su dakle bitne komponente svetosti kakvu zamišlja i živi Marica Stanković. Za ovu službenicu Božju vjera je veliki Božji milosni dar koji dohvaćaju samo one osobe koje imaju jednostavno i ponizno srce.³³ Otud se zaključuje da je i poniznost bitno obilježje svetosti koju ona promiče. Osim toga, kršćanske svetosti nema bez ljubavi, odnosno Kristove zapovijedi ljubavi koja treba biti življena u svim relacijama: prema Bogu, sebi i svakom čovjeku. I to uvijek i posvuda.³⁴ Što se pak tiče radosti, za nju bi se moglo reći da je ona znak prepoznavanja svetosti koju Marica zagovara. To se može zaključiti i iz činjenice što Marica ističe da radost treba prožimati svako kršćaninovo duhovno nastojanje i djelovanje, bez obzira na okolnosti u kojima živi, patnje koje podnosi i križeve koje nosi. Prema njezinu dubokom uvjerenju, radost treba biti, unatoč svim životnim teškoćama, temeljni kršćanski stav jer ju je Bog, koji je posvemašnja Radost, utkao u narav svakog čovjeka.³⁵ Zato je radost, u zamisli Marice Stanković, ključna riječ za razumijevanje i života i kršćanstva³⁶ te samim tim i svetosti na koju smo svi pozvani.

Pa ako bismo htjeli u jednoj rečenici okarakterizirati svetost koju Marica zagovara i promiče, onda bismo rekli: to je radosno služenje Bogu i bližnjemu. A da je radosna svetost Marice Stanković zračila uzornom kršćanskom moralnošću, o tome svjedoči poglavlje koje slijedi, a posvećeno je odgoju ženske katoličke mladeži.

³² M. STANKOVIĆ, *Izazov Kristova Kraljevstva*, 101-103. U nacrtu Pravila Zajednice suradnica Krista Kralja iz 1943. godine, cilj Zajednice opisan je (str. 108-109) ovim riječima: „Život Zajednice suradnica Krista Kralja život je koji se troši za ostvarenje kraljevstva Kristova na zemlji. To je život neprestanog rada, žilave borbe, požrtvornog apostolata, ali svakodnevnoga, dobro pripremljenoga, sistematskoga i neprekidnoga apostolata. Ta se borba i apostolat ne vrši odijeljeno od svijeta, već u svijetu, među svijetom, u običnom vrtlogu, u svim zvanjima, u svim okolnostima, na svim položajima u koje žena po današnjem poretku ulazi. Zajednica je zapravo *spašavanje i posvećivanje laičkoga svijeta i to upravo u njegovoj običnoj, svagdanjoj sredini i životu*. [...] Spašavati i posvećivati laički svijet, ali živeći s njim i među njim, a sve to pod vodstvom Crkve i u punom predanju Kristu Kralju, to je cilj Zajednice.“ U nastavku (str. 109-113) nacrt Pravila govori o širokom djelokrugu rada i apostolata Zajednice.

³³ Usp.: Marica STANKOVIĆ, *Sudionici muke Kristove* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2002.), 25.

³⁴ Usp.: M. STANKOVIĆ, *Sudionici muke Kristove*, 94, 97-98.

³⁵ Vidi: M. STANKOVIĆ, *Sudionici muke Kristove*, 112, 119-125.

³⁶ Vidi: Rebeka ANIĆ, „Kršćanstvo – religija radosti i vedrine. Duhovna baština Marice Stanković (1900.-1957.)“, *Nova prisutnost* 5 (2007.), 211-225.

3. Ispravan moralni odgoj ženske katoličke mladeži

Jedan od ciljeva koje je Marica Stanković sebi postavila i koji je dosljedno provodila tijekom svojega života, najprije kroz orlovsku a kasnije i kroz križarsku organizaciju, bio je ispravan moralni odgoj ženske katoličke mladeži.³⁷ Ona je oduševljavala mlade kršćanske djevojke za neprolazne moralne vrijednosti, ali se ujedno i energično borila protiv liberalizma i njegova izdanka feminizma koji je zagovarao potpunu emancipaciju žena. Zato Marica često govori i piše o idealnoj kršćanskoj ženi čija se veličina mjeri ne emancipacijom, nego žrtvom, samoprijegorem, samozaboravom i ljubavlju. Idealna kršćanska žena je, tvrdi ona, „*nositeljica života*“ i „*odgojiteljica novoga čovjeka*“. Kao takva ona je „*Bogorodičina sestra*“ jer, rađajući novo ljudsko biće, ona rađa Kristova brata ili sestru. Zato se kršćanske djevojke trebaju ozbiljno pripremati za to uzvišeno poslanje te se stoga, tvrdi Marica, nikada neće prepuštati ispraznim stvarima kao što su: zabave i plesovi, ljubakanje i flert, šetališta i zakutci.³⁸ U toj pripremi one trebaju svoj pogled stalno upirati prema Blaženoj Djevici Mariji koja je „ideal ženskoga svijeta, ženskih srdaca“. Naime, Marija je ideal svim djevojkama i ženama jer su u njoj „sabrane najnježnije i najfinije strune djevičanstva“, „najzrelije i najplodnije ženstvo“, „najčišće i najsretnije materinstvo“.³⁹

Kao žena moralnih principa i kršćanskih ideala koja „nije poznavala kompromisa“,⁴⁰ Marica želi da katoličke djevojke uvijek i svugdje katolički misle, prosuđuju i nastupaju. A za to je potrebna, tvrdi ona, čistoća srca i duše. Da bi postigle i sačuvale čistoću, taj „najveći dragulj na duši djevojke“, mlade djevojke (križarice) najprije trebaju dobro paziti što čitaju. To znači da neće čitati knjige koje se protive vjeri i ćudoređu. One će čitati samo ona djela koja jačaju vjeru, koja pozitivno utječu na vjerno vršenje dužnosti, koja su prikladna za ple-

37 „Sva je djelatnost Marice Stanković bila usmjerena prema mladima. I njezina je pisana riječ prvenstveno namijenjena mladima, prije svega ženskoj mladeži koja se uključila u organizirane katoličke redove, najprije orlica a zatim križarica. Njihovoj je izobrazbi i izgradnji, njihovu napretku u saznanjima i cjelovitu ljudskom i kršćanskom sazrijevanju, njihovu upućivanju u odgovornost za budućnost osobnu i narodnu, njihovim mladenačkim težnjama i potrebama za oduševljenjem i idealima – posvećen njezin književni rad.“ B. DUDA – S. TAMHINA (ur.), *Suradnici u ostvarenju Kraljevstva Kristova. Ivan Merz i Marica Stanković*, 91.

38 M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 16-18.

39 Marica STANKOVIĆ, *Adventska čežnja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2002.), 33.

40 N. ŠARIN, *Uspomene i sjećanja*, 10. Vidi: M. STANKOVIĆ, *Dođi Duše radosti*, 72.

menitu zabavu. Osim toga mlade djevojke (križarice) paze koje filmove gledaju. One će gledati samo one filmove koje oplemenjuju um, srce i emocije. Izbjegavat će nečedne filmove koji kaljaju djevojačku fantaziju i pridonose neozbiljnom shvaćanju života. Isto tako, nastavlja Marica, katoličke djevojke neće često ići na korzo jer pod utjecajem atmosfere korza one postaju površne, neozbiljne i prazne. Slično vrijedi i za šlagere: katoličke djevojke ne pjevaju šlagere jer oni bude u ljudskim srcima najniža čuvstva i raspoloženja.⁴¹

Što se pak tiče mode, i u tom je pitanju Marica jasna i kategorična. Slijedeći savjete Ivana Merza⁴² i upute Katoličke Crkve, ona ističe: mlade djevojke (križarice) uvijek se trebaju čedno odijevati jer čednim odijevanjem one štite svoju dušu i dušu bližnjih od neurednih strasti. Kako se odijevati? Istina, one se ne trebaju oblačiti po modi svojih baka. Mogu slijediti modu svojega vremena, ali pritom trebaju paziti, tvrdi Marica, da nošnja bude pristojna i čedna. To konkretno znači: katoličke djevojke nikada neće nositi kratke suknje, rukavi košulja trebaju ići preko lakata, odijela im ne smiju biti prozirna i tijesna, čarape trebaju biti uvijek duge i neprozirne. Jednom riječju: katoličke djevojke (križarice) su pozvane da budu apostoli pristojne i čedne mode.⁴³

Kad je riječ o plesu, Marica Stanković poput Ivana Merza, koji je za nju bio „uzor i učitelj ženske mladeži“,⁴⁴ ističe da ples nije dobar ako je u službi neurednih strasti. Ako se pak katolička djevojka nađe u takvim okolnostima koje od nje zahtijevaju ples, onda taj ples treba biti čedan, dostojanstven i učinjen s dobrom nakanom. Osim toga, prilikom plesanja treba izbjegavati odveć slobodno doticanje, intimno zbližavanje, ružne poze, obuhvaćanje, grljenje. Slijedeći direktive pojedinih biskupa, Marica poručuje: kršćanske djevojke trebaju izbjegavati sve moderne plesove. Jasno, u tu kategoriju ne spadaju čedna i

⁴¹ Vidi: M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 100, 113, 116-119, 122-123.

⁴² U svojem pismu od 21. veljače 1928. godine upućenom Marici Stanković Ivan Merz je govorio i o tome kako se katoličke djevojke (orlice) trebaju odijevati. Pismo možemo naći u: B. DUDA – S. TAMHINA (ur.), *Suradnici u ostvarenju Kraljevstva Kristova. Ivan Merz i Marica Stanković*, 61-63. Marica Stanković ovim riječima opisuje stav Ivana Merza o ženskom odijevanju: „Nekonsekvantnost u primjenjivanju kršćanskih principa o odijevanju vrijeđala je Merza neobično. [...] On nije mogao nikako shvatiti, zašto žene tako malo same sebe poštivaju i zašto ne mogu razumjeti, da je pitanje ženske mode ujedno i pitanje ženske časti.“ Marica STANKOVIĆ, „Merz: Božji čovjek svagdašnjice“, *Život* 19 (1938.), 289.

⁴³ Vidi: M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 123-136.

⁴⁴ Mara ČOVIĆ, „Uzor i učitelj ženske mladeži“, *Obnovljeni život* 34 (1979.), 366.

lijepa narodna kola koja su, po riječima nadbiskupa Stepinca, dopuštene posvuda.⁴⁵

Govoreći o odgoju muške i ženske katoličke mladeži u okviru križarske organizacije, Marica Stanković zagovara njihov odijeljen odgoj. Sam pak odgoj ženske mladeži mora poštovati specifičnosti ženske psihe.⁴⁶ To konkretno znači, tvrdi Marica, da djevojke ne smiju biti kopije mladića. One ne smiju oponašati mladiće niti u svojoj intelektualnoj, niti u svojoj moralnoj izgradnji. Djevojke trebaju biti prave djevojke i žene kao što mladići trebaju biti pravi mladići i muževi. Ako se njihova specifična različitost ne bi poštovala, to bi se protivilo Božjem planu. Marica je za odijeljen odgoj i zbog toga što se mladež, ako je zajedno, redovito međusobno zaljubljuje. A zaljublivanje, koje se može dogoditi i u najranijim godinama, uzrokuje kod mladih ljudi psihičko kočenje, što negativno utječe na njihov um i volju. I to je jedan od razloga zašto ženski i muški ogranak križarske organizacije uvijek imaju odijeljene sastanke, tečajeve, izlete i putovanja. Što se pak tiče kupanja djevojaka (križarica) na javnim kupalištima, ono je korisno za zdravlje i odmor, tvrdi Marica, ali ujedno i upozorava: nikada se ne kupati u društvu muškaraca. Tim više jer su kupališta postala mjesta za upoznavanje, koketiranje i flert. Osim toga, na javnim kupalištima erotika progovara veoma glasno jer mnoge djevojke i muškarci ne nose prikladne kupaće kostime. I sve to razbuktava mladenačku krv i fantaziju. Eto zašto se katoličke djevojke (križarice), zaključuje Marica, nikada neće kupati na javnim neodijeljenim kupalištima i u društvu muškaraca.⁴⁷

Svoju pažnju Marica je posvetila i majčinstvu koje je, nakon svećeništva, najsvetija stvar na ovome svijetu. Ona tvrdi da je posve opravdano ako djevojka u svojem srcu nosi sliku mladića kojega bi mogla svim svojim srcem ljubiti i s njime kršćanski brak sklopiti. Ali ujedno upozorava da se žensko srce ne bi trebalo privezati za mladića sve dotle dok je djevojka premlada i nije završila školovanje, tj. sve dotle dok tjelesno i duševno ne postane zrela za majčinsko poslanje. Stoga ona i naglašava da prerana ljubav nikud ne vodi i redovito ne svršava brakom. Prema Marici „ljubav je sveta stvar“ i s njom se ne smije igrati. A svetost ljubavi najbolje je vidljiva u njezinoj uzvišenoj

⁴⁵ Vidi: M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 137-152.

⁴⁶ Govoreći o ženama u mucu Gospodnjoj, Marica Stanković ne propušta priliku podsjetiti čitatelje da je žena „po naravi, bar u većini, ako nije pokvarena i propala, nekako duhovnija, spiritualnija, manje vezana za zemlju od muškarca“. Marica STANKOVIĆ, *Žene u mucu Kristovoj. Križni put robijaša* (Zagreb: Teovizija, 2012.), 21.

⁴⁷ Usp.: M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 152-156.

svrsi: sklapanje kršćanskog braka i rađanje djece, tj. novih građana ovozemaljske domovine i neba.⁴⁸

Na putu prema tom uzvišenom cilju djevojke neće sklapati prijateljstva s muškim osobama. Marica navodi razlog: „U 99% slučajeva prijateljstva između muške i ženske osobe nema i ne može biti. Ne može! Jer to je protunaravno. To je nešto mimo onih zakona, koje je Bog stavio u nas. Poznati njemački pedagog Foerster rekao je, da prijateljstvo između muške i ženske osobe može biti samo onda, ako su u poodmakloj dobi, ako su rijetko zajedno i ako su oboje sveti. [...] Nemoj misliti, da kod prijateljstva s duhovnim osobama vrijede neka druga pravila. Isto. I svećenik je čovjek. I sva ta duhovna prijateljstva, koja redovito počinju jako lijepo, sklopljena tobože, da dižu dvoje ljudi u svetosti, svršavaju vrlo obično i vrlo jadno. Dakle, ni prerano zaljublivanje, ni ljubakanje, ni prijateljstvo s mladićem.“⁴⁹

Netko će postaviti pitanje: Ako je to tako kao što Marica kaže, kako će onda katolička djevojka upoznati svojega budućeg životnog suputnika? Marica Stanković ima odgovor i na to pitanje: Katolička djevojka će naći svojega supruga ako to Bog hoće, ako se moli na tu nakanu. Kad odraste i dostigne dob koja je prikladna za sklapanje braka, katolička djevojka će budno i razborito tražiti svojega bračnog partnera. U tom traženju ona ne smije biti smušena, nasilna, neobuzdana, odviše povjerljiva. Tražit će mladića s kojim će lako koracati kroz život. To neće biti psovač, alkoholičar, kockar, razmetnik ili ženskar. Katolička djevojka neće gledati na mladićevu vanjštinu niti na njegovo bogatstvo, ali će ipak za supruga izabrati onoga tko može prehraniti svoju obitelj. Osim toga, njezin budući suprug treba biti zdrav, marljiv i okretan. Ni u kojem slučaju ne smije biti inovjerac jer brak je susret dviju duša koje jedno ljube, jednako misle i za jedno žive. Upravo zato katolička djevojka neće sklapati poznanstva s inovjercima, ali niti s oženjenim ili rastavljenim muškarcima. Jednom riječju, tvrdi Marica, katolička djevojka stalno drži svoje srce pod kontrolom. Njezino mje-

⁴⁸ Usp.: M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 160-161.

⁴⁹ M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 165. Kad je riječ o svećenicima, potrebno je reći da je Marica Stanković iznimno cijenila svećenike i njihovo poslanje. Napose je cijenila sakrament ispovijedi koji se događa po njihovim rukama. Vidi: Marica STANKOVIĆ, *Tajne jedne Svijećnice. Izbor članaka s osobnim prizvucima* (Zagreb: Teovizija, 2013.), 47-48. Međutim, ona je bila svjesna da ima svećenika, ali i redovnika i redovnica, koji ne žive onako kako to njihovo zvanje od njih zahtijeva. Zato je ona devetu postaju svojega križnog puta robijaša posvetila upravo njima ističući pritom da je Isus pao treći put pod križem zbog njihovih grijeha. Uz to je napomenula da su grijesi svećenika, redovnika i redovnica Isusa najviše tištali. Usp.: M. STANKOVIĆ, *Žene u mucu Kristovoj. Križni put robijaša*, 50-51.

rilo uvijek trebaju biti katolička savjest i razum prosvijetljen vjerom.⁵⁰

U svojim spisima Marica nije pisala samo o bračnoj ljubavi nego i o ljubavi općenito na koju su, poput Blažene Djevice Marije, pozvana sva ljudska bića, a napose žene.⁵¹ Ona tvrdi da je ljubav poziv svake žene. Taj se poziv očituje u iskazivanju nesebične i požrtvovne ljubavi prema svima, a ne samo prema najbližima. To znači da žene trebaju ljubiti i svoje neprijatelje, one koji su im nanijeli zlo, sve ljude i narode. Kao mudra žena koja otvorenim očima promatra svijet oko sebe, Marica je svjesna da su mnoge žene iznevjerile poziv na ljubav. Zato ona sa žalošću konstatira: „Povorke žena zaboravile su na taj poziv. Promijenile ga. Iznevjerile ga. Pa su s njime zajedno zaboravile, promijenile, iznevjerile i svoje ženstvo, svoju žensku misiju. I zato ima danas toliko iznakaženih, iskrivljenih ženskih likova.“⁵²

Da, Marica Stanković se cijeli svoj život borila protiv iskrivljivanja uzvišenog poziva žene na ljubav. I to ne samo naravnim sredstvima, tj. govoreći i pišući o moralnim porocima u koje žene mogu upasti nego i nadasve nadnaravnim sredstvima, tj. usmjeravajući pogled žena prema Isusu Kristu, Njegovoj majci Mariji i sigurnom moralnom nauku Katoličke Crkve. Po tome je Marica Stanković uzor i snažna podrška svim onim ženama koje ozbiljno shvaćaju i žive svoje specifično žensko poslanje u ovome svijetu.

Zaključak

Što reći na kraju? Jednostavno s dubokim uvjerenjem i udivljenjem konstatirati da je Marica Stanković uspjela dosegnuti vrhunce kršćanske svetosti. Ona ne bi mogla tako lijepo i uvjerljivo govoriti i pisati o svetosti da se želja za svetošću nije posve ukorijenila u njezinu srcu. Ona ne bi mogla druge oduševljavati za moralne vrijednosti, a da ih pritom sama nije ostvarivala u svojem životu. Marica je u tome posve uspjela te stoga njezine riječi i poruke nisu prazne i bez pokrića. Stoga se i može reći da njezina svetost nije bila prividna već stvarna i vidljiva. U godinama kada su se tamni oblaci nad njom nadvili u logoru u Slavonskoj Požegi, ona je i iskustveno shvatila i srcem prihvatila da put do kršćanske svetosti nužno vodi i kroz teška iskušenja i nepredvidive križeve. Što se pak tiče njezina priznanja da ju je strah

⁵⁰ Usp.: M. STANKOVIĆ, *Mladost vedrine*, 165-166.

⁵¹ Vidi: Marica STANKOVIĆ, *Žene u evanđelju* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2001.), 20-21, 59.

⁵² Marica STANKOVIĆ, *Pisma mladoj prijateljici* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2001.), 30.

obuzimao u logoru i bio njezin stalni pratilac nakon puštanja na slobodu, to nipošto ne umanjuje veličinu njezina lika. Naprotiv, priznanje tu veličinu još više ističe jer je Marica iskreno govorila i bez trunke stida opisivala svoja najdublja osjećanja i strepnje. To nam kazuje da je Marica Stanković bila žena od krvi i mesa, što je čini svima nama još bližom i pristupačnijom osobom.

Kada Marica govori o specifičnom tipu svetosti Zajednice suradnica Krista Kralja, ona time svima nama daje do znanja da svaka zajednica, ali i svaki pojedinac, treba pronaći vlastiti način ostvarenja svetosti. U vremenima u kojima živimo, a koja su obilježena apatijom i depresivnošću, njezin koncept radosne svetosti trebao bi sve više dolaziti do izražaja. Biti radostan u obavljanju svojih svagdanjih dužnosti. Biti radostan u obitelji i društvu u kojima živimo, unatoč poteškoćama i križevima s kojima se susrećemo. Vedro i radosno pristupati ljudima kako bi i po tome oni zaključili da smo vjerni sljedbenici Isusa Krista. Jednom riječju, trebamo biti radosni misionari u ovome svijetu. To Marica poručuje svojim suradnicama i svim kršćanima ne samo svojega vremena nego i nama koji živimo u dvadeset i prvom stoljeću.

Kao samosvjesna i Bogu posve vjerna žena, Marica Stanković se tijekom svojega života prvenstveno obraćala katoličkim djevojkama i ženama. Poput svete Edith Stein⁵³ i ona je dobro znala da nema zdravih obitelji, zajednica i naroda bez ispravne moralne formacije mladih djevojaka. Isto tako dobro je znala da nema istinske radosti i svetosti ako se zanemare i ne žive moralne vrijednosti. Zato je ona jasno i beskompromisno ukazivala na mane i poroke koji prijete mladim djevojkama na njihovu životnom putu. Željela je zaštititi mlade djevojke od moralnih zala, ali je pritom posve poštovala njihovu slobodu. Zadaću koju je s ljubavlju prihvatila – biti odgojitelj ženske katoličke mladeži – uspješno je obavljala zahvaljujući ne toliko svojim nagovorima i spisima koliko vlastitom uzornom vladanju i dobrim djelima. Možda će se pokojem čitatelju Maričinih djela činiti da je ona bila odviše radikalna u predstavljanju i življenju kršćanskih ideala. Istina, radikalnost je bila prisutna u njezinu životu kao što je bila prisutna

⁵³ U svojemu djelu *Žena* Edith Stein, između ostalog, kaže i ovo: „Što od žena zahtijeva naše vrijeme? Ono većinu prisiljava da zarađuje svoj kruh. A od onih koje vode kućanstva očekuje da ga racionalno vode i time pomognu općem privrednom ozdravljenju naroda. Očekuje od njih da prokrče putove k nebu. To znači: traže se žene koje posjeduju životnu spoznaju, obazrivost i praktičnu valjanost, žene koje su moralno čvrste, žene kojih je život nepokolebivo utemeljen u Bogu. Odakle će sve to doći, ako se za to u mladosti ne položi temelj?“ Edith STEIN, *Žena. Njezina zadaća po naravi i milosti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost - Hrvatski karmelićani i karmelićanke, 1990.), 60.

i u životu blaženog Ivana Merza. Međutim, postavlja se pitanje: Je li moguće posve moralno živjeti i težiti k svetosti bez izvjesne doze radikalnosti? Osobno mislim da nije jer put svetosti je veoma zahtjevan. Tim putem teško kroče mlake i neodlučne duše. Život i djelo Marice Stanković nam poručuju: iako je put svetosti veoma zahtjevan, on je ipak prohodan. Samo se čovjek na tom putu treba oslanjati više na Boga nego na vlastite snage i sposobnosti. Ako u tome uspije, on će s lakoćom vršiti Njegove zapovijedi i osjećati radost u sebi što će mu olakšati hod k vrhuncima kršćanske svetosti.

Pa ako bi se u jednoj rečenici mogla sažeti temeljna poruka Marice Stanković, onda bi ona po svoj prilici glasila ovako: Radosno kročimo prema svetosti uspinjući se stubištem moralnosti! Pritom moralnost treba shvatiti kao djelotvornu ljubav prema Bogu i bližnjemu, a ne samo kao izbjegavanje grešnih prigoda i grijeha. Jasno, hod prema svetosti i djelotvorna ljubav prema Bogu i bližnjemu pretpostavljaju strpljivo nošenje osobnih križeva i život prožet molitvom, pokorom i odricanjem.

MARICA STANKOVIC WOMAN OF JOYFUL HOLINESS AND UNCOMPROMISING MORALITY

Summary

The process for the beatification of Marica Stankovic, a prolific writer and prominent Croatian Catholic activist, was launched in Zagreb in 2006. In order to present Marica's character and work primarily to the Catholic public in Bosnia and Herzegovina, the author of this article first discusses the most important stages and events of her life. The greatness of Marica's character came to the fore especially as a result of the secular institute „The Community of the Associates of Christ the King“, which she founded. In the second part of the article, the author focuses on the concept of holiness which Marica envisaged for the Community. It is the holiness of those who are totally dedicated to God but who live and work among the laity and in so doing, although exposed to trials and crosses, radiate joy among the people they live with. This is precisely the holiness that Marica advocates. The third part of the article describes this holiness, interwoven with a rigorous morality. This section is devoted to the moral formation of young Catholic women that Marica performed with love. The conclusion stresses that Marica Stankovic lived holiness consistently and that her concept of holiness is very much needed in our time.

Key words: *Marica Stankovic, Community of the Associates of Christ the King, joyful holiness, education of young Catholic women, uncompromising morality.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

SINODALNOST U ŽIVOTNOM KONTEKSTU MJESNE CRKVE: DOSADAŠNJA ISKUSTVA PRVE SINODE VRHBOSANSKE NADBISKUPIJE

Uvod

Uzoriti gospodin Vinko kard. Puljić, nadbiskup vrhbosanski, sazvaio je 2012. godine na svetkovinu sv. Petra i Pavla Prvu biskupijsku sinodu Vrhbosanske nadbiskupije. Tom zgodom predstavio je i ciljeve buduće Sinode, kao i molitvu za njezin uspjeh.

Temeljna je nakana ovoga izlaganja predstaviti dosadašnji tijek Prve sinode Vrhbosanske nadbiskupije, kao i neka općenita iskustva proizišla iz njezina trogodišnjeg rada, a koja se po sebi osobito tiču poimanja sinodalnosti u kontekstu bosanskohercegovačkog katoličanstva. Prije toga, u prvom dijelu izlaganja nastojat ću ukratko prikazati povijest i ulogu institucije biskupijske sinode u Katoličkoj Crkvi.

1. Povijest i uloga biskupijskih sinoda u Katoličkoj Crkvi

Institucija *biskupijske sinode* ima dugu tradiciju unutar Katoličke Crkve. Još od starih vremena povremeno bi se sastajali poglavari te izabrani svećenici kako bi raspravljali o gorućim problemima svoje mjesne Crkve. Te su rasprave obično išle u smjeru usklađivanja razlika između općih normi i zakona te mjesnih zakona i običaja. U tome smislu tražio se *iuxta modum* ili *način suživljavanja* između međusobno oprečnih normi i običaja.¹

Novi Zakonik kanonskog prava donio je i novu viziju biskupijske sinode. On spominje da je biskupijska sinoda „skupština izabranih svećenika i drugih vjernika partikularne Crkve koji pomažu dijecezanskom biskupu na dobrobit sve biskupijske zajednice“ (k. 460). Dakle, temeljna razlika između „stare“ i „nove“ biskupijske sinode zrcali se u stajalištu o potrebi (ponovnog) izravnog uključivanja vjernika - *laika* u sinodski proces. Naime, danas se čini kako prisutnost i uloga vjernika - *laika* kroz povijest u procesu održavanja biskupijskih sinoda i nije posve jasna. U tom smislu Nikola Škalabrin kaže sljedeće: „Povijest je biskupijske sinode veoma stara i teško je ukratko i jasno iznijeti njezin razvitak kroz stoljeća. Spominju se različite godine njezina nastanka, različite su njezine zadaće, kompleksno je pravno uobličavanje u

¹ Usp.: Marko TOMIĆ, „Biskupijska sinoda nekoć i danas“, *Bilten Sinode – Službeno glasilo I. biskupijske sinode Vrhbosanske nadbiskupije*, Godina I., Broj 1 (Sarajevo: Vrhbosanska nadbiskupija, 2013.), 17-18.

vremenu i na pojedinim mjestima. Spomenimo kratko samo to da je prve opće odredbe o biskupijskoj sinodi, koja je prethodno bila uređena krajevnim i običajnim odredbama, izdao IV. lateranski sabor 1215. godine; da su laici, koji su sigurno bili nazočni na slavljenju sinoda, s vremenom bili potpuno isključeni i da se aktivnost prezbitera sve više svodila na pravu mjeru zbog naglašavanja biskupove uloge na sinodi.²

Međutim, aktivnije uključivanje vjernika - laika i nije jedina novost u svezi s „novom“ biskupijskom sinodom. Tako ona podrazumijeva jednu temeljitu duhovno-katehetsku pripravu koja se obavlja, kako na župnoj, tako i na dekanatskoj i biskupijskoj razini.

Sinoda po sebi podrazumijeva i organiziranje različitih sinodskih tijela: od povjerenstva za pripravu, tajništva, različitih ekspertnih grupa i komisija, pa sve do konačnog ustrojavanja *sinodske skupštine*, koja po sebi predstavlja vrhunac rada jedne biskupijske sinode. S tim u vezi, ukratko se može reći da se biskupijska sinoda sastoji od dva glavna dijela: *pripremnog* i *slavljeničkog*, s tim da se danas u Crkvi osobit naglasak stavlja na ovaj pripremi dio.³ Pitanje je zašto? Naime, izgledno je da današnja Crkva stavlja prvenstveno težište na pastoralni aspekt rada biskupijske sinode, a ne toliko na onaj juridičko-pravni dio. To bi ujedno značilo da je najvažnija zadaća biskupijske sinode adekvatno animirati vjerničku bazu, i to na način koji bi trebao inicirati posvemašnju obnovu vjere, kao i produbljivanje unutarcrkvenog zajedništva. Naznačena složenost pripreme sinode u skladu s tim nalaže i veću dužinu njezina ukupnog trajanja. U konačnici, biskupijska sinoda i nije neki jednokratni događaj, nego višegodišnje događanje koje zahvaća sve segmente i pore jedne mjesne Crkve.

2. Problem nerazumijevanja naravi i ustrojstva biskupijske sinode

S obzirom na prethodno, možemo već imenovati i jedan konkretan problem s kojim smo se nerijetko susretali u dosadašnjem radu naše vrhbosanske Sinode. Već negdje 2013., dakle, samo godinu od sazivanja Biskupijske sinode, meni kao njezinu generalnom tajniku, počele su pristizati neke pritužbe naših svećenika, pa čak i kole-

² Nikola ŠKALABRIN, „Biskupijska sinoda“, *Bogoslovska smotra* 69 (1999.), 73-89, ovdje 74.

³ „Biskupijska sinoda ima dva dijela: pripremi i slavljenički. Najvažniji i najteži dio sinode ne nalazi se u njezinom slavljenju, nego u njezinoj pripremi. Pripreme se komisije trebaju sastojati od svih članova Božjeg naroda: klerika, redovnika i vjernika laika. Njihova je dužnost da prouče sadržaje i pripreme nacрте odluka za sinodska zasjedanja“. Nikola ŠKALABRIN, „Biskupijska sinoda“, 73.

ga profesora, u smislu kako se sve to oko Sinode nešto bezrazložno otešlo i razvuklo te kako od svega toga na koncu i sigurno neće biti ništa. Razgovarajući malo detaljnije s navedenim kritičarima, uvidio sam kako oni u svojem poimanju zapravo poistovjećuju održavanje Biskupijske sinode s njezinim slavljeničkim dijelom, odnosno sa samom sinodskom skupštinom. Preciznije rečeno, navedeni kritičari nisu nijekali samu nužnost postojanja pripremne faze sinode, no ipak im se činilo posve suvišnim i nepotrebnim to da bi ona trebala trajati toliko dugo. Posve osobno i subjektivno, možda bismo u ovom smislu mogli govoriti o onoj poslovičnoj balkanskoj averziji prema jednom preciznijem planiranju i organiziranju stvari. Ovdje kao da je jedino važno da se neka stvar dogodi, a ona će se planirati i organizirati već „ad hoc“, i to „u hodu“.

Dotadni problem je svakako predstavljalo nerazumijevanje koncepta i stvarnosti Sinode od strane vjernika - laika. Njima ne samo da nije bila jasna navedena razlika između pripremnog i slavljeničkog dijela sinode nego im je i sam pojam sinode kao takav bio potpuno nepoznat. Stoga nas je kard. Puljić od početka, misleći pri tome na nas članove Povjerenstva za pripravu Sinode, poticao na jednostavno, jasno i slikovito izražavanje u radu s našim vjernicima na terenu. Stoga smo često naglašavali ono što sinoda po etimologiji riječi i jest: *σύν-οδος* – zajednički hod, odnosno, zajedničko promišljanje i rad na važnim pitanjima crkvenoga života. Često smo se koristili i slikom „trasiranja puta“. S tim smo pokušavali prenijeti poruku kako mi ovom Sinodom pokušavamo trasirati put ove mjesne Crkve za narednih pedesetak godina. To bi zapravo značilo kako pokušavamo odrediti prioritete i načine pastoralnoga rada te na taj način – gotovo pa doslovno - probijati put kroz konfuznu prašumu poslijeratne bosanskohercegovačke stvarnosti. Također smo se nerijetko koristili i pojmom „inventure“ koji sugerira kako se u svakom poslovanju pokatkad mora zastati uz temeljitu provjeru što se te na koji način do sada uradilo. To je ujedno i temeljni preduvjet unapređenja svakog budućeg rada i aktivnosti.

Na koncu, osobito izazovnom pokazala se i aktualna sveopća ispolitiziranost bosanskohercegovačkog društva. Tako smo već na početku primijetili kako nemali broj laika, ali i svećenika, entuzijastično doživljava najavljenju Sinodu kao nekakav svehrvatski sabor. Iza navedenog raspoloženja krilo se uvjerenje kako mi Hrvati - katolici nemamo nikakvih problema s našim vjerskim životom, nego isključivo s političkim danostima i neprilikama. No, o tome će još biti riječi u daljnjem tijeku izlaganja.

3. Obnoviti sve u Kristu

Za geslo Prve nadbiskupijske sinode izabrana je krilatica „Sve obnoviti u Kristu“ (usp.: Ef 1,10), a ono želi odraziti duh poziva pape Benedikta XVI. cijeloj Crkvi da se zauzme na putu nove evangelizacije (Statut Sinode, čl. 11.).⁴ U kontekstu gesla Sinode ovdje navodimo i ciljeve Sinode, definirane od strane Vinka kard. Puljića, nadbiskupa vrhbosanskog:

- Vrhbosanska Crkva, otvorena vodstvu Duha Svetoga, želi se okupiti na Nadbiskupijskoj sinodi, upoznati dublje svoju stvarnost te u osluškivanju razmišljanja vjernika, svećenika, redovnika i redovnica prosuđivati znakove vremena (Statut Sinode, čl. 7.).
- Promatrajući poratne prilike, našu katoličku tradiciju i velike utjecaje sekularizma, tražit ćemo rješenja utemeljena na vjeri i nadi u uskrslog Krista i cjelokupnom nauku Crkve. U sinodskom razmišljanju tražit ćemo također rješenja za poteškoće koje proživljavamo, kako bismo kao nadbiskupijska zajednica živjeli i svjedočili nadu koja je u nama (Statut Sinode, čl. 8.).
- Želimo da naše župe iznova otkriju svoje mjesto u Vrhbosanskoj mjesnoj Crkvi i aktivno sudjeluju u zajedničkom poslanju. S tim u vezi, Nadbiskupijska sinoda se može smatrati uspješnom samo onda ukoliko dobrano zahvati i animira bazu svojih vjernika (Statut Sinode, čl. 9.).

Također, želja nadbiskupa Puljića je to da se u pripremnoj fazi Sinode trebaju angažirati te međusobno uvezati sve snage ove mjesne Crkve: svećenici, redovnici i redovnice; vjeroučitelji i katehisti; pastoralni i ekonomski župni vijećnici; pjevači, čitači i mladi; župni Caritas; medijski djelatnici; te ostali pokreti u župi i laičke udruge. Jednostavno, svi bi zajedno trebali pokazati zauzetost i odgovornost u životu i radu ove mjesne Crkve te svjedočiti zajedništvo i izgrađivati javno mnijenje na temelju kršćanskog uvjerenja.

Inače, svaka biskupijska sinoda računa s dvije vrste ciljeva: s *definiranim* te s *predefiniranim*. Ovi prvi se usklađuju u odnosu na ove druge, a to su uvijek obnova vjere i produbljivanje crkvenog zajedništva. U tom smislu, Sinoda Vrhbosanske nadbiskupije želi iznalaziti načine (re)evangelizacije onih koji su primili sakramente, ali ipak žive, misle i govore kao da Krist nije došao, umro i uskrsnuo. Također, ona želi pronaći načine uključivanja u Crkveno zajedništvo onih koji žive

⁴ Statut I. sinode Vrhbosanske nadbiskupije, *Bilten Sinode*, broj 1., 9-16.

na marginama vjere i Crkve. Konačno, potrebno je nadvladavati sveprisutnu atmosferu zamora i beznađa te nanovo otkriti uzrok ljudske nade, a to je sam Krist Gospodin.⁵

4. Dosadašnji tijek Sinode

Nakon što je Sinoda sazvana – kako je već spomenuto - na „Petrovo“ 2012. i nakon što su predstavljeni njezini ciljevi, kao i molitva za njezin uspjeh, pristupilo se osnivanju Povjerenstva za pripremu Sinode. Članovi povjerenstva su postali: mons. mr. Marko Tomić, vlč. dr. Mirko Šimić, vlč. dr. Šimo Maršić, dr. Danimir Pezer OFM, dr. Zorica Maros, č.s. mr. Ivanka Mihaljević, vlč. Žarko Vujica, fra Velimir Bavrka i vlč. dr. Mario Bernadić, koji je ujedno već prije bio imenovan generalnim tajnikom Sinode. Iduće godine (2013.) radu Povjerenstva pridružio se i generalni vikar Vrhbosanske nadbiskupije mons. mr. Luka Tunjić. Naredne godine (2014.) ponovno dolazi do blage promjene u sastavu Povjerenstva. Naime, zbog velike udaljenosti od Sarajeva i nemogućnosti redovitog prisustvovanja na sjednicama Povjerenstva, istupili su vlč. Žarko Vujica i fra Velimir Bavrka, a na njihovo mjesto imenovani su vlč. mr. Josip Lebo i fra Zdravko Anđić. Također, radu Povjerenstva pridružio se i urednik Katoličkog tjednika, vlč. Josip Vajdner. Inače, pri osnutku Povjerenstva nastojale su se poštovati opće norme koje nalažu obvezatno prisustvovanje ponekog stručnjaka za crkveno pravo, moral i liturgiku. Također, nastojala se poštovati i ona norma koja nalaže da u Povjerenstvu budu nazočni predstavnici svih crkvenih struktura i staleža: klerici, redovnici i redovnice, vjernici - laici; župnici, profesori, kao i predstojnici te članovi raznih crkvenih institucija. Radom Povjerenstva redovito predsjedava nadbiskup Puljić, a ako je on spriječen, mijenja ga generalni vikar mons. Tunjić. Prvi sastanak Povjerenstva je održan 7. veljače 2013. godine, a do današnjeg dana (13. studenog 2015.) održano je ukupno osamnaest službenih zasjedanja, ne računajući tu i brojne – usputne - neslužbene konzultacije.

Prvi zadatak Povjerenstva bio je prirediti Statut Sinode. To je temeljni pravni akt Sinode, a njegova nužnost proizlazi iz Uputa o održavanju biskupijskih sinoda, objavljenih 19. ožujka 1997. u Vatikanu te predstavljenih službeno u *Acta Apostolicae Sedis*. Statut Sinode između ostalog treba utvrditi i precizirati sastav Sinode, te definirati načine izbora i imenovanja sinodskih članova. Također, on treba uključivati pravila o vođenju i odvijanju sinodskih skupština te regulirati

⁵ Usp.: Vinko kard. PULJIĆ, „Prva sinoda Vrhbosanske nadbiskupije: obnoviti sve u Kristu“, *Bilten Sinode*, broj 1, 5-6.

načine ponašanja i sudjelovanja kako za pojedine članove skupštine, tako i za veća skupštinska tijela, poput različitih stručnih odbora i komisija (Statut Sinode, čl. 3.). Statut Sinode Vrhbosanske nadbiskupije dovršen je i potpisan 17. lipnja 2013. godine u Sarajevu, a stupio je na snagu njegovom objavom u prvom broju Biltena Sinode (lipanj, 2013.).

Priprava prvog broja Biltena Sinode bila je inače druga zadaća Povjerenstva. Uz naznačeni Statut, prvi broj Biltena predstavljao je i temeljne informacije o radu, smislu i ciljevima biskupijske Sinode. Također, u kontekstu boljeg međusobnog upoznavanja članova ove mjesne Crkve, nastojalo se predstaviti i različite crkvene institucije Vrhbosanske nadbiskupije. Naime, jedno ovakvo predstavljanje i upoznavanje spada i u same ciljeve Sinode jer primjetno je da individualizam suvremenog vremena ne nagrizi samo „tamo neki“ sekularizirani svijet nego i samu Crkvu. Tako se počesto čini kako ne samo da nemamo sluha i osjećaja jedni za druge nego gotovo kao da ne znamo da uopće i postojimo. Primjetan je mentalitet precjenjivanja svojega vlastitog rada, kao i podcjenjivanja onoga tuđeg. U tom se smislu unutar Crkve – na žalost - često i višestranom može čuti ono: „Oni tamo ništa ne rade.“ – premda rade.

5. Dekanatska zasjedanja i sinodski upitnici

Treća velika zadaća Povjerenstva bila je priprava i organizacija dekanatskih zasjedanja u Vrhbosanskoj nadbiskupiji. To je ujedno bio – možemo slobodno reći - prijelomni moment jer je Sinoda time konačno počela „napuštati“ svoje početne teoretsko-uredske okvire te se prelijevati u crkvenu stvarnost i praksu. Dekanatska su zasjedanja zamišljena kao zajednički radni susreti svećenika, redovnika, redovnica, vjeroučitelja, katehista te predstavnika župnih pastoralnih i ekonomskih vijeća koji djeluju na prostoru jednog dekanata. Bilo je predviđeno da se održavaju subotom u prijepodnevnim satima, a dnevni red je podrazumijevao četiri točke. Prva se točka odnosila na tri kraća izlaganja, kojima se nastojalo sudionike upoznati s ciljevima i smislom biskupijske Sinode. Također, kroz ta se izlaganja pokušavalo upoznati sudionike sa stanjem mjesne Crkve, kao i opće Crkve u svijetu. Nakon pauze pristupalo se drugoj točki, a to je bila zajednička diskusija o prethodno izloženim temama. Zatim bi bilo upriličeno zajedničko misno slavlje, a nakon toga bi bio organiziran zajednički objed i druženje. Sva predviđena dekanatska zasjedanja – njih trinaest - uspješno su održana, i to u periodu zima 2013./proljeće 2014. Na zasjedanjima je

ukupno sudjelovalo nešto više od 1200 sudionika, a najposjećeniji susreti su bili onaj u Odžaku (153 sudionika) te onaj u Žepču (151 sudionik). Osobito zadovoljstvo, a mogli bismo slobodno reći i oduševljenje održanim zasjedanjima, pokazali su naši vjernici – laici. Mnogi od njih su iskazali želju da se i ubuduće nastavi s jednim ovakvim duhovno-teološkim formatom susreta, pa čak i mimo sinodskih dešavanja.

6. Prva sinodska anketa – inicijalno prikupljanje podataka

Tijekom prvog kruga dekanatskih zasjedanja članovi Povjerenstva za pripravu Sinode dijelili su - za tu prigodu posebno pripremljene - anketne listiće. Oni su sadržavali petnaest općenitih pitanja o stanju vjerskog života na prostoru naše Nadbiskupije. Sudionici su imali priliku raspravljati o tim pitanjima – odmah - na samom zasjedanju, ali također im je bila povjerena zadaća da na ponuđena pitanja odgovore naknadno, pisanim putem. Tajništvo Sinode je kasnije prikupljalo i sistematiziralo dostavljene odgovore, da bi na koncu članovi Povjerenstva bili upoznati s rezultatima tog opsežnog rada.

7. Brak i obitelj kao prioritetna tema rada Biskupijske sinode Vrhbosanske nadbiskupije

Rezultati sinodske ankete suočili su nas s poprilično ambivalentnom situacijom u našoj mjesnoj Crkvi. S jedne strane, uočljivo je da u našem narodu još uvijek ima vjere: crkve su dobro posjećene, a temeljne katoličke istine se ispravno akceptiraju i ispovijedaju. Međutim, s druge strane, suočeni smo s puno problema: dvije trećine nekadašnjih vjernika je u ratu i poraću otišlo iz BiH, a mnogi od onih što su ostali – sada - pokazuju ozbiljne znakove poslijeratne depresije i stresa. Ljude karakterizira gubitak nade, motivacije i smisla. Također, počesto se govori o narušenim međuljudskim odnosima, i to na svim razinama. Loša socijalna i ekonomska situacija u državi mnoge potiču na odlazak, ili barem da o tome razmišljaju na glas. Neki su opet rekli da situacija nije toliko loša koliko je ljude zahvatio jedan svjetovan i materijalistički duh. Danas im je puno važnije postalo ono „imati“ od onoga „biti“. Ankete su nedvojbeno pokazale da zajednička obiteljska molitva izumire, Sv. pismo se ne čita, dok su TV-prijemnici, kompjutori i mobilni telefoni preuzeli vlast nad ukućanima naših katoličkih domova. Uz to ide i radikalni individualizam iza kojeg se izgledno krije i ono što psiholozi nazivaju: afektivna nezrelost. Tako, ljudima je pretežito „onaj drugi“ kriv i odgovoran; onaj drugi bi se uvijek morao

nešto ispričavati, mijenjati, popravljati ... On bi morao tražiti i izlaz iz zajedničke krize, dok „onaj JA“ pokušava ostati zaštićen, nedodirljiv i bezgrešan. Ispitanici sinodske ankete su u konačnici pretežito suglasni oko toga da nam je potrebno općenarodno pomirenje, ali također i kolektivna duhovna obnova. U tim nastojanjima bit će potrebno krenuti od rada s našim obiteljima. Naime, ispitanici su jasno razaznali da je obitelj temelj kako društva, tako i Crkve. Ako ona bude dobro funkcionirala, profunkcionirat će i sve drugo. Ako njoj prijete propast i rastakanje, onda se i svi zajedno nalazimo na pragu uistinu apokaliptične sutrašnjice.⁶

Rezultati prve sinodske ankete uspjeli su kod sudionika sinodskoga rada izgledno pobuditi svijest o tome kako se na našoj vjeri itekako što ima raditi. Proizašlo je i to kako ne samo da nije sve do politike, nego je i loša politika po sebi često izraz mlake vjere, kao i posljedica manjka interesa prema općem dobru. Crkva se po sebi ne može miješati u politiku, ali može raditi na evangelizaciji svih vjernih struktura, pa tako i onih koji rade ili će tek raditi na rukovodećim pozicijama u društvu. U svezi s tim, ali i s drugim problemima navedenim u prvoj sinodskoj anketi, već se prošle godine javio prijedlog koji sugerira kako bismo mnoge probleme naše mjesne Crkve mogli riješiti uvođenjem solidne i permanentne župne kateheze. Naime, prema današnjem stanju na našim župama se katehizira uglavnom prvopričesnike, ministrante i krizmanike. Sa srednjoškolcima, studentima, da ne kažemo s bračnim parovima, radi se prilično rijetko.

U međuvremenu su tijekom 2015. održana još dva kruga dekanatskih zasjedanja te provedene tri različite ankete. Drugi krug zasjedanja bio je posvećen temi „brak i obitelj“, a treći „karitativnoj djelatnosti u pastoralu Crkve“. Ovdje se susrećemo već s velikom količinom materijala i informacija, tako da sada nije ni mjesto ni vrijeme da se na sve to detaljnije osvrnemo.⁷

8. Umjesto zaključka

Na kraju bih iznio još jedno generalno zapažanje proizašlo iz trogodišnje prakse rada na Sinodi Vrhbosanske nadbiskupije. S obzirom na to da se ovo zapažanje po sebi tiče duha sinodalnosti, tj. sino-

⁶ Rezultati spomenute inicijalne sinodske ankete objavljeni su u drugom broju *Biltena Sinode: Bilten Sinode – Službeno glasilo Sinode Vrhbosanske nadbiskupije*, Godina II., br. 2 (Sarajevo: Vrhbosanska nadbiskupija), 8-18.

⁷ Više o ovome se može saznati iz 3. (veljača 2015.) te 4. (srpanj 2015.) broja *Biltena Sinode*.

dalnosti u lokalnom BiH kontekstu, iskoristio bih ga i kao zaključak svojega izlaganja. Naime, u našoj se mjesnoj Crkvi izgledno susrećemo sa snažnim hijerarhijsko-centralističkim mentalitetom. Što podrazumijevam pod tim pojmom? U protekle tri godine smo na terenu počesto mogli čuti ono: „Što mi imamo razgovarati o toj i toj temi!? Biskup neka odluči, mi ćemo prihvatiti i provesti!“ Naravno, uz to postoji i jedan izokrenuti buntovnički centralizam u smislu kojeg se na terenu nerijetko može čuti: „E sad ću ja vama reći što vi u Sarajevu morate raditi!“ Dakle, kod nas definitivno nedostaje ona dimenzija zdravog „rješavanja problema“,⁸ odnosno, discipline nadilaženja problema, gdje se timski kreće od imenovanja problema, njegove analize i definicije; gdje se zatim daju različiti prijedlozi mogućih rješenja, te ih se analizira; zatim se bira ono koje izgleda ponajbolje; pa zatim dolazi implementacija, evaluacija te na koncu potvrda i njegovo uvođenje u praksu. Takav mentalitet kod nas definitivno nedostaje i tek ga treba stvoriti i razviti. Stoga se i naša vrhbosanska Sinoda kreće otprilike u tom pravcu: ona se ne nastoji prvenstveno fokusirati na pojedinačne partikularne probleme, nego na sam duh bratske suradnje i razvoj timskog rada u našoj mjesnoj Crkvi.

Mario Bernadić

8 Disciplina *nadilaženja problema* danas se osobito proučava u sklopu *menadžmenta vodstva*, kao i *menadžmenta upravljanja ljudskim resursima*. Na internetu se može naći više stranica koje se bave navedenom tematikom: Npr. <http://www.skillsyouneed.com/ips/problem-solving.html>, ili: https://www.mindtools.com/pages/article/newTMC_00.htm, <http://www.kent.ac.uk/careers/sk/problem-solving-skills.htm>; Sposobnost nadilaženja problema kao zajedničke ljudske aktivnosti unutar jednog kolektiva osobito je važno mjesto za japanski tzv. *Kaizen menadžment*. Usp. <http://www.kaizen.com/>; itd.

**OSTVARENOST I OSTVARIVOST MISIJSKOG DEKRETA
II. VATIKANSKOG SABORA „AD GENTES“
*Pedeseta obljetnica misijskog Dekreta II. vaticanskog sabora
„Ad gentes“***

PREDGOVOR

Uzorita, preuzvišena, prečasná, velečasna i redovnička gospodo!¹

Draga subraćo!

Prije otprilike mjesec dana zamoljen sam da kao bivši nacionalni ravnatelj Papinskih misijskih djela (dalje: PMD) Bosne i Hercegovine za ovogodišnji susret svećenika koji djeluju na prostoru Vrhbosanske nadbiskupije, bez obzira na svećeničku pripadnost i vrstu kleričke odjeće koju nosimo, priprelim predavanje i osvrt na Dekret II. vaticanskog sabora „Ad gentes“ povodom njegove pedesete obljetnice. Naslov zadanoj temi dao sam „Ostvarenost i ostvarivost misijskog Dekreta II. vaticanskog sabora 'Ad gentes'“. Ovo razmišljanje trebalo bi trajati najviše petnaestak minuta, znači duljina će biti puno manja od naših brojnih propovijedi i župnih oglasa koji su ponekad i dulji od cijelog euharistijskog slavlja. Kako je zamišljeno, tako će i biti. Međutim, dulji oblik ovog predavanja, ako bude zanimanja, bit će objavljen.

Usprkos službenim pozivima naših crkvenih središnjica, bilo vaticanskih bilo vrhbosanskih, bit će i naših svećeničkih pitanja: A zašto je izabrana ova tema u današnje vrijeme i na ovim vrhbosanskim prostorima u ovo postkomunističko i poratno vrijeme? I nastavljaju kako današnji govor o misijama nije zanimljiv, nije aktualan, a velik dio nas sve čini kako bi prednost dali ekumenizmu i dijalogu, a za takve aktivnosti dobiva se dobra financijska potpora od vjernika i nevjernika kako iz tuzemstva, tako iz inozemstva. Naši brojni projekti puno bolje prolaze ako su obojeni spomenutim ekumenskim i dijaloškim bojama.

¹ Kao što će biti govora u donjem tekstu, ovaj članak predstavljen je na godišnjem susretu svećenika koji djeluju na prostoru Vrhbosanske nadbiskupije, 15. travnja 2015. god., pa je pozdravni naslov i uvod ostao u svojem izvornom obliku. S obzirom na ovu temu pogledaj od istog autora: Tomo KNEŽEVIĆ, „Misijsko poslanje Crkve s posebnim osvrtom na župnu zajednicu“, *Vrhbosnensia* 11 (2007.), 267-305; Tomo KNEŽEVIĆ, „Misijsko poslanje Crkve s posebnim osvrtom na župnu zajednicu“, *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* 11-12 (2007.) 884-894.

Brate svećeniče, bez obzira na rečeno, koje na svoj način oslikava dio naše vrhbosanske stvarnosti, mi smo još uvijek, nadam se, zdrava grana na velikom stablu Katoličke Crkve koja misijski diše i prema svojim shvaćanjima i svojim mogućnostima nosi svoj dio odgovornosti za misijsko poslanje Crkve na ovim prostorima i šire. I zato ćemo i dalje biti Crkva (usp.: AG 1) koja je od Boga „...poslana svim narodima da bude 'univerzalni sakrament spasenja',“ koja „nastoji iz najdubljih zahtjeva svoga katoliciteta i slušajući nalog svoga Utemeljitelja (usp. Mk 16,16) naviještati evanđelje svim ljudima.“ Neka nam ovo razmišljanje o spomenutom misijskom dokumentu bude prigoda kako bismo, makar i nakratko, premislili svoju stvar i svoj odnos prema misijskom poslanju na prostorima i na mjestu koje nam povjeriše poglavari.

I. DEKRET „AD GENTES“ O MISIJSKOJ DJELATNOSTI CRKVE

Drugi vatikanski sabor, na koji mi u Katoličkoj Crkvi gledamo kao na 21. ekumenski sabor, održavan je kao što i samo ime kaže u Vatikanu od 11. listopada 1962. god. do 8. prosinca 1965. god. Sabor je najavio danas već sveti papa Ivan XXIII. sa željom da on bude pastoralni i ekumenski. Ovo veliko djelo za život Crkve prošlog stoljeća, nakon njegove smrti 2. srpnja 1963. god., nastavio je njegov nasljednik danas blaženi papa Pavao VI. Među sudionicima Sabora bili su i kasniji pape sveti Ivan Pavao II. i papa u mirovini Benedikt XVI. Sabor je od najave do završetka imao tri dijela: pretpripravu, pripravu i sam Sabor s četiri zasjedanja: prvo (11. 10. 1962.-8. 12. 1962.), drugo (29. 10. 1963.-4. 12. 1963.), treće (14. 10. 1964.-21. 11. 1964.) i četvrto (14. 9. 1964.-8. 12. 1965.).

Na četvrtom zasjedanju svjetlost dana ugledao je Dekret „Ad gentes“² o misijskoj djelatnosti Crkve 7. prosinca 1965. god. Dekret uz uvod i zaključak ima šest poglavlja u kojima donosi i predstavlja cjelokupno razmišljanje Sabora o misijskom poslanju Crkve u vrijeme i nakon održavanja Sabora.

U *Uvodu*, koji i ima jedan broj, izrečen je razlog nastanka ovog dokumenta. Jer Crkva koja ide Kristovim stopama, treba učiniti sve kako bi se Božje kraljevstvo naviještalo i uspostavljalo posvuda na zemlji. I zato je Sabor ovim dokumentom želio prikazati načela misijske djelatnosti kako bi se udruženim snagama rasprostranilo Kristovo kraljevstvo.

² Pogledaj: Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve „Ad gentes“, u: *Dokumenti*, Latinski i hrvatski (Zagreb: KS, ⁴1993.), 491-559.

Prvo poglavlje, s deset brojeva (br. 2-9), donosi doktrinarna načela. Ističe se kako je Crkva po svojoj naravi u svojem uvozemaljskom hodu „misionarska“, a sve to proistječe iz slanja Sina i slanja Duha Svetoga po odluci Boga Oca. Ova odluka proistječe iz „izvorne ljubavi“, to jest iz ljubavi Boga Oca prema svakom čovjeku. Nakon što je prikazano poslanje Sina i Duha Svetoga, prikazano je i poslanje Crkve koja, poticana Duhom Kristovim, treba hoditi ovom zemljom, i to putem siromaštva, posluha, služenja i stalnog žrtvovanja po uzoru na Krista. Dalje se ističe kako je misijska djelatnost Crkve, koju ima vršiti red biskupa, „jedna i ista, svagdje i u svim okolnostima, iako se uslijed različitih prilika ne vrši na isti način“ (br. 6). Pravi razlog misijskoj djelatnosti proizlazi iz Božje volje kako bi se svi ljudi spasili i kako bi došli do spoznaje istine. Na ovaj način slavi se Boga i nadilazi se „...osebujnost rase ili naroda, pa se ne mogu nikomu nigdje smatrati tuđima“ (br. 8). Misijsko poslanje i djelovanje Crkve događa se između dva Gospodinova dolaska i teži prema eshatološkoj punini.

Drugo poglavlje, koje ima tri članka i osam brojeva (br. 10-18), svoj pogled upravlja prema misijskoj djelatnosti u sebi. Odmah na početku donosi se rastući broj ljudi koji žive na zemlji i koji obitavaju u raznim zajednicama obilježenim čvrstim vezama kulturnog života, drevnim vjerskim predajama, jakim sponama socijalnih potreba, a još uvijek nisu čuli za evanđeosku poruku.

U *prvom članku* (br. 11-12) govori se o kršćanskom svjedočenju. Od svakog se vjernika traži da primjerom života i svjedočanstvom riječi tako svjedoče kako bi drugi ljudi gledajući njihova dobra djela slavili Oca i shvatili pravi smisao ljudskoga života. U svemu tom očitovana i konkretizirana kršćanska ljubav mora doći do punog izražaja i ona se proteže na sve bez obzira na rasu, socijalni položaj ili vjeru. Vjernička zauzetost i suradnja s drugima mora biti snažna kako bi se na najbolji način uredilo gospodarsko i socijalno stanje. Pri tom ne smiju izostati i drugi vidovi suradnje u svim nastojanjima u borbi protiv gladi, neznanja i bolesti, poboljšanja životnih uvjeta i učvršćivanja mira u svijetu. Međutim, „... Crkva se nipošto ne želi uplitati u upravu zemaljske države. Ne traži nikakav drugi autoritet osim da uz pomoć Božju služi ljudima ljubavlju i vjernim pomaganjem (usp. Mt 20,26; 23,11)“ (br. 12).

Naviještanje evanđelja i skupljanje Božjeg naroda glavni je naglasak *drugog članka* (br. 13-14). Otvaranje vlastitog srca i obraćenje su početak, a što se posebno razvija u vrijeme katekumenata. Međutim, „Crkva strogo zabranjuje siliti nekoga ili ga neumjesnim spletkama navoditi ili privlačiti da prigrlji vjeru, kao što također štiti pravo da

nitko ne odvraća od vjere nepravедnim zlostavljanjem“ (br. 13). Jedini put je put katekumenata i kršćanske inicijacije, a o kojoj će skrbiti ne samo katehisti i svećenici nego i zajednica vjernika.

Treći članak (br. 15-18) stavlja naglasak na izgradnju kršćanske zajednice. Velika je važnost i odgovornost koja pripada izgradnji kršćanske zajednice koja će u svojem svakodnevnom življenju stalno izvršavati svoju svećeničku, proročku i kraljevsku službu. Ona treba biti otvorena bogatstvu kulture vlastitoga naroda i duboko ukorijenjena u narodu. Zatim trebaju izrasti obitelji nadahnute evanđeoskim duhom uz pomoć prikladne škole. Isto tako, treba podizati društva i grupe preko kojih će laički apostolat biti prožet evanđeoskim duhom. Svaka zajednica sa svojim običajima i svojom kulturom treba biti zajednica „... skupljena iz svih naroda“, koju „ne dijeli od ostalih ljudi ni posebna vlada ni posebni govor ni političko uređenje“ (br. 15). Posebno mjesto pripada odgoju vlastitoga klera koji će služiti svojoj braći kako bi nove Crkve stekle dijecezansko uređenje s vlastitim klerom. Prevažna je i katehistička služba s katehistima, koji su vrijedni i obrazovani muževi i žene u misijskom poslanju Crkve. Dekret dalje traži da se u zasađivanju Crkve „... revno promiče redovnički život, koji misijskom radu donosi ne samo dragocjenu i svakako potrebnu pomoć, nego, po prisnijoj u Crkvi učinjenoj posveti Bogu, jasno očituje i označuje intimnu narav kršćanskog poziva“ (br. 18).

U *trećem poglavlju* (br. 19-22) naglasak je stavljen na zaživljenost mjesne Crkve. Neizostavna je pretpostavka i neprocjenjivo bogatstvo imati domaće svećenike, prisutno redovništvo i laike, kao i posjedovanje službi i ustanova koje su prevažne za život mjesne Crkve pod vodstvom vlastitoga biskupa. Naglasak se dalje stavlja na mjesnog biskupa koji treba temeljito upoznati „... uvjete svoga stada i najdublja mišljenja svojih sugrađana o Bogu, brižno računajući u isti mah s onim promjenama koje su nastale uslijed urbanizacije, migracije i vjerskog indiferentizma“ (br. 20). Svećenici su, uz svećeničku revnost u konkretnom pastoralu, pozvani da „... se radosna srca – kad se pruži prigoda – ponude biskupu za misijski rad u udaljenim i zapuštenim kraljevima vlastite biskupije ili u drugim biskupijama“ (br. 20). Ni laici nisu zaobiđeni u misijskoj odgovornosti, posebno oni koji pripadaju zreloom kršćanskom laikatu i u različitosti bogatstva svojega životnoga poziva žive na prostoru biskupije.

Četvrto poglavlje (br. 23-27) posvećeno je misionarima. Vlastitim odgovorom na Kristov poziv „... odlikovani su oni svećenici, redovnici i laici koji su, obdareni odgovarajućim prirodnim sposobnostima darovitošću i značajem, spremni prihvatiti misijski rad, bili oni

domaći ili strani“ (br. 23). Zato, svaki onaj koji odgovori na Kristov poziv „... mora biti spreman cijeli život čvrsto stajati u svom zvanju, odricati se samoga sebe i svega što je dosada smatrao svojim te postati svima sve“ (br. 24). I zato se svaki misionar treba pripremiti za takvo plemenito djelo specijalnom duhovnom i ćudorednom formacijom i treba biti dobar Kristov sluga koji se hrani „zasadama vjere i dobra nauka“ (1 Tim 4,6). Jedna od pretpostavki za to je i kvalitetna priprava i odgoj za sve svećenike, braću i sestre, laike, svakoga prema njegovu stanju, da se ne bi našli nedorasli za zahtjeve budućeg djelovanja.

Peto poglavlje (br. 28-34) donosi cjelovitu sliku uređenja misijske djelatnosti. U misijskom poslanju Crkve posebno mjesto zauzimaju razne ustanove odgovorne za misijsko poslanje Crkve. Među njima „za sve misije i za čitavu misijsku djelatnost treba da bude nadležno samo jedno nadležstvo ...“ (br. 28) vatikanski „Zbor za širenje vjere“ ili kako istu do današnjeg dana nazivamo „Kongregacija za evangelizaciju naroda“ koja „... upravlja i usklađuje po svemu svijetu i sam misijski rad i misionarsku suradnju, poštujući ipak pravo Istočnih Crkava“ (br. 28). U upravi Zbora, prema statutu i poslovniku, sudjeluju biskupi iz cijeloga svijeta, biskupske konferencije i papinska misijska djela. Posebno mjesto i odgovornost za misijsko poslanje u svakoj biskupiji spada na mjesnog biskupa. Od te odgovornosti nije zaobiđena ni svaka biskupska konferencija. U svemu tome treba uskladiti suradnju na svim razinama i između svih ustanova na konkretnom prostoru. Na razini svake države odgovornost pripada vijeću za misije svake biskupske konferencije i od Vatikana utemeljenim nacionalnim upravama PMD, a na mjesnim razinama biskupijskim upravama Papinskih misijskih djela.

Zadnje šesto poglavlje (br. 35-41) posvećeno je pozivu na misijsku suradnju. Svi vjernici snagom krštenja, potvrde i euharistije trebaju imati udjela u misijskoj suradnji Crkve. S obzirom na same zajednice, posebno mjesto pripada župnim zajednicama i biskupijama. Svaki biskup u biskupiji „... budi, promiče i upravlja misijski rad, čini on prisutnim i kao vidljivim misijski duh i žar Božjeg naroda, tako da cijela biskupija postaje misionarskom“ (br. 38). Biskupi su posebno pozvani da „... imajući na umu preveliku nestašicu svećenstva koja onemogućuje evangelizaciju mnogih krajeva, pošalju u biskupije koje oskudijevaju klerom neke od svojih boljih svećenika da se, pošto su se kako treba pripremili, posvete misijskom radu gdje će obavljati misijsku dužnost barem privremeno u duhu služenja.“ (br. 38) Ni biskupske konferencije nisu zaobiđene. Pozvane su na raspravu o svećenicima iz biskupijskog klera koji bi pošli u misije, zatim o materijalnoj

solidarnosti svake biskupije prema misijskim biskupijama, kao i o potpori nacionalnim i biskupijskim upravama PMD. Život svećenika treba biti prožet misijskom sviješću i odgovornošću, a što treba započeti u bogoslovijama i na teološkim učilištima na kojima im profesori dogmatskih, biblijskih, moralnih i povijesnih predmeta trebaju osvijetliti misijske vidove koje sadržavaju. Muško i žensko redovništvo pozvano je, uz priznanja za sve što su do sada učinili u misijskom poslanju Crkve, da nastavi sa započetim radom. Ni laici nisu zaobiđeni nego su „... kao svjedoci i živa sredstva, osobito kad ih, od Boga pozvane, biskupi na taj rad prime“ (br. 41).

U *zaključku*, koji ima samo jedan broj, saborski oci s rimskim prvosvećenikom ističu svijest obveze širenja kraljevstva Božjega i upućuju svoj pozdrav svim glasnici evanđelja.

II. OSTVARENOST I OSTVARIVOST U POKONCILSKOM VREMENU

A) Doprinos Svete Stolice

1. Apostolska pobudnica pape Pavla VI. od 8. prosinca 1975.: „Evangelii nuntiandi“

Papa Pavao VI. na zaključenju jubilarne godine 1975. objavio je 8. prosinca 1975. god. apostolsku pobudnicu pod nazivom „Evangelii nuntiandi“.³ Tema te pobudnice je evangelizacija u današnjem vremenu. Dokument u konačnici ima svrhu produbiti otajstvo Crkve i učiniti je sve prikladnijom za naviještanje evanđelja čovječanstvu 20. stoljeća.

Apostolska pobudnica usredotočena je na neiscrpivu energiju Radosne vijesti, na njezinu divnu preobraziteljsku sposobnost i na prikladnije metode da navještaj učini, bez sumnje, kratak pregled misli izražene kako tijekom II. vatikanskog sabora, deset godina nakon njegova završetka, tako za posljednjeg zasjedanja sinode biskupa glede široke i zamršene misijske problematike Crkve našeg vremena.

2. Enciklika pape Ivana Pavla II. od 7. prosinca 1990.: „Redemptoris missio“

Papa Ivan Pavao II. objavio je 7. prosinca 1990. god., na 25. obljetnicu saborskog Dekreta „Ad gentes“ te petnaestu godinu od Apo-

³ Pogledaj: Apostolska pobudnica pape Pavla VI. „Evangelii nuntiandi“, u: Niz KS Dokumenti 50 (Zagreb: 1976.).

stolske pobudnice „Evangelii nuntinadi“, encikliku o trajnoj vrijednosti misijske naredbe pod nazivom „Redemptoris missio“.⁴ Nakana Pape bila je pozvati Crkvu na novo misijsko zalaganje te nastavljanje misijskog zalaganja njegovih prethodnika. U uvodu se navodi kako je unutarnja svrha ovog dokumenta „... obnova vjere i kršćanskog života. Doista, misija obnavlja Crkvu, učvršćuje vjeru i kršćanski identitet, ulijeva novi žar i daje nove poticaje. Vjera se snaži dok se daje! Nova evangelizacija kršćanskih naroda naći će nadahnuće i potporu u poslu sveopćeg poslanja... nužnost misijske evangelizacije jest činjenica da je ona prvo služenje koje Crkva može pružiti svakom čovjeku i cijelom čovječanstvu u današnjem svijetu koji znade za uistinu čudesne pobjede, ali je, kako se čini, izgubio osjećaj za najviše stvari i za sam život.“ (br. 2)

3. Uputa za misijsku suradnju Zbora za evangelizaciju naroda od 1. listopada 1998.: „Cooperatio Missionalis“

Na blagdan sv. Terezije od Djeteta Isusa, koja je zaštitnica misija, 1. listopada 1998. god. Zbor za evangelizaciju naroda objavio je Uputu za misijsku suradnju „Cooperatio Missionalis“.⁵ Hrvatski prijevod ovog dokumenta zajedno su krajem 2005. god. objavile Misijska središnjica iz Sarajeva i Misijski ured iz Zagreba pod naslovom „Misijska suradnja“. Zbor za evangelizaciju naroda, pripremajući ovaj dokument, želio je što bolje odgovoriti nalogu Pape koji vodi i koordinira djelo evangelizacije i suradnje u misijama u cijelome svijetu.

4. Statut i Priručnik Papinskih misijskih djela Zbora za evangelizaciju naroda od 26. lipnja 2005.: Statut i Priručnik

Papa Ivan Pavao II. odobrio je prvi Statut PMD⁶ 26. lipnja 1980. god. te odredio da se obnova izvrši svakih pet godina. Tekst spomenutog Statuta objavio je misijski informativni list Radosna vijest. Na zahtjev biskupijskih ravnatelja PMD Republike Hrvatske i Bosne i Hercegovine objavila ga je 1999. god. Misijska centrala Crkve u Hrvata u knjižici pod naslovom „Opći statuti Papinskih misijskih djela“. Statuti su poprimili potpuni oblik s pastoralnog, pravnog i povijesnog gledišta.

⁴ Pogledaj: Enciklika pape Ivana Pavla II., u: Niz KS Dokumenti 96 (Zagreb: 1991.).

⁵ Pogledaj: Kongregacija za evangelizaciju naroda, *Misijska suradnja „Cooperatio Missionalis“*, Uputa za misijsku suradnju (Zagreb: 2005.).

⁶ Pogledaj: Kongregacija za evangelizaciju naroda, *Opći statuti Papinskih misijskih djela*, *Misijska centrala Crkve u Hrvata* (Zagreb: 1999.).

Početak veljače 2007. god. svjetlost dana na hrvatskom jeziku ugledao je novi Statut i nacrt Priručnika Papinskih misijskih djela.⁷ Pripremile su ih i zajedno izdale dvije novonastale nacionalne uprave PMD: Nacionalna uprava PMD Republike Hrvatske i Nacionalna uprava PMD Bosne i Hercegovine.

Statut i Priručnik su dokumenti po kojima se ravna cjelokupno ustrojstvo Papinskih misijskih djela kako na razini opće Crkve, tako i na području svake pojedine nacionalne uprave PMD. Statut pruža pravni temelj za PMD i kvalificira ih kao „papinska“ te im pruža jamstvo crkvenog autoriteta. Isto tako definira njihovu pravnu strukturu, njihove ciljeve i njihov angažman u misiji Crkve.

Statut i Priručnik pomažu svima kako u Bosni i Hercegovini, tako i u Republici Hrvatskoj kako bi PMD ostvarili svoje poslanje u životu Crkve.

B) Doprinos naše Crkve i Vrhbosanske nadbiskupije

U ovom dijelu želi se donijeti cjelovitu sliku misijskih aktivnosti Crkve u Bosni i Hercegovini, ali i Vrhbosanske nadbiskupije. To ne znači da nije bilo i drugih aktivnosti. Svi dolje navedeni sadržaji služe misijskoj animaciji i formaciji po našim nad/biskupijama, župnim zajednicama, muškim i ženskim redovničkim zajednicama, malim i velikim sjemeništima te drugim crkvenim ustanovama. Od te obveze nitko nije zaobiđen. Na plodonosan odgojni rad pozvani su „... svećenici i njihovi suradnici, odgojitelji i učitelji, teolozi, posebno profesori u sjemeništima i u centrima za laike“.⁸ Jer „animacija će se uvijek okretati svojim posebnim ciljevima: informirati i formirati Božji narod u skladu s općom misijom Crkve, poticati buđenje zvanja ad gentes, podržavati suradnju u evangelizaciji. Ali doista se ne smije nuditi sužena slika misijske djelatnosti kao da bi se ona poglavito svodila na pomoć siromašnima, doprinos oslobođenju potlačenih, promicanje razvoja, obranu ljudskih prava. Misijska Crkva zalaže se i u tim područjima, ali je njezina prvotna zadaća nešto drugo: siromasi su gladni Boga, ne samo kruha i slobode, a misijska djelatnost prije svega mora svjedočiti i naviještati Kristovo spasenje, osnivajući mjesne Crkve koje su onda oruđe oslobođenja u svakom smislu.“⁹

⁷ Pogledaj: Kongregacija za evangelizaciju naroda, *Statut i Priručnik Papinskih misijskih djela* (Zagreb: 2007.).

⁸ Redemptoris missio 83. Usp.: također Dekret Ad gentes 39.

⁹ Redemptoris missio 83.

1. Misijska središnjica Nacionalne uprave PMD BiH¹⁰

Središnje uprave svih četiriju Papinskih misijskih djela za cijeli svijet nalaze se u Rimu. Osim središnje uprave PMD u svakoj državi postoji Nacionalna uprava PMD s jednim nacionalnim ravnateljem na čelu.¹¹ U svijetu postoje primjeri, prema mogućnostima koje daju važeći Statuti,¹² postojanja Nacionalne uprave PMD za više država (npr. Europa: Engleska i Velika Britanija, Skandinavske zemlje, Afrika: Burkina Faso i Niger, Senegal i Mauritanija, Siera Leone i Gambija, Azija: Malezija, Singapur i Brunei) ili u istoj zemlji dvije Nacionalne uprave PMD (Europa: Njemačka /Aachen i München/, Amerika: Kanada /francusko govorno područje: Kanada-Quebec i englesko govorno područje: Kanada-Toronto/).¹³ Nacionalnog ravnatelja PMD imenuje¹⁴ Zbor za evangelizaciju naroda temeljem prijedloga Biskupske konferencije pojedine države. Biskupska konferencija predlaže imena triju kandidata. Zbor za evangelizaciju naroda prema važećem Statutu imenuje nacionalnog ravnatelja PMD na razdoblje od pet godina, a može mu produžiti samo još jedan petogodišnji mandat. On je službeni predstavnik PMD pri mjesnoj Biskupskoj konferenciji.

Svake godine nacionalni ravnatelj PMD, prema važećem Statutu, dužan je podnositi cjelokupna izvješća o svojem radu za svako Djelo sljedećim ustanovama Crkve: Nacionalnom vijeću PMD,¹⁵ biskupskoj konferenciji preko vijeća za misije biskupske konferencije, Zboru za evangelizaciju naroda, rimskim središnjicama četiriju Papinskih misijskih djela. Ako ne postoji Misijsko vijeće biskupske konferencije, onda je nacionalni ravnatelj PMD dužan osobno o cjelokupnom radu samo informirati biskupsku konferenciju. Nacionalna uprava PMD BiH od 2012. god. pravi slično izvješće svake godine počekom svibnja za sve ustanove Katoličke Crkve u BiH.

¹⁰ O Misijskoj središnjici, uz dokumente Pismohrane bivše zajedničke Misijske centrale i sadašnje Misijske središnjice Nacionalnog vijeća PMD BiH te katoličkog tiska, korištene su i informacije nacionalnog ravnatelja PMD BiH do 13. travnja 2011. godine vlč. mr. sc. Tome Kneževića.

¹¹ Usp.: Statut 3,51.

¹² Usp.: Statut 51.

¹³ Statut 3,51: „...U pojedinim slučajevima (nacionalni) ravnatelj može biti odgovoran za nekoliko zemalja...“

¹⁴ Usp.: Statut 3,52.

¹⁵ Statut 3,54: Nacionalno vijeće PMD čine: nacionalni ravnatelj PMD, nacionalni tajnici pojedinih Djela te biskupijski ravnatelji PMD ili, ako ih je mnogo, njihovi delegati.

Nastanak i djelovanje

Misijska središnjica Nacionalne uprave PMD BiH, koja je zaživjela početkom 2001. god., smještena je u Sarajevu, u ulici Kaptol 32. Po uzoru na druge Nacionalne uprave PMD diljem svijeta i ova ustanova u Bosni i Hercegovini u svoju titulu uzela je kratki naziv Misijska središnjica. Druge zemlje imaju sljedeće kratke nazive: Misijski ured (Republika Hrvatska),¹⁶ Misjonsko središće (Slovenija), Missio Polonia (Poljska), Missio Österreich (Austrija), Missio Aachen-München (Njemačka), Missio Canada (Kanada) itd.

Nacionalni ravnatelj Papinskih misijskih djela BiH

Dekretom rimskog Zbora za evangelizaciju naroda od 10. ožujka 2001. god. br. 1145/01. prvim nacionalnim ravnateljem PMD BiH imenovan je svećenik vrhbosanske nadbiskupije vlč. mr. sc. Tomo Knežević.¹⁷ Bio je to početak postojanja Nacionalne uprave PMD BiH. Dekret je potpisao tadašnji pročelnik Zbora za evangelizaciju naroda Josef kardinal Tomko. Drugim dekretom od 10. ožujka 2006. god. br. 1591/06., koji je potpisao pročelnik Zbora za evangelizaciju naroda Crescenzo kardinal Sepe, dotadašnji nacionalni ravnatelj PMD BiH vlč. Tomo Knežević imenovan je nacionalnim ravnateljem PMD BiH na novih pet godina.¹⁸

Osiguravanje vlastitih uredskih prostora i stana za nacionalnog ravnatelja

Vrhbosanska nadbiskupija se ponovno pokazala spremnom, kao što je to bilo kroz više desetljeća u vremenima postojanja Misijske centrale u bivšoj državi, privremeno udomiti Misijsku središnjicu. Dodijelila joj je jedan uredski prostor u potkrovlju zgrade Prvostolnog kaptola vrhbosanskog u Sarajevu, u ulici Kaptol 7. Kroz to vrijeme, kao i prije, od Misijske središnjice nije tražila nikakvu nadoknadu za starnarinu i komunalije.

Krajem 2003. god. Misijska je središnjica u javnom nadmetanju

¹⁶ Nacionalna uprava PMD Republike Hrvatske više puta je mijenjala svoj naziv. Tako na primjer krajem 2011. godine stoji sljedeći naziv: Papinska misijska djela. Nacionalna uprava. Postavlja se pitanje: A koje zemlje? I drugo pitanje: A koji će naziv imati sljedeće godine?

¹⁷ Usp.: *Vrhbosna* 1 (2001.), 23. Usp.: također Novi nacionalni direktorij Papinskih misijskih djela, u: *Radosna vijest* 1 (2001.), 5.

¹⁸ Usp.: *Vrhbosna* 2 (2006.), 124, 150.

kupila od Zavoda za izgradnju Županije Sarajevo 27. studenog 2003. god. uredski prostor s pripadajućom garažom površine 96,96 m². Iste je nakon toga i gruntovno uknjižila na Nacionalnu upravu PMD BiH.¹⁹ Nakon uređenja prostorija i nabave dijela uredskog namještaja, Misijska središnjica uselila se je 16. siječnja 2004. god. u svoje prostorije koje se nalaze u ulici Kaptol 32. U početku je zgrada u kojoj se nalazi Misijska središnjica, a od rane jeseni 2004. god. i ustanove Biskupske konferencije BiH (Tajništvo, Katolička tiskovna agencija i *Justitia et pax*), pripadala nepravedno ulici Mehmed Paše Sokolovića bb II/4. Međutim, zamolbom Tajništva BK BiH gradske vlasti općine Sarajevo-Centar ispravile su taj propust i svojom odlukom od 12. listopada 2004. god. br. 07-23-5347/04 dali naziv koji je trebala imati od samog početka: Kaptol 32.

Prednost je dana osiguravanju vlastitih uredskih prostora. Međutim, razmišljalo se i o drugim načinima osiguravanja materijalnih sredstava odnosno o stvaranju prostornih pretpostavki za druge aktivnosti, kao što je na primjer i misijski muzej. Tako su na isti način od Zavoda za izgradnju Županije Sarajevo u istoj zgradi kupljena dva manja poslovna prostora. Prvi, koji je kupljen 27. studenog 2003. god., ima 15,43 m². Drugi je kupljen 15. ožujka 2004. god. i ima 17,95 m². Oba poslovna prostora uknjižena su i gruntovno na Nacionalnu upravu PMD BiH.²⁰

Osim osiguravanja vlastitih uredskih prostora i dva manja poslovna prostora, nacionalni ravnatelj PMD BiH vlč. mr. sc. Tomo Knežević na kraju svojega drugog petogodišnjeg mandata krenuo je putem osiguravanja vlastitog stana za nacionalnog ravnatelja. Tako je 9. lipnja 2010. god. od Biskupske konferencije BiH kupljen stan za stanovanje nacionalnog ravnatelja PMD BiH, a koji se nalazi u potkrovlju iste zgrade. Isti je, nakon gruntovne ubilježbe,²¹ preuređen kako bi odgovarao potrebama stanovanja nacionalnog ravnatelja PMD BiH.

Povijesni hod do Misijske središnjice

Valja spomenuti da povijest Misijske središnjice započinje još davne 1931. god.²² Te godine u Zagrebu, u ulici Palmotićeve 31, ustanovljena je za hrvatske biskupije, bez Slovenije, Misijska pisarna, koju

¹⁹ Rješenje: DN-5899/2004. od 12. listopada 2004. god.

²⁰ Prvi (Rješenje): DN-5897/2004. od 19. listopada 2004. god., a drugi (Rješenje): DN-5898/2004. od 12. srpnja 2004. god.

²¹ Rješenje: br. 065-0-DN II-10-13975 od 2. srpnja 2010. god.

²² Usp.: Vjesnik, u: *Vrhbosna 1 i 2* (1931.), 25.

je vodio vlč. August Wolf. Svrha joj je bila da „...pripravlja i vodi propagandu za širenje oficijelnih misijskih organizacija, što ih želi sv. Stolica da se uvedu i vode u svim biskupijama. A to su: Unio Cleri, DŠV, Opus S. Petri za odgoj domaćeg klera u misijama. Isto u njezin djelokrug spada izdavanje misijskih publikacija.“²³

Biskupska konferencija bivše države, nakon zatražene i prihvaćene ostavke nacionalnog ravnatelja dr. sc. Janka Penića, predložila je vrhbosanskog nadbiskupa mons. dr. sc. Smiljana Čekadu za nacionalnog ravnatelja PMD, a što je Zbor za evangelizaciju naroda i prihvatio.²⁴ Misijska pisarna tako se iz Zagreba seli u Sarajevo i dobiva novo ime Misijska centrala.²⁵ Do raspada bivše države bivša Nacionalna uprava PMD, koja je imala skraćeni naziv Misijska centrala, pokrivala je skoro cijeli teritorij bivše države. Iznimka je bila Slovenija. U tom vremenu Misijska centrala imala je tri nacionalna ravnatelja PMD: vrhbosanskog nadbiskupa mons. dr. sc. Smiljana Čekadu (1969.-1974.)²⁶, vlč. dr. sc. Zvonimira Baotića (Vrhbosanska nadbiskupija) (1974.-1988.)²⁷ i vlč. Stipu Miloša (1988.-1996.)²⁸ (Vrhbosanska nadbiskupija).

²³ Vjesnik, u: *Vrhbosna* 1 i 2 (1931.), 25.

²⁴ Usp.: Pismohrana Misijske centrale (dalje: PMC) 38/69.

²⁵ Usp.: PMC 1/68, 10/68 i 13/68, 38/69 i 324/89.

²⁶ Pitanje tko predlaže, a tko imenuje nacionalnog ravnatelja PMD, pogledaj PMC 1/68, 10/68, 13/68 i 38/69. Vrhbosanski nadbiskup mons. dr. sc. Smiljan Čekada istovremeno je bio nacionalni ravnatelj PMD za bivšu državu i predsjednik Misijskog vijeća Biskupske konferencije bivše države. Usp.: na primjer PMC 30/71.

²⁷ Usp.: Z. BRALIĆ, „In memoriam Zvonimir Baotić“, *Radosna vijest* 1 (1996.), 10-11.14. Usp.: Dekret imenovanja PMC 78/74 i 79/74. Vežano uz probleme oko nikada ostvarene primopredaje te izostalog preuzimanja Misijske centrale i misijskog informativnog lista *Radosna vijest* između dotadašnjeg vlč. dr. sc. Zvonimira Baotića i novoimenovanog nacionalnog ravnatelja PMD za bivšu državu vlč. Stipe Miloša pogledaj PMC 161/88, 162/88, 186/88, 175/89, 324/89, 329/89, 335/89, 338/89, 354/89, 355/89, 356/89, 357/89, 358/89, 359/89, 7/90, 14/90, 15/90, 31/90, 40/90, 69/90, 70/90, 71/90, 73/90, 74/90, 75/90, 77/90, 78/90, 83/90, 84/90, 88/90, 92/90, 101/90, 102/90, 104/90, 105/90, 108/90, 109/90, 114/90, 115/90, 116/90, 118/90, 119/90, 120/90, 125/90, 126/90 i 143/90. Pogledaj također Prilog nadbiskupa vrhbosanskog mons. dr. sc. Marka Jozinovića od 30. ožujka 1990. god. uz *Vrhbosnu* 2 (1990.) samo za Vrhbosansku nadbiskupiju. Usporedi također jubilarni broj misijskog lista *Radosna vijest* br. 2 iz 1990. god.

²⁸ Vlč. Stipo Miloš prije imenovanja nacionalnim ravnateljem PMD za bivšu državu, zajedno s vlč. Dominkom Bilićem, bio je misionar u biskupiji Solwezi u Zambiji (Afrika) od 1982. do 1985. god. Nakon isteka službe nacionalnog ravnatelja PMD vratio se u misije u Zambiju u istu biskupiju 22. svibnja 1996. god. Usp.: ABS, „Vlč. Stipo Miloš ponovno u misijama“, *Radosna vijest* 6 (1996.), 4. S obzirom na probleme oko preuzimanja i primopredaje Misijske centrale i misijskog lista *Radosna vijest* pogledaj prethodnu bilješku.

Raspadom bivše države 1. siječnja 1996. god. nastaje nova Nacionalna uprava PMD za dvije novonastale države: Republiku Hrvatsku te Bosnu i Hercegovinu sa starim nazivom Misijska centrala.²⁹ Ona kao takva postoji do kraja 2000. god. U tom vremenu nacionalni ravnatelj PMD za obje novonastale države, Republiku Hrvatsku i Bosnu i Hercegovinu, istovremeno i predsjednik Komisije za misije pri HBK, bio je hvarsko-bračko-viški biskup mons. Slobodan Štambuk (1996.-2000.).³⁰ Voditelj Misijske centrale i odgovorni urednik misijskog informativnog lista *Radosna vijest* u tom periodu bio je svećenik Vrhboanske nadbiskupije vlč. Anto Burić.³¹

Međutim, biskupi Hrvatske biskupske konferencije na svojem zasjedanju u Rovinju, od 19. do 21. rujna 2000. god., Zboru za evangelizaciju naroda, a na prijedlog tadašnjeg nacionalnog ravnatelja PMD Republike Hrvatske i Bosne i Hercegovine hvarsko-bračko-viškog biskupa mons. Slobodana Štambuka, predložili su osnivanje Nacionalne uprave PMD Republike Hrvatske i Nacionalne uprave PMD Bosne i Hercegovine.³²

Imenovanjem nacionalnog ravnatelja PMD Republike Hrvatske preč. mr. sc. Tome Petrića³³ osamostaljuje se Republika Hrvatska, a onda nekoliko mjeseci kasnije i Bosna i Hercegovina imenovanjem nacionalnog ravnatelja PMD Bosne i Hercegovine vlč. mr. sc. Tome Kneževića.

Riječ „nacionalna“ ne odnosi se na prostore življenja jednoga naroda, nego na državu u kojoj je utemeljena i postoji Nacionalna uprava PMD. Zato hrvatski narod ima dvije Nacionalne uprave PMD Bosne i Hercegovine te Republike Hrvatske i dva nacionalna ravnatelja PMD.³⁴

²⁹ Usp.: S. ŠTAMBUK, „Mons. Slobodan Štambuk novi nacionalni direktor Papinskih misijskih djela“, *Radosna vijest* 1 (1996.), 4.

³⁰ Usp.: S. ŠTAMBUK, „Mons. Slobodan Štambuk novi nacionalni direktor Papinskih misijskih djela“, 4.

³¹ Usp.: A. BURIĆ, „Vlč. Anto Burić novi urednik *Radosne vijesti*“, *Radosna vijest* 1 (1996.), 6.

³² Usp.: KTA BK BiH – Vijesti br. 14. - studeni 2000., 11. U priopćenju za tisak nad/biskupi BK BiH sa zasjedanja u Banja Luci od 23. do 25. listopada 2000. god. kažu: „... Biskupi su primili na znanje odluku Hrvatske biskupske konferencije sa posljednjeg zasjedanja u Poreču da odsada svaka BK ima svoga Nacionalnog direktora PMD. Odlučili su da se dosadašnja Misijska centrala preseli u Sarajevo...“.

³³ Usp.: „Novi nacionalni direktori Papinskih misijskih djela“, *Radosna vijest* 1 (2006.), 5.

³⁴ Ovdje je zgodno spomenuti kako je hrvatski narod u isto vrijeme imao još jednog nacionalnog ravnatelja, i to u osobi mons. Johna Kozara koji je bio nacionalni ravnatelj Sjedinjenih Američkih Država čiji su roditelji podrijetlom od Karlovca (Republika Hrvatska), a koji se na svim općim skupštinama u Rimu ponosio svojim hrvatskim podrijetlom.

Dvojica novoimenovanih nacionalnih ravnatelja PMD Bosne i Hercegovine i Republike Hrvatske dogovorili su, uz poštovanje novonastale stvarnosti dviju država i dviju biskupskih konferencija, da im zajedničko bude sljedeće:³⁵ misijski informativni list Radosna vijest,³⁶ animacijski materijali za Svjetski misijski dan i za Bogojavljenje - Tri kralja: Dan svetog djetinjstva i ljetni susret misionara.

Sjedište Nacionalne uprave PMD od utemeljenja (Misijska pisarna 1931. god.) pa do kraja 2000. god., službeno je bilo smješteno u Sarajevu i nosilo je ime Misijska centrala. Međutim, Misijska centrala od njezina utemeljenja pa do početka opsade Sarajeva početkom travnja 1992. god. djeluje u Sarajevu u ulici Kaptol 7 na drugom katu zgrade Prvostolnog kaptola vrhbosanskog. Velik dio podrumskih prostorija iste zgrade bio je preuređen za potrebe Misijske centrale. Kao što je to već rečeno kroz cijelo vrijeme svojega djelovanja u spomenutoj zgradi Misijska centrala nije plaćala nikakvu najamninu ili što drugo (struja, voda i dr.) bilo Nadbiskupskom ordinarijatu vrhbosanskom bilo Prvostolnom kaptolu vrhbosanskom.

Zbog nemogućnosti ulaska i izlaska iz Sarajeva, nakon početka rata u Sarajevu i njegove opsade početkom travnja 1992. god., odlukom tadašnjeg nacionalnog ravnatelja PMD biše države vlč. Stipe Miloša, Misijska se centrala „privremeno“ seli u Zagreb u Republiku Hrvatsku. Željelo se učiniti sve kako bi se nesmetano nastavilo s radom i s misijskom animacijom, tiskanjem misijskog informativnog lista Radosna vijest te sačuvalo veze kako s brojnim prijateljima misija, tako i s hrvatskim misionarima i misionarkama diljem svijeta. Dolaskom u Zagreb Misijska centrala „dobiva“ privremene uredske prostorije u vraćenom dijelu zgrade Nadbiskupskog dječjačkog sjemeništa na Šalati u ulici Voćarska cesta 106. U tim uredima i na toj adresi ostaje do novog ustrojstva Nacionalnih uprava PMD na prostorima dviju novonastalih država Bosne i Hercegovine te Republike Hrvatske koje se dogodilo krajem 2000. god. U tom vremenu „dobiveni“ prostor za svoje potrebe preuredila je Misijska centrala. Za korištenje istih prostora tijekom svojega boravka Misijska centrala podmirivala je troškove stanarine i sve komunalije ravnateljstvu Dječjačkog sjemeništa u Zagrebu.

³⁵ Dogovor je napravljen u obliku Ugovora, potpisanog 3. srpnja 2002. god. i njegova Aneksa, potpisanog 5. srpnja 2005. Pogledaj: Pismohrana Misijske središnjice (dalje: PMS) 201/02. i 212/05. Pogledaj također: PMS 8/01. Pogledaj: također dolje Dogovor Nacionalnih uprava PMD BiH i RH.

³⁶ Dvojica nacionalnih ravnatelja dogovorili su da nacionalni ravnatelj PMD RH bude glavni i odgovorni urednik Radosne vijest zbog izlaženja iste u Zagrebu, a da nacionalni ravnatelj PMD BiH bude zamjenik glavnog i odgovornog urednika. Isto tako su se dogovorili da naizmjenice pišu uvodnike za Radosnu vijest.

Dogovor Nacionalnih uprava PMD BiH i RH

Budući da najveći dio hrvatskog naroda živi u dvije države u Republici Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, prva dvojica nacionalnih ravnatelja PMD vlč. mr. sc. Tomo Petrić i vlč. mr. sc. Tomo Knežević, Ugovorom od 3. srpnja 2002. god. i Aneksom istoga Ugovora od 5. srpnja 2005. god. uredili su sve zajedničke stvari. Spomenutom dogovoru prethodio je zajednički dopis od 23. travnja 2001. god. upućen biskupima Biskupske konferencije BiH i Hrvatske biskupske konferencije kojim se tražilo odobrenje i blagoslov za zajednički sadržaj koji bi dogovorili dvojica nacionalnih ravnatelja PMD.

U spomenutom Ugovoru i njegovu Aneksu zajednički su dogovorene stvari u građenju i nošenju misijske svijesti i odgovornosti unutar hrvatskog naroda uz poštovanje novonastale državne i crkvene stvarnosti.

1. Misijski informativni list Radosna vijest, s istim imenom od izlaska prvog broja u Sarajevu na blagdan Svijećnice 1972. god., postaje zajedničkim misijskim listom s istim pravima i obvezama. U daljnjem tekstu uređene su i razrađene sve pojedinosti vezano uz pojašnjenje prava i obveza.

2. Svetkovina Bogojavljenje - Tri kralja, koji je Dan svetog djetinjstva na području obiju nacionalnih uprava PMD, s obzirom na potrebne animacijske materijale, poglavito s obzirom na plakat, bit će jednoliko pripremljen za područje obiju nacionalnih uprava PMD.

3. Svjetski misijski dan s obzirom na potrebne animacijske materijale, poglavito s obzirom na plakat, bit će jednoliko pripremljen za područje obiju nacionalnih uprava PMD.

4. Godišnji ljetni susreti hrvatskih misionara i misionarki, koji se svake godine održavaju u prvom punom tjednu srpnja, zajednička su briga obiju nacionalnih uprava PMD. Svake godine jedna od dijecezanskih uprava PMD Bosne i Hercegovine ili Republike Hrvatske, kada prema kronologiji održavanja dođe na red, bit će domaćin susreta.

5. Dva najveća blagdana Uskrs i Božić dvije nacionalne uprave PMD zajednički će čestitati preko misijskog informativnog lista Radosna vijest.

Misijska središnjica i Nacionalno vijeće PMD BiH

Kao što je već gore rečeno, osim središnje uprave svih četiriju Papinskih misijskih djela u Rimu, u svakoj državi postoji Nacionalna uprava PMD s jednim nacionalnim ravnateljem PMD na čelu i s Naci-

onalnim vijećem PMD. Nacionalno vijeće PMD u BiH uz nacionalnog ravnatelja čine nad/biskupijski ravnatelji PMD: Vrhbosanske nadbiskupije, Mostarsko-Duvanjske biskupije, Trebinjsko-Mrkanske biskupije, Banjolučke biskupije, Vojnog ordinarijata i tajnik/tajnica Misijske središnjice.

Djelovanje sestara Kćeri Božje ljubavi

Onaj koji je sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog stoljeća u zgradi Prvostolnog kaptola vrhbosanskog zavirio u mali i skromni središnji ured bivše Nacionalne uprave PMD, kratko zvane Misijska centrala u Sarajevu sada u ulici Kaptol 7, a tada u ulici Radojke Lakić 7, i u preuređene vlažne podrumске просторе, u kojima se dijelom pripremao i pakirao misijski informativni list Radosna vijest, može razumjeti zašto je i ova tema dio ovog istraživanja.³⁷ Skučeni uredski prostor, u kojemu su najveći dio radnoga vremena provodili nacionalni ravnatelji PMD bivše države i tri sestre iz družbe sestara Kćeri Božje ljubavi i vlažni podrumски простори bili su mjesto pripremanja i, uz tiskaru, mjesto izlaženja ovog lista. Jedino su redovnice u konkretnom društvenom okružju „socijalističkog“ i bezbožnog komunističkog sustava mogle biti angažirane u ovom misijskom poslanju Katoličke Crkve. Njih, za razliku od jednog suradnika bivše Misijske centrale, komunistički sustav nije mogao angažirati za svoje prljave poslove nadziranja osoblja i ove crkvene ustanove u bivšoj državi. One su, uz ljubav i odgovornost prema misijama i uz minimalnu mjesečnu nadoknadu za svoj rad nesebično i marljivo radile na promidžbi misija i misijskoga života Crkve u domovini i svijetu.

Već od samoga utemeljenja Nacionalne uprave PMD bivše države sa sjedištem u Sarajevu, posebno pokretanjem misijskog informativnog lista Radosna vijest, bile su angažirane i sestre Kćeri Božje ljubavi. Tri sestre od 1972. god. postale su djelatnice u tadašnjoj Misijskoj centrali u Sarajevu. Vodile su cjelokupnu administraciju i financijsko poslovanje te sudjelovale u pripremanju, tiskanju i raspodjeli misijskog informativnog lista Radosna vijest. Njihov rad u Misijskoj centrali obilježavalo je i pomaganje hrvatskih misionara i misionarki i svih kojima je pomoć bila potrebna. One su „sve priloge u novcu, hrani, odjeći, obući i lijekovima koji se slijevaju u Centralu s područja cijele naše države (izuzev Sloveniju) trebale najprije srediti, razvrsta-

³⁷ Pogledaj: Alojzija CARATAN – Božena MUTIĆ, *Provincija Božje providnosti Družbe Kćeri Božje ljubavi 1882.-1982.* (Split - Zagreb: Provincija Božje providnosti Kćeri Božje ljubavi, 1982.), 215.

ti, zatim pravedno raspodijeliti, da pomoć ide najprije onima koji su najpotrebniji.“³⁸

Spremnost provincijalne uprave bila je neupitna kroz cijelo vrijeme života i rada Nacionalne uprave Papinskih misijskih djela bivše države i izlaženja Radosne vijesti u Sarajevu do kraja travnja 1992. god., te u Zagrebu sve do 2000. god. U početku je tražena i dodijeljena samo jedna sestra za poslove tehničke pripreme Radosne vijesti, i to tehnikom onoga vremena, a ubrzo nakon toga angažirane su još dvije sestre. Za sve te poslove kroz određeno vrijeme jednu se sestru pripremalo prema ondašnjim mogućnostima kako bi mogla kvalitetno pripremati tekst za tisak. Kad je Radosna vijest izišla iz tiska, onda su sestre istu pakirale i vozile na sarajevsku poštu na Željezničkom kolodvoru. U svim tim poslovima pakiranja Radosne vijesti, koje se u početku organiziralo na porti Nadbiskupskog ordinarijata vrhbosanskog – kasnije u podrumskim prostorijama Prvostolnog kaptola vrhbosanskog, i drugih misijskih materijala sestre su kao pomoć, uz suglasnost ravnateljstava Vrhbosanske katoličke bogoslovije, angažirale i bogoslove. Bio je to njihov mali prilog misijskom radu u Misijskoj centrali u Sarajevu. Brojne su generacije bogoslova Vrhbosanske katoličke bogoslovije u Sarajevu koji se i danas rado sjećaju tih dana i tih vremena. Bio je to izvanredan način građenja misijske svijesti i odgovornosti u budućim svećenicima od kojih je jedan broj pošao i u misije. Isto tako sestre su vodile cjelokupni posao oko pretplatnika u početku samo Radosne vijesti, a kasnije i Vrela života. I zato je od provincijalne uprave sestara Kćeri Božje ljubavi tražena još jedna sestra za cjelokupne administrativne poslove kako Misijske centrale, tako i dvaju listova: Radosne vijesti i Vrela života.

Kratko rečeno: njihov rad u Misijskoj centrali obilježavalo je i pomaganje hrvatskih misionara i misionarki i svih kojima je pomoć bila potrebna. One su sve priloge u novcu, hrani, odjeći, obući i lijekovima koji su se slijevali u Misijsku centralu s područja cijele bivše države, izuzevši Slovenije, trebale najprije srediti, razvrstati, a zatim pravedno raspodijeliti, kako bi pomoć išla najprije onima koji su najpotrebniji.

Nakon što su početkom 2001. god. nastale dvije nove Nacionalne uprave PMD Republike Hrvatske te Bosne i Hercegovine, sestre su se ponovno spremno odazvale i s 1. rujnom 2001. god. preuzele svoj dio suodgovornosti u radu novonastale Misijske središnjice Nacionalne uprave PMD BiH u Sarajevu, koja djeluje u vlastitim prostorima u

³⁸ Pogledaj: Alojzija CARATAN – Božena MUTIĆ, *Provincija Božje providnosti Družbe Kćeri Božje ljubavi 1882.-1982.*, 215.

ulici Kaptol 32. Sporazum s Nacionalnom upravom PMD BiH potpisan je 5. prosinca 2002. god. Drugi ugovor s neznatnim promjenama potpisan je 10. ožujka 2010. god.

Od 1. rujna 2001. god. s. Fidelis Lučić je djelatnica i tajnica Misijske središnjice, koja je prije toga bila djelatnica i zajedničke bivše Misijske centrale „privremeno“ smještene u Zagrebu. Opseg posla ostao je gotovo isti kao i u vrijeme postojanja Misijske centrale s obzirom na djelovanje ove misijske ustanove i misijskog informativnog lista *Radosna vijest*. Jedino se misionarima i misionarkama više ne šalju paketi s robom i lijekovima. Kroz cijelo vrijeme, bilo u vremenu postojanja Misijske centrale i sada u vremenu postojanja Misijske središnjice, iz grada Sarajeva angažiralo se bogoslove Vrhbosanskog bogoslovnog sjemeništa i prijatelje misija bilo u pakiranju *Radosne vijesti*, bilo drugih misijskih priloga za Svjetski misijski dan ili za Bogojavljenje koji je Dan svetog djetinjstva.

2. Papinska misijska djela pojedinačno³⁹

Nakon što je predstavljen Zbor za evangelizaciju naroda, i Misijska središnjica želi se pojedinačno predstaviti i sva četiri Papinska misijska djela. Već je gore rečeno kako PMD sačinjava jednu jedinstvenu ustanovu koja ima četiri različita ogranka: Djelo za širenje vjere, Djelo svetog djetinjstva, Djelo svetog Petra apostola i Misijska zajednica svećenika, redovnika i redovnica.

Tiskovna agencija Zbora za evangelizaciju naroda „Fides“ početkom svake godine objavljuje poseban prilog o materijalnoj potpori koju je PMD dao za ustanove i projekte mladih Crkva tijekom prošle godine. Darovi koje su pojedinci, župe, biskupije ili druge crkvene ustanove na misijske dane tijekom godine (Dan svetog djetinjstva, Dan svetog Petra apostola i Svjetski misijski dan) dale, a koje nacionalne uprave Papinskih misijskih djela svake pojedine zemlje šalju u vaticanske središnjice PMD tvore poseban opći fond solidarnosti katolika cijeloga svijeta. Za vrijeme opće godišnje skupštine PMD, koja se svake godine održava u prvoj polovini svibnja, nacionalni ravnatelji PMD pod vodstvom predsjednika i generalnih tajnika četiriju PMD ispituju

39 O Papinskim misijskim djelima korišteni su uglavnom materijali objavljeni na web stranici Svete Stolice www.vatican.va. Pogledaj također: Statut PMD 26. lipnja 1980. god., koji je na hrvatskom tiskan u Zagrebu 1999. godine, te u *Radosnoj vijesti* 2 (1989.), 7-10. Važeći Statut iz 2005. god. zajednički su na hrvatskom jeziku objavile Nacionalna uprava PMD Bosne i Hercegovine te Nacionalna uprava PMD Republike Hrvatske. K tome velika pomoć bio je i Priručnik iz 2006. god. na hrvatskom jeziku koji su objavile spomenute dvije Nacionalne uprave PMD.

pristigle zamolbe, koje su pristigle iz cijeloga svijeta međunarodnim tajništva u Rim: za izgradnju crkava, kapelica i prostora za pastoralni rad, školovanje i odgoj svećenika, programi odgoja i pomoći za djecu. Temeljem financijskih mogućnosti opća skupština odobrava financijsku potporu na temelju kriterija jednakosti i pravednosti. Neki zahtjevi zbog nedovoljnih informacija i ograničenih financijskih sredstava ne mogu biti odobreni.

a) Djelo za širenje vjere

Papinsko misijsko Djelo za širenje vjere osnovala je u Lionu 1822. god. grupa svetovnjaka koju je predvodila Marija Paulina Jaricot. Na poticaj vrhovnih prvosvećenika Djelo se proširilo u biskupijama Francuske, zatim i u drugim europskim zemljama. Kasnije se proširilo u Americi, a od 1928. god. i u misijskim Crkvama. Trenutno postoji u više od 150 zemalja svijeta. S namjerom da mu se dade veća otvorenost i opći značaj, dobilo je 3. svibnja 1922. god. papinski status. Njegovo je sjedište premješteno iz Liona u Rim. Tako je Djelo postalo službena ustanova Crkve za misijsku suradnju.

Ovo Djelo ima sljedeće ciljeve:

1. Buditi zanimanje za sveopću evangelizaciju u svim dijelovima Božjeg naroda: u obiteljima, u osnovnim zajednicama, u župama, u školama, u društvima i u pokretima kako bi cijela biskupija postala svjesna svojega sveopćeg misijskog poziva.

2. Promicati među mjesnim Crkvama duhovnu i materijalnu pomoć te izmjenu apostolskog osoblja za evangelizaciju svijeta.

Pretposljednja nedjelja listopada: Svjetski misijski dan

Otpisom Zbora za obrede, 14. travnja 1926. god., određeno je da pretposljednja nedjelja u listopadu za cijelu Katoličku Crkvu bude dan molitve i posebne misijske animacije. Ovim je Papa Pio XI. za cijelu Crkvu ustanovio Svjetski misijski dan, to jest Misijsku nedjelju. Na taj dan cijela Crkva moli i skuplja priloge na misijske nakane Crkve. Ovo je dan obvezatne solidarnosti katolika cijeloga svijeta. Ne smije se smetnuti s uma kako je „Svjetski misijski dan, namijenjen jačanju osjetljivosti za misijski problem, ali i sabiranju pomoći, važan je trenutak u životu Crkve jer uči kako darivati: u euharistijskom slavlju, to jest kao prinos Bogu, i za sve misije svijeta“.⁴⁰

⁴⁰ Redemptoris missio 81.

Prijevod otpisa⁴¹ Zbora za obrede od 14. travnja 1926. godine, koji je Misijska središnjica Nacionalne uprave PMD BiH darovala svim prijateljima misija, glasi:

**„Utemeljenje Svjetskog misijskog dana
Otpis Svetog Zbora za obrede**

14. travnja 1926.

Sveti Oče,

Opće vrhovno vijeće Papinskog Djela za širenje vjere, sazvano na godišnju plenarnu skupštinu, nakon Bogu upravilo je razum i srce i Vašoj Svetosti, da apostolskom brižljivošću unaprijedi katoličke misije. Vi, Sveti Oče, koračajući stopama Božanskog Pastira, želite da sve ovčice uđu u jedinstveni ovčinjak kako bi se nasitile na plodnim pašnjacima istine. Vaša skrb daje svaki dan snažan impuls Misijskim Djelima koja nastoje zainteresirati sve vjernike za obraćenje nevjernika.

Časna enciklika *Rerum Ecclesiae*, koju ste nedavno uputili katoličkom svijetu, donijela je svim Vašim sinovima, Sveti Oče, veliku radost i nanovo oživjela djelotvorne odluke. Ona će obilato pridonijeti širenju Kraljevstva Božjega i priskrbit će nove uspjehe u otvaranju života istaknutijim pobjedama Crkve i kršćanske civilizacije.

I kako Vaša Svetost, dok utiskuje u dušu prije svega privatnu i javnu molitvu u korist svetih misija i preporučuje da, revnošću pastira „kršćanski narod priskoči u pomoć darežljivošću podjednako mnogostrukim potrebama sadašnjih misija i onih koje će nadoći u budućnosti“, spominje također ovo Papinsko Djelo za širenje vjere koje naziva „najvažnije između svih misijskih Djela“, tako je Opće vrhovno vijeće istog Djela osobito osjetljivo za brižljivosti koje su očitovane prema njemu i ima nakanu pružiti mu razvoj koji sve više odgovara njegovim ciljevima, a i Vašim presvijetlim željama.

Sada Vrhovno vijeće smatra da bi ne mala korist proizlazila misijama, ako bi se ustanovio „dan molitve i propagande za misije“ koji bi se slavio istoga dana u svim biskupijama, župama i institutima katoličkog svijeta. On bi učinio da se shvati veličanstvenost misijskog problema; potaknuo bi revnost svećenika i naroda; pružio bi zgodnu priliku da se što bolje upozna Djelo za širenje vjere, da se promiču upisi u nj i pospješi darivanje za misije; ali nadasve, poput svetog križarstva, ublažio bi uvrede Presvetom Srcu Isusovu kako bi postigao da se ubrza sveopće

⁴¹ AAS 19 (1927.), 23s.

priznanje njegova božanskog kraljevskog dostojanstva.

Takav osjećaj, Sveti Oče, dijele također razna nacionalna vijeća Djela, te mnogobrojne i znamenite osobnosti katoličkog klera i laikata.

Stoga Opće vrhovno vijeće ponizno moli Vašu Svetost da se udostoji propisati takav Misijski dan. Ovaj misijski dan neće smjeti ni u kom slučaju naškoditi misijskim blagdanima koji se već običavaju slaviti, niti spriječiti propisano skupljanje milostinje.

Konkretno Opće vrhovno vijeće ponizno moli:

1. da se odredi jedna nedjelja, osobito pretposljednja u listopadu, kao Dan molitava i misijske propagande u cijelom katoličkom svijetu;
2. neka se navedene nedjelje na svim misama nadoda kao zapovjedena zborna „pro re gravi“ molitva „Pro propagatione fidei“;
3. neka propovijedanje te nedjelje bude misionarskog karaktera s posebnom refleksijom na Djelo za širenje vjere, potičući vjernike da se upišu u isto Djelo: ne namjeravajući ipak nužno ograničiti propovijedanje na same misije;
4. neka se podijeli potpuni oprost, primjenjiv za pokojne, svima koji će se te nedjelje pričestiti i moliti za obraćenje nevjernika;
5. Opće vrhovno vijeće osim toga ponizno moli da se u povodu misijskih blagdana i kongresa može slaviti svečana zavjetna misa „Pro propagatione fidei“, također u danima višeg dvostrukog obreda i u nedjeljama nižeg stupnja.

RIMSKA

Sveti Naš Gospodin Papa Pio XI. ovim željama i molbama njemu dostavljenim ponizno zamoljen, udostojao se iste zahtjeve odobriti i uslišati; isto tako poslao ih je na izvršenje razboritoj prosudbi ordinarijâ po ovom otpisu istog Svetog Zbora za obrede; obdržavajući ipak i druge propise koje po pravu treba obdržavati. Usprkos svemu protivnome.

Dana 14. travnja 1926.

Kard. A. Vico, biskup
Porto di Santa Rufina, pročelnik
Angelo Mariani, tajnik“

Potpora projektima diljem svijeta

Prikupljeni prilozi preko biskupijskih ordinarijata, zatim Nacionalnih uprava PMD pojedinih zemalja stižu u rimsku središnjicu Djela za širenje vjere. Opća godišnja skupština PMD, koja se održava svake godine u prvoj polovini svibnja i na kojoj sudjeluje i nacionalni ravnatelj PMD BiH, uz obrađivanje aktualnih tema o misijskom poslanju Crkve raspoređuje pristigla materijalna dobra diljem svijeta temeljem pristiglih i od opće skupštine prihvaćenih zamolbi.

b) Djelo svetog djetinjstva

Posljednjih nekoliko godina moglo se čitati po katoličkim tiskovinama Crkve u Hrvata, posebno u misijskom informativnom listu *Radosna vijest*, o Papinskom misijskom Djelu svetog djetinjstva. Ovdje se želi i nešto više reći i predstaviti ovo važno Djelo.

Povijest Djela svetog djetinjstva

Ovo Djelo danas je organizirano u preko 150 zemalja cijeloga svijetu u kojima nacionalni ravnatelji animiraju i prate ovo Djelo. Djelo je u svibnju 1843. god. pod imenom „Oeuvre de la Ste. Enfance“ („Djelo“ ili „Društvo“ Svetog Djetinjstva) osnovao u Francuskoj biskup Nancya mons. Charles de Forbin-Janson.

Ponajprije izvješća misionara o Kini potakla su biskupa Forbin-Jansona na razmišljanje o bijedi kineske djece koja su nakon rođenja ostavljena od njihovih roditelja i bila bespomoćno prepuštena nikakvoj budućnosti. Njegova nakana i ideja bila je potaći djecu Europe i Sjeverne Amerike na skupljanje potpore za potrebne vršnjake u Kini i u Africi. Istovremeno su djeca trebala svoje mjesečne doprinose darovati za novo Društvo. Svoj cilj biskup Forbin-Janson formulirao je tako da je novoosnovano Društvo pratio sljedećim riječima: „Spasiti od smrti mnoštvo novorođene djece roditelja nevjernika /.../; najvećem broju tih nesretnih bića prije svega svetim krštenjem otvoriti nebo; u njima stvoriti sigurno i moćno sredstvo ponovnog rođenja poganskih naroda, ali isto tako one koji su spašeni od sigurne smrti očuvati kršćanskim odgojem kako bi se kasnije izgradili u oruđe spasenja kao učitelji i učiteljice, liječnici i babice, katehisti ili kao svećenici i misionari.“

Preko te ideje prvo djeca Kine, kasnije i u drugim zemljama svijeta, dobila su pomoć od djece Sjeverne Amerike. Ovom idejom u Fran-

cuskoj su se oduševili mnogi ljudi, djeca i odrasli. Djelo se brzo širilo po cijelom svijetu i u susjednoj Belgiji. U Njemačkoj se već 1843. god. proširila vijest o ovom Djelu. Već sljedeće godine prikupljena su prva novčana sredstva za ovo Djelo. Tako je 2. veljače 1846. god. u Aachenu utemeljeno Djelo svetog djetinjstva koje danas spada među najbolje i najjače organizacije u cijelom svijetu.

S kakvim je samo oduševljenjem i s kojim je riječima Papa Ivan Pavao II. 14. lipnja 2003. god. pozdravio preko 6000 malih misionara koji su došli iz cijele Italije kako bi zajedno sa Svetim Ocem proslavili 160. rođendan ovoga Djela. Papa je tada rekao kako je „malim sjemenjem koje su djeca posijala izraslo veličanstveno djelo“. „Na jugu naše planete čuje se plač djece koja su osuđena na glad i bolesti i koja su povezana bijedom. I taj vapaj postaje sve glasniji i tiče se svih nas... Draga djeco Djela svetog djetinjstva vi ste prvi koji su odgovorili na taj vapaj. Vi ste lanac solidarnosti preko pet kontinenata i dajete mogućnost bogatima da nešto daju siromašnima. Budite trajni nositelji uzajamnog darivanja koje neprestano doprinosi kako bi se stvorila bolja budućnost za sve.“⁴² Ovaj duh pastoralne aktivnosti Djela svetog djetinjstva pokazuje se u tisućama inicijativa i projekata i različit je od jedne zemlje do druge.

Ako se samo malo bolje prelistaju izvješća o potpori koju ovo Djelo svake godine daje brojnim projektima za izgradnju škola, raznih ustanova za izobrazbu, zanatskih škola i škola za vjeronauk, možemo vidjeti sve učinke misijskog rada. Lista Međunarodnog tajništva ovog Djela o dodjeli pomoći svake je godine dulja. U ovoj velikoj knjizi solidarnosti mjesto je za sve koji u ime evanđelja rade i koji poštuju ljudska prava. U dugoj povijesti Djela svetog djetinjstva od preko 160 godina urasle su brojne generacije djece. Ipak njihovo srce i dalje kuca s najmanjima, nejakima i s onima koji i danas najviše trebaju pomoć svijeta.

Svrha Djela

Papinsko misijsko Djelo svetog djetinjstva ima zadaću učiti kako drugima pomoći, kod djece stalno buditi opću misijsku svijest kako svoju vjeru i materijalna dobra trebaju dijeliti s djecom iz ugroženih područja svijeta. Ona trebaju već od rane mladosti izgrađivati svijest o misijskom pozivu služenja.

42 Uzeto 15. lipnja 2003. god. od Agencije Fides Zbora za evangelizaciju naroda.

Bogojavljenje – Tri kralja: Dan svetog djetinjstva

„Svjetski dan djece“ najstarija je akcija Djela svetog djetinjstva. Svoje početke ima u vremenima kada su djeca skupljala novac u božićnom vremenu za djelovanje Crkve u misijskim krajevima u cijelom svijetu. Svjetski misijski dan djece – koji je u početku bio određen za 26. prosinca – ustanovio je papa Pio XII. 1950. god. pod imenom „Svjetski dan svetog djetinjstva“. Papina je želja bila što više i na taj način probuditi misijsku svijest kod djece kako bi „veliki broj male djece i mladih u misijskim zemljama“ učinili sve da postanu „dostojni kršćani“ i „dobri građani“. Svaka zemlja samostalno osmišljava i organizira ovaj Svjetski dan djece Katoličke Crkve. Mnoge župne zajednice, osim službenih materijala koje dobiju od svojih Misijskih središnjica, dodaju i ugrađuju vlastite ideje.

Utemeljenje Dana svetog djetinjstva

Pismo pape Pia XII. upućeno kardinalu Biondiju od 4. prosinca 1950. god.:

Dragi sine, pozdravljam te i dajem ti apostolske blagoslove. U nedavno primljenom pismu predsjednik Vrhovnog vijeća Papinskog misijskog Djela svetog djetinjstva nas je, upućujući na već ustanovljeni Svjetski dan koji se svake godine slavi za promicanje katoličkih misija, ponizno i ljubazno zamolio da ustanovimo i Dan svetog djetinjstva radi promicanja ovog Društva kojim on tako časno predsjedava zahvaljujući molitvama Bogu i priložima.

Mi iskreno cijenimo takvo viđenje i smatramo pravodobnim odgovoriti pozitivno na njegove želje i dobrohotno mu podariti naklonost za koju nas je zamolio.

Uistinu vjerujemo da će ovaj dan, svugdje slavljen na najbolji mogući način, svakim danom promicati spoznaje o Papinskom misijskom Djelu svetog djetinjstva, jačajući njegovo poštivanje i plemenito povećavajući njegove razmjere zahvaljujući propisanim molitvama i potaknutom velikodušnošću. To nam je u srcu, jer nas vrijedni izvori obavještavaju da u onim područjima gdje vjesnici Evanđelja pronose vjeru i kršćansku civilizaciju postoji golemo mnoštvo malenih, dječaka i djevojčica, kojima su prije svega potrebna nužna sredstva za život. Skupiti s najvećom ljubavlju napuštenu djecu, othraniti ih i obrazovati u skladu s katoličkim duhom, pročistiti ih i otkupiti vodom krštenja, odgajati ih poučavajući ih i vježbajući u zvanju, formirati ih prema

evanđeoskim krepostima i od njih napraviti muškarce i žene, građane dostojne kršćanskog imena, tome je posvećeno ovo Papinsko misijsko Djelo prema vlastitim sredstvima, s vrijednim nakanama i hvale vrijednim nastojanjima.

To je razlog zašto bi svi vjernici u Krista, ako istodobno pri-teknu u pomoći tom velikom Društvu svojim molitvama i darovima, učinili ono što mi od sveg srca preporučujemo i uvjereni smo da će im zbog toga Bog podariti najveću nebesku naklonost.

Zato te molimo, najdraži sine, da biskupima preneseš našu želju i volju onako kako smatraš najprikladnijim, ali tako da urediš potrebna pravila za uspješno provođenje u praksu te želje i vizije.

U međuvremenu, kao zalag božanske milosti i svjedočanstvo naše dobrohotnosti, srdačno primi, naš dragi sine, kao i svi ljudi koji svoj rad i oduševljenje posvećuju tom Papinskom misijskom Djelu te oni koji će ga nastaviti promicati, osobito na poseban dan koji će se ustanovit, naše apostolske blagoslove.

U Rimu, kod Sv. Petra, 4. prosinca 1950., dvanaeste godine našeg Pontifikata.

Papa Pio XII.

Svjesni svoje odgovornosti za misijsko poslanje Crkve i svake biskupije, na poticaj nacionalnog ravnatelja PMD BiH, nad/biskupi Biskupske konferencije BiH na zasjedanju Mostaru od 17. do 18. ožujka 2004. god. odredili su da svetkovina Bogojavljenja - Tri kralja bude Dan svetog djetinjstva na području Bosne i Hercegovine.⁴³ To isto, ali godinu dana kasnije, učinili su za svoje područje biskupi Hrvatske biskupske konferencije na zasjedanju u Zagrebu od 11. do 13. svibnja 2005. god. Na ovaj blagdan svi prijatelji misija imaju priliku molitvama i darovima pomoći misijsko poslanje Crkve i tako biti živa grana na stablu Djela svetog djetinjstva. Sva prikupljena sredstava na ovaj dan preko ordinarijata, a zatim preko Nacionalne uprave PMD BiH, dostavljaju se Međunarodnom tajništvu Djela svetog djetinjstva u Rimu. Prikupljena sredstava nakon toga dijele se najpotrebnijim projektima za djecu cijeloga svijeta na općoj godišnjoj skupštini PMD koja se svake godine u prvoj polovini svibnja održava u Rimu i na kojoj sudjeluje i suodlučuje i nacionalni ravnatelj PMD BiH.

⁴³ Usp.: PMS 139/04. O aktivnostima na području BiH pogledaj Godišnja izvješća Misijske središnjice koja se od 2002. god. šalju svim crkvenim ustanovama u BiH.

Međunarodne animacijske konferencije

Počevši od 1995. god. Generalno tajništvo Djela svetog djetinjstva pokrenulo je inicijativu da se svake druge godine u jednoj od zemalja Sredozemlja i Istočne Europe organiziraju animacijske konferencije kako bi ovo Djelo još više raslo. Na njemu je iz godine u godinu sudjelovao sve veći broj zemalja spomenutog područja, ali je zanimanje raslo i u drugim europskim zemljama koje ne pripadaju ovom podneblju. Na susretu su se izmjenjivala iskustva, ali i dograđivale ideje kako bi ovo Djelo još snažnije zaživljavalo u zemljama spomenutog prostora. Od 1995. godine održane su konferencije u sljedećim gradovima: Rim (Italija) 1995., Madrid (Španjolska) 1997., Varšava (Poljska) 1999., Rim (Italija) 2001., Malta 2003., Krf (Grčka) 2005. i Dubrovnik (Republika Hrvatska) 2007. godine. Praksa održavanja međunarodnih konferencija započela je i završila dok je generalni tajnik Djela svetog djetinjstva bio o. Patrick Byrne. Nacionalni ravnatelj PMD BiH sa suradnicima sudjelovao je na dvije konferencije, i to na Krfu (Grčka) i u Dubrovniku (Republika Hrvatska).

Potpora projektima diljem svijeta

Papinsko misijsko Djelo svetog djetinjstva usredotočilo se najprije na ulogu „najmanjih“ u naviještanju kraljevstva Božjeg. Zahitjevi za potporom tiču se posebno projekata na području odgoja, zbrinjavanja životnim namirnicama, medicinskog zbrinjavanja, nabave odjeće i školskog materijala, pomoći djeci iz siromašnih obitelji.

c) Djelo svetog Petra apostola

Povodom 100. obljetnice Papinskog misijskog djela svetog Petra apostola papa Ivan Pavao II. u svojem apostolskom pismu iz 1989. god. kaže: „Koliko su samo prekrasnih stranica povijesti na raznim kontinentima napisali članovi Papinskog misijskog Djela svetog Petra apostola! Koliki samo broj svećenika, redovnika i redovnica može zahvaliti ovom Djelu za ostvarenje radosti svojega zvanja!“⁴⁴ Svoju zahvalu za materijalnu potporu ostvarenja svojega svećeničkog zvanja trebaju zahvaljivati i brojne generacije svećenika bosanskohercegovačkih nad/biskupija.

⁴⁴ Uzeto početkom 2006. god. s web stranice Svete Stolice koje se odnosi na Zbor za evangelizaciju naroda i Djela svetog Petra apostola.

Što je Djelo svetog Petra apostola?

Papinsko misijsko Djelo svetog Petra apostola, koje je prisutno u velikom broju zemalja cijelog svijeta, osnovano je kako bi kršćane cijeloga svijeta učinilo još osjetljivijima za odgoj klera u misijskim zemljama te kako bi ih neprestano pozivalo na kvalitetniju materijalnu potporu i odgovornost u odgoju i u izobrazbi novih svećeničkih kandidata.

Kako je nastalo Djelo svetog Petra apostola?

Nastalo je kao plod neumornog misijskog rada laikinja Jeanne Bigard i njezine majke Stephanie. Zahvaljujući dopisivanju s mnogim misionarima, postale su svjesne kako se kršćanska zajednica u misijskim zemljama kao samostalna mjesna Crkva može ostvariti samo s biskupima i svećenicima. Oni su jedini koji mogu istaći bogatstvo domaće tradicije i mogu na najučinkovitiji način navijestiti evanđelje istom kulturnom okružju. One su 1889. godine u Caenu u Francuskoj položile kamen temeljac ovom Djelu.

Pozornost cijele Crkve usmjerile su na nezamjenjivu ulogu domaćeg klera u misijskim zemljama. Zato su ponudile kvalitetniju materijalnu potporu. Sva svoja dobra dale su sjemeništima i bogoslovijskim zemljama posvetivši se nakon toga molitvi i žrtvi. Druge ljude poticale su na molitvu i nesebičnu pomoć za mlade ljude koji su željeli postati svećenici, a nisu imali financijskih mogućnosti. Jeanne je ustrajala u svojoj ideji sve do svoje smrti u Parizu 28. travnja 1934. god. Pozivala je mnoge ljude da se priključe njezinoj grupi veleposlanika misija. Ova inicijativa, koja je bila prožeta Duhom Svetim, širila se uz snažnu potporu Svete Stolice u mnogim europskim i američkim biskupijama. Sveta Stolica ju je ubrzo uzdigla na razinu papinske ustanove. Njezino sjedište preneseno je u Rim 1920. god., a 3. svibnja 1922. god. dobila je i službeni naziv papinsko Djelo. Tijesno je povezano s Djelom za širenje vjere. Na ovaj način Sveta Stolica željela mu je dati najveću moguću učinkovitost kao i opće značenje.

Čista srijeda i Velika srijeda - Dan posvete ulja: Dani Djela svetog Petra apostola u BiH

Svjesni svoje odgovornosti, a na poticaj i zamolbu nacionalnog ravnatelja PMD BiH, biskupi BK BiH na svojem zasjedanju u Mostaru od 17. do 18. ožujka 2004. god., nad/biskupi BK BiH donijeli su odluku

da ovo Papinsko misijsko Djelo bude kvalitetnije nazočno i na ovim prostorima.⁴⁵ Svojom odlukom željeli su preuzeti svoj dio odgovornosti za odgoj klera u zemljama koje su pod Zborom za evangelizaciju naroda.⁴⁶ Dogovorili su se da svaki biskup za svoje područje odredi dan u godini ili da odredi drugi način na koji bi se molilo i darivalo na spomenutu misijsku nakanu. Dan posvete ulja postao je danom molitve, odricanja i darivanja za odgoj klera u nekim nad/biskupijama.

Vrhbosanski nadbiskup Vinko kardinal Puljić odredio je svojim dekretom br. 760/04. od 29. lipnja 2004. god. da se na području Vrhbosanske nadbiskupije Dan svetog Petra apostola slavi na Veliku srijedu koja je dan posvete ulja Vrhbosanske nadbiskupije.⁴⁷ Isto tako je banjolučki biskup mons. dr. sc. Franjo Komarica svojim dekretom br. 609-A/04 od 7. travnja 2004. god. odredio da se na Veliku srijedu, koja je dan posvete ulja u banjolučkoj biskupiji, slavi kao Dan svetog Petra apostola banjolučke biskupije.

Međutim, mostarski biskup mons. dr. sc. Ratko Perić odredio je da se od 2004. svake godine odvoji određeni iznos iz misijskog fonda nedjelje Dobrog pastira za Djelo svetog Petra apostola. Na redovitoj svećeničkoj koroni i duhovnoj obnovi, koja je bila na Pepelnicu, 22. veljače 2012. god., mostarski biskup mons. dr. sc. Ratko Perić odredio je da će ubuduće na području hercegovačkih biskupija Pepelnica ili Čista srijeda biti Danom sv. Petra apostola hercegovačkih biskupija.⁴⁸ Do sada nema nikakvih objavljenih vijesti o danu ovoga Djela u Vojnom ordinarijatu BiH.

Kao i kod Djela za širenje vjere i Djela svetog djetinjstva, pristigla materijalna sredstva preko ordinarijata i Misijske središnjice šalju se u Rim u Međunarodno tajništvo ovog Djela. Na općoj godišnjoj skupštini, koja je svake godine u prvoj polovini svibnja i na kojoj sudjeluje i nacionalni ravnatelj PMD BiH, pristigla sredstva prema pristiglim i odobrenim zamolbama raspoređuje ista skupština.

⁴⁵ Usp.: PMS 139/04.

⁴⁶ O aktivnostima na području BiH pogledaj Godišnja izvješća koja od 2002. godine Misijska središnjica šalje svim crkvenim ustanovama u BiH.

⁴⁷ Usp.: Dekret o ustanovljenju Dana Papinskog misijskog Djela sv. Petra apostola u Vrhbosanskoj nadbiskupiji, u: *Vrhbosna* 2 (2004.), 133.

⁴⁸ Usp.: Vijest koju je 24. veljače 2012. god. na svojoj web stranici donijela Katolička tiskovna agencija pod naslovom Mostar: Korizmena korona i Djelo sv. Petra. Ova pozitivna misijska promjena dogodila se pod utjecajem imenovanja njegova svećenika don Ivana Štironje nacionalnim ravnateljem PMD BiH, 28. veljače 2011. god.

U kojem smislu Djelo treba gledati kao papinsko?

Djelo svetog Petra apostola jest papinskog karaktera jer se radi o ustanovi koja je u službi Pape i biskupskog kolegija. Snaga je njegove službe kao vrhovnog pastira Crkve i u zajedništvu sa svim biskupima cijeloga svijeta u tome što Sveti Otac ima zaokružen pogled za potrebe svake mjesne Crkve. To je trajna zadaća Svetog Oca i druge pastire neprestano pozivati na opću misionarsku odgovornost i na zajednička nastojanja – međusobno i zajedno s njima – oko evangelizacije svijeta.

Koju potporu daje Djelo svetog Petra apostola?

Sva potpora Djela svetog Petra apostola dodjeljuje se u obliku redovne i posebne pripomoći. Redovita sredstava dodjeljuju se za redovnu izobrazbu u malim i velikim sjemeništima te sjemeništima pripreme. Svake godine ovo Djelo dodjeljuje potporu ovisno o broju sjemeništara i bogoslova. Posebna sredstva daju se za izgradnju novih sjemeništa i bogoslovija i za eventualne obnove, kao i za proširenja ili za posebne potrebe istih ustanova.

Kako se prikupljaju i dijele prikupljena materijalna dobra?

Djelo je diljem svijeta uredilo Fond solidarnosti koji se puni od godišnjih darova kršćanskih zajednica iz preko 130 zemalja. U punjevu tog Fonda sudjeluju i mjesne Crkve koje od njega imaju i najviše koristi. To je isti duh koji je ispunjavao i prve kršćanske zajednice: „Sva bi imanja i dobra prodali i porazdijelili svima kako bi tko trebao“ (Dj 2,45). Ovaj fond izražava katolički duh kršćanskog zajedništva. On se brine za sve potrebne svih misijskih Crkava prije svega za one koji su u teškoj situaciji nakon osnivanja ili zbog gospodarske situacije u nerazvijenim zemljama. Raspodjela pristigle potpore ista je kod sva četiri Djela. Zamolbe za pripomoć prema kontinentu zemlje iz koje dolaze zaprima Međunarodno tajništvo Djelo svetog Petra apostola. Nakon toga su podvrgnute prvoj provjeri kako bi se na taj način ustanovilo imaju li sve propisane pretpostavke, a prije svega odobrenje mjesnog crkvenog autoriteta, to jest dijecezanskog biskupa. Tek se tada napravi prijedlog dodjele sredstava za svako malo sjemenište i bogosloviju. O njemu raspravljaju nacionalni ravnatelji PMD na svojoj općoj godišnjoj skupštini koja se u prvoj polovini svibnja održava u Rimu, a na kojoj sudjeluje i nacionalni ravnatelj PMD BiH.

Je li se potpora daje i redovničkim zajednicama?

Premda je prioritet Djela odgoj dijecezanskog klera, Djelo svetog Petra apostola dodjeljuje također financijsku potporu za odgoj novaka i novakinja u prvoj kanonskoj godini članovima kongregacija koji rade u misijskim zemljama.

Je li predviđen prilog za opću sveučilišnu izobrazbu svećenika?

Što se tiče sveučilišne izobrazbe svećenika iz mjesnog klera ovo Djelo dodjeljuje stipendije za specijalizacije koje se mogu završiti kako u Rimu, tako i na visokim učilištima Afrike. Svećenici koji studiraju na rimskim učilištima smješteni su u dva kolegija kojima izravno upravlja Djelo svetog Petra apostola: Kolegij svetog Petra apostola i Kolegij svetog Pavla apostola.

Je li postoje iste mogućnosti potpore studiranju redovnica na visokim učilištima?

Djelo svetog Petra apostola zbrinjava i jedan ženski kolegij u Rimu s imenom „Foyer Pavla VI.“. Njega nastanjuju redovnice iz misijskih zemalja.

Je li Djelo svetog Petra apostola pomaže u žurnim slučajevima i u katastrofama?

Potpora Djela svetog Petra apostola uvijek se poziva na plansku i redovitu suradnju, koja ipak ne isključuje brigu u posebnim i iznenadnim potrebama.

Kako se može pomoći Djelu svetog Petra apostola

Svakodnevni život prožet evanđeljem, razni darovi, svakodnevna molitva i konkretne obveze, također na području vlastite crkvene zajednice, za nova svećenička i redovnička zvanja bez sumnje su najvažniji načini koji dolaze do izražaja snagom Djela svetog Petra apostola. Budući da su svi kršteni pozvani angažirati se u misijskom poslanju Crkve, Djelo svetog Petra apostola obraća se svim članovima Božjeg naroda: obiteljima, malim zajednicama, župama, školama, organiziranim pokretima, crkvenim grupama, biskupima, svećenicima, redovnicima i redovnicama i laicima. Nisu nevažni financijski darovi

koji se daruju slobodno i prema mogućnostima svake pojedine osobe. Darovi s naznakom za Djelo svetog Petra apostola šalju se Nacionalnoj upravi PMD svake pojedine zemlje. Lijep je broj primjera župnih zajednica u Bosni i Hercegovini koje su preuzele odgovornost izravnog i konkretnog stipendiranja svećeničkih kandidata bilo u malim, bilo u velikim sjemeništima Afrike i Azije. I jedan dio svećenika Vrhbosanske nadbiskupije preuzeo je odgovornost stipendiranja bogoslova u misijskim zemljama.

d) Papinska misijska zajednica svećenika, redovnika i redovnica

Četvrto Papinsko misijsko djelo zove se Papinska Misijska zajednica svećenika, redovnika i redovnica. Ovdje se želi kvalitetno predstaviti i to Djelo.

Papinska Misijska zajednica svećenika, redovnika i redovnica ili kratko nazvana Papinska misijska zajednica jedno je od četiri Papinska misijska djela. Ovo Djelo osnovao je 1916. god. u Italiji otac Paolo Manna kojega je papa Ivan Pavao II. proglasio blaženim u Rimu 4. studenog 2001. god. Već od samog početka Djelo se uz potporu Svete Stolicе jako brzo širilo u mnogim biskupijama svijeta. Papinska misijska zajednica osnovana je kao Zajednica svećenika, ali je 14. srpnja 1949. god. proširena i na redovnike i redovnice. Godine 1956. Zajednica je dobila i službeni naziv Papinsko djelo. Cilj Zajednice prema važećem općem Statutu je građenje svijesti i misijske izobrazbe kod svećenika, bogoslova, sjemeništaraca, pripadnika družbi posvećenog života, posebno onih koji se pripremaju na tu službu i konačno izobrazba misionara laika.⁴⁹ Već 45 godina Međunarodno tajništvo ovog Djela, ovisno o jeziku izlaženja, izdaje u različitim vremenskim razmacima na francuskom, engleskom, španjolskom, portugalskom i talijanskom časopis pod naslovom „Omnis terra“.

Medicinska skrb jedna od temeljnih obveza misija

Tako je Papinska Misijska zajednica organizirala na primjer u akademskoj godini 2004./2005. jedan novi dopisni tečaj na temu Medicina i misije. Tečaj se sastojao od ukupno 16 nastavnih jedinica na četiri jezika: talijanski, engleski, francuski i španjolski. To je nastavak tečaja koji je održan na temu „Katoličke škole u misijama“. Škole i medicinsko zbrinjavanje pripadaju glavnim zadaćama misija prema nalogu koji je Krist dao svojim apostolima: „Pođite svim narodima, ...

⁴⁹ Usp.: Statut 13. 19-22.

krstite, ... poučavajte i liječite bolesne“ (usp.: Mt 28,19-20; Lk 10,9). Šesnaest bilježnica predavanja dopisnoga tečaja iznose biblijsko-teološke temelje, povijesne činjenice i metode koje je Crkva učinila najvažnijom karitativnom ustanovom na cijelom svijetu i u svim vremenima polazeći od potrebe za bratskom ljubavi prema bolesnima i na mnogovrstan način prema ranjenim ljudima.⁵⁰ Sa seoskim kapelicama, ambulantom, klinikama i bolnicama, kao i preko medicinske izobrazbe na sveučilištima, Crkva je stvorila strukture koje doprinose medicinskom zbrinjavanju. Vlasti i druge javne ustanove slijedile su taj primjer, ali državnim ustanovama često nedostaje kršćanskoga duha i kršćanskih razloga za angažiranje, što ostavlja tragove na učinkovitosti medicinskog zbrinjavanja ako se čovjek pri tom ne nalazi u središtu.

Oživimo Papinsku misijsku zajednicu!

Papinska misijska zajednica bila je itekako prisutna u životu Crkve u hrvatskom narodu. Međutim, mnogo toga prisilno je nestalo za vrijeme minulog bezbožnog komunističkog sustava. Tako je nestala i Papinska misijska zajednica svećenika, redovnika i redovnica. Stariji svećenici sjećaju se svojih aktivnosti i svojih članskih knjižica pripadništva ovom Djelu. I ovo poratno vrijeme potiče nas na razmišljanje o svećeničkoj i redovničkoj aktivnosti s obzirom na misijsko poslanje Crkve, i to na mjestima gdje nas naši poglavari pošalju. Svatko od svećenika, redovnika i redovnica polagano postaje svjestan svoje odgovornosti za misijsko poslanje Crkve.

Blažena Marija Propetoga Isusa Petković, zaštitnica misija u Bosni i Hercegovini⁵¹

Na sjednici Biskupske konferencije BiH, održanoj u Mostaru od 17. do 18. ožujka 2004. god., na kojoj je za područje Bosne i Hercegovine uvedeno Djelo svetog djetinjstva i Djelo svetog Petra apostola, naši biskupi su odredili da novoproglašena blaženica hrvatskoga naroda blažena Marija Propetoga Isusa Petković bude zaštitnica misija u Bosni i Hercegovini. Na ovaj način naši biskupi željeli su nam staviti novu blaženicu za uzor odgovornog odnosa prema misijama i misijskom poslanju Crkve u našem narodu, ali isto tako kao moćnu zagovornicu posebno u našem svakodnevnom radu za misije.

⁵⁰ Usp.: Parabola o milosrdnom Samarijancu, Lk 10,25-37.

⁵¹ Usp.: PMS 139/04.

3. Razni animacijski materijali i sadržaji

Tijekom svake godine, posebno za Svjetski misijski dan i za Bogojavljenje - Tri kralja - koje je Dan svetog djetinjstva, pripremaju se i šalju prigodni plakati uz liturgijske i druge animacijske priloge. Svi oni služe misijskoj animaciji za te dane po našim župnim zajednicama i drugim crkvenim ustanovama. Osim spomenutih bilo je i drugih materijala kao što su knjige, razne brošure i liturgijski prilozi koji su itekako zainteresirali sve prijatelje misija u Bosni i Hercegovini. Posebnu pozornost pokazuje godišnje izvješće Misijske središnjice o aktivnostima crkvenih ustanova u BiH, a koje pokriva vrijeme od 1. svibnja tekuće do 30. travnja naredne godine koje se priprema od 2012. god.⁵² Njih Misijska središnjica iz Sarajeva tijekom svibnja šalje svim crkvenim ustanovama u BiH. Nakana je bila dobra i nadati se je da su bila od pomoći svima koji su se angažirali u misijskoj animaciji.

a) Knjige i drugi misijski prilozi

Na plodonosan misijski odgojni rad pozvani su „... svećenici i njihovi suradnici, odgojitelji i učitelji, teolozi, posebno profesori u sjemeništima i u centrima za laike“.⁵³ Jer „animacija će se uvijek okretati svojim posebnim ciljevima: informirati i formirati Božji narod u skladu s općom misijom Crkve, poticati buđenje zvanja ad gentes, podržavati suradnju u evangelizaciji. Ali doista se ne smije nuditi sužena slika misijske djelatnosti kao da bi se ona poglavito svodila na pomoć siromašnima, doprinos oslobođenju potlačenih, promicanje razvoja, obranu ljudskih prava. Misijska Crkva zalaže se i u tim područjima, ali je njezina prvotna zadaća nešto drugo: siromasi su gladni Boga, ne samo kruha i slobode, a misijska djelatnost prije svega mora svjedočiti i naviještati Kristovo spasenje, osnivajući mjesne Crkve koje su onda oruđe oslobođenja u svakom smislu.“⁵⁴

U građenju i nošenju misijske svijesti i odgovornosti cijele Crkve u Hrvata, u vremenu postojanja Misijske centrale i danas u vremenu postojanja dviju Nacionalnih uprava PMD, posebno mjesto pripada izdavačkoj misijskoj djelatnosti tijekom minuloga vremena. Nositelji pripremanja i objavljivanja raznih misijskih priručnika i drugih pu-

⁵² Na zahtjev nekih bosanskohercegovačkih biskupa isto izvješće objavljeno je prvi put i u tada zajedničkom službenom glasilu *Vrhbosna* 2 (2006.), 195-203.

⁵³ *Redemptoris missio* 83. Usp.: također *Ad gentes* 39.

⁵⁴ *Redemptoris missio* 83.

blikacija bile su službene misijske ustanove⁵⁵ u Sarajevu i u Zagrebu, razne crkvene ustanove, biskupijske i redovničke,⁵⁶ kao i pojedinci⁵⁷ koji su se i na ovaj način ugrađivali u misijsko poslanje Crkve na našim prostorima. Sve objavljene knjige i drugi misijski prilozi itekako su doprinijeli rastu misijske svijesti i informiranosti.

b) Misijski informativni list Radosna vijest⁵⁸

Ono što zaslužuje posebnu pozornost, misijski je informativni list Radosna vijest. On je bio i ostao glasilo prvo bivše Misijske centrale, a sada Misijske središnjice u Sarajevu i Misijskog ureda u Zagrebu s istim pravima i obvezama. Takav dogovor, uz druge točke dogovora, napravila su u pisanom obliku dvojica novoimenovanih nacionalnih ravnatelja PMD Bosne i Hercegovine te Republike Hrvatske.⁵⁹

Misijski informativni list Radosna vijest, kao glasilo Misijske centrale Nacionalne uprave PMD bivše države, svjetlost dana ugledao je u Sarajevu na Svijećnicu 1972. god. Odluku o pokretanju lista donijelo je Misijsko vijeće pri Misijskoj centrali u Sarajevu na svojem zasjedanju 13. siječnja 1972. god.⁶⁰ Od tada pa do današnjeg dana, s malom pauzom od rujna 2000. pa do rujna 2001. god. uključivo,⁶¹ nije prestala izlaziti i ostvarivati smisao svojega postojanja sve do današnjeg dana.⁶² Na prvom mjestu ona služi misijskoj animaciji, ali i kon-

⁵⁵ Ovdje navodimo samo neke od njih kao na primjer: Opći statuti Papinskih misijskih djela (Zagreb: 1999.); Statut (Zagreb: 2007.); Priručnik (Zagreb: 2007.); Misijska suradnja (Zagreb: 2005.); Crkva i misije (Sarajevo - Zagreb: ¹1993.) i Crkva i misije (Sarajevo: ²2009.); Danko LITRIĆ, *Vapaj siročadi iz Ruande, Svjedočanstva, sudbina, pisma* (Zagreb: 2006.), M. CRESCINI, *Mali koraci ljubavi i boli* (Sarajevo: 2007.); Ivan ŠTIRONJA (prir.), *Službenica milosrđa sestra Lukrecija* (Sarajevo: 2013.).

⁵⁶ Spomena su vrijedne knjige uz financijsku potporu Misijske središnjice iz Sarajeva: Drago BALVANOVIĆ, *Peru, putopisi, običaji, sudbine* (Banja Luka: 2002.); R. LIPOVAC, *U afričkim misijama* (Sarajevo: 2005.); S. IVANČIĆ, *Misijski pokret dijecezanskoga klera u Crkvi u Hrvata u povijesno-teološkom kontekstu* (Mostar: 2007.).

⁵⁷ Doprinos misijski zauzetih pojedinaca bio je na primjer: Z. BRALIĆ, *Hrvatski vjerovjesnici u Africi* (Split: 1999.); B. BRKIĆ, *Od Hercegovine do Konga* (Mostar - Zagreb: 2003.); R. LIPOVAC, *Moj dnevnik iz afričkih misija u Obali Bjelokosti i susjednim zemljama (1980.-1998.)* (Beograd: 2006.); R. LIPOVAC, *Prepiska iz afričkih misija* (Beograd: 2007.); A. VUKUŠIĆ, *Stopama misionara u Africi* (Šibenik: 2012.).

⁵⁸ O rasprostranjenosti Radosne vijesti u BiH tijekom minuloga vremena pogledaj Godišnja izvješća koje Misijska središnjica svake godine počevši od 2002. god. priprema i šalje svim crkvenim ustanovama u BiH.

⁵⁹ Pogledaj gore: Dogovor Nacionalnih uprava PMD BiH i RH.

⁶⁰ Usp.: PMC 3/72. Odluka je napisana na memorandumu Nadbiskupskog ordinarijata vrhbosanskog, i to pod brojem 44/72.

⁶¹ Usp.: Radosna vijest za 2000. i 2001. god.

⁶² Usp.: Redemptoris missio 83.

taktima brojnih prijatelja misija s našim misionarima i misionarkama. U uvodniku prvog broja Radosne vijesti na Svijećnicu 1972. godine tadašnji nacionalni ravnatelj PMD i predsjednik Misijskog vijeća Biskupske konferencije bivše države vrhbosanski nadbiskup mons. dr. sc. Smiljan Čekada piše: „Tako smo (eto) nazvali svoj misijski list, s kojim izlazimo pred našu katoličku javnost. Reći će se možda: zar i opet novi list? Zar ih već nemamo dosta? I profanih, svjetovnih, i crkvenih, vjerskih. Naša je publika prezasićena. Ne može ni izdaleka konzumirati svega, što joj se putem štampe nudi ... Ipak, jednoga nemamo ni danas. Nemamo nijednog misijskog lista. A prije rata smo ih imali tri. I to samo na hrvatskom jeziku. 'Katoličke misije', 'Jeku iz Afrike' i 'Crnče', osim stalnih misijskih rubrika gotovo po svim drugim katoličkim listovima. Slovenci su opet imali svoj misijski list. Sada smo napokon odlučili da popunimo i tu prazninu. 'Misijsko Vijeće Biskupske Konferencije Jugoslavije', kojemu je predsjednik Vrhbosanski Nadbiskup, ovlastilo je nacionalnog direktora Papinskih misijskih društava za hrvatsko jezično područje, da se počne izdavati misijski list ... I evo njegov prvi broj izlazi danas. Mi smo mu dali ime 'Radosna Vijest' ... Eto, mi smo rekli svoje. I sada puštamo u svijet svoje miljenče, svoju 'Radosnu Vijest'. Ona će pokucati na sva katolička srca, koja vjeruju, koja se nadaju, koja ljube. Na srca svih onih, koji 'triježno, pravedno i pobožno žive na ovome svijetu, očekujući blaženu nadu i dolazak velikoga Boga i Spasitelja našeg Isusa Krista.' ... Mi se nadamo, da će naša 'Radosna Vijest' biti radosno primljena. I da će biti miljenče ne sam onih, koji je pokreću, nego i onih, kojima je namijenjena.“⁶³

Do osnivanja dviju Nacionalnih uprava PMD Crkve u hrvatskom narodu Bosne i Hercegovine te Republike Hrvatske misijski informativni list Radosna vijest bio je jedini misijski list za spomenuto područje bivše države osim za područje ondašnje Republike Slovenije koja je imala svoju Nacionalnu upravu PMD i svoj misijski list. Isto tako jedno kratko vrijeme za postojanja jedne Nacionalne uprave PMD bio je zajednički list za obje novonastale države Bosnu i Hercegovinu i Republiku Hrvatsku. Od početka izlaženja pa do početka travnja 1992. godine izlazio je u Sarajevu. Zbog ratne blokade Sarajeva od tog vremena pa do danas izlazi u Zagrebu. Od listopada 2001. god. prema dogovoru dvojice novoimenovanih nacionalnih ravnatelja PMD preč. mr. sc. Tome Petrića i vlč. mr. sc. Tome Kneževića postala je zajedničkim misijskim informativnim listom Misijske središnjice u Sarajevu i

⁶³ „Radosna vijest“, *Radosna vijest* 1 (1972.), 1-3. O misijskim listovima prije Drugog svjetskog rata koje spominje nadbiskup mons. dr. sc. Smiljan Čekada pogledaj: „Katolička štampa“, u: *Opći šematizam Katoličke crkve u Jugoslaviji* (Sarajevo: 1939.), 538-552.

Misijskog ureda u Zagrebu.⁶⁴

Prema dogovoru dvojice nacionalnih ravnatelja PMD ona izlazi u Zagrebu. Budući da se tiska u Zagrebu, nacionalni ravnatelj PMD Republike Hrvatske je glavni urednik, a nacionalni ravnatelj PMD Bosne i Hercegovine je zamjenik glavnog urednika. Uvodnike pišu naizmjenično dvojica nacionalnih ravnatelja PMD. Prema listu obje spomenute ustanove imaju ista prava i iste obveze. Dvojica nacionalnih ravnatelja PMD pokušala su, poštujući novonastalu stvarnost dviju država i dviju Biskupskih konferencija te dviju Nacionalnih uprava PMD, ostvariti najveću moguću mjeru zajedništva, ne samo pri izdavanju Radosne vijesti nego i na misijskom planu Crkve u Hrvata. Treba znati kako se hrvatske misionare i misionarke ne može podijeliti nikakvim ljudskim granicama.

Doprinos Misijske središnjice zajedničkom misijskom listu

Misijski informativni list Radosna vijest za obje nacionalne uprave PMD Crkve u Hrvata, to jest za područje Bosne i Hercegovine i Republike Hrvatske, u 2010. god. tiskan je u 3500 primjeraka. Za područje Bosne i Hercegovine u siječnju 2010. tiskano je 815 komada, a u prosincu 2010. god. 850 komada. Ostatak je bio za područje Republike Hrvatske.

S obzirom na nošenje odgovornosti Misijske središnjice i Nacionalnog vijeća PMD BiH treba kazati sljedeće. Od studenog 2001. god. pa do ožujka 2011. god. uključivo, od kada je temeljem dogovora u pisanom obliku zajednički misijski list dviju nacionalnih uprava PMD s istim pravima i obvezama, svjetlost dana ugledalo je 102 broja Radosne vijesti. Mi iz Bosne i Hercegovine pripremili smo i poslali 506 raznih priloga s odgovarajućim slikama. To znači 4,96 priloga po pojedinom broju. Od tog broja nacionalni ravnatelj PMD BiH vlč. mr. sc. Tomo Knežević sam je pripremio 174 priloga, a to je 3 priloga po pojedinom broju.

c) Web stranica Misijske središnjice

Nadati se je kako nije zaboravljeno da je 30. travnja 2007. god. otvorena i web stranica Nacionalne uprave PMD BiH. Adresa web

64 Dogovor je, kao što je gore već više puta rečeno, obuhvatio sljedeće: Misijski informativni list Radosna vijest, Misijska nedjelja, Bogojavljenje - Tri kralja: Dan svetog djetinjstva i Ljetni susret hrvatskih misionara i misionarki. Aneks je napravljen 5. srpnja 2005. god. i za Bogojavljenje - Tri kralja koji je Dan svetog djetinjstava u obje zemlje.

stranice glasi: www.missio.ba. Web stranicu Nacionalne uprave PMD BiH tehnički je uradio gosp. Davor Herceg, a tadašnji nacionalni ravnatelj PMD BiH vlč. mr. sc. Tomo Knežević pripremio je sve potrebne materijale i cjelokupni sadržaj koji se nalazi na usluzi prijateljima misija kako u BiH, tako i dalje. Web stranica osim misijskih vijesti nudi konkretne teme vezane uz misije i misijsko poslanje Katoličke Crkve posebno Crkve u Hrvata. Razni misijski sadržaji pomažu i dalje svima posjetiteljima kako bi dobili što cjelovitiju sliku o misijama i misijskom poslanju Crkve, posebno Crkve u hrvatskom narodu. Posebno su predstavljene aktivnosti Nacionalne uprave PMD BiH. Na njoj su predstavljeni: Zbor za evangelizaciju naroda, sva četiri Papinska misijska djela, Nacionalne i dijecezanske uprave PMD BiH, misijski dokumenti, misijski informativni list Radosna vijest, animacijski materijali, meditacije, misijske nakane, misijski imendanski kalendar te fotogalerija s raznim slikama iz života misija posebno o aktivnostima prijatelja misija u BiH. Aktualne teme kao i razni meditativni sadržaji dio su stalnog postava. Svaki dan po tri vijesti obogaćuju web stranicu. Svim posjetiteljima pružaju adrese web stranica drugih nacionalnih uprava PMD diljem svijeta, kao i važnih ustanova Crkve u Hrvata. Sve sadržaje koji se redovito stavljaju na web stranicu priprema aktualni nacionalni ravnatelj PMD. Svi koji budu željeli koristiti bilo vijesti bilo druge materijale s ove web stranice trebaju prethodno osigurati suglasnost Nacionalne uprave PMD BiH, a što neki korisnici nisu poštovali, kao npr. www.misijakisongo.com. Nadati se je kako je i ova web stranica mnogima pomogla u građenju misijske svijesti i odgovornosti ne samo u Bosni i Hercegovini nego i u cijeloj Crkvi u Hrvata.

d) Osnovana MIVA Bosne i Hercegovine

Tijekom minulih petnaestak godina Nacionalno vijeće PMD BiH razmišljalo je o potrebi osnivanja MIVE (= Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft - Misijsko-prometna zajednica) Bosne i Hercegovine. Naime, svakim danom bili su sve svjesniji kako su potrebe naših misionara i misionarki s obzirom na terenska motorna vozila velika. Njihovi pozivi i njihove zamolbe bile su dovoljno snažne da su sve dovele pred odluku osnivanja vlastite MIVE. Pravog fonda za to do danas nije bilo. Tijekom minulog vremena pomagalo se prema mogućnostima Misijske središnjice Nacionalne uprave PMD BiH, dijecezanskih ureda PMD, pojedinih prijatelja misija i misionara te prema solidarnosti prijatelja bivšeg nacionalnog ravnatelja PMD BiH iz raznih europskih zemalja.

Na godišnjoj skupštini Nacionalnog vijeća PMD BiH, održanoj u Sarajevu od 28. veljače do 1. ožujka 2011. god., odlučeno je da tadašnji nacionalni ravnatelj PMD BiH vlč. mr. sc. Tomo Knežević u prezentiranju godišnjeg izvješća od naših biskupa zatraži odobrenje i blagoslov za ovaj važan korak u misijskim aktivnostima Misijske središnjice iz Sarajeva. Na proljetnom zasjedanju Biskupske konferencije u Mostaru 17. ožujka, nakon što je dotadašnji nacionalni ravnatelj PMD BiH iznio zamolbu, biskupi su odobrili osnivanje MIVE BiH, te blagoslovili ovaj važni dio misijskih aktivnosti na prostoru Bosne i Hercegovine.

Akcija MIVA nastala je 22. ožujka 1927. god. u Kölnu (Njemačka). Ideju za nju dao je o. Paul Schulte. Njegov najbolji prijatelj misionar o. Otto Fuhrmann umro je u misijama od malarije u Namibiji. Cijeli tjedan su ga vozili i nosili na ramenima do bolnice. Došao je prekasno i sljedeći dan je umro. To, da misionari nemaju niti osnovno prijevozno sredstvo za pomoć sebi i drugima, dogodilo je i potaklo o. Paula Schulte da po Europi započne tražiti darovatelje za kupnju misijskih vozila.

Ovo je bio radostan trenutak ne samo za nas u Bosni i Hercegovini, nego isto tako za sve naše misionare i misionarke. Pred svima nama velik je put prezentacije i animacije brojnih prijatelja koji se žele uključiti u ovaj projekt. Bez terenskih vozila nezamisliv je rad u zemljama i na misijskim postajama u kojima rade naši misionari i misionarke. Tijekom narednoga vremena raznim animacijskim tekstovima i prijedlozima pokucat će se na vrata svakoga prijatelja misija. Svaki i najmanji dar bit će ugrađen u projekt nabave terenskog vozila za nekoga od naših misionara. Bit će to dug i težak put zaživljavanja i prihvaćanja ovog projekta. Neka ova radosna vijest o osnivanju MIVE BiH bude i prvi poziv svim prijateljima misija u Bosni i Hercegovini, ali i šire kako bi se korak po korak povećavao fond za materijalnu potporu pri kupnji terenskih motornih vozila našim misionarima i misionarkama.

e) Misijska krunica ponovno u vjerničkim rukama

Papa Ivan Pavao II. 16. listopada 2002. god. proglasio je 2003. godinom krunice, ali nam je isto tako darovao krunicu svjetla. U svojoj poruci za XVIII. svjetski dan mladih na Cvjetnicu 2003. god. Sveti Otac je poručio mladima: „Dragi mladi, ... Ne stidite se moliti krunicu kad ste na putu prema školi, na sveučilištu, na poslu, na ulici i u javnom prijevozu.“ Sveti Otac Ivan Pavao II. u više je navrata uputio svoj poziv na moljenje krunice, posebno na moljenje misijske krunice.

ce, a koji je izrekao i 2003. god. prigodom 160 obljetnice postojanja Papinskog misijskog Djela svetog djetinjstva. Isti poziv ponovio je u svibnju 2003. god. u Rimu nacionalnim ravnateljima PMD za vrijeme audijencije nakon održane opće godišnje skupštine PMD: „Dragi moji, ... Kronicu držite čvrsto u svojim rukama. Ova molitva značila je uvijek kroz povijest Crkve jačanje vjere i posebnu zaštitu za Marijinog štovatelja... Posebno je puna dojmova misijska krunica: *Deset bijelih zrnaca* su za staricu Europu kako bi zadobila onu snagu evangelizacije kojom je stvorila brojne Crkve; *deset žutih zrnaca* su za Aziju punu života i mladih; *deset zelenih zrnaca* za Afriku koja je ispunjena patnjom, ali otvorena za naviještanje; *deset crvenih zrnaca* su za Ameriku punom velikih obećanja nove misionarske snage; *deset plavih zrnaca* su za Oceaniju koja još uvijek čeka temeljito širenje Evanđelja.“ Misijska krunica s pet boja uključuje cijeli svijet. Moljenje krunice ovim dobiva samo novu molitvenu nakanu i povezuje nas s cijelim svijetom i sa svakim čovjekom. Na ovaj način pokazuje se i ostvaruje katolička i kršćanska širina.

Neke su biskupije Crkve u Hrvata odgovorile na poziv Svetog Oca i pokrenule na svojem području akciju moljenja krunice. Ni prijatelji misija u Bosni i Hercegovini nisu ostali nijemi na Papin poziv moljenja krunice. Poziv je upućen svima nama bez obzira gdje se nalazimo i gdje živimo. Sigurno se brojni prijatelji misija među svećenicima i vjernicima dobro sjećaju kako je izgledala i kako se nekada po našim obiteljima i crkvama molilo misijsku kronicu. Želja nam je da u sve vjerničke ruke, a posebno u ruke prijatelja misija, vratimo misijsku kronicu. Svojim bojama sigurno je zainteresirala mnoge. Ona se sada može naći u lijepom broju naših župnih zajednica. Nabaviti se može za sada u Misijskoj središnjici u Sarajevu.

U poznatom nazaretskom događanju Marija je pozvana biti Majkom Gospodinovom. Izabrana je za Božju posrednicu prema nama ljudima. Ona od tada sudjeluje u Isusovu poslanju neprestano moleći za spasenje svih ljudi. Taj poseban poziv vodio je sve kršćane kroz sva vremena da su Mariju posebno štovali i utjecali joj se molitvama posebno moljenjem krunice. Hrvatski narod, ma gdje bio, kroz svoju tešku povijest utjecao se i posebno je častio Mariju, Majku Božju. O tome govore krunice u rukama i oko vrata naših vjernika te naša brojna svetišta na svim prostorima na kojima Hrvati katolici žive.

f) Misijske kasice⁶⁵

Misijska središnjica u Sarajevu nastavila je s praksom cijelog svijeta animiranja brojnih prijatelja misija, a posebno najmlađih, za prikupljanje priloga preko misijskih kasica za potrebe djece diljem svijeta posebno u zemljama i biskupijama djelovanja naših hrvatskih misionara i misionarki. Želja je da se preko malih i svakodnevnih odricanja tijekom crkvene godine prikupe sredstva kako bi se pomoglo djeci koja su daleko od naših župa, biskupija i naših ovozemaljskih domovina. Ova akcija nije vezana posebno niti uz jedno vrijeme crkvene godine, nego je prepušteno slobodnoj odluci svakog misijskog animatora i svakog prijatelja misija. Misijske kasice mogu se nabaviti isključivo u Misijskoj središnjici u Sarajevu, a njihova nakana ne može se promijeniti u druge svrhe.

g) Maslinove grančice

Korizmenom vremenu, posebno Cvjetnici, želi se dati i misijski smisao. Ustalila se praksa i želja da se preko prijatelja misija iz nekoliko biskupija južne Hrvatske u što veći broj naših župnih zajednica dovezu maslinove grančice za Cvjetnicu. Darovani prilozima vjernika okupljenih na misnim slavljinama idu za razne projekte naših misionara i misionarki. Do sada se pozivu Misijske središnjice odazvao lijepi broj župnih zajednica u Vrhbosanskoj nadbiskupiji i u Banjolučkoj biskupiji.⁶⁶

h) Božićne čestitke s misijskim motivima

Početak 2006. god. Misijska središnjica tiskala je božićne čestitke. Misijske motive na spomenutim čestitkama poslali su Misijskoj središnjici u Sarajevu naši hrvatski misionari i misionarke. Prodajom i kupnjom tih čestitki želi se dati materijalna potpora projektima hrvatskih misionara i misionarki diljem svijeta.

i) Misijski imendanski kalendari

Tijekom 2006. god. Misijska središnjica iz Sarajeva krenula je

⁶⁵ Usp.: Godišnja izvješća koja Misijska središnjica od 2002. god. šalje svim crkvenim ustanovama u BiH.

⁶⁶ Usp.: Godišnja izvješća koja Misijska središnjica od 2002. god. šalje svim crkvenim ustanovama u BiH.

u akciju pripremanja i tiskanja zidnih (jednolisnih i dvanaestolisnih), džepnih, stolnih misijskih imendanskih kalendara te naljepnica za božićni blagoslov kuća, a sve za potrebe naših svećenika, vjernika i brojnih prijatelja misija. Sam sadržaj kalendara obogaćen je slikama s misijskim motivima i drugim sadržajima koje su nam dostavili hrvatski misionari i misionarke. Džepni kalendar ujedno je i terminski kalendar. Naime, uneseni su svi važniji misijski dani tijekom godine. Uz slike iz misijskih zemalja i citiranja Papine poruke za Misijsku nedjelju tekuće godine željelo se potaći sve prijatelje misija u Bosni i Hercegovini na odgovoran odnos prema misijama.

5. Hrvatski misionari i misionarke

Ljetni susreti misionara i misionarki

Osamdesetih godina prošlog stoljeća Nacionalno vijeće PMD bivše države sve je glasnije razmišljalo o mogućnosti organiziranja ljetnih susreta aktivnih i bivših hrvatskih misionara i misionarki. Želja je bila da se naši misionari i misionarke susretnu s nacionalnim i dijecezanskim ravnateljima PMD s područja bivše države, a nakon toga iz Bosne i Hercegovine te Republike Hrvatske. Prilika je to za glasno izricanje svojih misli bilo o svojem radu, bilo da potaknu odgovorne i prijatelje misija u Domovini na odgovorniji odnos prema njihovu radu. To je prilika da se jednom godišnje susretnu svi koji tijekom ljetnih mjeseci dolaze na odmor i nađu se s braćom i sestrama s kojima su dijelili isto polje rada u misijskim krajevima diljem svijeta. Nakon što se cijela stvar kroz više godina domišljala, krenulo se 1987. god. u ostvarenje svega onoga što je zacrtano. Zamišljeno je da svake godine jedna od dijecezanskih uprava PMD u Bosni i Hercegovini te u Republici Hrvatskoj bude domaćinom ljetnog susreta. Cijelu stvar dogovorno vode dvije Nacionalne uprave PMD Bosne i Hercegovine te Republike Hrvatske.⁶⁷

Za vrijeme tih susreta od posebne je koristi posjet misionara i misionarki lijepom broju župnih zajednica biskupije domaćina. Mala stanka u održavanju ljetnih susreta dogodila se za vrijeme Domovinskog rata u Republici Hrvatskoj te u Bosni i Hercegovini. Što se tiče termina održavanja susreta vrijedilo je pravilo dogovora za svaki susret. Međutim, od 2001. god. vrijedi pravilo da on svake godine bude organiziran u prvom punom tjednu mjeseca srpnja.

⁶⁷ U svezi s dogovornim organiziranjem zajedničkog godišnjeg susreta hrvatskih misionara i misionarki pogledaj gore: Dogovor Nacionalnih uprava PMD BiH i RH.

Podrijetlo misionara i misionarki Crkve u Hrvata

Prema informacijama koje su dolazile do Misijske središnjice u Sarajevu Crkva u Hrvata tijekom minuloga vremena imala je preko stotinu misionara i misionarki od kojih polovina svojim rođenjem potječe iz Bosne i Hercegovine.

Više o našim misionarima i misionarkama s njihovim imenima i prezimenima može se naći na web stranici Misijske središnjice iz Sarajeva: www.missio.ba, s tim kako je nemoguće provjeriti status naših misionara i misionarki, to jest kojoj biskupiji ili provinciji pripadaju. Sve te pravne stvari u nadležstvu su njihovih biskupija ili provincija kojima pripadaju.

Od osnivanja pa do 12. travnja 2011. god. Misijska središnjica iz Sarajeva bila je u stalnoj vezi s našim hrvatskim misionarima i misionarkama. Svake godine za Božić javljalo se svima njima. Uz božićnu čestitku slalo im se i opširnije pismo preko kojega se željelo podijeliti božićnu radost, ali ih isto tako sve potači na jačanje veza s Misijskom središnjicom u Sarajevu te na javljanje brojnim prijateljima misija u našoj domovini, kao i u misijskom informativnom listu Radosna vijest.

6. Godišnje sjećanje na svjedoke vjere

„Crkva uprisutnjuje Radosnu vijest ne samo naviještanjem riječi, koju je primila od Gospodina, nego i svjedočanstvom života, kroz koje Isusovi učenici polažu račun o vjeri, nadi i ljubavi koje nose u sebi. To kršćansko svjedočenje Krista i evanđelja može voditi do same žrtve: mučeništva“⁶⁸ - poručuje nam Papa Ivana Pavao II.

Katolička Crkva svake godine sjeća se svih onih koji su tijekom godine na nasilan način ubijeni diljem svijeta. Za sve prijatelje misija i čitatelje misijskog lista Radosna vijest bilo je zanimljivo o svemu tome čitati svake godine. Godišnji prilozi o svemu tome dobro su došli svima koji se zanimaju za misijsku djelatnost Crkve diljem svijeta. Njihova hrabra smrt i prolijevanje krvi sjeme su Crkve danas i Crkve budućnosti. U kontekstu rečenoga, Papa Benedikt XVI. u anđeoskom pozdravljenju 26. prosinca 2005. god. rekao je: „Mnogi su kršćani već u počecima Crkve posvjedočili svoju vjeru prolijevanjem svoje krvi. Prve mučenike slijedili su tijekom narednih stoljeća sve do današnjeg dana i mnogi drugi mučenici. Zar ne možemo ne priznati da i u današnje vrijeme u mnogim dijelovima svijeta ispovijest pripadnosti

⁶⁸ Uzeto od Agencije Fides Zbora za evangelizaciju naroda početkom 2006. god.

kršćanskoj vjeri traži hrabrost mnogih mučenika? Kako možemo za-
nijekati da i tamo gdje nema progona visoku cijelu traži dosljedan i
prema evanđelju ostvareni život?“⁶⁹ A na drugi dan Božića 2010. godi-
ne kazao je „kako je naš svijet još uvijek obilježen nasiljem, ponajprije
protiv Isusovih učenika“.

Želja je bila svima predstaviti hrabrost svjedoka vjere bez po-
sebnog vrednovanja koje Crkva s obzirom na njihovu žrtvu pokazuje.
Počevši od 2003. god. objavljujuna je u misijskom informativnom listu
Radosna vijest godišnja lista sjećanja na sve one koji su svojom žrtvom
doprinijeli rastu Crkve u svim dijelovima svijeta i u službi kvalitetnog
ljudskog življenja i evangelizacije. Činjeno je to prema službenom iz-
vješću Tiskovne agencije Fides Zbora za evangelizaciju naroda koji su
početkom svake godine prezentirani svima koji se zanimaju za ovaj
dio života Crkve.

Naime, svake godine, 24. ožujka, brojni prijatelji misija diljem
svijeta, koji je dan smrti nadbiskupa Oscara A. Romera (1980.) i od
1993. god. Dan je sjećanja na ubijene misionare, obilježavaju na ra-
zne načine ovaj dan. I mi u Bosni i Hercegovini, počevši od 2003. god.,
pozivani smo od Misijske središnjice Nacionalne uprave PMD BiH s
konkretnim prijedlozima da se u svojim molitvama i u misnim slavlji-
ma sjetimo ubijenih misionara i svjedoka vjere. Na to nas je potakao i
papa sveti Ivan Pavao II. konkretnim riječima: „Mjesne Crkve trebaju
sve činiti kako sjećanje na one koji su podnijeli mučeničku smrt nika-
da ne bi zamrlo.“⁷⁰

Na ovaj dan župne i redovničke zajednice, sjemeništa, bogoslo-
vije i novicijati mogu se posvetiti molitvi sjećanja na ubijene svjedoke
vjere. Toga dana ili tih dana mogu se isto tako posjetiti bilo pojedinac
ili neka grupa ili mjesto trpljenja kao što su na primjer: bolnice, sta-
rački domovi, razne kuće za bolesne, zatvorenici po zatvorima. Isto
tako ovaj dan može biti vidljiv i na razne načine obilježen. U stanovima
mogli bismo kao znak mučeništva staviti na prozore crvene zapaljene
svijeće, pozvati siromahe k sebi na ručak kako bismo učinili znak no-
voga načina življenja koji ostvaruje učinke evanđelja u konkretnom
zajedništvu. U našim župnim crkvama ili kapelicama redovničkih za-
jednica križ se može prekriti crvenim platnom. Na cvijeće se može sta-
viti ime ubijenog misionara. Na oglasnoj ploči mogu se izvjesiti imena
svih ubijenih misionara tijekom minule godine. Isto tako, toga dana
pozivaju se svi na post. Na taj način osjećamo se povezanim s brojnim

⁶⁹ Uzeto od Agencije Fides Zbora za evangelizaciju naroda krajem prosinca 2006. god.

⁷⁰ Uzeto od Agencije Fides Zbora za evangelizaciju naroda početkom 2006. god.

misionarima i siromašnima u cijelom svijetu kako bi Bog primio našu molitvu. Post treba biti svjedočanstvo. Zato se predlaže post u svim zajednicama kao vidljivi znak. Post i molitva. Postom čistimo vlastito srce i dijelimo trpljenje s onima koji trpe diljem svijeta.

Djelatnici Crkve ubijeni tijekom posljednjih 30 godina

Ako smo tijekom minuloga vremena prelistavali jedini misijski informativni list Crkve u Hrvata Radosnu vijest, mogli smo naići na priloge koji govore o svjedocima vjere. U tom vremenu na ovu temu bilo je raznih komentara. Neki su postavljali pitanje: Odgovara li ova tematika sadržaju i poslanju lista? Kratke informacije o ovoj temi s imenima poginulih svjedoka vjere mogli smo kao kratku vijest naći u jednom malom broju katoličkih tiskovina u Bosni i Hercegovini. Međutim, u inozemstvu situacija s ovom temom sasvim je drukčija. Naš je list Radosna vijest već od 2003. god. predstavljao ovu temu prijateljima misija. Činjeno je to svake godine prema službenom i pravodobnom izvješću Tiskovne agencije Fides vatikanskog Zbora za evangelizaciju naroda.

Svi ti prilozi posljednjih godina poticali su posebno prijatelje misija i čitatelje misijskog lista Radosna vijest na odgovoran odnos prema onima koji su tijekom minuloga vremena postali istinskim svjedocima vjere. Želja je bila svima predstaviti hrabrost svih tih svjedoka vjere bez posebnog vrednovanja koje Crkva s obzirom na njihovu žrtvu pokazuje.

Katolička Crkva svake godine sjeća se svih onih koji su tijekom godine na nasilan način ubijeni u raznim zemljama diljem svijeta. Prema izjavi Pape Benedikta XVI. od 11. kolovoza 2010. god. mučeništvo je „veliki čin ljubavi“ i temelji se „na smrti Kristovoj, na njegovoj najvećoj žrtvi ljubavi, koja je izvršena na križu kako bismo život imali“ i „kako bismo zadobili snagu koje mučeništvo uzima na sebe iz dubine i unutarnje povezanosti s Kristom. Jer mučeništvo i zvanje za mučeništvo nisu plod ljudskih nastojanja, nego su odgovor na inicijativu i na Božji poziv. Oni su dar milosti, koji osposobljava za to kako bismo darovali vlastiti život za svijet iz ljubavi prema Kristu i prema Crkvi.“ Jer njihova hrabra smrt i prolijevanje krvi sjeme su Crkve danas i Crkve budućnosti.

7. Kratak osvrt na Vrhbosansku nadbiskupiju

Nakon kratkog predstavljanja Dekreta „Ad gentes“, zatim doprinosa vatikanskih ustanova i Crkve na bosanskohercegovačkim prostorima tijekom minulih pedeset godina, želimo se kratko osvrnuti i na prostor Vrhbosanske nadbiskupije na kojem živimo i radimo prema odluci naših poglavara. Kako bi se dobilo cjelovitu sliku i pravi prikaz, potrebno bi bilo temeljito obraditi život i rad svih dijelova Vrhbosanske nadbiskupije, svake njezine ustanove, bilo da je povjerena biskupijskom bilo redovničkom kleru, odnosno odgovornost i ostvarenost počevši od svakog njezina krštenika. I zato će predstavljena slika biti dio misijskih aktivnosti Vrhbosanske nadbiskupije, a koja je utemeljena na svim dosadašnjim izvješćima koja su dostavljena od Misijske središnjice iz Sarajeva na naše adrese.

S ponosom i iskrenošću možemo reći kako je provedba spomenutog Dekreta kroz minulih pedeset godina u Vrhbosanskoj nadbiskupiji bila živa grana ostvarenja misijskog poslanja opće Crkve na ovim prostorima. Svoj velik i nemjerljiv doprinos dali su svi naši nadbiskupi, svećenici, muško i žensko redovništvo, kao i naši vjernici koji su se odgovorno ugrađivali u misijsko poslanje Crkve. Stalni poticaji učinkovito su djelovali kako bismo stalno bili budni i odazivali se brojnim pozivima i poticajima koji su dolazili i do naših vrata. Velika je stvar da je sve do početka Domovinskog rata (1991.-1996.) na bosanskohercegovačkim prostorima u Sarajevu bila središnjica cjelokupnog misijskog djelovanja, a koje su joj povjerali hrvatski biskupi. Aktivnost i naša zauzetost, kao i specifičnost naših prostora, bili su jedan od glavnih razloga ovakva povjerenja.

Sve misijske akcije, počevši od misijskog lista Radosna vijest koja je svjetlost dana ugledala u Sarajevu, zaživjeli su u najvećem dijelu naših župnih i drugih nadbiskupijskih i redovničkih zajednica. Podrijetlo hrvatskih misionara i misionarki, koji su dio velikog broja svehrvatskih misionara i misionarki, potječu i s ovih vrhbosanskih prostora. Kao bivši nacionalni ravnatelj PMD BiH s ponosom i utemeljenošću mogu kazati da smo gotovo u svemu i u svim misijskim akcijama prednjačili i mogli smo i drugima biti primjer. I za sve to mogu svima vama izreći iskreno i veliko hvala. Ovim isto tako treba pozvati i druge da se probude kako bi postali misijski osjetljivi i nosili svoj dio odgovornosti za misijsko poslanje Vrhbosanske nadbiskupije.

Ono što nam u posljednjih petnaestak godina nedostaje i u čemu smo se uspavali, odnosi se na našu spremnost da se i mi bisku-

pijski svećenici odazovemo pozivu koji nam dolazi iz Dekreta „Ad gentes“. Ne smije se zaboraviti kako su duboki korijeni Vrhbosanske nadbiskupije u dalekoj afričkoj zemlji Zambiji. Vapaji zambijskih biskupa preko našeg nadbiskupa došli su do Sarajeva. Oci franjevci dobivali su poticaje i pozive iz svojih vatikanskih središnjica. Pomaka je nakon svih poziva bilo, ali prema mogućnostima oni su mogli biti i bolji. I zato braćo, ne budimo srca tvrda, nego poslušajmo glas Gospodnji koji dolazi i do naših vrhbosanskih prostora i do vrata naših župnih i drugih zajednica.

POGOVOR

Čin objavljivanja Dekreta „Ad gentes“ 7. prosinca 1965. god. zasigurno predstavlja jedan od istaknutijih i djelotvornijih plodova II. vatikanskog sabora. Ovaj Dekret opet je donio, prema duhu saborskih otaca, evangelizacijsko poslanje u samo srce Crkve, u njezin trojstveni izvor. Kao posljedica toga djelo evangelizacije opet je ušlo u svijest Crkve i u odgovornost svih krštenika, od biskupa, svećenika, redovnika i do svih vjernika. Dekret „Ad gentes“ postao je, prema želji pape Pavla VI., „pastoralna knjiga“ svake Crkve što nastoji živjeti prema evanđelju. Ako je središnji tekst dogmatska konstitucija „Lumen gentium“, što ju je Pavao VI. definirao kao „Magna carta“ Sabora, Dekret „Ad gentes“ je poseban tekst za tumačenje Sabora što preuzima i razvija posebne teme samog Sabora kao: partikularna Crkva, službe i karizme, unapređenje čovjeka, razvoj i evangelizacija.

Tekst ovog Dekreta je uistinu vodič za pastoral cijele Crkve. Sadržava dvije središnje tvrdnje koje ga obilježavaju. Poslanje Crkve danas je jedinstveno i nedjeljivo, a povjereno je svakoj mjesnoj Crkvi budući da je „putujuća Crkva po svojoj naravi misionarska“. Iz toga se zaključuje da „misijske“ nalaze svoje pravo mjesto u pastoralu svake mjesne Crkve i ne ostaju više na rubovima crkvenoga života. S druge strane, misijsko djelovanje „Ad gentes“ postaje mjerilo pastorala, njegov cilj i njegova mjera provjeravanja. Biskupi su naime više puta ustvrdili da je misijski angažiranje znak prave crkvene zrelosti i konkretan osjećaj za misijsku zadaću svake mjesne Crkve.

I zato se bitni sadržaji saborskog dokumenta mogu ukratko sažeti u nekoliko rečenica. Izlaganje doktrinarnih načela što tvrde da je Crkva po svojoj naravi misionarska ako njezin početak izvire iz poslanja Sina i poslanja Duha Svetoga prema Očevu planu. Pojam misijskog djela u sebi, što obuhvaća navještaj evanđelja, svjedočanstvo života i

dijalog s još nevjerujućom braćom, oblikovanje kršćanske zajednice s vlastitim biskupima, klerom i ustrojem. Zatim prikladna priprava i doktrinarna i apostolska formacija misionara te vrednovanje misijskih ustanova.

Uređenje misijskog djelovanja povjereno je nadležnom zboru, to jest Zboru za evangelizaciju naroda, kojemu je dužnost ravnati i usklađivati u cijelom svijetu misijsko djelo. I na kraju misionarska suradnja treba uključiti sve vjernike, sve svećenike pod vodstvom i na poticaj njihova biskupa i redovničke ustanove.

Dekret završava pozdravom svim glasnicima evanđelja pridružujući se njihovim patnjama i sa željom da svi narodi budu što prije dovedeni k poznavanju pune istine i k spasonosnom iskustvu svjetla i milosti Kristova evanđelja.

Isto tako ovim misijskim razmišljanjem željelo se što kvalitetnije i bogatije prezentirati misijsko bogatstvo pokoncilskog vremena koje treba poslužiti kao poticaj za razmišljanje i promišljanje, ali isto tako istaknuti snažna potpora pastoralnom radu prvenstveno u našim župnim i svim drugim zajednicama na cijelom prostoru i Vrhbosanske nadbiskupije.

Svatko je svjestan kako u ovom postkomunističkom i poratnom vremenu poziv na misijsku animaciju nije privlačan velikom dijelu naših vjernika. Slobodno se i iskreno može reći kako nije privlačan i jednom dijelu nas biskupijskih i redovničkih svećenika.

Stojimo pred pozivom i pred velikim izazovom. Posla je mnogo, a vremena malo. U ovom postkomunističkom i poratnom vremenu želi se duhovno i materijalno obnoviti crkve te župne i obiteljske kuće kako bi se vratio što veći broj prognanih vjernika. S dolaskom mira i podizanjem standarda dolaze i druge očekivane ili neočekivane poteškoće. Dobiva se dojam kao da su misije i misijska animacija za ovo vrijeme dodatno opterećenje. Što nam je činiti? Ne smije se posustati, treba i dalje misijski djelovati prema svojim mogućnostima. U samu animaciju treba ugraditi i vlastitu inicijativu. Dovoljno ih ima svaki svećenik i svaka časna sestra, kao i svaki krštenik.

Ne smije se zaboraviti i smetnuti s uma kako je župna zajednica osnovna stanica života Crkve, ali i biskupije u kojoj živimo i radimo te biskupije i provincije kojima ređenjem i redovničkim zavjetovanjem pripadamo. To isto vrijedi i za građenje misijske svijesti i odgovornosti u svakoj mjesnoj Crkvi. Zato treba krenuti naprijed i učiniti sve što je do svakoga nas kako bi ta temeljna stanica mogla donijeti takve misijske plodove na koje će svatko biti ponosan.

Na kraju se nameće pitanje: A ima li među nama svećenicima biskupijskim i redovničkim spremnih poći u misije? Razmislimo i odlučimo! I zato neka i ovo misijsko razmišljanje bude konkretan prilog u građenju konkretne misijske svijesti i misijske odgovornosti na mjestima našeg života i rada, poglavito u svim našim župnim zajednicama i u drugim ustanovama u Vrhbosanskoj nadbiskupiji i cijeloj Bosni i Hercegovini.

Tomo Knežević

NOV SUVREMEN UVOD U POVIJESNE KNJIGE STAROGA ZAVJETA

Anto POPOVIĆ, *Povijesne knjige. Uvod u knjige Staroga zavjeta 2*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2015., 435 stranica.

U hrvatskoj biblijskoj literaturi odugo smo trebali jedan nov suvremen priručnik uvoda u povijesne knjige Staroga zavjeta. One se na teološkim fakultetima inače manje obrađuju zbog ograničena broja sati u rasporedu studija na katedrama Staroga zavjeta. U novije vrijeme kada sve više na vidjelo izlaze stari povijesni dokumenti semitskih naroda, zahvaljujući studiju orijentalnih jezika, povijesti i arheološkim nalazima s Bliskog istoka, iz Egipta, Asirije, Babilona, Perzije, Palestine i Rimskog Carstva, sve se više studira i biblijska povijest zapisana u povijesnim knjigama Staroga zavjeta. Tako na vidjelo dolaze povijesnost, ali još više teološki vid događaja koje biblijski pisci povijesnih knjiga u Bibliji prate i tumače. Opisana je povijest u svjetlu življene vjere. To je prije svega teologija povijesti. Sve je, i staro i novo, skupio i obradio profesor na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu dr. fra Anto Popović u svojoj *drugoj* knjizi „*Povijesne knjige*“ predviđenog niza priručnika od četiri knjige Uvoda u Sve-

to Pismo SZ.

Knjiga je naslovljena: Anto Popović *Povijesne knjige* (s nadnaslovom) *Uvod u knjige Staroga zavjeta 2*. (podnaslov je u tri dijela): *Uvod u šest knjiga – Nebi'im Ri'šonim* (Jš, Suci, 1 / 2 Sam, 1 / 2 Kr); *šest knjiga Ketubim* (Rut, 1 / 2 Ljet, Ezr, Neh, Est); *četiri deuterokanonske knjige* (Tob, Jdt, 1 / 2 Mak), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015. Knjiga je izdana u nizu KS *Biblica 20* u formatu 24 x 17 cm na 435 stranica.

U predgovoru autor objašnjava važnost šesnaest povijesnih starozavjetnih knjiga koje je u ovom uvodu obradio rasporedivši ih u tri cjeline kako se u većini biblijskih izdanja navode: šest povijesnih knjiga koje se u židovstvu svrstavaju u prve proročke knjige *Nebi'im Ri'šonim*, šest u mudrosnu književnost / Spisi - *Ketubim* i četiri iz *deuterokanonske* literature. Pisac ističe da svojom knjigom, uz do sada u nas poznati C. Tomića cjeloviti *Uvod u Stari zavjet. Poruka spasenja Svetoga pisma Staroga zavjeta*, Zagreb, 1983. i W. Harringtona *Uvod u Stari zavjet* (prev. M. Zovkić) Zagreb, ³1993. i drugih evangeličkih izdanja, „želi odgovoriti na potrebu za novim uvodom u knjige Staroga zavjeta na hrvatskom govornom području“. Pisac naglašava da su komplementarni komentari i uvodi njegovoj knjizi i uvodi koje nalazimo i u drugim priručnicima ili komentarima napose u uvodi-

ma i bilješkama hrvatskog izdanja *Jeruzalemske Biblije* (Zagreb, 1996.) i *Ekumenske Biblije* (Zagreb, 2011.). Potom autor navodi mnoge naslove uvoda na stranim jezicima kojima se služio u stvaranju svojega djela (s. 7) želeći dati „sintezu suvremenih priručnika, komentara i monografskih studija“ pa se u tom smislu smatra „priređivačem“ ovog djela iako knjiga ima sve „elemente originalnosti“, i zato je pisac ponudio čitateljima i studentima svoje zacijelo „izvorno i originalno djelo“ kao priručnik koji je nov i po metodološkom izlaganju i po pristupu građi koja je obrađena, ali ponajviše po biblijskom stručnom tumačenju kako strukture pojedinih knjiga, tako i u izlaganju teoloških vidova svake pojedine knjige.

Knjiga je, uz *predgovor* i opširan popis *literature* na kraju, razdijeljena u šesnaest poglavlja. Prva dva poglavlja obrađuju temeljne hermeneutičke teme koje su važne za razumijevanje povijesti nastanka, književnih vrsta i teoloških tumačenja tzv. deuteronomističkih povijesnih knjiga.

U *prvom* poglavlju: *Povijesne knjige i 'raniji proroci'*, autor stručno, navodeći izvorne pojmove na hebrejskom i u prijevodima, tumači bitne pojmove koji se naširoko rabe u prijevodima i znanstvenoj literaturi u odnosu na naziv „raniji proroci“ i „povijesne knjige“ ističući da je prije svega riječ o teologiji povijesti koju

su u opise povijesti Izraela unijeli deuteronomistički pisci. Za njih je bila bitna spoznaja koju su utkali u tekst da se Bog objavljuje u povijesnim događajima (s. 13). Zato povijesne knjige u Bibliji donose sjećanja na prošle događaje, ali s bitnom porukom koja je namijenjena sadašnjosti. Knjiga Ponovljenog zakona kao temeljna poruka religioznog uvijek aktualnog Mojsijeva učenja važna je za razumijevanje i drugih povijesnih knjiga koje svojom porukom smjeraju novoj budućnosti Izraela. Tako su čitateljima povijesnih knjiga pisci htjeli pokazati kako je poznavanje povijesti važno za sadašnji, svagdanji život u vjeri i društvu. Zbog toga ti tekstovi i nas sjećaju na poznatu izreku „povijest je učiteljica života“ (Ciceron). Povijest Izraela opisana u deuteronomističkoj povijesti jest prije svega teološka poruka. Povijest je shvaćena kao povijest spasenja. Bog Izraela je Bog koji vodi povijest. On spašava, ali i kažnjava. On je spasitelj u nevolji, ali i sudac prijestupnicima Božjih odredbi. Svaki prijestup Božjeg zakona koji se kažnjava poziv je i na obraćenje. Tako je znati povijest u stvari pokušaj razumjeti sadašnjost.

U *drugom* poglavlju: *Deuteronomistička povijest. Nastanak teorije i suvremeni pravci istraživanja* autor je na 12 stranica donio stručni pregled znanstvenog istraživanja povijesnih knjiga. Deuteronomist, autor, jezgre Ponovljenog

zakona (Pnz 5 – 30) u obliku Mojsijevih govora želio je protumačiti razloge razorenja Jeruzalema kao i razloge deportacije u babilonsko sužanjstvo 587. g. pr. Kr., odnosno propasti Judejskog kraljevstva. Ideja vodilja cijele povijesti u tom interpretiranju bila je poslušnost odnosno neposlušnost naroda i njegovih vođa Jahvinoj volji. To je bio interpretacijski ključ za pisanje i tumačenja cijele povijesti Izraela koja je zapisana u deuteronomističkoj predaji, odnosno u zapisima deuteronomističkih redakcija svih povijesnih knjiga (Jš, Suci, 1 / 2 Sam, 1 / 2 Kr). Autor je naširoko prikazao znanstvena istraživanja i različite teorije počevši od Martina Notha, Francka M. Crossa, cijele Göttingenske škole (R. Smenda, W. Ditricha, T. Veijole) pa suvremenih stavova i razilaženja s nekim prethodnim autorima koji ističu nastavak interpretiranja Izraelove povijesti pod utjecajem babilonskog sužanjstva (M. Noth) i ponovnog razumijevanja deuteronomističke povijesti u perzijskom razdoblju. Pisci deuteronomističke povijesti ugradili su u svoja djela mnoge starije dokumente s manjim izmjenama, a deuteronomistički redaktori iskoristili su i mnoge predaje o „izbavljenjima“ Izraela (Suci), kao i različite izvore kraljevskih kronika, povijesnih dokumenata i pučkih pripovijedanja (npr. o usponu Davida na kraljevsko prijestolje) itd.

U *trećem* poglavlju prikazana je knjiga o *Jošui*. Jošua je središnji lik u opisima osvajanja obećane zemlje. On je prikazan kao čovjek koji nastavlja ulogu Mojsija i sve svoje pouzdanje stavlja u Boga. On vjerno proučava i vrši Riječ Božju. Problemi su u razumijevanju knjige što su Izraelov Bog i Jošua kao i cijeli narod prikazani kao okrutni osvajatelji zemlje. Zbog toga se autor posebno potrudio objasniti kontekst i teološko smještanje knjige koja postaje premosnica između Petoknjižja i povijesnih knjiga. Već naslov knjige „Jošua“ – Jahve spašava, ukazuje na teološki pogled povijesnog razdoblja ulaska Izraelaca u obećanu zemlju. Različite rukopisne varijante u kodeksima i književne vrste, kao i rabinske tradicije ukazuju na to da Jošua nije pisac knjige, nego glavni nositelj opisanih događaja u knjizi. U tim su opisima jasne bogoštovne i etiološke karakteristike koje cijeloj građi daju oblik sage / pučkog liturgijskog pripovijedanja o ulasku u obećanu zemlju. To je djelo Jahvino a ne ljudsko. Opisi podsjećaju u mnogim dijelovima na izlazak i čudesna djelovanja, kao npr. prelaska preko Crvenog mora / prijelaz preko rijeke Jordana. Jošua dovršava Mojsijevo započeto djelo oslobođenja i zaposjedanja obećane zemlje. Tako je dovršeno Božje obećanje da će svoj narod uvesti u zemlju koju je obećao praocima. Zato je Jošua knjiga

od mnogih bibličara svrstavana kao sastavni dio Pentateuha (J. Wellhausen i njegovi sljedbenici). Autor potom prikazuje u tri dijela cijelu strukturu knjige i nalazi da se u njoj reflektira liturgijska struktura silaznog autoriteta - od Boga preko Jošue do starješina naroda. Jahve je tako istaknut kao glavni autoritet i nositelj radnje: on vodi rat, on pobjeđuje i glavna zapovijed po uzoru „svetog rata“ dolazi od Jahve. Osvajanje Jerihona izrazito odaje liturgijski karakter i sve završava proslavom Pashe. Neka pripovijedanja imaju karakter etiologije. Raspodjela zemlje, opis granica Izraelovih plemena želi učvrstiti jedinstvo svih plemena i njihovu vjernost Gospodinu. K tomu služi i Jošuin oproštajni govor s obnovom Saveza. Jošua je prikazan kao drugi Mojsije. On je njegov nasljednik i vjeran njegovim uputama koje vjerno izvršava. Knjiga ima karakter nastavka Pentateuha. Nastala je kao potreba da se poveže Mojsijevo djelovanje s Izraelovom poviješću spasenja. Vjerojatno je nastala u prvoj fazi tek pri kraju Judejskog kraljevstva, a potom su joj dodavane nove interpretacije. Pisac smatra da je nastala u četiri faze od 7. do 4. stoljeća pr. Kr. odnosno s nekim manjim dodacima čak u helenističkom razdoblju. U teološkoj interpretaciji knjige pisac ističe da se ratni pokolji i osvajanja kako su u knjizi opisani povijesno nikada tako nisu do-

godili. Sve nosi obilježje teološke interpretacije kroz *sagu* knjige, tj. Jahve ima moć dati Izraelcima zemlju usprkos svim zaprekama i Jahve je jedini zaštitnik i čuvar jedinstva izabranog naroda.

Imajući u vidu teološko-liturgijsku narav Jošuline knjige, pisac je uočio potrebu objasniti *povijesni kontekst Izraelova ulaska u Kanaan*, što je prikazao u *četvrtom poglavlju* (s. 57-68). Povijesna i arheološka istraživanja danas potvrđuju da je područje Kanaana od bročanog doba bilo uglavnom nenaseljeno, pod dominacijom Egipta, a postupno se tu naseljavaju u 3. i 2. mileniju *Habiru* (Apiru) plemena. Svjedoče to *Pisma iz Amarne*, kao i kronike egipatskog faraona Meneptaha (1234.-1225.) kada se na tom području prvi puta spominje ime Izrael kao pokoreni narod. Autor se potrudio i prikazao danas u optjecaju četiri tumačenja Izraelova ulaska u Kanaan: a) teorija invazije, b) teorija infiltracije, c) teorija revolucije i d) teorija evolucije. Pisac se kritički osvrće na svaku od tih teorija, donosi grafički prikaz teorija i utvrđuje da je izraz „Izrael“ u smislu naroda višeznačan, ali pojam u židovstvu poslije razorenja Jeruzalemskog Hrama označava identitet naroda koji ima svoje rodoslovlje, prostor, kulturu i jezik. U tri cjeline autor je obradio knjige SZ koje se odnose na povijest izabranog naroda:

1. *Od petog do osmog poglav-*

lja autor je obradio knjige deuteronomističke povijesti: Suci, Rut, Samuelove i knjige o Kraljevima.

U knjizi o *Sucima* opisana je povijest prijelaza od ulaska u zemlju obećanja do formiranja kraljevske dinastije. Tekst knjige ne doima se kao cjelina. Donosi informacije o različitim likovima koji su nazvani *suci*. Građa knjige je u tom smislu najviše skup pučkih predaja o pojedinim karizmatičnim vođama – *sucima* - u narodu i ima oblik „povijesnog romana“. Isticanje dvanaest sudaca, iz svakog Izraelova plemena, očito teži učvrstiti predaje o jedinstvenom podrijetlu i zajedničkoj kulturi i istoj religioznoj pripadnosti u kojoj se svi bore očuvati vlastitost zemlje, vjerovanja, svetišta i običaja. Pisac u detalje objašnjava likove sudaca; šest velikih i šest malih. Neki od tih likova važni su za nacionalnu povijest, ističe Popović, jer su djelovali u obrani važnih nacionalnih interesa cijelog naroda. U tom smislu uvijek je aktualna njezina poruka. Knjiga je djelo višeslojnog dograđivanja prvotno skupljene građe iz plemenskih saga o njihovim vođama. Završni oblik knjiga je dobila u postegzilskom vremenu. I ova povijesna knjiga u likovima sudaca želi prije svega istaknuti teološku misao kako Bog izbavlja svoj narod preko pojedinca. Lako je u knjizi uočljiv povijesni problem o vremenu vladanja sudaca, što opet osvjetljava teološki vid re-

daktora prema kojima Jahve vodi Izraelovu povijest i izbavlja svoj narod preko sudaca od neprijateljskih ugnjetavanja.

Knjiga o *Ruti* obrađena je u šestom poglavlju. U židovstvu pripada u pet svitaka „megillot“ i čita se za Blagdan sedmica ili Pedeseticu. Idila, novela, ili „pučko pripovijedanje“ u knjizi opisuje položaj žene u patrijarhalnom društvu u preddavidovsko vrijeme i pokazuje da je Ruta kao strankinja utemeljiteljica rodoslovlja iz perspektive žena iz kojega će doći i kralj David. Ona afirmira ulogu žena i interpretira narativne i legislativne tradicije Tore. Ona je svojevrsna interpretacija leviratskog braka iz perspektive jedne žene ili aktualizirajućeg tumačenja pravih tekstova u obliku *midraša halaka*. Nastala je u postegzilskom vremenu s vjerojatnom tendencijom ublažiti stroge odredbe Nehemijine i Ezrine o zabrani mješovitih brakova. Tako autor Popović zaključuje analizu ove knjige teološkom aktualizacijom prema kojoj Bog upravlja događajima Izraelova života i povijesti, pa je stoga poruka knjige uvijek aktualna.

U sedmom poglavlju obrađene su *Samuelove knjige*. U njima se opisuje prijelaz iz razdoblja sudaca na razdoblje uspostave kraljevske dinastije. Tri su glavna lika u dvije Samuelove knjige: Samuel, Šaul i David. Autor ovog *Uvoda* naširoko je i u detalje obra-

dio različite predaje o Samuelu, Šaulu i konačnom usponu Davida na prijestolje i prihvaćanje za kralja Judeje i Izraela. Davidu je posvećeno najviše teksta u kojem se ističe njegov lik vođe i štovatelja Jahve. U povijesnom je smislu kralj David važan jer je osvojio Jeruzalem i učinio ga središtem Izraelove povijesti. U nj je unio kovčeg Božji i tim udario temelje izgradnji Hrama u Jeruzalemu kao središtu jahvističkog bogoštovlja. U prikazu sadržaja knjige izneseni su mnogi detalji o životu i djelovanju Samuela, o izboru Šaula za prvog kralja ali i njegovu odbacivanju, o Davidovu pomazanju i njegovim ratničkim vrlinama, njegovim grijesima ali i kao čovjeku vjerniku koji se kaje, čini pokoru i moli oprostjenje, o njegovoj nakani graditi Hram Jahvi, o obećanju vječne dinastije u njegovim potomcima. U svemu deuteronomistički pisci prikazali su *pozitivnim* uspostavu kraljevstva ali i borbu oko Davidova prijestolonasljednika. Anto Popović je sve u svojem *Uvodu* dotaknuo i na vidjelo iznio svu kompleksnost oko povijesnih izvještaja o uspostavi monarhije, strukturalnih tekstnih cjelina, pozitivnih i negativnih osvrtu na likove i događaje koje knjige opisuju. On ističe slojevitou redakcijsku prisutnost i konačno oblikovanje knjiga iz pera deuteronomističkog redaktora s tipičnim kritičkim naglascima deuteronomističke teologije. Zadnji

redaktor knjigu je oblikovao kao zaokruženu cjelinu idealizirajući lik Davida i vječnost njegove dinastije. Knjige su očito dobile svoj konačni oblik u „egzilsko-postegzilskom razdoblju“ (s. 141).

Osmo poglavlje posvećeno je *knjigama o Kraljevima*. Dvije knjige u LXX i Vg. (jedna u TM) opisuju instituciju kraljevstva od Davidova nasljednika Salomona do njegove propasti i odvođenja kralja i naroda u babilonsko sužanjestvo 587. g. pr. Kr. Za povijest je važna završna informacija o pomilovanju judejskog kralja Jojakina u sužanjestvu (2 Kr 25,27-30), što je budilo nadu o ispunjenju Izaijina proroštva o slavnom i mironosnom Davidovu potomku spašenima u Izraelu (Iz 4,2). Središnje je pitanje pisca ovih knjiga o Božjoj ulozi u životu i ulozi kraljeva i kraljevskih institucija. Odnos prema Hramu i vršenje Božje riječi bili su kriteriji vrednovanja vladavine pojedinih kraljeva i Judeje i Izraela. Zato knjige nisu znanstvena historiografija, nego su plod teološkog razmišljanja o povijesti i njezinih vladara u svjetlu odnosa prema Jahvi i Hramu u kojem prebiva slava njegova. U pisanju pisac/i su bili vođeni načelima moralnih deuteronomističkih tumačenja povijesti. Zato uglavnom veličaju judejske kraljeve koji su čuvali davidovsku dinastiju i slijedili proročke upute, dok izraelske kraljeve koji su se odvojili od Jeruzalema

i Hrama uglavnom negativno ocjenjuju. Salomona se veliča jer je izvršio Davidovu oporuku i sagradio Hram. U kasnijem životu Salomonova nevjernost izazvala je podjelu kraljevstva. Pisci deuteronomističke povijesti paralelno opisuju vladanje judejskih i izraelskih kraljeva ističući da je njihova vjernost Jahvi omogućila opstanak kraljevstva ili je njihova nevjernost Jahvi vodila u propast. Tako su izraelski kraljevi skoro svi opisani u negativnom svjetlu, dok su judejski uglavnom pozitivni jer su promicali jahvizam i bogoštovlje u Hramu. Salomon, Ezekija i Jošija uzdignuti su i hvaljeni po uzoru na Davida, dok su drugi ocrtni u širem kontekstu religiozne reforme. Knjige su nastale ili u vrijeme sužanjstva ili još vjerojatnije barem u nekim svojim dijelovima u postegzilskom vremenu. Anto Popović analizira sve detalje o strukturi i nastanku ovih knjiga. Oblikovane su kao planska kompozicijska cjelina po dvodijelnoj strukturi *najave i ispunjenja*. Proroci najavljuju Jahvin čin, što se ispunja u vladanju kralja (s. 198). David je mjerilo vladanja svih kraljeva od kojih se posebno veličaju Ezekija i Jošija. Jasno je da je u takvoj strukturi teološka interpretacija zasjenila povijesne činjenice, napose izraelskih kraljeva. One promiču centralizaciju bogoštovlja u Jeruzalemu jer je jamstvo čistog monoteizma. Zato je David uzor vladanja a obećanje

vječnosti njegove dinastije jamstvo je opstanka i izabranog naroda. Tako ovom knjigom završava deuteronomistička povijest.

U devetom poglavlju *Razdoblje babilonskog sužanjstva*, A. Popović popunio je povijesne danosti iz proroka babilonskog sužanjstva Ezekielia i Deuteroizaije te proroka Jeremije koji se osvrću na to razdoblje jer u deuteronomističkoj povijesti to nije obrađeno. Sužnji su organizirali svoj život po religioznim i nacionalnim običajima jer su bili smješteni u Tel Abibu uz rijeku Kebar (Ez 1,1 ...; 3,11.15). Jedan dio izbjeglica našao se i u Egiptu gdje je završio i prorok Jeremija. Sužanjstvo je trajalo do perzijskog osvajanja Babilona 539. g. pr. Kr. kada kralj Kir 538. g. pr. Kr. pomaže povratak Židova u Palestinu i dopušta ponovnu izgradnju Jeruzalemskog Hrama. To razdoblje obnove i povratka opisuju knjige Ezre i Nehemije. Tim je zasvjedočen kontinuirani religiozni i društveni život Židova u dijaspori i nakon sužanjstva.

2. U drugoj grupi povijesnih knjiga A. Popović obradio je šest knjiga iz biblijskog dijela *Ketubim* – Spisi: Knjige Ljetopisa, Ezre i Nehemije. Rutinu i Esterinu knjigu izdvojio je i obradio prema Vulgatinu rasporedu: Rutinu u povijesne iza Sudaca a Esterinu u deuterokanonske i tako nas približio slijedu koji nalazimo u hrvatskim prijevodima Zagrebačke

Biblije.

Knjige Ljetopisa, prva i druga prema LXX, donose dopunjenu povijest Samuelovih i knjiga o Kraljevima. Knjige ispuštaju povijest Sjevernog Kraljevstva dok povijest Judejskog dopunja ili neke dijelove ispušta, ponekad proširuje i dodatnim pripovijedanjima daje nove teološke naglaske. Knjiga je prava teologija povijesti s ciljem istaknuti važnost bogoštovlja i uloge levita u strukturi života Božjega naroda. David je zato u središtu ljetopisca kao utemeljitelj čistog jahvističkog bogoštovlja u Jeruzalemu. Zato ljetopisac ispušta sve što bi moglo potamniti lik Jahvi vjernog kralja Davida. Izbjegavajući govoriti o kraljevima Sjevernog Kraljevstva, a ističući pobožne judejske kraljeve, želi usmjeriti svoje teološke teme o važnosti Jeruzalema i Hrama. Napisane su vjerojatno u vrijeme ranog makabejskog razdoblja. U teološkom smislu pisac se vodio načelom retribucije, načelom vjere i načelom povijesti. Teološka poruka knjiga bila bi da se svako pokoljenje nalazi pred izborom između vjernosti Bogu, odnosno Zakonu ili obratno, nevjernost vodi u propast.

Ezrina i Nehemijina knjiga, nekad jedinstvena, podijeljena je na mjestu gdje se prvi put spominje Nehemija. Knjige govore o konstituiranju i oblikovanju zajednice povratnika iz sužanjstva i obnovi Jeruzalema i Hrama. A. Popović

prikazao je ovo prilično zamršeno povijesno razdoblje u svim mogućim interpretacijskim pokušajima i daje izvrstan pregled u kompleksnost povratka - od Kirova dekreta do obnove Hrama i formiranja društvene i religiozne zajednice povratnika. Objašnjava i uvijek intrigantni problem iščezavanja Davidovih potomaka, ističe važnost Hrama i grada Jeruzalema kao vidljivog središta „novog“ Izraela te važnost vršenja Tore kao bitne odrednice identiteta ujedinjenog Izraela oko Hrama i Jeruzalema (s. 278).

3. Iz deuterokanonskih knjiga od dvanaestog poglavlja obrađene su četiri knjige: Tobija, Judita, 1 i 2 Makabejska.

Tobijina knjiga sastavljena je od govora, molitava, himana, mudrosnih izreka, putopisa i želi dati poruku o dužnosti roditelja poučiti djecu o nužnosti života prema propisima Tore. To je romansirano pučko pripovijedanje. Obveza vršiti Zakon ne prestaje ni u opasnostima za život a posebno u dijaspori. Vršiti propise Tore o milosrđu prema svim ljudima jamči prosperitet i radost u životu.

Judita kao povijesni roman želi dati poruku: Bog se uvijek brine za svoj narod. U opasnostima Bog ponekad izbavlja Izraela i po krhkim, nejakim, osobama. Tim pisac uči: Jahve je Bog koji štiti zemlju i svoj narod i pred nadmoćnim neprijateljem. Jahve je snaga nemoćnih i porobljena

naroda. Judita je poput Davida pred Golijatom. A. Popović nalazi takve paralele iz povijesti i ističe da je Judita egzemplarni lik Židova odnosno Židovke (s. 327).

Knjiga o Esteri prikazuje društveni položaj Židova u Perzijskom Carstvu u vrijeme progona. Znakovito je što je masoretski tekst u potpunosti profan, tj. zapažljiva je šutnja knjige o Bogu. Knjiga u stvari želi objasniti slavlje židovskog blagdana *Purim* i pokazati da Bog preko hrabrih osoba preokreće sudbinu cijeloga naroda. Od planiranog pokolja cijelog naroda (*šoah / holokaust*) sudbina se preokreće u propast onoga koji je planirao nesreću drugoga. Knjiga daje dojam povijesnosti pa A. Popović naširoko tumači sve što bi išlo u prilog povijesti ili fikcije (s. 342 sl.). Knjiga je prava teodiceja s porukom da vjernost Bogu u patnji i u progonima vjerniku jamči konačno izbavljenje i poraz progonitelja.

U petnaestom i šesnaestom poglavlju odijeljeno su obrađene *1 i 2 Makabejska knjiga*. Iako židovstvo ove knjige ne ubraja u kanonske knjige, one su važne za židovsku povijest. Septuaginta ima čak četiri od kojih je Vg. preuzela dvije, *1 i 2 Mak.*, i smatra ih nadahnutima i prema tome dijelom kanona Katoličke Crkve. A. Popović daje temeljne informacije i o Trećoj knjizi o Makabejcima (na grčkom) koja govori o progona Židova u Egiptu u 3. stoljeću

pr. Kr. za vrijeme Ptolomeja IV. Filopatora (221.-205. pr. Kr.) iako je to povijesno bilo za vremena Ptolomeja VIII. (145.-116. pr. Kr.). Četvrta Makabejska je apokrifno djelo i daje pouku o vladanju razuma nad strastima.

Prva kanonska knjiga o Makabejcima izvorno je napisana na hebrejskom, a sačuvana je u LXX na grčkom. Opisuje važan dio židovske povijesti kada su Juda Makabejac i njegovi sinovi uspjeli osloboditi Jeruzalem i okolicu u vrijeme progona Antioha Epifana (175.-164. pr. Kr.), očistiti oskvrnuti Hram i posvetiti ga te u spomen posvete ustanoviti blagdan Hanuku. A. Popović kao vrstan poznavatelj povijesti ovoga razdoblja osvjetljava ovo važno povijesno razdoblje za židovstvo na temelju strukturalne i egzegetske te povijesne analize teksta. Židovi su se uspješno opirali helenizaciji i popratnim progonima zbog vjernosti Tori i nacionalnom identitetu. Međutim, povijesne okolnosti i česte borbe s dinastijom Seleuka dovele su i do razmirica u makabejskoj dinastiji, što ih je prisililo na savez s Rimljanima, ali i sve većim preuzimanjem velikosvećeničke službe i vlasti u Jeruzalemu, što je urodilo stranačkim podjelama i konačnom prevlasti Rimljana u Palestini. Knjiga veliča religioznu slobodu i legitimnu borbu za Hram i Toru. Revnost Makabejaca za slobodu, nezavisnost, Hram i Toru uzor je svakom Židovu. Zato

iako nedavidovskog podrijetla, pisac brani hasmonejsku dinastiju kada su preuzimali vlast, pa i velikosvećeničku službu, jer ih smatra Božjim odabranicima.

Druga knjiga o Makabejcima najvećim dijelom slijedi opise prve o Makabejcima, ali se njezin pisac zanima više za teološke teme. On se distancira od pojedinih ratnih pothvata Hasmonejaca i ističe važnost Jeruzalemskog Hrama kao središta židovske pobožnosti. Za njega je važna moralna uloga velikog svećenika i vjernost Zakonu posvjedočena mučenicima. Svetkovina Hanuka važna je kao faktor ujedinjenja svih Židova u domovini i dijaspori. Knjiga jasno uči i tjelesno uskrsnuće vjernih pravednika. Naglašava i važnost molitve za mrtve. Živi mogu pomoći mrtvima i mrtvi živima.

U cjelini zaključiti nam je da smo od dr. Ante Popovića, profesora i bibličara, dobili moderan, suvremen znanstveno utemeljen nov Uvod u Povijesne knjige Staroga zavjeta. Knjiga u svim svojim dijelovima obrađenih knjiga vrvi kako starijim, tako još više novim znanstvenim istraživanjima i povijesnih i teoloških dostignuća. Knjiga se lako čita jer je stil pisanja vrlo jednostavan, logičan i razumljiv. U tekstu autor navodi sve izvore bilo biblijske, bilo povijesne ili one znanstvenih istraživanja poznatih svjetskih povjesničara, bibličara, teologa,

arheologa i jezikoslovaca u odnosu na ove biblijske knjige. Autor se služi svojom vlastitom metodologijom izlaganja, podjele građe, naslova, podnaslova koju je rabio i u prvom nizu uvoda u Petoknjižje (Zagreb: KS, 2012.). To je kombinacija rimskih i arapskih brojki uz pomoć latinske i grčke abecede. U tekstove umeće manjim slovima pojašnjenja koja su o informacijama istraživanja i egzegeze ponekada, čini mi se, vrlo važna i mogla su biti sastavni dio cjeline izlaganja. Na kraju svakog poglavlja autor donosi obilnu postojeću literaturu prvo na hrvatskom a potom na važnim svjetskim europskim jezicima. Isto tako analizi svih pojedinih knjiga dodaje pregled citiranja u Novom zavjetu, u liturgijskoj primjeni i njezinim odjecima u umjetnosti i glazbi. Na kraju knjige abecednim redom donosi popis birane literature kojom se služio. Uočljivo je da je autor u izlaganju teoloških tema svake pojedine knjige pokušao temu aktualizirati za naš život u vjeri i društvu. Tako je ova knjiga A. Popovića dragocjen dar, prije svega, studentima teologije kojima će biti nezaobilazni priručnik u proučavanju povijesnih knjiga Staroga zavjeta, ali i svima koji se bave poviješću i književnošću biblijskog svijeta. Autor je tako obogatio sve nas u vjeri i kulturi i ubrojio se ovim djelom u najizvrsnije bibličare našega vremena u Hrvata ali i mnogo šire. Kada bi

knjiga bila prevedena na neki od svjetskih jezika, bila bi zacijelo biblijski priručnik suvremenog znanstvenog istraživanja Biblije u cijelom svijetu na mnogim teološkim i orijentalnim učilištima.

Božo Odobašić

**RELIGIJSKI ELEMENTI U
NACIONALNIM NAPETOSTIMA
POVODOM RASPADA
JUGOSLAVIJE**

Gorana OGNJENović - Jasna JOZELIĆ (ur.), *Politicization of Religion, the Power of Symbolism. The Case of Former Yugoslavia and its Successor States*. New York: Palgrave Macmillan, 2014., 223 str.

Uz predgovor urednica, koje kao da hvale socijalističku Jugoslaviju za razdvojenost religije od države i zabranu vjerskih škola te žale što je razlaz donio okrutne ratne sukobe, ova knjiga sadržava devet priloga sociologa i filozofa religije na temu iz naslova. Urednice su napisale uvodno poglavlje: „Moć simbolizma“ (str. 1-5) u kojem pojašnjavaju da pod „politicizacijom religije“ misle zloporabu religije u nacionalističke i političke ciljeve, pri čemu je došlo do stapanja religijskog s nacionalnim identitetom kod naroda koji su zahtijevali samostalnost i Srba koji su osamostaljenje silom priječili.

G. Ognjenović, s Univerzитета u Oslu, obradila je u drugom poglavlju projekt o velikoj Srbiji prema Milošu Crnjanskom (str. 7-26) koji se poslužio povijesnim motivima srbizirajući Vlahe doseljene u Hrvatsku i Bosnu u vrijeme obrane od Turaka. Zbog slabe upućenosti u pravoslavnu ekleziologiju tvrdi da su pravoslavci Crne Gore god. 1993., a oni Makedonije god. 1998. „ponovno dobili vlastite autokefalne crkve“. Tada je proces mogao samo početi, ali još nije dovršen u smislu da ih priznaju ostale pravoslavne patrijaršije a ne samo nova politička vlast u vlastitoj državi. Marjan Smrke, profesor Univerziteta u Ljubljani, analizira zloporabu religije u BiH koju naziva etničko-religijskom mimikrijom (str. 27-43). Napominje da socijalna mimikrija zavodi društvo, ratna mimikrija uvodi u rat, a religijska mimikrija služi se mjesnim modelima svetosti. U tom kontekstu kaže da je Ante Pavelić na vrijeme pobjegao preobučen u reverendu koju mu je pribavio netko od svećenika (str. 33). U religijsku mimikriju ubraja podršku nekih pravoslavnih episkopa Karadžiću, Mladiću, Arkanu.

Nena Močnik, doktorandica u Ljubljani, istražila je seksualno nasilje u ratovima 1992.-1995. (str. 45-66). Polazi od stereotipnog gledanja na niži položaj žene u patrijarhalnim društvima koji biva opravdavan Božjom vo-

ljom, ističe kako je žena gledana kao bludnica ili majka, navodi slučajeve iz rata u Bosni gdje su žene silovali bivši školski kolege, susjedi ili znanci. Ta su nasilja redovno bila praćena perverznom zlostavljačkim riječima ili tjelesnim sakaćenjem. Ratna silovanja su nasilja nad etničkim i rodnim identitetom. U rušenju minareta i džamija vidi seksualizaciju sukoba, osobito u urezivanju križa na živo tijelo žrtava. Ovamo ubraja i nabijanje na kolac srpskih ustanika u pobunama protiv Turaka 1804.-1835. Određenu ulogu imao je i mit o „malim četnicima“ koje su imale roditi silovane muslimanke (str. 57-60). Jedna je tako rođenom sinu dala ime Džihad s namjerom da ga odgoji za osvećivanje te mu šaptala: „Ako zaboraviš, neka ti bude prokleta ovo mlijeko. Srbi su me naučili mrziti“ (str. 61). Žali što religije i danas daju podlogu za zapostavljanje žena te ističe da su prema njezinu zapažanju u tome jednaki židovstvo, kršćanstvo i islam jer je povezana uporaba nasilja u religiji i religije u nasilju.

Urednice su dale prevesti na dobar engleski te uvrstile u knjigu i članak hrvatskog dominikanca Frane Prcele „Polog katoličkoga u hrvatskom identitetu“ (izvorno objavljen u njegovoj knjizi *Bogozaborav. Razmišljanja o aktualnim izazovima Crkve*, Zagreb: Synopsis, 2014., 47-76) sa svim bilježkama iz autorova izvornika

(peto poglavlje, str. 67-92). U tom prilogu kao i u cijeloj knjizi autor proročki poziva na razlikovanje nacionalnog interesa od vjerničkog uprisutnjivanja Božje dobrote prema svima ljudima, makar i ne bili naše nacionalnosti. Prema njemu, većina Hrvata su katolički kršteni, ali nisu kristijanizirani pa je zato „predanije i autentičnije zauzimanje oko istinskog kršćanskog identiteta najbolji prinos Crkve izgradnji hrvatskog identiteta... Kršćanski identitet je prije svega identitet odnosa. Dakle, netko sam ja, nego što sam u odnosu prema sebi, drugima i prema Drugomu... Katolička crkva stoji pred napasti da nedostatak vjerske supstance nadomjesti pomoću društvenog utjecaja.“

Adam Lindhagen, profesor arheologije na Univerzitetu u Stockholmu, obradio je romanizaciju religije u Naroni rimskoga vremena. U kontroli još poganskih Neretljana u devetom i desetom stoljeću nad kršćanskim stanovništvom on vidi predliku kasnijeg etnički i religijski heterogenog društva. Za razliku od rimskog vremena, kada su građani mogli imati nekoliko religijskih identiteta, danas su religije uniformne, a monopolizira ih vlast u nacionalnim državama. Amra Hadžimuhamedović, arhitektica i član Komisije za čuvanje nacionalnih spomenika u BiH, u prilogu „Tri recepcije bosanskog identiteta reflektirane u religijskoj arhitektu-

ri“ (str. 105-158) vidi u stilovima islamskih, pravoslavnih i katoličkih vjerskih građevina u prošlosti BiH, uključujući i groblja, elemente univerzalnog bosanskog identiteta. Osuđuje nove džamije saudijskog tipa, ali i ogromne križeve nad Stolcem i Srebrenicom. Smatra da će budućnost Bosne ovisiti o recepciji njezina identiteta u stanju posttraume te zaključuje: „Džamije, crkve i religijski simboli su sredstva u rivalstvu za pravo na vrijeme, prošlost, prostor i budućnost. Iako religija ima snažnu prisutnost u svakom vidu društva u Bosni te iako su nove religijske građevine oblikovane da privlače pozornost na sebe, one u konačnici okreću leđa jedne drugima, brišući jedna drugu pa tom stalnom međusobnom napetošću preokreću bosanski kulturni okoliš u ratni okoliš, a pri tome je ključna zadaća uspostavljati načelo religijske tolerancije“ (str. 147).

Filip Ejodus s Univerziteta u Beogradu i Jelena Subotić s Georgia State Universityja u Altanti, SAD, obradili su temu: „Kosovo kao sveti prostor Srbije: upravljivost, pastirska moć i sakralizacija teritorija“ (str. 159-184). Istražuju mogućnost vladanja i pastoralnu moć nad stanovništvom Kosova kroz stoljeća i danas. Smatraju da sakralizacija Kosova može stvoriti „dužnost čuvanja teritorija kao ontološke kičme kolektivnog identiteta“, i zato bi glavni razlog upravljanja trebalo biti stanov-

ništvo a ne teritorij (str. 163). Spominju pisanje episkopa Atanasija Jevtića prema kojemu je Kosovo „kolijevka i grob Srba“, srpski Jeruzalem. Kada je okončana vlast Beograda nad Kosovom, episkopi traže od Srba Kosova da ostanu u svojim domovima. Nakon što su Beograd i Priština 19. travnja 2013. potpisali dogovor o miru, dobili su pohvalu od EU, ali sada preostaje uvjeravanje javnosti da prihvati Kosovo kao novu samostalnu državu. Autori zaključuju: „Religija je u Srbiji upotrebljavana na mnogo izravnih i neizravnih načina. Religija je davala podlogu za nacrt o državi, razgraničavajući prihvatljive od neprihvatljivih načina političkog postupanja. Religijski ulijevano javno mišljenje određivalo je kakvo javno sjećanje je dopušteno a kakvo nepodnošljivo. Religija je također davala gorivo i štit političkim djelatnicima da svoju razornu politiku opravdavaju kod kuće i vani. Sakralizacija Kosova u javnoj mašti i državnom postupanju odstranila je to pitanje iz plana o redovnoj političkoj raspravi te ga učinila nedodirljivim, sakrosanktnim, i zato nerješivim“ (str. 179).

Zilka Spahić-Šiljak, Bošnjakinja koja je doktorirala s temom o položaju muslimanki u tumačenju njihovih teologa te nastavlja istraživati položaj muslimanki u današnjem društvu u BiH, obradila je temu: „Nacija, religija i rod“ (str.

185-210) u ženskom časopisu *Zehra* od 2001. i dalje. Prema *Zehri* hidžab je za muslimanke znak unutarnjih i vanjskih granica te svakoj treba biti dopušteno da ga nosi i u javnosti. Muslimanke koje pišu u *Zehri* pokazuju kako žene vide čednost i stidljivost, uvjere ne da im je muslimansko ponašanje važnije od nacionalnosti. Autorica ipak kaže: „Moja nedavna studija o ženi, feministkinjama i muslimanskom identitetu u BiH i na Kosovu potvrđuje kroz intervjue da muslimanke shvaćaju islam kao važan dio svoje kulture, ali većina njih su sekularizirane muslimanke koje ne obdržavaju religiju u dnevnim postupcima. Religiju razumiju kao privatnu stvar. Časopis *Zehra* u određenom stupnju slaže se da je islam vjera i kultura“ (str. 197). Po njezinoj procjeni *Zehra* posvećuje dostatnu pozornost majčinstvu muslimanki i izgrađivanju bošnjačkog identiteta, ali kao da žali što „ne promiče pravu rodnu revoluciju“.

Kratki podaci o autorima priloga (str. 213-215) pomažu da čitatelji izložene tekstove stave u kontekst istraživanja dotičnog autora, a stvarno kazalo na koncu knjige (str. 217-223) omogućuje brz uvid u pojedinu temu. Osim F. Prcele, Z. Spahić-Šiljak te A. Hadžimuhamedović koji i eventualne kritike protiv vlastite vjerske zajednice upućuju iznutra, kao pripadnici, ostali autori su distancirani agnostici koji upozoravaju na

pogubnost nekritičnog poistovjećivanja vjerskog i etničkog identiteta. Osobito su potresni podaci Nene Močnik o seksualnim nasiljima nad muslimankama uz ponižavajuće uvrede popraćene zloporabom religije. Teolozi svih konfesija u našim krajevima trebali bi taj prilog dobro proučiti te kao pastoralni djelatnici i vjeroučitelji odgajati vlastite vjernike za odgovorno ponašanje prema ženama druge vjere.

Mato Zovkić

EVANGELIZIRATI KAKO BI SE HUMANIZIRALO

Carmelo DOTOLO, *L'annuncio del Vangelo. Dal Nuovo Testamento alla „Evangelii Gaudium“*. Assisi: Cittadella Editrice, 2015., 168 str.

Promišljanje o evangelizaciji nužno nas vraća u prva stoljeća kršćanstva jer evangelizacija nalazi svoju referentnu točku upravo u začecima kršćanstva. Prve kršćanske zajednice oblikovale su vlastiti identitet otkrivajući u evanđelju mogućnost pronalaska odgovorâ na pitanja o smislu života te o životnim nadanjima i očekivanjima. Evanđelje je dar koji oslobađa našu egzistenciju od tjeskobe, od manjka nade i od praznine koju čovjek osjeća u vrtlogu ovoga svijeta. Mogli bismo reći kako navještaj evanđelja

spašava od besmisla, frustracija i dosade, od očaja i nesposobnosti ljubiti, od bola i od smrti. U tome smislu evangelizirati znači *priopćavati život*.

Evangelizacija označava posebnost kršćanske ponude koja se sastoji u navještaju evanđelja i pozivu na obraćenje. Aktualiziranje evanđeoske poruke podrazumijeva način života u različitim okružjima te priopćavanje iskustva vjere, nade i ljubavi u odgovoru na temeljna životna pitanja drugima vjernicima, kao i onima koji religiozno iskustvo smatraju perifernim ili indiferentnim u izgrađivanju životnoga smisla.

Knjiga talijanskog teologa Carmela Dotola, koja promišlja o važnosti evangelizacijskog procesa, podijeljena je u pet poglavlja. U prvome poglavlju autor polazi od evangelizacije u Novom zavjetu, u drugome poglavlju nalazimo metodološke oznake pri navještaju evanđelja. Treće poglavlje stavlja naglasak na povijest i hermeneutiku evangelizacijskog puta. U četvrtom poglavlju promišlja se o evangelizaciji i novoj evangelizaciji od Drugog vatikanskog sabora do apostolske pobudnice *Evangeliū Gaudium*, dok posljednje poglavlje donosi uvid u teološke interpretativne linije evanđeoskog navještaja.

Prve kršćanske zajednice svjedočile su u svojem navještaju preobražujuću vrijednost i snagu evanđelja i na taj način započele

progresivan proces evangelizacije. Novozavjetni tekstovi donose sliku kršćanstva u pokretu. Čini se kako je upravo u susretima, u sučeljavanjima i dijalozima unutar zajednice rasla i sazrijevala svijest o Isusovoj poruci koja je kadra imati odlučujući utjecaj na čovjekov život. U temelju kršćanske novosti nalazi se navještaj u kojemu središnje mjesto zauzima Isus Krist, njegova poruka i stil života. Prvi evangelizatori u svojem navještaju pozivali su se na autoritet onoga što im je priopćio Isus. Tako navještaj kraljevstva Božjega, koje stoji u središtu Isusove poruke, predstavlja obzor u koji je moguće utkati svijest o stvarnosti koja može realno modificirati život ljudi u potrazi za dostojanstvom, uvažavanjem i solidarnošću. U svojem navještaju kraljevstva Božjega Isus, nizom metafora, ukazuje kako se ono ne ostvaruje samo u određenim prostorima ili religijskim kultovima, nego nalazi svoje mjesto u svakodnevnici. Naglasak nije stavljen na religioznu pripadnost, nego na kvalitetu odnosa s Bogom ako je *Otac* (Mt 12,46-50). Ovime počinje stanovita relativizacija Zakona u odnosu na kraljevstvo Božje. Isusova rasprava s farizejima i pismoznancima kružila je oko različitih interpretacija Zakona i njegove primjene na konkretne situacije. Tako, slijepo opsluživanje Zakona, kao znak društveno-religijskog identiteta i pripadno-

sti, vodi u opasnost isključivanja i diskriminacije. Zbog toga Isus svoju pažnju usmjerava na najslabije (Mt 11,28-30) te pokazuje kako je kraljevstvo Božje jedini kriterij jednakosti između izraelskog naroda i pogana. Svojim gestama ozdravljenja, druženjem s rubnima, lomom religijskih shema i legalističkih interpretacija vjere, Isusov prijedlog postavlja paradigmu potpuno drukčijeg poimanja vjerničkog iskustva. Ta paradigma omogućuje čovjeku pronaći svoj identitet i preobraziti vlastiti život koji nije više podložan robovanju zabrinutosti zbog etičke čistoće i nedostižnom savršenstvu kroz zakonske propise, te ga upućuje dubokom i slobodnom osobnom odnosu s Bogom. Imajući to u vidu, jasno je kako evangelizacija poprima svoju fizionomiju već u životu prvih kršćanskih zajednica koje u svojem navješčaju polaze od uskrsnuća i događaja Duhova. Dotolo ističe kako se evangelizacija očituje u pronalaženju ravnoteže između vizije svijeta i života te njihove povezanosti s Bogom. Tu ravnotežu trebalo je pronaći u kontekstu ambijenta u kojemu je dominiralo židovstvo Palestine, židovstvo dijaspore, grčko-rimska kultura, kao i gnostički pokret. S druge strane takav kontekst u određenome smislu pomogao je kršćanstvu prvog stoljeća u preciziranju njegova *spetificuma*.

Različiti kulturni konteksti za-

htijevaju i različite stilove evangelizacije. Tako u Djelima apostolskim vidimo brigu za navješčaj kršćanske poruke u relaciji s konkretnom situacijom i svakodnevnim životnim pitanjima. Struktura navješčaja u Djelima apostolskim pazi na povijesno-kulturnu stvarnost. S druge strane, u knjizi Otkrivenja susrećemo odvažan proročki navješčaj kršćanske poruke koji pobuđuje nadu u drukčiji način gledanja političke i kulturne stvarnosti. Takav navješčaj stavlja u prvi plan autentično štovanje Boga kao otpor idolatriji političke i vojne moći te rezistenciju ideologiji bogaćenja.

U sustavnom naviještanju evanđelja od velike je važnosti metoda, odnosno način priopćavanja evanđeoske poruke. U vrlo kratkom drugom poglavlju autor donosi neke metodološke oznake ističući kako je upravo susret evanđelja s različitim kulturama zahtijevao i pridonio oblikovanju kršćanskoga identiteta. Za razumijevanje evangelizacijskoga puta od iznimne je važnosti sposobnost inkulturacije kršćanske poruke, tj. *ulaženje* evanđelja u dominantni kulturni prostor u kojemu se osmišljava vlastita egzistencija. Dotolo podcrtava kako je u procesu inkulturacije nezaobilazno voditi računa o vremenu koje je potrebno za sazrijevanje kršćanske poruke, jer ona zahvaća spoznaje, običaje i mentalitete ljudi. Potrebno je, dakle, imati

strpljenja kako bi ta poruka pustila svoje korijene te počela rasti i donositi plodove. Za pohvalu je i činjenica što autor govori o obraćenju kao metodi evanđeoskog navještaja. Dakako, smjera se na osobno obraćenje, koje iziskuje temeljitu promjenu, upućuje na novi početak i promjenu načina života. Koliko je nužno govoriti o metodi u procesu evangelizacije, govori nam i povijest evangelizacijskoga procesa koji pokazuje potrebu za modificiranjem vlastitog pristupa različitim kulturama usvajajući nove sheme i koncepte, osobito onda kada su već davno uspostavljene tradicije postale neprikladne za otvaranje novih putova i novih formuliranja glede vjerovanja.

U trećem poglavlju ovaj talijanski teolog donosi kratku povijest i hermeneutiku evangelizacijskoga puta. Polazi od susreta kršćanstva s grčko-rimskim svijetom koji se predstavlja u svojoj kulturnoj i religijskoj pluralnosti i živosti, s mnoštvom duhovnih ponuda, filozofskih pravaca i rasprava koje su nudile svoja viđenja o smislu života, o istini i o osmišljavanju egzistencije. Relevantnost evangelizacijskoga procesa ogleda se osobito u *načinu* interpretiranja i življenja religioznog iskustva. To iskustvo obuhvaća ljudsku egzistenciju u njezinoj cjelovitosti te nadilazi nacionalnu isključivost. Ovakva otvorenost nije dopuštala da se kršćanstvo promatra

kao sektu. Njegova univerzalnost radikalno ga razlikuje od poganstva dominantnog u grčko-rimskome svijetu. Evangelizacija je u tome periodu bila viđena i življena kao potraga za kršćanskim identitetom, te pozvana opravdati i prosuditi kvalitetu različitih prijedloga. U tom kontekstu važno je spomenuti apologetiku koja, dajući razloge nade (vjere), svjedoči o vjerodostojnosti kršćanske poruke.

Otkriće Amerike koje vodi susretu s drugim te drukčijim kulturama i filozofijama označava početak razdoblja u kojemu kršćanstvo postaje svjesno kulturne i religijske *drukčijosti*. To ujedno predstavlja obzor za promišljanje o novim metodama i načinima u procesu evangelizacije. Pitanje odnosa između osvajanja i evangeliziranja Amerike dovoljno je poznata te se autor ne upušta u analize koje bi vodile u tome smjeru. Radije spominje primjer Bartolomeja Las Casasa koji osuđuje metode kolonizacije ustrajavajući na činjenici kako ni jedna religija ne može biti protivna slobodi Indosa, inzistirajući na jednakosti kršćana i domorodaca. Odlazak u Kinu i Japan ponovno stavlja evangelizatore naspram kulturnih, etičkih i religijskih različitosti. U susretu s tim svijetom značajan je tekst Mattea Riccija *O istinskom značenju Gospodara neba*, koji kruži oko dijaloga između kineskog mudraca i

Zapadnjaka. Taj tekst ukazuje da su spoznaja i sučeljavanja neizostavni kako bi drugi mogli susresti i prihvatiti kršćansku poruku. Radi se dakle o dijaloškoj metodi od koje je nemoguće apstrahirati pogotovo u današnjem kulturno policentričnom svijetu.

Evangelizacijski put u razdoblju moderne nailazi na potrebu obnove izvornosti kršćanske poruke koja bi na jasniji način korespondirala s liberalnim pokretima, afirmacijom ljudskih prava koja zahtijevaju kulturne, društvene i političke promjene te proces laicizacije. Takvi zahtjevi u konačnici su doveli do potpuno drukčijeg odnosa između religije, Crkve i društva. U tom kontekstu pojavljuje se nov oblik evangelizacije svjestan univerzalnosti ljudskih prava koja ne moraju biti u konfliktu s teističkim poimanjem svijeta. U središtu evangelizacijskoga procesa ljudska je osoba, bivaju integrirane vrijednosti kao što su sloboda, jednakost, bratstvo. Takav oblik evangelizacije dolazi do izražaja u afričkim zemljama gdje se kršćanskim afričkim poglavcima trajno povjereva vodstvo novih mjesnih crkava i novih civilnih društava. U konačnici, to je očitovanje kako se kršćanske vrijednosti mogu integrirati u novu kulturu i kako evanđeoska spoznaja može biti izvor kulture te relevantna u preobrazbi svijeta.

U razdoblju postmoderne evangelizacijski proces mora se

suočiti sa zahtjevima u kojima je nužno pomiriti globalizaciju i fragmentarnost, religiju i kulturu te postojanje različitih identiteta. U takvu ozračju nužno je pronaći nove procese komunikacije kršćanske poruke jer je postmoderna kultura dovela do interpretativne krize svijeta, života i čovjeka tako što je donijela nove horizonte smisla koji su značajno ubrzali preobrazbu svega postojećega. Autor donosi tri društveno-kulturna fenomena koje treba uzeti u obzir u naviještanju kršćanske poruke suvremenome društvu: afirmacija postkršćanske stvarnosti i potraga za Bogom gdje je očita prisutnost vjere bez pripadanja (Crkvi) kao i izvjesna fluidna duhovnost; religijski pluralizam i dijalog; te globalizacija kao kulturni proces.

U četvrtom poglavlju Dotolo se bavi promišljanjima o evangelizaciji u nekim dokumentima Drugog vatikanskog sabora notirajući kako je u pripremnoj fazi Koncila gotovo potpuno izostao govor o misijskoj djelatnosti, kao i veza između evangelizacije i kulture. Tijekom Drugog vatikanskog sabora, i osobito poslije, na evangelizaciju se gleda kao na *locus theologicus* te kao na dar ljudskome rodu u njegovim iščekivanjima. Evangelizaciju se vidi kao sredstvo koje je sposobno dati novo lice djelovanju Crkve, ali i redefinirati ciljeve i prioritete njezina djelovanja. To potvrđuje

niz biskupskih konferencija od one latinoameričkog episkopata u Medellinu 1968. do one u Pueblu 1979. koja u siromasima vidi protagoniste evangelizacije. Iz tih dokumenata vidljivo je da se evangelizacija artikulira u naviještanju Isusa Krista, u priznavanju vrijednosti koje ima svijet, u svjedočenju evanđelja ljubavi te u inzistiranju na dostojanstvu ljudske osobe. Zadaća evangelizacije ogleda se u korelaciji između kršćanske poruke i kulture u kojoj se ta poruka naviješta i želi učiniti relevantnom. Zbog toga nije nimalo pretjerana tvrdnja Pavla VI. kako je razdor između kulture i evanđelja drama suvremenoga svijeta.

Nova evangelizacija nastaje iz svijesti za potrebom redefiniranja kršćanskog identiteta, prisutnoga među različitim geopolitičkim i religijskim identitetima. Nova evangelizacija, kako je govorio sveti Ivan Pavao II., ne sastoji se u nekom novom evanđelju, nego u navještaju koji u Kristu nalazi neistraživo bogatstvo koje ne može iscrpiti nijedna kultura. Možemo zajedno s Dotolom zaključiti kako se bît evangelizacije sastoji u konstantnoj *reinkulturaciji* evanđelja. Nova evangelizacija mora smjerati ciljevima koji će biti nositelji vjerodostojnosti kršćanske poruke i koji ne mogu ne urezati se u obiteljski, društveni i politički život. Ona ima za zadaću pokazati relevantnost kršćanstva u kultur-

nim krugovima i pokazati kako je ono u stanju kritički se suočiti s dominantnom kulturom, ponuditi interpretaciju ljudske egzistencije izvan uobičajenih mjesta te dati smisao ljudskome postojanju. Takva nova evangelizacija nasušna je potreba osobito u suvremenome društvu koje teško pronalazi smisao vlastitoga postojanja. Dotolo inzistira na tome kako pripočavanje kršćanske poruke ima i socijalnu dimenziju ako se radi o dostojanstvu ljudske osobe, o općem dobru i o ljudskim pravima, kako naglašava i papa Franjo u apostolskoj pobudnici *Evangelii Gaudium*.

U posljednjem poglavlju, spominjući neke teološke interpretativne linije u naviještanju evanđelja, autor polazi od činjenice da evanđelje ima udjela u nastojanjima kako bi ljudska egzistencija postala što ljudskijom. Ono doprinosi sazrijevanju svijeta i onoga što je ljudsko, u toj njegovoj odlici odsijeva njegova kvalitativna razlika. Evandeoska poruka je viđena kao mogućnost uspjele i dobre egzistencije. Paradigma evangelizacijskog procesa mora uvijek biti Isus Krist i njegov stil života iz kojega je vidljiva spremnost za prihvaćanje bližnjega, za supatnju kao spoznajni model i metodu pristupa stvarnosti. Iz toga proizlazi kako evangelizacija nije svrha samoj sebi, nego je, kako Dotolo zaključuje, u službi ljudskoga roda, ona duboko humanizirajuća

jer u perspektivi prihvaćanja drugoga, u svojemu najširem ostvarenju, zagovara modifikaciju ekonomskog mentaliteta, poziva na odgovornost prema ambijentu u kojemu se živi, traži da se angažiramo kao socijalno odgovorni, zahtijeva solidarnost te kroz sve to i svjedočenje vlastite vjere koja može postati relevantna opcija u borbi protiv antropološkog redukcionizma.

Na koncu možemo reći da se vrijednost Dotolove knjige sastoji u tome što donosi obrise povijesti evangelizacijskoga procesa polazeći od NZ do pobudnice *Evangelii Gaudium*. Knjiga je zanimljiva i daje bitne smjernice (novim) evangelizatorima. Iz nje je lako uočiti u kojemu bi smjeru trebala ići evangelizacija, njezine polazne točke, svrhu i njezin smisao. Lako se iščitava univerzalna dimenzija evangelizacijskoga procesa kojemu je svrha humanizirati, odnosno preobraziti iznutra, ako to znači obraćanje osobne i kolektivne svijesti ljudi, njihova djelovanja i života. Djelo ovog talijanskog teologa relevantno je i zbog toga što kroz prizmu navještaja evanđelja dodiruje razna područja: antropologiju, kulturologiju, religiju, teološke discipline - ekleziologiju, liturgiku i pastoralnu teologiju. Zbog svega toga držimo da je knjiga vrlo korisna i vjerujemo da će imati pozitivnu recepciju kod čitatelja te da će pomoći u planiranju novih evangelizacij-

skih zamaha u mjesnim Crkvama.

Hrvoje Kalem

NOVA ZBIRKA KARDINALOVIH PROPOVIJEDI

Vinko kardinal PULJIĆ, *Korita prošlosti i pritoke sadašnjosti. Izbrane propovijedi prigodom 25-te obljetnice (1991. – 2016.) biskupskog ređenja Vinka kard. Puljića, nadbiskupa vrhbosanskog*. Urednik Dubravko Turalija. Sarajevo: Vrhbosanska nadbiskupija, 2015., 533 str.

Urednik ove knjige, sada profesor Staroga zavjeta na KBF-u u Sarajevu, bio je tajnik nadbiskupa Vinka Puljića od 2003. do 2005. te odradio velik dio zadataka kada je Ordinarijat izdavao prvu zbirku nadbiskupovih propovijedi (Vinko kardinal Puljić, *Ne trnite svjetla. Izbor iz propovijedi*, Sarajevo: Vrhbosanska nadbiskupija, 2005.). Kako nadbiskup Puljić ne piše unaprijed svoje propovijedi, nego samo skicira i govori živahnim hrvatskim bosanskog obilježja, trebalo je tekstove snimljene na vrpce elektronički otipkati te dati na jezičnu i uredničku doradu. Pri radu na ovoj knjizi pomogli su mu nadbiskupovi kasniji tajnici koji su tekstove „skinuli“ s vrpce, a glavni urednik je preuzeo zadaću „vađenja“ ključne misli za naslov pojedine propovijedi, ras-

poreda po liturgijskoj godini i različitim prigodama te generalnog uređenja knjige. Uspješno je obavio povjereni zadatak.

Knjiga sadržava 145 propovijedi vrhbosanskog nadbiskupa Vinka Puljića, od kojih je najstarija izrečena u okviru euharistijskog slavlja sa zazivom Duha Svetoga na početku akademske godine 2007./2008. u Sarajevu (str. 235-237) s porukom mladima neka se ne boje izazova života. Najmlađa je ona upućena nastavnom osoblju i đacima u KŠC-a Sv. Pavao u Zenici 16. listopada 2015. na Dan te škole i dvadesetu obljetnicu otvorenja (str. 223-225). Nadbiskup je tom prigodom zahvalio nastavnicima što uz ugrađivanje znanja izgrađuju učenike kao ljudske osobe te uskliknuo: „Ako nema dobrote, znanje ne koristi!“

Propovijedi su podijeljene na jedanaest poglavlja ili odsjeka, kako urednik najavljuje u svojem „Predgovoru“ (str. 15-17) i kako se zorno može vidjeti iz sadržaja koji je s pravom smješten na početku knjige:

- I. Došašće i Božić – 16 propovijedi;
- II. Vizitacije župama Vrhbosanske nadbiskupije – 10 propovijedi;
- III. Arhiđakonati u Vrhbosanskoj nadbiskupiji – 4 propovijedi;
- IV. Veliki tjedan i Uskrs – 5 propovijedi;
- V. Krizme – 10 propovijedi;

- VI. Prigodne propovijedi – 22 propovijedi;
- VII. Svetkovine i blagdani – 15 propovijedi;
- VIII. U gostima – 20 propovijedi;
- IX. Posvete i blagoslovi – 16 propovijedi;
- X. Sjemeništarcima i bogo-slovima – 10 propovijedi;
- XI. Pokojničke propovijedi – 7 propovijedi.

Uz dobronamjerne, ali nužne zahvate prilikom stavljanja rečeničnih znakova i novih odlomaka, urednik je pred svaki od ovih odsjeka stavio uvodnu napomenu kojom čitateljima pomaže razumjeti tu skupinu nadbiskupovih homilija. Tako je na str. 107, najavljujući propovijedi održane svećenicima i vjernicima god. 2013. u četiri susreta na razini arhiđakonata (Fojnički, Gučogoranski, Plehanski i Toliški), pojasnio da se tada slavila godina vjere. Kako nadbiskup na početku običava osloviti prisutnog pokojeg biskupa, urednik je u bilješci pojasnio o kojem se biskupu radilo. Tako je u nadbiskupovu pozivu hrvatskim katolicima biskupije Harrisburg u SAD-u da budu čuvari vjere primljene od njihovih doseljenih roditelja i djedova pojašnjeno da je bio prisutan ondašnji biskup Harrisburga msgr. dr. Kevin Carl Rhoades (str. 323). Takve bilješke počinju na str. 24 te završavaju brojem 16 na str. 530 tumačenjem što se dogodilo u Burića štali između 23. i 28.

svibnja 1945. radi razumijevanja nadbiskupove propovijedi u Garevcu 16. svibnja 2012. Na misi s bogoslovima 25. lipnja 2010. nadbiskup je na početku rekao: „Povodom godišnjice Jozine smrti želim vam uputiti dvije-tri riječi“. U kasnijem izlaganju spominje da je pokojni svećenik Jozo volio Vrhbosansku mjesnu crkvu te je ostavio svijetli trag vjernog svećenika „i to posebno vama bogoslovima kojima je služio“ (str. 473). Urednik je zaboravio u bilješci pojasniti da se radi o Jozi Tomiću, duhovniku bogoslova. Ipak je to kasnije pojasnio pri donošenju propovijedi na misi u sjemenišnoj crkvi sv. Ćirila i Metoda koja je slavljena na „godišnjicu smrti vlč. mr. Joze Tomića 27. lipnja 2011.“ - na početku teksta i u bilješci na dnu stranice (str. 505). Kada nadbiskup Puljić u propovijedima citira tekstove Staroga ili Novoga zavjeta, ne može dosađivati slušateljima navodeći iz koje je to knjige, poglavlja i retka. Urednik se potrudio da u zagradama uputi na točno mjesto kod onih tekstova koji su okosnica dotične propovijedi, za što mu je dobro došlo stručno znanje bibličara (na pr. Izl 3,14; 1 Kr 19,7; Ps 127,1; Mt 16,24; Lk 4,18.21; Iv 19,26; 1 Iv 4,5 i dr.). Pri tome se uvukla i pokoja pogreška, što se svima nama događa pri pisanju (usp.: str. 126 u vezi s Iv 12,1-12 te str. 223 u vezi s Ef 5,23).

U odsjeku „Posvete i blagoslo-

vi“ (str. 383-446) propovijedi su prigodom blagoslova ili posvete nove crkve, oltara, zvonika, samostana, pastoralnog centra, gradilišta za crkvu. U njima nadbiskup iznosi teologiju zajednice krštenih kao žive Crkve koja se okuplja i duhovno hrani u crkvi - građevini. Svoje zorno i prilagođeno izlaganje temelji na pročitanim biblijskim tekstovima i na molitvama posvete. Tako je prigodom posvete crkve bosonogih karmelićanki na Stupu kraj Sarajeva 16. srpnja 2008. (str. 385-387) razjasnio zašto upotrebljavamo mazanje uljem četiri puta na zidovima zida pri posveti crkve, u krštenju, u svećeničkom i biskupskom ređenju. Poželio je da taj samostan „postane blagoslov za ovu ispaćenu i izranjenu zemlju, za našu razapetu Crkvu vrhbosansku, za nas koji smo pomalo umorni od borbe za prava, od borbe da dokazemo da i mi postojimo“ (str. 387). U propovijedi prigodom blagoslova gradilišta na Dobrinji u Sarajevu za buduću crkvu nove župe sv. Franje Asiškog, koju povjerava bosanskim franjevcima, 18. lipnja 2011. nadbiskup je istaknuo da župna crkva pruža vjernicima prostor za okupljanje u obitelj djece Božje, i ona u gradu Sarajevu „predstavlja identitet onih koji su Kristovi. Mi danas zapravo blagoslivamo simbol svoga identiteta. Kamen temeljac simbolizira Krista na kome gradimo svoju vjeru. On je naša sigurnost,

naše uporište. U današnjem evanđelju, kao i u raznim drugim tekstovima Svetoga pisma, čitamo da se Krista uspoređuje s temeljnim i sa zaglavnim kamenom... U ovaj kamen temeljac stavljamo povelju na kojoj je zabilježen današnji dan i događaj. A u nas je ugrađena povelja koja glasi: *Ja te krstim u ime Oca i Sina i Duha Svetoga*. Kršteni smo u ime Presvetog Trojstva koje sutra slavimo. U to ime smo kršteni i u tom imenu započinjemo i završavamo svaki dan kad se znamenujemo znakom križa“ (str. 414). Osobno smatram da je 16 propovijedi u ovom odsjeku knjige teološki najdublji dio koji je istovremeno zorno prilagođen pastoralnim prilikama okupljenih vjernika kojima se propovjednik obraća.

Knjiga je izvrsna čestitka nadbiskupu Puljiću za dvadeset petu obljetnicu biskupskog ređenja i podsjećanje na njegovo pastirsko služenje katolicima Vrhbosanske nadbiskupije, Crkve u BiH te u hrvatskom narodu u Republici Hrvatskoj i diljem svijeta. U odsjeku „U gostima“ tiskano je 13 propovijedi s nastupa u Hrvatskoj (Zagreb-Stenjevec, Otočac, Slavonski Brod – župa krštenja Josipa Stadlera, Zagreb-Retkovec, Varaždin - uršulinke, Kaštel Štafilčić, Opatija - isusovačka crkva Navještenja BDM, Sinj, Petrinja, Marija Bistrica - nacionalno svetište BDM, Udbina, Rijeka – katedrala, Makarska) te po jedna s nastupi-

ma u SAD-u, Vatikanu, Švedskoj, Srbiji i Mađarskoj.

Omot naslovne stranice u prvoj zbirci nadbiskupovih propovijedi iz god. 2005. ilustriran je slikom njega s mitrom i u liturgijskom plaštu kako drži „Svjetiljku mira“ koju je papa Ivan Pavao II. poklonio sarajevskoj katedrali prigodom posjeta 12. travnja 1997. godine. Na omotu ove zbirke je njegova slika s biskupskom kopicom „soli Deo“, pokojom prosijedom vlasi i pogledom punim vjerničke nade, a na poleđini su otisnuta dva odlomka iz propovijedi u trapističkoj crkvi u Banjaluci 24. lipnja 2008. prigodom zavjetne mise na svetkovinu Rođenja sv. Ivana Krstitelja. U toj propovijedi odseljenim i rezidencijalnim vjernicima župe u kojoj je rastao izrazio je zahvalnost starima koji se nisu bojali života unatoč ogromnim teškoćama te pozvao djecu da pamte tko su, što su, čiji su i odakle dolaze.

Nadbiskup Puljić oživio je god. 2002. *Katolički tjednik* koji redovno izlazi zahvaljujući sadašnjem uredniku Josipu Vajdneru. Radi državnih propisa o poslovanju ustanova sa stalnim djelatnicima kojima osnivač treba isplaćivati mjesečnu plaću te uplaćivati zdravstveno i mirovinsko osiguranje, nadbiskup je god. 2006. osnovao Medijski centar Vrhbosanske nadbiskupije čiji su djelatnici tehnički opremili ovu knjigu. Urednik ove knjige sada je profe-

sor na Katoličkom bogoslovnom fakultetu, nastalom iz Vrhbosanske teologije koju je Kongregacija za katolički odgoj, na upornu zahtjevu nadbiskupa Puljića iz god. 2004. i 2008., podigla na razinu fakulteta 2009. godine. Time su Medijski centar VN i KBF doprinijeli svoj udio u obilježavanju 25. obljetnice biskupskog služenja kardinala Vinka Puljića. Kao profesor emeritus znam da se među kriterije Univerziteta u Sarajevu za promicanje predavača i asistentata u akademska zvanja ubrajaju ne samo znanstveni članci ili stručne knjige koje su kandidati napisali nego i knjige koje su uredili. Dr. Dubravko Turalija zaslužuje da mu se u poene ubroji i rad na ovoj knjizi, pri kojem je ulagao svoje teološko znanje i poznavanje povijesti Vrhbosanske nadbiskupije.

Mato Zovkić

UPUTE AUTORIMA I SURADNICIMA

1. Časopis *Vrhbosnensia* je znanstveni časopis Katoličkog bogoslovnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu. Časopis izlazi od 1997. godine, i to dva puta godišnje. Objavljuje znanstvene radove, poglede, osvrte, prikaze, dokumente, prijevode, bibliografije, recenzije knjiga i druga razmišljanja povezana s teologijom i međureligijskim pitanjima.

2. Uredništvo prima neobjavljene radove koje suradnici dostave Uredništvu. Primaju se radovi opsega od 15 do 50 kartica autorskog teksta, koji trebaju sadržavati sažetak i ključne riječi (najmanje 5) na hrvatskom jeziku te prijevod na engleski jezik. Ako autor ne može napisati sažetak i ključne riječi na stranom jeziku, neka ih dostavi Uredništvu na hrvatskom jeziku, ono će ih onda prevesti na strani jezik. Radovi se dostavljaju uredništvu na e-mail adresu vrhbosnensia@kbf.unsa.ba. Uredništvo si pridržava pravo tekst prilagoditi zahtjevima časopisa i standardima hrvatskoga književnog jezika. Rukopisi se ne vraćaju.

3. Molimo autore da predlože kategorizaciju svojih znanstvenih radova u jednoj od sljedećih kategorija: izvorni znanstveni rad, prethodno priopćenje, pregledni rad, stručni rad, ali konačnu odluku donosi Uredništvo na prijedlog dvojice recenzenata rada.

4. Za bilješke, označene neprekinutim nizom brojeva od 1, potrebno je držati se sljedećih uputa:

a. za knjige: ime malim slovima, a prezime autora VELIKIM slovima; naziv djela u kurzivu; zatim slijedi u zagradi mjesto izdavanja, izdavač, te godina izdavanja; nakon zgrade slijedi zarez i broj stranice (bez pisanja str.).

b. za časopise: ime malim slovima, a prezime autora VELIKIM slovima; naziv članka se stavlja u navodnike; zatim slijedi u kurzivu ime časopisa s njegovim godištem; nakon toga dolazi u zagradi godina izdavanja te broj stranica časopisa.

5. Uz tekst rada autor treba dostaviti Uredništvu i sljedeće podatke: ime i prezime, akademski naslov te adresu stanovanja ili puni naziv i adresu ustanove u kojoj je zaposlen, kao i osobnu e-mail adresu.

Detaljne metodološke upute za pisanje radova nalaze se na:

http://www.kbf.unsa.ba/upload/file/UPUTE_AUTORIMA.pdf

