

Časopis za teološka i međureligijska pitanja
Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
Vol. 17, br. 1, 2013.

Aid SMAJIĆ , Uloga vjere u formiranju stava prema drugom i drukčijem: između religijskih ideala i bosanskohercegovačke stvarnosti	5-26
Ivan MARKEŠIĆ , Vjera u komunističkome okviru	27-76
Mato ZOVKIĆ , Jesu li vjerski poglavari u Bosni i Hercegovini otvoreni za nove izazove	77-98
Marinko PERKOVIĆ , Molitva Očenaša: biblijsko-moralno promišljanje	99-118
Zorica MAROS , Iz vjere graditi kulturu života: vjera kao zadani i uvijek novi izazov	119-138
Niko IKIĆ , Ravenski dokument i <i>Pastor Aeternus</i> : dva dokumenta - dva svijeta - jedan izazov	139-156
Zdenko SPAJIĆ , Crkva u Bosni i Hercegovini pred izazovima društvenih promjena	157-182
Dubravko TURALIJA , Ezra 4,8 - 7,26: novi hrvatski prijevod s aramejskog izvornika, uz popratne stručne bilješke	183-216

VRHBOSNENSIA – GODINA XVII – BROJ 1 – SARAJEVO 2013.

Izdavač ■ Publisher

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

Glavni i odgovorni urednik ■ Editor-in-Chief

Darko Tomašević

Uredništvo ■ Editorial Board

Niko Ikić, Tomislav Jozić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

Znanstveno vijeće ■ Scientific Council

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

Lektura ■ Language Editor

Marija Znika

Korektura ■ Proofreaders

Pero Pranjić, 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

Darko Tomašević

Tisak ■ Printing

Suton d.o.o., Široki Brijeg

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

urbosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu -
pridružena članica Univerziteta u Sarajevu

God. XVII, br. 1

2013.

Sadržaj • Contents

Članci ■ Articles

Aid SMAJIĆ, Uloga vjere u formiranju stava prema drugom i drukčijem: između religijskih ideala i bosanskohercegovačke stvarnosti	5
Ivan MARKEŠIĆ, Vjera u komunističkome okviru.....	27
Mato ZOVKIĆ, Jesu li vjerski poglavari u Bosni i Hercegovini otvoreni za nove izazove	77
Marinko PERKOVIĆ, Molitva Očenaša: biblijsko-moralno promišljanje	99
Zorica MAROS, Iz vjere graditi kulturu života: vjera kao zadani i uvijek novi izazov	119
Niko IKIĆ, Ravenski dokument i <i>Pastor Aeternus</i> : dva dokumenta - dva svijeta - jedan izazov	139
Zdenko SPAJIĆ, Crkva u Bosni i Hercegovini pred izazovima društvenih promjena	157
Dubravko TURALIJA, Ezra 4,8 - 7,26: novi hrvatski prijevod s aramejskog izvornika, uz popratne stručne bilješke	183

Recenzije ■ Book reviews

Anto POPOVIĆ, תורה Torah. Pentateuh - Petoknjižje. Uvod u knjige Petoknjižja i pitanja nastanka Pentateuha (Božo ODOBAŠIĆ) ...	217
Gonzalo Andrés RUIZ FREITES, <i>El carácter salvífico de la muerte de Jesús en la narración de San Lucas. Estudio exegético de Lc 23,33-49 desde la perspectiva soteriológica lucana</i> (Mato ZOVKIĆ)	224
Mato ZOVKIĆ, <i>Poziv biblijskih proroka</i> (Božo ODOBAŠIĆ)	227
Tomislav KRZNAR, <i>Znanje i destrukcija - Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša</i> (Orhan JAŠIĆ)	234

UDK: 316.6-053.81(049.3)(497.6)"20"
[2:323.1](497.6)"20"

Izvorni znanstveni rad
Primljeno: siječanj 2013.

Aid SMAJIĆ
Fakultet islamskih nauka
Ćemerlina 54, BiH – 71000 Sarajevo
aid90@yahoo.com

ULOGA VJERE U FORMIRANJU STAVA PREMA DRUGOM I DRUKČIJEM: IZMEĐU RELIGIJSKIH IDEALA I BOSANSKOHERCEGOVAČKE STVARNOSTI¹

Sažetak

S obzirom na nemila ratna zbivanja na području Bosne i Hercegovine početkom 90-ih godina prošlog stoljeća, a usporedo s društvenom revitalizacijom religije kod nas i njezine sve izraženije prisutnosti u javnom životu, postavlja se pitanje uloge individualne vjere kao implicitne religioznosti i ličnog iskustva svetog u kontekstu izgradnje miroljubivog suživota s pripadnicima drugih etnoreligijskih zajednica na ovom prostoru. Cilj ovog istraživanja bio je utvrditi koliko i na koji način religiozna ortodoksnost kao osobno uvjerenje u osnovne postulate religijske doktrine i aspekt implicitne religioznosti određuje stav mladih prema, u etnokonfesionalnom smislu, drugom i drukčijem na način manjeg ili većeg prihvaćanja suživota s njima. Analizi zadane teme i prikupljenih podataka pristupa se iz ugla suvremene psihosocijalne teorije i u skladu s naučnom metodologijom empirijskih istraživanja religioznosti. Rezultati bivarijantnih korelacija pokazuju da ortodoksnost – ovisno o kojem se etničkom poduzorku radi – ili nema nikakvih implikacija za ovu vrstu međuetničkog stava ili je jednim dijelom povezana s manjom spremnošću ispitanika da prihvate ponuđene nivoe bliskosti s drugim narodima. Parcijalne korelacije i druge statističke analize pokazuju da razloge zašto religiozna uvjerenja na takav način sudjeluju u formiranju međuetničkog stava treba tražiti u ideološkoj nekonzistentnosti naših mladih vjernika i osjećaju etničke ugroženosti karakterističnom za jedan dio religioznih pojedinaca, što ujedno ukazuje i na pravac u kojem vjerske zajednice trebaju intenzivirati svoje aktivnosti u cilju izgradnje zajedničkog suživota među pripadnicima etnoreligijskih kolektiviteta na ovom prostoru.

Ključne riječi: *religiozna ortodoksnost, prihvaćanje suživota, osjećaj etničke ugroženosti.*

¹ U radu je prezentiran dio podataka i rezultata šireg istraživačkog projekta autora provedenog u okviru izrade doktorske disertacije na temu „Psihosocijalni aspekti religioznosti kao determinante međunacionalne tolerancije“ obranjene na Odsjeku za psihologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Tekst je izvorno napisan na bosanskom, ali je zbog objavljivanja u časopisu *Vrhbosnensia*, prošao lekturu hrvatskog jezika.

Uvod

Naučni napredak čovječanstva u vrijeme renesanse i prosvjetiteljstva prvenstveno je značio nov način promišljanja i razumijevanja kozmosa, ali s vremenom i društva i čovjeka u njemu.² U perspektivi nauka je trebala racionalno objasniti prirodne i društvene procese i pojave te demistificirati njihova dotadašnja shvaćanja i alternativne eksplikacije, tako da su gotovo svi utemeljivači modernih društvenih nauka³ s napretkom znanosti predviđali društvenu i kulturološku marginalizaciju religije. Samo rijetki među njima očekivali su značajan povratak vjere na društvenu scenu⁴ kakav smo svjedočili u posljednjih nekoliko decenija, zbog čega su mnogi naposljetku konstatali da je sekularizacija samo izmjestila *lokalitet* vjerske prisutnosti i djelovanja⁵ i priznali joj enormni kulturno-psihološki potencijal u kontekstu odgoja čovjekove ličnosti i unapređenja međuljudskih odnosa, čije bi kapacitete, posebno u kriznim područjima, u tom smislu bilo poželjno aktivirati.⁶ Ovakav razvoj situacije nije po mnogo čemu zaobišao ni prostore Bosne i Hercegovine i regije.

Kod nas i u svijetu, intelektualci i istraživači različitih disciplinarnih usmjerenja već duži niz godina pokušavaju odgovoriti na pitanje uloge vjere kao subjektivnog doživljaja i osvjedočenja svetog u formiranju stava prema drugom i drukčijem, a za bosanske prilike prvenstveno prema pripadnicima drugih etnoreligijskih zajednica. Na tom tragu, teolozi uglavnom podastiru argumente o principijelnoj tolerantnosti religijskih svjetonazora prema pripadnicima drugih etno-nacionalnih zajednica,⁷ dok sociolozi, psiholozi i religiolozi drugih znanstvenih usmjerenja ipak ostaju prvenstveno zainteresirani za konkretni i objektivni utjecaj žive religijske svijesti i prakse *običnog*

² Steven SHAPIN, *The Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996.).

³ R. Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.); Malcolm HAMILTON, *Sociologija religije: teorijski i uporedni pristup*, prev. Đorđe TRAJKOVIĆ (Beograd: Clio, 2003.).

⁴ Martin RIESEBRODT, „Secularization and the global resurgence of religion“. Rad prezentiran na konferenciji o “The Comparative Social Analysis” održanoj na Univerzitetu u Kaliforniji 9. ožujka, 2000. Preuzet s <http://www.svabhinava.org> (15. 9. 2007.).

⁵ José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University Chicago Press, 1994.).

⁶ R. S. APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred*.

⁷ Jacob NEUSNER – Bruce CHILTON, ur., *Religious Tolerance in World Religions* (West Conshohocken, Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008.).

vjernika na njegov stav prema drugom u specifičnom kulturno-psihološkom kontekstu i okruženju.⁸ Takva vrsta interesa za vjeru uglavnom je karakteristična i za nevladin sektor, čiji jedan njegov dio u BiH u kontekstu prisutnosti vjeronauka u javnim školama ozbiljno postavlja pitanje načina na koji vjersko obrazovanje transformira ličnost mladih naraštaja.⁹

Povratak bosanskohercegovačkog čovjeka vjeri u periodu prije i nakon rata, i u trenutku kada dobronamjerni Bosanci i Hercegovci tragaju za mehanizmima obnove svedruštvene solidarnosti i pomirenja, iznova aktualizira pitanje integracijskih potencijala religije i religioznosti u složenim međuetničkim i konfesionalnim odnosima na ovom području. U tom smislu, nadati se je da će dijalog između teologije, nauke i svih dobronamjernih društvenih aktivista iznjedriti korisne naputke za sve one koji u vjeri traže mir i spas za napaćenog bosanskog čovjeka i rješenje njegovih svakodnevnih problema.

1. Stav vjernika prema drugom i drukčijem između vizure religije i socijalno-psihološke nauke

Teolozi kada govore o načinu na koji bi se iskreni kršćanin odnosno musliman trebao odnositi prema drugom i drukčijem općenito su skloni, naravno s punim pravom, konstatirati da su i islam i kršćanstvo u suštini miroljubive religije, koje u svojem svjetonazoru promoviraju ideju ljubavi, dobročinstva i suživota prema čovjeku općenito, a posebno prema sljedbenicima monoteističkih religija, te da su slučajevi drukčijeg samo odraz čovjekove sklonosti da podlegne grijehu i svojim ponašanjem iskrivi izvorno učenje vjere koju slijedi.¹⁰ I uistinu, i kršćanstvo i islam u

⁸ Ismet DIZDAREVIĆ, „Psiho-socijalni preduvjeti razvijanja tolerancije različitosti u multinacionalnim sredinama putem medija“, *Glasnik Rijaseta* 61 (3-4, 5-6) (1999.), 213-221, 417-425; William Scott GREEN, „The ‘What’ and ‘why’ of religious toleration“, Jacob NEUSNER – Bruce CHILTON, ur., *Religious Tolerance in World Religions* (West Conshohocken, Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008.), 3-11.

⁹ Dženana TRBIĆ, ur., *Education in Bosnia and Herzegovina: What Do We Teach our Children? Review of the Contents of the ‘National Group of Subjects’ Textbooks* (Sarajevo: Open Society Fund B&H, 2007.); Dženana TRBIĆ - Snježana KOJIĆ-HASANAGIĆ, *Education in Bosnia and Herzegovina: What do we teach our children? Surveying Attitudes of Students and Parents about Values in Curricula and Textbooks in Primary and Secondary Schools in B&H* (Sarajevo: Open Society Fund B&H, 2007.).

¹⁰ Vidi npr., Jakov JUKIĆ, „Rat i protiv-rat u monoteističkim religijama“, *Obnovljeni život* 49 (1994.), 361-384; Ahmed ALIBAŠIĆ, „Mjesto za druge u islamu“, Samir BEGLEROVIĆ, ur., *Mjesto za drugog u našoj vjeri i životu*, 2 sv. (Sarajevo: ABRAHAM – Udruženje za međureligijski mirotvorni rad, 2005.), 1:136-173; Samir BEGLEROVIĆ, ur., *Mjesto za drugog u našoj vjeri i životu*, 2 sv. (Sarajevo: ABRAHAM – Udruženje za međureligijski mirotvorni rad, 2005.).

tom smislu nastoje pojedinca odgojiti na duhovno-psihološkoj razini njegova bića te je svaki psihološko-bihevioralni izraz netolerantnosti stran izvornim učenjima tih religija. U duhu kršćanskog učenja o ljubavi prema čovjeku poznati filozof T. S. Elliot ističe da „pravi kršćanin ne želi da bude trpljen“¹¹ na način da ga se podnosi uz neodobravanje i nedopadanje, nego želi biti poštovan i voljen. Slično se može kazati i za muslimana što se klanja Bogu kojeg nastoji spoznati i približiti Mu se preko Njegovih lijepih imena *el-Wedūd* (Pun ljubavi), *er-Rahmān* (Svemilosni) i *el-Halīm* (Blagi), i to tako što će u granicama svoje čovječnosti internalizirati ova svojstva, pri čemu bi proizvoljna netrpeljivost prema drugom bila svojevrsna nepravda prema vlastitoj prirodi i, uvjetno kazano, prema samome Bogu. Ako tome dodamo društveni, simbolički i organizacijski potencijal kojim vjerske institucije obično raspolažu, onda je potpuno razumljivo zašto sociolozi i religiozi¹² opetovano skreću pažnju na mogućnost i značaj angažiranja *duhovnog kapitala* u kontekstu afirmacije tolerancije ali i drugih vrijednosti moderne demokracije.

U skladu s filozofskim i metodološkim aksiomima njihovih referentnih naučnih disciplina, za „svjetovne učenjake“ religije i religioznosti, na drugoj strani, tek na sistematski način prikupljeni iskustveni podaci, a ne miroljubiva poruka svetih tekstova, predstavljaju dovoljnu osnovu za generaliziranje o etničkim stavovima i ponašanju religiozne osobe. Zbog toga u sagledavanju načina na koji vjera oblikuje stav religioznog pojedinca prema relevantnim vanjskim grupama društvene nauke nisu toliko zainteresirane za religiju kao specifičan sistem vjerovanja, obreda, simbola i vrijednosti koliko za implicitnu religioznost kao osebujan modalitet osobnog iskustva i osvjedočenja religije od strane pojedinca. U tom smislu, uloga osobne vjere u formiranju stava i ponašanja religioznog pojedinca prema drugom i drukčijem predmet je posebnog interesa psihologa još od prvih dana moderne psihologije,¹³ a njihov interes za tu temu značajno je intenziviran pisanjem i istraživanjima američkog personologa Gordona Allporta¹⁴

11 Prema Maurice CRANSTON, „Toleration“, ur. Donald M. BORCHERT, *Encyclopedia of Philosophy*, sv. 9 (New York: Thomson Gale, ²2006.), 507.

12 Vidi: Peter L. BERGER – Robert W. HEFNER, „Spiritual Capital in Comparative Perspective“, <http://www.spiritualcapitalresearchprogram.com/pdf/Berger.pdf>.

13 Vidi: William JAMES, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Penguin Books, [1902.] 1987.); Theodor W. ADORNO i dr., *The Authoritarian Personality* (New York: Harper & Row, 1950.).

14 Gordon Willard ALLPORT, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation* (New York: The Macmillan Company, 1962.).

60-ih godina prošloga stoljeća. Njegove opservacije u pogledu odnosa vjernika u tom kontekstu dobrim dijelom sažimaju i dileme današnje nauke u svijetu i kod nas u vezi s etničkom, vjerskom i rasnom tolerancijom religiozne osobe,¹⁵ a tiču se – kako će Allport ustvrditi – *paradoksalne spoznaje* da vjera stvara ali i rastvara predrasude.¹⁶

Pregled postojeće naučne literature upućuje na zaključak da se psihosocijalna eksplikacija načina na koji individualna vjera oblikuje *značajne* međugrupne odnose uglavnom kreće unutar tri teorijska modela: *individualne razlike*, *intergrupna analiza*¹⁷ i *medijatorski uticaj vanjskih faktora*.¹⁸ Za teoretičare prvog usmjerenja odnos religioznog pojedinca prema relevantnim vanjskim grupama treba razumijevati u svjetlu specifičnih religijskih orijentacija karakterističnih za netolerantne, a religiozne pojedince. U tom smislu, predrasude i stereotipi, te općenito animozitet prema drugom osobina su samo određenih kategorija vjernika.¹⁹ Izvor društvene netrpeljivosti prema ovom modelu nije u religiji kao takvoj, nego u modalitetu religioznog doživljaja kod vjernika.

Ovo personološko tumačenje tolerantnosti religioznih pojedinaca na tragu je decenijama pa i stoljećima starom dualnom razumijevanju religioznog iskustva na način jasnog diferenciranja između

15 Lee A. KIRKPATRICK, „Fundamentalism, Christian orthodoxy and intrinsic orientation as predictors of discriminatory attitudes“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 32 (1993.), 256-268; Leak i Randall, prema Robert M. KUNOVICH – Randy HODSON, „Conflict, religious identity and ethnic intolerance in Croatia“, *Social Forces* 78 (1999.), 643-674; Srđan VRCAN, *Vjera u vrtlozima tranzicije* (Split: Glas Dalmacije, 2001.); Dinka ČORKALO – Željka KAMENOV, *Nacionalni identitet i međunacionalna tolerancija: izvještaj s 8.-me ljetne psihologijske škole* (Jastrebarsko: Naklada Slap, 1999.).

16 G. W. ALLPORT, *The Individual and His Religion*.

17 Lynne M. JACKSON – Bruce HUNSBERGER, „An Intergroup perspective on religion and prejudice“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 38 (1999.), 509-523.

18 Brian LAYTHE – Deborah G. FINKEL – Lee A. KIRKPATRICK, „Predicting prejudice from religious fundamentalism and right-wing authoritarianism: a multiple regression approach“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (2001.), 1-10; Antonio DRAGUN, „Hrvati u Federaciji BiH: Povezanost suživota i opraštanja s individualnom religioznošću i društveno-političkim stavovima“, *Revija za sociologiju* 37 (2006.), 165-180; Ian HANSEN – Ara NORENZAYAN, „Between Yang and Yin and heaven and hell: untagling the complex relationship between religion and intolerance“, ur. P. McNAMARA, *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, sv. 3 (Westport, CT: Praeger Publishers, 2006.), 187-211.

19 L. M. JACKSON – B. HUNSBERGER, „An Intergroup perspective on religion and prejudice“.

autentičnog subjektivnog doživljaja Božje sveprisutnosti i subjektivnog oživotvorenja tog osjećaja na misaonom, emocionalnom i djelatnom nivou ličnosti, na jednoj strani, te pasivnog i nereflektivnog usvajanja religijskog identiteta i selektivnog prakticiranja vjere, na drugoj. Primjeri ovakva nijansiranja religioznog iskustva u kontekstu odnosa prema drugom čovjeku mogu se naći kod Williama Jamesa, Maxa Webera, Adorna, Sperbera i mnogih drugih.²⁰ Ono će svoju kulminaciju doživjeti u pisanjima i istraživanjima Gordona Allporta 60-ih godina prošlog stoljeća s pojmovima intrinzične i ekstrinzične religiozne motivacije,²¹ pri čemu je kod prve – karakteristične za tolerantne vjernike – osnovni motiv sama vjera, a kod druge – koja se u empirijskim istraživanjima sociologa i psihologa obično povezuje s društvenom isključivošću – ovosvjetski ciljevi i koristi na intrapsihičkoj i interpersonalnoj razini.²² Danas su ovakve teorije i istraživanja religijski motivirane isključivosti u akademskim krugovima poznate kao „studije o religioznim tipovima“,²³ a njihovu su pojmovnom repertoaru u međuvremenu pridodani konstrukti religiozne ortodoksnosti i fundamentalizma,²⁴ pri čemu se prvi spominje kao negativni, a drugi kao pozitivni korelat predrasuda i stereotipa.

Decenijama prikupljeni empirijski podaci veoma često nisu podržavali objašnjenje društvene isključivosti kod vjernika po principu individualnih razlika u njihovu osvjedočenju vjere²⁵ pa se alternativna i po mnogima valjanija eksplikacija ovog fenomena sve više vidjela u *modelu međugrupne analize*.²⁶ U tom se teorijskom pristupu naglašava da religi-

²⁰ Vidi: William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*; Max WEBER, *The Theory of Social and Economic Organization* (Glencoe, ILL: Free Press, 1947.); Theodor W. ADORNO i dr., *The Authoritarian Personality*; Dan SPERBER, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* (London: Blackwell, 1996.).

²¹ Bernard SPILKA i dr., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (New York: Guilford Press, ³2003.).

²² G. W. ALLPORT, *The Individual and His Religion*.

²³ I. HANSEN – A. NORENZAYAN, „Between Yang and Yin and heaven and hell“.

²⁴ Bob ALTMAYER – Bruce HUNSBERGER, „Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice“, *International Journal for the Psychology of Religion* 2 (1992.), 113-133; Bruce HUNSBERGER, „Religion and prejudice: the role of religious fundamentalism, quest and right-wing authoritarianism“, *Journal of Social Issues* 51 (1995.), 113-140; B. LAYTHE – D. G. FINKEL – L. A. KIRKPATRICK, „Predicting prejudice from religious fundamentalism and right-wing authoritarianism“.

²⁵ Michael J. DONAHUE, „Intrinsic and extrinsic religiousness: review and meta-analysis“, *Journal of Personality and Social Psychology* 48 (1985.), 400-419; B. HUNSBERGER, „Religion and prejudice“, 113-140.

²⁶ Christopher T. BURRIS – Lynne M. JACKSON, „Social identity and the true believer: Responses to threatened self-stereotypes among the intrinsically religious“, *British Journal of Social Psychology* 39 (2000.), 257-278.

ja kao sistem vjerovanja i obreda čovjeka stavlja u specifičan odnos ne samo prema Bogu nego i prema drugom čovjeku te u tom smislu predstavlja jedan od osnovnih principa društvenog identiteta kod pojedinca, značajnih integracijskih ali i mogućih dezintegracijskih potencijala kada su interpersonalni i međugrupni odnosi u pitanju. Svijest o vlastitoj vjerskoj pripadnosti i emocionalna vezanost uz svoju zajednicu, pogotovo u okolnostima kada okruženje potiče međugrupnu komparaciju i/ili čak rivalstvo po principu konfesije, na intrapsihičkoj razini religioznog čovjeka lako, gotovo automatski aktivira i pokreće kognitivne i emocionalne procese prisutne u svim međugrupnim odnosima, a koji se tiču socijalne percepcije i kategorizacije po – u ovom slučaju – principu vjeroispovijedi, usporedbe vlastite s relevantnim vanjskim grupama, konformiranja s vlastitom zajednicom, osjećaja međukonfesionalnog rivalstva i ugroženosti, favoriziranja „subraće“, a u ekstremnim slučajevima, etnocentrizam, stereotipiziranje vanjske grupe, distanciranje od drugih i njihovo diskriminiranje.²⁷ U najkraćem, za teoretičare ovog konceptualnog usmjerenja u razumijevanju međureligijskih i etničkih stavova religioznih pojedinaca religija je u svijesti običnog čovjeka prvenstveno prisutna na način osjećaja pripadnosti specifičnoj zajednici vjernika te kao princip društvene partikularizacije, što njegov odnos prema relevantnim vanjskim grupama oblikuje u skladu s već utvrđenim psihosocijalnim konstantama unutargrupne i međugrupne interakcije.

U trećem, tzv. *medijatorskom* teorijskom modelu naglašava se činjenica da je psihički život osobe iznimno složen zbog čega je u razumijevanju povezanosti između religioznosti i stava prema drugom i drukčijem na intrapsihičkoj razini vjernika nužno uvažiti utjecaj trećih, u empirijskom smislu bliskih i za predmetnu interakciju relevantnih psihičkih struktura.²⁸ S obzirom na nedavna ratna zbivanja u Bosni i Hercegovini i njezine društveno-političke specifičnosti u postdejtonskom periodu, a u okolnostima gdje je kod bosanskohercegovačkog čovjeka došlo gotovo do općeg preklapanja vjerskog s etničkim identitetom, domaći i istraživači u regiji te su „medijatorske“ funkcije uglavnom vidjeli u specifičnim oblicima etnonacionalne vezanosti, a prvenstveno u etnocentrizmu odnosno osjećaju etnokonfesionalne

²⁷ Peter HERRIOT, *Religious Fundamentalism and Social Identity* (London: Routledge, 2007.).

²⁸ Bob ALTMAYER – Bruce HUNSBERGER, „Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice“, 113-133; Linda WYLIE – James FOREST, „Religious fundamentalism, right wing authoritarianism and prejudice“, *Psychological Reports* 71 (1992.), 1291-1298.

ugroženosti.²⁹ Vjernik, naime, uz religiju sa subratom u vjeri često sudjeluje i drugim zajedničkim kolektivitetima čiji nekada čisto interesni i prizemni principi funkcioniranja mogu neutralizirati i ugroziti integracijske potencijale duhovnosti u kontekstu afirmiranja svedruštvene solidarnosti. Za mnoge upravo je to faktor koji sputava religioznost naših vjernika u momentu konkretnog svjedočenja načela humanosti svoje vjere u kontekstu odnosa prema pripadnicima relevantnih vanjskih etnoreligijskih zajednica.

S obzirom na to da mnogi istraživači, kao što smo kazali, religioznu ortodoksnost kao aspekt implicitne religioznosti dovode u vezu s izraženijim prihvaćanjem pripadnika drugih rasnih i etničkih grupa, osnovni cilj u ovom istraživanju bio je utvrditi na koji su način religijska uvjerenja povezana s prihvaćanjem suživota s pripadnicima drugih etnokonfesionalnih zajednica kod mladih u Bosni i Hercegovini te u tom smislu ponuditi naznake koliko i kako individualna vjera kod nas oblikuje stav religioznog pojedinca prema drugom i drukčijem, kao i kakva je uloga osjećaja etničke ugroženosti u tom kontekstu. U tu svrhu i usporedo s tim, htjelo se također utvrditi opće karakteristike religiozne ortodoksnosti, prihvaćanja suživota s pripadnicima drugih etnoreligijskih zajednica u zemlji i doživljaja etničke ugroženosti kod naših ispitanika.

2. Metoda

Istraživanje je provedeno na uzorku od 615 ispitanika hrvatske, srpske i bošnjačke nacionalnosti. Karakteristike ispitanika s obzirom na spol, dob i nacionalnost, prikazane su u tablici 5.1.1.

Tablica 5.1.1. Prikaz ispitanika prema sociodemografskim karakteristikama

Univerzitet	N	Etnička pripadnost	N	Spol	N	Mjesto odrastanja	N
Banja Luka	189	Srbi	188	Muški	209	Selo	181
Mostar	229	Hrvati	237	Ženski	400	Manji grad	162
Sarajevo	197	Bošnjaci	180	Bez podatka	6	Grad srednje veličine	105
		Ostali	11			Veliki grad	160
						Bez podatka	7
Ukupno	615		615		615		615

²⁹ A. DRAGUN, „Hrvati u Federaciji BiH“, 165-180.

Kao što se može vidjeti iz prikazanih podataka, uzorak se sastoji od 189 studenata i studentica s Univerziteta u Banja Luci, 229 sa Sveučilišta u Mostaru i 197 s Univerziteta u Sarajevu, pri čemu su njih 188 Srbi, 237 Hrvati, 180 Bošnjaci, dok se njih 11 izjasnilo kao pripadnici neke druge nacionalnosti. Uzorak se sastoji od 209 mladića i 400 djevojaka, s tim da 6 ispitanika nije odgovorilo na ovo pitanje. Njih 181 je odraslo na selu, 162 u manjem gradu (između 5000 i 10 000 stanovnika), 105 gradu srednje veličine (između 10 000 i 50 000 stanovnika), a 160 u većem gradu (preko 50 000 stanovnika), dok 7 sudionika nije dalo ovaj podatak. Prosječna dob ispitanika iznosi $M=19,57$ ($SD=1,74$).

Za dio istraživanja koji je prikazan u ovom radu korišten je upitnik koji se sastojao od sociodemografskih podataka te skala religijske ortodoksnosti, prihvaćanja suživota i percipirane etničke ugroženosti. Pri koncipiranju skala religijske ortodoksnosti, ali i prihvaćanja suživota, uvažena su temeljna načela kršćanskog i islamskog učenja, a psihometrijske karakteristike korištenih skala su provjerene adekvatnim statističkim postupcima.

Upitnik o socio-demografskim karakteristikama sastoji se od uobičajenih pitanja vezanih uz spol, etničku pripadnost, vjeroispovijed te veličinu mjesta u kojem je ispitanik odrastao.

U svrhu procjene mjere u kojoj ispitanici prihvaćaju osnovne postulate religijske doktrine u kršćanstvu odnosno islamu, korištena je prilagođena *Skala religijske ortodoksnosti*, koja se sastoji od pet tvrdnji. Od ispitanika se tražilo da izraze stupanj svojeg slaganja s navedenim tvrdnjama, pri čemu veći rezultat odražava veće prihvaćanje osnovnih načela religije s kojom se pojedinac identificira. Koeficijent unutarne konzistencije skale iznosi $\alpha = .87$.

Skala prihvaćanja suživota načinjena je po uzoru na Bogardusovu skalu (1933.),³⁰ socijalne distance i namijenjena je ispitivanju sudionicima prihvatljivog stupnja bliskosti s pripadnicima druge etnokonfesionalne zajednice. Skala se među istraživačima obično koristi kao indirektna mjera tolerantnosti prema ciljnoj grupi i sastoji se od četiri čestice, pri čemu svaka predstavlja jedan stupanj bliskosti, uključujući 1. da živi (s pripadnicima određenog naroda) u istoj državi, 2. da živi (s pripadnicima određenog naroda) u istoj ulici, 3. da radi na poslu zajedno (s pripadnicima određenog naroda) i 4. da bude prijatelj (s pripadnicima određenog naroda). Za potrebe ovog rada uo-

³⁰ Prema: Dinka ČORKALO – Željka KAMENOV, *Nacionalni identitet i međunacionalna tolerancija*.

bičajene čestice *intimne bliskosti* tipa „da stupi u rodbinsku vezu (s pripadnicima određenog naroda)“ ili „da stupi u brak (s pripadnikom/com određenog naroda)“ nisu uključene u analizu s obzirom na to da one prema nekim autorima³¹ i ne predstavljaju valjane pokazatelje netolerantnih stavova. Koeficijent unutarnje konzistencije skale dobiven u ciljnom istraživanju iznosi $\alpha = .91$.

Skala percipirane etničke ugroženosti preuzeta je od Šrama³² i namijenjena je ispitivanju izraženosti osjećaja etničke ugroženosti kao jedne od tendencija karakterističnih za etnocentrizam, s tim da je sadržaj izvornih čestica djelomično prilagođen potrebama našeg istraživanja. Koeficijent unutarnje konzistencije dobiven u istraživanju iznosi $\alpha = .65$.

Sve skale primijenjene u istraživanju su Likertova tipa s rasponom od 1 (uopće se ne slažem) do 5 (potpuno se slažem), a ispitanici su tokom istraživanja izražavali stupanj svojeg slaganja s predloženim tvrdnjama. Ukupan rezultat na pojedinačnim skalama predložen je kao aritmetička sredina odgovora na sve tvrdnje tako da se teorijski raspon kreće od 1 do 5. Visok rezultat upućuje na izraženu religijsku ortodoksnost odnosno prihvaćanje suživota s pripadnicima određene etničke zajednice i osjećaj etničke ugroženosti.

Istraživanje je obavljeno u ožujku 2009. godine na Univerzitetu u Sarajevu, Univerzitetu u Banja Luci i Sveučilištu u Mostaru. Kako se prigodni uzorak sastojao od pripadnika tri većinska naroda u BiH, to je i mjerni instrumentarij konstruiran u tri jezične varijante (srpski, hrvatski i bosanski), a u česticama skale religijske ortodoksnosti uvažene su specifičnosti referentnih vjerskih svjetonazora (pravoslavlje, katoličanstvo i islam). U obradi prikupljenih podataka korišten je SPSS, verzija 17.0.

3. Rezultati

Prije glavnih analiza osvrnut ćemo se na deskriptivne statističke vrijednosti svih varijabli korištenih u istraživanju, a onda ćemo dati prikaz glavnih statističkih analiza i rasprava kojima ćemo pokušati

³¹ Nenad HAVELKA – Bora KUZMANOVIĆ – Dragan POPADIĆ, *Metode i tehnike socijalno-psiholoških istraživanja* (Beograd: Centar za primenjenu psihologiju, 1998.).

³² Zlatko ŠRAM, „Dimenzije etnocentrizma i nacionalna pripadnost“, *Društvena istraživanja* 11 (2002.), 1-22; Zlatko ŠRAM, „Etnocentrizam, autoritarne tendencije i religioznost: relacije na uzorku zagrebačkih studenata“, *Migracijske i etničke teme* 24 (2008.), 49-66.

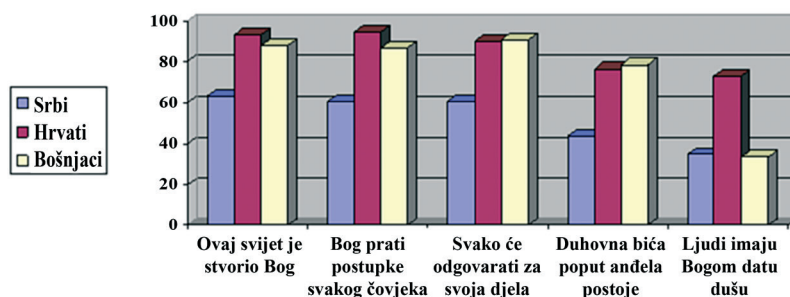
dati odgovor na postavljene ciljeve istraživanja. Deskriptivne statističke vrijednosti za skale ortodoksnosti, osjećaja etničke ugroženosti i prihvaćanja suživota za sve su tri nacionalnosti izračunate odvojeno, a dobivene vrijednosti su prikazane u tablici 4.1.

Tablica 4.1. Religijska ortodoksnost, prihvaćanje suživota, osjećaj etničke ugroženosti i etnička pripadnost ispitanika

Varijabla	Etnička pripadnost	N	M	SD
Religijska ortodoksnost	Srbi	188	3,54	1,11
	Hrvati	237	4,50	0,69
	Bošnjaci	180	4,23	0,75
Prihvaćanje suživota	Srbi	188	4,08	0,94
	Hrvati	237	3,83	0,91
	Bošnjaci	180	4,25	0,82
Osjećaj etničke ugroženosti	Srbi	188	2,60	0,81
	Hrvati	237	2,84	0,79
	Bošnjaci	180	2,47	0,82

Kao što se može vidjeti u prikazanim deskriptivnim vrijednostima, aritmetička sredina za varijablu religijske ortodoksnosti za Srbe u našem uzorku iznosi $M=3,54$ ($SD=1,11$), za Hrvate $M=4,50$ ($SD=0,69$), a za Bošnjake $M=4,23$ ($SD=0,75$). Ti rezultati ukazuju da se u prosjeku radi o relativno religioznim pojedincima, pogotovo u slučaju hrvatskih i bošnjačkih ispitanika, i barem kada se radi o vjerovanju u temeljna doktrinarna načela referentne religije. Ovdje prikazani rezultati bit će jasniji kada sagledamo postotak onih koji se slažu s tvrdnjama ponuđenih u okviru ispitivanja religijske ortodoksnosti, a što je ponuđeno u grafikonu 4.2.

Grafikon 4.2. Religijska ortodoksnost prema pojedinačnim česticama



Da je „Bog stvorio ovaj svijet“ vjeruje 63,5% srpskih odnosno 93,2% hrvatskih i 88,2% bošnjačkih ispitanika u našem uzorku, a njih 60,5% odnosno 94,5% i 86,5% je uvjerenja da „Bog prati postupke svakog čovjeka“. Na tvrdnju da će „Svaka osoba odgovarati za svoja djela na sudnjemu danu“ potvrdno je odgovorilo 60,5% među srpskim, 89,8% hrvatskim a 90,8% bošnjačkim ispitanicima, dok je njih 43,7% odnosno 76,7% i 78,6% potvrdno odgovorilo na pitanje da „Duhovna bića poput anđela / meleka postoje“. Interesantno je da se s tvrdnjom da „Ljudi posjeduju Bogom danu besmrtnu dušu“ slaže 73,3% Hrvata u našem istraživanju, ali samo 34,5% Srba i 33,4% Bošnjaka.

Tablica 4.3. Prihvaćenost pojedinih naroda prema ponuđenim odnosima

Ponuđeni odnosi	Nacionalnost ispitanika	Nacionalnost drugog naroda	Postotak (%) prihvaćenosti
Pristao bih živjeti u istoj državi	Srbi	Hrvati	68,9
		Bošnjaci	69,8
	Hrvati	Srbi	61,7
		Bošnjaci	62,3
	Bošnjaci	Srbi	75,2
		Hrvati	81,3
Pristao bih živjeti u istoj ulici	Srbi	Hrvati	77,8
		Bošnjaci	74,8
	Hrvati	Srbi	62,5
		Bošnjaci	56,4
	Bošnjaci	Srbi	76,9
		Hrvati	80,7
Pristao bih raditi zajedno na poslu	Srbi	Hrvati	73,1
		Bošnjaci	77,4
	Hrvati	Srbi	72,5
		Bošnjaci	55,3
	Bošnjaci	Srbi	79,7
		Hrvati	78,5
Pristao bih biti prijatelj	Srbi	Hrvati	81,0
		Bošnjaci	85,2
	Hrvati	Srbi	77,2
		Bošnjaci	68,8
	Bošnjaci	Srbi	80,2
		Hrvati	91,4

Kada je riječ o prihvaćanju suživota s pripadnicima drugih većinskih naroda u Bosni i Hercegovini kao pokazatelju tolerantnosti (vidjeti tablicu 4.1.), prosječna vrijednost za srpski poduzorak iznosi $M=4,08$ ($SD=0,94$), za hrvatski $M=3,83$ ($SD=0,91$) a za bošnjački $M=4,25$ ($SD=0,82$), što ukazuje na spremnost većine ispitanika, pogotovo među Srbima i Bošnjacima u našem uzorku, da prihvate ponuđene nivoe bliskosti s drugim etničkim zajednicama. U tablici 4.3. dan je detaljan pregled prihvaćenosti pojedinih naroda prema ponuđenim odnosima koji prilično nedvosmisleno potvrđuje ovakav zaključak.

Konačno, prema rezultatima za varijablu osjećaja etničke ugroženosti, a koji su prikazani u tablici 4.1., prosječna vrijednost za ispitanike srpske nacionalnosti je $M=2,60$ ($SD=0,81$), hrvatske $M=2,84$ ($SD=0,79$) i bošnjačke $M=2,47$ ($SD=0,82$), što sugerira da kod naših ispitanika nije izražen doživljaj da je vlastita etnička zajednica ugrožena od strane drugih većinskih naroda.

Kako bismo utvrdili obrazac međusobne povezanosti ispitivanih varijabli te tako pokušali sagledati ulogu religijskih uvjerenja u oblikovanju ove vrste stava religiozne osobe prema drugom i drukčijem, proveli smo statistički postupak bivarijantne korelacije za svaki etnički poduzorak odvojeno. Kao što se može vidjeti iz tablice 4.4. ispitivane varijable kod sva tri etnička poduzorka pokazuju isti obrazac interkorelacija, s tim da kod nekih on jest statistički značajan, a kod drugih nije. Religiozna ortodoksnost je negativni korelat prihvaćanja suživota i kod Srba ($r= -.292$, $p< .01$), i Hrvata ($r= -.207$, $p< .01$) i Bošnjaka ($r= -.065$, $p> .05$) u našem uzorku, s tim da se kod prva dva poduzorka radi o statistički značajnoj povezanosti, a kod trećeg ne. Na drugoj je strani uvjerenost u temeljna načela svoje vjere u pozitivnoj korelaciji s osjećajem etničke ugroženosti kod srpskih ($r= .350$, $p< .01$), hrvatskih ($r= .231$, $p< .01$) i bošnjačkih ($r= .105$, $p> .05$) ispitanika, s tim da je ova povezanost statistički značajna samo kod Srba i Hrvata u našem uzorku. Očekivano osjećaj etničke ugroženosti je statistički značajan negativan korelat kod sva tri nacionalna poduzorka (Srbi $r= -.654$, Hrvati $r= -.648$, Bošnjaci $r= -.627$, $p< .01$ za sve korelacije).

Tablica 4.4. Matrica bivarijantnih interkorelacija ispitivanih varijabli

Srpski ispitanici		Ortodoksnost	Prihvaćanje suživota
	Prihvaćanje suživota	-.292**	
	Osjećaj ugroženosti	.350**	-.654**
Hrvatski ispitanici		Ortodoksnost	Prihvaćanje suživota
	Prihvaćanje suživota	-.207**	
	Osjećaj ugroženosti	.231**	-.648**
Bošnjački ispitanici		Ortodoksnost	Prihvaćanje suživota
	Prihvaćanje suživota	-.065	
	Osjećaj ugroženosti	.105	-.627**
** p< .01 * p< .05			

U skladu s preporukama statističara,³³ pri provjeri uloge osjećaja etničke ugroženosti u kontekstu međuetničkih stavova religioznih pojedinaca odnosno njezina medijatorskog utjecaja na povezanost religiozne ortodoksnosti i prihvaćanja suživota koristili smo postupak parcijalne korelacije za sva tri etnička poduzorka odvojeno. Kao što se može vidjeti iz tablice 4.5., u okolnostima kada statistički kontroliramo osjećaj etničke ugroženosti, vrijednosti parcijalnih korelacija ortodoksnosti i prihvaćanja suživota prestaju biti statistički značajne kod srpskih i hrvatskih ispitanika u našem uzorku, pri čemu se kod sva tri etnička poduzorka ona približava nultoj točki koja označava odsutnost bilo kakve povezanosti.

Tablica 4.5. Parcijalna korelacija ortodoksnosti i prihvaćanja suživota

Srpski ispitanici		Ortodoksnost
	Prihvaćanje	-.089
Hrvatski ispitanici		Ortodoksnost
	Prihvaćanje	-.077
Bošnjački ispitanici		Ortodoksnost
	Prihvaćanje	-.001
** p< .01 * p< .05		

³³ Samuel B. GREEN – Neil J. SALKIND, *Using SPSS for Windows and Macintosh: Analyzing and Understanding Data* (New Jersey: Pearson Prentice Hall, ⁵2008.).

Uz pomoć iste statističke procedure provjerili smo da li religijska uvjerenja ispitanika imaju ikakav utjecaj na povezanost osjećaja etničke ugroženosti i prihvaćanja suživota s drugim konstitutivnim narodima. Rezultati te parcijalne korelacije, gdje smo statistički kontrolirali varijablu religiozne ortodoksnosti, prikazani su u tablici 4.6. i oni pokazuju da ni kod jednog etničkog poduzorka nije došlo do promjene u negativnom predznaku koeficijenta korelacije za varijable osjećaja ugroženosti i prihvaćanja suživota, te da su promjene u smislu smanjenja intenziteta ove statistički značajne negativne povezanosti male ili gotovo neznatne. Tako je uslijed kontroliranja kod srpskih ispitanika koeficijent korelacije s $r = -.654$ spao na $r = -.615$, kod hrvatskih s $r = -.648$ na $r = -.631$, i kod bošnjačkih s $r = -.627$ na $r = -.625$ ($p < .01$ za sve korelacije).

Tablica 4.6. Parcijalna korelacija osjećaja etničke ugroženosti i prihvaćanja suživota

Srpski ispitanici		Osjećaj etničke ugroženosti
	Prihvaćanje suživota	-.615**
Hrvatski ispitanici		Osjećaj etničke ugroženosti
	Prihvaćanje suživota	-.631**
Bošnjački ispitanici		Osjećaj etničke ugroženosti
	Prihvaćanje suživota	-.625**
** $p < .01$	* $p < .05$	

4. Rasprava i zaključci

U kontekstu rasprave o ulozi vjere u formiranju stava prema drugom i drukčijem, odnosno pripadnicima drugih etnoreligijskih zajednica u BiH, iluzorno bi bilo očekivati visok nivo međuetničke svijesti, solidarnosti i tolerantnosti u ime religije od pojedinca koji nije čvrsto uvjeren u osnovna načela referentnog religijskog svjetonazora te svoju vjeru ne osjeća i ne živi u njezinoj punini. U okolnostima kakve su naše u Bosni i Hercegovini, postratne i u znaku svakodnevnih sebičnih političkih trvenja u ime navodne zaštite vlastitih etnoreligijskih identiteta i interesa, samo jaka i integralna religioznost može u личности pojedinca aktivirati humane i sveintegracijske potencijale duhovnosti inače sadržane u kršćanskim i islamskim načelima ljubavi, dobrote i pravednosti prema drugom i drukčijem neuvjetovane pripadanjem vlastitom kolektivitetu. Čak i tada, kao što svjedoče lična priznanja

velikana duhovnosti i humanosti, iskreni vjernik može biti doveden u kušnju da doživljam nepravедnog ugnjetavanja, egzistencijalne ugroženosti i straha – nekada realan i opravdan – ovlada njegovim bićem i postupcima te tako dovede u pitanje njegovu vjeru i posvećenost idealima miroljubivosti i suživota vlastite religije. Na to nas podsjećaju i riječi Aleana Boseka, kršćanskog dostojanstvenika i vođe Afrikanaca iz Južne Afrike, izrečene u vrijeme otvorene rasne diskriminacije i aparthejda u ovoj zemlji, gdje on opisujući okrutnost s kojom su ugušeni svi nenasilni pokušaji crnaca da ostvare svoja prava u ovoj afričkoj zemlji kaže:

„Ovo je situacija građanskog rata“ u kojoj „su svi napori da se nešto učini gotovo u krvi ugušeni... Dakle možete vidjeti da nenasilna sredstva ne donose rezultate, barem ne onu vrstu rezultata koji čovjeku donose nadu, i ljudi to vide, tako da je i sama filozofija nenasilja, koja inače može dati ogroman doprinos humanom i miroljubivom društvu, postala saveznik tiranina. Zabrinut sam zbog toga zato što je i moja posvećenost nenasilju ovdje dovedena u pitanje“.³⁴

U tom smislu važno je istaći da rezultati našeg istraživanja ukazuju na relativno izraženu religioznost naših ispitanika u smislu ortodoksnosti, odnosno vjerovanja u osnovna načela religijske doktrine, a što su spoznaje i nekih ranijih empirijskih studija u zemlji.³⁵ To posebno važi za Hrvate i Bošnjake u našem uzorku gdje je na četiri od ukupno pet tvrdnji, koliko je sadržavala skala religiozne ortodoksnosti, u prosjeku preko 85% ispitanika odgovaralo pozitivno, za razliku od srpskih ispitanika koju su pokazali oko 60% slaganja s ponuđenim tvrdnjama, što je trend međuetničkih razlika u religioznosti uočen još 60-ih godina prošloga stoljeća³⁶ a koji se izgleda održao do danas. Najvišu konzistentnost u prihvaćanju doktrinarnih učenja svoje vjere pokazuju hrvatski ispitanici u našem uzorku koji i na pitanje da li se slažu da „ljudi posjeduju Bogom danu besmrtnu dušu“ potvrdno odgovaraju u postotku od 73,3%, za razliku od Srba i Bošnjaka koji su u nedoumici u tom pogledu s obzirom da se njih 65,5% odnosno 66,6% ili ne slaže ili nije sigurno u istinitost te tvrdnje. Takvi rezultati sve skupa nameću zaključak o postojanju obrasca „selektivne“ ortodoksnosti, barem kod jednog dijela naših ispitanika, što je posebno važno u kontekstu

³⁴ Citat naveden u: R. Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred*, 35.

³⁵ Đorđe ČEKRLIJA – Vladimir TURJAČANIN – Srđan PUHALO, *Društvene orijentacije mladih* (Banja Luka: Nacionalni institut za borbu protiv narkomanije, 2004.).

³⁶ Vidi: Đorđe ČEKRLIJA – Vladimir TURJAČANIN – Srđan PUHALO, *Društvene orijentacije mladih*.

sagledavanja mogućnosti i potencijala individualne religije da bitno i u skladu s miroljubivim učenjem dotičnog svjetonazora oblikuje unutarnji stav vjernika prema drugom i drukčijem. To zapažanje posebno dobiva na važnosti kada se prisjetimo da u suvremenoj socijalno-psihološkoj teoriji i istraživanju religioznosti religiozna ortodoksnost predstavlja samo jedan, onaj ideološki aspekt ličnog iskustva svetog, koji ne mora nužno pratiti religijska praksa i uvažavanje moralnih načela referentnog religijskog svjetonazora. Iako na osnovi ovdje analiziranih podataka i dobivenih rezultata ne možemo generalizirati o suglasju između intelektualnog, ideološkog, iskustvenog, obredoslovnog i vrijednosnog aspekta religioznosti kod naših ispitanika, ono vrijedi napomenuti da su slična istraživanja provedena u zemlji i regiji pokazala da su religijska vjerovanja kod našeg čovjeka obično jače izražena od religijske prakse³⁷ te da do sučeljavanja vjerskog i drugih svjetonazora najviše dolazi na razini vrijednosnih orijentacija i morala, pri čemu ovi posljednji veoma često prevladaju u svijesti i ponašanju čovjeka.³⁸ U svakom slučaju, vjersku nekonzistentnost i selektivnost, pa i u domeni religiozne ortodoksnosti, treba shvaćati kao izraz nedovoljno osviještenog religioznog sentimenta i manjkave religioznosti za koje su karakteristična površna i međusobno kontradiktorna vjerovanja, moralne norme i ponašanje, što sve skupa teško da može biti garant stabilnog religijskog sistema vrijednosti i ponašanja,³⁹ pa ni u kontekstu odnosa religioznog pojedinca prema drugom i drukčijem. Drugim riječima: Može li ovakav doživljaj i odnos prema svetom na intrapsihičkoj razini pojedinca iznijeti teret obaveze da se miroljubivo i s poštovanjem odnosi prema drugom i drukčijem?

S druge strane na osnovi prikupljenih podataka i dobivenih rezultata može se kazati da među našim ispitanicima nije prisutan osjećaj etničke ugroženosti te da su oni u velikoj većini u prosjeku spremni ne samo živjeti „pored drugog“ nego i „s drugim“. Srbi u našem uzorku, na primjer, u prosjeku izražavaju preko 75% spremnost prihvatiti po-

³⁷ Valentina Blaženka MANDARIĆ, *Religiozni identitet zagrebačkih adolescenata* (Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 2000.); Dino ABAZOVIĆ, „Bosanskohercegovački muslimani na početku novog milenija: sociološki pogledi“, Husnija KAMBEROVIĆ, ur., *Raprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka* (Sarajevo: Institut za istoriju, 2009.).

³⁸ Aid SMAJIĆ, „Psihosocijalni aspekti religioznosti kao determinante međunacionalne tolerancije“ neobjavljena doktorska disertacija (Sarajevo: Filozofski fakultet, 2010.).

³⁹ Miroslav ARTIĆ, „Transformacija tradicionalnih religijskih identiteta“, *Nova prisutnost* 6 (2008.), 85-105.

nuđene odnose prijateljstva, rada na zajedničkom poslu, života u istoj ulici i državi s druga dva konstitutivna naroda. Kod Bošnjaka ovaj postotak ide čak i do 80%, dok se u slučaju Hrvata on kreće oko 69% kada se radi o Srbima odnosno 61% u slučaju Bošnjaka. S tim u vodu pada teza o prisutnosti opće dezintegracije bh.društva po principu etničke pripadnosti. Distanca nužno postoji, ali je ona ipak uglavnom izražena kod jednog relativno malog dijela ispitanika tako da u kontekstu širih društvenih zbivanja i stanja u BiH pitanje u stvari postaje kako „manjina“ uspijeva nadglasati „većinu“?

Ključno pitanje na koje je naše istraživanje trebalo odgovoriti bilo je koliko i kako lični doživljaj religije na način vjerovanja u osnove religijske doktrine ili religiozna ortodoksnost, onako kako je ona određena u suvremenoj socijalno-psihološkoj teoriji i istraživanjima religijskog fenomena, sudjeluje u kreiranju ovako jednog od, kako se prema naprijed prikazanim podacima čini, ipak relativno tolerantnih međuetničkih odnosa u bh.društvu? Koliko je, drugim riječima, upravo individualna religija možda i odgovorna za relativno izraženu spremnost naših ispitanika da žive „s drugim“ i za odsutnost osjećaja etničke ugroženosti kod njih? Kazano jezikom korelacijske statistike: Jesu li i u kojoj mjeri oni pozitivno odnosno negativno povezani? Iako paralelna izraženost religiozne ortodoksnosti i prihvaćanja suživota na prvi pogled upućuje na zaključak da na intrapsihičkoj razini ova dva konstrukta stoje u odnosu pozitivne povezanosti, što bi se između ostalog dalo i očekivati s obzirom na religijske principe ljubavi, dobroćinstva i pravednosti, to međutim nije slučaj. S obzirom na dobivene vrijednosti bivarijantnih korelacija između vjerovanja u osnove religijske doktrine i prihvaćanja suživota s drugim narodima kod Bošnjaka u našem uzorku ($r = -.065$, $p > .05$), nameće se zaključak da vjera u tom smislu jednostavno nije relevantna i nema nikakav značaj za tu vrstu stava bošnjačkih ispitanika prema pripadnicima drugih većinskih naroda u BiH. Vjerovanje nema nikakve implikacije za način na koji prosječni Bošnjak u našem istraživanju razmišlja o prihvaćanju različitih nivoa bliskosti s pripadnicima drugih etno-konfesionalnih zajednica u zemlji. Prema dobivenim rezultatima za Srbe i Hrvate u našem uzorku religijska ortodoksnost mogla bi imati negativne konsekvence ($r = -.292$ i $r = -.207$, $p < .01$), mada slabog intenziteta⁴⁰ za prihvaćanje ponuđenih odnosa s drugim narodima s obzirom na to da bi se tim faktorom u jednoj ograničenoj mjeri (8,5% kod srspskih odnosno 4% kod hrvatskih ispitanika) mogla objasniti opažena razlika u spremnosti na

⁴⁰ Prema Geoffrey MARCZYK – David DeMATTEO – David FESTINGER, *Essentials of Research Design and Methodology* (New Jersey: John Wiley and Sons, 2005.).

suživot između manje i više vjerujućih pojedinaca u ta dva poduzorka. Naime, i ortodoksni srpski odnosno hrvatski ispitanici u prosjeku izražavaju visok stupanj spremnosti (Srbi $M=3,80$, $SD=0,90$; Hrvati $M=3,79$, $SD=1,03$) prihvatiti ponuđene nivoe bliskosti s drugim narodima u BiH, ali je ona u odnosu na manje vjerujuće pojedince statistički gledano nešto niža (Srbi $M=4,62$, $SD=0,70$; Hrvati $=4,25$, $SD=1,06$) te bi se s obzirom na dobivene korelacijske vrijednosti 8,5% odnosno 4% ove razlike moglo objasniti njihovim religijskim uvjerenjima.

U skladu s dobivenim rezultatima, razloge zašto je individualna vjera iznevjerila očekivanja mnogih da će kod religioznog čovjeka pospješiti njegov odnos prema relevantnim vanjskim grupama treba tražiti na dva mjesta. Kao prvo, u, kako smo naprijed i obrazložili, nedovoljno osviještenom i nezrelom religioznom sentimentu našeg čovjeka općenito, a u kontekstu stava njegova referentnog religijskog svjetonazora prema drugom i drukčijem pogotovo, koji teško da može iznijeti teret vjerske obaveze da poštuje i uvažava drugog čovjeka bez obzira na njegovu konfesionalnu i etničku pripadnost, i to u okolnostima svakodnevne medijske i političke eksploatacije religije u ime navodne zaštite vjere i nacije od ataka druge strane. Iako naši rezultati nešto eksplicitnije ukazuju na vjersku nekonzistentnost Srba i Bošnjaka u našem uzorku, uvažavajući spoznaje drugih istraživanja religioznosti u zemlji i regiji,⁴¹ mišljenja smo da je ovaj zaključak potrebno generalizirati i na hrvatski poduzorak, pogotovo u kontekstu sagledavanja konzistentnosti u različitim aspektima religioznosti. Kao drugo, u pozitivnoj povezanosti religiozne ortodoksnosti s osjećajem etničke ugroženosti barem kod Srba i Hrvata u našem uzorku, psihičkoj strukturi koja po svojem konceptualnom određenju kao dimenzija etnocentrizma,⁴² ali i po dobivenim korelacijskim vrijednostima u našem istraživanju za sve etničke poduzorke (Srbi $r= -0,654$, Hrvati $r= -0,648$, Bošnjaci $r= -0,627$, $p < 0,01$ za sve korelacije) predstavlja antonim prihvaćanju suživota s drugim konstitutivnim narodima. Drugim riječima, osjećaj ugroženosti i strah od drugog, karakterističan za jedan dio religiozne populacije među srpskim i hrvatskim ispitanicima, kod njih u kontekstu suživota s drugim guši i potiskuje miroljubive impulse ionako nedovoljno zrele duhovnosti, pri tome ovladavajući mental-

⁴¹ Srđan DUŠANIĆ, „Prediktori religioznosti mladih“, Mikloš BIRO – Snežana SMEDEREVAC, ur., *Psihologija i društvo* (Novi Sad: Filozofski fakultet, 2007.), 133-150; Valentina Blaženka MANDARIĆ, *Religiozni identitet zagrebačkih adolescenata*; Miroslav ARTIĆ, „Transformacija tradicionalnih religijskih identiteta“.

⁴² Zlatko ŠRAM, „Dimenzije etnocentrizma i nacionalna pripadnost“, 1-22.

nim, emocionalnim i motivacijskim funkcijama ličnosti i usmjeravajući ih na njemu svojstven način u cilju udaljavanja pojedinca od čovjeka druge vjere i nacionalnosti. A da je to uistinu tako, potvrđuju i rezultati parcijalnih korelacija iz kojih se jasno može vidjeti da je osjećaj etničke ugroženosti uspio na intrapsihičkoj razini jednog dijela vjernika u našem uzorku ovladati težnjama za suživotom, pretvarajući ih u njihovu suprotnost, dok religijska uvjerenja s druge strane nisu uspjela značajno umiriti strahove kod pojedinaca koji smatraju da su ugroženi od „konkurentne“ vanjske grupe.⁴³ U okolnostima svakodnevnog medijskog i političkog zastrašivanja našeg čovjeka od drugih većinskih naroda u zemlji, religiozni sentiment nije se uspio oduprijeti navali straha od drugog, te u tom smislu značajno umiriti nemir običnog čovjeka i u skladu s religijskim vrijednostima miroljubivog i kooperativnog suživota u konačnici oplemeniti njegov stav prema drugom i drukčijem. Drukčije kazano, čini se da je i u svijesti bosanskog čovjeka u značajnoj mjeri došlo do „politizacije religioznosti“, ali ne i „religizacije“ njegovih društvenih stavova u smislu njihova oplemenjivanja u skladu s religijskim vrijednostima suživota i suradnje. Ovakvi rezultati definitivno pred teologe i vjerske djelatnike stavljaju pitanje načina na koji tumače vjeru i njezinu ulogu u kontekstu aktualnih zbivanja u BiH.

Što je to kod i tako jednog malog dijela vjerujućih Bošnjaka mentalno razgradilo vezu između religijskih uvjerenja i osjećaja ugroženosti, i konsekventno tome, odredilo njihov stav prema pripadnicima drugih etnoreligijskih zajednica u kontekstu prihvaćanja ponuđenih društvenih odnosa? Imajući u vidu pronađenu ideološku nekonzistentnost u vjeri bošnjačkih ispitanika (vidjeti grafikon 4.2.), vjerujemo da razloge treba tražiti negdje drugdje, u – striktno gledano – nereligijskom faktoru, točnije u snažnoj izraženosti sveinkluzivnog „državnog“ identiteta kod Bošnjaka, što kod njih mentalno značajno revidira i proširuje uski, etnički princip društvene kategorizacije i percepcije i tako pozitivno djeluje na njihovo shvaćanje odnosa i interakcije s relevantnim vanjskim etnoreligijskim zajednicama. Naime, ranija istraživanja⁴⁴ očekivano su pokazala da je Bošnjacima državni

⁴³ Ovdje se prisjetimo da pri statističkoj kontroli utjecaja osjećaja etničke ugroženosti na povezanost ortodoksnosti i prihvaćanja suživota vjerovanje u osnove religijske doktrine prestaje biti negativan korelat socijalne bliskosti s drugim narodima kod srpskih i hrvatskih ispitanika, dok u okolnostima kada statistički isključimo utjecaj religiozne ortodoksnosti na korelaciju osjećaja ugroženosti i prihvaćanja suživota, korelacijske vrijednosti kod sva tri uzorka ostaju gotovo nepromijenjene (vidjeti tablice 4.5. i 4.6. u ovom radu).

⁴⁴ Srđan PUHALO, *Koliko studenti u BiH imaju povjerenja u Bosnu i Hercegovinu i neke njezine institucije* (Banja Luka: Friedrich Ebert Stiftung, 2005.).

identitet uglavnom važniji od etničke pripadnosti, za razliku od Srba i Hrvata u spomenutom ispitivanju, koji pripadnost vlastitom narodu stavljaju ispred države.

Na osnovi naprijed izloženog moguće je na kraju donijeti nekoliko zaključaka:

- Religijska uvjerenja kod naših mladih vjernika nisu uspjela polučiti očekivane rezultate u smislu njihova pozitivnog utjecaja i djelovanja na prihvaćanje suživota s pripadnicima drugih etnoreligijskih zajednica u BiH. Pronađeni visok stupanj prihvaćanja ponuđenih odnosa s drugim narodima teško da ima svoju etiologiju u religioznom sentimentu naših ispitanika.
- Kako bi se konstruktivni učinak individualne vjere u tom pogledu unaprijedio, vjerske bi zajednice svoje napore trebale jače i konkretnije usmjeriti u pravcu afirmiranja integralne religioznosti kod svojih vjernika, i to posebno u vezi s odnosom prema pripadnicima drugih konfesionalnih zajednica u BiH, ali i opreznije tumačiti vjeru u kontekstu trenutne pozicije svoje zajednice u odnosu na druge.
- Izgradnja svijesti kod vjernika o njegovoj pripadnosti kategorijama koje nadilaze granice etno-konfesionalne pripadnosti konstruktivno bi revidirale princip društvene kategorizacije i percepcije, pri tome uveliko preusmjeravajući mentalne i psihičke procese u pravcu afirmacije svedruštvene miroljubivosti, solidarnosti i suživota.

THE ROLE OF FAITH IN FORMING A STANCE TOWARD OTHERS AND TOWARD THOSE WHO ARE DIFFERENT: BETWEEN RELIGIOUS IDEALS AND REALITY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Summary

In the context of the conflict in Bosnia and Herzegovina in the early 1990s, and the revitalization of religious praxis and its more vivid presence in social life, this article asks what is the role of the individual's faith, in terms of religious awareness and personal experience of holiness, in the context of developing peaceful coexistence with the members of different ethno-religious communities in Bosnia and Herzegovina. The purpose of this enquiry is to determine how much and in what way religious orthodoxy, as a personal reinforcement of basic religious beliefs and as an aspect of religious awareness, determines the attitudes of young people toward those who can be characterized in an ethno-confessional sense as "other", and how this affects, to a greater or lesser degree the individual's willingness to accept coexistence. The issue is examined from the perspective of contemporary psycho-social theory and in accordance with the scientific methodology of empirical research into religious awareness. Depending

on how the evidence is analyzed, orthodoxy may have no implications whatsoever for this kind of inter-ethnic attitude, or it may have a minor influence on young people, discouraging them from moving closer to people from other ethnic communities in Bosnia and Herzegovina. The data may suggest that the cause of this unwillingness to move closer to other groups may be a lack of ideological consistency and also a feeling that the individual's ethnic group is under threat – characteristics that are found among a small proportion of religious believers. The article identifies ways in which religious communities must intensify their efforts if they want to help develop peaceful coexistence among the different ethno-religious communities living in Bosnia and Herzegovina.

Key words: *religious orthodoxy, acceptance of coexistence, feeling of ethnic threat.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: [27:329.15](497.6)"19"
[27-732.2-284:329.15](497.6)

Pregledni rad

Primljeno: siječanj 2013.

Ivan MARKEŠIĆ
Institut društvenih znanosti „Ivo Pilar“
Marulićev trg 19/I, HR – 10000 Zagreb
ivan.markesic@pilar.hr

VJERA U KOMUNISTIČKOME OKVIRU¹

Sažetak

U analizi odnosa jugoslavenskih socijalističkih vlasti prema religiji, Crkvama i vjerskim zajednicama autor u ovome radu istražuje u kojoj mjeri je socijalistički sustav, predvođen Komunističkom partijom Jugoslavije (KPJ), odnosno Savezom komunista Jugoslavije (SKJ), uspio u razdoblju od 1945. do 1989. godine dovesti ne samo do slabljenja vezanosti uz Crkvu, odnosno do smanjenja broja članova Crkava i vjerskih zajednica nego i do njihova isključivanja, odnosno „izgraničenja“ iz političkoga i društvenog života, kao i do smanjenja njihova društvenog značenja uopće.

Sve to bit će obrađeno u četiri zasebna poglavlja, pri čemu će se u prvome poglavlju naznačiti bit međusobnoga „sporenja“ Katoličke crkve i novouspostavljene vlasti koju su činili članovi KPJ, dok će ostala tri poglavlja odgovarati trima vremenskim razdobljima povijesnoga razvoja odnosa između države i Crkava i vjerskih zajednica: 1) vrijeme između kraja II. svjetskoga rata (1945.) i završetka sukoba sa Staljinom (1950.); 2) razdoblje pedesetih, šezdesetih i sedamdesetih godina i 3) razdoblje od kraja sedamdesetih do kraja osamdesetih. U svakome od tih razdoblja analizira se odnos jugoslavenskih marksističkih teoretičara prema religiji, Crkvama i vjerskim zajednicama te slijedom toga 2) odnos socijalističkih vlasti prema Crkvama i vjerskim zajednicama 3) odnos Crkava i vjerskih zajednica prema socijalističkome sustavu. Kroz neposrednu razradbu ovih triju odnosa bit će riječi i o međusobnome odnosu unutar pojedinih vjerskih zajednica (npr. odnos službene katoličke crkvene hijerarhije prema nekim redovničkim zajednicama i njihovim udruženjima, kao npr. Udruženju katoličkih svećenika „Dobri Pastir“) jer su ti unutarcrkveni odnosi bili posljedica sveukupnih odnosa Crkve i države.

Ključne riječi: *Bosna i Hercegovina, Alojzije Stepinac, Katolička crkva, Komunistička partija Jugoslavije (KPJ), Sveta Stolica, Savez komunista Jugoslavije (SKJ).*

¹ U daljnjemu tekstu koristit ću se pojmom „socijalistički“, umjesto „komunistički“. Iako se kod nas, kao i u drugim europskim zemljama, uobičajio svepokrivajući pojam „komunistički“, ipak ni jedna od država niti državna vlast u njima nisu se nazivali „komunistički“ nego „socijalistički“. Nastojao sam, stoga, držati se u ovome članku temeljne odrednice da za procese, institucije i pojedinačna i skupna djelovanja treba koristiti službeno određene nazive.

Uvod

Govoreći o suvremenoj socioreligijskoj situaciji u Europi, posebice u svjetlu odnosa prema islamu, u članku pod naslovom „Der Ort der Religion im säkularen Europa“ (Mjesto religije u sekularnoj Europi), José Casanova kaže da se trenutno u Europi vodi vjerska borba (*Glaubenskampf*) između sekularnih europskih elita, s jedne, i njihovih religioznih građana, s druge strane, pri čemu se sekularno veže uz ono što je društveno „prosvijećeno“ i „napredno“, a sve ono što je religiozno uz društveno „nazadno“ i „retrogradno“.²

Da nije riječ o suvremenome španjolsko-američkom sociologu religije i da ne govori o suvremenoj europskoj zbilji, pomislili bismo da Casanova govori o situaciji u bivšoj Jugoslaviji i o odnosu ondašnjih „prosvijećenih“, sekularnih, komunističko-partijskih elita prema svemu što je religijsko i sljedno tome „nazadno“. A u tome razdoblju (1945.-1989.) „napredno“ je bilo, prema mišljenju Partije i njezinih činovnika, sve ono što je ona promovirala, a „nazadno“ sve ono što je dolazilo iz crkvenih krugova, pa time ni religija nije mogla biti drugo negoli „nazadna“.

Tema vjere, ili bolje reći, tema religije, nudi mnoštvo mogućnosti govora i o vjeri i o religiji. Međutim, govor o religiji u jednome okviru – onome jugoslavensko-socijalističkom – znači istodobno i govor o povijesnoj i duhovnoj situaciji vremena, o povijesnome, društvenom, političkom kontekstu u kojem se djelovanje Katoličke crkve odvijalo u jednome „društvenom i političkome getu“ i da je ta izoliranost imala negativne posljedice ne samo za širu društvenu zajednicu nego i za odnose unutar same Crkve.³ Stoga ponuda prof. dr. Nike Ikića da govorim o religiji u okviru u kojemu je činjeno sve da je ne bude, odnosno da je bude što je moguće manje, bila je za mene veoma izazovna i rado sam prihvatio poziv.

Koristim stoga ovu prigodu te iskreno zahvaljujem Fakultetsko-me vijeću Katoličkoga bogoslovnog fakulteta u Sarajevu, posebice Povjerenstvu na čijem je čelu prof. dr. Niko Ikić, na upućenome pozivu da u *Godini vjere* govorim o vjeri, o vjerničkoj praksi, o religiji i vjerskim zajednicama, a time zapravo ponajviše o odnosu ondašnjih marksističkih mislilaca, ali i socijalističkih vlasti prema religiji, Crkvama i vjerskim zajednicama.

² José CASANOVA, „Der Ort der Religion im säkularen Europa“, u: www.eurozine.com, 29. srpnja 2004., (9. X. 2012.).

³ Zdenko ROTER, „Cerkev in novo politično življenje v Sloveniji“, *Sodobnost* 38 (1990.), <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-7NX61EJW>.

Da bi moje izlaganje ipak imalo svoju „glavu i rep“, metodološki sam ga podijelio u tri zasebna, međusobno povezana poglavlja koja obasežu vremensko razdoblje od 1945. do 1989. godine.⁴

Prvo poglavlje „pokriva“ razdoblje od 1945. do 1950. godine. U tome razdoblju, nakon završetka II. svjetskog rata, komunisti na području bivše Jugoslavije uspostavljaju svoju vlast s kojom su vjerske zajednice još uvijek imale izgleda kako-tako dijalogizirati. Činilo se da su u situaciji međusobno „odmjeravati snage“ – s jedne strane vjerničko mnoštvo, a s druge strane ratni pobjednički zanos komunističkih prvaka.

U drugome, mnogo dužem razdoblju, od 1950. do kraja 1970-ih godina, bit će riječi o načinima prakticiranja kršćanske vjere u društvu u kojem se ponajprije administrativnim putem religiju, crkve i vjerske zajednice isključuje iz danoga društvenog i političkog života, ali potom i vrijeme „povratka religije“ u javni život, krajem 1970-ih. Sve to događa se u vremenu u kojemu se Partija koristi državnim aparatom u ateizaciji jugoslavenskoga društva, ali i u vremenu dubokih procesa industrijalizacije, urbanizacije i sekularizacije. U tome razdoblju vidljivi su veliki obrati u odnosima između Katoličke crkve i jugoslavenske države – od potpunoga prekida diplomatskih odnosa između Jugoslavije i Vatikana do njihove uspostave u punini i do posjeta Josipa Broza Tita Vatikanu 1971. i njegova susreta s papom Pavlom VI.

U trećemu dijelu koji obaseže posljednje desetljeće socijalističke vlasti (1980.-1989.) bit će govora o revitalizaciji religije, ali i o

⁴ U ovome radu slijedio sam podjelu ovoga vremenskog razdoblja (1945.-1989.) na tri idealna tipa poslijeratnih jugoslavenskih marksističkih teorija religije koju je uradio dr. Toni Stres: 1) klasični dijalektički povijesni materijalizam i religija; 2) marksistički humanizam i religija; 3) marksizam kao strukturalno funkcionalistička znanstvena teorija o društvu i o religiji u društvu, jer je svakome od tih tipova odgovarao i poseban oblik odnosa države, odnosno Partije prema religiji, a posebice prema Katoličkoj crkvi.

Istina, postoje i druge podjele ovoga razdoblja, kao što je npr. ona fra Luke Markešića u intervjuu DANI-ma koji navodi tri razdoblja položaja Crkve u socijalizmu: 1) prvo razdoblje ili staljinistički socijalizam od 1945. do cca. 1960-ih; 2) drugo razdoblje koje znači i „početak rađanja humanističkog socijalizma“ od 1960-ih do početka 1980-ih kada nastupa 3) treće razdoblje koje se može nazvati „demokratski socijalizam“ i koje traje od početka do kraja 1980-ih, u: fra Luka MARKEŠIĆ, „Pašalić nije dobio podršku“ (intervju), DANI, br. 193. od 16. veljače 2001. Šire na: <http://www.bhdani.com/arhiva/193/intervju.shtml> (12. X. 2012.).

Posebnu periodizaciju odnosa jugoslavenske države prema Katoličkoj crkvi dao je i slovenski sociolog Zdenko Roter u svojoj knjizi *Katoliška cerkev i država v Jugoslaviji 1945-1973* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976.).

zaokretu jugoslavenskih komunista u njihovoj borbi protiv religije i o njihovu odnosu prema vjerskim zajednicama. Riječ je o vremenu u kojem se ne promovira ateizam kao središnja odrednica borbe Saveza komunista protiv religije, nego se oštrica borbe usredotočuje protiv klerikalizma, protiv nastojanja Crkve da „uskoči“ u prazan prostor neispunjenih komunističkih obećanja o postizanju životnoga blagostanja u društvu.

Međusobni odnosi socijalističkih vlasti te Crkava i vjerskih zajednica u bitnome su utjecali na unutarnje odnose pojedinih vjerskih zajednica, pa tako i na međusobnome odnosu unutar Katoličke crkve u Jugoslaviji, posebno u Bosni i Hercegovini. U tome smislu kroz navedena poglavlja govorit će o odnosu službene katoličke crkvene hijerarhije prema franjevačkoj redovničkoj zajednici u Bosni i Hercegovini i Udruženju katoličkih svećenika „Dobri Pastir“ kao izravnoj posljedici njihova različitog pristupa postojećoj socijalističkoj vlasti.

Budući da odnosi KPJ, odnosno SKJ, prema religiji i vjerskim zajednicama nisu nastali odjednom, nego, posebno kad je riječ o Katoličkoj crkvi, imaju i svoju „uvertiru“, uvodno će biti riječi o odnosu Katoličke crkve prema komunizmu i socijalizmu, odnosno o odnosu marksističkih mislilaca prema religiji, ali i prema Katoličkoj crkvi. A to, zapravo, znači da je crkveno-partijski prijepor bio već davno (za) počeo, dakle znatno prije 1945. godine.

1. U čemu je bît prijepora?

Gledano povijesno, „izvorni marksizam shvaća religiju na dva dopunjujuća i susljedna načina: kao otuđenje i ideologiju“, i to tako što je u prvome slučaju religijsko otuđenje samo „izvanjski oblik dubljega društvenog i političkog otuđenja“, dok se u drugome slučaju - kad se religija izjednačuje s ideologijom - „svijet cijepa na ekonomski temelj i nadgradnju, gospodarsku proizvodnju i teorijsko razmišljanje“.⁵ Govoreći u daljnjem tekstu o marksističkome shvaćanju religije, Jukić ističe da je ona u marksizmu, u smislu lažne svijesti, „fantastičan i imaginaran odsjev određenoga društvenog i ekonomskog stanja“, pa stoga „religija i nije drugo doli svijest o transcendenciji, koja se stvara zbog zbiljskih nedostataka, oskudica, prisiljenosti, stega i tjeskoba u čovjeku.“ U članku „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“ dr. Tone Stres raspravlja o različitim razinama odnosa bivše

⁵ Jakov JUKIĆ, „Ideologija i religija“, *Crkva u svijetu* 32 (1997.), 116-132; citat na stranici 117.

jugoslavenske marksističke i marksistički „usmjerene“ političke elite prema vjerovanju u Boga, prema religiji i Crkvama.⁶ O tome odnosu napisano je jako puno knjiga i članaka. Išlo se za tim da bi se dokazalo da su marksizam i religioznost dvije potpuno nespojive stvarnosti jer, prema tome shvaćanju, nije moguće istodobno biti i marksist i vjernik. Dakle, govoreći marksističkim rječnikom, moglo bi se reći da se rješenje religijske 'zagonetke' nalazi u društvenome životu, u čovjekovoj praktičnoj djelatnosti, „da su se mijenjanjem društvenog života i čovjekove prakse, mijenjale i religije i da je postanak svake religije vezan uz stanje različitih društvenih formacija u kojima su one nastale“.⁷ Budući da je religija trebala potisnuti postojeću društvenu bijedu, ona je stoga u Marxovu razumijevanju bila *opijum naroda* (*Opium des Volkes*).⁸

Među klasične marksističke oznake religije Stres ubraja sljedeće:⁹

1. religija je ljudski, odnosno društveni proizvod;
2. religija je oblik društvene (i to ideološke) svijesti i kao takva spada u područje nadgradnje;
3. religija je iluzija koja izvire iz neznanja o naravnim i društvenim pojavama;
4. religija je iluzijska kompenzacija neriješenih društvenih i individualnih frustracija;
5. religija je jedan od najznačajnijih oblika legitimiranja društvenih klasa (opijum za narod);¹⁰
6. religija je nastala iz straha pred rušilačkim prirodnim silama (oluja, poplave, potresi itd.) pred kojima je čovjek potpuno nemoćan;
7. religija je „savršeni tip idealističke ludorije, idealističke mistifikacije iluzije svijesti“, ona je religiozna zabluda pomiješana s idealističkom zabludom (O. Ducattillon);¹¹

6 Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, *Bogoslovska smotra* 46 (1977.), 258-271.

7 Ivan CVITKOVIĆ, *Religija: pitanja i odgovori. Marginalije uz razgovor o temi „Mladi i religija“* (Sarajevo: Centar društvenih aktivnosti RKSSO BiH, 1983.), 9.

8 A da religija može uistinu biti *opijum naroda* (*Opium des Volkes*), potvrđuju i nemarksistički autori poput Hansa Künga (Hans KÜNG, *Existiert Gott?* [München: Piper Verlag, 1981.] str. 338. i dalje), kao i svakodnevna zloporaba religije u političke svrhe kako u Bosni i Hercegovini tako i u njezinu okružju, ali i na mnogo mjesta u svijetu.

9 Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 256.

10 Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 256.

11 Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija* (Sarajevo: Svjetlost, 1980), 16.

8. religija je društvena pojava. Svako društvo stvara onakvu religiju kakva odgovara njegovu trenutnom ekonomskom razvoju. Religija je stoga „odraz abnormalnog ekonomskog stanja društva“,¹²
9. religija je posljedica, izvor i oblik ljudske otuđenosti;
10. religiju su „stvorili“ posrednici, ponajprije svećenici kako bi mogli „vladati“ vjernicima;
11. religija je iskrivljena, fantastična slika materijalnog života koja prikriva stvarni položaj čovjeka u prirodi i društvu;
12. religija je izraz ljudske bijede. Materijalna bijeda je uzrok svake, pa i religiozne iluzije (Spinoza);
13. religija je ujedno i protest protiv te bijede (opijum za narod);¹³
14. religija je odraz materijalnih društvenih odnosa jer, po Marxu, „svijest ljudi ne određuje njihovo biće, nego obratno, njihovo društveno biće određuje njihovu svijest“.

U tome smislu moguće je naznačiti i najvažnije marksističke stavove o religiji unutar bivše jugoslavenske zajednice. Iako su ti stavovi bili višestruki, ipak se može reći, smatra Stres, da je postojalo nekoliko odrednica koje su bile zajedničke najvećem broju marksističkih teoretičara. A riječ je o sljedećim oznakama:

1. polemički i radikalno kritički ton, a što treba dovesti u svezu ne samo s načelnim nego i s metodičkim ateizmom;
2. jako, možda čak i isključivo naglašavanje društvene, klasne i reakcionarne funkcije religije;
3. religija ne može biti ništa drugo negoli nadomjestak za manjkavost humanijeg i prihvatljivijeg ljudskog iskustva; ona nije ireduktibilna ljudska djelatnost kao što su npr. umjetnost, moral, znanost, ekonomija, politika i drugi društveni podsustavi;
4. potrebno je boriti se protiv religije, iako nikada u potpunosti nisu navedeni svi oblici te borbe;
5. religija će odumrijeti, pa ako ne svaka, onda se predviđa da će zacijelo odumrijeti tradicionalna religija;
6. većinu jugoslavenskih poslijeratnih teoretičara religije nije zanimala razlika između religije, magije i mistike. Sve to bilo je gotovo pa identično.¹⁴

Da bi se moglo razumjeti ondašnju poslijeratnu jugoslavensku zbilju, posebice odnos državne vlasti, čiji su nositelji u cijelosti bili ko-

¹² Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 16.

¹³ Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 256.

¹⁴ Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 256.

munisti, prema religijskim zajednicama, k tome posebice prema Katoličkoj crkvi, potrebno je reći u čemu je bit sporenja između Katoličke crkve i Komunističke partije Jugoslavije.

Od nastanka komunističkoga i socijalističkog pokreta katolički teolozi nastoje ukazati na sve zablude koje sa sobom donose komunizam i socijalizam ističući da oni u bitnome naglašavaju bezvjerstvo, naučavaju da Bog ne postoji, nadaju se da će religija iščeznuti, teže da Crkva i religija nestanu i da potom stvore „bezbožna društva“. I ne samo to, katolički teolozi ističu da komunizam i socijalizam progone vjernike, da religiju žele ukinuti administrativnim putem i da stoga u komunizmu i socijalizmu i nema sloboda.

U predratnome razdoblju katolički teolozi i svećenici svoj stav prema komunizmu i socijalističkim strujanjima gradili su na stavovima rimskih papâ za koje je komunizam imao ateistički, bezbožnički karakter, a pripisivani su mu i „antihumanizam i agresivnost“. U tome smislu, vjernici su bili uvjeravani da je komunizam usmjeren protiv vjere i da je potrebno boriti se s njim, a što je zapravo značilo sljedeće: biti pravi vjernik, znači biti antikomunist.¹⁵

Prvi Papa koji se negativno izjasnio protiv komunizma kao jedne od mnogobrojnih „zabluda“ onoga vremena (a te zablude su još: demokracija, liberalizam, socijalizam), kao i „pogubnoga i naravnome pravu potpuno protivnoga nauka“, bio je Pio IX. koji je svoj stav iznio u enciklici *Qui pluribus*, izdanoj 9. XI. 1846. U njoj Papa navodi da je komunizam toliko poguban nauka da prijeti opasnost ako bi se jednom prihvatio da bi potpuno uništio „prava, ustanove, vlasništva svih, pa i samo ljudsko društvo“. Papa Lav XIII. u enciklici *Quod apostolici muneris* (28. 12. 1878.) navodi da su socijalizam i komunizam „smrtonosne zaraze što napadaju sami korijen ljudskoga društva da bi ga uništile“, da bi isti Papa u *Enciklici o slobodnome zidarstvu* (Đakovo, 1884.) ustvrdio da bi trebalo utući „grdobe socijalističkih i komunističkih zabluda“, jer „(...) crne nakaze svakojakih zabluda postadoše jake“.¹⁶

U enciklici *Rerum novarum* (15. V. 1891.) Lav XIII. navodi za socijalizam sljedeće: „Osim nepravednosti ne vide se u njihovom sistemu nego vrlo kobne posljedice: poremećenje u svim redovima društva, gnjusno i nesnosno ropstvo za sve građane, koje otvara vrata svakovrsnoj zavisti, svim nezadovoljstvima, svim neslogama; dar i sposobnost bez njihovih poticala i kao najglavnija posljedica ne vide se nego bogatstva, koja su presušila u svom izvoru, i napokon mjesto te tako

¹⁵ Ivan CVITKOVIĆ, *Religija: pitanja i odgovori*, 43.

¹⁶ Citirano prema: Ivan CVITKOVIĆ, *Religija: pitanja i odgovori*, 44, bilješka 31.

žuđene jednakosti ne vidi se nego jednakost u oskudici, u siromaštvu i bijedi“.¹⁷

U predratnome razdoblju među katoličkim teozozima smatralo se da je marksizam pokret koji je uperen protiv svake vjere, a što je izneseno u poznatoj enciklici protiv komunizma pape Pija XI. *Divini redemptoris*. Enciklika ima pet dijelova: 1) Crkva protiv komunizma, 2) nauka i plodovi komunizma, 3) nauk Crkve; 4) lijekovi i sredstva, 5) službenici i pomoćnici socijalnog rada sv. Crkve. U njoj Pio XI. govori o komunizmu kao velikoj opasnosti koja svojim nasiljem „nadvisuje sve dosadašnje progone protiv sv. Crkve“. Svoje negativno stajalište o komunizmu on iznosi u drugim svojim enciklikama, kao npr. *Miserentissimus Redemptor* (1928.), *Quadragesimo anno* (1931.), *Caritate Christi* (1932.), *Acerba animi* (1932.) i *Dilectissima nobis* (1933.). On smatra da pred takvom opasnošću Crkva nije mogla i nije smjela šutjeti. Posebno naglašava da to nije mogla činiti Sveta Stolica čija je „najspećijalnija misija obrana istine i pravde i svih vjećnih dobara, koje komunizam ne priznaje“,¹⁸ upozoravajući pri tome, kao i njegovi prethodnici, da promicatelji komunističkih ideja žele osloboditi „čovjeću civilizaciju od veza morala i religije“.

Temeljem takvih stavova poglavara Katolićke crkve ne treba čuđiti ni činjenica da je odnos prema komunizmu i socijalizmu na prostoru bivše Jugoslavije, kako u predratnome tako i u razdoblju tijekom i nakon završetka II. svjetskog rata, bio negativan. S crkvene strane smatralo se da s komunistima nije moguće surađivati i da se s njima moguće boriti jedino vršeći u svagdašnjemu životu djela pravde, čineći korisna karitativna djela te jaćanjem vjerskoga života, posebno radnika, uz napomenu da se ne smije dozvoliti da komunisti obećavaju radnicima „raj na zemlji“.¹⁹ Dakle, „biti kršćanin vjernik“ nespojivo je s „biti komunist, socijalist“. Odnosno, pristati uz jedno od dvoga: uz socijalizam ili komunizam, znaćilo je prestati vjerovati u Boga. Stoga su pape i biskupi preporučivali vjernicima ostanak u vjeri, molitvu te ćitanje vjerskoga štiva.

S druge strane, nova državna vlast, koju je u poslijeratnome razdoblju uspostavila Komunistička partija Jugoslavije, pošla je od stava da je potrebno izvršiti „rastavu Crkve od države“, da država treba biti laićka, sekularna, a ne podređena bilo kojemu teokratskome sustavu. Država se odnosila prema religiji i religioznosti kao privatnoj stvari. Iako su to vrijednosti svih današnjih suvremenih modernih i postmodernih

¹⁷ Citirano prema: Ivan CVITKOVIĆ, *Religija: pitanja i odgovori*, 44, bilješka 32.

¹⁸ Ante ALFIREVIĆ, „Pijo XI. protiv komunizma“, *Obnovljeni život* 18 (1937.), 193.

¹⁹ Joso FELCINOVIĆ, *Izgradimo našu Hrvatsku*, I. dio, (274 str.) i *Izgradimo socijalnu Hrvatsku*, II. dio (227 stranica). Križarski priručnici br. 4 i 5 (Preko: 1941.), 11.

društava, u to vrijeme u Katoličkoj crkvi, međutim, smatralo se da je nemoguće razdvajati te dvije zbiljnosti – Crkvu i državu. Takvo stajalište u Crkvi temeljilo se na postavkama okružnice Lava XIII. *Tamtesis futura*, od 1. studenoga 1900., u kojoj se kaže da se „ne može dobro upravljati društvom bez religije“. Naime, temeljem shvaćanja o upućenosti države na Crkvu i Crkve na državu, „država je trebala, da bi opstala, poštivanje morala, autoriteta, vjernosti“. No, to je bilo moguće osigurati jedino religijom. U tome smislu religijska zajednica je trebala imati zaštitu države.²⁰

Kad je riječ o odnosu Katoličke crkve prema komunizmu, vidljivo je da su katolički teolozi i biskupi vidjeli u njemu opasnost ne samo za Crkvu i vjeru, nego još i više: za cijeli hrvatski narod, a što se posebno očitovalo u govoru nadbiskupa Alojzija Stepinca na Marijanskom kongresu u Glogovici, 15. srpnja 1940. godine, na kojem je rekao:

„Hrvatski narod je doživio često, da su ga razni silnici klali i ubijali. Ali on je ipak ostao bogat jer je nosio Boga u svojoj duši sa živom vjerom da ga on može očuvati makar trunuo u grobu kao Lazar iz evanđelja, ako se to sviđi Pravednosti Božjoj. Ali danas smo svjedoci nečega gorega, kad su poput gladnih skakavaca s istoka napali našu domovinu oni koji bi htjeli nešto više, to jest iščupati mu Boga iz srca i duše i tako ga učiniti najvećim siromahom na zemlji (...) život bez Boga – gotov pakao. Takav pakao stvorila je u nekim državama družba onih zločinaca, koje svijet naziva komunistima. Takav pakao želili bi sada dok traje rat (...) stvoriti i u našoj domovini Hrvatskoj. Uspostavom diplomatskih veza htjeli bi začepiti usta predstavnicima Katoličke Crkve. Ali taj hrvatski narod (...) nije bio narod kukavica, pa neće ni odgovorni njegovi poglavari.

Niti nas mogu na čas pokolebati u našem djelovanju njihova prijeteća pisma, koja nerijetko primamo, što nas tobože čeka, kad oni dođu na kormilo. Mi im poručujemo, da se baš ništa ne bojimo, držeći na umu opomenu Krista Spasitelja: 'Ne bojte se onih koji ubijaju tijelo, ali duše ne mogu ubiti' (...) Mnogi su pomislili, da se valjda borimo za sebe i za svoj tobožnji imetak. Ali što se mene lično tiče, neće naći u grunтовnici ni pola pare upisano na moje ime. U tome smo jednaki prosjancima (...) I zato ih se baš ništa ne bojimo (...)“²¹

Benigar navodi i sljedeći Stepinčev iskaz s toga skupa: „Nas su kušali u zadnje vrijeme uvjeriti da nema za naš Hrvatski Narod pogri-

²⁰ Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 55.

²¹ Celestin TOMIĆ, „Proročki duh Alojzija Stepinca – propovijedi, pisma, javni nastupi“, *Obnovljeni život* 53 (1998.), 65-66.

belji od suradnje s komunizmom. Ali mi nismo zaboravili naše narodne poslovice: *‘Tko s đavlom tikve sadi, tikve mu se o glavu razbijaju!’* A nismo zaboravili ni one latinske: *‘Timeo Danaos et dona ferentes – bojim se Danajaca i onda kada nose darove.’* Mi nismo zaboravili iskustva katoličke Španjolske niti smo slijepi, a da ne bismo vidjeli sudbine koja je stigla male narode, koji su dospjeli pod njihovu vlast pa da bismo si pravili iluzije o tome, što čeka Hrvatski Narod pod njihovom kontrolom (...).²²

Ovim je Stepinac zapravo iznio ono što se njemu i Crkvi dogodilo nakon 1945. kada su komunisti došli na vlast.

2. Nove okolnosti – novi izazovi

U prvome razdoblju (1945.-1950.), u kojem se događa bolno suočavanje vjerskih zajednica s novom društvenom i političkom zbiljom, najveći dio jugoslavenskoga stanovništva (83,0%) živio je na selu. U Bosni i Hercegovini je bilo preko 70% nepismenih, od čega je najveći dio živio na selu; blizu pola milijuna ljudi nosilo je vlastoručno, od goveđe kože izrađene opanke.²³ Vladalo je siromaštvo i neimaština. U mnogim mjestima, kako navodi Kamberović, umiralo se od gladi (Kupres, Prozor, okolica Sarajeva). Popravljala se u ratu porušena rudarska i bazna industrija. Novouspostavljena socijalistička vlast započela je s prisilnom kolektivizacijom sela. Ljudi su ostali zatečeni „novostima“ koje je nudila nova vlast, posebice gledom na privatno vlasništvo i religiju.

Iako seljačko, društvo u Bosni i Hercegovini u tome razdoblju nije bilo homogeno. Činile su ga dvije, odnosno tri zasebne i zatvorene, međusobno odvojene religijske makrocjeline – muslimanska i kršćanska, odnosno muslimanska, pravoslavna i katolička. Narodni običaji određivali su njegov društveni, kulturni i politički razvoj.²⁴ A to će u bitnome utjecati i na regrutiranje ateista - članova Saveza komunista - iz postojeće vjerničke populacije.

Potrebno je kazati da u tome razdoblju nije bilo „preporučljivo“ baviti se suvremenom poslijeratnom jugoslavenskom društvenom zbiljom, niti je bilo „preporučljivo“ provoditi bilo kakva empirijska istraživanja, zbog čega i ne postoje točni podaci o religioznosti i crkvenosti

²² Aleksa BENIGAR, *Alojzije Stepinac* (Rim: Ziral, 1974), 455.

²³ Husnija KAMBEROVIĆ, „Karakteristike društva u Bosni i Hercegovini neposredno nakon Drugoga svjetskog rata“, 214, <http://www.anubih.ba/speceditions/socialspeceditions/fulltext/social37/KamberovicHusnija.pdf> (10. XI. 2012.).

²⁴ Husnija KAMBEROVIĆ, „Karakteristike društva u Bosni i Hercegovini“, 214.

ondašnjih jugoslavenskih građana. Istina, objavljeno je nekoliko djela iz povijesti religija, ali njihovi autori se u njima nisu bavili suvremenom socioreligijskom zbiljom.²⁵

Tako je zaključke o religioznosti bosanskohercegovačkih građana u tome razdoblju bilo moguće izvoditi temeljem rezultata *Popisa pučanstva* iz 1948. godine, kada se uopće prvi put moglo izjasniti nacionalno, jer se u svim dotadašnjim popisima izjašnjavalo po religijskoj pripadnosti ili po jeziku. Prema tome popisu u Jugoslaviji se 99,2% građana izjasnilo religioznom.²⁶ Prema istome popisu, u Bosni i Hercegovini je živjelo ukupno 2.564.308 stanovnika koji su se nacionalno izjasnili na sljedeći način: 1.135.147 ili 44,3% Srba, odnosno pravoslavaca; 788.403 ili 30,7% neopredijeljenih, odnosno muslimana²⁷; 614.123 ili 23,94% Hrvata, odnosno katolika te tek 680 ili 0,0 % ostalih i nepoznatih.

²⁵ Kao potvrdu nepostojanja znanstvene literature o socioreligijskoj situaciji u poslijeratnome jugoslavenskome razdoblju navodim knjigu Bosiljke MILINKOVIĆ, *Bibliografija radova o religiji, crkvi i ateizmu 1945.-1985.* (Zagreb: Stvarnost, 1986.). Prema podacima iz ove knjige, u bivšoj Jugoslaviji je u tridesetogodišnjem razdoblju između 1945. i 1985. godine objavljeno 5000 naslova (knjiga, članaka, prikaza) na temu vjere, religije i religijskih zajednica. Međutim, radovi nisu poredani po godinama objavljivanja, nego abecednim redom po autorima. Iako time nije na prvi pogled moguće vidjeti koje su to „religijske teme“ prevladavale u poslijeratnom izdavaštvu niti koji su to autori koji su bili „podobni“ baviti se natražnjačkim religijskim temama, ipak je uz malo truda moguće vidjeti da bismo u skupinu djela objavljenih u tome prvom razdoblju mogli kao najznačajnije uvrstiti djela Friedricha Engelsa *Prilog historiji ranoga kršćanstva* (Beograd: 1951.) potom djela Olega Mandića *Od kulta lubanje do kršćanstva* (Zagreb: 1954.), *Istočne religije* (Zagreb: 1956.), *Objavljene religije* (Zagreb: 1956.), *Prirodne religije* (Zagreb: 1956.), te članci „Antropomorfne religije“, „Naravne religije“, „Razodete religije“ objavljeni u časopisu *Mlada pota* 6/1957., ili npr. članak „Panorama suvremenih kršćanskih religija“ objavljen u časopisu *Naše teme*, 11/1967. Također tu su npr. i djela Ante Fiamenga *Kako je postala religija* (Beograd: 1952.) te *Porijeklo i društvena uloga religije* (Zagreb: 1950.). Iz ovih naslova vidljivo je da su se autori bavili religijom kao povijesnom činjenicom, ali nikako religijom, religijskim zajednicama i njihovim položajem ili pak vjerničkom praksom u novonastajućemu socijalističkom društvu u kojemu su na vlasti bili članovi Komunističke partije Jugoslavije.

²⁶ Podatak preuzet iz tablice u tekstu „Religijska samoidentifikacija u Jugoslaviji“, *Glaube in der 2. Welt*, 1983., br. 1.

²⁷ Muslimani su u rezultatima jugoslavenskih popisa prikazivani različitim imenima. Tako su po popisu 1948. prikazani kao „neopredijeljeni muslimani“, 1953. kao „Jugoslaveni neopredijeljeni“, 1961. kao „Muslimani (etnička pripadnost)“, a 1971., 1981. i 1991. kao „Muslimani u smislu narodnosti“. Usp.: *Stanovništvo Bosne i Hercegovine. Narodnosni sastav po naseljima* (Zagreb: Državni zavod za statistiku, travanj 1995.), 9, bilješka br. 2.

Izvod iz popisa stanovništva BiH 1948. godine		
Narodnost	Broj	Udio
Srbi	1.135.147	44.3 %
Neopredijeljeni	788.403	30.7 %
Hrvati	614.123	23.9 %
Ostali i nepoznato	680	0,0 %

Tablica: 2. *Stalno stanovništvo Bosne i Hercegovine prema narodnosti po popisu iz 1948.*²⁸

Međutim, ako se pođe od toga da se od ukupnog broja tada popisanih u Jugoslaviji, ali i u Bosni i Hercegovini, njih 99,0% izjasnilo da su religiozni, a što je vidljivo iz obiju tablica, onda se postavlja sasvim logično pitanje, kako je bilo moguće da tako mali broj nevjerujućih, odnosno da je tako mali broj članova Partije koji su imali negativan stav prema religiji uspio uspostaviti vlast u državi s tako velikim postotkom vjernika!? Protivnici i kritičari Komunističke partije Jugoslavije, posebno kritičari (zlo) djela koja su u svojem postupanju s vjernicima i posebno s katoličkim svećenstvom, počinili njezini članovi, reći će da je to bilo moguće jedino terorom straha, progonom i ubijanjem. Na takav zaključak ukazuje prof. dr. Šaćir Filandra ističući kao primjer zapadnu Hercegovinu koja je poslije Drugoga svjetskog rata bila „kažnjeničko područje“ na kojem su „vladali teror, strah, tajna i javna ubijanja, lov na škripare, špijunaža, potkazivanje, progon svećenika, zatvaranje samostana, denunciranje kolaboracionista i traženje novih saveznika, a sve u režiji moćne tajne policije“. Filandra dalje navodi da je „strahovlada novouspostavljene komunističke vlasti, zasnovana na opravdanom traženju i kažnjavanju ratnih zločinaca, njihovih slugu i pomagača, a kojih je, zaista, na tom području bilo podosta, često prelazila svaku razumnu mjeru“ i da su posebno „na meti bili svećenici“. Sve to ima, navodi on, potvrdu u jednoj informaciji tadašnje tajne policije iz 1955. godine, u kojoj stoji da je zbog neprijateljske aktivnosti u Bosni i Hercegovini „uhapšeno i suđeno 319 svećenika, i to 154 katolička, 48 pravoslavnih i 110 muslimanskih“.²⁹ Na žalost, u tome zapadna Hercegovina nije bila usamljen slučaj. Takvo postupanje tajne policije koja je bila u službi nove državne vlasti, na čijem čelu su bili članovi Komunističke partije, opravdavano je zlodjelima koja su pripadnici „porazjenih snaga“ uz prešutnu suglasnost, a ponekad i uz neposrednu svekoliku pomoć ka-

²⁸ „Stalno stanovništvo prema narodnosti po popisima“, *Stanovništvo Bosne i Hercegovine. Narodnosni sastav po naseljima* (Zagreb: Državni zavod za statistiku, travanj 1995.), 9.

²⁹ Šaćir FILANDRA, „Hrvatsko kao bosansko pitanje“, *DANI*, 16. 3. 2011.

toličkih i pravoslavnih svećenika i službenika Islamske zajednice počinili tijekom Drugoga svjetskog rata nad pripadnicima drugih naroda i vjera, kao i nad pripadnicima partizanske vojske.

Sadržajno, dijametralno sasvim drukčiji odgovor na to pitanje nude simpatizeri i članovi KPJ. Takav odgovor moguće je prepoznati u stavu prof. dr. Srđana Vrcana u njegovoj knjizi *Od krize religije k religiji krize*. Naime, Vrcan smatra da je jugoslavenski društveni sustav u tome povijesnom razdoblju uspostavljen „revolucionarnom akcijom autohtonog revolucionarnog pokreta“ koji je uspio osigurati „većinsku podršku u najkritičnijim trenucima novijeg društvenog života“. A taj pokret je, po Vrcanovim riječima, uspio to ostvariti time što je „postigao i osvojio kulturnu hegemoniju u društvu te je nedvojbeno bio nosilac povijesne i kulturne inicijative u epohalnom smislu“, pa se stoga taj pokret, zaključuje Vrcan, „uspio ukorijeniti u širokim dijelovima stanovništva“.³⁰

A da se pokret uspio, kako Vrcan kaže „ukorijeniti u širokim dijelovima stanovništva“, treba „zahvaliti“ činjenici što su državne vlasti u svim zemljama tzv. *realnog socijalizma*, smatra Pollack, nastojale i uspijevale ustrojiti društvo po uzoru na Sovjetski Savez, a to znači da su težile 1) društvene institucije staviti pod vlastitu kontrolu, 2) u cijelosti istrijebiti kulturne tradicije i 3) centralizirati društvene strukture.³¹

Potrebno je, međutim, na ovome mjestu kazati da su u tome razdoblju u svim ondašnjim, tek nastajućim socijalističkim zemljama, koje su bile pod sovjetskim utjecajem, postojali legitimni otpori nastojanjima komunista k centralizaciji i detradicionalizaciji. Stoga su često, i ne svojom voljom, Crkve i vjerske zajednice bile silom prilika uvučene u pružanje otpora jer su bile „reprezentanti tradicije“ - čuvarice narodne, kulturne i vjerske tradicije. U odnosu na kasnija vremena, Crkve su se u ovome razdoblju, navodi Pollack, još uvijek relativno dobro suprotstavljale komunistima, kao npr. u Mađarskoj, Istočnoj Njemačkoj, Čehoslovačkoj te Bugarskoj. One su to, smatra on, mogle činiti u onome početnom poslijeratnom razdoblju jer su ljudi nakon užasnih razaranja i ubijanja nalazili u Crkvama jedino iskreno i sigurno utočište. Istodobno, Crkve i vjerske zajednice nastojale su iznova oblikovati svoj rad u novim okolnostima, nadajući se da novouspostavljena vlast neće biti „dugoga

³⁰ Srđan VRCAN, *Od krize religije k religiji krize* (Zagreb: Školska knjiga, 1986.), 151.

³¹ Detlef POLLACK, „Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa“, Detlef POLLACK – Irena BOROWIK – Wolfgang JAGODZINSKI, ur., *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas* (Würzburg: Ergon Verlag, 1998), 13.

trajanja“.³²

No, očito do toga nije došlo. Stvari su krenule sasvim drukčijim tijekom. Novonastale jednopartijske, nedemokratske i totalitarne države vidjele su u Crkvama i vjerskim zajednicama prikladan predmet „vježbanja strogoće“. Naravno, ni Crkve ni vjerske zajednice nisu to prihvaćale skrštenih ruku. Stoga razloge zašto su ondašnje državne vlasti pod vodstvom komunističkih partija tlačile Crkve i njihove članove treba tražiti „u objema strukturama“, kako u partijsko-državnim tako i u crkvenim, a što Katrin Boeckh obrazlaže sljedećom postavkom: kao prvo, komunistički vođe željeli su „vladati društvima koja su se mogla kontrolirati i iz kojih su opozicijski elementi više ili manje bili odstranjeni“, dok su, s druge strane, Crkve, ovisno o njihovu političkom angažmanu, nudile svojim pripadnicima, ali i drugima izvan njih, „mjesto za razmjenu kritičkih ideja i razmišljanja“. A one su to mogle činiti jer su „posjedovale nemali utjecaj na široke dijelove stanovništva u Jugoslaviji, unatoč procesu sekularizacije započetom na prijelazu stoljeća“.³³ Zbog toga i dolazi do tzv. „sraza“ između vladajuće komunističke političke elite, koja je imala potpuno negativan stav prema religiji i religijskim zajednicama, i religijskih zajednica koje su svojim djelovanjem kroz povijest ostavile dubokoga traga u narodnoj kulturnoj i religijskoj memoriji, kao što je to posebno bio slučaj s Katoličkom crkvom i hrvatskim narodom.

Kao i Katrin Boeckh, i Jakov Jukić navodi da je u tome razdoblju „na djelu bio sukob dviju religija: jedne kršćanske i druge svjetovne“, iako je možda izgledalo da je riječ o „sukobu svjetovne ideologije i religije“.³⁴ Kako je u socijalističkim zemljama ideologizacija vodila uvijek „stvaranju svjetovne religije“, kojoj se suprotstavljala „crkvena religija“, i jedni i drugi koristili su se kolektivitetima. Po uzoru na Sovjetski Savez, jugoslavenski komunisti u poslijeratnome razdoblju započinju s uvođenjem kolektivizacije, a kršćani, s druge strane, s organiziranjem velikih hodočašća, pa se slijedom takve logike u Hrvatskoj, a i u Bosni i Herce-

³² Pollack navodi da je prema rezultatima istraživanjâ koja je 1993. godine u Čehoslovačkoj proveo Ladislav Prokúpek i koje je (rezultate) objavio u članku „Säkularisierungsprozesse in der ČSSR“, *Säkularisierung in Ost und West* (Berlin: Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung, 1995.), 56-73, u Republici Češkoj 49% stanovnika izjavilo da su svoju vjeru u Boga izgubili ne u prvim poslijeratnim godinama, nego krajem druge polovice dvadesetog stoljeća, dakle neposredno prije nastupajućih demokratskih promjena.

³³ Katrin BOECKH, „Vjerski progono u Jugoslaviji 1944.-1953.“, *Časopis za suvremenu povijest* 38 (2006.), 407.

³⁴ Jakov JUKIĆ, „Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma“, *Crkva u svijetu* 29 (1994.), 365.

govini, „organiziraju blagdanski skupovi, pohađaju se marijanska svetišta, slave mjesni zaštitnici i javno štiju crkveni sveci“.³⁵

Jukić naznačuje da tada u Jugoslaviji nije bilo vremena za izgradnju bilo kakva vjerskog individualizma. Izvanjski oblik religioznosti očitovao se u kolektivitetu, u susretu i sukobu dviju religija: svjetovne i crkvene. Kako su takvi sukobi uvijek snažni i oštri, u ovome slučaju došlo je do sraza svjetonazora „koji obuhvaćaju cijeloga čovjeka i stavljaju u pitanje ulog svega njegovog življenja“, iz čega će proizići i tolika isključivost i potpuna oprečnost i krajnja nepodnošljivost“.³⁶ Uostalom, nastavlja dalje Jukić, „u pitanju je bio sudar dviju doista različitih religija s potpuno suprotnim vjerovanjima, dogmama, etikama, obredima, teologijama, eshatologijama, apokalipsama, ustanovama i masovnim pristalicama“.

Navedeni sukob imao je veoma „pozitivne“ posljedice za članove obiju zajednica: vjerničke i komunističke. Njime se učvršćivao kolektivni vjernički identitet – kako u crkvenoj zajednici vjernika (zbog čega i nije došlo do opadanja religioznosti, nego sasvim suprotno: do učvršćivanja vjerničke pripadnosti) tako isto i u partijskoj skupini komunista (gdje nije došlo do slabljenja ateističke ideologije, nego do njezine divinizacije). Svi su ostali na svojim pozicijama i ustrajavali u svojim nakanama. Bio je to razlog, zaključuje Jukić, da se religija u tome prvom razdoblju prvenstveno očitovala kao „masovna, pučka, borbena, snažna, izdržljiva i pravovjerna“.³⁷ A to je zapravo značilo da u nepluralističkome društvu nije moglo biti mjesta za dvije istine, za dva svjetonazora. I jednima i drugima, njihove religije služile su kao važno i korisno ratničko sredstvo.

Naime, u takvu ozračju kršćanstvo nije bilo shvaćano u duhovno dubljem smislu, nego je, kako navodi A. Bekavac, ono služilo ponajprije tomu da se što bezopasnije izrazi dvostruko nezadovoljstvo:

- 1) *nezadovoljstvo socijalističkim kolektivizmom* – jer socijalizam nije nudio odgovarajuće odgovore na sudbinska pitanja u traženju osobnoga i zajedničkog smisla života;
- 2) *nezadovoljstvo represivnim sustavom jednopartijskoga političkog ustroja javnosti* – jer se u njemu nije moglo naći prostora za osjećaj slobode i neovisnosti koji je svakom čovjeku duboko usađen.³⁸

35 Jakov JUKIĆ, „Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma“, 365-366.

36 Jakov JUKIĆ, „Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma“, 366.

37 Jakov JUKIĆ, „Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma“, 366.

38 Ante BEKAVAC, „Željko Mardešić i Drugi vatikanski koncil“, *Nova prisutnost* 9 (2011.), 463.

Uporište za svoje praktično djelovanje poslijeratni jugoslaven-ski komunisti nalazili su u marksističkoj teoriji koja se u to vrijeme oslanjala na filozofiju većine ondašnjih komunističkih partija, a to znači na dijalektički i povijesni materijalizam, na teoriju koja je u vrijeme III. internacionale, nakon siječnja 1931. godine, postala službenom filozofijom svih komunističkih partija, pa tako i Komunističke partije Jugoslavije. U vrijeme staljinizma ta se filozofija previše dogmatizirala, pa su je mnogi izjednačavali sa „staljinizmom u filozofiji“, u okviru kojeg je postojala svima već dobro poznata „teorija odraza“, koju se opet povezuje s Lenjinom, teorija o bazi i superstrukturi, odnosno o bazi i nadgradnji.³⁹

Potrebno je ovdje naznačiti da se najvećim dijelom ta teorija dijalektičkoga i povijesnog materijalizma temeljila na postavkama Friedricha Engelsa, iznesenim u njegovu djelu „Anti-Dühring“, u kojem se naglašuje da „nemoć rađa neznanje, neznanje čuva nemoć, oboje pak zajedno kristaliziraju se u religioznu sliku svijeta“. Moglo bi se stoga kazati da je za ovu dijalektičko-materijalističku sliku svijeta religija „neznanstveno, mističko i iracionalno tumačenje svijeta i društva, opijum ljudi i opijum za ljude, združena s osjećajem ovisnosti i straha“ i da ju se shvaća kao isključivo društvenu svijest i time kao odraz zbivanja u postojećem društvu, zbog čega onda religija „predstavlja iluziju rješavanja tih problema“.⁴⁰

Imajući sve ovo u vidu, ne treba stoga čuditi da su mnogi „revni“ komunisti u tome poslijeratnom razdoblju, kad su uspostavili vlast, a što su prakticirali i mnogo godina kasnije, smatrali da se protiv religije treba boriti administrativnim sredstvima – zabraniti je i iskorijeniti, unatoč činjenici što u marksističkoj kritici religije nisu mogli (pro)naći uporište za svoje postupke. Zapravo, kao najefikasnija, zagovarala se izravna borba protiv religije i religijskih zajednica. Svoj stav temeljili su na uvjerenju da su religija i religijske zajednice „a priori reakcionarne“ i „štetne društvene pojave koje treba što prije otkloniti iz društvenoga života“,⁴¹ i to s obrazloženjem da bi temeljitim „raščišćavanjem“ s religijom bilo moguće brže izgrađivati socijalizam kao željeni pravedniji društveni sustav“. Osim toga, marksistički teoretičari toga razdoblja predviđali su da će religija iščeznuti, odumrijeti, i to veoma uskoro, jer će revolucija koja je trajala nužno osloboditi i čovjekovu svijest o „zaostalim natruhama“ i da će u tom smislu religiju zamijeniti znanost.

³⁹ Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 257.

⁴⁰ Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 257-258.

⁴¹ Zdenko ROTER, *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945-1973*, 188.

Osim toga, komunisti su u tome razdoblju, pozivajući se na Marxovu kritiku religije, započeli sa „sustavnom ateizacijom društva“,⁴² koja je imala svoje četiri razine:

1. *humanistička razina ateizma* - religija je negacija čovjekova samostvarenja, osporavanje njegove slobode i ropsko podvrgavanje autoritetima;
2. *ideološka razina ateizma* - kako prema Feuerbachu „čovjek stvara religiju, a ne religija čovjeka“, da država i društvo proizvode religiju, religija se javlja kao „izokrenuta svijest o svijetu, jer je sam svijet izopačen; ona opravdava *status quo*, pa je stoga vladajuća klasa koristi za manipulaciju siromašnima i iskorištavanima. Zaključak: religija će nestati kada postojeće okolnosti postanu stvarno ljudske“;
3. *znanstvena razina ateizma* - dijalektički materijalizam trebao bi na znanstvenoj osnovi dati sva potrebna objašnjenja. Materija je u dijalektičkom kretanju razvila ljudsku vrstu i ljudski duh; u tome smislu religija je zastarjela i praznovjerni pogled na svijet pa je treba nadomjestiti dijalektički materijalizam;
4. *borbena/militantna razina ateizma* - prema kojoj je religiju trebalo u potpunosti iskorijeniti. Tim borbenim načinom nametanja ateizma koristio se Lenjin, čime je ateizam bio postao državna religija u Sovjetskome Savezu.⁴³

Kratko rečeno, marksistički teoretičari ovoga razdoblja predviđali su da će religija iščeznuti, odumrijeti, i to veoma uskoro, jer će revolucija koja je trajala nužno osloboditi i čovjekovu svijest od „zaostalih natruha“ i da će u tom smislu religiju zamijeniti znanost. Ateizam se postavljao kao cilj društvenog razvoja. Sve što je izdavano služilo je propagandi ateističkoga, marksističko-dijalektičko-materijalističkog pogleda na svijet.

3. Značenje i uloga *Pastirskoga pisma katoličkih biskupa u zauzimanju stava prema Komunističkoj partiji Jugoslavije i njezinoj državnoj vlasti*

Kako je već u dosadašnjemu tekstu navedeno, u bivšoj Jugoslaviji razdoblje od 1945. do 1950. godine karakterizira ponajviše otvo-

⁴² Tonči MATULIĆ, „Čovjeku se krade duh, a nude mu se jeftine kategorije i površnost“, intervju u *Večernji list*, 28. 3. 2009.; Siniša ZRINŠČAK, „Sociologija religije i sustavni ateizam“, *Gradina* 26 (1992.), 202-210.

⁴³ Slavko ESEŠ, „Je li ateizam bitan za marksizam“, *Crkva u svijetu* 21 (1986.), 329.

reni sukob Katoličke crkve i državne vlasti predvođene komunistima. Došavši na vlast „u svojoj najgoroj boljševičkoj varijanti“, novi sustav otkrio je „lice strahovlade, autoritarizma, totalitarizma i diktature“, a što je podupirala ideologija marksizma.⁴⁴ Tako su, odmah nakon ulaska partizanskih postrojba u Zagreb, pripadnici nove vlasti počeli pokazivati kakav je njihov odnos prema Katoličkoj crkvi. Započelo se s uhićivanjem svećenika i biskupa. Nadbiskup Stepinac uhićen je prvi put već 17. svibnja 1945. A, zapravo, sve je počelo zapljenjivanjem crkvene imovine, ukidanjem vjeronauka u višim razredima i njegovim svođenjem na izborni predmet u nižim razredima te otežanim izlaženjem vjerskog tiska.

No, Crkva je, prema pisanju M. Akmadže, bila uvjerena da je glavni razlog napetih odnosa bio u tome što je „Tito želio odvajanje Katoličke crkve u Hrvatskoj od Rima“, tj. što je želio i tražio stvaranje samostalne Katoličke crkve u Hrvatskoj prema uzoru na Pravoslavnu crkvu u Srbiji kako bi je time stavio pod državni utjecaj.⁴⁵

Sve to bio je povod za otvoreno *Pastirsko pismo katoličkih biskupa* upućeno katoličkim vjernicima s općih Biskupskih konferencija u Zagrebu. U pismu se navodi da je tijekom rata poginuo veliki broj svećenika, ali ne u ratnim borbama „koliko više uslijed osuda sadanjih

⁴⁴ Jakov JUKIĆ, *Lica i maske svetoga* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.), 448.

⁴⁵ Miroslav AKMADŽA, *Katolička crkva u Hrvatskoj i komunistički režim 1945. – 1966.* (Rijeka: Otokar Keršovani, 2004.). Potrebno je reći da je, kako navodi Akmadža, Tito, kao predsjednik Savezne vlade, održao 2. lipnja 1945., dakle mjesec dana prije slanja *Pastirske pisma*, sastanak s biskupima Zagrebačke nadbiskupije. Prema Akmadžinu navođenju Tito je tom prigodom, govoreći u svoje ime o odnosima Crkve i države i o odnosima naroda i Crkve, kazao sljedeće: „Moram vam kazati, da ja kao Hrvat i kao katolik nisam bio zadovoljan s držanjem katoličkog svećenstva u ovim teškim historijskim momentima, koji su koštali velikih žrtava“, naznačujući pri tome da ne misli i ne osuđuje sve katoličko svećenstvo. Tom prigodom je također rekao da se odnosi Crkve i države ne mogu riješiti dekretom, pa je, navodi Akmadža, zatražio od prisutnih biskupa da se izradi „jedan elaborat kako Katolička crkva misli da treba riješiti njezin položaj u novonastalim okolnostima.“ Međutim, Tito nije ostao samo na tome, nego je tom prigodom uputio velike kritike Svetoj Stolici zbog njezine naklonjenosti Italiji. Također je rekao da „Katolička crkva u Hrvatskoj treba biti više nacionalna“, odnosno da bi njegova želja bila „da Katolička crkva u Hrvatskoj sada, kad imamo sve uslove tu, ima više samostalnosti“. Zapravo, Tito je smatrao da je to „osnovno pitanje“ i da su „sva druga pitanja sekundarna.“ Međutim, biskupi Zagrebačke nadbiskupije nisu bili impresionirani Titovim govorom, posebno nisu bili zadovoljni njegovom kritikom Svete Stolice, ali ni oduševljeni ponudom da Katolička crkva u Hrvatskoj bude više nacionalna – hrvatska. Rekli su mu toliko da se oni osjećaju slobodni u okviru Katoličke crkve. Miroslav AKMADŽA, *Katolička crkva u Hrvatskoj*, 173.

vojnih i građanskih vlasti“ jer ni nakon završetka ratnih operacija nije prestalo ubijanje katoličkih svećenika. Njihov broj prema biskupskim podacima iznosi: „243 mrtva, 169 u zatvorima i logorima, 89 nestalih, svega 491. K tome pridolazi 19 ubijenih klerika, tri ubijena laika redovnika i četiri časne sestre.“ Biskupi zaključuju: „To je broj, kakvog ne pozna povijest balkanskih zemalja kroz duga stoljeća. A što je najbolnije, njima, kao ni drugim stotinama ni tisućama, nije bilo dozvoljeno, što je inače dozvoljeno u civiliziranim zemljama i najgorim zločincima: da u posljednjim časovima prime sv. Sakramente.“ A to nije dozvoljavano stoga jer sudovi, koji su izricali te smrtne osude „vršili su svoj postupak kratko i sumarno“. I sve tako da optuženici „najčešće nisu znali za svoju optužnicu do pred samu raspravu“, a nije im dano ni da se brane „pomoću svjedoka i odvjetnika“. Stoga se biskupi pitaju, može li se dokazati da su toliki pobijeni svećenici bili zločinci, koljači, ili bilo što drugo. Navodi se i podatak o 28 ubijenih fratara u Franjevačkome samostanu u Širokome Brijegu. Istina, biskupi u Pismu navode i to da oni ne drže da su svi biskupi i svećenici bili „čisti“ i da nisu možebitno sudjelovali u nečasnim radnjama. Ali ne toliki broj, zacijelo.

Koliko je važna bila okružnica, na samome kraju navodi se sljedeće: „Za ovu okružnicu snosi isključivu odgovornost cjelokupni katolički Episkopat D. F. Jugoslavije“. Potpisuje ga prvi nadbiskup Stepinac. Biskupi - potpisnici s područja Bosne i Hercegovine bili su: dr. Petar Čule, biskup mostarski; dr. Antun Buljan, gen. vikar sarajevski v. r.; mons. Božo Ivaniš, gen. vikar banjalučki v. r.

Pismo je 30. rujna 1945. godine pročitano u crkvama cijele države.⁴⁶

Akmadža navodi da je *Pastirsko pismo* došlo u jako nezgodno vrijeme. Pripremali su se izbori za Ustavotvornu skupštinu, a ni međunarodni položaj Jugoslavije u to vrijeme nije bio sasvim dobar. No, međusobno nepovjerenje vodstva Katoličke crkve i jugoslavenskoga državnog vodstva kulminira sudskom odlukom od 11. listopada 1946. kojom se Stepinac „osuđuje na 16 godina zatvora s prisilnim radom i gubitkom političkih i građanskih prava u trajanju od 5 godina“,⁴⁷ zbog čega će, smatrajući to gotovo pa neprijateljskim odnosom prema Katoličkoj crkvi, Sveta Stolica uputiti 18. listopada 1946. službeni pisani prosvjed jugoslavenskim državnim vlastima. Tito je na *Pastirsko pismo*

⁴⁶ Miroslav AKMADŽA, „Položaj Katoličke crkve u Hercegovini u prvim godinama komunističke vladavine“, Ivica LUČIĆ, ur., *Hum i Hercegovina kroz povijest*, sv. 2 (Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2011.), 492.

⁴⁷ Miroslav AKMADŽA, *Katolička crkva u Hrvatskoj*, 181.

odgovorio desetak dana nakon presude Stepincu, 25. listopada 1946. prigovarajući katoličkim biskupima zašto s takvim pismom nisu izišli u vrijeme ustaške vlasti u NDH te se isto tako javno usprotivili ustaškim zločinima nad Srbima, optužujući biskupe da su u vrijeme NDH šutjeli, ali ne zato jer ih je bilo strah, nego zato jer su najvećim dijelom podržavali ustaše i njihov režim. No, kad je riječ o ubijenim svećenicima, navodi Akmadža, to Tito nije priznao, nego je tek rekao „da su kažnjeni samo oni koji su bili krivi“.⁴⁸

Rezimirajući poslijeratnu situaciju u Jugoslaviju, K. Boeckh u svojem članku „Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944.-1953.“ navodi, pozivajući se u svakoj od navedenih tvrdnji na korištenu literaturu, da su socijalističke vlasti upotrijebile sve opće mjere kako bi iz javnoga života u cijelosti istisnule vjerske zajednice: reducirale su crkveni tisak na minimum; crkveni zavodi za bolesne i siročad, škole i starački domovi bili su ukinuti, odnosno stavljani su pod državni nadzor; teološki fakulteti isključeni su sa sveučilišta; uhićeno je nekoliko stotina svećenika, mnogi su bili i pobijeni; ukinut je vjeronauk kao obvezni predmet; do kraja ljeta 1945. sva groblja s grobovima bivših ratnih neprijatelja srušena su sa zemljom (nije se smjelo znati gdje su bili pokopani); vjerski običaji bili su zabranjeni, a javno slavljenje Božića i drugih vjerskih blagdana bilo je ukinuto; sve gotovo do 1952. godine bila je zabrana prodaje božićnih jelki; sva crkvena obilježja uklonjena su s ceste; posebno obučeni ovčarski psi služili su za napade na svećenike i redovnike koji su išli cestom u svojim odorama; muslimanske vjernike posebno je pogodilo ukidanje nekih islamskih institucija kao

⁴⁸ Na ovome mjestu potrebno je reći da unatoč protoku vremena, a prošlo je već preko šezdeset godina, još uvijek traju unutarhrvatska „povjesničarska“ sporenja oko toga jesu li i, ako jesu, u kojoj su mjeri katolički svećenici, iznevjeravajući svoj svećenički poziv, dragovoljno surađivali s ustaškim režimom i svojim neprotivljenjem tome režimu pomagali u progonu i ubijanju mnogih nedužnih civila, odnosno u kojoj mjeri je antifašistički oslobodilački pokret bio antifašistički, a koliko boljševički, jugoslavenski i time antihrvatski. Kao i u svemu ostalome, tako u bitnome vrijedi i ovdje: težina krivnje za stradanje nedužnih civila, odnosno težina zasluga za njihovo spašavanje zavisi iz kojeg se kuta promatra. Promatra li se iz kuta Katoličke crkve, najveću krivnju snose komunisti – kako za stradanja hrvatskoga naroda i katoličkih svećenika, redovnika i časnih sestara tijekom i nakon rata, tako i za stradanja civila drugih nacionalnosti. No, promatraju li se stradanja nedužnih civila sa stajališta pripadnika antifašističkoga pokreta, veliku odgovornost i krivnju snose katolički biskupi i njihovi svećenici koji su, prema njihovu mišljenju, davali neupitnu potporu ustaškome režimu. Miroslav AKMADŽA, „Položaj Katoličke crkve u Hercegovini u prvim godinama komunističke vladavine“, 493.

što su šerijatski sudovi, islamske osnovne škole (mektebi), samostani (tekije) i kulturna udruženja; agrarnom i zemljišnom reformom 1945. samostanima, islamskim zakladama i drugim crkvenim ustanovama oduzete su mnoge zgrade i imanja.⁴⁹

S druge strane, jugoslavenski marksisti ovo razdoblje odnosa religijskih zajednica prema državnoj vlasti ne ocjenjuju nimalo pozitivno. Za njih je najveći „crimen“ katoličkog svećenstva u tome što je u mnogočemu bio na strani ustaškoga režima, a suprotstavljen antifašističkome narodnooslobodilačkom pokretu pod vodstvom Komunističke partije Jugoslavije s J. B. Titom na čelu. Ne treba stoga čuditi da su i komunisti imali svoje primjedbe, koje se svode na sljedeće:

1. religijske zajednice zadržale su negativan stav prema revoluciji i njezinim tekovinama jer je u teološkome tumačenju revolucija suprotnost univerzalnoj ljubavi;
2. religijske zajednice nisu podržavale odvajanje Crkve (religijskih zajednica) i države, uz napomenu da će odvojenost religijskih zajednica i države prihvatiti novoutemeljena svećenička staleška društva, kao npr. „Dobri Pastir“ u Sarajevu;⁵⁰ biskupi

⁴⁹ Katrin BOECKH, „Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944.-1953.“, 412.

⁵⁰ Smatrajući važnim istaknuti značenje ovoga Udruženja, ovdje donosim cjelovit tekst o njemu iz *Hrvatske enciklopedije Bosne i Hercegovine*, I. sv. A-Đ (Mostar: Hrvatski leksikografski institut Bosne i Hercegovine, 2009.), 585. Navedeni tekst priredio sam prema glavnim postavkama koje je o Dobrome Pastiru za ovu ediciju napisao dr. sc. fra Ignacije Gavran. Stoga je tekst u HEBiH i potpisan inicijalima I. G./I. M.

„**DOBRI PASTIR**, udruženje katoličkih svećenika Bosne i Hercegovine. Nakon II. svj. rata u komunističkom svijetu pa tako i u Jugoslaviji pojavila su se razna svećenička udruženja: pravoslavna, muslimanska pa i katolička – u Istri, Sloveniji i Bosni (25. I. 1950.). Bosansko udruženje *Dobri Pastir* imalo je na početku 197 članova: od toga broja 57% bili su bosanski, 29% hercegovački franjevci, a 14% članovi dijecezanskog klera. Prije njegova osnivanja svoj pristanak na taj čin dale su uprave Sarajevske i Banjalučke biskupije; Mostarska je to uskratila. U travnju 1950. Biskupska konferencija Jugoslavije izjavila je da članstvo u udruženjima nije probitačno (*non expedit*), da bi već 1952. odlučila da ono nije ni dopušteno (*non licet*). Sva tri tadašnja katolička udruženja imala su po smislu istovjetna pravila, ali nijedno od njih nije bilo zabranjeno. Prema tome, ni Udruženje *Dobri Pastir* u Bosni nije bilo zabranjeno jer crkvene uprave u Sarajevu i Banjoj Luci nisu proglasile tu zabranu. Tako je *Dobri Pastir* nastavio svoj rad, iako su neki (osobito iz dijecezanskog klera) iz njega istupili.

Dobri Pastir je svojim postojanjem i radom stvarao bolje ozračje između katoličkih svećenika i komunističkih vlasti; želio je pokazati da je Bosna i Hercegovina njihova zemlja i da je katoličkim svećenicima stalo do obnove vlastite zemlje, što su profesori i studenti Franjevačke teologije u Sarajevu i profesori i đaci Franjevačke klasične gimnazije iz Visokog pokazali vlastitim sudjelovanjem na

su smatrali da se sve odvija pod patronatom Partije, a utemeljivači tih udruženja, pak, da je riječ o *modus vivendi* u danim okolnostima. Ne čudi stoga da još i danas traju prijepori o Udruženju katoličkih svećenika „Dobri Pastir“;

3. zbog svoje „dubinske“ vezanosti za poražene snage u II. svjetskome ratu marksisti su bili mišljenja da se religijske zajednice protive angažiranju vjernika u izgradnji samoupravnog socijalizma.

Kad je riječ o položaju Katoličke crkve u Bosni i Hercegovini, ovdje se oslanjam na tekst prof. dr. don Tome Vukšića objavljen u već spomenutom prvom svesku (A-Đ) *Hrvatske enciklopedije Bosne i Hercegovine* pod naslovom: „Crkvena povijest – Katolička crkva u Bosni i Hercegovini“. U tome tekstu don Tomo navodi da je Crkva u Bosni i Hercegovini tijekom II. svjetskog rata i neposredno poslije njega „uvelike stradala“ i da su u tome razdoblju izginuli mnogi vjernici i svećenici, porušene crkve i uništena druga kulturna dobra. Međutim, stradanja nakon rata, naznačuje prof. Vukšić, „bila su katastrofalna“, i to osobito 1945. godine kada je ubijeno mnogo katolika, čime je strahovito bila ugrožena „biološka reprodukcija stanovništva.“ Prof. Vukšić dalje navodi da je „do 1949. godine u Bosni i Hercegovini ubijeno čak 127 svećenika, mnogi su, iako nedužni, osuđeni na dugogodišnje robije, a kroz neko vrijeme krajem 1940-ih i početkom 1950-ih godina u Bosni i Hercegovini nije bilo na slobodi ni jednoga biskupa jer je jedini preostali, mostarski biskup Petar Čule, na montiranome procesu 1948. godine bio osuđen na dugogodišnju robiju“. No, država ne staje samo na tome. Don Tomo navodi da je ona u to vrijeme nastojala ma-

radnim akcijama. Na temelju toga *Dobri Pastir* mogao je tražiti da javne ustanove i privatnici napuste zaposjednute župne stanove i samostane, da se ne zabrani rad sjemeništa, da se porez odmjerava pravedno, da se vrate matice, da se dopusti vjeronauk u crkvenim prostorima, da se pomogne utamničenicima, da se odobre popravci i novogradnje crkvenih zgrada, da se dobije zdravstveno i mirovinsko osiguranje crkvenih osoba itd. *Dobri Pastir* omogućio je tiskanje potrebnih vjerskih knjiga (npr. *Katekizma*, *Novog zavjeta*, molitvenika, pučkog vjerskog kalendara i dr.) u vrijeme kada toga nije bilo.

Strah biskupa na početku toga razvoja pokazao se neopravdanim: *Dobri Pastir* nije stvorio neku zasebnu narodnu crkvu i nije ni u čemu oslabio crkvenu stegu, nego je u Bosni omogućio koegzistenciju i blagotvorno djelovanje Crkve. U nedostatku hrvatskih nacionalnih institucija u Bosni i Hercegovini u tom poslijeratnom razdoblju, *Dobri Pastir* je svojim djelovanjem na kulturnom i vjerskom polju čuvao i očuvao ne samo katoličku vjeru nego i hrvatsku nacionalnu svijest i hrvatski jezik. Njegovo je značenje nemjerljivo za očuvanje kulturnog, vjerskog i nacionalnog identiteta bosanskohercegovačkih Hrvata. I. G / I. M.“

nipulirati svećenicima koji nisu u zatvorima kroz staleško udruženje *Dobri Pastir* koje je, smatra on, „država dala osnovati 1950., tj. baš u vrijeme kad je Crkva bila bez ijednoga biskupa na slobodi“. U tome vremenu, zatvorena je međubiskupijska bogoslovija u Sarajevu i franjevačka u Mostaru te mala sjemeništa u Travniku i u Širokome Brijegu. Također, u tekstu se dalje navodi da je gotovo sve časne sestre ondašnja vlast protjerala iz Bosne i Hercegovine, dok su neke, zahvaljujući opet manipulacijama, „ostale u civilnom odijelu“. Uz sve to, tada je gotovo sva crkvena imovina oduzeta, a djelovanje svim crkvenim, dobrotvornim, kulturnim i školskim ustanovama, osim Franjevačkome sjemeništu u Visokom i Franjevačkoj teologiji u Sarajevu, posvema zabranjeno. Katolički tisak je uništen i dugo više neće postojati“.⁵¹

Zaključujući ovaj dio izlaganja, potrebno je reći da je država u tome razdoblju administrativnim putem uspjela barem nakratko „ušutkati“ vjerske zajednice i isključiti ih iz društvenoga života, a vjeru učiniti privatnom stvari. No, kada se početkom šezdesetih shvatilo da je, kako ističe Nenad Kecmanović u predgovoru knjige Tode Kutrovića *Crkva i religija u socijalističkom samoupravnom društvu*, religija „nadživjela naivni optimizam svih onih u cjelini progresivnih pokreta koji su kroz istoriju od prosvjetiteljstva i različito predznačenih vulgarizacija marksizma imali ambiciju da preko noći, po jednostavnim receptima pa i administrativnim rješenjima po kratkom postupku likvidiraju ovaj i danas vrlo vitalni oblik ljudske svijesti“⁵² jugoslavenski komunisti su počeli tražiti druga rješenja, okrećući oš-

51 Tomo VUKŠIĆ, „Crkvena povijest – Katolička crkva u Bosni i Hercegovini“, *Hrvatska enciklopedija Bosne i Hercegovine* (Mostar: Hrvatski leksikografski institut Bosne i Hercegovine, 2009.), 349. Naravno, sada se postavlja ono temeljno pitanje uloge i značenja *Dobroga Pastira*, ali ovo nije ni vrijeme ni mjesto za produblјivanje već odavno otvorene prijeporne točke. Da ne bih ostao nedorečen, osobno smatram da je u danim okolnostima bilo potrebno naći *modus vivendi* i omogućiti život kršćanskoj zajednici u Jugoslaviji. Stoga držim utemelјivanje *Dobroga Pastira* mudrim i za kršćansku zajednicu u Bosni i Hercegovini veoma korisnim činom. Na žalost, i to moram ovdje reći, nadležni u Katoličkoj crkvi nisu ni tada, kao ni mnogo puta ranije, mogli ispravno procijeniti postojeću situaciju niti pak anticipirati budućnost. Nadbiskup Štepinac i ondašnji biskupi reagirali su modelom „piramidalne poslušnosti“, a što se nije pokazalo mudrim rješenjem za ono vrijeme i ovo područje. Da je ovo što govorim istina, pokazat će u kasnijem vremenu i sâm Vatikan održavanjem II. vatikanskog sabora, na kojem se proklamira „aggiornamento“ (otvaranje Crkve svijetu u kojem se živi) i promjenom „istočne politike“. Vrhunac će se zbiti posjetom Josipa Broza Tita u Vatikan, Papi Pavlu VI., i to u vrijeme trajanja Hrvatskoga proljeća, 1971. godine, odnosno u vrijeme trajanja hrvatske „crkvene šutnje“, točno šest mjeseci prije kraha prosvjeda hrvatskih sveučilištaraca.

52 Nenad KECMANOVIĆ, „Predgovor“, Tomo KURTOVIĆ, *Crkva i religija u socijalističkom samoupravnom društvu* (Sarajevo: Marksistički studijski centar Gradske konferencije SKBiH Sarajevo, 1978.), 5.

tricu svoje borbe protiv religije u borbu protiv klerikalizma u religijskim zajednicama, o čemu će biti riječi kasnije. Kecmanović, stupajući u obranu dotadašnjega partijskog političko-praktičnog djelovanja, a i u obranu postavki koje Todo Kutrović iznosi u svojoj knjizi, navodi da komunističkome pokretu, kojem je imanentan ateistički pogled na svijet, ateizam u znanstveno-teorijskom smislu nije identičan antiteizmu, niti je Pokret ikada „praktično-politički upadao u dogmatske zamke militantnog ateizma koji bi vršio pritisak bilo kakve vrste na crkvene institucije, potiskivao vjernike iz javnog i društvenog života i tome slično“, iako je, priznaje prof. Kecmanović, u jugoslavenskome komunističkom pokretu bilo „pojedinačnih sektaških skretanja“, ali da ona nisu bila toliko brojna niti su se politički uspjela nametnuti i dominirati“. ⁵³

Na žalost, činjenice su ga demantirale. Do promjena u stavovima je došlo jer se administrativnim putem nije moglo ukloniti religiju niti izbrisati čovjekovu težnju za vjerovanjem u Nadnaravno. U svakome slučaju, novo razdoblje odnosa jugoslavenskih komunista prema religiji, koje nastupa pedesetih godina, temeljit će se na Marxovoj teoriji otuđenja, prema kojoj je emancipacija od religije samo jedan dio općeljudske emancipacije.

4. Razdoblje „popuštanja napetosti“

Drugo razdoblje obuhvaća razdoblje početka pedesetih, šezdesete i sedamdesete godine. Naime, početkom pedesetih napuštaju se već započeti procesi kolektivizacije. Uz društvena, omogućuje se postojanje i privatnih gazdinstava, što se posebno uređuje Zakonom iz 1953. U to vrijeme, u Bosnu se premješta vojna industrija, čime zapravo započinju pravi procesi industrijalizacije i urbanizacije; agrarno stanovništvo polako se preseljava u gradove, čime se u državi smanjuje udio seoskog stanovništva. Sve to bit će podloga za snažnije procese političkim sredstvima uvedene sekularizacije društva, odnosno bit će to podloga za početak sustavne ateizacije društva. Temeljem modela odvojenosti države i Crkve, vjera je proglašena za privatnu stvar, a sloboda vjeroispovijesti bila je zagwarantirana Ustavom i zakonima, iako su prema navodima Fikreta Karčića, ovi zakonski okviri bili „ispod standarda uspostavljenih kodifikacijama ljudskih prava u drugoj polovini 20. vijeka“. No, oni su omogućili dominaciju marksističke ideologije u okviru koje je došlo „do društvene marginalizacije vjere i vjernika, a imovina crkava i vjerskih zajednica postala je predmet politike nacio-

⁵³ Nenad KECMANOVIĆ, „Predgovor“, 7.

nalizacije i eksproprijacije".⁵⁴

Dodatno, u Hrvatskoj, a time naravno i u Bosni i Hercegovini, ovo razdoblje bit će opterećeno odnosom Crkve i države, posebice zbog odnosa Partije prema kardinalu Stepincu, ali i Katoličkoj crkvi uopće. Kako je već rečeno, u ovome razdoblju dolazi do potpunog prekida diplomatskih odnosa Jugoslavije sa Svetom Stolicom. Međutim, do određenih pozitivnih pomaka u tim odnosima dolazi početkom 1960-ih, i to nakon Stepinčeve smrti. Tada započinju pripreme za ponovnu uspostavu diplomatskih odnosa sa Svetom Stolicom. U Rimu se održava Drugi vatikanski koncil, Crkva se počinje otvarati prema svijetu, započinje dijalog ateista i kršćana, osniva se *Kršćanska sadašnjost*, počinju izlaziti *Glas Koncila*, *Crkva u svijetu*, *Bogoslovska smotra*, tiska se hrvatski prijevod *Biblije*, itd., itd.

Nalazeći se u procjepu između vanjskopolitičkih težnji rimskih biskupa (Papâ) – da svoj utjecaj šire i prema istoku, pravoslavnim zemljama,⁵⁵ i svojih nacionalnih, antikomunističkih i antijugoslavenskih stavova, katolički biskupi će u tome vremenu uputiti zahtjev Saveznom izvršnom vijeću za normalizaciju odnosa prema odredbama Ustava i Zakona o pravnome položaju vjerskih zajednica. Međutim, tek će u drugoj polovici toga desetljeća doći do „zatopljavanja“ crkvenodržavnih odnosa, na što će u mnogome utjecati i zbivanja u svijetu, međublokovske napetosti, otvaranje jugoslavenskih granica te procesi početne demokratizacije jugoslavenskoga društva, uvođenje radničkog samoupravljanja, itd.

Kad je riječ o Katoličkoj crkvi u Jugoslaviji važan poticaj uspostavljanju njezinih boljih odnosa s državom bilo je svakako održavanje Drugoga vatikanskog koncila, kao i usvajanje za Katoličku crkvu „smjelih“ smjernica novoga djelovanja u suvremenome svijetu. Temeleći svoje djelovanje na „aggiornamentu“, Katolička crkva se opredijelila za „razumijevanje recentnih društvenih procesa“ na čijem tragu je bilo i „saborsko eksplicitno priznavanje autonomije ovozemnih stva-

⁵⁴ Fikret KARČIĆ, "Religija i društveni život u BiH", <http://fikretkarcic.wordpress.com/2009/08/01/religija-i-drustveni-zivot-u-bih/> (7. XI. 2012.).

⁵⁵ U vremenu snažnih međublokovskih natjecanja, permanentnih kriza (Kuba) i ratova (Vijetnamski rat) te položaja Katoličke crkve i katolika u zemljama tzv. realnog socijalizma, sve to bit će poticaji Papi Pavlu VI. i njegovu državnome tajniku Casaroliju za (u)vođenje tzv. istočne vatikanske politike, ali i za zauzimanje za mirno rješavanje sukoba u svijetu. Kako se Jugoslavija nalazila među zemljama predvodnicama tzv. Pokreta nesvrstanih, čiji su ciljevi bili slični ondašnjim crkvenim ciljevima, pružile su se Crkvi veće mogućnosti uspostave boljih odnosa s jugoslavenskim državnim vlastima.

ri, posebnog prava političkih zajednica i shvaćanja Crkve kao 'znaka i čuvara transcendentnosti ljudske osobe'".⁵⁶ Za Jakova Jukića i njegovu generaciju „Drugi vatikanski koncil značio je otkriće kršćanstva, a otkriće kršćanstva potvrdu Drugoga vatikanskog koncila“.⁵⁷

Bilo je to razdoblje u kojem su se velike nade polagale u svjetovnost društva, u sekularizaciju. Religiozni čovjek se buni protiv religijskoga mentaliteta i njegovih okova. Stoga je nadmoć svjetovnog mentaliteta bila vidljiva u cijelome društvu. Taj mentalitet bio je duboko zašao u Crkvu i njezinu teologiju. U isto vrijeme, naglašava Jukić „nudile su se lijeve marksističke utopije i Koncilski novi zanos“.⁵⁸ Govorilo se o „zalasku Svetoga“, o potpunom nestanku religije.

No, to ushićenje u komunističku utopiju ubrzo će splasnuti pa će doći do potpunog preokreta, do „povratka Svetoga“. Čovjek se počinje buniti protiv svega svjetovnoga. Traži neke nove načine odnosa s Nepoznatim. U čovjekovu traženju Svetoga pučka religioznost postaje oblik pobune protiv svjetovnosti svjetovnoga, ali i svjetovnosti Crkve ili religije. Marijanski kongres u Mariji Bistrici (od 12. do 14. VIII. 1971.) predstavljao je snažnu pobunu protiv postojeće društvene stvarnosti.

Također, u javnim istupima katoličkih teologa, npr. u *Glasi Koncila*, upozoravalo se na diskriminiranost vjernika u odnosu na članove Saveza komunista, posebice kad je riječ o dobivanju posla i napredovanja na društvenoj ljestvici.

No, i u ovome razdoblju postoje unutarcrkvena sporenja. Tako se npr. u *Glasi Koncila*, u broju 6 od 21. ožujka 1971., donosi sadržaj anonimnog letka u kojem se osuđuju svećenici i teolozi koji žele modernizirati Crkvu, posebno oni svećenici okupljeni oko *Kršćanske sadašnjosti*, ali i oni oko *Glasa Koncila*. Napadaju se, posebno, Šagi-Bunić, Mijo Škvorc i drugi koji svojim djelovanjem žele otvoriti „prozore i vrata“ novim vjetrovima koji su dolazili u Crkvu u Hrvata nakon II. vatikanskoga koncila.⁵⁹ U navedenome broju su i tekstovi o novim tribinama na kojima se razgovara o stanju u Crkvi i odgovornosti vjerni-

⁵⁶ Siniša ZRINŠČAK, *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo* (Zagreb: Pravni fakultet, 1999.), 53.

⁵⁷ Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetom. Sjećanje na Drugi vatikanski koncil* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.), 10.

⁵⁸ Jakov JUKIĆ, *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti* (Split: Matica hrvatska, 1991.), 6.

⁵⁹ Ivan MARKEŠIĆ, „'Crkvena šutnja' u vrijeme Hrvatskog proljeća“, Tvrtko JAKOVINA, ur., *Hrvatsko proljeće – 40 godina poslije* (Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo, 2012.), 252.

ka za svoju vjerničku, ali i nacionalnu zajednicu, kao i tekst o „Rehabilitaciji religije kao kulturne činjenice“, a sve temeljem stajališta prof. dr. Esada Ćimića o administrativnom ukidanju religije koje on naziva „sakaćenje čovjeka“.

To vrijeme obilježilo je još nekoliko velikih događaja, kao što su npr. nastavak studentskih prosvjeda u Hrvatskoj 1970-ih, Hrvatsko proljeće, početak dijaloga s marksistima. U Crkvi su tekla dva usporedna procesa. Jedni su bili za duhovnu, koncilsku obnovu koja nije mogla uključivati samo nacionalno, a drugi su smatrali da treba slijediti „nacionalni pravac“ koji se oslanjao na povijest, na kršćanske kraljeve, na *antemuralis christianitatis* i u njihovim nastupima nije bilo mjesta za kršćansku koncilsku obnovu.⁶⁰

Kao i u drugim državama ondašnjega socijalističkog bloka, i u Jugoslaviji su, a time naravno i u Bosni i Hercegovini, socijalističke vlasti uspjele formirati društva prema svojim planovima te Crkve i vjerske zajednice staviti pod svoju kontrolu, odnosno potpuno ih kao političke suparnike „izgraničiti“, isključiti iz društvenoga i političkog života.⁶¹ O iskustveno prepoznatljivom padu prisutnosti i značenja religije i vjerskih zajednica „u životu masovnih dijelova stanovništva“ govori i Srđan Vrcan, navodeći da se to vidjelo u faktičnome slabljenju „ukupne vezanosti ljudi za religiju i crkvu“.⁶² Na to opadanje značenja religije i vjerskih zajednica u jugoslavenskome društvu utjecale su odredbe partijskih kongresa na kojima se ustrajavalo u stavu o nepojivosti članstva u Partiji i osobne religioznosti, ali i javne crkvene pripadnosti. Osim toga, Crkva je bila isključena iz svih društveno-relevantnih segmenata. Međutim, kad je u Bosni i Hercegovini na red došla rasprava o *Nacrtu zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica*, država je, što je bilo u suprotnosti s dotadašnjom državnom i partij-

⁶⁰ S Koncilom Crkva je ušla u prijateljski odnos s modernim svijetom. Posebne stranice o tome ispisuje Željko Mardešić, jedan od sudionika toga događaja. Mardešića će, međutim, duboko pogađati činjenica da Koncil nije našao odjeka u Hrvatskoj, čak ni među biskupima kojima je, po njemu, teško bilo prihvatiti opću katoličku viziju Koncila u odnosu na partikularne nacionalne interese hrvatske Crkve. Naznačivao je da je upravo u ovome razdoblju došlo do snažnoga i iskrenog dijaloga s pravoslavnima i marksistima. Bilo je čak takmičenja u tome između *Crkve u svijetu* u kojoj je on radio i *Kršćanske sadašnjosti* i njezina uredništva. Međutim, ostat će, prema njegovu mišljenju, nešto što nije dobro za Crkvu: nije bilo i nema unutarcrkvenoga dijaloga. Može svaki, ali nikako unutarkatolički dijalog.

⁶¹ Detlef POLLACK, „Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa“, 13.

⁶² Srđan VRCAN, *Od krize religije k religiji krize*, 156.

skom praksom, taj *Nacrt* poslala svim vjerskim zajednicama, a za što su bili zaslužni članovi ondašnje Komisije Izvršnog vijeća za odnose s vjerskim zajednicama, o čemu sam s nekima od njih o tome i razgovarao. O *Nacrtu* se, što se moglo i očekivati, raspravljalo u podružnicama staleških udruženja vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini, među kojima, naravno, i u podružnicama *Dobroga Pastira*. Na taj način su neki katolički svećenici, koji su se bavili crkvenim pravom, svojim sudjelovanjem u raspravi o ovome zakonu doprinijeli boljoj formulaciji mnogih mjesta u tekstu tog *Nacrta*.

S druge strane, Detlef Pollack navodi da je u većini novouspostavljenih socijalističkih zemalja u tome razdoblju opao broj članova Crkava i vjerskih zajednica,⁶³ smanjilo se aktivno sudjelovanje vjernika u crkvenome životu i, prema raspoloživim empirijskim podacima, bila je opala i osobna religioznost, a što je moguće vidjeti i prema podacima iskazanim za bivšu Jugoslaviju. Sekularizacijski procesi toga vremena doveli su, prema Vrcanu, do subjektivizacije i privatizacije religije, a time i do pada društvenoga značenja i društvene uloge religije. U tablici na kojoj se pokazuje osobna religijska samoidentifikacija vidljivo je da se u Jugoslaviji 1948. godine vjernicima izjasnilo 99,2% građana, 1953. godine bilo ih je 87,0%, da bi 1964. bilo 70% onih koji su se smatrali vjernicima.

1948.	1953.	1964.
99,2	87,0	70,3

Tablica: 3. „Religijska samoidentifikacija u Jugoslaviji (u %)“, u: *Glaube in der 2. Welt*, 1983., br. 1.

Međutim, rezultati *Popisa pučanstva iz 1953. godine*, kada su se građani još mogli izjasniti jesu li vjernici ili nisu, pokazuju „brojčano“ stanje kako onih koji su se konfesionalno izjasnili, tako i onih koji su se izjasnili da su „bez vjere“, među kojima bi trebao biti najveći broj onih koji su „raščistili s religijom“, dakle članova Partije. A članstvo u Partiji omogućivalo je napredovanje na društvenoj ljestvici. A to je bio i jedan od glavnih razloga „ulaska“ u Partiju.

⁶³ Prema dostupnim podacima, a što se može vidjeti iz tablice koju Pollack donosi u navedenom zborniku, najveći pad konfesionalnog udjela tijekom komunističke vlasti bio je u Istočnoj Njemačkoj. Od ukupnog broja građana DDR-a, protestanti su nakon rata činili 81,5%, katolici 12,2% a konfesionalno neopredijeljeni 5,9%. Krajem osamdesetih, konfesionalni udio protestanata bio je 26,0% (smanjenje za 68,1%), katolika 4,6% (smanjenje za 63,3%), dok se udio konfesionalno neopredijeljenih popeo na 68%.

Stanovništvo prema religijskoj pripadnosti u Jugoslaviji 1953. godine

Izvod iz Popisa stanovništva Jugoslavije 1953. godine		
Konfesija	Broj	Udio
Ukupno stanovništvo	16,926.573	100,00 %
Pripadnici Srpske pravoslavne crkve	6,984.686	41,26 %
Pripadnici Katoličke crkve	5,370.760	31,73 %
Muslimani	2,080.380	31,73 %
Druge vjere	362.872	2,15 %
Bez vjere	2,127.875	12,57 %

Stanovništvo prema nacionalnoj pripadnosti u BiH 1953.

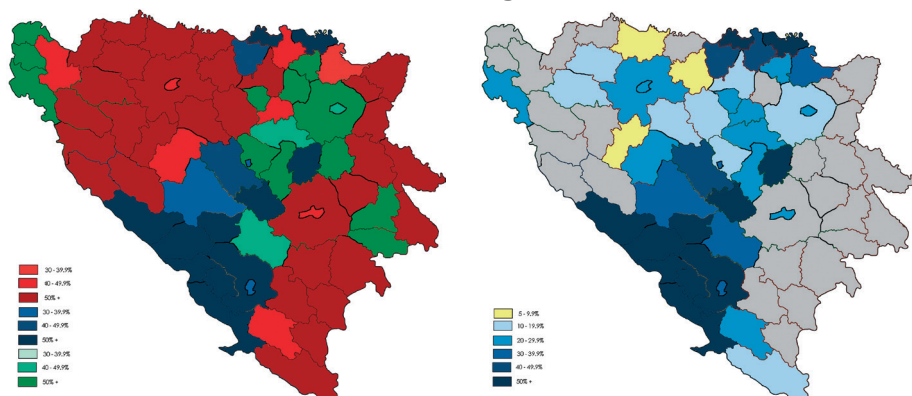
Izvod iz Popisa stanovništva BiH 1953. godine⁶⁴		
Narod	Broj	Udio
Ukupno	2.847.459	100,00 %
Srbi	1.264.045	44.40 %
Muslimani ⁶⁵	891.798	31.32 %
Hrvati	654.227	22.97 %
Ostali	37.389	1.31 %

Tablica: 4. Ukupni rezultati po nacionalnoj osnovi

⁶⁴ „Stalno stanovništvo prema narodnosti po popisima – 1953.“, *Stanovništvo Bosne i Hercegovine. Narodnosni sastav po naseljima* (Zagreb: Državni zavod za statistiku, travanj 1995.), 9.

⁶⁵ U rezultatima popisa stanovništva „Muslimani“ su prikazivani pod različitim imenima: 1948. kao „neopredijeljeni muslimani“, 1953. kao „Jugoslaveni neopredijeljeni“, 1961. kao „Muslimani (etnička pripadnost)“, a 1971., 1981. i 1991. kao „Muslimani u smislu narodnosti“, u: „Stalno stanovništvo prema narodnosti po popisima – 1953.“, 9, bilješka br. 2.

Kartografski prikaz rezultata Popisa prema konfesionalnoj pripadnosti u BiH 1953. godine⁶⁶



Procesi sekularizacije, odnosno „nereligiozne orijentacije“ započinju krajem pedesetih i početkom šezdesetih godina. Svoj vrhunac doseći će u razdoblju od 1968. do 1978. Temeljem usporedbenih rezultata istraživanja javnoga mnijenja u Sloveniji (koja su bila i jedina sustavna i redovito ponavljana u tome vremenu u Jugoslaviji) navodi se da je u Sloveniji najveći udio nereligioznih (42,8%) bio 1974. godine. Broj vjerujućih od 45,3% za pet godina (u 1983.) povisio se na 47,7%. Vrcan navodi da su istraživanja studentske i srednjoškolske omladine u Splitu, provedena 1984. godine pokazivala da su procesi sekularizacije na nekim splitskim fakultetima bili već zaustavljeni i da je u odnosu na 1967. godinu porastao broj religioznih srednjoškolaca.

U ovome razdoblju započinju i prva socioreligijska istraživanja, čime zapravo započinje i razdoblje nastanka i razvijanja sociologije religije.⁶⁷ Prvo uopće empirijsko istraživanje na području bivše Jugoslavije proveo je 1963. godine prof. Esad Ćimić. Istraživanje je provedeno na području Hercegovine i odnosilo se na stavove ispitanika o odnosu „između samoupravljanja i prevladavanja tradicionalne religije“, a što je Ćimić, nakon obranjene doktorske disertacije s tom temom, objavio u knjizi *Socijalističko društvo i religija*, s podnaslovom: *Ispitivanje odnosa između samoupravljanja i procesa prevladavanja tradicionalne religije*.

⁶⁶ „Stanovništvo Bosne i Hercegovine po kotarima prema Popisu iz 1953. godine“, <http://hr.wikipedia.org/wiki/Datoteka:1953total.GIF> (17. XI. 2012.).

⁶⁷ *Sociologija religije* izučava se od 1964. na *Odsjeku sociologije* Fakulteta političkih nauka u Sarajevu, najprije u okviru četverosemestarskog predmeta *Sociologija kulture* – 1 semestar, a poslije i kao zasebni predmet. Usp.: Siniša ZRINŠČAK, *Sociologija religije*. Hrvatsko iskustvo.

Cilj navedenog istraživanja bio je utvrditi stupanj povezanosti između društvene angažiranosti (samoupravljачka praksa) i religijske svijesti (pojedince). Odnosno, utvrditi stupanj utjecaja jačanja društvene angažiranosti na stupanj slabljenja, odnosno iščezavanja religioznosti.⁶⁸ U istraživanju se potvrdilo da je nacionalnost u Hercegovini bila jedan od glavnih stupova religije, čak i kod Muslimana koji su tada bili „bez izraženog nacionalnog individualiteta“, ali je „njihova etnička posebnost“ još više potencirana življenjem s Hrvatima i Srbima.⁶⁹

Temeljem dobivenih rezultata Ćimić će zaključiti da su ondašnji ateisti postajali iz već postojećih religijskih zajednica (islamske, katoličke i pravoslavne) pa se stoga i može govoriti o konfesionalnome podrijetlu jugoslavenskih (hercegovačkih) komunista. Navedenim empirijskim istraživanjem pokazao je ne samo da su postojali, nego i kako su se „rađali“ konfesionalni ateisti. Dakle, članovima Saveza komunista postajali su oni koji su odrastali u nekoj od prevladavajućih nacionalnih religijskih tradicija, u hrvatskome katoličanstvu, u islamu kojeg su ispovijedali Muslimani ili u srpskome pravoslavlju, a to znači „da su pripadnici poslijeratne generacije Saveza komunista, na kojima je počivala uspostava nove socijalističke vlasti i izgradnja Titove Jugoslavije, potjecali iz religijskih, i to strogo konfesionalno određenih sredina“.⁷⁰

Ćimić je temeljem toga uradio i posebnu tipologiju ateista: islamski, katolički i pravoslavni ateisti, pri čemu je naznačio da je pripadanje nekoj od religijskih tradicija u bitnome „određivalo i čovjekovu društvenu angažiranost u okviru postojećeg društva“. U tome je trebalo tražiti uzroke koji su doprinijeli da pripadnici neke religijske zajednice (konfesionalnosti) „zgodnije“ postanu ateisti. Ne treba stoga čuditi Ćimićev zaključak da je „najmanje društveno anga-

68 Esad ĆIMIĆ, *Socijalističko društvo i religija* (Sarajevo: Svjetlost, 1970.), 90.

69 Esad ĆIMIĆ, *Socijalističko društvo i religija*, 125.

70 Osim toga, navedeno istraživanje pokazalo je i svu dramatičnost preživljavanja onih koji napuštaju religiju, a što sve svjedoči o religijskoj ukorijenjenosti u tome području, o snazi religijske tradicije, veličini otpora te moći odgoja. Da nije toga, kako bi početkom devedesetih iz društvenoga vidokruga nestali gotovo svi članovi SKBiH (SKJ) i kako bi se dogodilo da danas nitko u svojoj biografiji ne navodi kao pozitivnu činjenicu članstvo u Partiji. Opširnije u: Ivan MARKEŠIĆ, „S Ćimićem od Hercegovine preko Bosne do Hrvatske i natrag“, *Esadu Ćimiću u čast – Zbornik radova* (Zadar: Sveučilište u Zadru, 2011.).

žiranih ateista potjecalo iz katoličke religijske tradicije“.⁷¹

Nakon objavljivanja rezultata iz gore navedenoga istraživanja Ćimić objavljuje knjigu signifikantnoga naziva „Drama ateizacije“ (1971.). Knjiga je doživjela pet izdanja (Sarajevo: 1971. i 1974., Ljubljana: 1972., Beograd: 1984., te posljednje izdanje s nadopunjenim naslovom „Drama (a)teizacije“, Sarajevo - Zagreb: 2007.). Tu se knjigu s pravom može nazvati knjigom međašem u našoj sociologiji religije. U njoj je Ćimić progovorio ne samo o neuspjehu političke, odnosno partijske (komunističke) ateizacije ondašnjega duboko religioznog društva nego i o osobnim, ljudskim dramama koje su proživljavali oni pojedinci koji su „dragovoljno“ prihvaćali biti članovi Saveza komunista i koji su se zaklinjali da samim činom učlanjenja u SK prestaju biti vjernici i da postaju ateisti, a to znači da postaju istinski graditelji socijalističkoga samoupravljanja. Ćimić se nije kolebao već na samom početku knjige javno iznijeti svoju osobnu dramu koju je proživjavao postajući ‘praktični ateist’: „Srećom ili ne, spadam u red onih ljudi koji nikada nisu bili ravnodušni prema religiji, pogotovu ne onda kada se s njom, možebitno, trebalo rastajati. Još kao mladić preživjavao sam unutarnju dramu kad god sam pokušao srušiti taj ugodni svijet koji, čak i pod pretpostavkom da je *imaginaran*, za onoga tko ga živi – ipak je *stvaran*. Jer, srušiti njega, značilo je porušiti mostove do svojih najbližih koji su već tada bili mrtvi“.⁷²

U navedenom razdoblju vršena su, posebice u Hrvatskoj, mno-

⁷¹ Međutim, početkom devedesetih završava se proces „ateizacije“, a započinje proces „teizacije“, što je Ćimić apostrofirao i u naslovu petoga izdanja knjige *Drama ateizacije*, koji sada glasi: *Drama a/teizacije* (Sarajevo: Šahinpašić, 2007.). Ovdje je potrebno reći da su oba procesa bili i jesu „anti“, a to znači neprijateljski usmjereni: proces ateizacije bio je u razdoblju od 1945. do 1990-ih u različitim intenzitetima usmjeren protiv religije i religijskoga, dok je proces teizacije u razdoblju nakon 1990-ih do danas, također, u različitim intenzitetima, usmjeren protiv sekularnoga i (post)modernog. U oba slučaja to su bili procesi koje se željelo uokviriti u prevladavajuće zapadnoeuropske procese sekularizacije, odnosno u procese povratka Svetoga. Jedan (proces ateizacije) bio je „dijete“ jugoslavenskoga shvaćanja sekularizacije, dok je drugi proces (proces teizacije) bio također „dijete“ rođeno tijekom nastanka i stasanja novonastalih država Bosne i Hercegovine i Hrvatske kojim se afirmiralo povratak Svetoga i snaga i legitimacija Nacionalnoga. Opširnije u: Ivan MARKEŠIĆ, „S Ćimićem od Hercegovine preko Bosne do Hrvatske i natrag“, 130.

⁷² Ivan MARKEŠIĆ, „S Ćimićem od Hercegovine preko Bosne do Hrvatske i natrag“, 132.

ga istraživanja religioznosti i crkvenosti.⁷³

Također, to je vrijeme kada marksistički teoretičari u područjima izvan utjecaja politike realnoga socijalizma, dakle izvan Staljinova utjecaja, počinju prihvaćati ideje egzistencijalizma kao i pitanja o smislu života, o smrti, koja se inače nije smjelo postavljati u Staljinovo vrijeme jer su tražila sasvim drukčiji odgovor negoli ga je nudila socijalistička teorija utemeljena na „dijalektičkome materijalizmu“. Stoga Stres i navodi da se humanistički marksizam javlja kao „alternativa staljinizmu“.⁷⁴ Bit će to, također, razdoblje kada će početi zaživljavati i ideja o samoupravljanju.

Međutim, jugoslavenski komunisti unatoč svim tim promjenama „na bolje“ svoj stav prema religiji u bitnome neće mijenjati. Naime, iako se u *Programu Saveza komunista Jugoslavije*, prihvaćenom na Sedmom kongresu SKJ (22. - 26. travnja 1958. u Ljubljani), u poglavlju pod naslovom *Idejna borba komunista protiv religioznih i drugih zablude i predrasuda* polazi sa stajališta „da se religija, koja se rađa i održava u određenim historijskim uvjetima materijalne i duhovne zastočnosti ljudi, ne može otkloniti administrativnim sredstvima“, ipak se ostaje pri uvjerenju da jugoslavenski komunisti „dosljedno zastupajući svoj marksistički materijalistički pogled na svijet“, smatraju da je „marksizam kao pogled na svijet i idejna osnova praktične djelatnosti komunista, nespojiv s bilo kakvim religioznim uvjerenjima“, pa stoga „pripadnost Savezu komunista Jugoslavije“⁷⁵ ne dopušta nikakvo

⁷³ Zrinščak navodi da je Institut za društvena istraživanja (IDIS) iz Zagreba u razdoblju od 1968. do 1988. godine kontinuirano provodio istraživanja u kojima je u fokusu istraživanja bila religija i religijsko. Provedeno je ukupno 12 istraživanja s područja sociologije religije: *Analiza vjerske štampe* (1970.); *Porodica – Crkva i religija* (1970.); *Socijalističko društvo – Crkva i religija* (1970.); *Škola – Crkva i religija* (1970.-1973.); *Fenomen ateizma i religije u uvjetima izgradnje socijalizma* (1971.-1975.); *Manifestacija religioznog ponašanja stanovništva zagrebačke regije* (1973.); *Religijski fenomen u suvremenom svijetu* (1976.-1980.); *Religijske i vjerske zajednice – projekt istraživanja* (1977.); *Religijski fenomen u Jugoslaviji* (1981.-1985.); *Religijska situacija na području zagrebačke regije* (1983.-1985.); *Religija i društveni razvoj* (1986.-1990.); *Male vjerske zajednice* (1988.). Također, u navedenome razdoblju u Hrvatskoj je izvršeno i jedno ispitivanje javnoga mnijenja (tek 1987.) te istraživanje omladine Hrvatske (1986.), dok su u Splitu ispitivani studenti srednoškolski (1967. i 1984.).

⁷⁴ Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 259.

⁷⁵ Ovdje treba napomenuti da *Komunistička partija Jugoslavije (KPJ)* mijenja 1952. godine ime u *Savez komunista Jugoslavije (SKJ)*, čime se, nakon uvođenja samoupravljanja, željelo ukazati na novu, manje administrativnu ulogu Partije u jugoslavenskome društvu (Siniša ZRINŠČAK, *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo*, 57).

religiozno vjerovanje“. Držeći zacijelo i religiju predrasudom, tadašnji komunisti najavljuju nastavljanje svoje borbe „protiv svake vrste predrasuda“, i to ovaj put samo „idejnim sredstvima“, oslanjajući se pri tome „na tekovine prirodnih i društvenih nauka“. Ne zaboravljaju pri tome naglasiti da oni poštuju pravo svih jugoslavenskih građana „da pripadaju ili ne pripadaju jednoj od vjerskih zajednica priznatih Ustavom i zakonima i da praktički vrše svoje religiozne običaje i da zbog svoga religioznog uvjerenja i vršenja religioznih običaja ne snose nikakve posljedice u svojim društvenim i političkim pravima.“ No, zaključuju, međutim, da će se „odlučno suprotstavljati svim pokušajima da se religiozna osjećanja iskoriste u političke svrhe ili da crkva bude uporište antisocijalističkih snaga“. Na kraju poglavlja nalazi se sljedeći stav: „Smatrajući vjerska osjećanja ličnom i privatnom stvari svakoga građanina, komunisti su za dosljednu primjenu principa slobode vjeroispovijesti i za dosljedno ostvarivanje načela o odvajanju crkve od države i škole od crkve.“⁷⁶

Trideset godina kasnije (1958.-1988.) prof. Cvitković će pokušati potaknuti promjene u stavu SKJ prema religiji na bolje. U svojoj knjizi *Savez komunista i religija* navodi da je „uznapredovala i naša teorijska misao, a i društvena praksa“ i da će se prigodom izmjena Programa SKJ-a, „naravno kad se za to steknu društveni i politički uvjeti, o tome morati voditi računa“ jer među jugoslavenskim autorima nema dileme „da li treba mijenjati stav koji kaže da se religija rađa kao rezultat materijalne i duhovne zaostalosti ljudi, ili da se mijenja stav koji govori o religiji kao zabludi ili iluziji“ jer su, prema njegovim riječima, programski stavovi zapravo „natruhe prosvjetiteljstva, a ne marksističkog učenja“.⁷⁷ Sličan stav Cvitković je iznio i ranije rekavši da je prosvjetiteljska kritika religije dovela do veoma krivih teza. Jedna od njih je i ona koja kaže da će se socijalizam brže razvijati ako se svijest ljudi bude brže razvijala, a to znači ako se „brže bude vodila borba protiv religije, brže će se razvijati i socijalizam“.⁷⁸ U tome smislu on je uradio i usporedbu između prosvjetiteljskog i Marxova pristupa religiji.

Za prosvjetitelje religija je:

- a) besmislica, praznovjerje, predrasuda, zabluda

⁷⁶ Program Saveza komunista Jugoslavije prihvaćen na Sedmom kongresu Saveza komunista Jugoslavije (22. – 26. travnja 1958. u Ljubljani) (Zagreb: Stvarnost, 1965.), 237-238.

⁷⁷ Opširnije u: Ivan CVITKOVIĆ, *Savez komunista i religija* (Sarajevo: NIŠRO „Oslobođenje“, 1989.).

⁷⁸ Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 191.

- b) nju su izmislili popovi i lažljivci
- c) širi se zbog neprosvijećenosti i neobrazovanosti
- d) prevladava se prosvjećivanjem i obrazovanjem.

Za Marxa religija je:

- a) specifičan oblik proizvodnje i prisvajanja svijeta
- b) društvena pojava objektivno nastala u društvu
- c) širi se zbog društvenih okolnosti u kojima ljudi žive
- d) nestaje kao rezultat radikalnih društvenih promjena.⁷⁹

5. Stav katoličkih teologa prema položaju religije u socijalističkome društvu

Katolički teolozi sredinom šezdesetih godina ukazuju na negativan stav socijalističkih sustava prema religiji i vjerskim slobodama upućujući komuniste na činjenicu da su vjerske slobode „urođeno pravo“, njih država niti daje niti odobrava i država ih stoga mora poštovati ne pitajući za njihov sadržaj. Zapravo, pozivajući se na kardinala Šepera, Zdenko Roter navodi da su katolički teolozi polazili od toga da nije posao države baviti se vjerom i čovjekovom savješću, nego osiguravati građanima miran i uredan život.⁸⁰ Iako su vjerske slobode bile zajamčene ustavom i zakonom, rijetki su bili oni koji su vjerovali u to. Smatrali su da tako formulirane ustavne i zakonske odredbe služe ponajprije interesima „ateističke ideologije“. Cvitković također napominje kako su teolozi upozoravali da „ateistički orijentirani građani“ smatraju da se ustavom i zakonom propisane vjerske slobode odnose samo na vjernike, ali ne i na sve građane bez obzira na to vjeruju li ili ne vjeruju, jesu li teisti li ateisti.⁸¹

U svojemu članku „Koncilska nauka o vjerskoj slobodi“ Mato Zovkić navodi da pod pojmom vjerska sloboda ne treba razumijevati samo slobodu slavljenja kulta, dakle slobodu odlaska na bogoslužje, nego bi trebala značiti čovjekovo praktično javno djelovanje temeljem svojih vjerskih uvjerenja.⁸²

Nakon izlaska iz tiska knjige Branka Bošnjaka *Filozofija i kršćanstvo: Racionalna kritika iracionalnog shvaćanja* (Zagreb: 1966.), na Studentskoj tribini u Studentskome centru u Zagrebu organizirana je 1967. godine javna diskusija – dijalog pod naslovom „O religiji“ koji

⁷⁹ Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 190.

⁸⁰ Zdenko ROTER, *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945-1973*, 185.

⁸¹ Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 63.

⁸² Mato ZOVKIĆ, „Koncilska nauka o vjerskoj slobodi“, *Jukić 4* (1974.), 8.

su vodili već spomenuti filozof Branko Bošnjak i teolog Mijo Škvorc, kasniji pomoćni biskup zagrebački. Kao posljedica te rasprave izdana je posebna knjiga: *Marksist i kršćani*, s podnaslovom: *Dijalog prof. Branka Bošnjaka i prof. o. Mije Škvorca o nekim temama knjige 'Filozofija i kršćanstvo'*. Bio je to početak uspostave dijaloga kršćana i ateista, početak razgovora o zajedničkim temama suvremene filozofije i teologije. Ta će javna tribina biti preteča kasnijih događanja 1971. godine.

Ipak, Bošnjak će svoju početnu kritiku religije u kasnijim tekstovima znatno ublažiti, odnosno pokazat će, kako navodi Mislav Kukoč, „mnogo tolerantniji odnos prema problemu religije, uz mnogo više uvažavanja vrijednosti nasuprotnog vjerskog stajališta“ zalažući se za ideju „dijaloga i koegzistencije“, posvećujući uvijek više pozornosti „kritici institucionaliziranog, ideologiziranog marksizma negoli kršćanstva“, zbog čega „danas socijalizam postaje sam sebi veća opasnost nego ono što se prije zvalo kapitalističko okruženje“ pa je sasvim normalno očekivati, nastavlja dalje Bošnjak, „da će socijalizam, ako bude napuštao svoje principe, sebe ukinuti bez djelovanja i angažiranja izvana, dakle bez učešća onih koji ga kao princip ne prihvaćaju“.⁸³

Međutim, potrebno je kazati da u tome razdoblju glavni predstavnici vjerskih zajednica imaju različita stajališta o vjerskim slobodama. Negativno o njima izjasnili su se, navodi Cvitković, kako Tomislav Šagi-Bunić koji je smatrao da vjerske slobode ne postoje ako će netko zbog svojih vjerskih uvjerenja biti uskraćen u nekim drugima pravima koja su zajednička svim građanima⁸⁴ tako i Franjo Kuharić koji u svojoj Korizmenoj poslanici iz 1977. godine ističe da „narodi u društvenim uređenjima koja usvajaju ateistički nazor na svijet kao jedino istinit i isključiv u javnom životu, dok je vjera samo privatna stvar, imaju iskustva da se zbog vjerskog uvjerenja može biti potisnut, prikraćen u ljudskim pravima; zbog vjerskog uvjerenja čovjeku može biti spriječen pristup određenim odgovornostima i službama u javnom životu (...) Ne stvara li to psihozu ideološkog aparthejda, jednako opasnog kao što je i rasni aparthejd“.⁸⁵ Slično piše i biskup Ratko Perić koji navodi da su zakone o vjerskoj slobodi pisali oni koji nisu vjernici, dakle oni koji protežiraju „ateizaciju društva“.⁸⁶

⁸³ Branko BOŠNJAK, „Ideja humanizma između ideologiziranog marksizma i politiziranog kršćanstva“, *Praxis* 7 (1970.), 104.

⁸⁴ Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Ali drugog puta nema* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1972.), 274.

⁸⁵ Franjo KUHARIĆ, „Korizmena poslanica zagrebačkog nadbiskupa“, *AKSA* 9 (1977), Prilog 1, str. 5.

⁸⁶ Ratko PERIĆ, „Naša situacija kao mjesto evangelizacije“, *Bogoslovska smotra* 45 (1975.), 198.

No, bilo je i onih, navodi dalje Cvitković, koji su kao npr. Jože Pogačnik i fra Vitomir Slugić pozitivno vrednovali ustavne odredbe o vjerskim slobodama. Tako je Pogačnik zastupao stav da „Ustav ozakonjuje dostojanstvo ljudske ličnosti stavom da su građani jednaki u pravima i dužnostima bez obzira na vjeroispovijest“,⁸⁷ dok će fra Vitomir Slugić istaknuti da su religiozni građani slobodni kao i areligiozni jer se „vjerske slobode“ ne mogu smatrati „nikakvim darom ili privremenom suspenzijom mišljenja“. Cvitković dalje navodi da je najpozitivniju ocjenu o vjerskim slobodama u socijalističkoj Jugoslaviji dao reis ul-ulema hadži Naim ef. Hadžiabdić u intervjuu „Preporodu“ od 1. svibnja 1977. godine navodeći da su „članovi religijskih zajednica u novoj stvarnosti doživjeli mogućnost pune ravnopravnosti i društvene afirmacije, a što ranije nije bio slučaj“.⁸⁸

Naravno, bilo je u ovome vremenu i katoličkih teologa koji su „kao pozitivnu činjenicu“ prihvaćali postojanje socijalističkog samoupravnog društva. U njihovu pozitivnom stavu prema tome društvu neki su marksisti čak govorili da prema nekim kršćanskim teolozima izgradnja socijalizma ne proturječi svetim religijskim spisima jer socijalističko društvo svoje podrijetlo ima upravo u svetim knjigama.

Marksisti postaju polako uvjereni da je religiju nemoguće ukloniti administrativnim putem. Prevladavanje religije trebalo je sada početi vršiti nekim drugim metodama, jer su temeljem poslijeratnih iskustava jugoslavenski komunisti postali svjesni da borba protiv religije i religijskih zajednica administrativnim mjerama može doprinijeti samo „učvršćivanju religijskoga fanatizma“ i te bi mjere dovele vjernike „u konfrontaciju sa socijalističkim društvom“.⁸⁹

S druge strane, katolički teolozi prigovarali su jugoslavenskim marksistima što na religiju gledaju kao na „negativnu društvenu pojavu“ (V. Slugić) i što u samoupravnome socijalizmu, smatrajući vjernike „konzervativnim građanima“, favoriziraju ateiste. Ukazivali su na Engelsov stav da „konzervativan katolik ne može biti uporabljiv državljanin“. Taj stav Engels je gradio na postavci da katolici ovdje na zemlji žive „predškolu neba“ i da je stoga kod njih sve posvećeno nebu, onostranosti. No, bio je također i svjestan činjenice da svatko onaj tko polazi u hajku protiv religije, „pribavlja joj na taj način vijenac mučeništva i produžuje joj vijek“.⁹⁰

87 „Mi vjernici ne želimo da budemo gundala“, iz intervjua ljubljanskog nadbiskupa dra Jože Pogačnika „Delu“, *Oslobođenje (Prilog 'Nedjelja')*, od 9. 4. 1977., str. 4-5.

88 Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 65.

89 Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 189.

90 Friedrich ENGELS, *Anti-Duehring* (Zagreb: Kultura, 2^{1937.}), 350.

Kad je riječ o položaju Crkve u Bosni i Hercegovini u ovome razdoblju, ovdje se ponovno oslanjam na već spomenuti tekst prof. dr. Tome Vukšića u *Hrvatskoj enciklopediji Bosne i Hercegovine*. U tome članku Vukšić navodi da će se tek nakon 1960. „malo smanjiti državni progonoj Katoličke crkve“. Naime do 1970. tiskan je samo pučki kalendar *Dobri Pastir*, a nakon toga pojavljuju se nove katoličke tiskovine te danas izlaze tri mjesečnika: *Naša ognjišta* (Tomislavgrad), *Crkva na kamenu* (Mostar) i *Svjetlo riječi* (Sarajevo) te nekoliko stručnih revija.

U ovome razdoblju, a posebno nakon održavanja *IV. stručnoga sastanka Jugoslavenskog udruženja za filozofiju* na Bledu, 10. i 11. studenoga 1960.,⁹¹ započinje tzv. „humanistički smjer unutar jugoslavenske marksističke misli“, što će donekle, ali ne u bitnome, promijeniti dotadašnji stav marksistički orijentiranih teoretičara prema religiji, Crkvama i religijskim zajednicama.

Također, u tome vremenu, ističe prof. Vukšić, početak će se u Bosni i Hercegovinu vraćati i časne sestre pa će Crkva sve bolje nalaziti načine djelovanja u tadašnjim prilikama. Međutim, tek 1969. sarajevska Bogoslovija dobiva dozvolu za ponovni rad, i to tako da su biskupi

⁹¹ Stres navodi da se humanistički smjer unutar jugoslavenske marksističke misli javlja već na *IV. stručnom sastanku Jugoslavenskog udruženja za filozofiju*, održanom na Bledu 10. i 11. studenoga 1960. Među najznačajnije zastupnike ideje da je čovjek, a ne materija, glavni nositelj dijalektike, spadaju Mihailo Marković, Milan Kangrga i Gajo Petrović. Zapravo, marksistička teorija humanizma, odnosno humanistički marksizam, bila je snažna kritika staljinističkoga shvaćanja čovjeka i povijesti, Marxa i njegova djela, ali i promocija čovjeka pojedinca i njegove slobode. Više se ne govori o čovjekovu otuđenju od njegova rada, proizvoda i od samoga sebe, već o čovjekovu otuđenju od politike, od društva u kojemu on živi. A to znači, čovjeka se počinje shvaćati kao cjelinu, posebnost, koja nije utopljena „u društvo“. Dakle, čovjek se nalazi u stalnoj suprotstavljenosti s društvom u kojemu živi.

U tome smislu, ni religija se ne definira na stari način, kao neznanje, kao opijum, kao otuđenje. Religija se u ovome razdoblju u analizama marksističkih autora pojavljuje i kao sredstvo čovjekove dezalijenacije, kao mogućnost čovjekova razotuđenja (STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 261). Te stavove nalazimo kod S. Kavčića, Z. Roteru, S. Vrcanu te posebice, kako navodi Stres, kod M. Stankovića koji kaže „da se u religiji čovjek ne otuđuje nego, barem u svijesti, usavršava i dovršuje.“ (M. STANKOVIĆ, „Čovjek i religija“, *Praxis* 7 [1970.]). Uz napomenu da ovi autori naznačuju da religija služi kao dezalijenirajući čimbenik samo ukoliko nema nekih drugih mogućnosti.

Međutim, religija za njih ne predstavlja nikakvo obogaćenje, nego osiromašenje. Polazi se od toga da čovjek sve ono što je dobro, lijepo, korisno projicira na nekoga drugoga, na Boga, na neko izmišljeno, nestvarno i u mašti. Mnogi marksisti postavljaju sljedeću tezu: „što više čovjek daje Bogu, manje ostaje njemu“ (STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 261).

„morali od države otkupiti svoju nekadašnju zgradu“.⁹² Travničko sjemenište i gimnazija oživjet će istom 1998., dok u Hercegovini poslije 1945. nema više ni sjemenišne gimnazije ni bogoslovije. U Mostaru je 1987. osnovan *Teološki institut za izobrazbu laika*, a početkom devedesetih još po jedan u Sarajevu i Banjoj Luci.⁹³

6. Razdoblje međusobnoga zблиžavanja

Treće razdoblje počinje sredinom sedamdesetih i traje do kraja osamdesetih godina, do propasti socijalističkih sustava predvođenih članovima komunističkih partija. U tome razdoblju, u kojem dolazi do uspona i uspostave boljih državno-crkvenih odnosa, počinju se u srednjo-, istočno- i jugoistočnoeuropskim zemljama odvijati naočigled suprotstavljeni procesi. S jedne strane, nastavlja se već započeti trend opadanja crkvenosti, dakle sve veći broj ljudi prestaju biti članovi Crkava i vjerskih zajednica, dok, s druge strane, počinje oživljavati vjerski život, kako na individualnoj, tako i na institucionalnoj razini, a što su pokazivala i sociološka i crkvena istraživanja u tome razdoblju.⁹⁴

Da je u tome razdoblju došlo do poboljšanja odnosa između države i vjerskih zajednica, odnosno da su u to vrijeme vjerske zajednice u Bosni i Hercegovini imale više slobode u svojem djelovanju negoli

92 O čemu je ovdje riječ? Koliko mi je poznato iz razgovora s članovima Komisije Izvršnoga vijeća za odnose s vjerskim zajednicama nekadašnju zgradu Bogoslovije poslijeratne državne vlasti bile su pretvorile u studentski dom. I ona je funkcionirala kao studentski dom. Međutim, u novim okolnostima, kada su se šezdesetih godina stvari okrenule nabolje, vlasti su nakon opetovanih zahtjeva bile spremne zgradu Bogoslovije vratiti Vrhbosanskoj nadbiskupiji. Međutim, za takvo nešto nije bilo zakonskih mogućnosti. Naime, nije bilo *Zakona o denacionalizaciji* po kojemu bi bilo moguće izvršiti povrat imovine. U razgovoru s već spomenutim članovima Komisije koji su bili u potpunosti upoznati s ovom problematikom saznao sam kako je taj problem riješen. Naime, **dogovorno** je nađeno moguće rješenje: država će iseliti Studentski dom, a Crkva će platiti jedan iznos novca (onaj iznos koji se vodio u knjigama kao vrijednost izgrađenog objekta, a nikako iznos tržišne vrijednosti). Isto je rješenje nađeno i za Islamsku zajednicu kojoj je vraćen Đulagin dvor za potrebe otvaranja Islamskoga teološkog fakulteta. I Katolička crkva i Islamska zajednica su tada, kao jedino moguće rješenje, prihvatile tu varijantu. Polazeći od vjerodostojnosti iskaza onih s kojima sam razgovarao i uvjeren da za to postoje i arhivski dokazi, cijeli slučaj spominjem, jer bez poznavanja ovoga konteksta, koji sam saznao pišući ovaj tekst, navedene informacije o tome da je Crkva od države morala otkupiti svoju nekadašnju zgradu, dobivaju sasvim drugo značenje.

93 Tomo VUKŠIĆ, „Crkvena povijest – Katolička crkva u Bosni i Hercegovini“, 350.

94 Detlef POLLACK, „Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa“, 13.

ranije, pa čak i danas, potvrđuje i fra Luka Markešić u svojem intervjuu tjedniku DANI, u kojemu navodi da je to (treće) razdoblje bilo mnogo bolje „nego što je to položaj Crkve, mislim općenito vjerskih zajednica, u sadašnjoj situaciji u BiH.“ Kako je bitna odlika svake religije „osjećaj za slobodu i vrednovanje slobode u zajednici, kao i stvaranje prostora slobode u društvu“, potrebno je reći da je u ovome trećem razdoblju socijalizma Crkva velikim dijelom mogla biti slobodna i mogla je vršiti svoju vjersku i društvenu funkciju i zbog toga što nije bila vezana uz vlast, dok je u sadašnjoj situaciji to prividno.“ Naime, navodi dalje fra Luka, „ona sada ima prividnu slobodu, vanjsku slobodu, ali je svoju unutarnju slobodu toliko povezala s političkim strankama da je u stvari ugrozila svoju slobodu“.⁹⁵

U tome razdoblju predstavnici Katoličke crkve mogli su otvorenije i glasnije zalagati se „za priznavanje, promicanje i poštovanje temeljnih ljudskih prava i građanskih sloboda, kako individualnih tako i kolektivnih te nacionalne ravnopravnosti i demokratizacije društva“, uz napomenu fra Velimira Blaževića da je angažiranje hrvatskih biskupa, zajedničko i pojedinačno, kao i većega broja različitih crkvenih institucija u Hrvatskoj, „bilo osobito snažno izraženo krajem 80-ih i početkom 90-ih godina minulog stoljeća i tijekom ratnih godina 1991.-1995.“⁹⁶

U većini istočnoeuropskih socijalističkih zemalja, kao i u Jugoslaviji, javljaju se tada neformalni pokreti (npr. mirovni, ekološki, ženski, pokreti za zaštitu ljudskih prava) koji svojim djelovanjem pokazuju odmak od partijski proklamirane vjere u napredak i blagostanje. U DDR-u, na primjer, krajem 1980-ih bilo ih je preko 500 i svi su djelovali pod okriljem Crkve u kojoj su tražili zaštitu od progona socijalističkih vlasti. S druge strane, takvi pokreti nisu se mogli formirati npr. u Bugarskoj i Rumunjskoj kako zbog represivnog sustava, tako i zbog držanja tamošnjih nacionalnih pravoslavnih Crkava.

Značajno za ovo razdoblje je to da u tim zemljama, pa tako i u Jugoslaviji, plodno tlo za svoje djelovanje nalaze razni alternativni oblici religiozne prakse, inspirirani istočnoazijskim religijama i filozofijama (kao što su Hare Krišna, Transcendentalna meditacija, Scijentološka crkva, Moon-sljedba, itd.), koji iznenada dolaze na mjesto tradicionalnih, kod nas ponajprije kršćanskih religijskih praksa.

Do uzleta religioznosti i crkvenosti u tome - trećem - razdoblju dolazi i zbog „relativne liberalizacije političkih odnosa“ u zemljama realnoga socijalizma. Pollack navodi da se vlast komunističkih partija

⁹⁵ Luka MARKEŠIĆ, „Pašalić nije dobio podršku“.

⁹⁶ Velimir BLAŽEVIĆ, *Katolička crkva u službi istine, pravde i mira u samostalnoj i suverenoj Republici Hrvatskoj* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.).

okreće od totalitarizma k autoritarno-paternalističkom stilu vladanja.⁹⁷ Stvaraju se, rekli bismo, određene slobodne zone, slobodna područja djelovanja, u koja „uskaču“, razni građanski pokreti kroz koje se pokušavalo promovirati drukčije ideje i stavove od onih koje su promovirali zagovornici totalitarnih ideja. Novi pokreti postali su jedan dio društvene subkulture.

S druge strane, do uzleta religioznosti i crkvenosti dolazi i stoga što nestaje socijalističkoga zanosa, što blijede obećanja o nekoj nadolazećoj i boljoj budućnosti. Otvaranje granica i susret s vrijednostima zapadne kulture pokolebat će u mnogome i najokorjelije zastupnike socijalističke ideje.

Istraživanja pokazuju da se u trećoj fazi zaustavlja trend opadanja crkvenosti, na što su utjecali liberalizacija političkih odnosa, ali i međunarodni položaj. Naime, uključivanje Jugoslavije u međunarodne procese, a što se posebice postiglo potpisivanjem završnog akta usvojenog na Konferenciji o europskoj sigurnosti i suradnji u Helsinkiju, 1. kolovoza 1975.,⁹⁸ utjecat će donekle na stavove komunista prema vjericima i vjerskim organizacijama.

Međutim, snažni procesi modernizacije i urbanizacije te, što nije nevažno, a što je time povezano, školovanje žena i njihovo zapošljavanje, odnosno nova podjela rada, imat će također snažan utjecaj na religijsko-crkveno polje i dovesti do snaženja procesa sekularizacije.

Kad je riječ o jugoslavenskome području, Vrcan smatra da usporavanje i zaustavljanje sekularizacije i stanovita revitalizacija religije u ovome razdoblju predstavljaju „društvenom krizom uvjetovane pojave“, pa ih se može interpretirati kao svojevrsne krizne fenomene, a djelomično i kao normalnu reakciju na izazove krize.⁹⁹ On ovdje, međutim, ipak priznaje da su u mnogim slučajevima procesi sekularizacije bili „stihijski“ i da su bili rezultat manje-više stabilnog privrednog rasta i napretka u materijalnom bogatstvu, kao i pozitivnih društvenih promjena „općih životnih prilika masovnih dijelova stanovništva“.

Također, u trećemu razdoblju kršćanski teolozi u Jugoslaviji prihvaćat će kao sasvim normalnu činjenicu odvojenost Crkve i države jer na taj način Crkve, odnosno svaka religijska zajednica, ima mogućnost samostalnog i slobodnog vlastitog razvoja, bez upletanja sa strane. To

⁹⁷ Detlef POLLACK, „Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa“, 22.

⁹⁸ Konferencija je započeta u Helsinkiju 3. srpnja 1973., nastavljena u Ženevi od 18. rujna 1973. do 21. srpnja 1975., da bi se završila 1. kolovoza 1975. u Helsinkiju.

⁹⁹ Srđan VRCAN, *Od krize religije k religiji krize*, 162.

znači da se mogu slobodno razvijati. Prihvaća se odrednica da je religija privatna stvar.¹⁰⁰ Teolozi su naravno ukazivali da socijalizmu nedostaje duhovna dimenzija i da ga je u tome smislu potrebno nadograđivati.

Tomo Vereš u svojoj knjizi *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom* navodi da se „marksistički ateizam“ ne bavi Bogom već „ljudskim aspektom“ religije – dakle čovjekom i njegovim društvenim odnosima.¹⁰¹ No, ono najvažnije što se u postkoncilskom vremenu pojavljuje – jest dijalog marksista i kršćana, ali ne radi dijaloga kao dijaloga, nego radi toga, naglašava Vereš, „da dva čovjeka ili dvije ljudske skupine u razgovoru izmjenjuju svoje misli i zamisli s ciljem da zajednički traže istinu i zajednički rade na zajedničkom dobru.“

S druge strane, ono što je i dalje smetalo marksističkim teoretičarima bila je tzv. „negativna politizacija“ vjerskih zajednica. Očekivalo se da se taj pojam preinači (preokrene) u „pozitivnu politizaciju“ ne bi li time religijske zajednice prihvatile socijalizam i socijalističko samoupravljanje. Stoga, u tome razdoblju socijalističke političke elite premještaju oštricu svoje borbe: umjesto protiv religije, usredotočuju je protiv klerikalizma, kleronacionalizma i svih izvedenica iz toga pojma. Iako taj cilj ima drugo i drukčije ime, on je uvijek isti: religija.

Pregledamo li literaturu iz toga vremena, vidjet ćemo da se više ne govori o religiji kao nečemu zaostalom i retrogradnom, nego o vjerskim institucijama kao glavnim protivnicima socijalističkoga samoupravljanja, dakle o onima koji svojim djelovanjem ugrožavaju tekovine „bratstva i jedinstva“. Crkvi se spočitava posredništvo između građana (vjernika) i društva (države i politike). Time se neizravno pokazuje da se upravo zbog slabosti samoga sustava Crkva pojavila kao tzv. „paralelna struktura“ u društvu, a što se ni u kojem slučaju nije smjelo prihvatiti. Smatralo se da cijeli nadzor u društvu i državi pripada Savezu komunista.¹⁰²

U zborniku radova pod naslovom „O klerikalizmu danas i odnosu prema njemu“¹⁰³ navodi se stav Anđelka Obada da je „suštinska

¹⁰⁰ Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 198-199.

¹⁰¹ Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 113.

¹⁰² Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 263.

¹⁰³ Zbornik pod naslovom *O klerikalizmu danas i odnosu prema njemu* (Sarajevo: 1983.), u izdanju Marksističkoga centra CKSKBiH „Veljko Vlahović“, sadržava rezultate rasprave o istoimenoj temi: „O klerikalizmu danas i odnosu prema njemu“ vođene 11. studenoga 1982. u Mostaru, u organizaciji Međuopćinske konferencije SKBiH Mostar i Marksističkoga studijskog centra SKBiH „Veljko Vlahović“ iz Sarajeva. Zbornik je uredio Nikola FILIPOVIĆ.

odrednica klerikalizma „antisocijalistički i antisamoupravni karakter“ i da je klerikalizam stoga „na liniji jačanja duha konzervativizma, „fundamentalizma“ i „integralizma“ u vjerskim zajednicama. Kao antisocijalistička, antisamoupravna i antihumana forma djelovanja klerikalizam je usmjeren „na izazivanje vjerske i nacionalne netrpeljivosti i isključivosti nacionalizama svih boja, manipulisanja vjerskim i nacionalnim osjećajima radnih ljudi i građana, poistovjećivanja vjerskog i nacionalnog, kao i niza drugih negativnih implikacija“.¹⁰⁴ U istome zborniku Cvitković u uvodnome izlaganju pod naslovom „Klerikalizam danas“ sasvim jasno navodi da, unatoč problemima o kojima se govori u bosanskohercegovačkom društvu, „postoje i pozitivni procesi u religijskim zajednicama kod nas, a oni su posebno uočljivi u razvoju odnosa između društva i vjerskih zajednica“.¹⁰⁵ Također, u istome tekstu sasvim jasno se navodi da ateizam nije „specifikum Saveza komunista“ niti je njegov program zasnovan na ateizmu ili „ateističko-materijalističkom pogledu na svijet“, nego je za komuniste „marksizam teorijski fundament programa“, koji je, istina, „ateističan“, a ta ateističnost potječe ne samo iz marksističke teorije nego se nalazi i u socijalističkoj revoluciji, kao i u „ponašanju religije i religijskih zajednica u toj revoluciji“. A to dalje znači da Savez komunista nije „savez bezbožnika“ niti je ateizam uvjet prijema u SKJ. Primarna zadaća komunista nije ateizam, nego izgradnja socijalističkog samoupravnog društva. No, i dalje se ostaje na pozicijama Programa SKJ iz 1958.

Da bi se istražilo klerikalističko, antisocijalističko i antisamoupravno djelovanje vjerskih zajednica, počelo se analizirati pisanje vjerskog tiska. Istraživanja te vrste vršena su kako u Bosni i Hercegovini tako i u drugim jugoslavenskim republikama.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Anđelko OBAD, „O klerikalizmu danas i odnosu prema njemu“, 7.

¹⁰⁵ Ivan CVITKOVIĆ, *Religija: pitanja i odgovori*, 9-10.

¹⁰⁶ Institut CKSKBiH za proučavanje nacionalnih i religijskih odnosa iz Sarajeva proveo je u okviru projekta „Nacionalni i religijski odnosi na selu“ pod vodstvom prof. dr. Rudija Stojaka i posebno istraživanje pod naslovom: *Religijski i društveni problemi u vjerskoj štampi (analiza sadržaja)*. Zadaća istraživanja bila je istražiti „problematiku tretmana društvenih fenomena u vjerskoj štampi“. Rezultati su objavljeni kao posebno interno izdanje Instituta: Rudi STOJAK i dr., *Religijski i društveni problemi u vjerskoj štampi (analiza sadržaja)* (Sarajevo: Institut CKSKBiH za proučavanje nacionalnih i religijskih odnosa, 1988.), (490 stranica). Odmah na početku ove publikacije (stranice 4-7) navedena su neka ranija istraživanja koja su vršena kako u Bosni i Hercegovini tako i u Hrvatskoj i Srbiji. To su sljedeća istraživanja: a) Istraživanje „Tendencije u politizaciji vjerske štampe (1982.-1983.)“ obavljeno je 1984. u organizaciji Marksističkoga studijskog centra SKBiH „Veljko Vlahović“ u Sarajevu, a pod vodstvom prof. dr.

Počinju se raditi i empirijska istraživanja. Rezultati istraživanja koje je na reprezentativnom uzorku od 3120 ispitanika proveo Institut CKSKBiH za proučavanje nacionalnih odnosa u Sarajevu sre-

Ratka Dunderovića. Zadaća istraživanja bila je da se „utvrde dometi i metode politizacije tih glasila u toku 1983. i 1984. godine“. Analizirani su brojevi u 1982. i 1983. godini sljedećih katoličkih tiskovina: *Glas Koncila*, *Crkva na kamenu*, *Radosna vijest*, *Naša ognjišta*, odn. *Sveta baština*, *Svjetlo riječi*, *Kana*, *Crkva u svijetu*, *Jukić*, *Kršni zavičaj*. Od pravoslavnih analizirani su *Pravoslavlje*, *Pravoslavni misionar* i *Vesnik*, dok su od islamskih glasila analizom obuhvaćeni *Preporod*, *Glasnik Islamskog vrhovnog starješinstva u SFRJ*, *Islamska misao*, *Zemzem* i *Takvim*. b) U organizaciji Fakulteta političkih nauka, a pod vodstvom prof. dr. Stojana Tomića, provedeno je 1974. istraživanje pod naslovom „Analiza štampe vjerskih zajednica“. Istraživanjem se željelo utvrditi kvantitativni i kvalitativni proces politizacije štampe vjerskih zajednica, tj. politički odnos prema socijalizmu, marksizmu, SKJ, samoupravljanju, naciji i nacionalnim odnosima, samoupravnim pitanjima (način tretiranja), ustavnom reguliranju odnosa Crkva – država u SFRJ, izgradnji novih objekata vjerskih zajednica, ateizmu, našim radnicima na privremenom radu u inozemstvu, sustavu obrazovanja te (elementima) panislamizacije. Više u: Stojan TOMIĆ, *Analiza štampe vjerskih zajednica* (Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, 1975.). c) Istraživanje s istim predmetom istraživanja ponovljeno je godinu dana kasnije, 1975. godine. Kao nadopunu na ranije, ovo istraživanje je sadržavalo i analizu političkog odnosa vjerskih zajednica prema omladini. Više, u: Stojan TOMIĆ, *Analiza štampe vjerskih zajednica* (Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, 1976.). d) Analiza sadržaja *Glasa Koncila* i *Pravoslavlja* za 1982. i 1983. godinu objavljena je u publikaciji: Ljudevit PLAČKO, *Djelovanje crkve i prihvaćanje religijsko-crkvene doktrine* (Zagreb: Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, 1985.). Analizom se željelo saznati temeljne društveno relevantne poruke ovih vjerskih glasila, ali i pomicanje smjera njihova izvješćivanja. e) Analiza sadržaja poruka i stavova nekih vjerskih zajednica iznesenih u listovima *Glas Koncila*, *Preporod* i *Pravoslavlje* iz 1973. objavljena je u publikaciji: Dušan STANIŠIĆ – Šefko MEĐEDOVIĆ – Nedžad HADŽIDEDIĆ, *Oblici politizacije vjerskih zajednica kroz vjersku štampu* (Sarajevo: Fakultet političkih nauka, 1974.). f) U Beogradu je Mirjana Bačević izvršila analizu sadržaja 52 broja lista *Pravoslavlje* – i to po 12 brojeva iz 1983. i 1984., po osam brojeva iz 1981. i 1982. i po četiri broja iz 1968., 1971. i 1976. godine. Analizirane teme svrstane su u sedam funkcionalnih kategorija: 1) organizacijska, 2) poticanje i razvijanje religioznosti, 3) obrazovna, 4) integrativna, 5) usmjeravanje i oblikovanje idejama, 6) usmjeravanje i oblikovanje primjerom i djelom i 7) mobilizatorska. Više u: Mirjana BAČEVIĆ, „Crkva i njena štampa“, *Kultura* 78-79 (1987.), 133-145. g) U svojoj knjizi *Nacija i religija* dr. Ibrahim Bakić navodi da su u pripremi projekta istraživanja „Nacionalni i religijski odnosi u Bosni i Hercegovini“ korištena teorijska istraživanja (analize) o doktrinarnim stavovima islama, katoličanstva, pravoslavlja i malih vjerskih zajednica (sekti) prema naciji i nacionalizmu (Ibrahim BAKIĆ, *Nacija i religija* [Sarajevo: Bosna Public, 1994.], 14, bilješka br. 4).

dinom 1988. godine na području cijele Bosne i Hercegovine objavljeni su 1994. u knjizi *Nacija i religija*, autora dr. sc. Ibrahima Bakića, inače voditelja ovoga istraživanja.

Temeljem tih rezultata prepoznatljivo je da Hrvati imaju najveću religijsku samoidentifikaciju (88,87%), potom Muslimani (82,82%), zatim Srbi (72,62%) te na kraju Jugoslaveni (25,92%), među kojima su vidljive sve tri religijske opcije: islamska (10,77%), pravoslavna (9,43%) i najmanje katolička (5,72%). Zaključno se može reći da „najveću religijsku vezanost pokazuju Hrvati, zatim Muslimani, pa Srbi, dok najveću udaljenost (distanču) od religije pokazuju Jugoslaveni (74,07%).¹⁰⁷

Prema tome istraživanju odnos nacionalne i religijske pripadnosti vidljiv je iz sljedeće tablice:

<i>Nacionalna pripadnost</i>	<i>%</i>	<i>Religijska pripadnost</i>	<i>%</i>
Musliman	35,79	Islamska	31,87
Hrvat	22,40	Katolička	20,61
Srbin	31,10	Pravoslavna	23,39
Jugoslaven	9,81	Nijednoj	23,46

Tablica: 5. *Nacionalna i religijska pripadnost*¹⁰⁸

Istraživanje je također pokazalo da je najviše uvjerenih vjernika među Hrvatima (55,78%), zatim Muslimanima (37,32%), potom Srbima (18,60%) dok ih među Jugoslavenima ima tek 2,28%. Kod kuće se najviše mole Hrvati (65,9%) i najčešće (72,32%) odlaze u bogomolju (crkvu); slijede ih Muslimani od kojih se 50,09% moli kod kuće, a 51,34% redovito odlazi u džamiju, zatim Srbi od kojih 33,41% mole kod kuće, a 32,47% redovito odlazi u crkvu, dok se među Jugoslavenima kod kuće moli njih 8,14%, a redovito u bogomolje (crkve ili džamije) odlazi 8,79%.

¹⁰⁷ Ibrahim BAKIĆ, *Nacija i religija*, 53.

¹⁰⁸ Ibrahim BAKIĆ, *Nacija i religija*, 37.

Odnos nacionalnosti i vjeroispovijesti ogleda se u sljedećoj tablici:

<i>Nacionalnost</i>	<i>Vjeroispovijest</i>	<i>%</i>	
Muslimani	Islamskoj	82,28	(7 ispitanika) (1 ispitanik)
	Nijednoj	17,00	
	Katoličkoj	0,63	
	Pravoslavnoj	0,09	
Srbi	Pravoslavnoj	72,62	(16 ispitanika) (4 ispitanika)
	Nijednoj	25,29	
	Islamskoj	1,67	
	Katoličkoj	0,42	
Hrvati	Katoličkoj	88,87	(4 ispitanika) (3 ispitanika)
	Nijednoj	10,12	
	Pravoslavnoj	0,58	
	Islamskoj	0,43	
Jugoslaveni	Nijednoj	77,07	
	Islamskoj	10,77	
	Pravoslavnoj	9,43	
	Katoličkoj	5,72	

Tablica: 6. *Nacionalnost i vjeroispovijest*¹⁰⁹

Umjesto zaključka

Ovim radom želio sam pokazati da se vjernički život u okviru socijalističkog sustava u bivšoj Jugoslaviji, u razdoblju od 1945. do 1989. godine, odvijao u neprestanoj oporbi vjerskih zajednica i vladajuće partijske političke elite i u različitome intenzitetu: od potpunoga negiranja religije i isključivanja vjerskih zajednica iz društvenoga i političkog života, do postupnog prihvaćanja realnosti i značenja religijskoga i vjerskog u društvu, kao i do prihvaćanja uloge vjerskih zajednica u postojećemu društvu. Padom socijalističkog sustava krajem 1980-ih godina postat će vidljivim da kod nas počinju teći procesi koji su u razvijenome zapadnome društvu već bili davno završeni, zbog čega je „marksistički socijalizam bio neizbježno pretkapitalistički sustav“.¹¹⁰ Stoga će se raspadom toga sustava srušiti i nestati jedna svjetovna religija i jedan kolektivistički poredak, a što je bila „samo izokrenuta i svjetovna slika feudalnog srednjovjekovlja“.

¹⁰⁹ Ibrahim BAKIĆ, *Nacija i religija*, 38.

¹¹⁰ Željko MARDEŠIĆ, „Oktobar prije Bastille“, *Obnovljeni život* 45 (1990.), 217.

Moglo bi se stoga sa Željkom Mardešićem reći da su u tome sustavu na cijeni bile iste one stvari kao i u feudalizmu: „ideologija, vojska, izmišljanje neprijatelja, davanje povlastica, samovolja lokalnih moćnika, nagrada za vjernost a ne za rad, podmitljivost, pravna anarhija, raskošni život vlastodržaca, sluganstvo intelektualaca, davanje prava vlasništva na korištenje, izvanekonomijska prisila, pretkapitalistička produktivnost, briga za raspodjelu a ne za proizvodnju ...“.¹¹¹ Ne čudi stoga da na ovim područjima tek krajem 1980-ih počinjemo otkrivati stvari koje su već dva stoljeća bile poznate: demokraciju, slobodne izbore, samostalne sindikate, privatno vlasništvo, tržišno gospodarstvo, nezaposlenost, političke stranke, ideologiju nacionalizma, borbu za državnost, osvještavanje naroda i sl.¹¹²

Uzimajući u obzir gore navedeno društveno, ekonomsko, političko stanje, ovim radom želio sam u najkraćim crtama naznačiti društvene i povijesne okolnosti, ali i politički i vremenski okvir (1945.-1989.) u kojem se odvijao vjerski život u bivšoj jugoslavenskoj zajednici, posebice u Bosni i Hercegovini. Nastojao sam istražiti i pokazati u kojoj mjeri je socijalistički sustav u tome razdoblju uspio doprinijeti isključivanju religije i vjerskih zajednica iz društvenoga života, ali isto tako ukazati na sve mijene odnosa između tih dviju društvenih zbiljnosti: države i religijskih zajednica. Polazio sam od stajališta da taj, ponekad, veoma imaginarni okvir nije uvijek bio potpuno zatvoren. A nije ni mogao biti zatvoren jer religija i vjera nisu statične i nepromjenjive pojave, kao što ni društveni i politički život nisu statične kategorije. Religija i vjera bile se i ostale pokretači kako osobnoga tako i života društvene zajednice.

Navedenu temu „Vjera u komunističkome okviru“ obradio sam kroz četiri zasebna, međusobno povezana i događajima isprepletena poglavlja. Osim triju vremenskim okvirima točno određena razdoblja, a time i točno naslovljena poglavlja, jedno poglavlje sam posvetio temeljnim odrednicama i povijesnim uvjetovanostima odnosa religije i vjerskih zajednica prema komunizmu i socijalizmu, kao i odnosa socijalističkih sustava prema religiji i vjerskim zajednicama. Kako je u sažetku i uvodu i bilo predviđeno, u svakome od tih poglavlja analizirao sam 1) odnos jugoslavenskih marksističkih teoretičara prema religiji, Crkvama i vjerskim zajednicama, te slijedom toga 2) odnos socijalističkih vlasti prema Crkvama i vjerskim zajednicama te 3) odnos Crkava i vjerskih zajednica prema socijalističkim vlastima. No, radi boljeg

¹¹¹ Željko MARDEŠIĆ, „Oktobar prije Bastille“, 217.

¹¹² Željko MARDEŠIĆ, „Oktobar prije Bastille“, 217.

razumijevanja tih triju odnosa nastojao sam kroz njihovu neposrednu razradbu govoriti i o međusobnome odnosu unutar pojedinih vjerskih zajednica (npr. odnos službene katoličke crkvene hijerarhije prema nekim redovničkim zajednicama i njihovim udruženjima jer su ti unutarcrkveni odnosi i nesporazumi bili posljedica sveukupnih odnosa Crkve i države, odnosno različitoga pristupa pojedinih crkvenih zajednica (npr. Udruženja „Dobri Pastir“) prema postojećoj socijalističkoj vlasti.

Ne želeći donositi konačnu prosudbu jesu li u danim povijesnim, društvenim okolnostima zbog za to vrijeme „samorazumljivih“ stavova uvijek „vučeni“ pravi potezi, kako na strani Partije, tako i na strani Crkve, i bi li bilo bolje da je nešto drukčije bilo učinjeno zbog čega bi vjernički život bio bogatiji, svoje razmatranje o trima fazama odnosa jugoslavenskih komunista prema religiji i vjerskim organizacijama, posebice Katoličkoj crkvi, završavam stavom fra Luke Markešića da se mora poći od temeljne činjenice da religija i Crkva nisu negdje izvan postojeće društvene zbilje, svejedno kako je mi definirali, ali da i jedna i druga trebaju sačuvati „svoju vlastitu funkciju u toj stvarnosti, izbjegavajući opasnost neosmišljenog prilagođavanja kao i apriornog protivljenja“. U tome smislu, „i religija i Crkva kreću se između ovih dviju krajnosti, izgrađujući svoj vlastiti identitet i poslanje u konkretnoj povijesnoj situaciji“.¹¹³

THE RELATIONSHIP OF FAITH TO A COMMUNIST SOCIETY

Summary

The author analyzes the relationship between the Socialist authorities in former-Yugoslavia and religion, the Church and religious communities, and explores the degree to which the Socialist system led by the Communist Party of Yugoslavia (KPJ), or, more correctly, the Communist Alliance of Yugoslavia (SKJ), from 1945-1989, was responsible for weakening the bonds between the people and the Church and religious communities, with falling Church membership as a result. The article also analyzes the degree to which believers were excluded from political and social life, which resulted in their social marginalization.

The article is divided into four sections. The first deals with the essence of the “conflict” between the Catholic Church and the KPJ authorities. The next three sections correspond to three phases in the relationship between the state and the Church and religious communities. These are: 1) from the end of WWII (1945) to the end of the confrontation with Stalin (1950); 2) the 1950s, 1960s and 1970s; and 3) from the end of

¹¹³ Luka MARKEŠIĆ, *Crkva u samoupravnom socijalizmu* (Sarajevo: Svjetlo riječi, 1986.), 5.

the 1970s to the end of the 1980s. In each period, the author analyzes the relationship between Yugoslav Marxist theory and religion, the Church and religious communities, the relationship of the Socialist authorities with the Church and religious communities, and the relationship of the Church and religious communities with the Socialist system. The article also deals with relationships inside one of the religious communities. It examines the relationship between the Catholic hierarchy and some Franciscans and their associations, namely "The Good Shepherd Association of Catholic Priests". This is important because the relationship between the church hierarchy and this association reflected the broader relationship between the Church and the state at that time.

Key words: *Bosnia and Herzegovina, Aloysius Stepinac, Catholic Church, Communist Party of Yugoslavia (KPJ), Holy See, Communist Alliance of Yugoslavia (SKJ).*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 172:2-67
Pregledni rad
Primljeno: studeni 2012.

Mato ZOVKIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
mato.zovkic@bih.net.ba

JESU LI VJERSKI POGLAVARARI U BOSNI I HERCEGOVINI OTVORENI ZA NOVE IZAZOVE?

Sažetak

Autor ovdje analizira djelovanje vjerskih poglavara i njihovih profesionalnih suradnika u BiH na području konfesionalnog vjeronauka u javnim školama, poticanju vlastitih vjernika da pridonose općem dobru u pluralnom društvu te podizanju proročkog glasa protiv nepravde i korupcije u društvu. Budući da se u BiH etnički i religijski identitet podudaraju, muslimanski, pravoslavni i katolički vjerski poglavari s pravom se osjećaju pozvani javno intervenirati kada vide da su ugrožena prava i potrebe njihovih sunarodnjaka. Autor smatra da ne odgajaju dovoljno hrabro svaki svoje vjernike za međuetničko i međuvjersko povjerenje i oprostjenje te da preoprezno čekaju da „međunarodna zajednica“ i domaći izabrani političari reformama učine državu BiH funkcionalnijom i pravednijom za sve njezine građane. Zajedno s njemačkim katoličkim pobornikom dijaloga Hansjörgom Schmidom zalaže se za međureligijsku socijalnu etiku. Ovo nije sociološko istraživanje nego teološko razmišljanje na crti religijske etike.

Ključne riječi: *vjerski poglavari i njihovi suradnici, konfesionalni vjeronauk u državnim školama, doprinosenje općem dobru, poistovjećivanje religijskog i etničkog identiteta u BiH, muslimani, pravoslavci, katolici, židovi, reformirani kršćani, međunarodna zajednica, model međureligijske socijalne etike.*

Uvod

U dogovoru s organizatorima ovog teološkog kolokvija¹ ovdje pod „novim izazovima“ mislim socijalne prilike u pluralnoj Bosni i Hercegovini koje su nastale urušavanjem komunističkog sustava i raspadom bivše države južnih Slavena. Pod „vjerskim zajednicama“ mislim Islamsku zajednicu i Jevrejsku zajednicu u BiH, a pod „crkvama“

¹ Jedno od izlaganja na *Kolokviju 2012.*, Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu, 16. studenog 2012. s općom temom „Vjera pred izazovima današnjeg društva“.

pravoslavce koji su organizirani u pet eparhija, katolike koji su organizirani u četiri biskupije te reformirane kršćane koji su organizirani u dvanaest autonomnih crkava.² U duhu engleskog naziva *faith communities* pod vjerskim zajednicama ne mislim samo religijske institucije pod vodstvom vlastitih poglavara nego osvjedočene pripadnike tih zajednica koji nastoje izvan vlastite obitelji, džamije, sinagoge ili crkve vjernički djelovati u našem pluralnom društvu. Izraz „novi izazovi“ nagoviješta da vjerske zajednice ne žale za starim vremenima, nego se otvaraju potrebama vlastitih vjernika i drugih ljudi u sadašnjim prilikama.

1. Konfesionalni vjeronauk u državnim školama

Po primjeru Republike Hrvatske, ubrzo nakon osamostaljenja i priznanja BiH vjerski poglavari ove zemlje počeli su u međusobnim kontaktima razmišljati o uvođenju konfesionalnog vjeronauka u državne škole za djecu vlastitih vjernika. Odmah su zauzeli stav da će vjeroučitelje školovati Islamska zajednica i dvije tradicionalne crkve u vlastitim teološkim učilištima te ih predlagati prosvjetnim vlastima za službu vjeroučitelja u razredima i školama gdje ima dovoljno učenika njihove vjere. Vjerski poglavari Islamske zajednice u BiH, Pravoslavne Crkve, Katoličke crkve i Židovske zajednice uputili su 26. travnja 1991. zahtjev kolektivnom Predsjedništvu BiH da se u državne škole ponovo uvede konfesionalni vjeronauk kakav je postojao od 1918. do 1945. U skladu s promjenama, Ministarstvo BiH za obrazovanje uputilo je 3. lipnja 1991. dopis vjerskim starješinstvima o izvođenju vjerske nastave kao fakultativnog predmeta u školskim prostorima. Nadbiskup Puljić odgovorio je u ime svih biskupa Vrhbosanske metropolije već 5. srpnja:³ biskupi žele da roditelji odlučuju o vjeronauku kao izbornom predmetu za maloljetnu djecu, da Crkva izrađuje program i školuje vjeroučitelje. Biskupi su dopis Ministarstva razumjeli kao izvođenje župnog vjeronauka u državnim školskim prostorima te donijeli konkretne upute za šk. god. 1991./92. dopisom od 17. srpnja 1991.⁴ Sva tri ordinarija uputili su 8. rujna roditeljima i djeci pastirsko pismo na-

² Usp.: priloge Ifeta Mustafića, Vanje Jovanovića, Mate Zovkića i Tomislava Dobutovića u monografiji *Religije u Bosni i Hercegovini. Monografija vjerskih zajednica i crkava* (Sarajevo: Međureligijsko vijeće, 2012.).

³ Tekst odgovora objavljen u *Vrhbosni* 1991., 113-114. *Vrhbosna* je tada bila službeno glasilo za sve biskupije u BiH.

⁴ *Vrhbosna* 1991., 114-115.

slovljeno „Vjeronauk i vjerski odgoj u novim prilikama“. Predsjednik Mešihata IZ Salih ef. Čolaković, nadbiskup Puljić i Ivan Čerešnješ kao predsjednik Jevrejske zajednice sastali su se 13. rujna 1991. te u Izjavi najprije izrazili žalost što im se pri prvom sastanku vjerskih poglavara nije mogao zbog bolesti pridružiti episkop dabro-bosanski Vladislav, zatim osudili širenje mržnje koja sije smrt i odnosi ljudske živote te nastavili: „Od vlade BiH očekujemo da svim vjerskim zajednicama omogući da dadnu svoj doprinos u izgradnji ljudske savjesti i moralnosti života. Da bi to mogli ostvariti, zahtijevamo donošenje zakona prema kojem bi vjeronauk ušao u školski program kao izborni obavezni predmet.“⁵ Profesor katehetike na Vrhbosanskoj teologiji dr. Ante Pavlović napisao je god. 1992. upute budućim vjeroučiteljima o skorom održavanju katoličkog vjeronauka u državnim školama.⁶ Konfesionalni vjeronauk pripušten je u osnovne škole već ujesen 1993. tamo gdje su ratne prilike to dopuštale, a religijski pedagozi pristupili su izradi programa i udžbenika. Muslimanski kandidati za vjeroučitelje sada studiraju na tri učilišta IZ u BiH (Sarajevo, Zenica, Bihać), pravoslavni na Teološkom fakultetu Srpske pravoslavne crkve u Beogradu te pravoslavnom fakultetu u Istočnom Sarajevu, katolički na dva učilišta u Sarajevu i jednom u Mostaru. Židovi nemaju rabina u Sarajevu a ni dovoljno vlastite djece da bi mogli organizirati razredni vjeronauk u školama.⁷

Prosvjetni djelatnici koji su studirali u vrijeme komunističkog sustava više puta su izrazili mišljenje da vjeronauk spada u džamije i crkve, a da bi u škole trebalo uvesti kulturu religija ili sličan predmet gdje bi svi đaci bili informirani o religijama u svijetu i u našoj zemlji, ne upućivani u vjeru svoje obitelji. Taj predmet pokušali su nametnuti i predstavnici europskih institucija u našoj zemlji, ali su rezultati skromni. Lijevo orijentirani teolozi i neki drugi intelektualci koji sebe samo smatraju kulturnim muslimanima ili kršćanima (bez prakticiranja vjere) također predlažu neka se konfesionalni vjeronauk povuče u džamije i crkve, a u školskom sustavu neka đaci budu „objektivno“

⁵ *Vrhbosna* 1991., 246-247.

⁶ Usp.: Ante PAVLOVIĆ, „Ponovno uvođenje vjeronauka u javne škole u BiH“, *Vrhbosna* 1992., 97-101.

⁷ Igor Kožemjakin, na Konferenciji vjeroučitelja koju je organiziralo Međureligijsko vijeće u Sarajevu 5. i 6. studenog 2012., izvijestio je da u Sarajevu postoji 32 židovske djece te da pokušavaju za njih organizirati vjersku pouku u učionici sinagoge. Nedostatak udžbenika nadoknađuju preuzimanjem građe iz priručnika na engleskom, ali je teško motivirati roditelje da puste svoju djecu na vjersku pouku.

informirani o povijesti različitih religija te o obredima i blagdanima religija unutar BiH, što bi mogli uspješno činiti također nastavnici agnostici ili ateisti. Vjerski poglavari pozivaju se na činjenicu da 90% đaka iz vjerničkih obitelji pohađa konfesionalni vjeronauk u školi te na pravo roditelja da i kroz školsku naobrazbu odgajaju vlastitu djecu u svojem vjerskom identitetu u pluralnoj državi.

Nadležni koordinatori za školski vjeronauk muslimana, pravoslavaca i katolika organizirali su do sada više puta seminare za vlastite vjeroučitelje na kojima se obradi pokoja stručna tema te izmijene iskustva o radu s đacima i odnosima s drugim nastavnicima u školama gdje se drži vjeronauk.⁸ Tek u najnovije vrijeme, na inicijativu Međureligijskog vijeća, održan je u Sarajevu 5. i 6. studenog 2012. susret 36 vjeroučitelja svih triju konfesija (po 12 iz svake) na kojem su izmijenjena iskustva. Prigodom simpozija u Zagrebu o dvadesetobljetnici školskog vjeronauka u Hrvatskoj, muslimanska profesorica s Pedagoške akademije u Zenici Edina Vejo održala je referat o iskustvu s muslimanskim vjeronaukom u BiH, ocijenila ih pozitivnima, ali ujedno izrazila žaljenje što vjeronaučni priručnici i sami vjeroučitelji premalo govore polaznicima toga predmeta o zajedničkim etičkim vrijednostima.⁹ Sastavljači priručnika pregledali su lekcije u kojima se „vlastitima“ govori o vjeri „drugih“ što s nama žive u ovoj zemlji te su u novim izdanjima uvažili neke opravdane prigovore. Djelatnik Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu dr. Aid Smajić istražio je god. 2007. sliku o muslimanima u katoličkim i pravoslavnim vjeronaučnim priručnicima. Kod jednih i drugih našao je pretjerano isticanje okrutnosti Turaka prema kršćanima u vrijeme osmanlijske vladavine u našim krajevima te izrazio bojazan da se kod vjeroučenika time izgrađuju predrasude protiv današnjih muslimana u BiH i susjednim zemljama. Pohvalio je katoličke udžbenike da su ipak otvoreni prema religijskom pluralizmu i iskrenom dijalogu.¹⁰

⁸ Usp.: Ružica RAZUM, ur., *Vjeronauk nakon dvadeset godina: izazov Crkvi i školi. Zbornik radova sa znanstvenog simpozija, održanog u Zagrebu 14. lipnja 2011. godine* (Zagreb: Glas Koncila, 2011.).

⁹ Usp.: Edina VEJO, „Suvremeno stanje i prilozi za perspektive islamskog vjeronauka u bosanskohercegovačkoj školi“ Ružica RAZUM, ur., *Vjeronauk nakon dvadeset godina*, 143-158. Ona kaže: „Etički univerzalizam bitna je uporišna točka na kojoj počiva ideja pluralnosti, harmoniziranog postojanja različnosti, dijaloga ravnog dostojanstva među kulturama“ (str. 150).

¹⁰ Aid SMAJIĆ, „‘Drugi’ u pravoslavnim i katoličkim udžbenicima za osnovne škole“, *Zbornik radova fakulteta islamskih nauka u Sarajevu* 12 (2007.), 201-224. Isti tekst objavljen je i na engleskom „Images of Religious Others in the Textbooks of Religious Education for the Public Primary Schools in Bosnia and Herzegovina“, *Islamic Studies* 1 (2008.), 39-63. Usp.: također Mato ZOVKIĆ, „Govor o islamu u školskom vjeronauku“, *Kateheza* 31 (2009.), 101-111.

Prema brižno spremljenom projektu Univerziteta u Edinburghu „Religije i etika u vođenju mira i rata“ Centar za empirijska istraživanja religije u BiH sa sjedištem u Sarajevu proveo je u studentom 2011. anketu na koju je odgovorilo 616 osoba različite vjere i nacionalnosti u Mostaru, Sarajevu, Bugojnu i Banjaluci. Djelomične rezultate ovog istraživanja obradila je skupina sociologa, religiologa i teologa.¹¹ „Ovo istraživanje osmišljeno je tako da obuhvati pitanja o utjecaju osobnih okolnosti na stavove prema pomirenju i izgradnji povjerenja, obraćajući veću pažnju na niz faktora koji su u igri nego što je to bio slučaj u prethodnim istraživanjima. Pitanja su se odnosila na širi spektar oblika i ciljeva tranzicijske pravde i pomirenja nego što se dosada pokušalo. Podaci iz istraživanja stoga se odnose na rasprave o tome da li proces izgradnje povjerenja treba biti povezan s političkim i vjerskim elitama, s historijskim presudama uz ispriku aktualnih lidera, s pomirenjem, s društvenom rekonstrukcijom ili pravdom.“¹² Među upitanim, njih 71,5% odgovorilo je da je povjerenje vrlo važan cilj a 65,2% da je vrlo važno pomirenje. Na pitanje o važnosti institucije (sredine) za stvaranje boljih uvjeta za suživot, njih 3,44% odgovorilo je da su to obrazovne institucije a 2,71 da su to vjerski objekti i institucije (skala od 0 do 4). Na upit o osobnom stavu prema religiji, njih 68,2% odgovorilo je da im je religija vrlo važna ili važna. Na upit o ulozi vjerskih poglavara u procesu pomirenja u cijeloj BiH, neki religiozni sudionici u anketi nisu potvrdili njihovu važnost a nereligiozni jesu, osobito na lokalnoj razini. Religiozni ispitanici misle da konfesionalno obrazovanje ima pozitivan učinak na pomirenje u većoj mjeri nego nereligiozni ispitanici. „Religiozni Srbi iskazali su manje povjerenja u ulogu nastavnika, nego u ulogu vjerskih ličnosti u pomirenju, što nije slučaj kod religioznih Bošnjaka ili Hrvata. U Sarajevu i Mostaru, obuhvaćajući sve tri grupe, veća religioznost ispitanika bila je u korelaciji s većim poštovanjem prema ulozi nastavnika u promoviranju pomirenja.“¹³

11 Zlatiborka POPOV MOMČINOVIĆ, ur., *Pomirenje i izgradnja povjerenja u Bosni i Hercegovini. Ispitivanje javnih stavova u četiri grada i regiona – Banja Luka, Bugojno, Mostar i Sarajevo* (Sarajevo: Centar za empirijska istraživanja religije, 2012.), 30 str. formata A-4. Usp.: njezin članak: „Religija i politika u postkonfliktnom društvu – politička ili ‘politička’“, Srđan SREMAC – Zoran GROZDANOV – Nikola KNEŽEVIĆ, ur., *Opasna sjećanja i pomirenja. Kontekstualna promišljanja o religiji u postkonfliktnom društvu* (Rijeka: Ex Libris, 2012.), 129-145.

12 Zlatiborka POPOV MOMČINOVIĆ, *Pomirenje i izgradnja povjerenja u Bosni i Hercegovini*, 9.

13 Zlatiborka POPOV MOMČINOVIĆ, *Pomirenje i izgradnja povjerenja u Bosni i Hercegovini*, 16.

Ovo istraživanje pokazuje da vjernici i građani od konfesionalnog vjeronauka očekuju kontinuiran doprinos izgradnji povjerenja i pomirenja. To je šansa i izazov koji svi trebamo imati na umu. Konfesionalni vjeronauk održava se u školama etničke većine u određenom mjestu. Ostaje trajan problem manjinskih učenika u takvim školama jer nije dovoljno da škola za njih nešto organizira u vrijeme vjeronauka za većinu, nego o tome bi trebali voditi računa i vjeroučitelji svih konfesija pokazujući primjer poštovanja prema drukčijima i tako odgajajući svoje učenike. Ovdje se trebamo podsjetiti na etnizaciju koja je posljedica rata 1991.-1995. Zbog koncentracije stanovništva određene etničke većine u pojedinim mjestima i krajevima, školski programi postali su više etnički i redovan vjeronauk pretežno se održava u školama etničke većine. Vjeroučitelji svih konfesija trebali bi pokazivati da nas osobna i zajednička vjera zadužuje i osposobljava da poštujemo drukčije jer su i oni slobodna Božja stvorenja.

2. Vjerničko doprinošenje općem dobru u sekularnom društvu

Odgajaju li religijski predstojnici *vlastite vjernike* za doprinošenje općem dobru u pluralnom društvu? Pod religijskim predstojnicima ovdje mislim na biskupe, svećenike, muftije, imame i vjeroučitelje. To su predavači konfesionalnog vjeronauka i ovlašteni predvoditelji tjednih bogoštovnih skupova. U bogoštovnim činima islama, judaizma i kršćanstva iskazujemo vjerničku ovisnost o Bogu, Stvoritelju svih ljudi, te u svjetlu riječi Božje razmišljamo o svojem življenju u obitelji i djelovanju u pluralnom i sekularnom društvu. Vjerski predstojnici snagom svoje osobne vjere i službe odgajaju članove vlastite zajednice za doprinošenje općem dobru u sekularnom društvu.

U sekulariziranim zapadnim društvima nema više državne religije, ali religija nije samo privatna stvar građana, kako su nas učili u „samoupravnom socijalizmu“. To danas spremno priznaju i lijevo orijentirani političari u demokratskim zemljama s razvijenim civilnim društvom.¹⁴ Religijama preostaje da se aktivno ugrađuju u pluralna

¹⁴ Usp.: Wolfgang THIERSE, ur., *Religion ist keine Privatsache* (Düsseldorf: Patmos, 2000.). Knjiga sadržava 17 priloga aktivnih političara Socijalističke partije Njemačke (SPD) od kojih su neki katolici. Podijeljena je u tri odsjeka: iskustva, pitanja, perspektive. Posebno je zanimljiv prilog dr. Jürgena Werbicka, profesora fundamentalne teologije u Münsteru: „Religija nije nikakva privatna stvar! Teološki prigovori protiv jedne prekomotne floskule“ (str. 90-105).

demokratska društva vodeći računa o pozitivnim i negativnim vidovima globalizacije. Mnoštvo religija prisutno je u pluralnom svijetu¹⁵ i one svojom religioznom i humanom misijom pomažu ljudima da teže za eshatonskim spasenjem te budu konstruktivni članovi svojih obitelji, naroda, država i cijele ljudske zajednice. Ovdje ne možemo ulaziti u osnove religijskih etika koje su artikulirane u kulturnim i povijesnim kategorijama vlastite sredine. Zasada postoje pregledi etike pojedinih velikih religija.¹⁶

Za konstruktivnu prisutnost religija u pluralnom društvu nužna je solidarnost u traženju i prihvaćanju općeg dobra. Katolici su bili izazvani na razmišljanje o općem dobru još u vrijeme sv. Augustina, kada su poganski državljani prigovarali da Rimsko Carstvo propada zato što sve brojniji kršćani ne štiju više državne bogove. Augustin je odgovorio djelom *De civitate Dei*, koje je teološki traktat ne samo o zemaljskim dimenzijama kraljevstva Božjega nego i o odnosu kršćana prema državi.¹⁷ Rimljani su sakralizirali politiku i opće dobro poistovjetili s državom kako su je oni shvaćali i nametali, a kršćanima su predbacivali da svoju religiju promatraju i prakticiraju odviše privatno. Smatrao je da „država Božja“ ima zemaljsku, povijesnu dimenziju te da zemaljska država ne pridonosi dobru svih ako u njoj nema pravde. Augustin je tvrdio da je pravo dobro ljudskih osoba zajedništvo s drugim osobama te da se sličnost s Bogom sastoji u sposobnosti da ljubimo. Tako je i ljudsko društvo u izvjesnom smislu slika Božja. Toma Akvinski izvodio je pojam općeg dobra iz naravnog zakona i iz stvorenosti ljudi na sliku Božju: „Tomistički teološki okvir, poput Augustinove analize, uključuje da je potpuno ljudsko dobro zajedništvo svih osoba s Bogom te jednih s drugima u Bogu, a to ćemo postići u nebeskom gradu. Taj cilj

15 Pojam „pluralni“ prikladniji je za teološko i filozofsko razmišljanje od „globalnog“, usp.: Max SECKLER, „Zeitgenössischer philosophisch-theologischer Kontext und ‚Dominus Jesus‘. Säkularisierung, Postmodernismus, religiöser Pluralismus“ *Path 1* (2002.), 145-177. Ovaj novopokrenuti časopis izdaje Papinska teološka akademija u Vatikanu.

16 Za osnove o etici svjetskih religija poslužio sam se: G. HÖVER i dr., „Ethik“, Hans WALDENFELS, ur., *Lexicon der Religionen* (Freiburg: Herder, 1988.), 157-168; Hans KÜNG i dr., *Kršćanstvo i svjetske religije. Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom* (Zagreb: Naprijed, 1994.); Adel KHOURY, ur., *Das Ethos der Weltreligionen* (Freiburg: Herder, 1993.); M. AMALDOSS, „Die Utopie der Menschenfamilie in den Weltreligionen“, *Concilium 37* (2001.), 604-611.

17 Usp.: AURELIJE AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, sv. 1 (knjiga I.-X.) (Zagreb: KS, 1982.); sv. 2 (knjiga XI.-XVIII.) (Zagreb: KS, 1995.); sv. 3 (knjiga XIX.-XXII.) (Zagreb: KS, 1996.).

nadilazi sva povijesno postiziva dobra. Stoga vjera od kršćana traži da odbace svaki pokušaj postizanja punog zajedničkog dobra političkim sredstvima, kako ga teološki shvaćamo. Oslanjati se na državu za nametanje potpune kršćanske vizije dobra, značilo bi u stvari podlagati transcendentni Božji grad ograničenoj zemaljskoj instituciji. Teološko odbacivanje takva podlaganja ima važnih političkih posljedica. Vodi k političkoj teoriji koja je sasvim antitotalitarna jer odbacuje sve oblike državnog apsolutizma.¹⁸ U tom kontekstu, nastavlja Hollenbach, politička povezanost je samo jedan od vidova od kojih se sastoji civilno društvo sa svojim socijalnim, ekonomskim, političkim i kulturnim interakcijama. „Svaka od ovih relacija može ostvarivati izvjesni vid ljudskog dobra. Međutim, nijedan od ovih vidova nije cjelovito ljudsko dobro. Stoga je povijesno i zemaljsko opće dobro (*common good*) zbir različitih dobara. Ona obuhvaćaju dobra koja se postižu u obiteljskim odnosima, u dobrovoljačkim udrugama, u političkoj djelatnosti, u gospodarskom životu, u Crkvi itd.“¹⁹

Značajno je da Drugi vatikanski koncil govori o općem dobru u Deklaraciji o vjerskoj slobodi (DH 6-7) te u Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu (GS 23; 42; 65; 67-68; 74-75; 82). Ističe kako je „opće dobro društva zbroj onih okolnosti društvenog života koje ljudima omogućuju da potpunije i lakše postignu svoju vlastitu savršenost“ (DH 6). U opće dobro spada svakako sloboda religije kao osobnog uvjerenja i kao uključenosti u religijsku zajednicu s njezinim institucijama, pravima i dužnostima. U poglavlju „Ljudska zajednica“ Konstitucije GS Koncil traži od države i svih dionika pluralnog društva da promiču opće dobro koje je najprije dobro ljudskih osoba jer su „prava osoba univerzalna i nepovrediva“ (GS 26). U poglavlju „Politička zajednica“ istog dokumenta istaknuto je kako „politička zajednica postoji radi općeg dobra. U njemu ona nalazi svoje puno opravdanje i smisao, iz njega proizlazi njezino izvorno i vlastito pravo. Opće pak dobro obuhvaća sve one uvjete društvenog života u kojima ljudi, obitelji i udruženja mogu potpunije i lakše postići svoje usavršavanje“ (GS 74). Koncil ističe da „državnici, koji su odgovorni za opće dobro svojega naroda, a ujedno i promicatelji dobra cijeloga svijeta, uvelike ovise o javnom mnijenju i stavovima mnoštva. Ništa im ne koristi što se trude oko izgradnje mira dokle god osjećaji neprijateljstva, prezira i nepovjerenja, rasne mržnje i ideološke tvrdoglavosti međusobno di-

¹⁸ David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics* (New York: Cambridge University Press 2002.), 132.

¹⁹ David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, 133.

jele i zavađaju ljude" (GS 82). Zato je potrebno mijenjati ljudska srca i odgajati ljude za novi mentalitet koji će pogodovati napretku i učvršćivanju općeg dobra.

Religijski pluralna društva ne posjeduju unaprijed skovano zajedničko poimanje općeg dobra, ali su religiozni pojedinci i institucije koje ih odgajaju u vlastitoj vjeri svjesne važnosti općeg dobra. David Hollenbach predlaže pojam „intelektualne solidarnosti“ u zajedničkom traganju za općim dobrom.²⁰ Do te spoznaje došao je, između ostaloga, tako što je kao profesor kršćanske etike gostovao na teološkim učilištima u Africi te među studentima imao pripadnike zaraćenih naroda s kojima je zajedno uvidio važnost poimanja i promicanja općeg dobra koje je privlačno vjernicima i građanima različitih kultura, rasa i naroda. Gruba činjenica političke i ekonomske međuovisnosti potiče vjernike, koji žele biti konstruktivni članovi svojega društva, na traganje za moralnom međuovisnošću i solidarnošću: „Potreban nam je oblik suradnje koji ide dalje od koegzistencije u paralelnim svjetovima prema povezanom djelovanju kojemu svi možemo doprinosti. Takva suradnja poziva na intelektualno komuniciranje među ljudima različitih tradicija, civilizacija i religija. Poziva na zalaganje za međusobno razumijevanje koje nadilazi granice što ih postavlja tolerancija. To pokazuje značajnost ideje o intelektualnoj solidarnosti danas.“²¹ Do takve intelektualne solidarnosti ljudi različitih uvjerenja dolaze razgovorom i međusobnim uvjeravanjem, ostajući u političkim i društvenim procesima. U tu svrhu predlaže vrlinu građanske uljudnosti (*civility*) kao suradnju različitih uz međusobno uvažavanje i poštovanje: „Civilnost dakako poštuje slobodu i jednakost do koje je toliko stalo zgovornicima tolerancije. Civilnost je vrлина koja raste iz veza povezanosti među građanima te za uzvrat jača te veze. Kao oblik građanskog prijateljstva ona priznaje da građani trebaju jedni druge kako bi dobro živjeli te da su potrebni njihovi doprinosi dobru drugih, ako želimo stvoriti i održavati društvo koje je dobro za sve. Vrлина civilnosti utječe na način kako pluralističko društvo ostvaruje zajedničko dobro.“²²

²⁰ Usp.: poglavlje „Intellectual solidarity“, David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, 137-170.

²¹ David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, 141. Naslanja se na pojam *deliberativne demokracije* u djelima novijih američkih politologa i sociologa koja bi bila situacija kada se građani ili njihovi izabrani politički predstavnici moralno ne slažu, ali nastavljaju zajedno umovati kako bi došli do odluka prihvatljivih jednima i drugima.

²² David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, 146.

Intelektualna solidarnost moguća je i među pripadnicima različitih religija, koji su svjesni vlastitih razlika ali i zajedničkih potreba. Kao katolički moralist on to izvodi iz koncilskih dokumenata i posebno iz Konstitucije GS u kojoj vidi tri temeljne teme: dostojanstvo ljudske osobe, poziv na zajedništvo u solidarnosti i religijsko značenje ovoga svijeta. Jasno je da ima razlika između kršćanskog i sekularnog gledanja na opće dobro, ali je neka univerzalna ljudska dobra moguće utvrditi i promicati iznad granica pojedinih kultura i religija. Do toga se dolazi istraživanjem i dijalogom, jer mi različiti možemo učiti jedni od drugih i jedni s drugima. Intelektualna solidarnost i dijalog ne znače relativizaciju kršćanskog morala, nego stvaranje nužnih uvjeta za zajednički život u slobodi i pravdi. „Gledana iz perspektive koja solidarnost vidi kao bitnu za ljudsko dostojanstvo, religijska sloboda je sloboda religiozno nastupati u javnosti. To je sloboda sugerirati načine kako religiozno shvaćanje dobra utječe na stvarnosti javnog života.“²³ Zato su ekumenizam i religijski dijalog preduvjet za globalnu etiku ljudskih prava. Religijske zajednice trebaju biti aktivni partneri javnog razmišljanja o političkim i društvenim institucijama žele li pridonositi humanijem zajedničkom življenju u državama s religijski različitim stanovništvom u svijetu današnje međuovisnosti. „Sugestija da je samo strogo sekularni govor zakonit u javnosti te da religiju treba zadržavati u privatnosti, vjerojatnije će proizvesti fundamentalističke reakcije nego humaniji zajednički život. Dioništvo religijskih zajednica u razmišljanju o općem dobru više obećava. To traži da njegujemo duh dijaloga i intelektualne solidarnosti među svima kojih se tiče, vjernicima i nevjernicima. Samo tako ćemo otkriti put prema poštovanju različitih identiteta te istodobno promicanju zajedničkog dobra.“²⁴ Zato je zadaća formiranja i održavanja društva u kojem mogu mirno živjeti pripadnici različitih kultura i religija povijesni projekt za koji nema brzih i trajnih rješenja.

D. Hollenbach smatra da je međunarodno usvajanje i podržavanje ljudskih prava oblik političke globalizacije koji kršćani mogu svim srcem podržavati: „Taj etos ljudskih prava gleda ljudska bića najprije

²³ David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, 161. U bilješci upućuje na DH 4 gdje Sabor uči da puno prakticiranje religijske slobode izlazi iz društvene naravi čovjeka i same religije. Zato religije imaju pravo ne samo ne biti ometane od državne vlasti u vršenju svojih obreda i odgajanju vlastitih sljedbenika nego i „slobodno pokazivati posebnu snagu svojega nauka u uređivanju društva i u oživljavanju svake ljudske djelatnosti“.

²⁴ David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, 164.

kao članove ljudske zajednice u cijelom svijetu s pravima koja izviru iz njihove ljudskosti kao takve, a tek zatim kao pripadnike zajednica postojećih nacionalnih država. Globalizacija građanskog prava garantira pripadnosti ljudskoj zajednici veću vrijednost od građanskog prava u određenoj državi, barem u krajnjim situacijama gdje je dovedeno u opasnost samo čovječanstvo.²⁵ Zato Crkvi našeg vremena predlaže ministarstvo socijalne solidarnosti kojim će najprije dovesti u pitanje sve oblike globalizacije što pojačavaju ekonomsku, političku ili kulturnu nejednakost i isključivost. To je na crti učenja Ivana Pavla II. koji ističe da globalizacija ne smije pridonositi marginalizaciji. Nadalje, intelektualna solidarnost posvješćuje nam da smo mi različiti uključeni u globalizirani svijet te da moramo dijalogizirati preko granica vlastite kulturne i religijske sredine. Ovo uključuje spremnost na slušanje onih koji drukčije misle i postupaju, ali i na ponizno iznošenje vlastitih uvjerenja. Institucionalna solidarnost bilo bi razvijanje institucija koje marginaliziranim omogućuju da se čuje njihov glas u odlučivanju o onome što se njih tiče. Ovdje Hollenbach navodi slogan: „Razmišljaj globalno, djeluj lokalno!“ - koji se može primjenjivati na župe, crkvene škole i univerzitete te na kršćanske socijalne ustanove. Tako ministarstvo socijalne, intelektualne i institucionalne solidarnosti traži da globalizacija ne bude zloupotrebljavana za dominaciju, a to upućuje na istinski dijalog s onima koji su različiti i na transformaciju institucionalnih centara odlučivanja u sve povezanim i međusobno ovisnijem svijetu. To pak traži humanu tržišnu ekonomiju i etičnu politiku.²⁶

Zanimljivo je da *Katekizam Katoličke crkve* govori o općem dobru u poglavlju „Ljudska zajednica“ u kojoj bi svi pojedinci i skupine trebali sudjelovati u društvenom životu (br. 1905-1912). Opće dobro zahtijeva razboritost od svakoga, posebno od onih koji obnašaju vlast. Ono obuhvaća tri bitna područja: poštovanje osobe, društveno blagostanje koje pridonosi razvitku skupine i mir koji uključuje stabilnost pravednog poretka. Zato se ono „temelji na istini, izgrađuje se u pravdi,

25 David HOLLENBACH, „The Life of the human community“, *America* 187 (2002.), No. 14, November 4, 6-8, citat str. 7.

26 Usp.: Hans KÜNG, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft* (München: Piper Verlag, 2000.). Ova knjiga dio je Küngova projekta o svjetskoj ili globalnoj etici. Za politiku i ekonomiju razvija svoju osnovnu tezu da se sudbina ljudske zajednice i planeta Zemlje tiče svih ljudi bez obzira kojoj religiji i svjetonazoru pripadaju (str. 213). U hrvatskom prijevodu, uz neke autorove dodatke, knjiga je podijeljena u dvije: *Svjetski etos za svjetsku politiku* (Zagreb: Intercon, 2007.), 317 stranica, te *Svjetski etos za svjetsko gospodarstvo* (Zagreb: Intercon, 2007.), 261 stranica.

a oživljava ljubavlju“ (br. 1912). *Kompendij socijalnog nauka Crkve* obrađuje opće dobro kao jedno od načela za socijalno djelovanje koje proizlazi iz dostojanstva, jedinstva i jednakosti svih osoba (br. 164-170). Trajno opće dobro ne zaustavlja se pri socijalnom i ekonomskom blagostanju nego ima uvida u čovjeku transcendentnu dimenziju, a tu mogu bitni dio davati religiozni pojedinci i zajednice. Opće dobro traži da država poštuje svaku vjeroispovijest, a to obuhvaća slobodno obavljanje bogoštovlja te vršenje kulturnih, duhovnih i karitativnih djelatnosti. „U pluralističkome društvu laičnost je mjesto komunikacije među raznim duhovnim tradicijama i nacijama“ (br. 572).

Baptistički teolog Miroslav Volf, koji djeluje na Evandeoskom teološkom fakultetu u Osijeku i na Divinity School univerziteta Yale u Sjedinjenim Državama bavi se, između ostaloga, teološkim pristupom dijalogu, pomirenju i suradnji religioznih ljudi u pluralnom svijetu.²⁷ U studiji o djelovanju religija u pluralnom svijetu iz god. 2011. stvorio je pojam „human flourishing“ (ljudsko uspijevanje, ljudsko blagostanje i napredak) za ono što katolička tradicija naziva „opće dobro“. Pod punim ljudskim napretkom on dakako misli i transcendentnu dimenziju pojedinca, trajnu sreću koja ide dalje od zadovoljavanja materijalnih potreba. Traži da kršćani i drugi vjernici pokazuju kako je Bogu stalo do brojnih i gorućih ljudskih problema kao što su: siromaštvo, zagađenje okoliša, bioetička pitanja, međunarodni odnosi, ljudska seksualnost, pravedno vladanje. „Nadalje, trebamo učiniti privlačnom tvrdnju da je ljubav prema Bogu i bližnjemu ključna za ljudsko blagostanje i napredak. Nevjernici nisu stoljećima tek dovodili u pitanje postojanje Boga, nego su se pobunili protiv Božje naravi, protiv načina kako se Bog ponaša prema svijetu, te stoga protiv teističkog iznošenja kako se ljudi trebaju ponašati prema Bogu. Ponekad izgleda da ne bi ništa imali protiv postojanja Boga, kad bi samo mogli vjerovati da je Bog za nas dobar. To upravo pokazuje kako je teško nevjernicima učiniti privlačnom povezanost između Boga i ljudskog uspijevanja... Ovo je mislim današnji najdublji izazov teolozima, svećenicima, pastorima i kršćanskim laicima: istinski pokazivati da je nazočnost i djelovanje Boga ljubavi, koji nas može osposobiti da ljubimo bližnje kao sebe, naša nada i nada svijeta – da je taj Bog tajna našeg uspijevanja kao osoba, nosilaca kulture i međuovisnih stanovnika jedne kugle zemaljske.“²⁸ Kako religija nešto govori o svim vidovima života, religiozni ljudi žele unijeti svoju vje-

²⁷ Usp.: njegove knjige na hrvatskom *Isključenje i zagrljaj. Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja* (Zagreb: Step Press, 1998.), *Zrcalo sjećanja. Ispravno pamćenje u nasilnu svijetu* (Rijeka: Ex libris, 2012.).

²⁸ Miroslav VOLF, *A Public Faith. How Followers of Christ Should Serve the Common Good* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2011.), 73-74.

ru u radno okružje, a to znači religijski pluralizam. To pak od svih koji rade i stvaraju radne uvjete traži omogućavanje da se sljedbenici različitih religija osjećaju uvaženi na svojem radnom mjestu. „Globalno i nacionalno, religijska različnost bit će važno pitanje u godinama što dolaze. Modernističko čeznuće za sekularnim svijetom razočarat će se, kao što će nostalgija za 'kršćanskom Europom' ili 'kršćanskom Amerikom' ostati upravo to: neispunjena nostalgija.“²⁹ Onima koji današnje religije optužuju za poticanje na nasilje u prošlosti ili sadašnjosti, ovaj teolog odgovara da ideologije zadahnute sekularizmom nisu bile ništa manje nasilne, osobito totalitarni režimi dvadesetog stoljeća. Za liječenje nasilja sekularistički pokreti i religije trebaju se oslanjati na interne izvore za mir. Kod kršćana je to ljubav koja „ne znači slaganje ni odobravanje, nego naklonost i dobrotvornost unatoč mogućem neslaganju i neodobravanju. Kombinacija moralne jasnoće koja se ne susteže nazvati zlo pravim imenom i sućuti prema zlotvorima koja je spremna žrtvovati svoj život za njih bila je jedno od izvanrednih svojstava ranog kršćanstva. Trebala bi također biti središnje svojstvo suvremenog kršćanstva.“³⁰ Razlike ostaju i ne treba ih zanemarivati, ali one ne smiju biti zatvaranje u vlastitu tvrđavu pred zajedničkim potrebama i opasnostima. On zagovara „hermeneutsko gostoprimstvo“: uživljavati se u način kako drugi tumače svoje svete tekstove. To bi pomoglo da jedni druge gledamo kao suputnike a ne protivnike u borbi za istinu, poštovanje ljudskosti jedni drugih i prakticiranje dobrotvornosti u odnosu jedni na druge: „Religijske zajednice i dalje će se razilaziti i osporavati. Važno je pomagati im da se osporavaju produktivno kao prijatelji a ne destruktivno kao neprijatelji“ (str. 137).

Pripadnici različitih religija i etničkih zajednica u BiH razlikuju se i u poimanju općeg dobra, ali sigurno svi osjećaju potrebu za pravdom, mirom i ekonomskim prilikama u kojima bi mogli živjeti od poštenog rada te uzdržavati nemoćne i one koji zavise od rada zdravih. Opće dobro ovdje, kao i drugdje, uključuje pluralnost i življenje u sekularnoj državi.³¹

²⁹ Miroslav VOLF, *A Public Faith*, 123.

³⁰ Miroslav VOLF, *A Public Faith*, 132.

³¹ Usp.: John LANGAN, „Zajedničko dobro: katoličanstvo, pluralizam i sekularno društvo“, Michael IPGRAVE, ur., *Izgradnja boljih mostova saradnje. Muslimani, kršćani i zajedničko dobro. Izlaganja sa četvrtog seminara „Buidling Bridges“ (Izgradnja mostova) održanog u Sarajevu 15.-18. maja 2005.* (Sarajevo: el-Kalem, 2011.), 93-107. Različiti vidovi religije u sekularnoj državi obrađeni su u knjizi: Ahmet ALIBAŠIĆ, ur., *Religija i sekularna država. Uloga i značaj religije u sekularnom društvu iz muslimanske, kršćanske i jevrejske perspektive sa fokusom na Jugoistočnu Evropu. Međunarodni simpozij Sarajevo (BiH), 21-24. oktobar/listopad 2007.* (Sarajevo: Fondacija Konrad Adenauer e. V., 2008.).

Muslimanski teolozi poimanje opće dobrotvornosti vežu uz tradiciju o vakufima, jer je svrha svake zaklade djelo dobročinstva.³² Smail Balić ovdje se oslanja na odredbu o raspodjeli ratnog plijena za potrebe države i za opće dobro: „Što god je (od plijena uzetog) od neprijatelja Allah predao Poslaniku svome – (sve to) pripada Allahu i Poslaniku, i bliskom rodu (preminulih vjernika), i siročadi, i siromasi-ma i putnicima“. Slična odredba postoji u 8,41 gdje se spominje „dan kada se razlučilo istinito od lažnog - dan kada se dvije vojske sretoše u bitci“. Bio je to dan pobjede malobrojne muslimanske vojske na Bedru god. 624. Jedan komentator to ovako tumači: „U skladu s ajetom 1 ove sure: ‘Sav ratni plijen pripada Bogu i Poslaniku’, tj. njime upravlja vlast islamske države u interesu općeg dobra.“³³ Muslimani koji žive kao manjina u nemuslimanskim državama nastoje u svojem radu i socijalnom djelovanju čuvati svoj vjernički identitet i doprinositi dobrobiti društva u kojem žive oslanjajući se „ne samo na svete tekstove i izvore već i na praksu kolektivne racionalnosti“.³⁴ Tarik Ramadan kaže u svojoj knjizi prevedenoj na bosanski: „Prirodna izolacija koju su muslimani izdržali tokom prvih godina njihove prisutnosti na Zapadu mora dati prednost onoj obavezi koja, ako je inspirirana i hranjena principima etičke poruke islama, mora biti stavljena u službu svih, za dobrobit svih... Uloga muslimanskih zajednica na Zapadu je da brane principe, ne interese, i ako proizlazi da je u njihovu interesu da se univerzalni principi poštuju, treba biti jasno da njihova borba za te principe služi čitavoj zajednici. Dizanje standarda prava, pravde i etike ne može se zaustaviti na granicama vjerske zajednice: univerzalnost tih principa vraća nas na značenje ljudskog bratstva, koje se sastoji u služenju ci-

32 Usp.: Smail BALIĆ, „Dobročinstvo – islamski“, *Leksikon temeljnih religijskih pojmova: Židovstvo, kršćanstvo, islam* (Zagreb: Prometej, 2005.), 113-114. Ebrahim MOOSA, „Ethics and Social Issues“, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, sv. 1, Richard C. MARTIN, ur. (New York: Macmillan Reference USA, 2004.), 224-231 sa sedam naslova novije bibliografije.

33 Muhammed ASAD, *Poruka Kur'ana. Prijevod i komentar* (Sarajevo: El Kalem, 2004.). Autor je bio austrijski Židov imenom Leopold Weiss (1900.-1992.) koji je god. 1926. prihvatio islam te do smrti djelovao kao muslimanski teolog. Ovo djelo izvorno je napisao na engleskom 1984.

34 Tariq RAMADAN, „Islamski pogled na zajednicu“, Michael IPGRAVE, ur., *Izgradnja boljih mostova saradnje. Muslimani, kršćani i zajedničko dobro* (Sarajevo: 2011.), 84-92, citat str. 91. Autor je švicarski musliman i drži predavanje mladim potomcima doseljenih muslimana u Europi koji žele osatati Europljani i zadržati svoj islamski identitet. Usp.: također njegovu knjigu *Evro-američki muslimani i budućnost islama* (Sarajevo: Islamska zajednica, Udruženje ilmije, 2007.).

jeloy zajednici i svim ljudskim bićima. 'Put k vjernosti' nas primorava ne samo da poštujemo pluralnost nego i da istupimo iz geta, da bolje poznajemo jedni druge i da zajedno djelujemo zarad općeg dobra ako želimo doći do kraja 'Putu'.³⁵

3. Vjernici očekuju od svojih poglavara da dignu proročki glas protiv nepravde i korupcije u društvu

Pripadnici Islamske i Židovske zajednice te Pravoslavne, Katoličke i Protestantskih crkava u BiH nemaju povijesnog iskustva o punoj slobodi religije u sekularnoj državi. U dalekoj prošlosti svi su imali razdoblja kada su bili privilegirani ili diskriminirani, ovisno o religijskom identitetu vladara i njihovih službenika. U vrijeme marksističkog socijalizma svi su bili diskriminirani, s time da su katolici bili više tretirani kao „neprijatelji naroda“, zato što im je vrhovni poglavari bio izvan dohvata domaćih vlastodržaca. Sada svi prihvaćaju rastavu religije i države prema iskustvu zapadnih demokracija, ali i uče nešto činiti ne samo za vlastite vjernike nego i za pluralno društvo kojemu pripadaju. Sami sebi i drugim sugrađanima nastoje dokazati da ih osobna i zajednička vjera ne zavađa, nego potiče na obraćenje – koje je preslagivanje pameti i srca pred Bogom i bližnjima – kako bi bili bolji ljudi i vjernici.

Poštujući nadležnost demokratski izabranih predstavnika vlasti, u prilikama BiH vjerski poglavari osjećaju potrebu da dignu proročki glas o važnim socijalnim i političkim pitanjima kada vide da su zapostavljene potrebe ili ugrožena prava zajednice koju vode.

Možda i zato što se u BiH nacionalni i religijski identitet uglavnom podudaraju i što članovi općinskih, županijskih i entitetskih vlada više provode interese svoje političke partije nego što rješavaju potrebe svih građana. Tako su katolički biskupi pastirskom poslanicom od 5. srpnja 1990. pozvali vjernike da se pripreme na izbore te razmisle o davanju svojega glasa kandidatima koji će poštovati njihov religijski i nacionalni identitet.³⁶ Kako su izbori najavljeni za 18. studenog, biskupi su svoje pastirsko pismo od 24. listopada te godine naslovili „Na izborima odlučujemo o svojoj budućnosti“ te pozvali da vjernici hrabro na izbore izađu kako ne bi drugi odlučivali o sudbini njihovoj i njihove

³⁵ Tarik RAMADAN, *Evro-američki muslimani i budućnost islama*, 212-213.

³⁶ Tekst objavljen u *Vrhbosna* 1990., 1-2 pod naslovom: „Slobodno i odgovorno na izbore“ potpisali biskupi Ćiril Kos, Pavao Žanić, Franjo Komarica, Marko Jozinović i Alfred Pichler.

djece.³⁷ U svojim poslanicama tokom rata biskupi su tražili okončanje krvavih sukoba, a nakon rata pozivali vlastite vjernike na praštanje i pomirenje, osobito onom od 25. siječnja 1996.³⁸ Poznat je stav katoličkih biskupa o mirovnom ugovoru iz Dayton: donio je okončanje ratnih nasilja, ali nije pravedno riješio pitanje države BiH i odnosa među njezinim narodima. Zato su 29. listopada 2005. iznijeli prijedlog za društveno-pravno uređenje BiH, kako ne bi bila izvor nestabilnosti i prijjetnja miru kao buduća članica EU-a.³⁹ Oni smatraju da Daytonski ustav te zahvati visokog predstavnika Wofganga Petritscha iz god. 2002. dovode Hrvate u neravnopravan položaj s obzirom na druga dva konstitutivna naroda u BiH jer se „u Vladama i u Parlamentima oba entiteta sve odluke mogu donositi bez Hrvata, a i protiv njih“. Predlažu podjelu države na četiri regije (sarajevska, mostarska, banjolučka i tuzlanska) „s granicama formiranim po kriterijima ekonomske, prometno-komunikacijske, prirodne, povijesne, geografske i (više)nacionalne naravi. Uz eventualne korekcije, mogle bi biti preuzete regije kako ih je, za potrebe svojega djelovanja, već formirala primjerice misija OSCE-a. Bilo bi, međutim, vrlo bitno da u svakom od četiri kantona (regije, federalne jedinice itd.) svaki konstitutivni narod mora imati najmanje 30% udjela u zakonodavnoj i izvršnoj vlasti, kako nikada pripadnici jednog naroda ne bi mogli nadglasati pripadnike druga dva naroda.“ Mediji su ovaj prijedlog prokomentirali kao zanimljiv, ali ovom autoru nije poznato da je ikakvo nadležno tijelo o njemu ozbiljno raspravljalo.

Uz to pojedini biskup daje izjave o stanju i problemima na području gdje je on ordinarij u smislu crkvenog prava: dr. Ratko Perić za istočnu i zapadnu Hercegovinu, kardinal Puljić za središnju Bosnu i Bosansku Posavinu, dr. Franjo Komarica za Hrvate katolike istjerane iz banjolučke regije. Projekt „Katoličkih škola za Europu“ zaživio je na području Vrhbosanske i Banjalučke biskupije, a uspješno ga vodi pomoćni biskup dr. Pero Sudar. Njime Crkva ne samo zadržava katoličke obitelji s djecom u školskoj dobi da ostanu u svojim župama nego đacima tih škola, koji mogu biti i nekatolici, nudi solidnu osnovnu i srednjoškolsku naobrazbu kako bi uspješno nastavili studij na univerzite-

³⁷ Osim u službenom glasilu *Vrhbosna 1990.*, tekst je objavljen i u knjizi *Pastirske poslanice, izjave i apeli katoličkih biskupa BiH 1990.-1997.* (Sarajevo: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, 1997.), 21-23.

³⁸ Tekst dostupan u knjizi *Pastirske poslanice ... 1990.-1997.*, 78-93.

³⁹ Tekst dostupan u knjizi *Pastirske poslanice, izjave i apeli katoličkih biskupa BiH 1997.-2009.* (Sarajevo: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, 2010.), 142-147.

tima i zavoljeli svoju domovinu. Tko je doživio zauzetost i maštovitost učenika i nastavnog osoblja u ovim školama, mogao se uvjeriti da su to zaista škole za Europu.

Izjave pravoslavnih episkopa u pet eparhija na području BiH s jedne strane zavise od kanonskog zajedništva s patrijarhom u Beogradu i upravnim strukturama Srpske pravoslavne crkve, a s druge od toga jesu li njihove eparhije pretežno na području Republike Srpske u BiH (kao banjalučka i tuzlansko-zvornička) ili i federacije (kao bihaćko-petrovačka, dabro-bosanska, zahumsko-hercegovačka i primorska). Tamo gdje su pripadnici pojedine konfesije i etničke zajednice većina, skloni su ignorirati prisutnost i potrebe pripadnika manjine, a tamo gdje su manjina, zahvalni su ako bivaju tretirani kao partneri za dijalog i suradnju. To je iskustvo ovog autora o vjerskim poglavarima i njihovim neposrednim suradnicima (imami, svećenici, sveštenici, vjeroučitelji) katolika, pravoslavaca i muslimana. Trebat će još dosta napora i vremena da svaki svoje vjernike odgoji za otvoreni dijalog i poštovanje „drugih“ – riječju i primjerom.

Posebno je složena situacija reisa kao poglavara bošnjačkih muslimana s obzirom na socijalne potrebe i duhovno stanje njegovih vjernika i bošnjačkog naroda. Dr. Mustafa Cerić dao je naslov zbirci svojih hutba, govora i intervjuua iz kojih je zorno da se osjeća zaduženim za Bošnjake kao narod i zajednicu islamskih vjernika.⁴⁰ Evo jednog odlomka iz njegove hutbe u Gazihusrevbegovoj džamiji 2. kolovoza 2002: „Jesmo li se umorili od povijesti i zasitili politike i zbog toga više ne učimo iz povijesti i ne pratimo novi život u našem društvu, jer nam se čini da smo pred zubarom koji više ne proučava liječenje korijena zuba, već samo čupa zub zato što je otkriveno da se od mrtvog zuba može oboljeti od reumatizma u zglobovima? ... Naravno, zub koji je u korijenu obolio treba vaditi. No problem je što nam nadriliječnici zubari čupaju zdrave zube iz vlastitog tijela, a balzamiraju istrošenu i natrulu pamet koja prijete da postane epidemija – zarazna bolest koja se može proširiti po cijelome tijelu naroda i društva. Braćo, ne samo da imamo pravo, već i svetu obavezu da se suočimo s tom pošasti i da joj se suprotstavimo prije nego ona ovlada našim duhom i našim tijelom.“⁴¹ Jasno je da su lijevo orijentirani mediji i političari u bošnjačkom narodu uzvraćali žestokim napadima niječući reisu pravo da se

⁴⁰ Reisu-ulema dr. Mustafa CERIĆ, *Vjera, narod i domovina. Hutbe, govori i intervjui* (Sarajevo: Udruženje ilmijje Islamske zajednice u BiH, 2002.), 672 stranice + 30 stranica fotografija u boji s tekstom tumačenja pojedinog prizora.

⁴¹ Mustafa CERIĆ, *Vjera, narod i domovina*, 115.

tako miješa u svagdanju i dugoročnu politiku. Zato su Rijaset i pojedini autori ustali u obranu svojega vjerskog poglavara.⁴² Sarajevski filozof Ugo Vlasisavljević, koji se između ostaloga bavi i religijom u sekularnoj državi, skreće pozornost na to da u pluralnom civilnom društvu religije imaju javnu i dinamičku ulogu „jer je dimenzija društvenosti ne samo esencijalna dimenzija religije nego je društvenost svakog društva, pa i onog opsjednutog militantnim ateizmom, jedino moguća i osigurana iz onog mjesta izvan cjelokupne sfere političkog na koje upućuje religija“.⁴³ Reisova situacija je u tome delikatnija od situacije pravoslavnih episkopa i katoličkih biskupa jer je kod njihovih vjernika proces etnizacije završen i jasan, a reis, uz strogo vjersko izgrađivanje vlastite zajednice, treba lijevo orijentiranim intelektualcima svojega naroda pokazivati kako on vidi zajedničko dobro svih Bošnjaka. Vlasisavljević nastavlja: „Danas u Bosni i Hercegovini imamo na djelu tri državne religije koje u društvenu stvarnost uvode kako partijske politike, pogotovu one koje su se dočepale državne vlasti, tako i politički angažirane vjerske poglavare. Glavni izvor legitimiteta svake od njih se crpi iz epopeje o posljednjem ratu koju nitko bolje od pobožnih ljudi ne može ispričati. Zašto je onda u krilu bošnjačkog naroda ipak najmanje podudarnosti između državne religije, i vrha vjerske zajednice? Zašto tu odavno plamti nepomirljiv sukob? Nesumnjivo je jedan od razloga tome neusporedivo veća privrženost bošnjačkih političkih elita državi Bosni i Hercegovini nego što je slučaj kod Srba i Hrvata. Doista se izgradnja i očuvanje države kod njih postavlja kao politički cilj svih ciljeva, kao apsolutna vrijednost. Takva projekcija države može uvesti u političke forume kao glavnog aktera onu ‘apsolutističku državu’ koja je neophodna za provođenje radikalnog načela sekularizacije.“⁴⁴ On zaključuje da u sadašnjim prilikama BiH svaka partijska politika na razini državne vlasti promovira i izvjesnu ‘političku religiju’ jednog od triju ‘konstitutivnih naroda’.

Vjerski poglavari u svojim izjavama, koje nailaze na odjek u sekularnim medijima, zastupaju moralne vrijednosti i ukazuju na teške

⁴² Usp.: *Prvi izvještaj o islamofobiji, diskriminaciji i netoleranciji na području Islamske zajednice u BiH od 2004. do 2011.* (Sarajevo: 2011.). Fatmir ALISPAHIĆ, *Reisofobija. Selektivna analiza tretmana reisu-l-uleme i islamskih vrijednosti u dejtonskim medijima za period 2004.-2009. godine* (Tuzla: Off-set, 2010.).

⁴³ Ugo VLAISAVLJEVIĆ, „Reisovo političko angažovanje“, Aziz KARIBEGOVIĆ – Ahmet ALIBAŠIĆ – Ekrem TUCAKOVIĆ, ur., *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini. Dvije decenije resu-l-uleme dr. Mustafe Cerića* (Sarajevo: 2012.), 216-229, citat str. 221.

⁴⁴ Ugo VLAISAVLJEVIĆ, „Reisovo političko angažovanje“, 228.

propuste društvenih djelatnika. Budući da se u BiH etnički i religijski identitet podudaraju, vjerski poglavari imaju pravo i dužnost artikulirati socijalne potrebe svoje etničke zajednice te proročki upirati prstom na flagrantnu korupciju i nepravdu u društvu. Međutim, svaki bi od njih trebao vlastite vjernike odgajati za povjerenje prema drukčijima i pridonositi izgradnji pluralnog građanskog društva. U najnovije vrijeme, zastupnici dijaloga među muslimanima i kršćanima Europe zagovaraju *međureligijsku socijalnu etiku* kao niz zajedničkih moralnih vrijednosti oko kojih se slažu kršćani i muslimani, bez obzira na to jesu li u jednoj državi ili regiji manjina ili većina.⁴⁵

U BiH stoljećima postoje Židovi kao etnička i regijska manjina. Danas ih ima, prema njihovoj vlastitoj procjeni, 1130, a organizirani su u šest lokalnih zajednica: Sarajevo, Mostar, Tuzla, Zenica, Banja Luka i Doboj.⁴⁶ Oni kao manjina znaju da bez dobrih odnosa s većinom i konkretnim predstavnicima vlasti ne mogu živjeti u miru čuvajući svoj identitet.⁴⁷ Oni ne raspravljaju tko je kome u ratu od 1991. do 1995. više pobio nevinih civila i porušio sakralnih objekata, nego se zauzimaju za pravedan mir i sigurnost svih građana. Predsjednik židovskih zajednica u BiH Jakob Finci učinio je zajedno s predstavnikom Roma u našoj zemlji dobru uslugu cijeloj zemlji time što je na Sudu za ljudska prava u Strasbourgu podnio tužbu i dobio parnicu protiv BiH zato što pripadnici manjinskih naroda nemaju pravo po sadašnjem ustavu natjecati se za člana Predsjedništva BiH. Veliko vijeće donijelo je presudu protiv BiH u tom predmetu 22. prosinca 2009. Članovi vladajuće koalicije znaju da moraju provesti ovu sudsku odluku, ali se još nisu dogovorili kako. Slična je situacija i s reformiranim kršćanima u BiH među koje se slobodno ubrajaju obraćenici bošnjačkog, hrvatskog i srpskog porijekla. Registrirani su u dvanaest kršćanskih denominacija,⁴⁸ a prema procjenama T. Dobutovića i nekih drugih poznavalaca ima ih između 1500 i 2500. Njima nije važna etnička pripadnost, nego miroljubivo

45 Usp.: Hansjörg SCHMID, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik* (Freiburg: Herder, 2012.).

46 Usp.: Boris KOŽEMJAKIN, „Jevrejska zajednica Bosne i Hercegovine“, u monografiji *Religije u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: 2012.), 177-217 + 266.

47 Sudjelovao sam na Konferenciji za mir koju je organizirao zahumsko-hercegovački i primorski episkop Grigorije u Trebinju 6. i 7. travnja 2002. Predstavnik Židova Federacije bio je Jakob Finci a Židova Republike Srpske Josef Atias iz Doboja. Dok je g. Finci oštro kritizirao Slobodana Miloševića i srpske vlasti u Banja Luci, g. Atias ih je hvalio.

48 Usp.: Tomislav DOBUTOVIĆ, „Manjinske religijske zajednice u Bosni i Hercegovini“, *Religije u Bosni i Hercegovini*, 219-227 + 266.

djelovanje motivirano vjerom. Na svojem bogoslužju služe se postojećim prijevodima Svetoga pisma na hrvatski ili srpski, ali osjećaju potrebu za prijevodom Biblije na bosanski kao književni jezik relativne većine u državi BiH.⁴⁹

Zaključak i prijedlog

Ponovimo još jednom: vjerski poglavari, vjeroučitelji i kulturni služitelji muslimana, pravoslavaca i katolika u BiH osjećaju se duhovnim pastirima svojega naroda koji imaju pravo i dužnost dići proročki glas kada društvo zapostavlja prava i potrebe njihove etničke i religijske zajednice. Međutim, kad je riječ o odgoju vlastitih vjernika i učenika na školskom vjeronauku prespori su u poduzimanju inicijativa za međuetničko i međureligijsko povjerenje i pomirenje, čekajući da tzv. „međunarodna zajednica“ i domaći izabrani političari reformiraju državu BiH do stupnja funkcionalnosti i zadovoljavanja osnovnih socijalnih potreba svih građana. Židovi i reformirani kršćani žele pravedan mir u državi gdje su svi građani poštovani i tretirani kao zbiljski jednaki. Dok se neki katolički teolozi boje „sakristijske politike“, prema kojoj bi vjerski poglavari odlučivali o političkim pitanjima i nosiocima društvenih služba,⁵⁰ ovom se autoru čini da bi predstavnici tradicionalnih vjerskih zajednica i crkava trebali već sada biti hrabriji i proročki poduzetniji u poticanju svaki svojih vjernika na odgovorno zasađivanje duhovnih vrijednosti u pluralno društvo BiH. Trebali bi tako govoriti svojim da budu svjesni „drugih“.

Ovdje želim ponovo predložiti obveze koje su poglavari vjerskih zajednica prihvatili u Asizu 24. siječnja 2002.⁵¹ zato što su na tom skupu sudjelovali i predstavnici muslimana i katolika iz BiH:

Okupljeni ovdje u Asizu, zajedno smo razmišljali o miru, daru Božjem i zajedničkom dobru čitava čovječanstva. Premda pripadamo različitim vjerskim tradicijama, potvrđujemo da je za izgradnju mira nužno ljubiti bližnjega poštujući zlatno pravilo: čini drugima ono što že-

⁴⁹ Usp.: Mato ZOVKIĆ, „Prijevod Novoga zavjeta na bosanski jezik 2009.“, ur., Miroslav VOLF i dr., *First the Kingdom of God. A Festschrift in Honor of Prof. Dr. Peter Kuzmič* (Osijek: Evangelical Theological Seminary, 2011.), 163-182.

⁵⁰ Usp.: Franjo NINIĆ, „Sakristijska politika“, *Svjetlo riječi*, listopad 2012., 27. Tekst pisan pred nove lokalne izbore u BiH.

⁵¹ Usp.: Mato ZOVKIĆ, „Univerzalni moral u međureligijskom dijalogu i suradnji“, *Vrhbosnensia* 8 (2004.), 281-309.

liš da oni tebi čine.

S tim uvjerenjem neumorno ćemo raditi na velikom radilištu mira i zato:

- 1. Obvezujemo se da ćemo proglašavati svoje čvrsto uvjerenje kako se nasilje i terorizam protive izvornome vjerskome duhu i, osuđujući svako pribjegavanje nasilju i ratu u ime Boga i religije, obvezujemo se da ćemo poduzimati sve što je moguće kako bi bili iskorijenjeni uzroci terorizma.*
- 2. Obvezujemo se na odgajanje osoba za uzajamno uvažavanje i poštovanje kako bi se mogao ostvarivati miran i solidaran život među pripadnicima različitih naroda, kultura i religija.*
- 3. Obvezujemo se na promicanje kulture dijaloga, kako bi raslo uzajamno razumijevanje i povjerenje među pojedincima i narodima, jer su to pretpostavke istinskog mira.*
- 4. Obvezujemo se na branjenje prava svake ljudske osobe da živi dostojnim životom u skladu sa svojim kulturnim identitetom i slobodno osniva vlastitu obitelj.*
- 5. Obvezujemo se na iskreni i strpljivi dijalog u kojem se ono što nas razlikuje neće smatrati nesavladivom preprekom, već će se, naprotiv, priznavati da susreti s drugim koji je različit mogu biti prilika za bolje uzajamno razumijevanje.*
- 6. Obvezujemo se na uzajamno opraštanje za zablude i predrasude iz prošlosti i sadašnjosti te uzajamno podupiranje u zajedničkom nastojanju da pobijedimo sebičnost i zloupotrebu, mržnju i nasilje te da iz povijesti učimo kako mir bez pravde nije pravi mir.*
- 7. Obvezujemo se da ćemo biti na strani onih koji su siromašni i bespomoćni, da ćemo govoriti u prilog onima čiji se glas ne čuje i zauzeto raditi na promjeni takva stanja, u uvjerenju da nitko ne može biti sretan sam.*
- 8. Obvezujemo se da ćemo udružiti svoj krik s krikom onih koji se ne mire s nasiljem, želeći pridonositi svim svojim snagama da se čovječanstvu našega vremena pruži stvarna nada u pravdu i mir.*
- 9. Obvezujemo se da ćemo poticati svaki pothvat koji promiče prijateljstvo među narodima, uvjereni da tehnološki napredak, bez solidarnog dogovora među narodima, izlaže svijet sve većim pogibeljima razaranja i smrti.*
- 10. Obvezujemo se da ćemo od odgovornih u državama tražiti da poduzimaju svaki napor da se, na nacionalnoj i međunarodnoj razini, izgrađuje i učvršćuje svijet solidarnosti, koji će se temeljiti*

na pravdi.

Mi, osobe različitih vjerskih tradicija, neumorno ćemo proglašavati da su mir i pravda nerazdvojni i da je mir u pravdi jedini put kojim čovječanstvo može kročiti prema budućnosti nade. Uvjereni smo da se u svijetu sa sve otvorenijim granicama, smanjenim udaljenostima i odnosima olakšanim gustom mrežom komunikacija, sigurnost, sloboda i mir neće moći jamčiti silom, već uzajamnim povjerenjem.

Neka Bog blagoslovi te naše nakane i svijetu dade pravdu i mir!

Nikad više nasilja!

Nikad više rata!

Nikad više terorizma!

Neka svaka religija u ime Božje

na zemlju donosi

pravdu i mir,

oproštenje, život i ljubav!

ARE RELIGIOUS LEADERS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA OPEN TO NEW CHALLENGES?

Summary

The author offers an analysis of the activities of religious leaders in Bosnia and Herzegovina and their professional collaborators at the level of religious instruction in public schools, encouraging their fellow believers to contribute to the common good in a pluralistic society, and raising a prophetic voice in the face of injustice and corruption in their society. Since ethnic and religious identities in Bosnia and Herzegovina overlap, Muslim, Orthodox and Catholic religious leaders rightly feel a responsibility to intervene publicly when the rights and needs of members of their ethnic community are threatened. The author advances the view that religious leaders are not sufficiently courageous when it comes to promoting interethnic and interreligious trust and forgiveness on the part of their fellow believers. The author also argues that religious leaders are too cautious, waiting for the International Community and for elected domestic politicians to make the state of Bosnia and Herzegovina more just and more functional for all its citizens through political reform. Together with the German Catholic champion of interreligious dialogue, Hansjörg Schmid, the author advocates a model for an interreligious social ethic.

Key words: *religious leaders and their collaborators, confessional religious instruction in public schools, contribution to common good, overlapping of religious and ethnic identities in BiH, Muslims, Orthodox, Catholics, Jews, Reformed Christians, International Community, model of an interreligious social ethic.*

Translation: Mato Zovkić and Kevin Sullivan

UDK: 272-428-534.35
Pregledni rad
Primljeno: prosinac 2012.

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

MOLITVA OČENAŠA Biblijsko-moralno promišljanje

Sažetak

U ovom članku razmišlja autor o Očenašu, molitvi Gospodnjoj, koju nam je sam Isus ostavio u baštinu. Ako se ta pouzdana, ispravna, sređena, pobožna i ponizna molitva iskreno moli i živi, ona je siguran put prema svetosti. Polazeći od te činjenice, autor najprije govori o Očenašu općenito, dolazeći pritom do zaključka da je molitva Gospodnja srž i sažetak cijeloga evanđelja. U njoj je sadržano sve što bi kršćani trebali vjerovati i živjeti. To postaje očitije u drugom dijelu u kojem autor razmišlja o svakoj od sedam prošnji od koje se sastoji Očenaš u Matejevu evanđelju. Iako i evanđelist Luka donosi tekst Očenaša, ali s pet zaziva, on se opredijelio za Matejevu verziju jer je kod Mateja Očenaš, kao i cijelo njegovo evanđelje, moralno orijentirano. Nakon razmišljanja o svakoj pojedinoj prošnji, autor dolazi do nekih uvida i zaključaka: Očenaš je teološki bremenita, veoma zahtjevna ali i opasna molitva. On nam može poslužiti kao obrazac za temeljiti ispit savjesti. Budući da je Očenaš prevažan za naše zdravo moralno-duhovno življenje te da je veoma učinkovit kod nebeskog Oca, za taj neprocjenjivi dar trebamo uvijek Isusu zahvaljivati. A najbolja zahvala jest upravo pobožno moljenje Očenaša.

Ključne riječi: Očenaš, Govor na gori, ime Božje, Božje kraljevstvo, Božja volja, kruh, praštanje, uvođenje u napast, izbavljenje od zla i Zloga, moralni i duhovni život, zahvala Bogu.

Uvod

Pripadnici svih (monoteističkih) religija nastojali su uspostaviti idealan odnos sa svojim Bogom. Pisali su različite molitvene obrasce kako bi Stvoritelju omiljeli te od njega pomoć za svoj život izmolili. Kršćani se, međutim, nisu namučili da bi idealan molitveni obrazac sastavili. Baštinili su ga od samoga Isusa Krista, pravoga Boga i pravoga čovjeka. To je Očenaš o kojemu će ovdje biti govora.

Sa svetim Tomom Akvinskim možemo konstatirati da Očenaš ili molitva Gospodnja ima sve ono što se traži za jednu idealnu molitvu. Riječ je, naime, o sljedećim odlikama: Očenaš je pouzdana, ispravna, sređena, pobožna i ponizna molitva. Očenaš odiše duhom pouzdanja te je najsigurnija molitva jer potječe od najmudrijeg molitelja, Isusa Krista našeg Otkupitelja. Ta molitva uvijek donosi plod. Po njoj se opraštaju, kako tvrdi sveti Augustin, svi laki grijesi. Očenaš je ispravna molitva jer njome od Boga tražimo ono što je dolično. Zato kada se ne ostvari ono što smo molili, znači da smo od Boga nešto neprikladno zatražili. A opravdano i dolično molimo ako želimo ono što je u toj molitvi sadržano. Nadalje, Očenaš je sređena molitva jer se u njegovim prošnjama daje prednost nebesko-duhovnim danostima nad onim zemaljsko-naravnim, premda i ove nisu zapostavljene. Očenaš je i pobožna molitva te je stoga veoma ugodna Bogu. Činjenica je da pobožnost zna oslabjeti zbog dužine molitve. Zato je Isus htio da Očenaš bude kratak. Sama pak pobožnost izvire iz nadnaravne ljubavi koja se očituje u odnosu prema Bogu i bližnjemu. Oboje se ostvaruje u molitvi Očenaša. Konačno, Očenaš je ponizna molitva jer se u njemu ne oslanjamo na svoje slabašne snage, nego na božansku svemoć.¹

Imajući sve to u vidu, lako je zaključiti da je Očenaš od prevelike važnosti za naš zdrav moralno-duhovni život. On naše poglede usmjerava prema nebeskim visinama. Tu se krijepimo i snagu dobivamo za autentično kršćansko življenje u zemaljskim nizinama. Zato se isplati o Očenašu razmišljati i pisati. Jasno, uz uvjet da ga se pobožno moli i dosljedno živi. Tim više jer je moljenje i življenje Očenaša, kako kaže blažena Majka Terezija, put prema svetosti. U Očenašu je, naime, sadržano sve: i Bog, i ja i moj bližnji.² Tko uspostavi dobre odnose u tom božansko-ljudskom tropletu, ne mora se bojati za svoju budućnost, zemaljsku i nebesku. Moram priznati da me je najviše ta činjenica potakla na ovo razmišljanje i pisanje.

1. Općenito o Očenašu

Najprije trebamo reći da je Očenaš veličanstvena novost koju nam je Isus ostavio u baštinu. Iako je vrlo kratak, on je, kako kaže Tertulijan, „sažetak cijeloga evanđelja“.³ Gotovo se svi komentatori Oče-

1 Usp.: Toma AKVINSKI, *Stožeri kršćanske vjere* (Split: Symposion, 1981.), 103-105.

2 MAJKA TEREZIJA, *Gdje je ljubav, ondje je i Bog* (Split: Verbum, 2010.), 38.

3 Marijan MANDAC, „Tertulijanovo tumačenje Očenaša“, *Služba Božja* 26 (1986.), 304. Tertulijan je tu misao formulirao u svojem djelu *Spis o molitvi* (PL 1,

naša slažu da je ova molitva središnji dio Govora na gori. Što više neki teolozi tvrde da je čitav Govor na gori zapravo samo tumačenje Očenaša.⁴ Imaju i pravo jer se ta molitva može promatrati kao sažetak svega onoga što je Isus propovijedao i živio, a njezina jeka odzvanja ne samo u Govoru na gori nego posvuda u Novom zavjetu. Osim toga, u Očenašu je utkana, usudio bih se reći, sva kršćanska teologija. U njemu je, naime, Isus jasno poručio što bi kršćani trebali vjerovati, kako djelovati. Očenaš je, dakle, bitno dogmatski i etički usmjeren. Mora se međutim reći i ovo: osim tradicionalnog dogmatsko-(antropološko)-etičkog tumačenja Očenaša, u suvremenoj je teologiji sve više prisutna i teološko-eshatološka interpretacija. Nju zastupa velik broj teologa - bibličara, napose s njemačkog govornog područja.⁵ Iako su polazišta a samim tim i zaključci tih dvaju tumačenja različiti, oni nisu isključivi i nespojivi. Što više ta se dva tumačenja često isprepleću i međusobno uvjetuju. Zato su oba potrebna za ispravno shvaćanje Očenaša.

Molitvu Gospodnju poznajemo zahvaljujući prvenstveno dvojici evanđelista koji su je zapisali: Mateju (6,9-13) i Luki (11,2-4). Budući da je kod Mateja Očenaš, kao i cijelo njegovo evanđelje, izrazito moralno orijentiran, ovdje će biti govora uglavnom o njemu. Matej je, naime, napisao evanđelje pretežno za kršćane židovskog podrijetla s nakanom ne samo da ih informira o tome što je Isus govorio i činio nego i da ih moralno i duhovno formira.

Ovdje je potrebno spomenuti i jedan ranokršćanski spis koji također donosi tekst Očenaša, veoma sličan onom u Matejevu evanđelju. Riječ je o spisu *Didaché* koji je poprmio svoj konačni oblik krajem I. ili početkom II. stoljeća, a završava riječima: „Jer tvoja je moć i slava u vjekove.“ Ono što je za nas važno jest činjenica da taj spis nalaže moljenje Očenaša triput na dan. To nam jasno govori da je molitva Gospodnja od samih početaka kršćanstva imala prvorazredno mjesto u vjerskom

1255AB). To je djelo prvo cjelovito latinsko tumačenje Očenaša. I drugi su se crkveni oci bavili molitvom Očenaša. Tako sveti Ciprijan vidi u njemu kratak pregled nebeskog nauka. Prema njemu, Očenaš ima dogmatsku vrijednost: u njemu je sadržano temeljno naučavanje kršćanstva. Za razliku od Ciprijana, sveti Grgur iz Nise tumači molitvu Gospodnju s etičke točke gledišta: Očenaš nas uvodi u život svetosti. Anselm GRŪN, *Il Padre nostro. Come pregarlo, come viverlo* (Milano: Paoline, ²2010.), 5.

4 Vidi: Marijan VUGDELIJA, „Očenaš – molitva Gospodnja (I).“, *Služba Božja* 44,3 (2004.), 10-14.

5 Vidi: Marijan VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja* (Split: Služba Božja, 2007.), 7-10, 255.

(liturgijskom) životu Kristovih sljedbenika.⁶

Što se tiče broja prošnji Očenaša u Matejevu evanđelju, jedni teolozi govore o šest a drugi o sedam zaziva.⁷ Oni koji zastupaju prvo mišljenje, oslanjaju se na tumačenje većine grčkih otaca, drugi se pozivaju na interpretaciju svetog Augustina. On, naime, u Mt 6,13 vidi dvije prošnje te tako dolazi do broja sedam, koji je u Bibliji simbol sveobuhvatnosti i savršenstva. Svetog je Augustina slijedila katolička tradicija koja se, zahvaljujući svetom Tomi Akvinskom,⁸ udomačila u svijesti većine katoličkih teologa, sve do naših dana. I ja slijedim ovaj drugi, tradicionalni pristup.

Sam pak Očenaš možemo podijeliti u dva dijela. Prve tri prošnje odnosile su se na velike Božje stvari i Njegovo kraljevstvo, ostale četiri usmjeravaju na naše osobne potrebe. Prve su tri prošnje tako tijesno povezane da je gotovo nemoguće odijeliti jednu od druge. Stoga ih treba istodobno studirati te tako iz njih pouku za život tražiti. I upravo u tom traženju spasonosne pouke za život, uočavamo ne samo njihovu međusobnu povezanost nego i vezu s preostale četiri prošnje. Naime, Božja briga za svijet, izražena u prve tri prošnje, treba postati i briga svih nas koji tu molitvu poznajemo i molimo. Isto tako, naša briga za vlastite potrebe, opisana u posljednje četiri prošnje, svesrdno je podržavana od Boga, jer On se uvijek brine za sva svoja stvorenja.⁹ Ako pod tim dojmom i u tom ozračju sabrano i pobožno molimo Očenaš, preostaje nam jedino ovo: diviti se njegovu savršenstvu te ujedno konstatirati da je ta molitva ne samo bila nego i jest neprocjenjivo blago Kristove Crkve.¹⁰ To blago, međutim, ne smijemo ljubomorno samo za sebe čuvati. Trebamo ga i drugima pokazivati te na njegovu neizmjernu vrijednost svojim uzornim životom ukazivati.

I prije govora o svakoj pojedinoj prošnji molitve Gospodnje, potrebno je naglasiti i ovo: prilikom moljenja Očenaša, slobodno nam je zadržati se samo na jednom, bilo kojem zazivu te o njemu, ako je moguće, dugo meditirati. Mnogi će se ugodno iznenaditi do kojih će ih spoznaja i zaključaka ta meditacija dovesti. I sve to govori da je svaka prošnja Oče-

⁶ Usp.: Benoît STANDAERT, „La preghiera al Padre“, Olivier CLÉMENT – Benoît STANDAERT, *Pregare il Padre nostro* (Magnano: Qiqajon, 2009.), 18.

⁷ Ovdje se ne bavim razlikom između Matejeve i Lukine verzije Očenaša. Samo ću napomenuti da kod svetog Luke Očenaš ima pet zaziva.

⁸ Vidi: Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, II.-II., q. 83, a. 9.

⁹ Gerhard LOHFINK, *Il Padre nostro. Una nuova spiegazione* (Brescia: Queriniana, 2009.), 81.

¹⁰ O Očenašu kao jednom od najsvetijih blaga rane Crkve, vidi: Marko MATIĆ, „Teologija Očenaša“, *Obnovljeni život* 54 (1999.), 459.

naša prebogata značenjem i praktičnom životnom poukom.

Ovdje bih još nešto nadodao a to je da se većina suvremenih katoličkih moralista nije pozabavila ovim argumentom. Zato sam se prilikom studiranja ove teme oslanjao uglavnom na bibličare i druge katoličke teologe. Najviše sam konzultirao egzegetske spise hrvatskog teologa Marijana Vugdelije koji su mi uvelike pomogli, napose u upoznavanju zaključaka suvremene biblijske teologije. Bogu sam zahvalan na svim korištenim djelima. Zašto? Zato jer je Očenaš prevažna molitva i treba je studirati iz perspektive različitih teoloških disciplina. Iz tog komparativnog studiranja postalo je mnogo jasnije da molitva Gospodnja ne samo da daje temeljne smjernice za moralno oblikovanje našeg razmišljanja i djelovanja nego nas ujedno i osposobljava za borbu protiv sveprisutnog i moćnoga zla. Ta nam molitva istodobno poručuje koje vrijednosti trebaju imati glavnu ulogu u našem životu, a to su: Božje kraljevstvo i Njegova volja. Onaj tko to shvati i prihvati, neće imati većih problema, napose u osmišljavanju patnji i križeva koji su, kao veliki misterij, sastavni dio ljudskoga življenja.¹¹ Pa ako bismo već sada htjeli doznati koje je najbolje tumačenje Očenaša u povijesti kršćanstva, onda bismo sa stopostotnom sigurnošću rekli: to je život i djelo samog Isusa Krista.¹² U tome će se, bez sumnje, složiti svi kršćanski teolozi.

2. Pojedinačne prošnje Očenaša

2.1. Oče naš koji jesi na nebesima! (Mt 6,9b)

Poučivši nas da Boga nazivamo Ocem, Isus nam želi poručiti da nismo siročad na ovoj zemlji.¹³ Ujedno želi da s prvom božanskom osobom uspostavimo djetinje povjerenje i prislan odnos. To potvrđuje i aramejska riječ *Abba* (tata) koju je ovdje upotrijebio. Dublje razmišljanje nad tim pojmom dovodi nas do zaključka da je on prebogati značenjem. U njemu je, moglo bi se reći, sažet sav Isusov nauk o Bogu. Imenica *Abba* međutim ne označava samo povjerenje i blizinu između oca i njegove djece, ona je također i izraz strahopoštovanja i čašćenja koje

11 Vidi: Primo MAZZOLARI, *Il Padre nostro. Commento* (Milano: Paoline, 2009.), 51-62.

12 Enzo BIANCHI, *Il Padre nostro. Compendio di tutto il Vangelo* (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni San Paolo, 2008.), 36.

13 Vidi: Olivier CLÉMENT, „Il Padre nostro“, 81.

djeca trebaju iskazivati svojem Ocu.¹⁴ Bogu, naime, trebamo stalno iskazivati hvalu ustima, srcem, čistoćom tjelesnih nagnuća i pravičnim sudom o bližnjima.¹⁵ Taj je naziv, dakle, temelj Očenaša. Ali ne samo njega nego i Govora na gori i cijelog Matejeva evanđelja gdje se spominje 45 puta. Važno je napomenuti i to da oslovljavanje Boga kao Oca susrećemo 414 puta u Novom zavjetu, od čega 170 puta u sva četiri evanđelja.¹⁶ I sve to govori koliko je pojam Otac bitan za naše ispravno razumijevanje, ne samo ove molitve nego i cjelokupne kršćanske vjere i prakse.

A ono što prvo upada u oči prilikom izgovaranja tih riječi, jest činjenica da se Bogu obraćamo s „Ti“ a ne s „Vi“. I time se izražava prisnost ljudskih stvorenja sa svojim Stvoriteljem. To što se nebeskom Ocu tako obraćamo, isključivo je Božji dar, a ne nešto što se samo po sebi podrazumijeva. Bog je, naime, želio takvu prisnost s nama, a mi mu se, što je prevažno, možemo obratiti u svako doba dana i noći i gdje god se nalazili.¹⁷ Za to nam ne trebaju nikakve preporuke i uputnice, niti duga čekanja pred vratima, kao što je to uobičajeno u međuljudskim relacijama.

Za nas, sljedbenike Isusa Krista, oslovljavanje Boga kao Oca je istodobno i poziv na nasljedovanje nebeskog Uzora putem autentičnog moralno-duhovnog življenja. A to se življenje očituje u iskrenom sinovskom odnosu s Bogom i bratskom odnosu s ljudima. Bog je Otac svih ljudi. I upravo iz te sveopće sinovske svijesti, potrebno je graditi korektne odnose s pripadnicima drugih naroda, vjera i kultura. To nas potiče na toleranciju i miran suživot s drugima. Što više, potiče nas na međusobno prihvaćanje, pomaganje, ljubav.¹⁸ Stoga druge ljude trebamo uvijek poštovati, nikada prezirati niti omalovažavati, pa makar se radilo o prostitutkama i drugim javnim grešnicima. I oni su ljubljena djeca nebeskoga Oca.¹⁹ Sve to, i mnogo toga drugog, uključeno je u riječi „naš“ koja je, budimo iskreni, veoma zahtjevna.²⁰ Ako se u početku ta zamjenica ticala prvotno dvanaestorice apostola, kasnije je obuhvatila

14 Vidi: Marijan VUGDELIJA, „Očenaš – molitva Gospodnja (II)“, *Služba Božja* 44,4 (2004.), 43-49.

15 Usp.: T. AKVINSKI, *Stožeri kršćanske vjere*, 107-108.

16 Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 45.

17 Usp.: Romano GUARDINI, *La preghiera del Signore. Il Padre nostro* (Brescia: Morcelliana, 2009.), 17, 21.

18 Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 56.

19 Vidi: Olivier CLÉMENT, „Il Padre nostro“, 85.

20 Vidi: Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta*, I. (Split: Verbum, 2007.), 153.

sve kršćane i cijeli ljudski rod. Ta zamjenica, osim toga, sugerira da Očenaš nije prvotno molitva pojedinaca. Pa i onda kada sami u tišini molimo molitvu Gospodnju, u našim se riječima i mislima sabiru čežnje cijelog ljudskog roda.²¹

U ovom uvodnom obraćanju nebeskom Ocu, jasno se može uočiti da su kršćanska vjera i kršćanski moral nerazdvojivo povezani. Riječ je ne o nekoj izvanjskoj već o nutarnjoj povezanosti koja dolazi do izražaja u svih sedam prošnji Očenaša. Naime, sve su te prošnje snažno teološki i etički obilježene i usmjerene. To će postati jasnije iz promišljanja o svakom pojedinačnom zazivu koje upravo slijedi.

2.2. *Sveti se ime tvoje! (Mt 6,9c)*

Najprije treba reći da, prema Bibliji, Bog sam posvećuje svoje ime s pomoću zahvata koje čini u našoj povijesti. Međutim, subjekt toga posvećenja nije samo Bog nego i čovjek. Ovaj to čini uvijek kada je vjeran Bogu i njegovim zapovijedima, kada živi u duhu Isusovih blaženstava. Ako tako čini, posvećuje ime Božje te u isto vrijeme postaje sretan i blažen.²² Ako je pak nevjeran, tj. ako čini zlo, čovjek obeščašćuje i profanira ime Božje. Na poseban se način to čini izravnim vrijeđanjem Boga i Njegova svetog imena koje uvijek treba biti predmet strahopoštovanja i čašćenja (usp.: Izl 20,7; Lev 22,32). To se događa i onda kad se čovjek, zbog vremenitog uspjeha i materijalnog bogatstva, osili te pomisli da mu nitko nije ravan, pa ni sam Bog. Oskvrnjivanje Božjeg imena događa se i na mnoge druge načine, na što su često ukazivali biblijski pisci i proroci (usp.: Ez 20,39; 36,23; 39,7; 43,7-9).²³ I ne samo oni već i mnogi katolički teolozi i najviši crkveni oci.²⁴

Dakle, i Bog i čovjek subjekt su posvećenja Božjeg imena. To treba dobro naglasiti te tako sjediniti dva na prvi mah oprečna tumačenja ovog zaziva, naime: novije teološko-eshatološko i tradicionalno antropološko-etičko tumačenje. I dok prvo tumačenje naglašava da je Bog jedini subjekt svojega posvećenja, drugo smatra da je to prvotno čovjek. Zastupnici teološko-eshatološkog tumačenja kažu da je ovdje upotrijebljen „božanski pasiv“ (*sveti se*) iz strahopoštovanja prema Bogu. Time se Boga usrdno moli da On sam konačno očituje svoju svetost u ovom svijetu i njegovu, po mnogo čemu, čudnom mentalitetu. S

21 Marijan MANDAC, „Očenaš u novijim tumačenjima (I.)“, *Služba Božja* 26 (1986.), 23.

22 A. GRÜN, *Il Padre nostro. Come pregarlo, come viverlo*, 44-45.

23 Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 62, 65-66.

24 Vidi: J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta*, I., 156-157.

druge strane, antropološko-etičko tumačenje je prisutno u Katoličkoj crkvi od njezinih početaka, a aktualno je i danas. Ono ističe da prvi zaziv Očenaša potiče sve nas kršćane da svojim stavovima, govorom i djelima odamo hvalu Bogu i Njegovu imenu. Ako tako činimo, omogućujemo drugima da stvore pravu sliku o zajedničkom Ocu, povjeruju Mu i doličnu čast Mu iskažu (usp.: Mt 5,16).²⁵

Ovdje bih htio posebno naglasiti veliku važnost izgovorenih riječi u našem životu. Naime, između nas i riječi postoji prisan odnos: mi formiramo riječi i one oblikuju i definiraju nas. Riječi prodiru do same intime našega bića. One su misli vodilje našega života. Njihova je moć velika. Naše riječi mogu druge osokoliti i iz njihova ih mrtvila pridignuti. Ali ih isto tako mogu duboko uvrijediti i psihički uništiti. Stoga se riječima treba savjesno služiti i na njih budno paziti. Njima trebamo Božje ime veličati, a druge uvijek izgrađivati.²⁶

2.3. Dođi kraljevstvo tvoje! (Mt 6,10a)

Neki teolozi smatraju da je ovo središnja prošnja Očenaša. Potvrdu tome vide u činjenici da je Isus dolazak Božjeg kraljevstva stavio u središte svojega naviještanja (usp.: Mt 4,17; 10,7). Da bi čovjek postao dionik te, po sebi eshatološke stvarnosti koja je s Isusovom osobom već započela ovdje na zemlji, on se treba najprije obratiti, potom kraljevstvo ozbiljno shvatiti, vjerno prihvatiti te po njegovoj logici razmišljati i djelovati (usp.: Mk 1,15).²⁷

Mi u stvari ovom prošnjom molimo da se Božje kraljevstvo najprije udomaći u nama te da Bog svojom milošću posve preobrazi naša srca kako bismo uvijek mogli čuti njegov glas.²⁸ Potom molimo da Njegovo kraljevstvo zavlada u cijelome svijetu.²⁹ A to se ne događa samo Božjim milosnim zahvatima nego i našim nesebičnim angažmanima.

²⁵ Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 69-70, 74-76. Vidi Marijan VUGDELIJA, „Prva prošnja Očenaša: ‘Sveti se ime tvoje!’“, Marijan VUGDELIJA, ur., *Govor na gori* (Split: Služba Božja, 2004.), 151-175, napose 163-173. Vidi također: Enzo BIANCHI, *Il Padre nostro. Compendio di tutto il Vangelo*, 36.

²⁶ R. GUARDINI, *La preghiera del Signore. Il Padre nostro*, 33, 35.

²⁷ Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 78, 87, 89.

²⁸ Vidi: J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta*, I., 158.

²⁹ Bruno Forte ističe da Božje kraljevstvo ne smijemo shvatiti kao neku zemaljsku silu. To je gospodstvo Božje ljubavi u našim srcima, novo čovječstvo u kojem zakoni ljudskih odnosa nisu više zakoni sile i ugnjetavanja, već zakoni pravde, međusobnog praštanja i mira. Bruno FORTE, *Pater, Ave, Gloria. Un commento spirituale* (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni San Paolo, 2011.), 19.

Bog, naime, želi da se preko nas Njegovo kraljevstvo aktualizira. Ta se aktualizacija ostvaruje ponajprije njegovim naviještanjem i prakticanjem nove pravednosti koja je svojstvena tom kraljevstvu. Nova pravednost i Božje kraljevstvo su neraskidivo povezani. Pravednost s jedne strane ovisi o dolasku tog kraljevstva, a s druge je strane plod sveobuhvatne zauzetosti čovjeka koji vjerno slijedi Isusa (usp.: Mt 5,20; 6,1).³⁰

Ovdje treba upozoriti na jednu nepobitnu činjenicu, naime: ni jedno se dobro ne događa slučajno. Za njega se treba boriti i izboriti. Isto vrijedi i za Božje kraljevstvo. Da bi se uspostavila Božja vladavina u svijetu, najprije se treba, kako je rečeno, udomačiti u nama. To ujedno znači da se svi mi trebamo odreći svake vladavine nad drugima. Ne smijemo vezivati ljude uz sebe te ih tako učiniti svojim ovisnicima i podložnicima. Moramo ih usmjeravati k Isusu Kristu. On je taj koji treba nad njima kraljevati, jer ih jedino On može učiniti moralno zrelim i samostalnim osobnostima. Rečeno se odnosi ne samo na svakog pojedinca već i na svaku duhovnu, društvenu i političku vlast. Sam pak Isusov zahtjev: „Tražite stoga najprije Kraljevstvo i pravednost njegovu, a sve će vam se ostalo dodati“ (Mt 6,33), tiče se najprije nas kršćana. Trebamo stoga tražiti to kraljevstvo. A kad ga pronađemo, u sebi, postupno ćemo upoznati i usvojiti logiku njegova funkcioniranja. Ta logika, recimo to odmah, jest logika Isusovih blaženstava. Nju trebamo usvojiti, živjeti i drugima naviještati. Ako tako budemo činili, ubrzo ćemo uočiti kako se svijet oko nas polagano mijenja nabolje. A mijenja se zato jer smo se najprije mi promijenili i omogućili dobru da zavlada u nama i oko nas. U tom kontekstu postaju bolje shvatljive riječi svetoga Pavla: „Ta kraljevstvo Božje nije jelo i piće, nego pravednost, mir i radost u Duhu Svetome“ (Rim 14,17). Osim toga, u tom kraljevstvu nema nepravednih društvenih odnosa (gospodar - rob), diskriminirajućeg razlikovanja (muško - žensko), nema rasnih, nacionalnih i jezičnih barijera i berlinskih zidova, jer svi smo mi „Jedan u Kristu Isusu“ (Gal 3,28).³¹ Eto to je Božje kraljevstvo o kojem Isus govori i potiče

³⁰ Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 99-100. Vidi Marijan VUGDELIJA, „Druga prošnja Očenaša: ‘Dođi kraljevstvo tvoje!’“, Marijan VUGDELIJA, ur., *Govor na gori*, 177-210, napose 201-202. Njemački benediktinac Anselm Grün tvrdi da evanđelist Matej daje eklezijalno tumačenje Božjeg kraljevstva: kršćanska zajednica treba biti mjesto u kojem se očituje Božje gospodstvo. Naime, Božje kraljevstvo treba postati vidljivo najprije među kršćanima, da bi se potom, posredstvom njih, sve više širilo i postalo vidljivo u ovome svijetu. A. GRÜN, *Il Padre nostro. Come pregarlo, come viverlo*, 51, 62-63.

³¹ Vidi: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 101-104.

nas da se za njegov dolazak molimo. To su sveci dobro shvatili te nam svojim životima pokazali kako se Božje kraljevstvo može udomačiti u svima nama. Među njima posebno bih spomenuo svetog Franju Asiškog. O njemu se može puno toga kazati, ali napose treba istaknuti da je, prema mišljenju svih hagiografa, njegov život bio živo tumačenje Kristova evanđelja.³²

2.4. Budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji! (Mt 6,10b)

I ova se prošnja, koju donosi samo evanđelist Matej, može promatrati iz dvije već spomenute perspektive: teološko-eschatološke i antropološko-etičke. Prema pobornicima prve, ovdje je riječ o „spasonosnoj“ volji Božjoj po kojoj On želi spasiti svijet. To potvrđuje, ističu oni, i uporaba glagola *budi* kojeg također smatraju „božanskim pasivom“. A to znači da Bog sam treba izvršiti ono što je predviđeno za kraj vremena. U tome pobornici eschatološkog tumačenja nimalo ne dvoje. S druge strane, zastupnici antropološko-etičkog tumačenja smatraju da je ovdje riječ o „moralnoj“ volji Božjoj koju ljudi trebaju ispunjati, a koju je Isus obznanio u Govoru na gori. I oni također nemaju dvojbe kada kažu da su ljudi glavni akteri te volje: oni trebaju biti poslušni Bogu i vršiti njegovu volju. Ljudi su, naime, dužni božanske zahtjeve ostvariti svojim primjernim vladanjem. U prilog tome navode Isusove riječi: „Neće u kraljevstvo nebesko ući svaki koji mi govori: ‘Gospodine, Gospodine!’, nego onaj koji vrši volju Oca mogega, koji je na nebesima“ (Mt 7,21). Od čovjeka se, dakle, traži ne neko pasivno držanje već aktivno pozitivno ponašanje. Autentična kršćanska religioznost je bez toga nezamisliva. I stoga, svaki onaj tko iskreno izgovara ovu prošnju, zaključuju oni, cijeloga sebe stavlja na raspolaganje Bogu.³³

Očito, potrebno je i u ovoj prošnji sjediniti dva spomenuta tumačenja Očenaša. Ona se ne isključuju nego se, ponovimo to još je-

³² Vidi: Anton ROTZETTER – Thaddée MATURA, *Živjeti Evanđelje s Franjom Asiškim* (Zagreb: Hrvatska franjevačka provincija Sv. Ćirila i Metoda, 1997.).

³³ Vidi: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 105-119. Vidi: Marijan VUGDELIJA, „Treća prošnja Očenaša: ‘Budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji!’“, Marijan VUGDELIJA, ur., *Govor na gori*, 211-236. Komentirajući ovu prošnju Očenaša, papa Benedikt XVI. ističe da „postoji Božja volja s nama i za nas, koja mora postati mjerilo naše volje i našega života“. Kad je riječ o nebu, njegova bit je „jedinstvo s Božjom voljom“. Stoga je nebo prisutno samo ondje „gdje se događa Božja volja“. Zato trebamo moliti „da i na zemlji bude kao i na nebu, da zemlja postane ‘nebo’“. J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta*, I., 159-160.

danput, međusobno upotpunjuju. Istina, Bog je taj koji ima inicijativu kako u upravljanju tako i u spašavanju ovoga svijeta. Ali On treba i nas kao svoje suradnike, napose u rješavanju mnogih ovozemaljskih problema. To je zacijelo Njegova volja. Iskustvo onih koji su se Bogu posve predali, kao što su to činili sveci, jasno poručuje: predivno je biti Božji suradnik u vršenju Njegove volje. Istina, Božja je volja često zahtjevna, ponekad teško shvatljiva, ali zato njezino ostvarenje donosi duševno smirenje. Pravi nutarnji mir može samo Bog darovati, ovaj ga svijet ne može osigurati.

Osim toga, Božja je volja, kako kaže sveti Pavao, naše posvećenje (usp.: 1 Sol 4,3). Da bi napredovali na putu svetosti na koji smo svi pozvani, moramo se boriti i često moliti. I sam se Isus borio i dugo molio na Maslinskoj gori da bi dokraja prihvatio Očevu volju. Time je pokazao da se pred velikim i sudbonosnim trenucima treba pripuštati Božjim nadahnućima. I sve to činiti bez ikakva mrmljanja i straha. Zato, kada molimo da se vrši Božja volja u nama, ne smijemo se bojati da On, u svojem programu za nas, ima nešto što bi nam naškodilo. Bog, naime, želi da živimo autentičnim i mirnim životom, životom koji je u harmoniji s našim istinskim ja.³⁴ Ako tako budemo živjeli, onda ćemo savjesno obavljati svoje dužnosti, protiv zla se uvijek boriti, Boga stalno veličati te druge nesebično pomagati i za njih moliti. To je put posvećenja kojim su hodili svi katolički blaženici i sveci. Imajući sve rečeno u vidu, postaje shvatljivo zašto je veliki teolog i mislilac Romano Guardini upravo u ovoj prošnji vidio misao vodilju cijeloga Očenaša, ključ za njegovo ispravno shvaćanje i tumačenje.³⁵

2.5. Kruh naš svagdanji daj nam danas! (Mt 6,11)

Prvo pitanje koje nam se nameće prilikom razmišljanja o ovom zazivu glasi: za koji se kruh molimo u Očenašu, materijalni ili duhovni? Odmah treba reći: istodobno molimo za oba kruha, vremeniti koji jedemo svakoga dana i duhovni koji blagujemo u euharistiji. Duhovno tumačenje kruha napose su isticali crkveni oci, premda nisu zapostavljali ni čovjekove tjelesne potrebe.³⁶ U latinskoj se Crkvi udomaćilo duhovno tumačenje, napose nakon Jeronimova prijevoda Biblije na latinski jezik. On je, naime, grčku riječ *epiousios* preveo dvoznačno: kod Mateja

³⁴ Usp.: A. GRÜN, *Il Padre nostro. Come pregarlo, come viverlo*, 72-73.

³⁵ Usp.: R. GUARDINI, *La preghiera del Signore. Il Padre nostro*, 8.

³⁶ Vidi na primjer: Ćiril JERUZALEMSKI, *Mistagoške kateheze* (Split: Služba Božja, 2005.), V, 15.

s „nadbitni“, „nadnaravni“, tj. nebeski kruh koji je sam Krist, a kod Luke pridjevom „svagdašnji“, „dnevni“. Zahvaljujući njegovu prijevodu Biblije, duhovno je shvaćanje kruha prevladavalo u Crkvi sve do vremena reformacije, tj. do pojave Martina Luthera koji od 1519. godine pod tim izrazom misli isključivo na čovjekove zemaljsko-vremenite potrebe: hrana i odjeća te uređeni socijalni, privredni i politički odnosi.³⁷

Još je jedna stvar koju treba istaći a to je: korištenje zamjenice „naš“ a ne zamjenice „moj“. To nije slučajnost. Kada izgovaramo ovu prošnju, pritom molimo ne samo za vlastite potrebe nego i za potrebe svih onih koji su materijalno i duhovno ugroženi.³⁸ Zaziv nas, dakle, potiče na borbu protiv vlastitog egoizma, odgaja nas za altruizam i solidarnost s drugima.

Vratimo se opet grčkom pridjevu *epiousios*. Bibličari smatraju da, upravo zbog njega, ova prošnja zadaje najveće muke tumačima Očenaša. Taj termin, očito, nije lako prevesti. Tim više jer se on pojavljuje samo na tim dvama mjestima (Mt 6,11 i Lk 11,3) u cijeloj Bibliji, a i tu je, vidjeli smo, različito preveden. Po svojoj prilici navedeni se pridjev nije rabio ni u jednom dokumentu pisanom na grčkom jeziku prije Novoga zavjeta. Zato će učenici Grk Origen reći da su tu riječ, po svojoj prilici, „skovali evanđelisti“. Suvremeni su bibličari taj pridjev pokušali protumačiti polazeći od riječi od kojih bi on mogao biti sastavljen. Tako su jedni došli do zaključka da je ovdje riječ o „supstancijalnom“, „egzistencijalnom“, „bitnom“ kruhu potrebnom za život. Drugi ističu da je ovdje riječ o „današnjem“, odnosno „svagdašnjem“ kruhu. Treći pak smatraju da se taj pridjev treba prevesti riječju „sutrašnji“, „budući“. Tumači se Očenaša, dakle, ne slažu oko toga koji bi izraz ovdje trebalo upotrijebiti. Možda je i dobro što je tako. Jer molitva Gospodnja, iako razumljiva, u sebi je tajanstvena. Stoga i samo neslaganje bibličara svjedoči o njezinoj neizmjernej vrijednosti i značenju.³⁹

Iz promišljanja je postalo jasnije da se četvrta prošnja može tumačiti doslovno, duhovno i eshatološki, premda je ovo posljednje tumačenje sadržano u onom duhovnom. Naime, mi molimo za svag-

³⁷ Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 130-135, 138. O razlici između Matejeve i Lukine inačice u ovoj prošnji, vidi: Mato ZOVKIĆ, *Isusove paradoksalne izreke* (Sarajevo-Bol: Vrhbosanska visoka teološka škola, 1994.), 239.

³⁸ Usp.: A. GRŪN, *Il Padre nostro. Come pregarlo, come viverlo*, 88. Vidi: J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta*, I., 163.

³⁹ Vidi: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 137-139, 141, 145-157, 161. Vidi također: E. BIANCHI, *Il Padre nostro. Compendio di tutto il Vangelo*, 47. Marijan MANDAC, „Očenaš u novijim tumačenjima (II.)“, *Služba Božja* 26 (1986.), 113-115.

dašnji kruh, tj. za sve ono bez čega ne bismo mogli kvalitetno živjeti. Tu se prvenstveno misli na materijalni kruh i druga sredstva nužna za preživljavanje. Molimo i za duhovnu hranu, riječ Božju i euharistiju, koja krijepi kršćansku dušu. U prošnji je uključen i eshatološki kruh, tj. kruh s nebeske gozbe. Očito, svaka je riječ molitve Gospodnje bogata značenjem. To potvrđuje i pridjev *epiousios* čije značenje smo upravo nastojali pojasniti.⁴⁰

Bez obzira kako shvatili kruh koji se ovdje spominje, jedna stvar je posve sigurna, a to je: nužno je pouzdati se u Božju providnost. To znači da uporišnu točku svojega života trebamo imati ne u sebi, već u svemogućem Bogu. Njegova providnost, naime, oblikuje život svake osobe koja joj se istinski posvetila. Zbog toga, poručuje nam ovaj zaziv, ne smijemo biti tjeskobno zabrinuti, ne samo za sutrašnji dan nego ni za svu našu budućnost ovdje na zemlji. Bog je taj koji vodi brigu o nama i svim našim životnim potrebama. Samo Mu se trebamo prepustiti i s Njim u svemu surađivati.⁴¹

2.6. I otpusti nam duge naše kako i mi otpuštamo dužnicima našim! (Mt 6,12)

I dok evanđelist Matej u ovoj prošnji govori o otpuštanju dugova, Luka spominje otpuštanje grijeha. Potrebno je reći da se radi o istoj stvarnosti jer u aramejskom jeziku riječ *hoba* može značiti i jedno i drugo.

Prvo što treba istaći razmišljajući o ovoj prošnji, jest to da smo svi mi dužnici, grešnici. „Doista, svi mnogo griješimo“ (Jak 3,2; usp.: 1 Iv 1,8). Zato i molimo nebeskog Oca da nam se smiluje što On velikodušno i čini. Uvijek kada otpušta naše dugove, Bog pokazuje svoju dobrotu i milosrđe. Čini se da je uporaba riječ „dug“ ovdje prikladnija jer proširuje naše shvaćanje grijeha. Naime, grijeh nije samo kršenje Božjih zapovijedi nego i svaki propust činiti dobro drugima. Riječ je o obavezama prema Bogu, zajednici u kojoj živimo, subraći s kojom radimo, osobama s kojima se družimo. Naši su dugovi, dakle, svako uskraćivanje ljubavi i pažnje, izostavljanje angažmana, neupućivanje

⁴⁰ Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 163-164.

⁴¹ Vidi: R. GUARDINI, *La preghiera del Signore. Il Padre nostro*, 57, 60-61. Sveti Toma Akvinski ističe da nam je Gospodin ovom prošnjom poručio da izbjegavamo posebno ovih pet vrsta grijeha: pohlepu, zlostavljanja i prijekare, pretjeranu zabrinutost, proždrljivost i nezahvalnost. T. AKVINSKI, *Stožeri kršćanske vjere*, 124-125.

dobre riječi i savjeta. Jednom riječju: naši su dugovi sve ono što smo mogli i trebali učiniti, a nismo učinili. Iz tog kuta gledano, možemo samo konstatirati da smo svi mi zbilja veliki dužnici, grešnici.⁴²

Ali Božje je milosrđe veće od svih naših grijeha. Ta se misao poput zlatne niti provlači kroz cijelo Sveto pismo. Božju dobrotu i milosrđe treba zato cijeliti i nasljedovati. Praštajući drugima, i sami ulazimo u sferu Božjeg oprostjenja koje, potrebno je istaći, prethodi našem praštanju. Onaj tko je usvojio i živi božansku logiku milosrdnog djelovanja, sposoban je izgrađivati miran suživot s drugima. Praštanje je za sve nas, pojedince i narode, preduvjet i snaga novog i zdravijeg početka. Međutim, krivo bi bilo misliti da Bog bezuvjetno uvijek oprašta, neovisno o našem stavu i djelovanju. Iz ove pete prošnje, kao i iz nekih drugih svetopisamskih tekstova, jasno proizlazi da Bog oprašta naše dugove ako i mi opraštamo onima koji su nas uvrijedili i štetu nam nanijeli (usp.: Sir 28,1-4; Lk 6,36-38).⁴³ Zato će sveti Ćiril Jeruzalemski reći da ovim zazivom mi utvrđujemo ugovor s Bogom.⁴⁴ Razumljivo je stoga da se opraštanje dugova drugima stavlja pred nas kao moralni imperativ.⁴⁵

U kontekstu govora o nužnosti praštanja, potrebno je reći i ovo: ništa čovjeka ne može toliko opteretiti i onеспособiti za normalan život kao nespremnost i nesposobnost praštanja. Nepraštanje i mržnja su otrov koji zagorčava i vlastiti i tuđi život. Potrebno je stoga uvijek oprostiti (usp.: Mt 18,21-22), tim više jer smo i sami dužnici drugima. Naime, svi smo mi u svojem životu ne samo uvrede i nepravde podnosili već smo ih i sami drugima nanosili. Opraštanje ima veliku moć: istodobno iscjeljuje i žrtvu i počinitelja zla. Ali u prvom redu oslobađa onoga komu je zlo naneseo. Onaj tko oprašta, psihološki se rasterećuje, duševno ozdravlja, zlo ga više ne zarobljava niti njime gospodari.

⁴² Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 168-172. Vidi: Marijan VUGDELIJA, „Opraštanje – srce molitve Gospodnje (Mt 6,12)“, *Služba Božja* 47 (2007.), 5-33, napose 9-25. Vidi također: M. MANDAC, „Očenaš u novijim tumačenjima (II.)“, 116.

⁴³ Vidi: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 175-181.

⁴⁴ Usp.: Ć. JERUZALEMSKI, *Mistagoške kateheze*, V, 16.

⁴⁵ Sveti Toma Akvinski se pita, što se od nas traži da se ova prošnja Očenaša ispuni, te odgovara: ova se prošnja ispunja ako i mi svojim bližnjima otpustimo uvrede i nepravde što su nam ih nanijeli. Samo pak otpuštenje tuđih dugova može se ostvariti na dva načina. Prvim se načinom služe savršeni: ako su uvrijeđeni, oni sami potraže onoga koji ih je uvrijedio i opraštaju mu. Drugi način je svima zajednički i na njega su svi obvezni, naime: oni opraštaju onima koji traže oprostjenje. T. AKVINSKI, *Stožeri kršćanske vjere*, 130-131.

Čovjek koji oprašta, sebe jača te ujedno shvaća da se istinska snaga i bogatstvo kriju upravo u praštanju.⁴⁶ Osim toga opraštati onima koji su nas uvrijedili, ponizili, oklevetali, zlo nam nanijeli, znači biti siguran da posjedujemo krepost nadnaravne ljubavi. Naime, samo onaj koji istinski ljubi, sposoban je iskreno oprostiti drugima.⁴⁷

2.7. I ne uvedi nas u napast! (Mt 6,13a)

Pažnja svih bibličara i tumača ove prošnje Očenaša usmjerena je na glagol *ne uvedi*. Stoga temeljno pitanje koje su postavljali glasi: Može li dobri Bog čovjeka uvesti u napast, tj. može li ga dovesti u situaciju gdje je moralno zlo vrlo blizu? I dok jedni smatraju da prošnju treba tumačiti onako kako je ovdje formulirana, drugi komentatori smatraju da bi je trebalo preoblikovati, kao na primjer: „Ne dopusti da upadnemo u napast.“ Potvrdu svomemu mišljenju oni vide u riječima svetoga Jakova: „Neka nitko u napasti ne rekne: ‘Bog me napastuje.’ Ta Bog ne može biti napastovan na zlo, i ne napastuje nikoga. Nego svakoga napastuje njegova požuda koja ga privlači i mami“ (Jak 1,13-14). Ako se malo duže zadržimo nad ovim riječima i razmišljamo o njima, uočavamo da postoji razlika između tvrdnje: Bog nikoga ne napastuje i prošnje: Ne uvedi nas u napast. Ovdje treba istaknuti: budući da je ova prošnja doslovni pa prema tome i vjerni prijevod grčkog teksta zahvaljujući kojemu nam je Očenaš očuvan i predan, nju ne smijemo preformulirati, trebamo je ovakvu ostaviti.⁴⁸

⁴⁶ Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 188, 190. Vidi: A. GRÜN, *Il Padre nostro. Come pregarlo, come viverlo*, 97-98, 102-103. Zagrebački teolog Tomislav Ivančić je napisao izvrsnu knjigu o praštanju koju je naslovio *Ako oprostiš*. Knjiga obiluje mnogim poučnim mislima. Budući da bi iznošenje svih tih misli nadilazilo okvire ovog rada, ovdje ću samo navesti naslove pojedinih poglavlja koji su bremeniti značenjem: „osveta ne uspostavlja pravdu“, „osveta je novi zločin, a ne pravda“, „mržnja se ubija praštanjem“, „oprostiti, ali i spriječiti širenje zla“, „nepraštanjem kažnjavaš sebe, a praštanjem zločinca“, „oprostiti, prihvatiti pa opomenuti“, „opraštanje nije prihvaćanje nepravde“, „jedino oprostjenje daje mogućnost pomirenja“, „nemoguće je biti zdrav bez opraštanja i pomirenja“, „opraštanjem ubijamo zlo, a spašavamo čovjeka“, „nemoguće je živjeti bez opraštanja“, „najteže je sebi oprostiti“. Tomislav IVANČIĆ, *Ako oprostiš* (Zagreb: Tevizija, 102012.).

⁴⁷ Usp.: R. GUARDINI, *La preghiera del Signore. Il Padre nostro*, 70.

⁴⁸ Vidi: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 195-211. Vidi također: Darko TOMAŠEVIĆ, „I ne uvedi nas u napast“ (Mt 6,13; Lk 11,4)“, Darko TOMAŠEVIĆ, ur., *Tvoja riječ nozi je mojoj svjetiljka. Zbornik radova povodom 70 godina života i 32 godine profesorskog djelovanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu profesora mr. sc. Bože Odobašića* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu; Zagreb: Glas Koncila, 2012.), 221-250.

Što se tiče riječi napast, grčki izraz za nju je *peirasmos*, što se može prevesti i s imenicom kušnja. Upotreba ove druge riječi ublažila bi svu težinu prve. Bog, naime, može kušati i kuša ljude na različite načine, kao što je kušao Abrahama, s nakanom da im pročisti cijelo biće. Međutim, bibličari koji povezuju ovu šestu prošnju s posljednjom, mišljenja su da ovdje ipak treba zadržati riječ napast. Oni to obrazlažu ovako: uvođenje u napast je jedno od sredstava božanske pedagogije. Dovodeći ljude u blizinu moralnoga zla (grijeha), Bog ne želi da oni napasti podlegnu, već da iz nje ojačani izađu. U prilog svojemu mišljenju ti bibličari, s kojima se u potpunosti slažem, navode 1 Kor 10,13 kao tekst koji jasno poručuje da napasti (kušnje) u koje nas Bog uvodi, ostaju posve u okvirima naše izdržljivosti. U tom kontekstu treba shvatiti i prihvatiti tvrdnju bibličara Gerharda Lohfinka, naime: Bog ne samo da dopušta da upadnemo u napast, nego i sam „stvara“ situacije u kojima ćemo biti napastovani.⁴⁹ Osim toga potrebno je imati u vidu činjenicu da napasti, prema katoličkom moralnom nauku, same po sebi nisu grijesi. O grijesima se može govoriti tek onda ako pred napastima popustimo i pod njihov jaram zapadnemo. A to Bog zasigurno ne želi.

2.8. *Nego izbavi nas od zla! (Mt 6,13b)*

Zlo o kojem je riječ, tvrdi većina bibličara, ovdje ima prvenstveno moralno značenje. Stoga ga treba pisati malim slovom. Ali može označavati i Zloga - Sotonu, kao što su smatrali grčki oci. U tom slučaju se piše velikim slovom. Ispravno je međutim i jedno i drugo, jer razlika između zla i Zloga u ovoj je prošnji gotovo neznatna. Zato kada molimo da nas Bog izbavi od zla, istodobno molimo da nas izbavi i od Zloga, i obratno. Tim više jer je Sotona zainteresiran za svako zlo koje može zadesiti čovjeka. On ne navodi čovjeka samo na moralno zlo (grijev), on mu želi i svako drugo zlo: fizičko, psihičko, materijalno.... Ovom prošnjom, dakle, mi molimo Boga da nas izbavi od svih mogućih zala.⁵⁰ Naime, molimo Ga da nas izbavi od svih opasnih i grešnih situacija koje nam prijete i koje bi mogle ugroziti naš harmoničan odnos s Njim, sa samim sobom i s drugima. Molimo Ga da nas očuva od svih spleta svijeta i đavla, da nas izbavi od same blizine zla. Molimo da nas oslobodi od zlih stvarnosti ovoga svijeta kao što su nesloga, nedostatak

⁴⁹ G. LOHFINK, *Il Padre nostro. Una nuova spiegazione*, 101. Vidi također: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 212-235. M. MANDAC, „Očenaš u novijim tumačenjima (II.)“, 118-121.

⁵⁰ Vidi: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 237-243.

mira, mržnja, nasilje, rat. Jednom riječju, molimo Boga da zaustavi sva moguća zla koja nemilosrdno pustoše svijetom i našim životom.⁵¹

Međutim, zlo o kojemu je ovdje riječ, nije samo izvanjsko, ono je prisutno i u svima nama. Zato ujedno molimo Boga da nas oslobodi od zloće koja je u našim srcima kako se zlo ne bi nagomilavalo u svijetu u kojem živimo. To što vrijedi za mene osobno i moju povijest, vrijedi i za svakog pojedinca i kolektivnu povijest. Tako na primjer, narušavanje reda u prirodi nije neposredni uzrok velikom zlu kao što je rat. Neposredni uzroci ratu su posve drugi: egoizam mnogih pojedinaca, tvrdokornost koja misli samo na vlastitu korist, ravnodušnost prema sudbini stranaca, pohlepa za vlašću, taština, ambicioznost, podmukli instinkt za mučenjem i uništavanjem. Zato kada nastupi rat, on se nije dogodio iznenada, plod je nagomilane zloće koja je proizašla iz mnogih zatrovanih srdaca.⁵² Imamo dakle zašto moliti. Tim više jer je mirnija budućnost ovoga svijeta i u našim rukama.

Očito, ljudsko iskustvo svjedoči da je zlo u ovom svijetu moćno. A naše kršćansko iskustvo poručuje da Sotona „kao ričući lav obilazi tražeći koga da proždre“ (1 Pt 5,8). Često nam se čini da je zlo jače od dobra te da u ovome svijetu zli ljudi bolje prolaze od dobrih. Međutim, istinski vjernici znaju da su stalno pod moćnom zaštitom nebeskoga Oca. Stoga se zla i Zloga ne trebaju bojati, oni trebaju svoj život u duševnom miru provoditi. Pa makar za vlastitu dobrobit i širenje Božjeg kraljevstva morali nešto i propatiti. Sve će to moći uspješno ostvariti ako se budu u svemogućega Oca pouzdavali i na Njega oslanjali. Bog nikad nikoga nije iznevjerio, pa tako neće ni nas.⁵³ Ali pritom ne smijemo zaboraviti činjenicu da Bog sve čini iz perspektive vječnosti. Zato i dopušta da nas pokoje vremenito zlo zadesi. U tom svjetlu treba promatrati i vrednovati i samo mučeništvo koje su brojni kršćani, zbog svoga vjerskog i moralnog uvjerenja, podnijeli.⁵⁴

3. Završne misli

Što još reći na kraju o Očenašu, toj najčešće izgovaranoj molitvi svijeta? Iz dosad rečenog proizlazi da je on teološki bremenita, veo-

51 J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta*, I., 178.

52 R. GUARDINI, *La preghiera del Signore. Il Padre nostro*, 87-88.

53 O tome kako Bog izbavlja ljude iz različitih nevolja, vidi: T. AKVINSKI, *Stožeri kršćanske vjere*, 135-137.

54 O mučeništvu u Katoličkoj crkvi vidi: IVAN PAVAO II., *Veritatis splendor* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.), br. 90-94.

ma zahtjevna ali i vrlo opasna molitva. Očenaš je bremenit teološkim značenjem jer nas usmjerava na bitne odrednice kršćanske vjere i morala. Veoma je zahtjevan jer on, poput Isusovih blaženstava, pretpostavlja i traži cijeloga čovjeka. Očenaš je opasna molitva jer zahtijeva od molitelja da zanemari vlastite želje i planove te se posve podvrgne Božjoj providnosti i Njegovoj svetoj volji. A to, budimo iskreni, nije uvijek lako učiniti. Tim više jer se Božja volja protivi komociji koja često dirigira našim životom. Zato, moliti Očenaš, a ustrajavati u sebičnom razmišljanju i djelovanju, znači samoga sebe osuđivati.

Osim toga, razmišljanje o pojedinim prošnjama molitve Gospodnje dovelo nas je i do još nekih uvida i zaključaka. Najprije nemali broj nas kršćana treba ponizno priznati da često ne uočavamo objektivno moralno-duhovno stanje u kojem se nalazimo. Zašto? Zato jer nerijetko provodimo život koji nije dostojan Očenaša. Naime, riječima i djelima veličamo i posvećujemo svoje a ne Božje ime. Ne priznajemo Božje gospodstvo, nego sami želimo biti gospodari nad drugima. Opiremo se Božjim planovima jer u mnogočemu gledamo vlastite interese. Zabrinuti smo za materijalna dobra koja nastojimo priskrbiti za mnoge godine unaprijed. Priječimo dolazak Božjeg kraljevstva jer u praksi teško opraštamo i odviše insistiramo na vlastitim pravima.⁵⁵ I moglo bi se još štošta toga nadodati. Ali i ovo je dovoljno da bismo zaključili da nam Očenaš može poslužiti i kao izvrstan obrazac za temeljit ispit savjesti. Nije li upravo jedan od ciljeva molitve Očenaša upravo ovaj: odgoj zrele, zdrave i dobre savjesti. Osobno mislim da jest.

Vrednovan iz čisto religioznog kuta gledanja, Očenaš se „nameće“ kao prvorazredno sredstvo ekumenskog dijaloga. Naime, živimo u vremenu kada se u svim kršćanskim zajednicama, više ili manje, naglašava važnost i nužnost ekumenizma. Pa ako išta može probuditi, ojačati i sačuvati ekumensku svijest, onda je to upravo Očenaš. On nas stalno podsjeća da smo svi mi djeca istog nebeskoga Oca. Na žalost i ovdje treba konstatirati da sve ne funkcionira kako treba. Postoje, naime, neke kršćanske zajednice koje ne žele s drugim, isto tako kršćanskim zajednicama zajedno moliti niti molitvu Gospodnju. Ta žalosna činjenica treba sve nas zabrinuti te još više potaknuti na molitvu za jedinstvo svih kršćana. To je zasigurno Božja volja.

Ima katoličkih teologa koji tvrde da bi Očenaš mogli moliti (zajedno s kršćanima) i pripadnici drugih monoteističkih religija. Tim više jer se u njemu ne spominje ime Isusa Krista kojega druge religije

⁵⁵ Usp.: G. LOHFINK, *Il Padre nostro. Una nuova spiegazione*, 113.

ne priznaju Bogom.⁵⁶ Međutim, teško je vjerovati da bi se u skoroj budućnosti to moglo i ostvariti. Osim toga, danas se mnogo insistira na međureligijskom dijalogu koji je, mora se priznati, u nekim zemljama doista na klimavim nogama. Nije lako odgovoriti na pitanje zašto je to tako. Onaj tko bi htio odgonetnuti tu zagonetku, morao bi voditi računa i o sljedećoj žalosnoj činjenici, naime: neki zemaljski moćnici lako manipuliraju religioznim osjećajima, napose fanatičnih vjernika, kako bi ih iskoristili u ostvarenju svojih, u najmanju ruku, sebičnih interesa i ciljeva. Prilikom moljenja Očenaša i to trebamo imati na umu te njih i sve pripadnike drugih religija uključiti u molitvu.

I na koncu, svjestan sam činjenica da svako promišljanje o Očenašu ostaje nedovršeno, pa tako i ovo koje upravo završavam. Iz njega je barem postalo jasno da je molitva Gospodnja vrelo na kojem se trebaju neprestano napajati i naša vjera i naš moral. To je vrelo nepresušno. Ono će izvirati i krijepiti kršćanske vjernike sve do konca ovoga svijeta. Snažit će ih i hrabriti da uvijek prihvaćaju dobro, a odbacuju zlo koje je u različitim i često primamljivim oblicima prisutno ovdje na zemlji. Isus je dobro znao koju će nam molitvu u baštinu ostaviti. Bio je svjestan njezine velike važnosti i učinkovitosti kod nebeskoga Oca. I zato mu trebamo stalno zahvaljivati. A najbolja zahvala jest sabrano i pobožno moljenje upravo Očenaša.

THE OUR FATHER **Biblical-moral reflection**

Summary

This article deals with the Our Father, the prayer that Jesus bequeathed to us. To pray and live in an honest way this faithful, correct, steady, pious and humble prayer is a sure path to sanctity. Starting from this fact, the article begins by discussing the Our Father in a general way, concluding that the Lord's Prayer sums up the essence of the whole Gospel. It contains everything that Christians should believe and that they should live. This becomes clear in the second part of the article, which deals with all seven petitions in the Our Father as it is recorded in Matthew's Gospel. The article deals with Matthew's version of the Our Father, even though the prayer can also be found in Luke's Gospel (though with five petitions), because Matthew's version, like all of his Gospel, is more morally oriented. After dealing with each petition, the author offers some insights and conclusions. For example, the Our Father is theologically powerful, but at the same time demanding and dangerous. It is a prayer that can be used as the framework for a profound examination of conscience. Because the Our Father is so

⁵⁶ Vidi: E. BIANCHI, *Il Padre nostro. Compendio di tutto il Vangelo*, 8.

important for a healthy moral-spiritual life and because it is such an effective prayer, we should be thankful to Jesus for this precious gift. And the best way of showing this thankfulness is reverently to pray the Our Father.

Key words: *Our Father, Sermon on the Mount, God's name, God's kingdom, God's will, bread, forgiveness, leading into temptation, delivering from evil and Evil, moral and spiritual life, thankfulness to God.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-4-76
Pregledni rad
Primljeno: veljača 2013.

Zorica MAROS
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
maroszorica@gmail.com

IZ VJERE GRADITI KULTURU ŽIVOTA Vjera kao zadani i uvijek novi izazov

Sažetak

U apostolskom pismu kojim proglašava Godinu vjere papa Benedikt XVI. govori o potrebi obnove Crkve, novoj evangelizaciji same Crkve, koja polazi prvenstveno od samih vjernika a sastoji se u autentičnom življenju vjere. Stranice koje slijede predstavljaju razmišljanje o tom Papinu pozivu pokušavajući dati bilo okvir unutar kojega smjestiti taj poziv, bilo granice preko kojih prelaziti da bi ga se živjelo. Zapravo, kako živjeti Godinu vjere, točnije, u čemu se to življenje sastoji, jest ono što se pokušava prikazati ovim člankom. Iz prikaza proizlazi da proporcionalno kvaliteti vjere raste i kvaliteta života. Vjera ispravno shvaćena i osobno življenja omogućuje kvalitetniji odnos prema sebi, drugome, onomu što nas okružuje. Ali, vjera nije deklarativno i mehaničko ispovijedanje, sentimentalizam ili jednostavni osjećaj pripadnosti. Vjera je čin osobnog ispovijedanja, pouzdanja, pristanka i prenošenja Istine koju se kroz naviještanje usvojilo. Vjera je življeno svakodnevno obraćenje, čin poslušnosti i odgovornosti, a takva čina nema bez dobrih djela i djela ljubavi kojima svijet postaje boljim mjestom i kvalitetnijim životnim prostornom.

Ključne riječi: vjera, obraćenje, kultura života.

1. Poziv na življenje vjere

U apostolskom pismu kojim želi proglasiti Godinu vjere¹ Papa

¹ Članak i zadana tema je zapravo za tisak preuređeno predavanje koje sam održala na godišnjem skupu Župnog pastoralnog vijeća, 20. ožujka 2012. godine pod naslovom: „Iz vjere graditi kulturu života a ne kulturu smrti u našem narodu“. Godina vjere počinje 11. listopada 2012. i završit će na blagdan našega Gospodina Isusa Krista, Kralja svega stvorenja, 24. studenoga 2013. Početak Godine vjere poklapa se sa slavljem 50-te obljetnice početka Drugog vatikanskog koncila i 20-te obljetnice Katekizma Katoličke crkve. Dugi vatikanski koncil je želio produbiti narav Crkve i njezin odnos prema suvremenom svijetu, a Katekizam

govori o potrebi ponovnog otkrivanja vjere, o prolasku kroz „vrata vjere“ (Dj 14,27) koja uvode u život zajedništva s Bogom. Ponovno otkrivanje vjere shvaća se kao potreba nove evangelizacije, koja polazi prvenstveno od nas samih i sastoji se u autentičnom i iskrenom ispovijedanju vjere. *Godina vjere* je u ovoj perspektivi poziv na autentično, istinsko i obnovljeno obraćenje Gospodinu, jedinom Spasitelju svijeta. U tu novu evangelizaciju uključena je i potreba „obnove Crkve“ koja se ostvaruje po svjedočkom životu vjernika. Papa ističe da se zbiljska obnova Crkve sastoji u vršenju zapovijedi ljubavi jer vjera samo po ljubavi biva djelotvorna (Gal 5,6).

S obzirom na to da *motuproprij* Pape Benedikta XVI. predstavlja samo polazište zapravo poticaj za promišljanje nekih datosti, u ovoj prikazu nije nam namjera iscrpno predstaviti sadržaj apostolskog pisma nego samo neke osnovne smjernice u duhu kojih se nadovezuje prikazano razmišljanje o pojedinim aspektima konkretne stvarnosti. Na proglašenje Godine vjere Papu, između ostaloga, potiče iskreno, vjerničko i pastoralno promišljanje o mnogostrukim, ozbiljnim i zloćudnim problemima s kojima se susreće današnja Crkva, a time i današnji vjernici, a koji bi se mogli svesti na Isusovo pitanje: „Ali kada Sin Čovječji dođe, hoće li naći vjere na zemlji?“ (Lk 18,8).²

Dakle zbog duboke krize vjere koja je zahvatila mnoge osobe Papa govori o Godini vjere koja, u određenom smislu, predstavlja novu evangelizaciju, vrijeme posebnog razmišljanja i ponovnog otkrivanja vjere. Naime pitanje onih koji su slušali Isusa postavlja se i danas u svoj svojoj urgentnosti: „Što nam je činiti da bismo radili djela Božja?“ (Iv 6,28). Isusov odgovor njima, kao i nama danas, jest: „Djelo je Božje da vjerujete u Onoga kojega je on poslao“ (Iv 6,29).

Svijest o poteškoći vremena, naročito glede ispovijesti prave

Katoličke crkve je polazni tekst za katehezu, odnosno sažetak katoličkog nauka. Službeni prijevod Apostolskog pisma u obliku *motuproprija*, *Porta Fidei* (11. 10. 2011.) za Vrhbosansku Nadbiskupiju uradila je mr. sc. Vikica Vujica.

2 Odgovarajući na postavljeno mu pitanje da li je kriza Crkve danas prvenstveno kriza svećenika i religioznih redova i što je zapravo uzrok toj krizi, papa Benedikt XVI. odgovara da ta teza jest tvrda i da osuda jest oštra, ali se podudara sa stvarnošću. Jedan od uzroka krize svećenika Papa oštroumno vidi u sljedećem: „Svećenik – onaj po kojem prolazi snaga Gospodnja – uvijek je u napasti naviknuti se na veličinu te je učiniti rutinom. Danas mu se veličina Svetoga može prikazati kao teret kojeg se on (možda i nesvjesno) želi riješiti, na način da snizi Otajstvo na vlastitu ljudsku mjeru, umjesto da mu se s poniznošću povjeri te se uzdigne na njegovu visinu“. Joseph RATZINGER – Vittorio MESSORI, *Razgovor o vjeri* (Split: Verbum, 2001.), 52. Vidi i 49.

vjere i njezina ispravnog tumačenja, potiče Papu na isticanje nužnosti „prolaska“ kroz „vrata vjere“ (Dj 14,27), vrata koja uvode u život zajedništva s Bogom, život obilježen vjerom u Boga koji je Ljubav. U toj perspektivi Godina vjere jest poziv na autentično i obnovljeno obraćenje Gospodinu, jedinom Spasitelju svijeta. „Vjera ljubavlju djelotvorna“ (Gal 5,6) postaje novi kriterij uviđanja i djelovanja koji mijenja cijeli čovjekov život. Vjera je slobodan i svjestan čin, osoban ali i kolektivan; nutarnji ali i izvanjski, skroman ali i ambiciozan u bogatstvu koje nudi. Za upoznavanje tog bogatstva nužno je ponovno otkriti sadržaje ispovjedene, slavljene, življene i moljene vjere, u koju svrhu Papa posebno ističe vrijednost čitanja Svetog pisma, kao i Katekizma Katoličke crkve. Taj Katekizam, koji je jedan od važnijih plodova Drugog vatikanskog koncila, predstavlja bogatstvo nauka koji je Crkva primila, čuvala i nudila u dvije tisuće godina svoje povijesti, zbog čega se nudi kao vrijedna i nužna pomoć u sustavnom poznavanju sadržaja vjere. Dakle, osnovne smjernice apostolskog pisma *Porta fidei* (Vrata vjere) su: koncilaska obnova Crkve, upoznavanje sadržaja vjere, svjedočko i istinsko življenje iste koje se postiže boljim upoznavanjem samoga sadržaja, u čemu važnu ulogu predstavlja Katekizam Katoličke crkve.

Polazeći od toga Papina *Motuproprija* izdvojiti ćemo par pitanja na koja ćemo pokušati ovim izlaganjem i odgovoriti: Zbog čega ponovno otkrivanje vjere? U čemu se sastoji obraćenje i što uopće znači da takva vjera po ljubavi postaje djelotvorna? Naizgled jednostavna, ako ne naivna pitanja. No, kako to obično biva, upravo takva pitanja traže da se odgovori dublje promišljaju. Ako vjera ne stekne onu vitalnost koja ju bitno obilježava i čini mogućom, ako, umjesto deklarativnog ispovijedanja i pripadanja kršćanstvu samo po navici ili imitacijskom aparatu, ne postane duboko osobno uvjerenje i stvarna snaga, sve ostale promjene, svi ostali pokušaji da se živi kršćanski ostatak će, ne samo nedjelotvorni, nego bi mogli postati i pogubni. Jer, npr., zapovijed ljubiti neprijatelja svojega ne samo da je nemoguća za prakticiranje ako se kršćanstvo uistinu ne živi, nego postaje nepodnošljivim tereatom i savršenom prilikom za odbacivanje Boga koji od čovjeka traži nemoguće. A sad možda bi bilo zgodno pitati se: Da li bi Bog bio uistinu pravedni Bog kada bi od svojeg stvorenja tražio nemoguće?

Da bi se odgovorilo na gore postavljena pitanja, potrebno je prije svega definirati, u najkraćim crtama, sam pojam vjere i vjerovanja. Dakle što uopće znači vjerovati, u što to vjerujemo i na koji način se to odražava u našem životu?

1.1. Vjera: čin potpuna pouzdanja

U najkraćim mogućim crtama, i u mjeri u kojoj je to moguće, definicija vjere bi se mogla sažeti na sljedeći način: čin i stav kojim ispovijedamo uvjerenje da Bog postoji, vjerujemo da je istinita Njegova objava ljudima, te se u potpunosti prepuštamo i pristajemo na tu objavu. Ili drugim rječima rečeno vjera bi značila uvjerenje da Bog Stvoritelj postoji, sigurnost u Njegovu providnost i nadu u vječni život. Takva vjera treba biti djelotvorna, u stvari vjera postoji samo ako je djelotvorna. Apostol Jakov ističe da je vjera bez djela mrtva (Jak 2,26).

Življena i djelotvorna vjera dakle nužno uključuje spoznaju, pristanak i pouzdanje. Ona se razvija prije svega učenjem jer je potrebno poznavati sadržaje vjere kako bismo ih usvojili i osobnim slobodnim pristankom na njih odgovorili. I Papa u apostolskom pismu *Porta Fidei* naglašava da postoji duboko jedinstvo između čina kojim vjerujemo i sadržaja uz koji pristajemo. Time želi reći da samo poznavanje sadržaja vjere nije dovoljno ako nakon toga srce ne slijedi to što je spoznalo. Nakon što upoznamo sadržaj vjere i povijesno – teološke istine o Isusu, znamo npr. deset Božjih zapovijedi, ono što je Isus činio i na što nas same poziva, potreban je pristanak kroz življenje spoznatog: ne ubij, ne reci lažna svjedočanstva, poštuj oca i majku, budi milosrdan, pravedan, ljubi neprijatelja svojega, itd. Pristanak je zapravo reći potpunim pouzdanjem DA onomu što je Isus činio, na što nas je pozvao i na što nas poziva.

S obzirom na to da je vjera čin spoznaje, pristanka i pouzdanja, ona traži rast. Ona traži svakodnevni pristanak u svim konkretnim životnim situacijama i u svim pojedinačnim izborima. Sve dok živimo, bit ćemo u iskušenju da je napustimo ili u potrebi da je produbimo.³ To bi zapravo bilo i značenje Isusova poziva na budnost: „Pazite da vam srca ne otežaju u proždrljivosti, pijanstvu i u životnim brigama (...). Stoga budni budite!“ (Lk 21,34-36). Biti budan znači neprestano, svakodnevno i neumorno preispitivati vlastite vrijednosti i vlastite izbore, ne uljuljati se, ne uspavati se u uvjerenju kako postupamo ispravno

³ H. Küng govori o tomu da vjeru treba „dokučiti“: „Dokučiti, budući da sam i sam zahvaćen onim Drugim, Obuhvatnim, koji nikad ne prisiljava nego, nevidljiv u svemu vidljivome, jamči potpunu slobodu da bi čovjek u svjetlu Nevidljivoga mogao živjeti i svladavati probleme vidljivog svijeta (...). No što ta vjera u biti znači za život čovjeka i čovječanstva u njegovoj dubini, ne može se kao ni ljubav obuhvatiti statističkim mjerenjima i znanstvenim metodama; može se jedino doživjeti“. Hans KÜNG, *Biti kršćanin* (Sarajevo: Synopsi; Zagreb: Konzor, 2002.), 214, 215.

i ne uživiti se samodopadno u osjećaju vlastite pravednosti.⁴

2. Potreba obraćenja na globalnom planu

Papa govori o potrebi obnove vjere u samoj Crkvi. Današnje je vrijeme, vrijeme duhovne i religiozne krize, ne samo u našem narodu nego i na globalnom planu, svjetskoj razini, na razini Crkve. Na globalnoj, svjetskoj razini niz je društvenih promjena koje su dovele do stvaranja jedne nove kulture,⁵ bitno drukčije od one koju smo živjeli

⁴ C. S. Lewis govori kako bi takva vrsta samodopadnosti bila Sotonino sredstvo kojim nas odvraća od svakodnevnih dužnosti i svakodnevnoga zauzimanja za druge. Govori da bi usmjeravanje naših misli samo na unutarnji život, kao da bi obraćenje bilo samo pitanje vlastite dobrote i pravednosti, bio jedan od načina lažne duhovnosti, zapravo, ako je mogu nazvati tako „duhovnosti s druge strane dobra“, koja dovodi do prezira svijeta počev od najbližih jer, kako to autor govori, stariji davao savjetuje mlađemu kako da pridobije jednu pravednu dušu za sebe: „Njegove misli drži usmjerene na nutarnji život. On misli da je njegovo obraćenje nešto nutarnje i stoga je sva njegova pozornost sada usmjerena na njegovo nutarnje stanje (...). Podupri ga u tome! Odvрати ga od ispunjavanja najjednostavnijih dužnosti svakodnevnoga života (...). Svakako ga je nemoguće spriječiti da moli za svoju majku, ali mi imamo sredstva da te molitve učinimo neškodljivima. Trudi se da te molitve budu uvijek 'duhovne', da se on uvijek brine za njezino duševno stanje, a nikad za njezin reumatizam“. Clive Staples LEWIS, *Pisma starijeg đavla mlađem* (Split: Verbum, 2011.), 19, 20.

⁵ Od brojne literature koja se bavi pitanjem nastanka nove kulture i posljedica za našu ne samo društvenu egzistenciju nego i prije svega za naše religiozno življenje i proživljavanje, izdvojila bih onu koja me se osobno dojmila, svaka na svoj specifičan način: Marcello PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica. Con una lettera di Benedetto XVI* (Milano: Mondadori, 2008.) (Knjiga talijanskog političara, katolika, koja se, kako to autor ističe u uvodu, protivi iz moralnih i civilnih razloga „popularnoj mudrosti“ koja nas bombardira sa svih strana, protiv te apostazije od kršćanstva, koja iz euforije stvaranja „novoga čovjeka“ površnim razmišljanjem ruši svaku intelektualnu i moralnu intuiciju); Zygmunt BAUMANN, *Vita liquida* (Roma-Bari: Edizioni Laterza, 2008.) (Jedan od najpoznatijih sociologa današnjice koji današnje društvo promatra pod riječju *liquido* (fluidno ili vodeno) kojom upozorava na opasnost današnjega društva kojemu je jedina nada brzina. Naime, autor kaže da se danas situacije u kojima ljudi moraju djelovati mijenjaju toliko brzo da čovjek ne uspijeva više uskladiti vlastito djelovanje kroz navike ili ustaljene načine, čime želi reći da treba trčati svom snagom kako bi se ostalo na istom mjestu). Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità* (Brescia: Queriniana, 2002.) (Izvrstan prikaz postmoderne, uzroka i posljedica prije svega za kršćansku antropologiju. Jedna od zanimljivosti jest da autor tvrdi da se o čovjeku nikad više nije govorilo a manje reklo, jer činjenica da se o njemu danas jako puno piše, ne znači da ga se spoznaje više. Svaka nova spoznaja otvara druge i što se više približavamo znanstvenoj spoznaji o čovjeku, to je teže definirati ga.)

i iz koje smo izrasli. Na primjer, u prošlosti je bilo moguće prepoznati jedinstveno kulturno tkivo, imao se određen obrazac ponašanja, dijelile su se određene zajedničke vrijednosti i poštovala određena pravila, prihvatljiva ako ne osobno, onda jer su bila nametnuta. Vjera je življena tradicionalno, nije se puno raspravljalo, nisu se neke istine dovodile u pitanje. Dovoljno je bilo pozvati se na neki autoritet da bi se zatvorila sva radoznala usta. Dovoljno je bilo reći: tako Crkva kaže! Današnji svijet je zreliji, osobito mladi, obrazovaniji su, imaju veći pristup informacijama i što je, i najgore i najbolje u isto vrijeme, imaju slobodu i sposobnost biranja. Danas je tržište vrijednosti daleko bogatije i raznovrsnije od onoga iz prošlosti tako da je puno toga što se prihvaćalo jer Crkva tako kaže izgubilo i na vrijednosti i na snazi uvjeravanja jer uz to što Crkva kaže i nudi kao odgovor postoji mnoštvo drugih odgovora, prividno jednako toliko dobrih i kvalitetnih, ako ne boljih (opet prividno) jer su jednostavniji za prihvaćanje i ugodniji za življenje.

Ukratko, vrijeme nas je progutalo i guta nas i, bili mi toga svjesni ili ne, izgubili smo se a kad se ne zna kamo se ide, svi su putevi jednako dobri, i sve zablude postaju jednakovrijedne istinama. Današnji mladi traže odgovore na mnoga životna pitanja, mnoge nedoumice, probleme i krize. I ako im te odgovore ne ponude odgovorne sredine, ako im ne ponude roditelji, Crkva i odgojitelji, oni će ih naći na drugim mjestima. Droga, alkoholizam, izgubljenost, besmisao, osjećaj nesreće, nekontrolirano i zabrinjavajuće bolesno prakticiranje seksualnosti,⁶ zapravo su samo odgovori na prazninu koju mladi osjećaju a koju ne uspijevaju ispuniti. Koliko smo mi kršćani odgovorni za stvorenu prazninu?

⁶ Ne znam hoću li pretjerati ako kažem da su ljudi današnjice seksualnošću opteretili svaku dimenziju svojega postojanja. Seksualnost je zapravo današnji „opijum naroda“ i, kako to obično biva s ovisnošću, prag tolerancije neprestano raste. „Proroci“ seksualne revolucije pogriješili su, što nam činjenično stanje današnjice jasno potvrđuje, tvrdeći da će se problem seksualnosti riješiti onda kada bude oslobođena nezdrava i bolesna potiskivanja, tabuiziranja bolesna kršćanskog (ne)moralna. Koliko je god seksualna revolucija donijela dobra u pozitivnom vrednovanju seksualnosti i oslobađanju od uistinu mračnih i nezdravih okova njezina tabuiziranja, čime joj je dala pozitivnu vrijednost i ulogu u sveukupnoj zrelosti čovječanstva, toliko ju je i podcijenila i banalizirala upravo u pokušaju da joj da vrijednost. Iako nema potrebe pojedinačno nabrajati sve oblike toga perverzno življenja jedne od najbitnijih dimenzija ljudske osobe, dovoljno je reći pedofilija, nekrofilija, sodomizam..., da postane jasno čime smo platili to, u sebi dragocjeno, seksualno oslobađanje. Ili kako to papa Benedikt XVI. koncizno i sažeto izražava: „Odvojena od braka, seksualnost je ostala bez smještaja, našla se je lišena uporišta: postala je vrsta lutajuće mine, problem ali i sveprisutna moć“. J. RATZINGER – V. MESSORI, *Razgovor o vjeri*, 76.

U prvoj Petrovoj poslanici čitamo: „Budite spremni dati odgovor svakome tko zatraži razlog nadi koja je u nama“ (1 Pt 3,15). Upravo tu spremnost današnje društvo traži od nas kršćana i upravo je ta spremnost na dati odgovor područje gdje smo najviše „zakazali“. Današnje društvo ne traži odgovore koji se nameću autoritetom, nego odgovore koji trebaju zaintrigirati, oduševiti, motivirati, koji trebaju i mogu ponuditi neke vrijednosti i koji mogu postati kriteriji vlastitih izbora i vlastita ponašanja. Kriterij vlastita ponašanja i može postati ona norma koja štiti neku prepoznatu vrijednost. A Crkva ima toliko vrijednosti da je zapravo grijeh svoje vrste ne iskoristiti darovani joj talent.

Reći na primjer da je grijeh pobačaj zato što to Crkva tako kaže, a ne moći i ne znati objasniti, na razumljiv način, u čemu se sastoji taj „grijeh“, danas će izazvati više poruge, smijeha i automatskog odbacivanja nego znatiželje i razmišljanja koji bi mogli roditi osobnim uvjerenjem. Istina izrečena na nerazumljiv način, zaštićena uz to autoritetom, može proizvesti više zla nego dobra. Ali da bi se istina prenijela na razumljiv način, sami je moramo razumjeti, sami je moramo usvojiti kao istinu. Razumjeti istinu kršćanstva, moguće je samo kroz živo svjedočenje. Zato Papa govori da se obnova same Crkve treba dogoditi po svjedočkom životu vjernika.

2.1. Obraćanje: ne samo postati bolji nego postati novi

Kada uz sve te društvene promjene na svjetskoj razini dodamo zadnjih godina naše povijesti, odnosno zlo rata i zlouporabe religije u našoj kulturi, nije više pitanje kako tako malo vjere, nego odakle uopće i to malo! Katolički sociolog religije Željko Mardešić, koji je kao vjernik laik bio oduševljen koncilskom obnovom, govori o bojovnom i politiziranom kršćanstvu. Govori o zlu na koje su sami kršćani pristali. Govori o tomu da je Crkva zakazala jer želi pobjedu a ne spasenje svijeta, ističe potrebu Isusovih učenika koji ne samo kritički opominju nego i nude utjehu, dijalog i nadu, i to ne iz političkih motiva nego iz iskustva Božje milosti za sve bez razlike. Isusovi učenici ne smiju pristati na zlo i što je više zla u svijetu, kršćani bi trebali tim biti bolji, tim je njihova odgovornost za svijet veća. Mržnjom smo izdali vjeru. Kršćanin kad mrzi, čini to na najgori mogući način jer izdaje sveti zavjet dobrote, čini upravo suprotno Bogu ljubavi. Tko poriče čovjeka, tko ga prezire i odbacuje, tko ga ne voli, ne može ljubiti Boga bez obzira na to koliko

to glasno vikao, koliko se na njega pozivao i koliko se kršćaninom prikazivao.⁷

Put prezira čovjeka jest put na koji su kršćani zalutali i kojim još uvijek lutaju. Povratak s tog pogrešnog puta, pogrešnog izbora, bilo bi obraćenje. Sažeto govoreći, obratiti se značilo bi započeti živjeti kršćanstvo kao onu Kristovu trajnu i sveobuhvatnu dobrotu za sve ljude. Grčka riječ u Svetom pismu za obraćenje je „metanoja“ a znači promijeniti mentalitet, izgrađivati karakter. Promijeniti mentalitet ne znači samo postati bolji, promijeniti neke od svojih navika. Promjena mentaliteta tiče se promjene čitava života, čitavog dakle čovjekova djelovanja, mišljenja, osjećanja, mašte. To je zaokret u životu. Nije dakle samo riječ o odricanju od grijeha kojemu robujemo (odreći se laži, preziranja, mržnje, spletke, nerazumijevanja) nego i o odricanju od „bogova“ kojima se klanjamo (moć, ugled, novac, slava, blagostanje, sigurnost itd.). Ili kako to kaže C. S. Lewis: „Bog je postao čovjekom kako bi od stvorenja učinio sinove: ne tek s pukom namjerom da starog čovjeka učini boljim, već da stvori novog čovjeka.“⁸

Često se i sami „vjernici“ žale kako je kršćanstvo prezahtjevna utopija u svojim pokušajima da od „običnih ljudi“ učini svece. Pa, rekla bih da cilj kršćanstva i nije da ljudi postanu sveci, nego da postanu ljudi. Više humaniziranje nego diviniziranje. Postati čovjek znači vratiti se izvoru svoje biti, svojega postojanja. A njemu kad se vratimo susrećemo božansko u nama. Zar „stvorenih na sliku Božju“ ne upućuje upravo na sljedeću činjenicu: samo u mjeri u kojoj sve više postajemo ljudi, samo se u toj mjeri možemo približiti svecima. Ono što mi osobno jako zasmeta jest izraz koji se često čuje, kojemu često pribjegavamo, a koji obično prati sve ono što smo učinili, a nismo trebali, ili smo trebali, ali smo spretno, iz raznih, „opravdano besmislenih“, razloga izbjegli: „pa ja sam samo čovjek“. Ovakvom se negativnom definicijom, kao da bi

⁷ Usp.: Željko MARDEŠIĆ, *Odgovornost kršćana za svijet* (Sarajevo-Zagreb: Svjetlo riječi, 2005.), 14. Po pitanju mržnje kršćanina autor se izražava sljedećim riječima: „Vjernici nikada i ni pod kakvu cijenu ne mogu pristati na savezništvo s mržnjom ako žele ostati učenicima poruke Ljubavi (...). Dapače kad kršćani mrže - a teško je zaniijekati da toga uopće nema - čine to na strašniji način nego drugi: postaju nakaza svojega plemenitog poslanja.“ Željko MARDEŠIĆ, „Novi okvir za opraštanje. Oprost i pomirenje u hrvatskom kontekstu“, *Oprost i pomirenje. Izazov Crkvi i društvu*, ur. Rebeka ANIĆ – Ivan MILANOVIĆ-LITRE (Zagreb-Split: CROPAX: Hrvatski Caritas i Franjevački institut za kulturu mira, 2002.), 11-18. Posebno 13.

⁸ Clive Staples LEWIS, *Kršćanstvo nije iluzija. Vodič kroz osnove vjere* (Split: Verbum, 2009.), 205.

sve ono ružno pripadalo upravo čovjeku, osobi ne samo poriče sposobnost humanog djelovanja, zapravo poriče joj se u korijenu i stupanj civilizacije, kojom se taj čovjek ipak odvojio od životinjskog i nagon-skog svijeta.

Mislim da sve dok nam „biti čovjek“ bude izgovor umjesto da postane razlogom (sve dok bude *racionaliziranje* umjesto *ratio*), naš će osobni rast ne samo u kršćanstvu nego u samoj čovječnosti biti neostvariv, da, upravo utopija. Egzistencijalni pesimizam mi onda izgleda posve opravdan. Ali ako bismo uistinu bili uvjereni da smo svi stvoreni na sliku i priliku Božju, izraz „ja sam *samo* čovjek“ prešao bi u „ja sam *ipak* čovjek“. Je li ovaj prijelaz samo neka dijalektička zamka ili neplodna igra riječi? Ne. *Ipak čovjek* priziva stvorenje veličanstveno u svojoj naravi i u svojoj slobodi; razumno, svjesno i savjesno biće. Koliko smo povijesnog zla mogli izbjeći, koliko osobnog i društvenog zla spriječiti, koliko osobne slobode osloboditi, da smo pred biti čovjek stavljali *ipak* umjesto *samo*?

Isus nas poziva da živimo puninu života upozoravajući nas: tko svoj život želi zadržati, izgubit će ga. Što želi time reći? Mi se grčevito držimo svake sitnice ovdje na zemlji, kao da o tome ovisi sav naš život: moj život, moj uspjeh, moja nada, moja ljubav, moja dobrotu, moja svetost, moja obitelj, moj posao, moj godišnji, moj dom, moj novac, itd., svesti život na te stvarnosti, ne znači živjeti, nego znači životariti, znači egzistirati, ali ne i živjeti. I to ne zbog toga što bi uspjeh, nada, obitelj, bogatstvo bili zlo u sebi, nego zato što je pri ovakvu vrednovanju polazište samo „moje“!⁹

Isus riječima „tko svoj život izgubi, sačuvat će ga“, želi reći upravo to: mi sebe spašavamo samo ako se odvikavamo od svojega egoizma i ako se odrekemo svega onoga što je zapravo samo privid života. U *Pismu starijega đavla mlađemu* stariji savjetuje mlađemu da čovjeku nikako ne dopusti da se udalji od dragocjenoga „stvarnog života“ te

⁹ Za Lewisa jedan od najjednostavnijih i najplodnijih načina da se čovjeka odvрати od Boga jest da se njegova pozornost skrene od Boga na vlastito ja. Čak i molitva koja usmjeruje pozornost više na stanje subjektivne naravi, odnosno na vlastito duševno stanje izazvano molitvom (kada se zapravo molimo predodžbama koje smo stvorili a ne Osobi koja je nas stvorila), postaje sredstvom koje bi Sotona mogao iskoristiti protiv Boga služeći se dakle pogrešnom pobožnošću. Sotona postaje očajan kad čovjek sve svoje djelovanje preda u ruke bezuvjetne Prisutnosti koja postoji neovisno o njemu, kad si predoči da: „Ja se ne molim onome što sebi predočavam, nego onome kakav si Ti u sebi.“ C. S. LEWIS, *Pisma starijeg đavla mlađem*, 26.

da ga uvijek iznova uvjerava u redovitost stvari.¹⁰ Mogla bih reći da što se više uvjeravamo u takvu redovitost, to se više udaljujemo od istine. Redovitost i istina nisu dvije paralelne ulice, nego raskrižje, zapravo dva različita pravca. Jer redovitost bi bila predrasuda a, kako to kaže Ante Vučković predrasuda je veći problem od neznanja jer se teže osloboditi krivoga i već usvojenog znanja nego steći neko novo.¹¹

Punina života znači ne uzeti za definitivno ni nas same ni ovaj život. To znači da ni mi sami ni svijet koji nas okružuje nismo niti prvo niti posljednje. Odreći se navezanosti na samoga sebe i na ono što nas okružuje, znači zapravo živjeti već sada novim i konačnim životom. Nije riječ o bolesnom potiskivanju želja ili ne uviđanja ljepote fizičkoga svijeta. Riječ je upravo u njihovu prepoznavanju, ali kroz ispravno vrednovanje. Novi i vječni život nije neka jeftina utjeha, nije utopijski prostor i vrijeme čije bi iščekivanje i daljina ušutili radoznalost prognavši nas u neki fizički „kvijetizam“; novi život je poziv da se sa sadašnjicom ne mirimo rezignirano, da od nje kukavički ne bježimo, već da je, dajući joj ispravno mjesto u ljestvici vrijednosti, preoblikujemo, moderiramo, „kreativnim duhom“ svladavamo. Ne izgrađivati sami sebe, nego se prepustiti tomu da nas izgrađuje društvo i svaka pojedina situacija, tj. dopustiti da nas mijenja situacija umjesto da mi mijenjamo nju, znači na neki način obezvrijediti i ismijati samu stvarnost Kristova križa. Jer križ je upravo to: znak ljubavi kojom je Krist pobijedio ono naizgled nepobjedivo, znak je ljubavi kojom je sebe darovao da bismo i mi sudjelovali u njegovoj pobjedi.

2.2. *Obraćenje nije trenutni i jeftini sentimentalizam*

Kršćanstvo je vrednota življenja, zalaganja, aktivnosti. Kršćanstvo nije sterilni osjećaj, kršćanstvo nije sentimentalnost, niti zbir pojedinačnih dobrih čina. Još je manje samo primanje sakramenata i nedjeljni odlazak u Crkvu (koji nas, usput rečeno, čini kršćaninom koliko oblačenje hlača muškarcem ili suknje ženom). Kršćanin ne bi

¹⁰ C. S. LEWIS, *Pisma starijeg đavla mlađem*, 14.

¹¹ U tom smislu Vučković piše: „Listajući Evanđelja opažamo kako Isus nije imao poteškoća s onima koji nisu znali. Njih je poučavao. Nije imao poteškoća sa slijepima. Njima je otvarao oči. Nije imao poteškoća s grešnicima. Njima je opraštao. Nije imao poteškoća s bolesnicima. Njih je liječio. No, nije našao zajednički jezik sa znancima Pisma, sa slijepima uvjerenima da vide, s bezgrešnicima koji ne vide svoga grijeha, s bolesnicima koji misle da su zdravi. Najteže je vidjeti samoga sebe“. Ante VUČKOVIĆ, *Imena i Riječ* (Sarajevo – Zagreb: Svjetlo riječi, 2009.), 147.

smio misliti svoju vjeru kao jednu od dužnosti, obveza, koje treba ispuniti. Osim toga, koliko je god vjera čin osobnog pristanka, opasnost bi bila poimanje vjere kao nečega što pripada isključivo privatnoj sferi. Dakle nečega što ostaje na razini individualnog življenja. Vjera je odluka biti s Bogom kako bismo živjeli, u Njemu i po Njemu. Živjeti tim i takvim životom nužno zahtijeva društvenu dimenziju onoga u što se vjeruje. Kršćani se ne smiju izdvojiti od svijeta, dapače oni moraju djelovati upravo unutar tog svijeta, čineći ga boljim. Da bi se prenijela Kristova poruka, ona se mora pro-živjeti. Inače se postaje karikatura, i samih sebe i vlastita poziva. Naime, zašto bi drugi povjerovao u ono što riječima prenosim ako to vlastitim djelima ne potvrđujem, ako prenosim poruku spasenja svijetu, a neprestano taj isti svijet osuđujem, sumnjičim, proklinjem? Govoreći o novom naraštaju vjernika koji hoće pomoći kako bi svijet postao što ljudskiji, Mardešić kaže:

Da bi pak ljudi u to povjerovali, kršćani im se najprije moraju otkriti i dokazati kao vjerodostojni svjedoci onoga što sami ispovijedaju. Nije nam ama baš nikako jasno zašto bi svijet povjerovao vjernicima kada ga oni neprestance napadaju, sumnjiče, ozloglašuju, osuđuju i proklinju.¹²

Kršćanstvo se danas može dokazati samo življenjem evanđelja, odakle potreba da vjernici njeguju i izgrađuju one vrednote koje je Krist prenio. Odatle potreba obraćenja: Obratiti se znači živjeti životom koji nam je Krist omogućio, ne onim koji nam društvo i narav nameću: oprostiti, pomiriti se, postati sposoban za najveći dar, dar ljubavi prema vlastitim progoniteljima, ne opirati se Zlu zlom, ljubiti svoje neprijatelje, postajati kvalitetnom osobom i postajati boljim kršćaninom. Stati na stranu dobrote, ljubavi, milosrđa, pomirenja, praštanja. Biti spremniji i brži „opravdati“ drugoga nego osuditi ga; i ako mu se već sudi, suditi ga više po onomu što trpi nego po onomu što čini; biti otvoreniji milosrđu nego kazni; biti spremniji nepravdu trpjeti nego je činiti.

Vraćajući se na rat, pristajući na zlo, mislili smo da pomažemo svojem narodu, a izdali smo kršćanstvo. Odatle je zapravo i današnji duh mržnje koji je pobijedio radost življenja. A kršćanstvo traži da umjesto mržnje na mučitelje propovijedamo i nudimo oprost jer i

¹² Ž. MARDEŠIĆ, *Odgovornost kršćana za svijet*, 15.

Krist je oprostio. Postali smo robovi zla sjećanja,¹³ patnje, osvete i mržnje. Religijom smo opravdavali pristanak na zlo umjesto da smo se uz Božju pomoć zauzimali za dobro. U ratu smo dakle zalutali na pogrešnu stranu jer smo stali uz zlo ideologija koje su razbuktavale mržnju; i danas u poslijeratnom stanju iznova stajemo na pogrešne strane i pristajemo uz nove ideologije.¹⁴

Kršćani su odgovorni za svoje kršćanstvo, za ono što jesu i ono što čine! Što to konkretno znači? Što je slijediti Gospodina Isusa u konkretnim životnim prilikama? I što je biti odgovoran za ono u što se vjeruje? To znači odreći se onog ispolitiziranog kršćanstva koje svijet dijeli na „mi“ i „oni“, dobro i zlo, i staviti se na stranu one Pravednosti i one Dobrote koja daje da sunce sja nad dobrima i nad zlima (Mt 5,45). Odreći se neobuzdanog natjecanja, egoistične samodopadnosti, bolesnih ambicija koje uništavaju ne samo izvorno kršćanstvo nego i temeljnu ljudskost. Moć, slava, bogatstvo, sve da bi ispunili standarde koje nam društvo nameće. Zaboravili smo da je Isusova moć bila u poniženju, Njegova slava u potpunom predanju i Njegovo bogatstvo u darivanju. Tko ustaje protiv korupcije? Tko osuđuje nepravdu? Tko se od nas usuđuje izdvojiti kršćanskim navještajem i javno ustati protiv zla bilo koje vrste, a da se pri tomu ne plaši da bude ismijan i prezren? A mi smo odgovorni ne samo za zlo koje činimo nego i za dobro koje propuštamo učiniti. Dakle, krivi smo ne samo za nepravdu koju nanosimo, nego i za onu koju ne ispravljamo. Koliko se danas ljudi odriče djece upravo zbog „standarda“ koji im onemogućuje, navodno, da ih othrani? Koliko će žena pribjeći pobačaju jer će se dijete roditi deformirano i navodno neće imati život dostojan čovjeka?

13 O memoriji (pamćenju) zla upućujem na par izvrsnih djela filozofsko-teološko argumentativne snage. Iz njih se zapravo da naslutiti da se memorija (pamćenje) može promatrati kao etička kategorija, što onda upućuje na to da postoje načini dobrog i zlog pamćenja, odnosno korištenja i zlouporabe memorije (time i naše odgovornosti). Uz već citiranog Ž. Mardešića, koji o pamćenju govori u više svojih djela, s našeg govornog područja izdvajam zbornik radova sa znanstvenog simpozija održanog u Splitu: Bože VULETA - Rebeka ANIĆ - Ivan MILANOVIĆ-LITRE, ur, *Kršćanstvo i pamćenje. Kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja* (Split: Franjevački institut za kulturu mira; Zagreb: Hrvatski Caritas, 2004). Zatim, Miroslav VOLF, *The End of Memory. Remembering Rightly in a Violent World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006.). Te nezaobilaznog Paula RICOEURA, *La memoria, la storia, l'oblio* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003.), kao i Avishai MARGALITA, *L'etica della memoria* (Bologna: Mulino, 2006.).

14 Usp.: Ž. MARDEŠIĆ, *Odgovornost kršćana za svijet*, 15-17; 31-35.

Mrziti susjeda, brata, biti nesnošljiv prema djeci, prema supružniku, varati ga, riješiti se neželjene trudnoće pobačajem, biti nesnošljiv prema ukućanima, prema roditeljima jer su postali teški, naporni, zajedljivi, ne dati radniku plaću koju zaslužuje, ili čak i gore - dati mu je kao milostinju a ne kao zaslugu. Prigrlili smo sva ta zla jer smo se navikli na njih, a navikli smo se jer je to danas tobože normalno, jer je ljudski i jer „tako čine svi“ i moramo se društveno prilagoditi! Ali, problem je u tomu što Bog kršćane ne želi „normalnima“! Bog od nas ne želi brojku koja se upotpunjuje u većinu jer moral i vjera nikad nisu pitanje većine! Kada to postanu, prestat će biti ako ne vjera, onda moral sigurno! Ni sam Isus nije bio društveno „prilagođen“, nije bio „uniformiran“ i svojim je antikonformizmom bitno odstupao od obrazaca ondašnjeg ponašanja. Ukratko nije se baš uklapao u društvo. Bio je bitno drukčiji, temeljno provokativan, i od većine prognan i odbacivan. Pa ako se već Njegovima, koji je bitno drukčiji od ostaloga svijeta zovemo, nije li krajnje vrijeme da bitno drukčiji i postanemo?

Kršćanstvo koje se svodi na bolesno prilagođavanje, na štetu i umjesto zdravog obnavljanja nema više ništa kvalitetno ponuditi društvu, zakazalo je, podbacilo je. Kršćanstvo koje odobrava misao većine jest hinjeno kršćanstvo i površna vjera! Kršćanin koji u ime moderniteta, znanosti, pristaje na kompromise s vlastitom savješću, opasniji je za kršćanstvo od onoga koji te savjesti „uopće nema“. Jer je izigrao vlastitu savjest, izdao ono po čemu se posvetio. Biblija i kršćanstvo ne prenose znanstvene podatke nego teološke istine. Kako priznati prve ne odbacujući druge, pitanje je upravo vjere i mudrosti. Ne prilagoditi se tendencijama bogatog, konzumističkog svijeta, nego ga dobrotom i borbom za pravednost mijenjati na bolje za papu Benedikta XVI. čin je hrabrosti:

Umjesto da se pokorimo duhu vremena, mi moramo biti ti koji će nanovo označiti taj duh evanđeoskom strogošću. Zaboravili smo da kršćani ne mogu živjeti onako kako živi bilo tko. Budalasto je i mišljenje da ne postoji specifično kršćanski moral, takvo mišljenje nastaje jer se gubi temeljni koncept: „različitost kršćanina“ nasuprot modelima „svijeta“. I u pojedinim redovima i redovničkim kongregacijama zamijenila se je prava reforma s ublažavanjem tradicionalne strogosti. Zamijenilo se je obnavljanje s prilagođavanjem (...). Danas više nego ikad prije kršćanin mora biti svjestan da pripada manjini te da je u suprotnosti sa svime što se čini dobrim, očiglednim, logičnim za „duh svijeta“, kako ga naziva Novi zavjet.¹⁵

¹⁵ J. RATZINGER – V. MESSORI, *Razgovor o vjeri*, 106, 107.

Već je Marko Aurelije, taj svijetli lik među rimskim carevima, taj filozof na prijestolju, uveo izvjesnu revoluciju ondašnjega doba. Tvrдио je da svijet treba ostaviti u nešto boljem stanju od onoga u kojem smo ga zatekli. U ime tog ideala prodao je privatnu imovinu da bi popravio državni budžet kada se ovaj našao u krizi (skoro pa kao i današnji na prijestolju!). Međutim, mnogo prije njega pravu je revoluciju, u svoj narod i svoje vrijeme, donio Isus. Njegova je poruka bila bitno drukčija i bitno suprotstavljena tadašnjem kulturnom ozračju. Proveo je korjenitu i temeljitu reformu koja je trajno promijenila svijet: umjesto uništenja neprijatelja on je prakticirao i tražio ljubav prema njemu; umjesto uzvratanja udarca - bezuvjetno praštanje; umjesto korištenja sile - spremnost na trpljenje; umjesto pjesama mržnje i osvete - obećanje blaženstva mirotvorcima! Revolucija koju je Isus pokrenuo bila je ona iz središta osobe, iz samoga srca; zato je bila djelotvorna. Zato i danas ipak imamo više ljudi bliskih Njemu nego onih bliski Aureliju. Nisu neprijateljske sile svijeta one kojih se čovjek mora osloboditi, već su to sile zla: mržnje, nepravde, razdora, laži, ljudskog egoizma uopće, ali i patnje, bolesti, smrti. Stoga se traži promijenjena svijest, novo mišljenje, drukčija ljestvica vrednota. Isus traži borbu protiv zla koje ne leži samo u društvu, u sustavu, nego u čovjeku. On nudi unutrašnju slobodu koja vodi slobodi od izvanjskih prisila. Jedina sloboda dostojna da se ljudskom slobodom zove.¹⁶

2.3. Vjera: živjeti obraćenje po pouzdanju

U molitvi „Oče naš“, koju nas je Isus naučio, molimo: Budi volja tvoja! Nema obraćenja bez vršenja Božje volje, bez dobrih djela i djela ljubavi. Nije dovoljna samo unutarnja dobrota ili dobro srce, niti neka apstraktna ljubav prema bližnjemu, u isto vrijeme popraćena mržnjom prema konkretnom susjedu. Obraćenje srca, unutarnje, istinsko i življeno, tjera na djelo i zahtijeva trajnu poslušnost Bogu. Izgleda nemoguće ljubiti neprijatelja jer teško ljubimo i bližnje u vlastitom domu. I jest nemoguće sve dok se oslanjamo samo na naše snage. Ali ljubav nije samo osjećaj, i Bog od nas traži upravo suprotno od oslanjanja na vlastitu snagu. Jer da je ljubav samo osjećaj, da je samo pitanje vlastite snage, bilo bi nečovječno i monstrozno zahtijevati od žrtve da voli onoga tko ju je mučio. Ljubav je više od sterilnog osjećaja i pobožnoga

¹⁶ Usp.: H. KÜNG, *Biti kršćanin*, 252-253.

zanesenjaštva; ljubav je čin poslušnosti.¹⁷

Samo takav čin omogućava Isusu u Getsemanskom vrtu, u agoniji straha, tuge i ostavljenosti predati se za one koji ga izdaju: ne moja volja, nego tvoja neka bude! (Lk 22,42). Isus ne traži od nas polovičnu volju, ono vanjsko što čovjek može kontrolirati, već i ono unutarnje koje izmiče kontroli: naše srce. Bog traži, i omogućava, temeljitu promjenu čovjeka. Dakle, ne samo naše djelovanje već i naše bivstvovanje. Tek tada postaju jasne Isusove antiteze iz Govora na gori: Božjoj se volji protivi ne samo preljub, ubojstvo, lažno svjedočenje, dakle ono što ulazi u zakonsku regulativu. Njegovoj se volji protivi i sama preljubnička namisao (jer je od nje do preljuba put jako kratak), neistinito mišljenje i neprijateljski stav (jer je od njih do nepravde i ubojstva put isto tako jako kratak).¹⁸

3. Kultura smrti: regresivna evolucija

Zaboraviti na te temeljne vrijednosti, odbiti svoj temeljni odnos s Bogom i postaviti samoga sebe kao kriterij i pravilo ponašanja i odlučivanja, a ne rasti i ne izgrađivati vlastitu vjeru, za modernog čovjeka ima katastrofalne posljedice koje se najviše očituju u izgradnji *kulture smrti*, nasuprot *kulturi života*. Moderno društvo je bitno konzumističko društvo, potrošačko, hedonističko. U takvu okružju i život se cijeni samo ako donosi užitak i blagostanje. I, posljedično, čim život prestane

¹⁷ Još jedan od načina kojim se Sotona služi da nas odvraća od Boga usmjeravajući nas na vlastite snage, na pobožna uvjerenja i ono što smo sami stvorili jest odbacivanje Božjeg autoriteta, koje je zapravo danas urodilo općenito negativnim stavom prema bilo kakvoj vrsti autoriteta, roditeljskog, onog odgojitelja, profesora, da ne spominjem autoriteta Crkve ili svećenika. Jer jednom odbačeno prvenstvo Boga, zapravo izigran i zanemaren stav poslušnosti prema Njemu vodi tomu da se svijet postavi kao cilj života a vjera kao sredstvo za postizanje tog cilja. Vjera korištena kao sredstvo, umjesto da je cilj, vodi tomu da se mi Bogom služimo umjesto da dopustimo da se Bog služi nama. Time bi zapravo Sotona samo proširio naš životni i intelektualni prostor da bi sebi napravio više mjesta. Lewis bi to rekao na sljedeći način: „Kada mu jednom sastanci, pamfleti, politika, pokreti, provodi i križarski ratovi budu značili više nego molitve, sakramenti i ljubav prema bližnjemu, on će biti naš (sotonin), i što je 'religiozniji' (u spomenutom smislu), to sigurnije pripada nama.“ C. S. LEWIS, *Pisma starijeg đavla mlađemu*, 38.

¹⁸ Usp.: H. KÜNG, *Biti kršćanin*, 278. Autorovim riječima: „Isus kazuistiku rješava tako što kreće od korijena: ne od čina ubojstva, već od srdite namisli; ne samo od čina preljuba, već od preljubničke požude; ne od krivog zaklinjanja, već od neistinite riječi.“

ostvarivati takve „vrijednosti“ i donositi neku korist, on postaje besmislen i pod svaku cijenu treba ga se riješiti. Jer, ako je smisao života užitak, čim užitak prestane - prestaje i smisao života. Tako je s bilo čime prolaznim što sebi postavimo za smisao. Čim zaboravimo da je naš život i život naših bližnjih svet – počev od tek začeta ploda pa sve do nemoćnog starca, da potječe od Boga i da smisao dobiva samo u onomu od koga i potječe, odričemo se temelja na kojemu trebamo graditi kulturu života i postavljamo temelje kulturi smrti.

„Kultura života“ je teološko – filozofski pojam koji se na poseban način odnosi na poštovanje ljudskog života od prvog trenutka začeca do prirodne smrti. Kultura života je izgradnja pozitivnog stava prema svakom životu, stav da je svačiji život svet i da potječe od Boga. To je i protivljenje postupcima i ponašanju koje djeluje destruktivno prema ljudskom životu poput: rata, pobačaja, eutanazije, kontracepcije, umjetne oplodnje, kloniranja, itd. Nasuprot pojmu kultura života stoji pojam „kulture smrti“ a označava podupiranje pobačaja, umjetne oplodnje i eutanazije, a u širem kontekstu ponekad se upotrebljava za genocid, za etničko čišćenje i druge oblike nasilja i mržnje. Današnje je društvo obilježeno upravo dramatičnom borbom između kulture života i kulture smrti. Današnji čovjek, zahvaljujući napretku znanosti i medicine, upravo je u napasti da zagospodari nad smrću. Dovoljna je jedna injekcija da se starce, bolesne i oslabljene, „riješi muka“, i to se predstavlja kao čin milosrđa; ali to je farizejsko milosrđe jer koga zapravo time rješavamo muka, njih same jer pate i život im više nema vrijednosti, ili nas zbog tereta koji trpimo i žrtve koju moramo zbog njih podnijeti? Pobačajem hendikepirana ploda kojega želimo tobože poštediti od patnje: njega ili nas same?

Obratiti se graditi sebe, svoj život i odnose s drugima iz življene vjere, znači živjeti naše „biti kršćani“ i predati u ruke Božje providnosti sve ono što sami kao ljudi ne možemo. Takav je stav moguć samo ako se odričemo sami sebe. Odreći se samoga sebe i vlastita egoizma znači dopustiti da nas Krist preuzme. Jer što se više opiremo, točnije, što manje pokušavamo živjeti kršćanski i što se više oslanjamo na stečeno po navici i na vlastite snage, to više nama vladaju društvo, nasljedne osobine, stečene sklonosti. Tim smo skloniji i sebe, a i druge, nedopušteno reducirati na „samo čovjek“. Regresivna evolucija.

3.1. Živjeti kršćanstvo znači imati drukčiji odnos i prema samoj patnji

Kroz prizmu vjere može se i sama patnja gledati drukčije. Ne u smislu da nas vjera pošteđuje patnje, da nas vodi mimo nje, dapače, vodi nas kroz nju. Ne da nas vjera oslobađa patnje, nego nam daje snagu da je podnosimo. Vjera nije jeftina utjeha za patnju koju trpimo i podnosimo. Vjera je više način da tu patnju ne trpimo, ne podnosimo, nego živimo u praksi. Sveti Pavao govori: „Kad sam slab, onda sam jak“ (2 Kor 12,10). Što zapravo želi reći? Želi reći da upravo u patnji, upravo u toj „Božjoj odsutnosti“ otkrivamo koliko je Bog prisutan! Jer koliko smo toga prošli i prolazimo za što možemo, s pravom reći da je ljudski neizdrživo: ja to ne bih mogao! Vjera u kontekstu patnje nije metafizički zanos nego življeno predanje. Ako patnju doživljavamo kao način postojanja, kao nešto što se događa, a ne kao zlu sudbinu koju trpimo, onda ona postaje izvor izgradnje a ne uzrok rušenja, postaje izvorom dobra a ne razlogom za zlo.¹⁹ Ako vjerujemo da je Isus uistinu pobijedio i smrt (Lk 23,46) i zlo, onda se tim čvrstim uvjerenjem njemu povjeravamo i iz tog povjerenja živimo. I iz tog povjerenja čekamo i nadamo se da smrt nije kraj nego početak novog i vječnog života. Radosni prijelaz i povratak Onomu od kojega smo došli, a ne tužni i nesretni završetak ovoga što smo živjeli.

Koncept, Boga prisutnog odsutnošću, ako ga mogu tako definirati, vraća nas na poimanje vjere kao čina pouzdanja, povjerenja i zapravo nije ništa drugo doli poruka starozavjetne knjige o Jobu: mi do odgovora o smislu patnje ne možemo doći čisto intelektualnim i svemoćnim znanjem (Jobovi su prijatelji znali sve, ali nisu razumjeli ništa), nego mudrošću koja se sastoji u prepuštanju, u uvjerenju da i u trenucima takve radikalne osamljenosti nisam napuštena i da je takva egzistencijalna ugroženost koja eventualno ruši moje planove i moje snove o mojem životu, zapravo jedan od načina da On ostvari svoj plan

¹⁹ Za François Varonea Bog želi biti odsutan jer bi inače život bio lakši i sigurniji: „Ali Bog hoće biti odsutan zato da oslobodi prostor povijesti, patnje, neuspjeha i uspjeha, jedini prostor koji čovjek može izgraditi. Bog hoće biti odsutan, zato da bude 'onaj koji dolazi' (Otk 1,4), dakle, onaj koga čovjek čeka, preuzimajući stvaran i odgovoran udio na beskrajnom radilištu života. Bog hoće biti odsutan, zato da bude onaj koga čovjek čeka, preuzimajući stvaran i odgovoran udio na beskrajnom radilištu života. Bog hoće biti odsutan, zato da bude onaj koga ćemo izabrati, ne iz straha ili interesa, nego po zovu želje koju sve više spoznajemo“. François VARONE, *Nevolje s odsutnim Bogom. Religija, ateizam i vjera: tri pogleda na tajnu* (Zagreb: KS, 1998.), 207.

o mojem životu. Drugim riječima: činjenica da ja ne vidim smisao tolikoj količini patnje, još uvijek ne znači da taj smisao ne postoji. Može se desiti, i to i jest, da me trenutno ruši, ali pouzdanje da je On uz mene, uz svoje stvorenje koje je iz ljubavi stvorio, po njoj uzdržava i njome me štiti, takvo mi pouzdanje govori da ruši moje planove da bi izgradio nešto veće, bolje i kvalitetnije za moj život. Tko inače ruši da bi sagrađio gore? Osim toga, s obzirom na to da me On stvorio, On poznaje i moje jučer i moje danas i moje sutra. Moje danas Njemu nije prepreka za bolje sutra. Meni jest. Ja kao stvorenje možda i znam za ono jučer, ali ovo danas mi ne dopušta niti utjehu u jučer niti nadu u sutra. Sadašnja mi patnja priječi napor spekuliranja u pronalaženju smisla. Gdje ga onda naći?

3.2. Živjeti kršćanstvo znači ljubiti Božji život u drugome

U Mt, 5,23 Isus govori: najprije se izmiri s bratom, pa onda dođi i prinesi svoj dar. To hoće reći da izmirenje, opraštanje i služenje bližnjemu ima prednost pred bogoslužjem. Ne u smislu da služenje čovjeku može zamijeniti bogoslužje, nego da se u služenju čovjeku bogoslužje potvrđuje. U ljubavi prema bližnjemu, konkretnom, onome koji ima lice i koji nas treba, očituje se naša ljubav prema Bogu. Zapravo u mjeri u kojoj ljubimo bližnjega (susjeda muslimana) očituje se koliko ljubimo Boga. Jer bližnji nije samo onaj koji mi je unaprijed blizak (roditelji, rodbina, vlastiti narod), bližnji je onaj tko me upravo treba (onaj koji traži oprost za zlo koje mi je nanio, onaj tko me opterećuje vlastitim problemima da bi se lakše osjećao). Netko će, s pravom, reći: to je za prosječna čovjeka nemoguće. Ali, kako već rekosmo, nas Isus ne želi prosječne; nas Isus ne želi „normalne“!²⁰

²⁰ Usp.: H. KÜNG, *Biti kršćanin*, 341-345. Želim se opet vratiti na ono što je rečeno da kršćanstvo nije područje sterilne sentimentalnosti, mašte, nego zauzetosti i djelovanja. Svesti kršćanstvo samo na plemenite ideje (npr. univerzalna ljubav za sve ljude), znači potiskivati vrline, kreposti dobro (npr. ljubav prema konkretnom čovjeku) u područje mašte kojom se zanosimo, umjesto da ih se premjesti u područje volje kojim djelujemo. To stanje daleko kvalitetnije opisuje Lewis. Nakon što je potvrdio da se u čovjeku uvijek može naći i dobro i zlo, stariji đavao savjetuje mlađega: „Glavna je stvar da zloću usmjeriš na prvoga susjeda kojega svakodnevno susreće, a dobrotu protegneš na najdalji horizont, prema ljudima koje uopće ne poznaje. Na taj način zloća dobiva na stvarnosti dok se dobrota velikim dijelom zadržava samo u mišljenju. Nema nikakve vrijednosti izazivati njegovu mržnju protiv Nijemaca ako između njega i njegove majke, njegova šefa i susjeda kojega susreće svakoga dana, istodobno počinje rasti razoran običaj ljubavi prema bližnjemu“. C. S. LEWIS, *Pisma starijeg đavla mlađemu*, 33.

3.3. Živjeti kršćanstvo znači očuvati brak umjesto da ga uništimo

Iz ovakve vjere graditi i stvarnost braka. Za Isusa brak je volja Stvoritelja koju treba poštovati. On je sakrament.²¹ Sada - ako vjerujemo da je naš brak sakrament, dakle vidljiva prisutnost nevidljivog Boga, ako smo uvjereni da Božja ljubav djeluje i drži naš brak, nema te krize i konflikta koji neće biti riješen. Ako je naš brak, a jest, simbol Božje ljubavi prema Izraelu (Hošea), onda našom ljubavlju mi ostvarujemo otajstvo Božje ljubavi prema Izraelu. Bog oprašta i izdaju, i prevaru, i nevjerstvo. Ostaje vjeran kroz trajnost i žrtvu. Tko želi spasiti svoj brak, naći će milijun razloga da ga spasi. Isto tako tko ga želi uništiti, „prokockati“, naći će milijun razloga da to učini. Ljubav ne treba proći, na ljubav se ne treba naviknuti; ljubav treba izgrađivati, ona treba rasti. Ljubav raste onda kada se shvati da brak nije ono što si dobio (kao ni svećenički poziv, kao ni naša osobnost), brak je ono što si izgradio; brak opstaje onda kada se shvati da: „Ne nosi vaša ljubav brak, nego od sada brak nosi vašu ljubav.“²² Brak opstaje ako se živi kao zajednica otvorena ljubavi, rastu, dakle životu kao takvu. Spriječiti dolazak djece kontracepcijom ili pobačajem, zapravo znači ne živjeti puninu te ljubavi koju smo si obećali.

Zaključak

Osvrćući se na Papino apostolsko pismo, možemo reći: svijet danas ima posebnu potrebu za vjerodostojnim svjedočenjem onih koji će istinskim životom dokazati da vjera i ljubav zahtijevaju jedna drugu, da jedna drugoj pruža mogućnost da se ostvari, da „vjera bez ljubavi ne donosi ploda, a ljubav bez vjere bila bi osjećaj u stalnoj nemilosti

²¹ Sakralnost braka opisao je na savršen i na „najljudskiji“, najrazumljiviji način C. S. Lewis u *Dnevniku boli* (*Diario di un dolore*), „knjižici“ po opsegu ali ne po sadržaju, u kojoj opisuje bol proživljenu zbog smrti supruge kojom se oženio u poodmakloj dobi, a koju je nakon kratkog zajedničkog života izgubio. Nakon što ističe kako mu je sam brak pomogao da na religiju više ne gleda kao na produkt naših nesvjesnih i nezadovoljenih apetita, ili surogat ljubavi i surogat seksa, kaže da je u braku živio pravo „slavlje ljubavi“, zapravo blagdan. Toliko su se voljeli da, kada bi Bog bio surogat ljubavi, kako autor kaže, izgubili bi bilo koji interes i zanimanje za Njega jer su imali toliko ljubavi da im surogat nije bio potreban. Ali: „znali smo oboje da smo željeli više od jedno drugoga – nešto posve drukčije, za čim je i sama želja bila posve drukčija“. C. S. LEWIS, *Diario di un dolore* (Milano: Adelphi, 2004.), 14.

²² Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje* (Zagreb: KS, 1993.), 33.

sumnje“. Na proglašenje Godine vjere Papu potiču vjernička i pastoralna zabrinutost za „stanje vjere“ današnjega društva. Razlozi takva stanja, kako smo vidjeli, nisu jednoliki, u smislu da se može dijagnostičirati jedan uzrok odgovoran za sva zla društva. Čovjek je jako složeno i krhko biće, a takvi su i njegovi odnosi prema sebi, drugima i svijetu. Ipak, možemo tvrditi da je mehaničko ispovijedanje vjere, kršćanstvo po pripadnosti a ne po osobnom uvjerenju, temeljni uzrok svih zala vremena. Zaključno možemo samo još jednom ponoviti da nas Godina vjere upućuje na izvorište našega života u Bogu i s Bogom te da nam daje snagu za služenje životu u vlastitim obiteljima, našem narodu i državi kojoj smo građani. Godina vjere nas upućuje na to da u svakoj pojedinačnoj situaciji mislimo, djelujemo i propuštamo djelovati pozivajući se na to i ne zaboravljajući da smo „**ipak** ljudi“!

TO BUILD A CULTURE OF LIFE FROM THE FAITH. FAITH AS A “FIXED” CHALLENGE BUT ONE THAT IS ALWAYS NEW

Summary

In his Apostolic Letter announcing the Year of the Faith, Pope Benedict XVI identified the need for renewal in the Church and spoke of a new evangelization that begins with believers themselves and consists of an authentic living of the faith. This article reflects on the Pope's letter, offering a framework for authentic living and pointing to the boundaries that have to be crossed in order to fulfill that mission. The question is how to live the Year of the Faith, or, to be more precise, what such living means. The article shows that the quality of faith grows proportionally to the quality of life. Faith, when it is properly understood and when it is lived personally, helps us to relate in a better way to ourselves, to others and to the things around us. But faith is not declarative; it is not a mechanical profession; it is not sentimental or simply a feeling of belonging. Faith is an act of personal profession, of personal reliance, of consent and of transmission of Truth; Truth which the individual has accepted through evangelization. Faith is "life-based", everyday repentance; it is an act of obedience and responsibility. And such acts are impossible without good deeds, without deeds of love through which the world becomes a better place in which to live.

Key words: *faith, repentance, culture of living.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-675-732.2
Pregledni rad
Primljeno: listopad 2012.

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

RAVENSKI DOKUMENT I *PASTOR AETERNUS* Dva dokumenta – dva svijeta - jedan izazov¹

Sažetak

U središtu ovog rada su dva važna dokumenta. Prvi je Pastor aeternus kojim I. vatikanski koncil definira nezabludivost i objašnjava primat rimskog Pape. Drugi dokument je tzv. Ravenski koji potpisuje Mješovita međunarodna komisija za teološki dijalog između Katoličke crkve i Pravoslavnih crkava. Dva dokumenta predstavljaju dva svijeta, dva pravca, koji se pomiruju u dokumentima Drugog vatikanskog koncila te stapaju u jednom izazovu i pojmu, u jedincatom pitanju jedinstva Crkve, koje je i danas aktualno.

Ključne riječi: *Prvi vatikanski koncil, Pastor aeternus, Ravenski dokument, primat, nezabludivost, koncilijarnost, autoritet.*

Uvod

Fra Ivan Marković napisa puno knjiga među kojima izdvajam: *Slaveni i pape*, te *Cesarizam i bizantinstvo u povijesti istočnog raskola*. Kao svestrani i duboki teolog on je dodirivao mnoge teme značajne za svoje vrijeme. Tako nije mogao zaobići tada među Slavenima posebno omiljenu i opće proširenu temu jedinstva, kao ni ćirilometodsku ideju i slavensku liturgiju koju je uklapao u proces sjedinjenja Istočne i Zapadne Crkve. S jedne strane je prijatelj slavenske liturgije, a s druge strane nije protivnik slavenske mise latinskoga obreda. Ponosan je da je slavenski jezik kao jedan od rijetkih jezika u svijetu postao liturgijski, ali na drugoj strani misli da je dobro da postoji jedinstvo sakra-

¹ Ovaj članak je malo dopunjeno predavanje na znanstvenom skupu „Fra Ivan Marković, njegovo i naše doba“ održanom u Sinju 16. rujna 2010., u prigodi stote obljetnice njegove smrti. Fra Ivan Marković je u ovom radu samo spona između dva vremena, odnosno dva dokumenta.

mentalne i liturgijske riječi.² Iz liturgijskog kuta on se zalaže za ono organsko jedinstvo koje je jedinstveni biljeg Crkve.³

Ovdje je dotaknuta samo ona spona između fra Ivana Markovića, njegova vremena i moje teme, koja pod jednim naslovom dodiruje dva važna dokumenta Katoličke crkve, koji nisu na istoj vrijednosnoj razini, koji nisu doneseni u isto vrijeme. Dva dokumenta predstavljaju dva svijeta, dva pravca, koji se pomiruju u dokumentima Drugog vatikanskog koncila te stapaju u jednom izazovu i pojmu, u jedincatom pitanju jedinstva Crkve, koje je i danas jednako aktualno kao i u vrijeme fra Ivana Markovića.

1. *Pastor aeternus*

1.1. *Povijesne okolnosti i teološko ozračje*

Papa Pio IX., čiji pontifikat pripada među najduže u povijesti Crkve (1846.-1878.), morao se revolucionarne 1848. godine povući u Gajetu, da bi se dvije godine kasnije (24. studenog 1850.) uz pomoć Francuza vratio u Rim i ponovno uspostavio crkvenu državu, koja će se u narednim godinama bez dovoljne austrijske i francuske pomoći sve više smanjivati, sve očitije slabjeti i konačno 1870. god. utopiti u Italiji. Tada se Pio IX. povukao u Vatikan te odbacivši „Garancijski zakon“ Italije, proglasio „vaticanskim zarobljenikom“. U takvu povijesnom kontekstu i procesu nestajanja papinske države on pripravlja, saziva i održava Prvi vatikanski koncil 1869.-1870. god., kada je proglašena dogma o infalibilitetu (nezabludivosti) Pape kada naučava „ex cathedra“.

Uz kontekst nepovoljnih povijesnih prilika valja istaknuti i sve veći izazov narastajućeg liberalizma čije posljedice Papa vidi u 80 glavnih zabluda u drugoj polovici 19. stoljeća. Svoje odgovore Papa je skupio iz različitih svojih priopćenja te ih 1864. god. pod imenom Sy-

² Usp.: Ivan MARKOVIĆ, *Slaveni i pape*, prijevod Petar Perković (Zagreb: Tisak Dioničke tiskare, 1903.), 137-139.

U jednoj knjižici Hrvatska biblioteka, svezak X., Marković detaljnije osvjetljava pitanje primata pod naslovom: *Učenje Leona Velikoga o prvenstvu svoje stolice*, te *Učenje Grgura Velikoga o prvenstvu svoje stolice* (Zadar: 1882.). Leonovo učenje vidi str. 3-82, a Grgurovo vidi str. 83-178. Vrijedno djelo je *Cesarizam i bizantinstvo u povijesti istočnog raskola*, sv. 1 i 2 (Zagreb: Tisak Dioničke tiskare, 1891.). Pregledno djelo je *Papino poglavarstvo u Crkvi za prvih osam vjekova. Povijesno kritička poruka* (Zagreb: Tisak Dioničke tiskare, 1883.).

³ Usp.: Ivan MARKOVIĆ, *Slaveni i pape*, 172-174.

*llabus*⁴ pridodao enciklici *Quanta cura*.⁵

Nemoguće je u malo riječi opisati pretkoncilsko ozračje, a pogotovu elaborirati njegove uzroke. Mnoge detaljnije analize toga vremena⁶ mogle bi se sažeti u raznoraznim suprotstavljanjima naravnog onom nadnaravnom, znanstvenog onom vjerskom, crkvenog onom društvenom i obratno. Takvo ozračje oštre polarizacije i konfrontacije⁷ proželo je u to vrijeme sve djelatnosti ljudskog duha od znanosti

4 *Syllabus* je izišao 8. prosinca 1864. Sastavljen je iz 32 papinska dokumenta. Usp.: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, ur. Ivan ZIRDUM (Đakovo: Karitativni fond UPT „Ne živi čovjek samo o kruhu“, 2002.), br. 2890-2980., 540-549. O njemu je pisao i Franz HEINER, *Syllabus* (Mainz: 1905.)

5 Na općecrkvenom planu za papu Pia IX. značajni su sljedeći koraci: Bulom „*Ineffabilis Deus*“ od 8. prosinca 1854. god. proglasio je dogmu o Bezgrešnom začecu Blažene Djevice Marije, čime je dao svoj doprinos katoličkoj mariologiji. Iz perspektive Crkve u Hrvata papa Pio IX. je imao velike zasluge. U ozračju narodnog preporoda, uz veliko zalaganje Hrvatskog sabora i bečkog nuncija kardinala Vialle Prela, usprkos snažnom protivljenju Mađara, papa Pio IX. je bulom *Ubi primum placuit* od 12. prosinca 1852., utemeljivši novu samostalnu Hrvatsko-slavonsku crkvenu pokrajinu, uzdigao Zagrebačku biskupiju na rang nadbiskupije s područnim biskupijama: đakovačkom, senjsko-modruškom i križevačkom. To je omogućilo da u osobi biskupa Jurja Haulika kardinal Prela 8. svibnja 1853. ustoliči prvog zagrebačkog nadbiskupa. Među mnogobrojnim biskupskim imenovanjima čini mi se za opće hrvatske crkvene interese da su dva imenovanja značajnija od ostalih. Oba nose ime Juraj. Prvo neka bude spomenuto, makar ga ne držim prvoznačajnim, ono porečko-pulskog biskupa Dobrile iz 1857. godine, te ono iz 1850. god. đakovačko-bosansko-srijemskog biskupa Josipa Jurja Strossmayera.

6 Više o okolnostima prije i za vrijeme koncila vidi kod: Theodor GRANDERATH, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, sv. 1-3 (Freiburg: Herder, 1903.-1906.); dalje Johann FRIEDRICH, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, sv. 1-3 (Nördlingen: 1877.-1887.); ili Robert AUBERT, *Vaticanum I* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1965.). Na tu temu od najnovijih autora vidi: Klaus SCHATZ, *Vaticanum I (1869-1870)*, 3. sv., u nizu: *Konziliengeschichte* (Paderborn - München - Wien - Zürich: Brandmüller, 1994.).

7 Kao početak na unutarcrkvenom planu može se navesti izvješće iz Pariza, koje je objavljeno 6. veljače 1869. u isusovačkom časopisu *La Civiltà cattolica*. U izvješću se govori o očekivanjima francuskih katolika od Koncila. U članku su izneseni ekstremni neoultramontanistički stavovi, koji papinske ovlasti gotovo izjednačavaju s Kristovim. Članak ekstremno postavlja tezu da kada Papa razmišlja, onda razmišlja sam Krist. Takvi stavovi bili su provokacija za druge u Njemačkoj, Engleskoj, pa i samoj Francuskoj. Tako je došlo do nepotrebne ekstremne polarizacije stavova, koja će nanijeti Crkvi ogromne štete. Polarizaciju nisu mogli više zaustaviti ni neki pomirljivi tonovi. Više o tome vidi: Walter BRANDMÜLLER, *Damals geschehen – heute diskutiert* (St. Ottilien: EOS, 1977.), 13-15.

do književnosti, od svih pravaca umjetnosti do filozofije i teologije. Na religioznom području, kroz autonomiju i slobodu teologije,⁸ tražilo se oslobađanje od pretjeranog dogmatizma i ostataka mračnog srednjeg vijeka. Sva ta strujanja urodila su snažnom dekristijanizacijom nekada isključivo kršćanskog ozračja, masovnom sekularizacijom i općim udaljavanjem od crkvenih stavova. Dobar dio društvenog ozračja zastupao je tezu da nema nikakvih dužnosti prema Bogu, da nema nikakva natprirodnog života i reda te da je ljudski um dovoljan za rješavanje svih pitanja.⁹ S crkvenog stajališta, da ovdje komprimiramo Strossmayerove poglede, u tome se gledalo želju stvaranja države bez Boga, braka bez sakramenta, škole bez religije, društva bez vjere, Crkve bez svećenika.¹⁰ Takav dijalektički pluralizam ekstremno polariziranih pogleda, kako izvan tako i unutar Crkve, bio je ne samo za Papu nego i za sveopću Crkvu velik izazov. Uvidjevši da spomenuti *Syllabus* nije donio očekivane pozitivne promjene, obnovu a ni smirenje jako uzburkane situacije, Pio IX. odlučio je sazvati Prvi vatikanski koncil,¹¹ koji ovdje promatram samo pod kutom primata i nezabludivosti.

1.2. Tenzije oko primata i nezabludivosti¹²

Na početku je potrebno podsjetiti da *primat* i *nezabludivost* nisu identični, nego koherentni pojmovi. Primat je širi pojam od nezabludivosti, a nezabludivost je najviša dogmatska konkretizacija primata. Sadržajno primat nijansirano ističe da je Papa Kristov namjesnik, vidljiva Glava Crkve, njezin vrhovni pastir, apostolski prvak (*pricipatus Apostolici sedes*), središte „unitatis catholicae“ i „suprema in orbe

⁸ Dva su Münchenska profesora značajno doprinijela porastu napetosti na njemačkom govornom području. Prvi je Jakob Frohschammer (1821.-1893.), koji s filozofskog stajališta piše knjigu o slobodi znanosti (1861.). Drugi je Josef Ignaz von Döllinger, koji je 1863. inicirao u Münchenu susret katoličkih učenjaka te pri tome tražio slobodu teologije. Reakciju pape Pija IX. vidi u: H. DENZINGER, – P. HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka*, br. 285-2861 i br. 2875-2880.

⁹ Usp.: Andrija SPILETAK, *Strossmayer i pape: na temelju originalnih spisa iz arhiva biskupske kancelarije u Đakovu* (Đakovo: Tisak biskupske tiskarne, 1925.), I., 80.

¹⁰ Usp.: *Glasnik biskupija Bosanske i Srijemske* 3 (1885.), 17-60; 4 (1889.), 25-74.

¹¹ Već je *Syllabus* u neku ruku naznačivao koje bi ciljeve trebao imati Koncil. Pripreme su počele od 1865. god. Koncil je službeno najavljen 29. lipnja 1867. Godinu dana kasnije 29. lipnja 1868. upućen je službeni poziv s bulom *Aeterni Patris*. Svečano otvorenje Prvog vatikanskog koncila bilo je 8. prosinca 1869. u crkvi sv. Petra uz oko 770 sudjelovatelja, što je iznosilo oko dvije trećine svih mogućih nazočnih.

¹² Držim da je u hrvatskom prikladniji pojam *nezabludivost* od *nepogrešivosti*.

dignitas". Papa je „infallibile totius orbis oraculum“,¹³ ili „nezabludivi autoritet“,¹⁴ posjedovatelj najviše vlasti u Crkvi. Petrova služba je siguran vidljivi temelj Crkve, koji dalje živi u Petrovim nasljednicima, da se poslužim riječima iz konstitucije *Pastor aeternus*.¹⁵

Pitanje primata od katolika nije nitko osporavao, a pitanje proglašenja dogme o nezabludivosti otvoreno su osporavali neki katolički teolozi i velikodostojnici. Među njima i đakovački biskup Josip Juraj Strossmayer, čije najvažnije stavove ovdje reprezentativno predstavljam za sve protivnike proglašenja. U njima se ističe:

- Da nezabludivost treba gledati isključivo u jedinstvenom i s Glavom nerazdvojnomo episkopatu, koji je u cijelom svijetu jedan i nedjeljiv, koji je „in totam terrarum orbe unum atque indivisum“, kojega se drže „singulis et solidum pars“.¹⁶
- Da je Crkva kao Tijelo Kristovo subjekt nezabludivosti, ona je nezabludiva učiteljica.
- Da bi proglašenje dogme ograničavalo biskupska prava, koja nisu istog ranga i nisu jednakopravna s onim papinskim, ali su izdanak istog božanskog korijenja, zato ih se ne smije umanjivati.
- Da bi dogmatiziranje pružilo neprijateljima Crkve novo oružje u potpirivanju mržnje prema katoličkoj stvari.¹⁷
- Da se staro katoličko načelo: „quod semper, quod ubique, quod

13 Ferdo ŠIŠIĆ, ur., *Dokumenti i korespondencija. Knj. 1: Od god. 1815. do god. 1859. Josip Juraj Strossmayer* (Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1933.), 354, u pismu od 1. prosinca 1856. nunciju De Luci.

14 „infallibilis auctoritatis“, vidi: A. SPILETAK, *Strossmayer i pape*, I., 41, ili F. ŠIŠIĆ, *Dokumenti i korespondencija*, 429, u okružnici svojemu kleru od 4. lipnja 1859.

15 Usp.: H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka*, br. 3053, 3057; slično i LG 20. Izvanredan pregled literature o primatu iz raznih aspekata na njemačkom nudi Dorothea SATTler, „Zum römisch-katholischen Amtsverständnis“, *Una Sancta* 54 (1999.), 221-228. Od literature na hrvatskom vidi Josip SREBRIĆ, „Papin Primat na Efeškom saboru“, *Obnovljeni život* 12 (1931.), 241-254. Nadalje Janko ŠIMRAK, „Sv. Ignacije Antiohijski i primat rimske Stolice“, *Bogoslovska smotra* 2 (1911.), 32-42. Ivan Petar BOCK, „Sv. Ćiril Aleksandrijski kao svjedok Istoka za primat sv. Petra“, *Obnovljeni život* 15 (1934.), 433-455. U novije vrijeme nema puno članaka na tu temu. Ipak vidi Nediljko Ante ANČIĆ, „Rimska kurija i rasprave o papinu primatu“, *Crkva u svijetu* 46 (2011.), 59-73; Ivica MUSA, „Papinstvo – služba za budućnost čovječanstva“, *Obnovljeni život* 60 (2005.), 127-128.

16 Usp.: Janko OBERŠKI, *Govori Strossmayera, biskupa đakovačkog na Vatikanskom saboru god. 1869-1870* (Zagreb: Tiskara narodne prosvjete, 1929.), 94.

17 Usp.: A. SPILETAK, *Strossmayer i pape*, II., 27.

ab omnibus creditum“, formulirano od Vincenta Lerinskog, protivi proglašenju,¹⁸ itd.

Sve te objekcije kriju u sebi strah za biskupska prava koja su bila nerazdvojno involvirana u sklopu nauka o nezabludivosti Pape te žele pokazati da je proglašenje dogme u sebi nepotrebno.

Neposredno prije, a posebice za vrijeme, Prvog vatikanskog koncila bila su dva ekstremno polarizirajuća teološka polazišta kada je bilo riječi o odnosu Papina primata i biskupskih prava. Zagovornici i simpatizeri nezabludivosti najradije bi bez ikakve diskusije, štoviše aklamacijom proglasili dogmu.¹⁹ Protivnici su pak gledali u papinstvu ekstremni rimski centralizam, papinski totalitarizam, vatikanski apsolutizam. Prema njihovoj ksenofobičnoj interpretaciji sva bi vlast Crkve dolazila od Pape, a biskupi ne bi dobivali pastirsku vlast direktno od Krista, nego posredstvom Pape i ne bi stvarno sudjelovali u najvišoj vlasti Crkve.²⁰ Protivnici proglašenja dogme nisu poistovjećivali papinska i biskupska prava, niti ih promatrali jednakopravnim, nego su ih gledali kao izdanak iz istog korijena. Zato su smatrali da su i biskupska prava božanska, pa onda i biskupska jurisdikcija. Biskupska prava nisu gledali potpuno ograničeno samo na njihove vlastite biskupije, nego su jurisdikciju u nekim stvarima biskupi vršili u cijeloj Crkvi snagom njihova karaktera, to jest biskupskog reda, autoriteta i vlasti – tako su interpretirali Ciprijana.²¹ Sažeto rečeno: Petrova služba je trajan princip crkvene strukture, jedinstva i slobode, ali uvijek povezan s episkopatom i episkopata s Glavom, jer odvojeni ne bi imali značenja.

1.3. Definicija Prvog vatikanskog koncila

Koncil daje svoje odgovore na dva temeljna teološka područja:

¹⁸ Uz objekcije minorne grupe, ovdje izražene preko Strossmayerovih stavova na naznačenim mjestima, vidi također: H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka*, 559-560.

¹⁹ Usp.: W. BRANDMÜLLER, *Damals geschehen – heute diskutiert*, 47.

²⁰ Usp.: R. AUBERT, *Vaticanum I*, 252.

²¹ *De unitate Ecclesiae*, „hoc erant utique et caeteri apostoli quod Petrus fuit, pari consortio praedeti et honoris et potestatis“ i sljedeće: „episcopatum in totam terrarum orbe unum atque indivisum esse, cuius a singulis in solidum pars tenetur“. Vidi peti saborski govor: J. OBERŠKI, *Govori Strossmayera*, 94; A. SPILETAK, *Strossmayer i pape*, II., 39-40. Za detaljnu analizu tih stavova usp.: Antun ČEČATKA, *Viđenje Crkve J. J. Strossmayera (1815.-1905.): perspektive jedinstva sa slavenskim pravoslavnim crkvama* (Đakovo: Teologija u Đakovu, 2001.), 135-150., posebice str. 145-147.

prvo zauzima stav prema zabludama vremena i drugo definira nauk o Kristovoj Crkvi. Zbog naznačenih političkih neprilika donesene su samo dvije temeljne dogmatske konstitucije: *Dei Filius* o katoličkoj vjeri, 24. travnja 1870. i *Pastor aeternus* o Kristovoj Crkvi, 18. srpnja 1870. Svoju pozornost fokusiramo na drugu konstituciju, koja obrađuje nezabludivost. Valja napomenuti da je predloženi nacrt dokumenta o Crkvi *Supremi pastoris*, koji je sadržavao 15 poglavlja i 21 kanon, doticao temu primata u 11. poglavlju, a zanimljivo je da nezabludivost u tom nacrtu uopće nije spominjana, koju je papa Pio IX. ipak stavio na dnevni red pa je kasnije dodano novo poglavlje o Papinoj nezabludivosti, koje je više puta prerađivano.

Konstitucija *Pastor aeternus* ima predgovor i četiri poglavlja. U predgovoru (br. 3050-3052) se ističe da je Isus pretpostavio blaženoga Petra drugim apostolima te da je u njemu ustanovio vječno počelo i vidljiv temelj jedinstva. Stoga Koncil smatra potrebnim promijeniti nauk o ustanovljenju, vječnosti i naravi svetog apostolskog prvenstva.

Pitanje primata konstitucija obrađuje u prvom poglavlju (br. 3053-3055). Biblijsko utemeljenje apostolskog primata Koncil veže uz Mt 16,16-19, gdje se Petru kaže, nakon njegova priznavanja Krista Sinom Božjim: „... Ti si Petar stijena... tebi ću dati ključeve kraljevstva nebeskoga, pa što god svežeš na zemlji bit će svezano i na nebu i što god odriješiš na zemlji bit će odriješeno i na nebesima.“ Potvrdu ovih riječi Koncil veže uz Ivana gdje Uskrsli kaže Petru: „Pasi jaganjce moje, pasi ovce moje!“ (Iv 21,15-17). Osuđuju se svi oni koji bi prvenstvo tumačili samo kao čast, a ne istinito i pravo te oni koji iznose da je ono dano Crkvi a ne neposredno i izravno blaženom Petru.

Prvenstvo nad cijelom Crkvom koje je Petar dobio od Isusa dobivanjem ključeva kraljevstva nebeskoga trajno živi u rimskim prvosvećenicima, kaže se u drugom poglavlju (br. 3056-3058).

Treće poglavlje konstitucije obrađuje opis prvenstva, opće nadležnosti Pape, nadležnost biskupa nad dijelom stada te predstavlja Papu kao vrhovnog suca iznad kojeg nema višeg priziva, kao npr. crkveni sabor. Narav prvenstva se ističe kroz puninu vlasti da pase, vodi i upravlja cijelu Crkvu i nad svim drugim Crkvama, ne samo u stvarima koje se odnose na vjeru i ćudoređe nego i na stegu i upravu (br. 3060). U vršenju svoje službe rimski prvosvećenik nije ovisan o biskupskim nadležnostima ili o svjetovnoj vlasti. Koncil tako shvaća, naučava i tumači primat, tj. prvenstvo rimskog prvosvećenika, prvenstveno glede sadržaja i područja Papine vlasti.

Ovakvo shvaćanje i poimanje papinskog primata logično završava dogmom o nezabludivom naučiteljstvu rimskoga prvosvećenika, koje obrađuje četvrto poglavlje (br. 3065-3075). Koncil temelji dogmu na svjedočanstvu općih koncila (4. Carigradskom, Drugom lionskom, Firentinskome) te opisuje karakter, narav i svrhu Papine nezabludivosti i zaključuje definicijom od Boga objavljene dogme: „*da se rimski prvosvećenik, kada govori sa Stolice (ex chatedra), to jest, kada vrši službu pastira i učitelja svih kršćana, i kada svojim vrhovnim apostolskim autoritetom definira učenje o vjeri i ćudoređu koje treba držati čitava Crkva, odlikuje onom nezabludivošću, koja mu je obećana u blaženom Petru, i kojom je božanski Otkupitelj želio da bude opremljena njegova Crkva kod definiranja učenja o vjeri i ćudoređu; zbog toga su takve definicije rimskog prvosvećenika nepromjenljive po sebi, a ne po suglasnosti Crkve*“ (br. 3074).

1.4. Ublažavanje Drugog vatikanskog koncila

Drugi vatikanski koncil gleda nezabludivost kao vlastitost opće Crkve, naravno po Kristovoj volji i asistenciji Duha Svetoga. Crkva je hijerarhijski uređena. Biskupi imaju neprekinuto nasljedstvo i oni su mladice apostolskoga sjemena, svojim posvećenjem su pravi nasljednici apostolskoga zbora. Oni *mjesto Boga stoje na čelu stada... Zato sveti Sabor uči da su biskupi po božanskoj ustanovi došli na mjesto apostola kao pastiri crkve, i tko njih sluša sluša Krista, a tko njih prezire prezire Krista i Onoga koji je Krista poslao*. Gospodin je posebnu službu povjerio Petru, apostolskom prvaku.²² Biskupima je povjerena služba naučavanja i vladanja u zajedništvu s Glavom i članovima Kolegija. Biskupi imaju ulogu samoga Krista Učitelja, Pastira i Svećenika.²³ Biskupski kolegij je jedinstven i sačinjavaju ga zajedno svi biskupi Crkve zajedno s rimskim biskupom, koji ima potpunu vlast nad svima u Crkvi, nad pastirima i vjernicima. On ima prvenstvo redovne vlasti nad svim Crkvama, tj. potpunu, opću i vrhovnu vlast koju može slobodno vršiti, ali i zbor biskupa kao nasljednika apostola također je subjekt vrhovne i potpune vlasti nad cijelom Crkvom, uvijek zajedno s Glavom i nikada bez Glave.²⁴ Pojedini biskupi predstavljaju svoju Crkvu a svi zajedno s Papom cijelu Crkvu. Kao članovi biskupskog zbora biskupi su pak dužni voditi brigu o općoj Crkvi, koja živi u pojedinim Crkvama i od

²² Usp.: LG 20.

²³ Usp.: LG 21.

²⁴ Usp.: LG 22.

pojedinih Crkava.²⁵

Drugi vatikanski koncil dovoljno distancira vlast i jurisdikciju. Izvor vlasti je posvećenje svetim redom, a vršenje biskupske vlasti ordinira Papa. Biskupsko posvećenje uključuje u biskupski kolegij, koji je nešto stalno i organsko, a ne samo prigodno i sekundarno. Koncili su posebno privilegirani oblik djelovanja kolegija. Kolegij biskupa ima konstitutivnu ulogu, ali uvijek zajedno s Papom kao Glavom kolegija. Kao kolegij biskupa, a ne kao pojedini biskupi, imaju stupanj nezabludivosti kada zajedno s rimskim biskupom autentično naučavaju stvari vjere i morala. Time je nezabludivost vezana uz cjelovitost Crkve, koja uključuje kolegij na čelu s Papom. To je još očitije kad su okupljeni na općim saborima. Ovaj stupanj nezabludivosti odnosi se samo na one stvari vjere koje su objavljene. Posebnu povlasticu nezabludivosti ima rimski prvosvećenik koji je Glava biskupskog kolegija kada proglašuje nauk vjere i morala. Zato su njegove definicije nepromjenljive po sebi, a ne po pristanku Crkve.²⁶ Biskupsku vlast u pojedinim Crkvama ne umanjuje vrhovna vlast jer oni nisu samo namjesnici rimskoga biskupa.²⁷ Oni su pravi i autentični učitelji vjere, svećenici i pastiri.²⁸ Po Božjoj odredbi i zahtjevu apostolske službe biskup je suodgovoran s ostalim biskupima za Crkvu.²⁹ U eklezijalnom smislu biskup je temelj Crkve, što izražava patrističko načelo: *ubi episcopus, ibi Ecclesia*.³⁰ Crkva je dakle zajednica okupljena oko biskupa koji valjano slavi euharistiju.

Zaokružujući ovaj mali pregled koncilskih tekstova vezanih uz našu temu, može se sažeto istaći da Drugi vatikanski koncil promatra teologiju svećeništva temeljno kroz episkopat, dok je to skolastika gledala kroz prezbiterat. Primat shvaća prvenstveno iz kuta njegove svrhe u otajstvu Crkve te ističe karizmu primata kao trajno i vidljivo počelo jedinstva vjere i zajedništva kako s biskupima, tako i s vjernicima. U odnosu na *Pastor aeternus* Koncil pristupa ovoj problematici mnogo preciznije, a pri tome ne poriče ni Papin primat, ni nezabludivost. Dogmu o nezabludivosti Pape stavlja u širi

25 Usp.: LG 23.

26 Usp.: LG 25.

27 Usp.: LG 27.

28 Usp.: *Christus Dominus* (CD) 2.

29 Usp.: CD 6.

30 Usp.: IRENEJ, *Adversus haereses*, XXIV., 1. Ambrozije je također skovao slogan: *Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia*, usp.: *Enarrationes in psalmos. In psalmum XL*, 30. *Enarratio*, u: PL 14, 1082.

i novi eklezijalni kontekst. Koncil jasno formulira da biskupi zajedno s Papom nose cjelokupnu odgovornost za cijelu Crkvu. Cjelokupna odgovornost biskupa u zajedništvu s Papom za cijelu Crkvu očituje se najviše kod općih crkvenih sabora, ili kad oni budu posebno pozvani na kolegijalnu suradnju, npr. na Sinodu biskupa. Biskupi su u punom smislu predstavnici naroda Božjega, te ih ne treba gledati kao Papine namjesnike.³¹ Primat rimskoga biskupa i jurisdikcija ostalih biskupa nisu u proturječju, s druge strane biskupska kolegijalnost se ne suprotstavlja vršenju primata. Papa, iako Glava, dio je biskupskoga zbora a Koncil shvaća vlast kao služenje,³² a kolegijalni element kao načelo crkvene strukture, kao kolegijalnu maticu crkvene vlasti,³³ u kojem se ističe nijansirana i diferencirana, ali višeslojna uloga crkvenog naučiteljstva. U takvu razumijevanju se očituje, makar rijetko, cjelokupni višeslojni autoritet Crkve. Nadalje, u takvu razumijevanju je Petrova služba shvaćena kao cjelina, a ne kao nešto izolirano. U toj cijelosti je Papa djelujući vrh i reprezentativna osoba cijelog kolegija, ili drukčije formulirano osobni vrh kolegijalne reprezentacije.³⁴ Biskupski zbor i rimski biskup tvore neku vrstu organskog kolegija.³⁵ Fra

³¹ Usp.: LG 27.

³² Usp.: Marijan VALKOVIĆ, „Vlast u Crkvi kao služenje (diaconia)“, *Bogoslovska smotra* 36 (1966.) 353-361; Edward SCHILLEBEECKX, „Teologija službe u Crkvi“, *Svesci* 19-20 (1970.-71.), 28-32; Antun WEISSGERBER, „Vlast koja služi“, *Vjesnik đakovačke biskupije* 4 (1974.), 80-81; Rudolf BRAJČIĆ – Mato ZOVKIĆ, *Dogmatska konstitucija o Crkvi* (Zagreb: KS, 1977.), 409-411.

³³ Usp.: A. ČEČATKA, *Viđenje Crkve J. J. Strossmayera*, 357.

³⁴ Usp.: Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1976.), 372; vidi: LG 22. Hans KÜNG iznosi u svojem otvorenom pismu biskupima od 15. travnja 2010. šest prijedloga. Treći se tiče i naše teme, pa ga donosim ovdje kao zasebno mišljenje: „Postupajte kolegijalno: Poslije žestoke rasprave i protiv ustrajne kurijalne opozicije, Koncil je dekretom propisao kolegijalnost Pape i biskupa – u smislu Djela apostolskih prema kojima ni Petar nije djelovao bez apostolskog kolegija. No, tu su središnju koncilsku odluku pape i Kurija ignorirali u poslijekoncilskom vremenu. Otkako je papa Pavao VI., već dvije godine nakon Koncila – bez bilo kakva savjetovanja s episkopatom – objavio encikliku u obranu spornog zakona o celibatu, papinska učiteljska služba i politika ponovo se provode u starom nekolegijalnom stilu. Čak se i u liturgiji Papa predstavlja kao autokrat, spram kojeg biskupi, s kojima se rado okružuje, djeluju kao statisti bez prava i glasa. Zato biste vi, poštovani biskupi, trebali djelovati ne samo kao pojedinci, nego u zajedništvu s drugim biskupima, svećenicima, crkvenim narodom, muškarcima i ženama. Usp.: „Historischer Vertrauensverlust“, *Süddeutsche Zeitung*, od 15. 4. 2010. Prijevod preuzet s websita.

³⁵ Usp.: LG 19 i 22.

Ivan Marković bi obrazložio da predstavljaju samo jednu Glavu, a to ne znači da biskupija ima dva biskupa.³⁶ S ovakvim stavovima je bio prethodnica Drugog vatikanskoga koncila.

Pojam nezabludivosti je tako u mnogo nijansiranijem i stupnjevitom shvaćanju isprepleten s tri stupnja nezabludivosti: Crkve, episkopata na čelu s Papom te punog autoriteta samog Pape. Svi u tome sudjeluju iako ne na isti način. U ovom nijansiranom tumačenju nazabludivost nije isključivo i jedino povezana s Papom, iako s druge strane, nikada bez njega.

Također i ublažena verzija razumijevanja primata i nezabludivosti Drugog vatikanskog koncila je i na početku 21. stoljeća pravi kamen spoticanja u ekumenskim odnosima. Kako tom pitanju pristupa dokument iz Ravene?

2. Ravenski dokument

Drugi vatikanski koncil predstavljao je poprilično ublaženje stavova Prvog vatikanskog koncila, a da pri tome nije suženo shvaćanje ni primata, ni nezabludivosti. Zato se s pravom službeno naziva *ekumenski*. Na njegovim temeljima pokrenut je novi ekumenski zanos koji je već urodio plodonosnim rezultatima. Uz važne susrete na vrhu ovdje smijem samo napomenuti bitne zajedničke dokumente Mješovite međunarodne komisije za teološki dijalog između Katoličke crkve i Pravoslavnih crkava.³⁷ Među njima ističem ovaj posljednji, koji je potpisan 13. listopada 2007. u Raveni i zato nosi neslužbeni naziv: *Ravenski dokument*. Njegov službeni naslov glasi: *Crkvene i kanonske konsekvencije sakramentalne naravi Crkve, s podnaslovom: Crkveno zajedništvo, konzilijarnost i autoritet*, što je zapravo sržna tema dokumenta, koji se sastoji od 46 točaka. Za bolje razumijevanje naše teme, potrebno je kratko predstaviti njegove najvažnije stavove.³⁸

Članovi komisije svjesni su promijenjenih prilika dijaloga u svijetu globalizacije i sekularizacije. Na postignutim rezultatima oni

³⁶ Usp.: I. MARKOVIĆ, *Slaveni i pape*, 177.

³⁷ Njihove dosadašnje dokumente vidi kod Niko IKIĆ, *Ekumenske studije i dokumenti. Izbor ekumenskih dokumenata Katoličke i Pravoslavne crkve s popratnim komentarima* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2003.), 180-230.

³⁸ Koristim njemački tekst objavljen pod naslovom: „Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche – Kirchliche Communio, Konziliarität und Autoritet (Ravena, 13. Oktober 2007.)“, *Katholische Nachrichtenagentur*, KAN – ÖKI 47, 20. studeni 2007., dokumentacija br. 24., str. 1-11. Pregled sadržaja dokumenta donosi na hrvatskom Nediljko Ante ANČIĆ, „Ravenski dokument. Eklezijalne i kanonske posljedice sakramentalne naravi Crkve“, *Crkva u svijetu* 43 (2008.), 290-303.

usuglašavaju daljnje izazovne eklezijalno-kanonske konsekvencije sakramentalne euharistijske naravi Crkve. Svi posljednji ekumenski dokumenti jasno iznose zajedničko stajalište da je euharistija glavni kriterij crkvenog zajedništva. Postavlja se pitanje kako crkvene strukture svjedoče to zajedništvo? Nadalje, ako je po euharistiji opća Crkva ostvarena u mjesnoj, kako život opće Crkve iskazuje tu sakramentalnost? Iz ovih konstitutivnih euharistijskih odnosa opće i mjesne Crkve proizlazi pitanje odnosa autoriteta i koncilijarnosti.

2.1. Temelji koncilijarnosti i autoriteta

2.1.1. Poimanje koncilijarnosti – sinodalnosti

Pojam se pojavljuje u dvije istoznačne gore spomenute varijante, a u opsegu svojega značenja je višeslojan. U užem smislu uključuje biskupsku razinu npr. sinodu biskupa, koja ima svoju odgovornost. U širem smislu pojam podrazumijeva udio svakog krštenika koji snagom svojega krštenja ima odgovornost za zajedništvo. Teološki pojam odražava trinitarno zajedništvo u najvećoj mjeri u euharistiji, koje je snagom Duha Svetoga aktualizirano u pojedinim članovima. Duh daje različite karizme za izgradnju jednog Tijela Kristova. Svaki član Crkve ima određeni autoritet u Crkvi i odgovornost za Crkvu, a narod Božji kao cjelina ne može zabludjeti. U ovakvoj koncepciji koncili su prvenstveni put svjedočenja zajedništva vjernika i biskupa, koji imaju posebnu zadaću naviještanja i odgovornost snagom svojega posvećenja i koji čine apostolski kolegij. Ovako shvaćena koncilijarnost utemeljena je voljom Božjom i bitna je dimenzija Crkve.

Koncilijarno zajedništvo Crkva odražava na tri razine: lokalna ili mjesna je povjerena dijecezanskom biskupu; regionalnu ili pokrajinsku razinu predstavlja skupina mjesnih Crkava i njihovih biskupa, kako se izrazio apostolski kanon 34. Treća razina je ona univerzalna ili opća na kojoj sudjeluju prvoizabrani biskupi (*protoi*) regija, koji odlučuju o pitanjima Crkve kao cjeline. Također na općoj razini valja „prepoznati onoga koji je među njima prvi“. Dokument sugerira da po ovako shvaćenoj koncilijarnosti dolazi do punog izražaja pojam „katoličko“ po kojem svaka mjesna Crkva stoji u zajedništvu s jednom Crkvom svih vremena i na svakom mjestu.

2.1.2. Poimanje autoriteta

Pod ovim pojmom dokument razumije onaj autoritet Crkve koji dolazi od Isusa Krista, koji je svoj od Boga Oca dobiveni autoritet, kao Uskrsli, po Duhu podijelio apostolima. Preko apostola ovaj autoritet se prenosi na njihove nasljednike i tako na cijelu Crkvu. Autoritet se odražava kroz naviještanje, posvećivanje i pastoralno upravljanje. Ovakav autoritet ima svoj cilj u skupljanju zajednice u Kristovo ime. On nije nikakav privatni posjed, ali ni delegirani nalog. On je dar Duha koji je osmišljen služenjem i provođen u ljubavi. To znači da se ovakav crkveni autoritet bitno razlikuje od nacionalnih vođa i narodnih velikana. To je autoritet bez psihičkog i moralnog prisiljavanja i ne teži za vladanjem. Takav autoritet u služenju i ljubavi jest bit i temeljna norma Crkve, utemeljen na Božjoj riječi, a predoznačen u euharistiji. Taj autoritet je povezan s Božjim spasenjskim planom i strukturom Crkve u apostolskom nasljeđu. Autoritet se ravna prema crkvenim normama, koje zbog legitimne različitosti ne moraju uvijek biti na isti način primjenjivane na sve, ali koje moraju uvijek poštovati bitnu strukturu Crkve te bitno zajedništvo u vjeri i sakramentima. Dokument postavlja pitanje: Kako otajstvo zajedništva, uokvireno koncilijarnošću i autoritetom, učiniti vidljivijim?

2.2. *Trostupnjevita primjena koncilijarnosti i autoriteta*

2.2.1. Lokalna ili mjesna razina

Crkveno euharistijsko zajedništvo (*communio*) okvir je svakog crkvenog autoriteta ali i kriterij njegova provođenja. Temeljna konkretizacija tog poslanja je mjesna Crkva. Ta sinodalnost se svjedoči osim solidarnošću, nadopunjavanjem, međusobnim potpomaganjem, također i sakramentalnim službama svećeništva i đakonata, koji su zajedno s vjernicima povezani sa svojim mjesnim biskupom, koji je *protos* (prvi, glavni) u mjesnoj Crkvi. Karizme svih članova zajednice usmjerene su na dobro svih u zajednici, a njima koordinira mjesni biskup koji niti popuštajući, niti vladajući služi zajedništvu.

2.2.2. Regionalna razina

Crkva se objavljuje kao „opća - katolička“ u sinaksi³⁹ mjesne Crkve. Ovaj katolicitet postoji po zajedništvu s drugim Crkvama po zajedničkom apostolskom vjerovanju, po zajedničkim sakramentima, po jedinstvenoj crkvenoj strukturi u bitnim stvarima te po zajedničkoj odgovornosti u poslanju za neku regiju. To zajedništvo više mjesnih Crkava dolazi do izražaja npr. kroz praksu sudjelovanja više susjednih biskupa na biskupskom posvećenju nekog biskupa mjesne Crkve.

Oslanjajući se na apostolski kanon br. 34., koji je recipiran kako na istoku, tako i na zapadu, ističe se da biskupi jedne provincije (*ethnos*) biraju (priznaju) jednoga između sebe koji je među njima prvi (*protos*) i kojega oni priznaju kao glavnoga (*kephale*) te ne čine ništa bez njegova pristanka. Svaki mjesni biskup treba činiti samo ono što se tiče njegove biskupije, a glavni regije ne može činiti ništa bez njihova pristanka. Na ovaj način bi se osigurala složnost među biskupima. Ovakva norma lako se može primjenjivati na biskupe jedne regije, provincije, crkvene provincije, biskupske sinode, biskupske konferencije, patrijarhata i slično, gdje bi različitost kultura mogla snažnije doći do izražaja. Mnogobrojne pokrajinske sinode potvrđuju njihovu primjenu u kontekstu sinodalnoga (koncilijarnoga) autoriteta i u kolegijalnom smislu je u službi *communio ecclesiarum*. U ovom kontekstu mjesni je biskup čuvar katoliciteta mjesne Crkve, ali je i spona zajedništva s katolicitetom opće Crkve. Sa svim ostalim biskupima on je odgovoran za cijelu Crkvu u jednom apostolskom poslanju.

2.2.3. Na razini opće Crkve

Svaka mjesna Crkva je u zajedništvu ne samo s onima u istoj regiji, nego s općom Crkvom, prošlom, sadašnjom i budućom, kao i s onom proslavljenom. U tom smislu je Crkva jedna, jedinstvena, nedjeljiva, apostolska, sveta i opća (katolička). Jednom je čini jedna apostolska vjera, isti sakramenti s jednom euharistijom te ista apostolska služba. Ove zajedničke elemente ne može mijenjati niti mjesna, niti regionalna Crkva jer su oni bit opće Crkve i općeg crkvenog zajedništva. Ali pojedine kanone i norme crkvenog života regulira svaka mjesna Crkva. U slučaju težih problema s obzirom na autentično izlaganje vje-

³⁹ Pojam bi mogao imati dva izvorna značenja: prvo nešto zajednički zahtijevati, htjeti; a drugo zajedničko vodstvo. U eklezijalnom smislu pojam označava ostvarenje (sastajanje, sabranje) u punoći i svetosti. Pojavljuje se u brojevima: 22, 23.

re ili službe s obzirom na cijelu Crkvu, ili važna pitanja crkvene discipline, ili vjernosti evanđelju i slično, valja sazivati opće (ekumenske) koncile, koji donose važeće odredbe za cijelu Crkvu, pa su oni manifestacija njezina zajedništva. Opći koncili ne bi bili redovna pojava, nego više izvanredni događaj Duha.

Oko koncila koji su održani na obje strane bez suglasnosti one druge postoje nejasnoće koje valja razjasniti. Obje strane se slažu da je u vrijeme nepodijeljene Crkve Rimski biskup predsjedala u ljubavi, kako se izrazio Ignacije Antiohijski,⁴⁰ te da je rimski biskup imao ulogu *protosa* (prvoga i glavnoga) među patrijarsima. Koja prava rimskog biskupa proistječu iz pozicije *protosa*, u tome nije postignuta suglasnost jer postoji različito tumačenje dokumenata. Rimski biskup je svakako imao „aktivnu ulogu“, iako ih nije sazivao i iako im nije predsjedao.

Primat i koncilijarnost ili sinodalnost međusobno su ovisni. Zbog toga se mora primat uvijek promatrati u kontekstu koncilijarnosti ili sinodalnosti, ali isto tako i koncilijarnost ili sinodalnost u kontekstu primata, bez obzira na kojoj razini. Što se tiče primata, Ravenski dokument potvrđuje:

- prvo, da je on praksa Crkve na svim razinama potvrđena kantskom tradicijom;
- drugo, što se tiče primjene na općoj razini, postoje razlike u razumijevanju načina, kao i njegova biblijskog i teološkog utemeljenja.

Također je dokazana činjenica da je svaki protos na sve tri razine do 9. stoljeća imao određene pravne prednosti. Tako mjesni biskup na području svoje dijeceze nad svojim prezbiterijem i narodom, regionalni protos nad biskupima svoje provincije, protos među patrijarhatima nad metropolitima, a na općoj razini nad patrijarsima.

2.2.4. Značaj dokumenta usprkos otvorenim pitanjima

Svaka razina ima svojega *protosa*. Pojednostavljeno rečeno biskup je protos na lokalnoj razini. Po nekom ključu više biskupija čine regiju čiji biskupi biraju svojega *protosa*, koji može biti recimo metropolit, predsjednik Biskupske konferencije, primas ili patrijarh. Među njima, tj. zapadnim i istočnim Crkvama, rimski biskup je biblijski priznati *protos*. Nekoliko važnih pitanja ostalo je otvoreno: Što je uloga

⁴⁰ Usp.: *Poslanica Rimljanima*, u: *Die Apostolischen Väter*, izd. Bibliothek der Kirchenväter (Kempten – München: 1918.), vidi prolog, str. 136.

i koja su konkretna prava rimskoga biskupa kao protosa u kontekstu ovdje rečenoga o koncilijarnosti i autoritetu, kako primjenjivati po vlastite koje iz toga stupnja *protosa* izviru, kako uklopiti nauk Prvog i Drugog vatikanskog koncila o univerzalnome primatu u kontekstu prvoga tisućljeća? Očito predstoji temeljno usklađivanje uloga i prava na tri bitne razine Crkve: lokalnoj, gdje biskup vrši sav crkveni autoritet; regionalnoj, gdje koncilijarnost treba snažnije doći do izražaja, što potvrđuju Biskupske sinode Rimske crkve, te ona opća razina koju u najvećoj mjeri reprezentiraju ekumenski koncili, a na kojoj ostaje za rješavati temeljno pitanje primata. U kojoj mjeri je moguće, nakon toliko stoljeća odvojene i drukčije prakse i tumačenja uskladiti načelo da ostali biskupi ne bi trebali ništa poduzimati bez „prvoga“, a „prvi“ ništa bez ostalih?

Iako su važna pitanja ostala otvorena, valja istaknuti da dokument zavređuje posebnu pozornost jer dotiče senzibilna pitanja koncilijarnosti ili sinodalnosti te autoriteta u Crkvi. On zasigurno predstavlja pozitivan i značajan pomak u međusobnom dijalogu, kao i dobar temelj budućih važnih dokumenata o primatu. Očito je da dokument ne rješava sva teška pitanja primata i nezabludivosti, ali postavlja solidne okvire za daljnje dorađivanje.

Mora se naglasiti da je Ravenski dokument bio moguć samo na temeljima Drugog, a ne Prvog vatikanskog koncila. Zato naša dva dokumenta iz naslova predstavljaju dva svijeta, ali jedan smjer i jedan izazov. Primat je izazov i našega vremena. Smjer je povratak na izvore.

Upravo u tom duhu valja shvatiti i prihvatiti riječi pape Benedikta XVI., kada za Papu kaže da nema moć nešto iznuditi. Njegova je moć uvjerenja da ljudi shvate „mi pripadamo zajedno i Papa ima nalog koji nije dao sam sebi“. Samo uvjerenjem zajedničke vjere Crkva može živjeti kao zajednica. Crkvi je potrebno jedinstvo, nešto poput primata, organ koji ne djeluje diktatorski, nego iz nutarnjeg zajedništva vjere.⁴¹ Za ustroj Crkve temeljan je kolegijalitet.

⁴¹ Usp.: BENEDIKT XVI., *Svjetlo svijeta - Papa, Crkva i znakovi vremena*, razgovor s P. Seewaldom (Split: Verbum, 2010.), 164-165. Zrela *Razmišljanja* o primatu donosi KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, „Primat Petrova nasljednika u otajstvu Crkve. Počelo, svrha i narav primata“, *Vrhbosna* 4 (1998.), 624-628. Ova razmišljanja su vezana uz zbornik radova sa simpozija o *Primatu Petrova nasljednika*, koji je održan u Rimu 2.-4. prosinca 2006. Godine 2008. Kongregacija svoja *Razmišljanja* tiska kao dodatak radovima: *Il Primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede*, str. 493-503.

Umjesto zaključka

I na samom kraju valja istaknuti da je upravo povratak na izvore kod pitanja jedinstva i problema primata zagovarao fra Ivan Marković, koji je bio razboriti pobornik jedinstva Crkve, ali koji ne podliježe previše romantičnim mislima svojega vremena da će se jedinstvo Crkve ostvariti tako jednostavno. Za njega je pitanje jedinstva prije svega dogmatsko i eklezijalno pitanje teologije, a rješenje valja tražiti u ranokršćanskim izvorima. Po njemu, ni nacionalne, ni geografske, ni jezične različitosti ne mogu Crkvi uzeti onaj jedinstveni biljeg. Organsko jedinstvo Crkve ne može se izgubiti, čak ni otpadom jednoga njezina dijela. Ona je jedna jedinstvom jednoga živoga temelja. Sazidana je na Petru, a Petrova vlast u Crkvi je potpuna i vrhovna, redovna i neposredna, naglašavao je Marković.⁴² Jednako tako on je uviđao da papinska prava ne poriču biskupska prava, a biskupska prava nisu suvišna jer biskupi nisu samo Papini namjesnici. Stoga je i njihova vlast isto tako prava, redovna i neposredna.⁴³ Ovakvim stavovima fra Ivan Marković je bio preteča Drugog vatikanskog koncila.⁴⁴

42 Usp.: I. MARKOVIĆ, *Slaveni i pape*, 172-174.

43 Usp.: I. MARKOVIĆ, *Slaveni i pape*, 176-178. Tu se oslanja na *Pastor aeternus*, br. 3.

44 Uz Prvi vatikanski koncil i uopće pitanje primata slobodan sam predložiti za daljnje istraživanje dio opširne tematske literature: Robert AUBERT, *Vaticanum I* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1965.); Lord ACTON, *Zur Geschichte des Konzils* (Freiburg: 1903.); Heinrich BACHT, „Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile“, Leo SCHEFFCZYK, *Wahrheit und Verkündigung* (Paderborn: F. Schöningh, 1968.), 1447-1466; Victor CONZEMIUS, ur., *Ignaz von Döllinger. Briefwechsel mit Lord Acton 1869-1870*, sv. 2 (München: C. H. Beck, 1965.); Yves CONGAR, *Das Bischofsamt und die Weltkirche* (Stuttgart: Schwabenverlag, 1964.); Johann FRIEDRICH, *Tagebuch während des vatikanischen Konzils* (Nördlingen: Beck, 1871.); Ignaz von DÖLLINGER, *Römische Briefe vom Konzil. von Quirinus* (München: Oldenbourg, 1870.); Theodor GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung: Nach den authentischen Dokumenten: Bd. II: Von der Eröffnung des Konzils bis zum Schlüsse der dritten öffentlichen Sitzung* (Freiburg in Breisgau: Herder, 1903.); Franz HEINER, *Der Syllabus* (Mainz: 1905.); August Bernhard HASLER, *Pius IX (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil* (Stuttgart: Hiersemann, 1977.); JANUS (pseudonim), „Der Papst und das Konzil“, niz članaka u: *Augsburger Zeitung 1869-1870*; Walter KASPER, „Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche“, *Catholica* 32 (1978.), 1-23; Hans KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Einsiedeln: Benziger, 1970.); Karl LEHMANN, *Das Petrusamt: geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen* (München: Schnell

THE RAVENNA DOCUMENT AND *PASTOR AETERNUS*: TWO DOCUMENTS – TWO WORLDS – ONE CHALLENGE

Summary

This article deals with two important documents. The first is Pastor Aeternus, in which Vatican I defines the doctrine of infallibility and explains the “primate” concept of the Roman Pontiff. The second is the so-called “Ravenna document”, written by a mixed international commission for theological dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Churches. These two documents represent two worlds, two directions, that converge in the documents of Vatican II and merge in a single challenge – the question of the unity of the Church, which remains a crucial question today.

Key words: *Vatican I, Pastor Aeternus, “Ravenna document”, primate, infallibility, conciliarity, authority.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

& Steiner, 1982.); Janko OBERŠKI, *Govori Strossmayera, biskupa đakovačkog na Vatikanskom saboru god. 1869-1870* (Zagreb: Tiskara narodne prosvjete, 1929.); Janko OBERŠKI, *Hrvati prema nepogrešivosti papinjoj, prigodom vat. sabora 1869-70* (Križevci: 1921.); QUIRINUS (pseudonim za lorda Actona), *Römische Briefe vom Konzil* (München: Oldenbourg, 1870.); Karl RAHNER, *Das Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*. *Questiones disputatae* 54 (Freiburg: Herder, 1971.); Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, *Episkopat und Primat*. *Questiones disputatae* 11 (Freiburg: Herder, 1961.); Leopold von RANKE, *Die römische Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* (Stuttgart: 1953.); Joseph RATZINGER, *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes* (Düsseldorf: Patmos, 1978.); Klaus SCHATZ, *Vaticanum I (1869-1870)*, sv. 3 u nizu: *Konziliengeschichte* (Paderborn - München - Wien - Zürich: Brandmüller, 1994.); Klaus SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von der Ursprünge bis zur Gegenwart* (Würzburg: Echter, 1990.)

UDK: 27-662:3](497.6)
27-46
Pregledni rad
Primljeno: travanj 2013.

Zdenko SPAJIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5; BiH – 71000 Sarajevo
spajic.zdenko@gmail.com

CRKVA U BOSNI I HERCEGOVINI PRED IZAZOVIMA DRUŠTVENIH PROMJENA

Sažetak

Biti u svijetu, a ne biti od svijeta, za Crkvu je uvijek predstavljalo izazov proučavanja svijeta, promišljanja o njegovim stvarnostima na temelju objave, tradicije i teologije te traženja načina kako na izazove adekvatno odgovoriti. Crkva u Bosni i Hercegovini je nerijetko živjela u turbulentnim društvenim okolnostima na koje se reagiralo na različite načine. Predmet ovog istraživanja suvremeni su društveni izazovi koji pred Crkvu stavljaju zadatak iznalaženja adekvatnih pastoralnih odgovora. No prije same analize društvenih izazova i strateških pastoralnih odgovora Crkve, autor predstavlja teoretski okvir za samu analizu prikazujući različite modele interpretacije društvenih promjena te tipologiju strateških pastoralnih odgovora Crkve. Budući da je suvremena stvarnost Bosne i Hercegovine još uvijek određena, barem posljedično, prijašnjim komunističkim režimom, ovo istraživanje započinje s razdobljem komunističke vladavine, izazovima za Crkvu koje su te društvene promjene donijele sa sobom te analizom strateških odgovora Crkve. Isti postupak se primjenjuje i na postkomunističko razdoblje, s tim da se, zbog specifičnosti društvenih zbivanja, nastoji uvažiti specifičnosti triju etapa: predratne, ratne i poratne.

Ključne riječi: *Crkva u BiH, Crkva u Hrvata, društvena analiza, teološka refleksija, pastoralno planiranje, komunizam, postkomunističko društvo.*

Uvod

Crkva je tijekom povijesti prolazila kroz različite društvene sustave i političke tvorevine koje su prema njoj imale različite odnose, od neprihvatanja i povremenih progona u Rimskom Carstvu preko manje više tolerantnog odnosa u tzv. kršćanskom srednjovjekovnom svijetu do antagonizama modernog razdoblja. Svaka promjena sustava bila je nerijetko povezana s tektonskim društvenim potresima koji su od Cr-

kve zahtijevali odgovarajući stav i prilagodbu novonastaloj situaciji. Nije se tu radilo samo o prilagodbi načina djelovanja nego su društvene promjene ponekada utjecale i na definiranje crkvenoga učenja o pojedinim segmentima života. Primjerice, nakon što je kršćanstvo 313. godine dobilo slobodu a 381. postalo službenom religijom u Rimskom Carstvu, promjena statusa u društvu nije značila samo slobodno djelovanje bez progona. Naprotiv, Crkva se suočila s novim izazovima koji su tražili teološko promišljanje kako bi se adekvatno moglo odgovoriti na njih. Jedan od izazova bilo je pitanje sudjelovanja kršćana u vojsci i ratovima. Zahvaljujući teološkim promišljanjima, prije svega sv. Ambrozija i sv. Augustina, napušten je dotadašnji stav pacifizma, a zauzet je stav, te time i način djelovanja, da kršćanin iz ljubavi (*agape*) ima dužnost pomoći trećoj strani čija su prava ugrožena. Cijela povijest Crkve obiluje situacijama i primjerima suočavanja s izazovima novonastalih situacija i teološkog promišljanja o mogućim odgovorima u svim segmentima društvenoga života, od političkog preko gospodarskog do kulturnog, znanstvenog i svih drugih segmenata. Nekada su ti odgovori bili više uspješni, nekada manje, no nužnost promišljanja i odgovora na novonastale situacije predstavlja konstantu u životu Crkve.

Crkva u Bosni i Hercegovini, kao i u ostalim zemljama bivše Jugoslavije i čitave jugoistočne Europe, našla se nakon Drugog svjetskog rata pod komunističkom vlašću koja je potrajala gotovo pola stoljeća. Temeljena na ideološkim postavkama marksizma i lenjinizma, komunistička vlast je od samoga početka zauzela izrazito neprijateljski odnos prema religiji kao takvoj, ali i prema vjerskim zajednicama, zabranjujući im javno djelovanje i oduzimajući im većinu materijalnih dobara koja su služila u svrhu podržavanja vjerskog djelovanja. Kao nadnacionalna institucija, koja je istodobno stoljećima čvrsto ukorijenjena u hrvatski narod, na posebnom udaru našla se Katolička crkva. Iako progonjena i osiromašena, Crkva je tražila i nalazila načina da vrši svoje poslanje naviještanja Radosne vijesti. Možda ti pokušaji nisu bili toliko popraćeni teološkim promišljanjem koliko su bili praktične naravi, no svakako zaslužuju pozornost, analizu i izvlačenje mogućih zaključaka kao smjernica za budućnost. Urušavanjem komunističkih režima krajem 80-ih i početkom 90-ih godina 20. stoljeća, BiH se također našla na valu demokratskih promjena koje su Crkvi otvorile vrata slobodnijeg djelovanja. No za razliku od većine drugih bivših komunističkih zemalja, ove promjene u BiH su prouzročile krvavi ratni sukob

u kojem je Katolička crkva u najvećem dijelu BiH doživjela neizmjerana stradanja koja se najvidljivije očituju u činjenici da je broj katolika prepolovljen a velik broj vjerskih objekata porušen.

Crkva se, dakle, u relativno kratkom razdoblju našla pred dvostrukim izazovom. S jedne strane, sloboda koju je dobila nakon urušavanja komunističkog sustava donijela je sa sobom nužnost promišljanja o adekvatnosti dotadašnjih metoda djelovanja i eventualnog određivanja drukčijeg načina djelovanja. S druge strane, ratna razaranja stavila su je pred izazov gotovo doslovnog preživljavanja i djelovanja u osiromašenom i fragmentiranom društvu. Kako je Crkva odgovorila na te izazove? Traženje odgovora na to pitanje predmet je ovoga rada. Da bismo došli do koliko-toliko zadovoljavajućeg odgovora, u ovu analizu je potrebno uključiti i razdoblje komunističke vladavine da bismo odredili širi okvir i polazišnu točku za crkveno djelovanje u tijeku demokratskih promjena i poslijeratnom razdoblju. Stoga ćemo prvo sagledati osnovne karakteristike toga razdoblja i načina kako je Crkva odgovorila na izazove vremena. Potom ćemo analizirati strateške odgovore Crkve na temeljne izazove promjena koje su uslijedile u postkomunističkom razdoblju. No prije nego pristupimo tim predmetima, najprije ćemo predstaviti određenu tipologiju mogućih strateških odgovora koji proizlaze iz analize djelovanja opće Crkve kroz jedno dulje razdoblje. Napominjem da ovaj rad kao misaonu pozadinu ima analizu društvenog stanja u BiH koju sam ranije prikazao.¹

1. Tipologija strateških odgovora na promjene

Jednako kao što je svaki ljudski čin jedinstven, uvjetovan spoznajnim sposobnostima i motivacijom subjekta, kao i konkretnim povijesnim i društvenim okolnostima u kojima se taj čin ostvaruje, tako je i djelovanje Crkve, kako opće tako i mjesnih Crkava, jedinstveno u svojim društvenim i povijesnim okolnostima. Međutim, iako jedinstvenost čina nije upitna, osobe se razlikuju po tome što u sličnim situacijama teže djelovanju na jednak način, što omogućuje predviđanje nečijeg ponašanja, a time i pobliže određivanje karaktera, pa govorimo o melankolicima, sangvinicima, kolericima ili flegmaticima, ovisno o tome kako tko reagira. Na sličan način je moguće klasificirati i djelovanje Crkve, ovisno o načinu kako ona tumači izvanjske promjene te

¹ Usp.: Zdenko SPAJIĆ, „Analiza društvenog stanja u Bosni i Hercegovini kao osnova za pastoralno planiranje“, *Vrhbosnensia* 16 (2012.), 267-290.

kako na njih reagira. U tu svrhu ćemo se poslužiti znanstvenim istraživanjima i rezultatima do kojih je došao američki teolog Joe Holland samostalno² ili u suradnji s isusovačkim teologom Peterom Henriotom.³ Riječ je o tzv. modelu „izazov – odgovor“ koji dovodi u korelaciju razvoj industrijskog kapitalizma i razvoj socijalnog nauka Crkve.⁴ Po tome modelu „povijesno-strukturna etapa kapitalizma predstavlja kontekstualni društveni izazov za strateški crkveni odgovor. Na strategiju crkvenog odgovora gleda se kao na čimbenik koji preoblikuje svijesti, politike i strukturu Crkve u službi njezina kontekstualiziranog poslanja. Stoga bi svaka nova katolička strategija obuhvaćala prosudbu vodstva o tome kako na najbolji način ostvariti oboje, i evangelizaciju i društvenu transformaciju, u novome povijesnom kontekstu.“⁵ No prije nego pozornost posvetimo analizi strateških pastoralnih odgovora Katoličke crkve na izazove društvenih promjena, najprije promotrimo različite sustave tumačenja društvenih promjena.

1.1. Različitost interpretacija društvenih promjena

Temeljna pretpostavka od koje polazimo jest da svijet nije statička stvarnost, nego da se neprestano nalazi u promjeni. Uloga društvene analize sastoji se u tome da objasni te društvene promjene. Ovisno o tome kako se vidi i tumači promjene u društvu, mogu se razlikovati i različiti interpretativni modeli: tradicionalni, liberalni i radikalni, ovisno o njihovu gledanju na vrijeme, prostor, vodeće načelo društva, temeljnu metaforu i gledanje na sukob, kako donosi sljedeći shematski prikaz:⁶

² Usp.: Joe HOLLAND, *Modern Catholic Social Teaching: The Popes Confront the Industrial Age 1740 – 1958* (New York: NY – Mahwah, 2003.).

³ Usp.: Joe HOLLAND – Peter HENRIOT, *Social Analysis: Linking Faith and Justice*, dopunjeno i prošireno izdanje (NY: Maryknoll, 1983.).

⁴ Sličan model se može primijeniti i na socijalizam koji Holland vidi kao „radikalnu varijantu modernog industrijskog kapitalizma“. Po njegovu mišljenju razlika se sastoji u tome što socijalistička tradicija podvrgava moderno društvo kritici iz perspektive kapitala, dok liberalna ili kapitalistička tradicija prije svega usmjerava pozornost na tehnologiju. Usp.: J. HOLLAND, *Modern Catholic Social Teaching*, 332.

⁵ J. HOLLAND, *Modern Catholic Social Teaching*, 12.

⁶ J. HOLLAND – P. HENRIOT, *Social Analysis*, 32.

	Tradicionalan	Liberalan	Radikalan
Pogled na vrijeme	Ciklički	Evolucijski	Transformativan
Pogled na prostor	Organički	Pluralistički	Međuovisno
Vodeće načelo	Autoritativan (Red – <i>ordo</i>)	Menadžerski (ravnoteža)	Sudionički (zajednica)
Temeljna metafora	Biološka (ljudsko tijelo)	Mehanicistička (stroj)	Umjetnička (djelo umjetnosti)
Pogled na konflikt	Devijantan	Površinski	Kreativan

Tradicionalni interpretativni model vidi vrijeme u društvenom kontekstu kao cikličko odvijanje po uzoru na ljudski život. Kao što u životu dolazi rađanje, odrastanje i smrt, tako se i u društvu uvijek iznova odvija taj proces koji vodi prema regeneraciji novog rađanja, odrastanja i umiranja. No društvo je u biti nepromjenljivo, statično te se na njega gleda kao na organizam koji ima različite udove, a centar upravljanja je glava. Ne postoje autonomne i nepovezane jedinice, nego je sve organski povezano oko općeg dobra. Stoga je red i vodeće načelo ovakva gledanja na društvene promjene, a samo društvo je shvaćeno kao hijerarhijska organska cjelina kojom se upravlja odozgo prema dole. Razumljivo da je ljudsko tijelo najprikladnija slika za ovakvo viđenje društvene stvarnosti. Budući da zdravo tijelo funkcionira skladno, svaki oblik konflikta vidi se kao devijantno ponašanje, na što treba reagirati potiskivanjem ili asimilacijom.

Liberalni interpretativni model društvenih promjena na vrijeme gleda iz perspektive evolucijskih promjena. Promjene do kojih dolazi tijekom povijesti predstavljaju evolucijski proces prema napretku. Društveni prostor ni u kojem slučaju nije organski, nego je pluralistički, sastavljen od mnoštva individualnih, nepovezanih jedinica kako u društvenim odnosima tako i u pojedinim segmentima društvenoga života (politika, gospodarstvo, kultura...). U takvu svijetu ne postoji opće dobro, nego se napredak ostvaruje kroz ostvarivanje pojedinaca („nevidljiva ruka“ Adama Smitha), pa su stoga individualizam i inovacija temeljne društvene vrijednosti. Za uspješan razvoj takva društva potrebno je racionalno menadžersko upravljanje koje će uspostavljati ravnotežu osiguravajući da individualni dijelovi društva ne završe u anarhiji ili autoritarizmu te da ih usmjerava sukladno predviđenim putovima napretka. Najprikladnija slika za prikaz ovoga vi-

đenja je stroj i njegovo mehanicističko funkcioniranje. Društveni konflikti se također rješavaju menadžerskim sposobnostima usklađivanja različitih interesa.

Radikalni interpretativni model vidi vrijeme na transformativan način: postoji temeljna poveznica između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. No tijekom vremena dolazi do promjene samih struktura društva na dijalektički način tako što nove etape izrastaju iz prijašnjih kroz kreativni konflikt. Društvo je viđeno kao cjelina u kojoj su odnosi među pojedinim dijelovima karakterizirani međuovisnošću te tu također vlada dijalektika po kojoj iz kreativnih sukoba nastaju nove strukture. Vodeće načelo je sudjelovanje jer se u svim bitnim odlukama za društvo očekuje sudjelovanje zajednice koja je temeljna vrijednost. Temeljna metafora je umjetnička jer napredak društva vidi kao umjetničko djelo koja nastaje iz vizija i snova članova zajednice. Ovaj model vidi konflikt kao kreativnu snagu jer su napetosti koje nastaju s jedne strane rezultat sudjelovanja, a s druge izvor transformacije.

Povijesno-strukturno gledajući, tradicionalni model bi odgovarao srednjovjekovnom feudalnom društvu, dok se liberalni model najvidljivije odražava u zapadnim kapitalističkim društvenim uređenjima. Što se pak tiče radikalnog interpretativnog modela, u stvarnosti je teško naći primjer koji bi u potpunosti odražavao sve značajke toga modela. No najbliži su mu različiti revolucionarni pokreti.⁷

1.2. Strateški pastoralni odgovori Crkve na društvene promjene

Kao što je već napomenuto, teza ovoga rada je da su strateški pastoralni odgovori Katoličke crkve uslijedili kao odgovor na promjene koje su se odvijale u industrijskom kapitalizmu. Njegov razvoj možemo podijeliti u tri faze: 1) lokalni kapitalizam s ideologijom *laissez-faire* liberalizma (1760.–1880.); 2) nacionalni kapitalizam s ideologijom liberalizma socijalnog blagostanja (1880.–1960.) i 3) globalni kapitalizam koji je uslijedio s elektroničkom revolucijom a povezan je s postmodernom krizom liberalizma (1960.–).⁸

Crkva je na te promjene u društvu odgovorila pastoralnim usmje-

⁷ Autori napominju da su se revolucionarni pokreti, kao što su oni u Rusiji, Kini ili Kubi, dogodili u pretežno agrarnim zemljama i mahom su završili u oružanim sukobima te je takav model teško zamisliv i prihvatljiv u industrijaliziranim društvima. Stoga je za predodžbu takva modela potreban određeni stupanj imaginacije. Usp.: J. HOLLAND – P. HENRIOT, *Social Analysis*, 40.

⁸ Više o ovome vidjeti u: Joe HOLLAND, *Modern Catholic Social Teaching*, 12-23.

renjima koje možemo okarakterizirati kao strateške u smislu ranije navedene definicije. Ne upuštajući se u detaljnu analizu i tumačenje svih bitnih elemenata za pojedini strateški odgovor, u Prikazu br. 2 donosimo prikaz triju različitih strateških pastoralnih odgovora i specifično viđenje svakoga od njih s obzirom na bitne elemente. Ovdje ćemo se osvrnuti samo na najznačajnija obilježja svakoga od modela.

Antimoderna strategija: Tradicionalna Crkva se s društvenim izazovima susrela najprije u obliku znanstvenog i kulturnog izazova dotadašnjem srednjovjekovnom shvaćanju svijeta i uređenju društva koje je trajalo gotovo jedno i pol tisućljeće. Nakon Francuske revolucije i napoleonskih ratova, koji su pronijeli duh revolucije velikim dijelom Europe, Crkva se našla u „strateškom šoku“. Iako su se u redovima Crkve praktično od samog početka XIX. stoljeća javljali katolički socijalni pokreti,⁹ pape toga razdoblja upućivali su beskompromisnu kritiku novih pojava i tražili povratak na prijašnje stanje i očuvanje klasične aristokratske paradigme. U tu svrhu su aktivirali sve duhovne i organizacijske snage koje su im stajale na raspolaganju. Pozitivna strana ovoga pristupa je svojevrsna proročka kritika opasnosti koje sa sobom donosi liberalna ideologija, dok je negativna posljedica tih pokušaja da se spasi svijet koji je nezaustavljivo odumirao činjenica, prema sudu mnogih, da je Crkva u Europi izgubila radničku klasu.

Moderna strategija: Nakon što je čitav niz događaja (Revolucije iz 1848., ujedinjenje Italije i ukidanje Papinske države, ujedinjenje Njemačke i *Kulturkampf*...) pokazao neučinkovitost antimoderne strategije, dolaskom Leona XIII. na čelo Crkve dolazi i do promjene strateškog pastoralnog odgovora. On se zauzima za reformni pravac katoličkog djelovanja u liberalnom industrijskom društvu, nastojeći obuhvatiti umjerene liberalne snage, prihvaćajući one segmente industrijskog društva koji su bili pozitivni a pokušavajući utjecati na one koji su bili neprihvatljivi s aspekta crkvenog učenja. Jedan od bitnih razloga za zauzimanje ovakve strategije bila je svakako percepcija da socijalizam predstavlja daleko veću opasnost za kršćanstvo nego što je kapitalizam. U kontekstu ove pastoralne strategije razvija se i socijalni nauk Crkve čime će pape ovoga razdoblja dati značajan doprinos u obrani radničkih prava i organiziranju radnika (sindikati), obrani i promicanju obitelji, opiranju totalitarizmu kroz promicanje načela supsidijarnosti, izgradnji umjerene države blagostanja, obrani privatnog

⁹ Više o ovome vidjeti u: Rodger CHARLES, *Christian Social Witness and Teaching: The Catholic Tradition from Genesis to Centesimus Annus*, I. (Herefordshire: Gracewing Publishing, 1998.), 334-355; Thomas BOKENKOTTER, *Church and Revolution: Catholics in the Struggle for Democracy and Social Justice* (New York: Image Books, 1998.), 39-81.

vlasništva itd.

Postmoderna strategija: Izborom Ivana XXIII. Crkva na globaliziranje svijeta, potaknuto elektroničkom revolucijom, odgovara strateškim pomakom koji želi obnovu „proročke Crkve“. Papa Ivan XXIII. otvara se za dijalog sa svim ideologijama, a poseban naglasak stavlja na dijalog s kršćanskim Crkvama. Njegova vizija dijaloga oslikava se u koncentričnim krugovima, gdje se u središtu nalazi obnova Katoličke crkve i unutarcrkveni dijalog. Drugi krug predstavlja dijalog među kršćanima a treći dijalog s cijelim svijetom. Središnji postulat evangelizacije je povezivanje univerzalne Isusove poruke s globalnim poslanjem Crkve u službi mira i pravednosti. Poseban zamah njegovoj viziji dat će Drugi vatikanski koncil.

Prikaz 2.¹⁰

	Antimoderna strategija (do 1878.)	Moderna strategija (1878.-1958.)	Postmoderna strategija (1958.-)
Stav	Reakcionaran	Adaptivan	Transformativan
Dominantno	do Pija IX.	Leon XIII. – Pio XII.	Ivan XXIII. -
Problematika	Vjera i tradicija	Vjera i sloboda	Vjera i pravednost
Forma	Kontrola kulture	Političke interesne skupine	Vizija kulture
Saveznici	Aristokracija	Srednji sloj	Siromasi
Sredstvo	Sakramenti	Paralelne strukture	Bazične kršć. zajednice
Sektor	Biskupi i župnici (linija)	Vjerski profesionalci (djelatnici)	Laici (članstvo)
Podneblje	Europa	Sjeverna Amerika	Treći svijet
Isus	Krist Kralj (defenzivno)	Krist Kralj (ofenzivno)	Sluga Isus
Duhovnost	Legalistička/pobožnost	Liturgijska	Karizmatička

¹⁰ Shematski prikaz je kombinacija dvaju izvora: J. HOLLAND – P. HENRIOT, *Social Analysis*, 71, i J. HOLLAND, *Modern Catholic Social Teaching*, 17.

2. Crkva u BiH nasuprot društvenim izazovima komunizma

Iako je predmet ovoga istraživanja bosansko-hercegovačka društvena stvarnost te samim time i djelovanje Crkve u BiH u suočavanju s društvenim izazovima, u ovom dijelu nije moguće izdvojiti i analizirati Crkvu u BiH izvan konteksta Crkve u Hrvata kako zbog formalne i stvarne strukturiranosti, tako i zbog posebne uloge koju su imali zagrebački nadbiskupi tijekom trajanja komunističke vlasti na prostorima koje nastanjuju Hrvati. Razlozi za ovakav pristup bit će vidljiviji u nastavku.

2.1. Društveni izazovi komunizma

Nakon što su komunisti preuzeli vlast u bivšoj Jugoslaviji, pa tako i u Bosni i Hercegovini, poslije Drugog svjetskog rata, Crkva se našla na udaru komunističkih vlasti. Teoretski gledano, religija je uživala slobodu. Komunistička partija se nije štedila u propagandi o stvaranju jedinstva „bez obzira na politička i vjerska uvjerenja“. Prema njihovu shvaćanju, „Revolucija je stvorila realne uslove da se prvi put, garantujući čovjekovu slobodu savjesti, praktično provede u život marksistička politika odnosa prema religiji i religijskim zajednicama. Religijskim zajednicama je ostavljena sloboda djelovanja na zadovoljavanju religijskih potreba građana, a oslobođene su miješanja u poslove društveno-političke zajednice.“¹¹ Štoviše, socijalistička država, iako nije mogla donijeti slobodu od religije, ipak je donijela njezinu emancipaciju i dovela je do maksimuma.¹²

Formalno-pravno gledajući, komunistička vlast je ostavila Crkvi slobodu djelovanja, ali isključivo u sferi privatnog života i isključivo ograničeno na najuže područje vjerskih obreda, istodobno joj dokidajući pravnu osobnost i onemogućujući joj bilo kakvo djelovanje u javnom sektoru, kao što je školstvo, zdravstvo, karitativne (humanitarne) djelatnosti itd.

U stvarnosti je situacija izgledala sasvim drukčije. Mnogi su

¹¹ Ivan CVITKOVIĆ, *Sloboda religije u socijalističkom samoupravnom društvu* (Novi Sad: Dnevnik, 1987.), 8. Budući da komunistička partija nije tolerirala slobodu misli, nego su čak i njezini intelektualci djelovali sukladno zadanim misaonim okvirima, ovdje navedeno djelo je sasvim dostatno za razumijevanje komunističkog shvaćanja religije i propagande o slobodi religije u nekadašnjem sustavu.

¹² Usp.: I. CVITKOVIĆ, *Sloboda religije u socijalističkom samoupravnom društvu*, 13.

svećenici mučki ubijeni, biskupi i svećenici su osuđivani na dugogodišnje zatvorske kazne a vjernici su, usprkos ustavom zajamčenom pravu slobode savjesti i vjeroispovijedi, diskriminirani u svojim građanskim pravima zbog ispovijedanja vjere. Osim što su komunističke vlasti dokinule Crkvi pravnu osobnost i zabranile vjersko djelovanje u javnom životu, također su joj oduzele većinu imovine koja je služila u te svrhe, ostavljajući joj najnužnije objekte, uglavnom crkve i župne kuće, za vršenje svojega poslanja. Agrarnom reformom iz 1946. godine oduzeto je i poljoprivredno zemljište iznad maksimuma od 10 ha koji je zakon dopuštao vjerskim zajednicama. Ilustracije radi, Vrhbosanskoj nadbiskupiji je u poslijeratnom razdoblju oduzeta sljedeća imovina: u Sarajevu su oduzeti studentski dio Bogoslovije, stambena zgrada na Marindvoru, Katehetski dom na Banjskom brijegu, sjemenište u Travniku te zgrada u Dubrovniku. Od nadbiskupijskog posjeda „Sv. Filomena“ kod Čardaka, od 249,6 ha oduzeto je 242,2 ha. Nadbiskupiji je ostavljeno samo 7,19 ha na tome posjedu (najlošije i najudaljenije zemlje) te 3,44 ha na drugim lokacijama.

Svoj neprijateljski stav prema Katoličkoj crkvi i vjerskim zajednicama općenito, komunisti nisu dovodili u vezu sa svojom materijalističkom i ateističkom ideologijom, nego su ga objašnjavali i pravdali suradnjom vjerskih službenika s neprijateljskim snagama tijekom Drugog svjetskog rata, protivljenjem vjerskih zajednica agrarnoj reformi, klerikalizmom i njihovim pristajanjem da ih „protivnici socijalizma iskoriste kao oružje protiv novog uređenja“.¹³ Klerikalizam je bio učestali pojam kojim se označavalo „pokušaj klera, odnosno crkve, da na svjetovnom, posebice političkom polju ostvari manji ili veći, pa čak i dominantni društveni utjecaj“.¹⁴ Istina, komunisti su pravili razliku između radikalnog ili militantnog klera, koje su nazivali klerikalcima, i „tolerantnog“ svećenstva i pravih narodnih pastira, jednako kao što su kategorizirali i vjernike laike.¹⁵ No u biti je svako izjašnjavanje Crkve o društvenim pitanjima i njezino nastojanje da na njih utječe bilo okarakterizirano kao klerikalizam jer je polazišna postavka bila da se Crkva treba baviti isključivo vjerskim pitanjima. Početno otvoreno neprijateljstvo prema Crkvi će s vremenom popustiti, no temeljni stav o religiji kao privatnoj stvari i ograničenju djelovanja vjerskih zajednica

13 I. CVITKOVIĆ, *Sloboda religije u socijalističkom samoupravnom društvu*, 13.

14 Boris VUŠKOVIĆ, „Klerikalizam i religioznost“, *Naše teme* 12 (1972.), 2024.

15 Usp.: Arif TANOVIĆ, „O klerikalizmu danas“, ur. Nikola FILIPOVIĆ, *O klerikalizmu danas i odnosu prema njemu* (Sarajevo: Marksistički studijski centar CK SK BiH „Veljko Vlahović“, 1983.), 25.

isključivo na vjersko područje potrajat će do urušavanja komunističkog režima.

2.2. Odgovor Crkve na društvene izazove komunizma

Stav Crkve prema izazovima koje je postavio komunizam možemo podijeliti u dvije etape: Prva etapa traje okvirno od 1945. do 1965. i u tome razdoblju Crkva se nalazi u defenzivi, nastojeći sačuvati i obraniti vrednote, prava i dobra koja su se još mogla obraniti. Druga etapa traje okvirno od 1965. do 1990. kada Crkva polagano prelazi u ofenzivu i trijumfira nakon urušavanja komunističkog sustava.

Za prvu etapu je karakteristično radikalno protivljenje i neprihvatanje komunizma. Na tragu crkvenog učenja o socijalizmu i komunizmu, koje seže još u XIX. stoljeće, Crkva u Hrvata je od samoga početka povukla jasnu granicu prema novome političkom sustavu. Biskupi su već sa svojega zasjedanja od 20. rujna 1945. godine uputili Pastirsko pismo u kojem se nabrajaju sve nepravde koje je nova vlast nanijela Crkvi te se ističe kako „kao učitelji istine i zastupnici vjere, odlučno osudjujemo ovaj materijalistički duh, od kojega se čovječanstvo ne smije nadati ničemu dobrom. A zajedno s tim osudjujemo dakako i sve one ideologije, i sve one društvene sisteme, koji svoje životne oblike izgrađuju ne na vječnim načelima objave i kršćanstva, nego na šupljim temeljima materijalističke, dakle bezbožne, filozofske nauke”.¹⁶ Pastirsko pismo završava zahtjevom za povrat svih prava koja su Crkvi nepravredno oduzeta. Čini se da će ovaj stav odrediti ponašanje Crkve u naredna dva desetljeća. Tijekom toga razdoblja Crkva sustavno i progresivno gubi utjecaj na društveni život, prije svega zbog aktivne politike nove vlasti koja ne samo da joj oduzima mehanizme s pomoću kojih bi mogla vršiti taj utjecaj (zabrana vjeronauka, časopisa, škola...) nego također nastoji oslabiti njezine strukture umorstvom i uhićenjima biskupa i svećenika, oduzimanjem imovine prijeko potrebne za normalno funkcioniranje, zatvaranjem sjemeništa itd. S pravom možemo ustvrditi da Crkva u tom razdoblju stoički podnosi napade i progone, što je rezultiralo profiliranjem čitavog niza manje ili više poznatih svjedočkih likova. Razumljivo je da u takvim okolnostima nije bilo moguće, a pogotovo ne prioritetno, promišljanje o mogućim strukturalnim prilagodbama za adekvatan odgovor društvenim iza-

¹⁶ Pastirsko pismo katoličkih biskupa Jugoslavije, 20. IX. 1945., u: www.pobijeni.info/povijesneokolnosti/clanak/41 (11. XII. 2012.).

zovima. Rezultat, ali i cilj, te borbe za preživljavanje bilo je očuvanje tradicionalnih struktura crkvenog ustrojstva i života. Iako je jedan dio klera, organiziranih u tzv. svećenička udruženja, bio spreman za kompromisnu kohabitaciju s novim vlastima,¹⁷ a još manji dio bio spreman na suradnju s komunističkim tajnim službama, najveći dio Crkve u Hrvata našao se u „rovovskoj borbi“ s komunističkim vlastima, pri čemu su nerijetko na prvoj bojišnici (nacionalnoj, biskupijskoj, župnoj) bili pojedinci dok su se drugi poistovjećivali s njima tako da na neki način možemo govoriti o „Crkvi jednog čovjeka“.

Drugu etapu djelovanja Crkve u Hrvata u suočavanju s društvenim izazovima komunizma inicirala su dva izvanjska događaja. Prvi značajni događaj je održavanje Drugog vatikanskog koncila koji je, na tragu učenja pape Ivana XXIII., želio otvoriti Crkvu za dijalog sa suvremenim svijetom, uključujući ne samo druge vjere nego također drukčije svjetonazore i ideologije. Drugi značajan događaj predstavlja potpisivanje Protokola između Svete Stolice i Jugoslavije kojim su normalizirani međusobni odnosi i uspostavljena diplomatska predstavništva.¹⁸ Protokol je potpisan 25. lipnja 1966. i bio je drugi ugovor (nakon Mađarske 1964.) kojim je Sveta Stolica uspjela regulirati odnos s nekom od komunističkih zemalja u Europi. Gibanja koja je u Crkvi započeo Koncil naći će odjeka i na hrvatskom crkvenom području, dok će reguliranje odnosa s državom otvoriti mogućnosti za slobodnije djelovanje pa čak i dijalog s komunističkim sustavom.

Za razliku od prethodne etape, u kojoj je glavni cilj bio očuvanje tradicionalne strukture Crkve, duh Drugog vatikanskog koncila se na hrvatskom području počinje osjećati ne samo u liturgijskoj reformi nego također u teološkim promišljanjima. Usporedo s otvaranjem Koncila počinje izlaziti i dvotjedni bilten pod nazivom „Glas s Koncila“ koji izvještava o zbivanjima na Koncilu. Nedostatak teološke literature

17 Svećenička udruženja su organizirana kao staleška udruženja i obuhvaćala su svećenstvo pojedine republike bivše Jugoslavije. U BiH je takvo udruženje osnovano 1950. godine pod nazivom *Udruženje katoličkih svećenika NR BiH „Dobri Pastir“*. Prema izvorima toga Udruženja, prigodom osnivanja Udruženju je pristupilo 85% katoličkih svećenika u BiH. Usp.: Karlo KARIN, „Desetogodišnjica Udruženja katoličkih svećenika ‘Dobri Pastir’ 1950 – 1960“, *Desetogodišnjica Udruženja katoličkih svećenika „Dobri Pastir“ 1950 – 1960* (Sarajevo: Dobri pastir, 1960.), 49.

18 Puni naziv dokumenta je Protokol o razgovorima koji su vođeni između predstavnika Vlade Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije i predstavnika Svete Stolice. Usp.: I. CVITKOVIĆ, *Sloboda religije u socijalističkom samoupravnom društvu*, 56-58.

na hrvatskom jeziku pokušava se nadoknaditi pokretanjem časopisa *Svesci* koji u podnaslovu ima naziv Kršćanska sadašnjost a donosi prijevode teoloških radova iz različitih dijelova svijeta. Upravo pod imenom „Kršćanska sadašnjost“ zagrebački će nadbiskup Franjo Šeper 1968. godine osnovati nakladničku kuću oko koje će se okupiti značajna teološka imena kao što su: Tomislav J. Šagi-Bunić, Josip Turčinović i Vjekoslav Bajsić. U mnogim krugovima nazivani „reformatorima“, ovi i mnogi drugi teolozi svojim će pisanjem i nastupima pokušati unijeti duh koncilskih dokumenata među hrvatske katolike, ne samo kroz stručnu literaturu nego i novinskim napisima približiti ga što širem čitateljstvu.¹⁹

S druge pak strane, reguliranje odnosa između Svete Stolice i Jugoslavije otvara vrata za slobodnije djelovanje Crkve. Tako se npr. već 1967. godine u Puli organizira prvi poslijeratni euharistijski kongres, 1971. se organizira veliko hodočašće od 5.000 vjernika u Rim, a sve će to kulminirati masovnim proslavama 1976. u Solinu gdje se okupilo oko 80.000 vjernika i 1984. na nacionalnom Euharistijskom kongresu u Mariji Bistrici kojem je nazočilo oko 400.000 vjernika. Istodobno započinje i dijalog između Crkve i komunizma, ili bolje rečeno marksizma i teologije jer ovdje ne mislimo na susrete predstavnika Crkve i vlasti, nego na znanstveno-teorijski dijalog dviju oprečnih filozofija. U ožujku 1967. organizirana je u Studentskom centru u Zagrebu tribina na kojoj su raspravljali marksistički filozof Branko Bošnjak i katolički filozof Mijo Škvorc. Potaknuti uspjehom te tribine, isti organizator poziva višeg savjetnika u CK SKH Zlatka Frida da govori o položaju Katoličke crkve u suvremenom svijetu,²⁰ a krajem iste godine Glas Koncila objavljuje opširan razgovor s Fridom u dva nastavka o svim pitanjima koja su opterećivala odnos Crkve i države.²¹ Trebalo bi biti razumljivo samo po sebi da se ova zbivanja ne mogu promatrati izdvojeno od sveukupnih društvenih zbivanja u bivšoj Jugoslaviji, pogotovo u Hrvatskoj koja su dovela do „Hrvatskog proljeća“, no ovdje se ne možemo upuštati u tu analizu.

Iz navedenoga je vidljivo da je većina crkvenih zbivanja bila vezana uz Zagreb koji je ne samo formalno bio središte Crkve u Hrvata

¹⁹ Usp.: na primjer, Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, „Kršćani i politika“, *Glas Koncila*, 16. IV. 1967., 3-4.

²⁰ Usp.: Zlatko FRID, „O Katoličkoj Crkvi u suvremenom svijetu“, *Glas Koncila*, 28. V. 1967., 4.

²¹ Usp.: Zlatko FRID, „Nema državne religije ni državnog ateizma“, *Glas Koncila*, 19. XI. 1967., 1.5-6; i 3. XII. 1967., 5-6.

(sjedište Biskupske konferencije) nego i neformalno, poglavito zahvaljujući činjenici da se tamo nalazio jedini katolički teološki fakultet u bivšoj Jugoslaviji koji je bio okupljalište teoloških intelektualnih snaga hrvatskog naroda. Upravo zbog navedenoga razloga o položaju Zagreba, Crkva u BiH je bila više participant u tim događanjima nego što je bila predvodnik ili imala specifičnu agendu za vlastito područje. Zbog posebnosti bosansko-hercegovačkoga društva, koje je bitno određeno višenacionalnim i višekonfesionalnim sastavom, položaj i uloga Crkve u BiH bili su znatno drukčiji. K tome, cijelu jednu četvrt stoljeća nakon rata, teološko učilište u BiH bilo je zatvoreno. Kada je napokon ponovno otvoreno, prvotna uloga bila je izobrazba svećeničkih kandidata. Tek će sredinom 1980-ih, kada se na tadašnjoj Vrhbosanskoj visokoj teološkoj školi (VVTŠ), uz već postojeći profesorski kadar, nakon specijalizacije u inozemstvu okupi skupina mlađih teologa iz prvih generacija svećenika školovanih u Sarajevu, započeti intenzivnije teološko promišljanje, prije svega o svećeničkoj službi.²²

2.3. Strateški pastoralni odgovori Crkve na izazove komunizma

Ako na temelju ove grube skice glavnih značajki odgovora Crkve na društvene izazove koje je pred nju postavio komunizam primijenimo tipologiju strateških odgovora koju smo ranije prikazali, nedvojbeno ćemo morati zaključiti da je Crkva u prvoj etapi (1945.–1965.) reagirala sukladno tradicionalnoj ili antimodernoj strategiji koja uključuje odbacivanje novonastale situacije i traženje povratka na prijašnji sustav. Pri tome je razumljivo samo po sebi da su komunistički ateizam i materijalistički svjetonazor bili suprotni kršćanskom shvaćanju i samim time neprihvatljivi. No pitanje strukturalne prilagodbe novonastaloj situaciji traži određenu pozornost. Budući da je komunistički režim dobrim dijelom ugrozio dotadašnji način organiziranja i funkcioniranja Crkve, kako na personalnom tako i na instrumentalnom području, jedna takva situacija mogla bi poslužiti kao povod za temeljitu strukturalnu reorganizaciju Crkve (ovdje se ne misli na hijerarhijsko ustrojstvo Crkve!) koja bi bila adekvatna za vršenje poslanja u promijenjenim društvenim okolnostima, bez mnogih ma-

²² Ovdje se prije svega misli na projekt pokrenut 1986. godine u sklopu seminara za permanentnu izobrazbu svećenika Vrhbosanske metropolije, a radovi su objavljeni u nizu VVTŠ-a „Riječ i život“. Osim predavanja sa seminara, objavljeni su i pojedini prijevodi iz područja svećeničke službe. Uz to su značajnu ulogu imale i mjesečne tribine koje je, s prekidima, organizirala VVTŠ od 1983.–2004.

terijalnih sredstava za javno djelovanje i sa znatno umanjenim brojem personala. Međutim, do toga nije došlo nego je zadržan tradicionalni ustroj pastoralnog djelovanja koji se temelji na teritorijalnom načelu i svećeniku/župniku kao središnjoj figuri mnogostrukog crkvenog djelovanja, bez transformacije kršćanske zajednice i značajnijeg udjela vjernika laika.

U drugoj etapi dolaze do izražaja tendencije i zahtjevi za strukturnom transformacijom kršćanskog vršenja poslanja. Poznato je da je postkoncilsko vrijeme bilo popraćeno mnogim turbulentnim događajima koji su nerijetko viđeni kao duboka kriza Crkve, štoviše, sama Crkva je percipirana kao sablazan.²³ Jedan od značajnijih aspekata te krizne situacije je predstavljala „kriza svećeništva“ koja se nerijetko povezuje isključivo s pitanjem svećeničkog celibata. Štoviše, vjernici laici su se počeli žaliti na svoju ulogu i položaj u Crkvi te tražiti drukčije mjesto koje bi više odgovaralo viziji Drugog vatikanskog koncila.

Neki su s pravom tada upozoravali da je svećenička kriza izraz krize crkvene zajednice koja je, s druge strane, prouzročena krizom odnosa te zajednice i svijeta u kojem se nalazi.²⁴ Gledajući iz povijesne perspektive, kršćanska zajednica prvih stoljeća bila je bitno drukčije strukturirana u odnosu na društvo, nego što je to bila nakon što je kršćanstvo dobilo slobodu i bilo priznato kao službena religija u Rimskom Carstvu. U tim prvim stoljećima, kršćansku zajednicu sačinjavaju vjernici koji se okupljaju oko euharistijskog slavlja kao središta svojega zajedništva. No nakon Konstantinova preokreta kršćanska zajednica će sve više biti organizirana prema kriterijima društvenoga života, prije svega prema teritorijalnom načelu koje se uglavnom podudara s granicama društvene i političke jurisdikcije (selo, grad, provincija, država...), što je s vremenom dovelo do individualiziranja pobožnosti, tako da liturgijsko slavlje nije toliko slavlje zajednice koliko skupa pojedinaca. Konačni rezultat tih procesa doveo je do toga „da je Crkva u svojoj bazi živjela zapravo u tuđim strukturama, stajala je u tuđim čizmama“.²⁵ Stoga su i pojedina teološka promišljanja u hrvatskom narodu, slijedeći učenje Koncila o Crkvi kao narodu Božjem i pozivu pape Pavla VI. za oživljavanjem i potpunim uspostavljanjem

²³ Usp.: Ljudevit MARAČIĆ – Nikola ROŠČIĆ, „Tribina mladih vjernika“, *Veritas* 12 (1971.), 319.

²⁴ Usp.: Vjekoslav BAJSIĆ, „Ministerijalno svećeništvo: geneza krize i znakovi obnove“, *Svesci*, 19-20 (1970.-1971.), 102.

²⁵ Vjekoslav BAJSIĆ, „Značaj i dimenzije današnje svećeničke krize u Crkvi“, *Bogoslovska smotra* 41 (1971.), 16.

kršćanske zajednice, naglašavali važnost strukturalne reforme u Crkvi i izgradnji autentične crkvene zajednice.²⁶

Za razliku od navedenih teoloških promišljanja te zahtjeva pojedinih svećeničkih i laičkih krugova, u stvarnosti je prevladao drukčiji strateški pastoralni odgovor. Za ovu drugu etapu možemo ustvrditi da je primijenjen moderan pastoralni pristup koji karakterizira pokušaj da se utječe na društvene strukture kako bi se ispravile ili bar ublažile negativne pojave a iskoristile one okolnosti koje su bile prihvatljive s aspekta vršenja kršćanskog poslanja. Samo strukturalno ustrojstvo crkvene zajednice ostalo je nepromijenjeno, iako su laici jednim dijelom pripušteni u crkvenu strukturu kroz savjetodavna vijeća pri župama i biskupijama. Štoviše, prema nekima, vidljiva je bila tendencija tzv. horizontalnog strukturiranja u kojem se, umjesto jedinstvenosti cjelokupnog naroda Božjega, zajedno strukturiraju pojedini dijelovi zajednice, biskupi, svećenici i laici svatko za sebe.²⁷ Koncept pastoralnog djelovanja je također ostao nepromijenjen, usmjeren prije svega na pastoral sakramenata. Dok je ovakav pastoralni model prilično dobro funkcionirao u seoskim sredinama, njegova prikladnost u urbanim sredinama je upitna. No umjesto mogućeg restrukturiranja crkvene zajednice i preoblikovanja pastoralnog koncepta, s rastućim stupnjem slobode djelovanja, pastoralne aktivnosti su usmjerene dobrim dijelom na manifestativna slavlja, očito s ciljem ohrabrenja i utvrđivanja vjernika u pripadnosti crkvenoj zajednici nasuprot protivničkoj strani koja je s vremenom sve više zapadala u probleme do njezina konačnog urušavanja krajem 80-ih godina prošlog stoljeća.

Nije rijetkost čuti mišljenje kako je ovo razdoblje, pogotovo druga etapa, predstavljalo na određeni način optimalne uvjete za djelovanje Crkve koja je s jedne strane bila oslobođena veza s državom, a s druge strane je imala značajan utjecaj na kršćanske vjernike kroz vršenje autentičnog crkvenog poslanja, pogotovo slavljenja sakramenata i župne kateheze. K tome treba naglasiti iznimno značenje snage svjedočenja (*martyris*) koju je Crkva položila u razdoblju nakon Drugog svjetskog rata a koje je zasigurno bilo izvor mnogih milosti u učvršćenju vjernika. Po mnogočemu je način kršćanskoga življenja podsjećao na Crkvu prvih stoljeća. Na prvi pogled mogao bi se dobiti dojam da je Crkva u Hrvata već počela živjeti milosni trenutak koncilske obnove i drukčijeg viđenja mjesta i uloge Crkve u suvremenom

²⁶ Usp.: V. BAJSIĆ, „Značaj i dimenzije današnje svećeničke krize u Crkvi“, 16-19.

²⁷ Usp.: V. BAJSIĆ, „Ministerijalno svećeništvo: geneza krize i znakovi obnove“, 104.

svijetu. Međutim, činjenica da nije došlo da restrukturiranja crkvene zajednice u duhu i prema zamisli Koncila, baca na to razdoblje drukčije svjetlo. Sljedeća analiza dat će još konkretnija pojašnjenja ove postavke.

3. Crkva u BiH pred izazovima postkomunističkog društva

Za razliku od prethodnog razdoblja u kojem smo Crkvu u BiH promatrali u sklopu Crkve u Hrvata, u ovom je razdoblju došlo do značajnog stupnja diferenciranja tako da bosansko-hercegovačku stvarnost možemo promatrati zasebno, premda moramo imati na umu da i u novonastaloj situaciji postoje značajne različitosti situacija i specifičnosti života koje određuju položaj mjesnih Crkava i uvjetuju njihovo djelovanje. Napominjem odmah da koristim pojam „postkomunističko društvo“ umjesto pojma „tranzicijskog društva“ iz razloga što se pod potonjim pojmom shvaća „društvena zbilja, socio-kulturne promjene i procesi što se događaju poslije ekonomskog i političkog raspada onog povijesno-društvenog realiteta koji se zvao 'realni' ili pak 'samoupravni' socijalizam u zemljama Istočne Europe i u bivšoj Jugoslaviji. Te promjene (...) svakako imaju tendenciju kretanja od monističkog, autoritarnog, prema pluralističkom, civilnom, ekonomski i socijalno djelotvornom društvu koji ozbiljuje i ljudska prava i slobode, koje je kao takvo teorijska paradigma razvoja.”²⁸ Budući da bosansko-hercegovačko društvo još uvijek ne pokazuje, ili barem ne u potrebnoj mjeri, gibanje prema stvarnostima koje su u ovoj definiciji naznačene kao cilj, radije ostajem pri pojmu postkomunističko društvo. Društveni izazovi s kojima se Crkva u BiH susreće u postkomunističkom društvu najvidljivije i najdirektnije mogu biti povezani s posljednjim ratom (1992.-1995.) i njegovim posljedicama. Tijekom ratnog i poratnog razdoblja broj katolika se dvostruko smanjio, znatan broj vjerskih objekata je porušen, cjelokupno stanovništvo je osiromašeno, a zbog političke fragmentiranosti države veći dio katoličke zajednice živi kao manjinsko stanovništvo na području kojim vladaju pripadnici drugih naroda. Međutim, ovako postavljena dijagnoza bi bila odviše površna i nepouzdana za ozbiljnije pastoralno planiranje. Potrebno je, barem letimično, pogledati dublje i dugoročnije društvene izazove koje je sa sobom donijelo postkomunističko razdoblje.

²⁸ Nikola SKLEDAR, „Znanost o društvu i društvene promjene“, *Društvena istraživanja* 4 (1995.), 291. Skledar napominje da ne postoji jedinstveno shvaćanje pojma tranzicije, no za potrebe ovoga rada koristim njegovu definiciju.

3.1. Društveni izazovi postkomunističkog razdoblja

Rat, iako često viđen kao izravni i glavni uzročnik današnjih problema u BiH, daleko je više posljedica nego uzročnik stvarnih problema. Iako se i ovdje susrećemo s problematikom razdvajanja pojedinih segmenata društvenog života i odvojenog promatranja uzročno-posljedičnih odnosa, radi preglednosti i jasnoće argumenta to se ipak nameće kao nužnost. Gledajući s političkog aspekta, rat se javlja kao posljedica konflikta slobodarskih i demokratskih snaga u društvu, dobrim dijelom potaknutih i nošenih događanjima u jugoistočnoj Europi, sa snagama koje su pošto-poto željele očuvati autoritarni sustav koji je evoluirao u zaštitnika i viziju samo jednog naroda bivše Jugoslavije. Ako pak promatramo s ekonomskog aspekta, dulje vrijeme su postojale tenzije između snaga (i republika) orijentiranih prema logici tržišne privrede s jedne strane te snaga koje su formalno bile zagovarateljima socijalističke privrede, ali se u biti radilo o zastupnicima autoritarne države koji su željeli kontrolirati državne mehanizme (političke strukture, vojsku, policiju...) na račun tuđih prihoda. Uz sve to postojalo je neriješeno „nacionalno pitanje“ koje je komunistički režim držao pod strogom kontrolom. Širenje slobodarskog duha nakon pada Berlinskog zida i rušenja „željezne zavjese“ našlo je odjeka i u bivšoj Jugoslaviji, ali je istodobno bilo povodom autoritarnom režimu da pokuša produljiti svoju egzistenciju, izvrši teritorijalnu ekspanziju i nastavi živjeti pod nacionalnom plaštem velikosrpsva. Sukob tih oprečnih svjetonazora pretvorio se u otvorenu agresiju autoritarnih snaga, koja je u BiH, zbog njezinih specifičnosti, prerasla u vrlo krvav i brutalan ratni sukob. Kako je rat odmicao i kako je bilo sve očitije da međunarodna zajednica nema namjeru djelovati po načelima pravednosti, nego da uvažava ratna osvajanja, sukob se sve više komplicirao tako da je vrlo brzo prerastao u međusobno sukobljavanje svih strana. Rat je okončan prisilom izvana, ali je mirovnim sporazumom legitimirano i legalizirano stanje na ratnom polju. I u tome se sastoji jedan od temeljnih problema današnjeg bosansko-hercegovačkog društva.

S jedne strane imamo problem da nijedna negativna politika u ratu nije poražena. Naglašavam da se ne radi o potrebi poražavanja nekog naroda, nego o poražavanju politike. Primjerice, nacionalsocijalizam u Njemačkoj je poražen u Drugom svjetskom ratu, što je bila pretpostavka za ubrzanu obnovu porušene zemlje. U BiH su pak sve politike u određenoj mjeri bile pobjednice. Iako glavni akteri, zbog

smrti ili haaških optužnica, nisu više na političkoj sceni, negativne politike su nastavile egzistirati na transformirani način preko drugih nosilaca, što dovodi do neprestane blokade političkog života i nemogućnosti da se nađi fragmentiranost društva i izgradi moderno društveno uređenje.²⁹ S druge pak strane imamo problem legitimiranja i legaliziranja ratnih rezultata postignutih nemoralnim i nečovječnim sredstvima, zločinom i genocidom, koji su mirovnim sporazumom ugrađeni i u sam Ustav – najviši zakonski akt koji odražava vrijednosni sustav svake zemlje.

Uz takvu političku genezu problema, susrećemo se i s gospodarskom problematikom koja nije jednostavno takve naravi da traži samo odgovarajuća rješenja kako bi se izašlo iz gospodarske krize. Naime, za razliku od većine zemalja koje posljednjih godina prolaze kroz gospodarsku krizu, BiH se suočila tijekom posljednja dva desetljeća s brzim urušavanjem socijalističke privrede, ratnim razaranjem industrije, fragmentacijom tržišta i vrlo brzom penetracijom liberalnog gospodarskog sustava gotovo isključivo orijentiranog na financijski i trgovinski sektor.³⁰ Zbog tih naglih promjena BiH jednostavno nije uspjela izgraditi tržišno gospodarstvo, pogotovo ne ono koje bi

²⁹ Prema novinskom izvješću (*Večernji list*, 11. VI. 2012., 16), Milorad Dodik, predsjednik RS, 20 godina nakon izbivanja ratnih sukoba nije će postojanje bosansko-hercegovačke države. Žaleći se na to kako ih vide u inozemstvu, Dodik je ustvrdio: „Svim narodima u okruženju dopušteno je da se homogeniziraju, samo je, izgleda, Srbima zabranjeno. Trebamo razbiti napokon tu granicu, kada se kaže 'bosanski Srbi'. Nismo mi bosanski Srbi!“ Na pitanje novinara, što su onda oni, odgovorio je: “Ja sam Srbin. I to jedan ozbiljan Srbin. Osobno, najveća mi je uvreda kad dođem u Beograd da me pitaju 'što ima u Bosni'. Naučite se da nema Bosne, ovdje postoji RS.”

³⁰ Politička ekonomija razlikuje tri teorije: liberalna, nacionalistička i marksistička. Može se govoriti i o ideologijama jer se radi o sustavima misli i vjerovanja kojima se objašnjava kako i na kojim načelima određeni društveni sustav funkcionira. Samo ćemo kratko pojasniti prve dvije zbog njihove važnosti u suvremenom svijetu. Za *liberalnu* teoriju je karakteristično viđenje da su ekonomija i politika dvije odvojene stvarnosti koje funkcioniraju svaka po svojim pravilima. Zauzimaju se za slobodno tržište i slobodno formiranje cijena kao najprikladnija sredstva za organiziranje domaćih i međunarodnih ekonomskih odnosa. Tržište se po shvaćanju liberala javlja spontano i funkcionira prema svojoj unutarnjoj logici. Za *nacionalističku* koncepciju industrijalizacija je od iznimne važnosti jer ima efekt prelijevanja na druga područja i vodi prema sveukupnom razvoju; dovodi do nacionalne samodostatnosti i neovisnosti o drugim zemljama; osnova je vojne moći, što jamči sigurnost u suvremenom svijetu. Usp.: Robert GILPIN, *The Political Economy of International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1987.), 25-41.

bilo socijalno osjetljivo. Budući da su osnovni postulati liberalne ekonomije sloboda tržišta i slobodno formiranje cijena uz što je moguće neznatnije upletanje države, BiH je postala zemlja s neznatnom vlastitom proizvodnjom, dok je istodobno preplavljena uvoznim proizvodima, što dovodi do nerazmjera između standarda građana i rasta cijena na tržištu.

Ako ove postavke prihvatimo kao točne, onda proizlazi da politička kriza i rastuće siromaštvo nisu tek periodična pojava u bosansko-hercegovačkom društvu, nego su proizvod i posljedica sistemskih rješenja. A ta sistemska rješenja nije moguće mijenjati bez promjene sustava vrednota. Ako tome pridodamo problematiku vezanu uz kulturni segment društvenoga života,³¹ suočavamo se s vrlo zahtjevnim društvenim izazovom postkomunističkog vremena koje Crkva u svojem poslanju i pastoralnom planiranju ne može zanemariti. Iako na Crkvu ne spada izgradnja pravednijeg društva, što je vlastitost političke djelatnosti, ona u svojoj neizostavnoj zadaći racionalne argumentacije u svrhu čišćenja razuma i ponovnog buđenja moralnih snaga za ostvarenje pravednijeg društva³² mora neprestano analizirati i pokušavati razumjeti društvenu stvarnost kako bi mogla dati svoj doprinos.

3.2. Odgovor Crkve na društvene izazove postkomunističkog razdoblja

U analizi odgovora Crkve na društvene izazove postkomunističkog razdoblja razlikovat ćemo tri etape: 1) predratna; 2) ratna i 3) poratna etapa. Budući da je predratna etapa trajala iznimno kratko, otprilike godinu dana, njome se ovdje nećemo podrobnije baviti. Značajno je spomenuti da odmah nakon demokratskih promjena biskupi svojim istupima pokušavaju dati doprinos uređenju društva u BiH,³³ već je bio ili se ponovno oživljava rad Caritasu,³⁴ pokreće se inicijativa

³¹ Usp.: Z. SPAJIĆ, „Analiza društvenog stanja u Bosni i Hercegovini kao osnova za pastoralno planiranje“, 284-288.

³² Usp.: BENEDIKT XVI., *Deus caritas est – Bog je ljubav. Enciklika o kršćanskoj ljubavi* (25. XII. 2005.), (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2006.), br. 28-29.

³³ Najznačajniji dokumenti iz toga razdoblja sadržani su u: *Pastirske poslanice, izjave i apeli katoličkih biskupa BiH 1990-1997*, (Sarajevo: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, 1997.).

³⁴ Caritas je s radom najprije započeo u Mostaru, još 1982. godine, potom u Banja Luci, 1986. godine, dok je u Vrhbosanskoj nadbiskupiji rad Caritasu, koji je osnovan 1931. godine i čije je djelovanje prekinuto nakon Drugog svjetskog rata, obnovljen 1990. godine. Usp.: Miljenko ANIČIĆ, „Caritas nasuprot ekonomskom siromaštvu: izazovi i mogućnosti“, *Vrhbosnensia* 14 (2010.), 278.

za ponovno uvođenje vjeronauka u škole³⁵ te se s vremenom sve više koriste sredstva društvenog priopćavanja u svrhu pastoralnog djelovanja, bilo kroz otvoreniji pristup javnim medijima bilo kroz pokretanje vlastitih sredstava društvenog priopćavanja.

U ratnom se razdoblju sam po sebi nametnuo prioritet karitativnog djelovanja. Iako su biskupijski Caritasi bili tek osnovani, a na državnoj razini nije ni postojao Caritas koji bi koordinirao djelatnost pojedinih Caritasa, Crkva je uspjela u vrlo teškim okolnostima brzo organizirati karitativnu mrežu i sasvim uspješno odgovoriti na postavljene joj izazove.³⁶ Uz to svi su dijecezanski biskupi ostali u svojim sjedištima tijekom cijelog rata usprkos političkim gibanjima i pritiscima. Također su gotovo svi svećenici ostali s povjerenim im narodom, a tamo gdje su cijele župe bile prognane, veći dio svećenika je nastojao održavati kontakt sa župljanima. Uz to su osnovani vikarijati (Vrhbosanska nadbiskupija i Banjalučka biskupija) za prognanike. Među najznačajnije poduhvate Crkve u ratnom razdoblju treba ubrojiti i ponovno pokretanje katoličkog školstva kroz projekt „Katoličke škole za Europu“, koji je započeo otvaranjem Katoličkog školskog centra u Sarajevu potkraj 1994. godine te se nastavio širiti i razvijati u poslijeratnom razdoblju. Tijekom ovoga razdoblja započeo se ostvarivati projekt uvođenja vjeronauka u javne škole, barem na područjima pod hrvatskom kontrolom, a nakon rata i u ostalim područjima gdje su za to postojali uvjeti, tj. dovoljan broj djece. Isto tako, tijekom rata je došlo do spontanog dušobrižništva vojske, što je nakon rata formalizirano najprije ugovorom dviju biskupija s Ministarstvom obrane da bi se u potpunosti reguliralo potpisivanjem ugovora između Svete Stolice i BiH te osnivanjem Vojnog ordinarijata.

Poslijeratno razdoblje je, ponovno samo po sebi, nametnulo više pitanja kao prioritete pastoralnog djelovanja. Jedno od njih je svakako suočavanje s ogromnim razmjerima razaranja vjerskih objekata. U tome su pogledu biskupi u svojoj prvoj poratnoj poslanici iznijeli sljedeći stav: „Mi ćemo, ako Bog da, pokraj srušenih crkava podići najprije montažne sakralne objekte. Neka u njima naše sada raspršene župne zajednice prepoznaju znak nade i povratka života. Kad oko svih središta okupljanja budu obnovljeni ili nanovo podignuti obiteljski

³⁵ Usp.: Anto PAVLOVIĆ, „Ponovno uvođenje vjeronauka u javne škole BiH“, *Vrhbosna* (1992.), 97-101.

³⁶ Više o djelatnosti Caritasa u BiH tijekom ratnog razdoblja u Miljenko ANIČIĆ, „Caritas nasuprot ekonomskom siromaštvu: izazovi i mogućnosti“, 278-281.

domovi, moći ćemo misliti i na obnovu i izgradnju crkava.³⁷ Ovdje je već naznačeno i drugo krucijalno pitanje a to je povratak prognanih i izbjeglih. Usprkos ovako zauzetom stavu, tijekom događaja je krenuo u znatno drukčijem pravcu. Povratak prognanih i izbjeglih je u znatnoj mjeri izostao,³⁸ dok su gotovo svi crkveni objekti (barem na području Vrhbosanske nadbiskupije) obnovljeni ili iznova sagrađeni.

U poslijeratnom razdoblju su se dogodila i dva događaja koje bosansko-hercegovačka povijest nije do tada poznavala: pohod Svetog Oca. Papa Ivan Pavao II. je dva puta pohodio BiH, Sarajevo 1997. i Banja Luku 2001. godine. Manifestativni karakter kršćanskog svjedočenja je i u ovom razdoblju nastavio biti privilegirani oblik pastoralnog djelovanja koji se najčešće izražava u formi različitih susreta. Primjerice, u Vrhbosanskoj nadbiskupiji je uz jedini predratni susret, onaj mladih na Kondžilu, došlo do uvođenja niza drugih susreta: cjelokupnog prezbiterija, dijecezanskog svećenstva, ministranata, župnih pastoralnih vijeća kao i ekonomskih vijeća, animatora pjevanja, liturgijskih zborova. Osim toga se na međubiskupijskoj ili nacionalnoj razini, povremeno ili redovno, odvijaju susreti mladih, bogoslova, svećenika ili nogometnih skupina. Uz to značajno mjesto u pastoralnoj koncepciji dobivaju hodočašća, prije svega na biskupijskoj ali i na nacionalnoj razini.

Koncepcija župnog pastoralala ostala je gotovo nepromijenjena, centrirana oko pastoralala sakramenata. Iako se mnogi svećenici osjećaju prisiljenima djelovati i na područjima koja nisu izričito pastoralne naravi (društveno, kulturno, socijalno...), formalno organizirana kari-

³⁷ „Biskupska konferencija BiH, Blago mirotvorcima, oni će se sinovima Božjim zvati (25. I. 1996.)“, *Pastirske poslanice, izjave i apeli katoličkih biskupa BiH 1990-1997*, 91.

³⁸ Prema službenim podacima u BiH se od potpisivanja Daytonskog sporazuma do 30. 9. 2011. vratilo 1.033.058 osoba (na područje FBiH 743.641, u RS 267.322, Distrikt Brčko 22.095), od oko 2,2 milijuna prognanih i izbjeglih. Na povratak čeka još 106.604 osoba (44.523 na području FBiH, 61.835 na području RS i 246 na području Distrikta Brčko. Zbog nedostatka trajnog rješenja boravaka, iz inozemstva na povratak u BiH čeka 80.000 izbjeglica. Usp.: Federalno ministarstvo raseljenih osoba i izbjeglica, Informacija o stanju raseljenih osoba i povratnika u Federaciji Bosne i Hercegovine, iskazanim potrebama i mjerama (studenj 2011.), u: http://predstavnickidom-pfbih.gov.ba/upload/file/dokumenti/Informacija_o_stanju_raseljenih_osoba_FBIH_pdf (11. II. 2013.). Iz ovih podataka proizlazi da se vratila polovica prognanih i izbjeglih osoba, no u taj broj su očigledno uračunati svi koji posjeduju CIPS dokumente, bez obzira na to jesu li se vratili ili ne. Crkveni statistički podaci pokazuju da se u područja odakle su katolici sustavno protjerani vratio neznatan broj vjernika.

tativna djelatnost u mnogim župama ne postoji usprkos teškoj socijalnoj situaciji u mnogim župama. Participacija vjernika laika je u većini župa omogućena kroz župna pastoralna i ekonomska vijeća, ali je njihova uloga nerijetko samo formalna i bez stvarnog utjecaja na pastoralno planiranje, što ne mora značiti posvemašnju krivnju župnika, nego je dobrim dijelom izraz naslijeđenoga mentaliteta i nespremnosti laika da se aktivnije uključe u život župne zajednice. U takvim okolnostima, a s obzirom da materijalna obnova zauzima značajno mjesto u pastoralnom radu, župnik je gotovo u pravilu jedina i središnja osoba zadužena za prikupljanje sredstava i brigu oko izvedbe projekta. Konačno, znatan dio župa, pogotovo seoskih koje su doživjele progon tijekom rata, ima jaku „dijasporu“ koja se okuplja nekoliko puta godišnje, obično za patrone i značajnije svetkovine, ali koja nerijetko diktira prioritete i tempo pastoralnog djelovanja.

3.3. Strateški odgovor Crkve na izazove postkomunističkog razdoblja

Slijedeći strukturu prethodnog poglavlja, ponovno ćemo primijeniti tipologiju prezentiranu u prvom dijelu rada na ovaj sažeti prikaz najznačajnijih događaja i tendencija koje možemo detektirati kao strateški odgovor Crkve na društvene izazove. No ovdje se susrećemo s nešto kompleksnijom problematikom. Naime, postoje mnogi elementi koji ukazuju na to da strateški pastoralni odgovor ide u okviru modernog modela kako bi se pokušalo utjecati na oblikovanje društvenih struktura i odnosa koji bi bili prihvatljiviji s kršćanskog aspekta. Da bi se izbjeglo nepotrebna ponavljanja, podsjećam na već rečeno o pokušaju predstavnika Crkve da utječu na formiranje društvenih stvarnosti. No s druge strane postoje elementi koji upućuju na zaključak da se u osnovi strateškog odgovora na društvene izazove nalazi tradicionalni model koji se očituje u odbijanju i neprihvatanju suvremenih pojava te traženju povratka na prijašnje stanje. Navest ćemo neke od primjera koji upućuju na taj zaključak.

Prvo, značajan dio pastoralnih aktivnosti koje smo naveli kao važnije u postkomunističkom razdoblju, ne predstavlja bitno nov koncept prilagođen novonastaloj stvarnosti, postignut društvenom analizom, teološkom refleksijom i pastoralnim planiranjem, nego je ponovno uvođenje onih pastoralnih koncepata koji su postojali prije Drugoga svjetskog rata, a koje je komunistički režim zabranio i onemogućio. Kad ovo kažemo, ni u kojem slučaju ne tvrdimo da pojedini ili svi oni nisu potrebni također u ovom razdoblju. Želimo time prije svega naglasiti

pitanje njihove strukturalne prilagođenosti novonastalim društvenim okolnostima.

Drugo značajno pitanje koje odražava logiku tradicionalne pastoralne strategije jest zahtjev za povrat oduzete imovine. Prema medijskim izvješćima sve su vjerske zajednice zauzele stav da restitucija oduzete imovine treba biti u naturi.³⁹ Ne niječući činjenicu da su oduzimanjem imovine vjerske zajednice stavljene u nepovoljan položaj u pogledu sredstava potrebnih za vršenje njihova poslanja i da bi povrat imovine olakšao tu situaciju, barem djelomično, čini mi se da bi bilo od iznimne važnosti za Crkvu kada bi ovo pitanje bilo razmotreno u „pastoralnom krugu“. Ako danas živimo u bitno drukčijim društvenim okolnostima, nego što su one bile prije Drugog svjetskog rata, nužno je kroz teološko promišljanje upustiti se u traganje za odgovorom na pitanje može li se i u kojoj mjeri eventualni povrat oduzete imovine uklopiti u poslanje Crkve kako ona sebe vidi nakon Drugog vatikanskog koncila? Hoće li jedan takav ishod doprinijeti da Crkva može lakše i potpunije, pogotovo vjerodostojnije, vršiti svoje poslanje u ovim društvenim okolnostima i među ovim konkretnim ljudima ili će joj pak otežati? Može li se u konačnici gubitak jednog dijela imovine promatrati kao djelo Providnosti da se Crkva pročisti? Moguće je nizati ovakva i slična pitanja, no to bi bio predmet neke istinske teološke refleksije koju ovdje ne možemo poduzeti. Bitno je naglasiti i uvidjeti potrebu da se sagleda društveno stanje i o njemu promišlja na teološkim osnovama da bi se moglo ispravno planirati pastoralno djelovanje.

Treće pitanje je povratak prognanih i izbjeglih osoba. Već smo spomenuli da se ovaj proces u poslijeratnom razdoblju dogodio u neznatnoj mjeri. Kao posljedica ratnih razaranja i sustavnog opstruiranja povratka u poslijeratnom razdoblju na svim razinama političke vlasti, broj vjernika je u pojedinim područjima neusporedivo manji u odnosu na predratno razdoblje. Primjerice, u župama Vrhbosanske nadbiskupije koje se danas nalaze na području entiteta Republika Srpska živjelo je prije rata između 70 i 95 tisuća vjernika⁴⁰ u 33 župe. Gotovo dva de-

³⁹ Usp.: „Katolička tiskovna agencija, Članovi Međureligijskog vijeća BiH susreli se s članovima Predsjedništva BiH (27. IV. 2007.)“, <http://www.ktabkbih.net> (12. I. 2013.).

⁴⁰ Prema statističkim podacima za godinu 1991., objavljenih u službenom glasilu, uz naznaku da bi stvarni broj mogao biti nešto veći (*Vrhbosna*, 2/92, 130-133), u tim župama (bez Zvornika-Srebrenice) živjelo je 73.517 vjernika. Međutim prema nekim drugim izvorima, živio je 94.271 vjernik (usp.: Franjo MARIĆ, ur., *Stanje katoličkih župa na području Bosne i Hercegovine između 1991. i 2011.*, [Sarajevo: Vrhbosanska nadbiskupija, 2011.], 99-100).

setljeća kasnije na istom tom području živi 5.053 vjernika u 34 župe.⁴¹ Istodobno je u 31 župi ili obnovljena oštećena ili nanovo podignuta porušena župna crkva, dok samo u jednoj župi uopće nije obnovljena.⁴² Na ovom primjeru vidi se nerazmjer vanjskih okolnosti i pastoralnog odgovora. Ovakvo stanje može se dijelom objasniti nadom da će gradnja crkava ohrabriti povratak vjernika. Iako još uvijek postoje inicijative za povratak izbjeglih i prognanih, može se gotovo sa sigurnošću ustvrditi da povratak na prijašnje stanje nije moguć. Tim je veći pastoralni izazov strukturiranja zajednice i pastoralna u situaciji kakva jest.

Zaključak

Prethodna analiza društvenih izazova i pastoralnih odgovora Crkve upućuje na zaključak da se strateško usmjerenje pastoralnog djelovanja nije znatnije mijenjalo tijekom razdoblja koje je bilo okvir ove analize. Među temeljne karakteristike te strategije možemo ubrojiti tendenciju prema manifestativnom izričaju vjerskoga života, intencionalnost djelovanja preko vanjskih struktura, usredotočenost na pastoral sakramenata te tradicionalnu strukturiranost kršćanske zajednice. S druge pak strane, vanjske okolnosti, kako društvene tako i općecrkvene, značajno su se promijenile. Gledajući s aspekta društvenih okolnosti, Crkva više nije suočena s neprijateljski raspoloženom političkom vlašću koja svoj animozitet ispoljava frontalnim udarom na crkvene strukture. Ta pak činjenica ne govori sama po sebi da se crkveno djelovanje sada odvija u okružju koje bi bilo plodnije tlo za kršćansku poruku. Naprotiv, u mnogočemu su suvremene društvene okolnosti nepovoljnije iz razloga što su protkane različitim ideološkim utjecajima, suprotnima kršćanstvu, a koji su ne samo teško zamjetljivi nego su nerijetko i opasniji od frontalnog neprijateljskog napada jer, što zbog neprimjetljivosti što zbog primamljivosti, prodiru u mnoge pore crkvenoga života. Gledajući pak s općecrkvenoga aspekta, Drugi vatikanski koncil je postavio drukčiju viziju Crkve i kršćanske zajednice koja se u mnogočemu razlikuje od one tradicionalne koja je izrasla iz europskog feudalnog svijeta. Ako uz ove opće značajke vanjskih okol-

⁴¹ Usp.: F. MARIĆ, ur., *Stanje katoličkih župa na području Bosne i Hercegovine između 1991. i 2011.*, 99-100.

⁴² Usp.: F. MARIĆ, ur., *Stanje katoličkih župa na području Bosne i Hercegovine između 1991. i 2011.*, 101. Budući da je kriterij po kojem se neka crkva smatra obnovljenom ili nanovo sagrađenom upitan, izostavljam pojedinosti o broju obnovljenih ili nanovo sagrađenih župnih crkava.

nosti imamo u vidu i činjenice poput osiromašenosti društva, značajno umanjenog broja vjernika, izostanka značajnijeg povratka prognanih i izbjeglih te tendencije daljnjeg iseljavanja mladih i obrazovanijih osoba, nedvojbeno se nameće nužnost traganja za novim strategijama pastoralnog djelovanja koje će pokušati na adekvatan način odgovoriti na suvremene društvene izazove. Rezultat toga traganja bi morala biti transformirana kršćanska (prije svega župna) zajednica usredotočena manje na vanjske strukture i manifestativno djelovanje, a više na vjerodostojno svjedočenje kršćanskog poslanja. No da bi se došlo do transformirane zajednice, potrebno je posvetiti znatno više pozornosti kako društvenoj analizi tako i teološkoj refleksiji te u pastoralnom planiranju uzimati u obzir relevantne rezultate i promišljanja obiju.

THE CHURCH IN BOSNIA AND HERZEGOVINA FACING THE CHALLENGE OF SOCIAL CHANGE

Summary

Being in the world but not of the world has always represented a challenge for the Church as it strives to study the world, to reflect on its realities on the basis of Revelation, tradition and theology, and to search for ways of responding adequately to these challenges. The Church in Bosnia and Herzegovina has often lived in turbulent social circumstances and has reacted to these circumstances in various ways. This article focuses on contemporary social challenges that require an appropriate pastoral response from the Church. Before examining these challenges and responses, the author establishes a theoretical framework for the analysis, presenting various models of interpretation of social change and a typology of strategic pastoral responses by the Church. Since the contemporary realities of Bosnia and Herzegovina still reflect the influence of the Communist regime, the investigation begins with the challenges that Communism posed to the Church, and the pastoral responses to these challenges, before concluding with an analysis of the strategic responses of the Church. The same procedure is developed in the post-Communist period, taking into the account specific differences between the pre-war era, the period of the war and the post-war period.

Key words: *The Church in B&H, the Church among the Croat people, social analysis, theological reflection, pastoral planning, Communism, post-Communist society.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 272-243.55-237

Hrvatski prijevod s aramejskog izvornika
uz popratne stručne bilješke

Primljeno: kolovoz 2012.

Dubravko TURALIJA
The Catholic University of America
Biblical Studies and Semitic Languages Department
620 Michigan Ave., N.E. Washington, DC 20064
dubravkoturalija@hotmail.it

EZRA 4,8 – 7,26

NOVI HRVATSKI PRIJEVOD S ARAMEJSKOG IZVORNIKA, UZ POPRATNE STRUČNE BILJEŠKE

Uvod

Klasično povijesno judejsko razdoblje podijeljeno je na dva globalna perioda: vrijeme Prvoga i vrijeme Drugoga hrama. Vrijeme Prvoga hrama vezano je uz izraelsko monarhističko razdoblje od kralja Salomona (Davida) do posljednjega judejskoga kralja Sedekije i Babilonskoga sužanjstva 586. god. prije Krista. Drugo razdoblje Hrama započelo je sedamdeset godina kasnije, u vrijeme svećenika Ezre, 515.-450. god. prije Krista, židovskim povratkom iz sužanjstva, obnovom Hrama i revizijom religijsko-socijalne hijerarhije u Judeji i trajalo je punih pet stoljeća, sve do Prvog judejsko-rimskoga rata i rušenja Hrama 70. godine po Kristu.

Ezrina knjiga, karakteristična po svojoj dvojezičnosti, usredotočena je na židovski povratak iz babilonskog sužanjstva (hebrejski, gl. 1 – 3); obnovu Hrama (aramejski, gl. 4 – 5); uspostavu socijalne zajednice u Jeruzalemu (aramejski, gl. 6) i implementaciju Mojsijeva zakona u Judeji (aramejski i hebrejski, gl. 7 – 10). Iako se tradicionalno Ezra vezuje uz Nehemiju, čini se da su ove dvije knjige, premda u mnogome slične, neovisno stvarane jedna o drugoj.¹

1 Usp.: Klaus-Dietrich SCHUNCK, *Nehemia*, *Biblicher Kommentar Altes Testament* 23/2.6 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.), 19-21; David MARCUS, *Ezra and Nehemiah*, *Biblia Hebraica Quinta* 20 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.), 5-17; Kurt GALLING, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia*, *Das Alte Testament Deutsch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.), 8-11.

Započinjući naraciju i dijalog o problemima između lokalnih naroda i judejskih povratnika iz sužanjstva (Ezr 4,6-24), aramejski dio Ezrine knjige opisuje stanje i okolnosti u Jeruzalemu poslije smrti perzijskoga kralja Kira (530. god. prije Krista) i retroaktivno reflektira nad vremenom Darijeva kraljevanja (522.-486. pr. Krista). Perzijski kraljevi koji se još spominju u aramejskim odlomcima, Kserkso (486.-465. pr. Krista) i Artakserkso (465.-424.), igraju važnu ulogu u obnovi jeruzalemskih zidina i socijalnom strukturiranju grada. Uz njih, perzijski velikaši Šešbacar, iz Transeufrata ili Prekorječja, i Tatenaj sa svojim suradnicima zauzimaju zapaženo mjesto u aramejskoj naraciji Ezrine knjige, a posebice u dijalogu s perzijskim kraljevima (usp. Ezr 4 – 7). U Ezr 6,6-12 velikaš Tatenaj dopisuje se s kraljem Darijem. Kronološki se kralj Darije ne uklapa u Ezrino razdoblje pa se ovdje vjerojatno radi o kasnijoj elaboraciji prvoga kraljevskog dekreta o slobodnoj izgradnji Hrama.² Dekret pokazuje da je zakonsko pravo imperijalističke Perzije respektiralo prava i lokalne zakone pokorenih naroda, pa prema tome i Judejaca.³

Novi hrvatski prijevod se isključivo odnosi na aramejski tekst Ezrine knjige 4,8 – 7,26 koji je popraćen stručnim gramatičko-sintaktičkim bilješkama⁴ koje ukazuju na raspravu o aramejskim i akademskim morfemima⁵ te hebrejskim posuđenicama i srođnicama.⁶

² Usp.: Paul CARONARO, „Les trios pages de Darius, du premier livre d’Esdras (3,1-5,6) aux Antiquités juives (XI,33-67)“, *Revue Biblique* 119 (2012.), 20-22.

³ Usp.: D. MARCUS, *Ezra and Nehemiah*, 8-9; K.-D. SCHUNCK, *Nehemia*, 5-10; Hindy NAJMAN, „Ezra“, *Jewish Study Bible (JSB)*, ur. Adele BERLIN – Marc Zvi BRETTLER, Jewish Publication Society (Oxford: Oxford University Press, 2004.), 1575-1682.

⁴ Franz ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Seventh, expanded edition, With an Index of Biblical Citations Compiled by M. Gurtner (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.); Stanislav SEGERT, *Altaramäische Grammatik: mit Bibliographie, Chrestomathie und Glossar* (Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie, 1990.); E. COOK – Frederic William BUSH – William Sanford LASOR, *The Guide to Read Biblical Aramaic* (Washington: CUA University Press, 2009.).

⁵ Michael SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic* (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore – London: The John Hopkins University Press, 2002.); Michael SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic* (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore – London: The John Hopkins University Press, 2002.); Michael SOKOLOFF, *A Dictionary of Judean Aramaic* (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 2003.); *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, ur. Martha T. ROTH ([krat. *Assyrian Dictionary*]: -a, -b [I. J. Gelb, B. Landsberger, A. L. Oppenheim, E. Reiner, 1964., 1965.], -g, -h [I. J. Gelb, T. Jackobson, B. Landsberger, A. L. Oppenheim, 1956.], -i, -j [I. J. Gelb, B. Landsberger, A. L. Oppenheim, 1960.], -k, -m [M. Civil, I. J. Gelb, A. L. Oppenheim, E. Reiner, 1971., 1977.], -n, -š [J. A. Brinkman, M. Civil, I. J. Gelb, A. L. Oppenheim, E. Reiner 1980., 1989.], -p, -t [R. D. Gibbs, J. A. Brinkman, M. Civil, W. Farber, W. Stolper, 2005., 2006.]) (Chicago: Oriental Institute; Glückstadt: J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1964.-2010.).

⁶ Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden – Boston – Köln: Brill, 2001.).

I ovog puta, kao i u Daniela 2,4 – 7,28,⁷ cilj nam je što bliže slijediti biblijski izvornik i načiniti što vjerodostojniji hrvatski prijevod, uspoređujući ga pritom sa standardiziranim Sovićevim,⁸ Šarićevim⁹ i Grubišićevim¹⁰ prijevodom aramejskoga dijela Ezrine knjige.

Glava 4,8-16: Pismo iz Prekorječja¹¹ kralju Artakserksu

4,8 רְהוּם בְּעַל-טַעַם¹² וְשִׁמְשַׁי סִפְרָא בְּתַבּוּ אֲגָרָה¹³ קָדָה עַל-יְרוּשָׁלַם לְאַרְתַּחְשֶׁשְׁתָּא¹⁴ מִלְכָּא בְּנִמְא:

4,8 Rehum, povjerenik, i Šimšaj, pisar, napisali su jedno pismo o¹⁵ Jeruzalemu – Artakserksu, kralju – ovako:

⁷ Dubravko TURALIJA, „Daniel 2,4 – 7,28: Novi prijevod s aramejskog izvornika popraćen stručnom analizom i kratkim komentarom“, *Vrhbosnensia* 15 (2011.), 161-194.

⁸ Sovićev prijevod koji je poslužio kao predložak u: *Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta. O četrdesetoj obljetnici 1. izdanja „Zagrebačke Biblije“ i četrdesetoj obljetnici izdavačke kuće „Kršćanska sadašnjost“ (1968.-2008.)* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.).

⁹ Šarićev prijevod koji je standardiziran u: *Biblija. Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta* (Zagreb: Hrvatsko biblijsko društvo – Glas Koncila; Sarajevo: Vrhbosanska nadbiskupija, 2006.).

¹⁰ *Franjevačka Biblija* (Tomislavgrad: Naša ognjišta; Zagreb: Kršćanska sadašnjost – Hrvatsko biblijsko društvo, 2010.). Poradi jezičnih varijacija, u bilješkama što slijede bit će uključen i pohrvaćeni prijevod Djure Daničića iz: *Sveto Pismo Staroga i Novoga Zavjeta* (Beograd: Izdanje britanskoga i inostranoga biblijskoga društva, 1921.).

¹¹ Pismo se pridaje kralju Artakserksu (465.-424. pr. Kr.) koji je vladao poslije izgradnje Hrama (oko 515. pr. Kr.). Tekst se stoga može ticati isključivo jeruzalemskih zidina koje su dovršene poslije inauguracije Hrama.

¹² בעל-טעם akadski posuđenica *bēl tēmi* u značenju *podnositelj izvještaja, delegat, povjerenik* (usp.: *Assyrian Dictionary* -t, 338). Rehum je perzijski povjerenik iz pokrajine Samarije (usp.: Joseph BLENKINSOP, *Ezra-Nehemiah: a commentary*, The Old Testament Library [Philadelphia: The Westminster Press, 1988.], 112). Sović, Šarić i Grubišić u svojim prijevodima svezu su razumjeli naglašenije: *upravitelj*. Ovdje je riječ o *delegatu, povjereniku*. Daničić (HR) sintatičku složenicu prevodi sa *starješina u vijeću*.

¹³ אגרה je akadski riječ za pismo *agāru* (usp.: *Assyrian dictionary -a1*, 152-153).

¹⁴ ארתחששתא Perzijsko ime *Artakhšarta* u značenju *onaj koji vlada*. Usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:9.

¹⁵ Prijedlog על u širem kontekstu može značiti *protiv* (Sović, Šarić). Ovdje je zadržano njegovo izvorno značenje: *prema, o, iznad*. (Usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 10, 26, 33, 49, 75, 175, 178).

4,9 אֲדִין רְחוּם בְּעַל-טַעַם וְשִׁמְשֵׁי
 סִפְרָא וְשָׂאֵר כְּנֻתָהוֹן¹⁶ דִּינְיָא¹⁷
 וְאַפְרִסְתְּכֵיָא¹⁸ טַרְפְּלֵיָא¹⁹ אֶפְרָסִיָא²⁰
 אַרְכָּוֵי אַרְכָּוֵיָא²¹ בְּבִלְיָא שׁוֹשְׁנִכְיָא
 דְּהוּא דְּהֵיא²² עֲלִמְיָא:

4,9²³ Tada Rehum, povjerenik, i Šimšaj, pisar, i ostali njihovi suradnici: ovršitelji i tumači, poreznici i prevoditelji; Arkvanci, Babilonci, Susci,²⁴ odnosno Elamljani,

- 16 *Stataus constructus* u množini od כְּנֻתָּ kolega, suradnik je akadaska posuđenica kinattū u istom značenju (usp.: *Assyrian Dictionary -k*, 380). Iz istoga je izvora i hebrejska imenica כְּנֻתָּ sputnik. Usp.: Ezr 4,7; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:9; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 188).
- 17 Septuaginta i Vulgata ovu imenicu prevode kao vlastitu: *Dinjani* (tako i Šarić), međutim aramejsku riječ דִּינְיָא bi trebalo čitati naglašeno דִּינְיָא u značenju *javni ovršitelji*, od imenice דִּינָּ – *sudac, zakonik*. Usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:9; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 40.
- 18 Riječ אֶפְרִסְתְּכֵיָא mogla bi biti izvedenica od glagola פָּרַשׁ (פרס): *prevesti, protumačiti* u kojoj je asimilacijom slovo *šin* prešlo u *sāmek*. Usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:19; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 58, 198; Ezr 4,18 n. 57. Šarić riječ *prevodi* kao vlastitu imenicu *Afarsatašani* (Septuaginta, Vulgata), dok Sović i Grubišić ovdje vide pridjev: *perzijski* (od imenice פֶּרְסִיָּא – *Perzija*), povezujući riječi אֶפְרִסְתְּכֵיָא u sintagmu: *perzijski suci* (Sović); *predstavnici Perzijanaca* (Grubišić).
- 19 Šarić za riječ טַרְפְּלֵיָא slijedi tradicionalnu interpretaciju: *Tarfaljani* (Septuaginta, Vulgata). Glagol טַרַּפַּל tehnički znači *uzimati, plijeniti, oduzimati* pa bi se u imeničkoj izvedenici moglo raditi o službi *poreznika, carinika*. Usp.: M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 518-519.
- 20 Imenica אֶפְרָסִיָּא, kao izvedenica glagola פָּרַשׁ (פרס): *prevesti, protumačiti* (usp.: Ezr 4,9 n. 7). Šarić riječ prevodi vlastitim imenom: *Arafšani* (Septuaginta, Vulgata), a Grubišić: *Perzijanci*. Usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, 83.
- 21 U gornjem tekstu *qere* je uvijek u umanjenom vokabularnome fontu kako bi se bolje uočila usporedba s *ketivom* koji je ovdje bez broja i padežnog oblika (אַרְכָּוֵי) pa ga je teško odrediti, dok bi se dual אַרְכָּוֵיָא mogao prevesti vlastitom imenicom: *stanovnici Arke*. Grubišić ovdje ne vidi *ketiv-qere*, nego isti korijen prevodi različito: *predstavnici* (אַרְכָּוֵי), *Urukijanci* (אַרְכָּוֵיָא).
- 22 *Ketiv* דְּהוּא treba razumjeti kao די הוּא u značenju: *odnosno, ili* (usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:9), dok se *qere* דְּהֵיא može razumjeti isključivo kao vlastito ime: *Dihuci, Dehavci* ili *Dijevljani* (usp.: Šarić).
- 23 Rec 9-11 redaktorski dodatno pojašnjavaju redak 1 i ne čine dio pisma pa je znak navoda u r. 9 nepotreban (usp.: Šarić, Grubišić).
- 24 Perzijska riječ *šušana-ka* ili *sūsa-ka*: *lotos, lotosov cvijet*. Usp.: William Sanford LASOR, „Susa“, *The International Standard Bible Encyclopedia*, Q-Z, ur. Geoffrey W. BROMILEY (Michigan: Grand Rapids, 1982.), 668-669.

4,10 וְשָׂאֵר אַמְיָא דִּי הִגְלִי אֶסְנַפֵּר
רְבָא וְיִקְרָא וְהוֹתֵב²⁵ הַמּוֹ²⁶
בְּקִרְיָה²⁷ דִּי שְׁמֵרִין וְשָׂאֵר עֲבָר-
נְהֵרָה וּכְעֵנְתָּ:²⁸

4,10 i ostali narodi koje protjera Asurbanipal,²⁹ veliki i moćni, i nastani ih u gradu Samariji i dalje u Prekorječju.³⁰ A sada,

4,11 דְּנָה פְּרִשְׁגִּין³¹ אֲגַרְתָּא דִּי שְׁלַחוּ
עֲלוּהִי עַל-אַרְתַּחְשֶׁשְׁתָּא מְלִכָא
עֲבַדְיָךְ אֲנִשׁ עֲבָר-נְהֵרָה וּכְעֵנְתָּ:
4,11 ovo je prijevod³² pisma koje su mu poslali: „(Tebi) Artakserksu, kralju, (od) tvojih sluga – ljudi iz Prekorječja. A sada,

25 *Haf'el* obično u prefiksu perfekta ima *hō-* po čemu je i prepoznatljiv; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 130.

26 Zamjenski dodatak glagolu ovdje je osobna zamjenica הַמּוֹ, *oni*; usp.: Dan 2,34; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:10; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 29.

27 Imenica קִרְיָה se tradicionalno (Septuaginta, Vulgata) prevodi u množini: *gradovi* (Sović, Šarić), međutim targumi Onkelos i Jonatan za množinu imaju oblik *qirwajā'*, pa stoga imenicu *qirjā* ovdje treba razumjeti u jednini i prevesti: *grad*; usp.: Grubišičev prijevod; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 73; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 62.

28 Veznička čestica כְּעֵנְתָּ, *sada* uvodi u novi rečenični odlomak (hebrejska istoznačnica וְעַתָּה). Usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 89, 183).

29 Ime אֶסְנַפֵּר nije zabilježeno u Asirskim kronikama pa se ovdje vjerojatno radi o kralju Asurbanipalu; usp.: *Jewish Study Bible*, 1676.

30 Prekorječje, doslovce: *s onu stranu rijeke (Eufrata)*. Izraz עֲבָר-נְהֵרָה je redovito zajedno i u svezi, pa stoga upućuje na vlastitu imenicu za teritorij poput Mezopotamije (perzijski: *mi-jān-nūdrān: zemlja između dviju rijeka* ili aramejski *bēt-nahrīn: prebivalište među rijekama*). Usp.: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, ur. I. J. GELB i dr. (Chicago: Oriental Institute of Chicago; Glückstadt: J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1958.), 8. Slične složenice ima i hrvatski jezik kao *Posavina* (uz Savu), *Podravina*, *Podunavlje*, *Primorje* ili preciznije *Poriče* (kod Bugojna) ili *Preko* na otoku Ugljanu. Sovićev prijevod, u Zagrebačkoj Bibliji, ima: *s onu stranu Rijeke*, a Šarićev: *s onu stranu rijeke*, dok opet Daničićev (HR): *s ovu stranu rijeke*, ali עֲבָר znači suprotna strana ili onostranost pa stoga ne *s ovu*, nego *s onu* (suprotnu) *stranu Eufrata*. Grubišić opisno prevodi: *na zapad od Eufrata*.

31 Imenica פְּרִשְׁגִּין je perzijska posuđenica u značenju *kopija, prijepis, prijevod*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:11; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 189.

32 S perzijskog na aramejski.

4,12 יְדִיעַ לְהוֹנָא לְמִלְכָּא דִּי יְהוּדָיָא דִּי סִלְקוּ מִן־לְוִתָּדָּ 33
 עֲלִינָא אֲתוּ לִירוּשָׁלַם קְרִיתָא 34 35
 מְרֻדְתָּא 36 37 38 וּבְאִישְׁתָּא בְּנִן וְשׁוּרֵי
 וְשׁוּרֵי אֲשַׁכְּלִלוּ שְׁכָלֵלוּ 39 40 וְאִשְׁיָא
 יַחֲטִיאוּ 41

4,12 neka je kralju na znanje da su Judejci - koji su od tebe uzišli k nama - došli u grad Jeruzalem⁴² pa grade ovaj odmetnički i zao grad te zatvaraju zidine i učvršćuju temelje.

- 33 Particip *p^aala* pasivnoga od ידע u službi jusiva prevodimo glagolskom imenicom: *Neka je na znanje...*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 3:18.
- 34 Relativna čestica דִּי ovdje kao padežni znak za proleptički genitiv: *od...*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 7.2.7.3.3; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 48.
- 35 Rijedak glagol סלק u značenju *uzići, podići se*; usp.: M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 812.
- 36 Prijedlog לוֹת može značiti *s, uz*, dok uz vezivni prijedlog מן znači *od*. Vidi: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:12.
- 37 Za razliku od 4,10 ovdje je riječ קְרִיתָא ženskoga roda i određenog oblika pa se odnosi na grad Jeruzalem.
- 38 Suzvučje suglasnika *bḡdḱpṭ* (tzv. *b^aḡadḱ^apāṭ*) umjesto završetka oblika ženskoga roda na ṭ često ima t; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 15. Pravilo oblika *qattāla* upućuje na radnju koja je trajala u povijesti: *buntovnički*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:12.
- 39 *Ketiv* piše וְשׁוּרֵי dok *qere* čita וְשׁוּרֵי. Po srijedi je raskorak između nevokaliziranoga izvornika i kasnije vokaliziranoga masoretskoga teksta. 'Alef je ovdje član imenice שׁוּר *zid, zidine*, a ne prefiks u riječi שְׁכָלֵל *zatvoriti*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:12; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 157.
- 40 *Ketiv* piše אֲשַׁכְּלִלוּ a *qere* ispravno čita שְׁכָלֵל akadsku pozajmljenu formu *šafel* hebrejskoga glagola בלל u značenju *završiti*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 157, 166, 178. Slična aramejska riječ בלי znači *zatvoriti, zaključati, pokriti, završiti*; usp.: Ezr 5,8; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 157, 166, 178; M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 682, pa je ovdje *šafel* vjerojatno *terminus technicus* za *zidine koje se zatvaraju, kuću koja se pokriva* (hrvatski: *kuća koja se posušuje*). Sović i Grubišić glagol prevode durativno: *podizhu*, a Šarić dvije imenice svodi pod zajednički glagol חוט *popraviti, obnoviti*. Daničić (HR) slobodno prevodi: *zidove opravljaju...*
- 41 Premda je široko prihvaćen prijedlog da se glagol יַחֲטִיאוּ povezuje s korijenom חוט *popraviti, obnoviti*, ipak se čini da je korijen glagola יחט u *p^aalu*: *učvrstiti, utvrditi*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:12; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, §176.
- 42 Povratnici iz sužanjstva.

4,13 כְּעֵן יִדְעֵ לְהוּא לְמִלְכָּא דִּי
הֵן קְרִיתָא דְּדָד⁴⁴ תְּתַבְּנָא וְשׁוּרִיָּה⁴⁵
יִשְׁתַּכְּלִלוּן⁴⁶ מִנְדָּה-בְּלוּ וְהִלְדָּד⁴⁷ לָא
יִנְתַּנוּן וְאַפְתָּם⁴⁸ מִמְּלָכִים⁴⁹ תְּהַנּוּ

4,13 Sada, neka bude znano kralju da, ako se izgradi ovaj grad i zatvore zidine, danka, poreza i carine neće plaćati i tako će zakidati kraljeve.

4,14 כְּעֵן כְּלִקְבֵּל דִּי-מִלְכָּא⁵⁰ הֵיכְלָא
מִלְחָנָא⁵¹ וְעִרְוִתָּא⁵² מִלְכָּא לָא אָרִיד⁵³
לָנָא לְמַחְזָא עַל-דְּדָנָה שְׁלַחָנָא וְהוֹדַעְנָא
לְמִלְכָּא:

4,14 Nadalje, budući da jedemo sol s dvora, ne čini nam se prikladno gledati kralja kako je prevaren, pa zato šaljemo i javljamo kralju

43 Kasniji targumski aramejski tekstovi preuzeli su hebrejsku pogodbenu zamjenicu אִם: *ako, ukoliko* umjesto klasične aramejske הֵן; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:13.

44 Pokazna zamjenica דְּדָד naglašava imenicu קְרִיָּה *grad*.

45 Vidi Ezr 4,12 bilj. 39. Ovdje je sufiksna osnova modificirana jer umjesto uobičajenoga završetka אָ imamo הָ.

46 Vidi Ezr 4,12 bilj. 40.

47 Sve tri riječi: מְנַדָּה, בְּלוּ, הִלְדָּד, *danak*; usp.: *mindu, Assyrian Dictionary -m II.*, 85-86, *porez*; *bēlu, Assyrian Dictionary -b*, 195, 200, *carina*; *ḥalāqu, Assyrian Dictionary -h*, 37; akadске su posuđenice; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:13.

48 Deklarativni prilog אַפְתָּם u značenju *sigurno, konačno, i tako*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 93; Grubišić). Savić i Šarić riječ prevode kao imenicu: *riznica*. Međutim, morfemi אַפְתָּם i מְלָכִים nisu u svezi, pa ih stoga treba gledati odvojeno: *i tako kraljeve zakidati*.

49 U imenici מְלָכִים, *kraljevi* umjesto hebrejskog pluralnog završetka יִם očekivali bi smo aramejski יָן; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 6.3.3.4.3; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 43.

50 Imenica מְלַח, *sol* u značenju *plaća*.

51 *P^oal* glagola מַלַח: *jesti sol s dvora* u značenju *primati dvorsku plaću*. Daničić (HR) slobodnije prevodi: *što dakle platu od dvora primamo...* Latinska riječ *salarium* (eng. *salary*; franc. *salaire*; tal. *salario*; španj. *salario*) istoga je značenja: *plaća u soli* ili *dnevnicu*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:13.

52 Riječ עִרְוָה prvotno znači *bestidnost, golotinja* pa stoga *sramota, stid, obeščaćenje; podvala, prijevara*; usp.: hebr. עִרְוָה: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, 882.

53 Pridjev אָרִיד: *prikladan, odgovarajući*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 167.

4,15 דִּי יִבְקֹר⁵⁴ בְּסִפְר־דְּכַרְנַיָּא⁵⁵
 דִּי אָבֵהֶתָד וְתֵהֲשִׁיבָה בְּסִפְר־דְּכַרְנַיָּא
 וְתִגְדַּע דִּי קְרִיתָא דָּךְ קְרִיא מְרָא
 וּמְהַנְזִיקַת מְלִכִין וּמְדַנֵּן וְאַשְׁתְּדוּר⁵⁶
 עֲבָדִין בְּגִזָּה⁵⁷ מִן־יִזְמַת⁵⁸ עֲלָמָא עַל־
 דְּנָה קְרִיתָא דָּךְ הֶחְרַבְתָּ⁵⁹:

4,15 neka se pogleda knjiga za-
 pisnika tvojih otaca pa ćeš naći u
 knjizi zapisnika i spoznati da je ovaj
 grad odmetnički grad i da je pogu-
 ban kraljevima i pokrajinama, jer⁶⁰
 je neprestano bilo raskola u njego-
 voj sredini od danâ vječnosti – pa je
 zato ovaj grad i bio opustošen.

4,16 מִהוּדְעִין⁶¹ אֲנַחְנָה⁶² לְמַלְפָּא
 דִּי הוּן⁶³ קְרִיתָא דָּךְ תִּתְבְּנָא וְשׁוּרֵיהָ
 יִשְׁתְּכַלְלוּן לְקַבֵּל דְּנָה חֶלְקָ⁶⁴ בְּעֵבֶר
 נְהָרָא לָא אִיתֵי לָךְ⁶⁵:

4,16 Mi dajemo kralju na zna-
 nje da, ako se izgradi ovaj grad i
 zatvore zidine, tada ovdje u Pre-
 korječju za te nema mjesta.“⁶⁶

- 54 *Pa'al* u imperfektu korijena בקר znači *posjetiti, pogledati, vidjeti*; usp.: M. SOK - LOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 110; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:15.
- 55 Imenica דְּכַר od glagola דָּכַר: *podsjetiti, prizvati...* znači *podsjetnik, zapisnik, registar*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 338; M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 150; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:15. Sovič i Grubišić riječ דְּכַר prevode imenicom *ljetopis*, a Šarić *povijest*, dok opet Daničić (HR) istu riječ prevodi imenicom *dnevnik*. Daničićev odabir riječi čini se najprikladniji, premda se ovdje jednostavno radi o dvorskim zapisnicima koji su se razlikovali od kraljevskih godišnjaka ili ljetopisa; usp.: טִּפְרֵי דְּבָרֵי u Neh 12,23.
- 56 Imenica אֲשְׁתְּדוּר je nejasna značenja. Može doći od glagola שָׁדַי: *raskoliti*, ili שָׁדַר: *prelomiti*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 1112-1113. Ovdje smo skloniji derivaciji glagola שָׁדַי u kojem je drugi i treći slog pojačan radikalima ט ו ר.
- 57 Imenica גִּזָּה: *sredina, unutrašnjost*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 263.
- 58 Aramejska (hebrejska) riječ *dan* ima pravilnu množinu וּמִיָּין, ali u konstrukciji s drugom imenicom ima nepravilan završetak וּמִיָּת; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 61.
- 59 Glagol חָרַב *biti poharan, opustošen, razrušen* u *hof'alu* glasi הֶחְרַבְתָּ (*hoħorvat*): *razrušen, opustošen*; vidi: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:15; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 116.
- 60 Uzročni wāw; usp.: Ezr 4,19; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 85.
- 61 Particip glagola יָדַע u *haf'elu*: *dati na znanje, obznaniti, priopćiti* ovdje ukazuje na izravni prezent ili radnju koja se odvija istodobno s glavnom radnjom; usp.: Ezr 4,12 bilj. 33; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 177.
- 62 Neovisna osobna zamjenica אֲנַחְנָה: *mi*, kao subjekt naglašava sadržaj glagola koji joj prethodi; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 29.
- 63 Pogodbena zamjenica: *ako, ukoliko*; usp.: Ezr 4,13 bilj. 43.
- 64 Imenica חֶלְקָ: *dio, porcija, komad*; usp.: Dn 4,12.
- 65 Sintaksa לָךְ אִיתֵי לָךְ, doslovce: *...nema te*, kolokvijalizam je koji sugerira opterećenost i zabrinutost konkretnim stanjem.
- 66 Pokrajine Prekorječja bile su: Tir, Juda, Edom, Moab, Gaza, Aškelon, Ekron, Biblos, Arvad, Samsimarun, Amon i Ašdod; usp.: *Assyrian Dictionary* -e, 8.

Glava 4,17-22: Kralj Artakserkso o Jeruzalemu

4,17 פִּתְגָמָא שְׁלַח מְלָכָא עַל־רְחוּם
בְּעַל־טֵעַם וְשִׁמְשַׁי סִפְרָא וְשָׂרָר
כְּנֻתְהוֹן דִּי יְתָבִין בְּשַׁמְרִין וְשָׂרָר
עַבְרַנְהָרָה שְׁלֵם⁶⁷ וּבְקַת:

4,18 נִשְׁתַּנְּא⁶⁸ דִּי שְׁלַחְתּוֹן עֲלֵינָא
מִפְרֵשׁ⁶⁹ קִרְיָי⁷⁰ קְדָמִי:

4,19 וּמְנַי שְׁיִם טֵעַם וּבְקָרוּ וְהַשְׁכִּחוּ
דִּי קְרִיתָא דְּדִי מִן־יֹמְתָא עֲלָמָא עַל־
מְלָכִין מִתְנַשְׂא⁷² וּמְרָד⁷³ וְאַשְׁתַּדּוּר⁷⁴
מִתְעַבְדָּה⁷⁵:

4,17 Kralj je poslao odgovor:
„Rehumu, povjereniku, i Šimšaju,
pisaru, i ostalim njihovim surad-
nicima koji žive u Samariji i dru-
gima u Prekorječju: Mir! A sada,
4,18 peticiju što ste nam poslali
prevedena⁷¹ je i pročitana preda
mnom.

4,19 I od mene je naložena⁷⁶ zapo-
vijed, jer⁷⁷ oni⁷⁸ su istražili i otkrili
da se ovaj grad od danâ vječnosti
podizao na kraljeve te da je u nje-
mu provođen i ustanak i pobuna;

67 Aramejska imenica שלם (*šālām*) istovjetna je hebrejskoj שלום (*šālōm*). Dominantna aramejska jezična tendencija je skraćivati slogove prvih i zadnjih radikala. Sličan primjer je vlastita imenica *Jeruzalem*. U aramejskome ירושלים izgovara se kratkosilazno: *ʾJrušlēm*, dok su u istoj riječi, u hebrejskom jeziku, samoglasnici dugi i naglašeni: ירושלים: *ʾJrušālāim*; usp.: A. GIANTO, *Hebrew Vowels and Diphthongs, Aramaic Vowels and Diphthongs* (brošura) (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1995.), 9-13.

68 Akadska posuđenica *nishu* ima dva značenja: ako je kraljevska, onda je *pisana zapovijed* ili *dekret*, ako je narodna onda je *peticija*; usp.: *Assyrian Dictionary - n* II., 267; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:18; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 189.

69 *P^oal* pasivni od glagola פִּרַשׁ u značenju *preveden, protumačen*; usp.: Ezr 4,9 bilj. 7; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:19.

70 *P^oal* pasivni od glagola קָרָא koji se u babilonskom aramjeskom isključivo odnosi na pomno čitanje biblijskih tekstova pa stoga: *čitati, pričati, prepričavati*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 1036; M. SOKOLOFF, *Dictionary of Judean Aramaic*, 78.

71 Prijevod s aramejskoga na perzijski; usp.: *Jewish Study Bible*, 1677.

72 Particip *hitp^oala* hebrejskoga glagola נָשָׂא u značenju *podignuti, uzdignuti*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 725-726, dok aramejski isti korijen znači *skloniti, maknuti*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 362.

73 Aramejska imenica מְרָד istoznačna je hebrejskoj מָרַד od glagola *pobuniti se, ustati*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 704; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, II., 632; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 76.

74 Vidi Ezr 4,15 bilj. 56.

75 Enklitika uporaba prijedloga u sintatičkoj durativnoj složenici: מִתְעַבְדָּה – *procesuiran u, sproveden* obično ima naglasak na predzadnjem slogu; vidi: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 27.

76 Aramejski glagol שִׁים pozajmljen iz hebrejskoga u značenju *staviti, postaviti, metnuti, leći, položiti, naložiti*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, II., 1321-1322.

4,20 ומלכין תקיפין הוּוּ על־ירוּשָׁלַם וְשְׁלִיטִין בְּכָל עֵבֶר נְהָרָה וּמְדָה בְּלוֹ וְהִלְךְ מִתִּיבָה לְהוֹן: 4,20 i da su moćni kraljevi bivali nad Jeruzalemom i utjecajni u cijelom Prekorječju i da im se davao danak, porez i carina.

4,21 כָּעַן שְׁמִימוֹ 79 טַעַם לְבַטְלָא גְבַרְיָא אֵלְךָ וְקִרְיָתָא דָךְ לֹא תִתְבְּנָא עַד־מְנֵי טַעְמָא יִתְשָׁם: 4,21 Sada, naložite zapovijed da se zaustave ovi ljudi. A ovaj grad neće biti izgrađen dok od mene ne bude naložena zapovijed.

4,22 וְזִהְרִין 80 הוּוּ שְׁלוֹ לְמַעְבַד עַל־דְּנָה לְמָה לְשָׂא חֲבָלָא לְהַנָּקֶת מִלְכִין: 4,22 I obazrivi budite da u ovome ne učinite propusta! Zašto da se nanese kraljevima još veća šteta?“

Glava 4,23-24: Artakserkso obustavlja gradnju Jeruzalema⁸¹

4,23 אֲדִין מִן־דֵּי פִרְשָׁגוֹ נִשְׁתַּוְּנָא דֵּי אֲרַתְחֻשְׁתָּא אֲרַתְחֻשְׁתָּא 82 מִלְכָא קִרְיָ קַדְם־רְחוֹם וְשְׁמֵי סַפְרָא וּכְנֻתָהוֹן אֲזַלְוּ 83 בְּהִילוֹ 84 לִירוּשָׁלַם עַל־יְהוּדִיא וּבַטְלוּ הֵמוּ בְּאֲדַרְעֵי 85 וְחִיל: 4,23 Tada se od tog pisma Artakserksa, kralja, pročita prijevod⁸⁶ pred Rehumom i Šimšajem, pisarom, i njihovim suradnicima. Oni se žurno upute prema Jeruzalemu, k Judejcima, i zaustave ih oružjem i silom.

77 Uzročni *wāw* kao u Ezr 4,15; usp.: bilj. 60. Ezr 4,19-20 *anakoluton* su između redaka 18 i 21 jer interpretiraju raniji sadržaj u retku 15.

78 Ne navodi se tko su *oni*. Zamjenica se vjerojatno odnosi na kraljevske istražitelje, zapisničare ili kroničare.

79 Glagolske osnove koje u drugom radikalu imaju ו (*wāw*) ili י (*jōd*) u imperativu imaju prvi slog naglašen i produljen: וְשִׁימוּ; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 133-134.

80 Riječ וְזִהְרִין *lukav, obazriv* ovdje nije glagol u participu pasivnome, nego samostalni pridjev koji ne ovisi o predikatu u rečenici: *obazriv, obazriva, obazrivo*; vidi: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 4:22.

81 U ovome dijelu teološka poruka dominira nad kronološkom. Kasniji pisac identificira Božji hram – mjesto Izraelova liturgijskog života, s cijelim gradom Jeruzalemom – mjestom Izraelova socijalnoga, vjerskog i kulturnog života.

82 Pisani *ketiv* i čitani *qere* pojavljuje se i u hebrejskom tekstu u Ezr 4,7. Ispravnom se čini pisana forma *ketiva* osobnoga imena אֲרַתְחֻשְׁתָּא.

83 *P^oal* perfekta אֲזַל *ići, otići*. Ovaj glagol u sintaksi obično se pomiče na kraj rečeničnoga sadržaja; vidi: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 15; M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 43-44.

בֵּית־⁸⁹ עֲבִידָתְךָ⁸⁸ בְּטֹלֶת⁸⁷ בְּאֵדִין 4,24 4,24 Istoga trena je obustavljen
אֱלֹהֵי⁹⁰ דֵּי בִירוּשָׁלַם וְהוֹתִי בְּטֹלָא עַד
שָׁנַת תְּרִיִּין⁹¹ לְמַלְכוּת דְּרִיּוֹשׁ מְלֹךְ־
פָּרְסִי:
posao oko Doma Božjega u Jeru-
zalemu.⁹² Tako je bio obustav-
ljen do druge godine kraljevanja
Darija,⁹³ kralja Perzije.

84 Aramejska imenica בְּהִילוֹ od glagola בהל u značenju *žuriti se*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 189.

85 Aramejska imenica אֲרִיעַ oružje na hebrejskom אֶרֶב. Protosemitski fonem hebrejskoga *d* i aramejskoga *z* je radikal *d* ili *θ*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I, 28; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 34; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 17, 25.

86 Prijevod s perzijskog na aramejski.

87 Prilog אֲדִין *tada, onda*, s prijedlogom בּ - *u*, naglašenog je stanja: *u času, u trenutku, istog časa*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 10, 13, 17, 75, 85, 89, 177, 183.

88 Nepravilni oblik perfekta *p^sala* glagola בטל *zaustaviti, stati*. Ovdje bi se očekivao בטלת umjesto בְּטֹלֶת; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 76; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 102.

89 Imenica עֲבִידָה *posao, administracija, obveza* u targumskome aramejskome ima vokal *š^wā* poslije radikala *d*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 32; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 15.

90 Puni naslov građevine: Kuća Božja, Dom Božji ili jeruzalemski Hram (Ezr 5,2.7.8.11.13.14.15.16.17; 6,3.5.7; 7,24) koji se razlikuje od naglašene: *ovaj dom* (Ezr 5,3.9.11.12) i opće imenice: *hram, kuća, dom* (Ezr 5,14; 6,5; 7,17.19).

91 *Status absolutus* imenice שָׁנָה *godina* (na hebrejskome שָׁנָה) ovdje je u konstrukciji שָׁנַת s glavnim brojem תְּרִיִּין *dva* (hebrejski שְׁנַיִם). Usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, II, 1598; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 30, 61, 74, 78, 177.

92 Metateza grada i hrama. Kronološki je ispravno da su se u vrijeme Artakserksa dovršavali radovi na gradskim zidinama (usp.: Ezr 4,12.19). Kronološki je netočno da se u vrijeme Artakserksa radilo na Hramu (usp.: Ezr 4,24).

93 Riječ je vjerojatno o Dariju II. (*Nōtos-Kopile*, 423.-405. god. prije Krista). Za njegove vladavine mogle su biti dovršene jeruzalemske zidine.

Glava 5,1-5: Zerubabel i Ješua samovoljno grade hram⁹⁴

5,1 וְהָתַנְּבִי 95 חָזִי נְבִיאָה נְבִיאָה 96
 וְזַכְרִיָּה בֶרֶךְ-עֲדוּא נְבִיאֵי נְבִיאָה 97 עַל-
 יְהוּדִיָּא דִּי בִיהוּד וּבִירוּשָׁלַם בְּשֵׁם
 אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עָלֵיהוֹן:

5,1 A prorokovao je Hagaj, pro-
 rok, i Zaharija, sin Ido, ⁹⁸ (tako-
 đer) prorok – u ime Boga Izraelo-
 va (koji je počivao) nad njima:⁹⁹
 Judejcima u Judeji i Jeruzalemu –

5,2 בְּאֲדִין קָמוּ זֶרֶבְבָל בֶרֶךְ-שָׂאֲלִיָּא לְ
 וִישׁוּעַ 100 בֶרֶךְ-יוֹצֵדֵק וְשָׂרִיזוֹ 101 לְמִבְנֵא
 בֵּית אֱלֹהֵא דִּי בִירוּשָׁלַם וְעַמְהוֹן
 נְבִיאֵי נְבִיאָה 102 דִּי-אֱלֹהֵא מִסְעֲדִין 103
 לְהוֹן:

5,2 kada su ustali Zerubabel, sin
 Šealtielov, i Ješua, sin Jocardakov, i
 nastavili graditi Dom Božji¹⁰⁴ koji
 je u Jeruzalemu, a s njima i proro-
 ci Božji, brinući se o njima.¹⁰⁵

- ⁹⁴ Glava 5 obrađuje vrijeme kralja Darija I. (522.-486. pr. Kr.) pa se vjerojatno radi o starijem dokumentu koji je inkorporiran u kasniju naraciju Ezrine knjige.
- ⁹⁵ *Hitp*“al derivativnog imeničkog glagola נבא *prorokovati* od נביא *prorok*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 187.
- ⁹⁶ Dva oblika iste imenice *prorok*, u kojem *ketiv* נְבִיאָה označava tzv. povijesni pravopis, a *qere* נְבִיאֵי fonetski izričaj imenice *prorok*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 5:1; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 144, 151.
- ⁹⁷ Vidi Ezr 5,1 bilj. 95-96.
- ⁹⁸ U Zagrebačkoj Bibliji osobno ime עֲדוּא *Ido* (Sović), ovdje je prevedeno s Adon, dok je u Zah 1,7 isto prevedeno s *Idon*, a tako i *Šarićeva Biblija*. Grubišić oba izvora prevodi s Ido.
- ⁹⁹ Bog koji počiva nad prorokom znači ovdje prorok koji je nadahnut Jahvom.
- ¹⁰⁰ Aramejsko i hebrejsko ime וִישׁוּעַ (*Jěšūa*) Septuaginta prevodi s Ἰησοῦς: *Isus*.
- ¹⁰¹ *P*“al glagola שרי može značiti *započeti* kao i *olabaviti*, *popustiti*, *razriješiti*. Karakteristike *p*“ala su *paṭaḥ* u prvom radikalu i duplikacija drugog radikala (שָׂרִי: *oglušio se* u Dan 3,28). Suglasnik *reš* ne može nositi *dāgēša* pa se težište riječi prebacuje na prvi radikal u kojemu umjesto *paṭaḥa* stoji *qāmeç* שָׂרִיזוֹ.
- ¹⁰² Vidi Ezr 5,1 bilj. 95-96. Usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 111, 150.
- ¹⁰³ Particip *p*“ala glagola סעד znači *jesti*, *namiriti nekoga*, *brinuti se*, *skrbiti se o komu*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 823.
- ¹⁰⁴ U izvornome tekstu primijeti se razlika između nominalnoga poimanja jeruzalemskoga Hrama: Dom Božji (בֵּית אֱלֹהֵא) i naglašenoga isticanja opće imenice: ovaj dom (בֵּיתָא דְנָה). Usp.: Ezr 4,24 bilj. 90.
- ¹⁰⁵ Rec 1-2 su u svezi pa ih se ne bi trebalo odvajati točkom kako to u svojim prijevodima čine Sović, Šarić i Grubišić.

5,3 בַּהֲזִמָּנָא¹⁰⁶ אַתָּא עֲלִיהוֹן תִּתְנִי
פַּחַת¹⁰⁷ עֲבַר־נְהַרָה וְשֶׁתָר בּוֹזִי
וּכְנֻתָהוֹן וְכֹן אֲמַרְיִן לְהֵם¹⁰⁸ מִן־שָׁם
לְכֵם¹⁰⁹ טַעִם בִּיתָא דְנָה לְבִנָּא¹¹⁰
וְאַשְׁרָנָא¹¹¹ דְנָה לְשִׁבְלָהּ:

5,3 U tom času dođu do njih Tatenaj, velikaš Prekorječja, i Šetar, poreznik,¹¹² i njihovi suradnici i ovako im kažu: – Tko vam je naložio zapovijed graditi ovaj dom¹¹³ i zatvarati¹¹⁴ krovništ?

¹⁰⁶ Konstrukcija בַּהֲזִמָּנָא je istoznačna prethodnoj בְּאֲדִין u Ezr 4,24: u tom času, istog trena; usp.: Ezr 4,24 bilj. 87.

¹⁰⁷ Perzijski izraz *paḥānu* asimiliran akadskome *pāḥnū* i grčkom *παῦν* u značenju *princ*; usp.: *Assyrian Dictionary* -p, 33. Riječ odgovara hrvatskoj riječi *velikaš*, *moćnik*. Međutim, ista riječ se koristi i za niže funkcije (usp.: Ezr 6,7), pa stoga imenicu פַּחַת u Ezr 5,3,6; 6,6.13 prevodimo s *velikaš*, a u Ezr 6,7 s *uglednik*.

¹⁰⁸ Arhaični aramejski sufiks הֵם (Ezr 5,3-5.8-10; 6,9; 7,16.24) prešao je kasnije u הוֹן. Vidi: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 77. Usp.: Ezr 4,9.17.20; 5,1.2.3; 6,6.13.18; 7,17.

¹⁰⁹ Kao i u gornjem primjeru sufiks הֵם (usp.: Ezr 5,3.9; 7,17-18.24) stariji je od kasnijeg derivata הוֹן (usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 77; usp.: Ezr 7,21).

¹¹⁰ Arhaična forma infinitiva *p^aala* לְבִנָּא od glagola בני *graditi*, *zidati*. Vidi: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 77; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 149; M. SOKOLOFF, *Dictionary of Judean Aramaic*, 36.

¹¹¹ Riječ אֲשֶׁרֶן nije jasna značenja. Bliska imenica ovoj je אֲשֶׁרָא u značenju *stablo* ili *krošnja posvećeno idolima*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 78. Naslućujemo da se ovdje radi o *drvenoj konstrukciji*, *gredama* ili uopće o *krovistu*. U svojim prijevodima Sović i Šarić za riječ אֲשֶׁרֶן stavljaju: *zidovi*, a Grubišić: *ograda*.

¹¹² Riječ בּוֹזִי je nejasna značenja. *Nūn* i *zajin* su u rukopisima vrlo slični, isto kao i *wāw* i *zajin* pa bi se njihovom emendacijom moglo raditi o imenici בּוֹזִי (א) *poreznik*, *pljenitelj*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 194. Riječ se redovito pojavljuje uz osobno ime Šetar i teško da se radi o drugom imenu kojemu se ne pridaje služba (usp.: Rehum, Šimšaj u 4,8 ili Zerubabel i Ješua u 5,2), nego vjerojatno o službi poreznika, utjerivača poreza. Premda se riječ tradicionalno (Septuaginta, Vulgata, P^sittā) prevodi kao ime, ovdje slijedimo vlastitu emendacijsku alternativu pa prevodimo: *poreznik*.

¹¹³ Jeruzalemski Hram. Naglašeni oblik riječi בֵּית. Usp.: Ezr 5,2 bilj. 104.

¹¹⁴ Usp.: Ezr 4,12 bilj. 40.

5,4 אָדִין כְּנָמָא אֲמַרְנָא¹¹⁵ לָהֶם מִן־
 אַנּוּן¹¹⁶ שְׁמָהָתָ¹¹⁷ גְּבַרְיָא דִּי־דָנָה¹¹⁸
 בְּנִינָא בְּנִין:

5,4 I tada smo¹¹⁹ im¹²⁰ rekli koja
 su to imena ljudi što izgrađuju
 ovu građevinu.

5,5 וְעֵין¹²¹ אֱלֹהֵהֶם הָוֵת עַל־שֶׁבִי¹²²
 יְהוּדִיָּא וְלֹא־בִטְלוּ הִמּוֹ עַד־טַעֲמָא
 לְדַרְיוֹשׁ יְהוּדִין וְאֲדִין יְתִיבּוֹן נִשְׁתַּנָּא
 עַל־דָּנָה:

5,5 Ali, oko je Božje počivalo nad
 judejskim starješinama pa ih ovi
 nisu zaustavili dok zapovijed nije
 stigla do Darija.¹²³ Tada su oni¹²⁴
 vratili pismo o ovome.

Glava 5,6-17 Pismo iz Prekorječja¹²⁵

5,6 פֶּרְשִׁגֵּן אֲגַרְתָּא דִּי־שִׁלַּח תַּתְּנִין
 פַּחַת עֲבַר־נַהֲרָה וְשִׁתָּר בּוֹזְנִי וְכַנּוּתָהּ
 אֲפֹרְסִכִּיא דִּי בַעֲבָר נַהֲרָה עַל־דַּרְיוֹשׁ
 מְלָכָא:

5,6 A ovo je prijevod pisma što
 ga je poslao Tatenaj, velikaš Pre-
 korječja, i Šetar, poreznik, i nji-
 hovi suradnici, službenici Pre-
 korječja, Dariju kralju.

115 Nije jasno tko je subjekt. *BHS apparatus* predlaže glagol אֲמַרְנָא (*reći, govoriti, pričati*) čitati אָמְרוּ, *govorili su*, ali se čini da je izvorni tekst ipak skloniji klasičnoj verziji אָמְרִין (*govoreći*). Imperijalistički aramejski u svojoj prvotnoj kompoziciji pravopisa vjerojatno nije razlikovao particip u muškom rodu (אָמְרִין) i 1. lice množine perfekta (אֲמַרְנָא) pa su se oba oblika mogla jednostavno pisati אֲמַרְנִי: *mi smo govorili, rekli*. Vidi: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 5:4.

116 Osobna zamjenica אַנּוּן *oni*, ovdje je *kopula* ili *poveznica* glavne i zavisne rečenice; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 30.

117 Nepravilni oblik imenice שְׁמָהָתָ: *ime*, u množini je u konstrukciji s imenicom גְּבַרְיָא *ljudi*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 30, 36, 38.

118 Pokazna zamjenica דָּנָה *ovaj, ova, ovo* obično slijedi imenicu kojoj pripada. Samo nekoliko slučajeva čine iznimku u kojima zamjenica prethodi imenici: דָּנָה בְּנִינָא *ova građevina* u Ezr 5,4 te Ezr 5,15; Dan 2,32; 4,15; 7,17.

119 Netko od strane Judejaca. Septuaginta i P^sittā ovdje imaju glagol u 3. licu množine: *oni su rekli*.

120 Perzijskim službenicima iz r. 3.

121 Aramejski i hebrejski imaju istu riječ za oko עֵין (usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 818).

122 Aramejska imenica שֶׁבִי: *starac*, akadaska je posuđenica od *šīābum* (usp.: *Assyrian Dictionary* -š I., *šābu*, 18-19). S određenim članom שְׁבִיָּא znači *djed, poglavar, starješina* (usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, II., שִׁב, 1318; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 83).

123 Darije I. (522.-486. pr. Kr.).

124 Misli se na one s Darijeva dvora.

125 Pismo se retroaktivno tiče Darija I. Histaspesa, a ne Darija II. Nōtosa. Naracija ovdje ne slijedi povijesnu kronologiju.

5,7 פִּתְגָמָא¹²⁶ שְׁלַחוּ עֲלוּהִי וְכַדְנָה
כְּתִיב בְּגִזָּה לְדַרְיֹוֹשׁ מִלְפָּא שְׁלָמָא
כְּלָא: ס

5,7 Poslali su mu odgovor i ovo je pisalo u njemu: „Dariju, kralju mir i tako redom...!“¹²⁷

5,8 יְדִיעַ¹²⁸ | לְהֵוּא¹²⁹ לְמִלְפָּא דִּי-
אַלְלֵנָּא לְיְהוּד מְדִינְתָּא¹³⁰ לְבֵית אֱלֹהָא
רַבָּא¹³¹ וְהוּא מִתְבְּנֵא אֲבוֹן גְּלָל¹³²
וְאֶע¹³³ מִתְשֵׁם בְּכַתְלֵיא¹³⁴ וְעִבְדִּתָּא
דְּאֶסְפְּרָנָא¹³⁵ מִתְעַבְדָּא וּמְצַלַּח
בִּידְהֵם:

5,8 Neka bude znano kralju da smo otišli u judejsku pokrajinu, u Dom Velikoga Boga koji se gradi masivnim kamenom, a radi se i drvenarija¹³⁶ u zidovima pa se ovaj posao dobro odvija i¹³⁷ napreduje u njihovim rukama.

¹²⁶ Usp.: Ezr 4,17.

¹²⁷ Aramejski izraz שלמא כלא ne znači *svaki mir*, kako je u Zagrebačkoj Bibliji preveo Sović, ili *svaka sreća*, kako je to u svome prijevodu interpretirao Šarić, ili *svako dobro* (Grubišić), nego je riječ o skraćenci dugog pozdrava koji je u sebi sadržavao i po nekoliko redaka pa stoga riječ כלא znači *i tako redom, i sve ostalo* ili jednostavno *i tako dalje...*; usp.: „Letters of Lakish, Salutation 1, 2, 3“, *The Context of Scripture. Archival documents from the Biblical World III*, ur. William W. HALLO (Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002.), 78-79; *Jewish Study Bible*, 1677.

¹²⁸ P^oal particip pasivni glagola ידע znati: *znano je, poznato je*; usp.: Ezr 4,12 bilj. 33; 4,16 bilj. 61; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 10, 17, 21, 26, 88, 111, 117.

¹²⁹ Glagol הוי biti, postati ovdje je u jusivu: *neka bude, neka je...*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 10, 79, 132, 145, 147-148, 168, 177.

¹³⁰ Sveza יהוד מדינתא: *Judejska provincija, pokrajina, zemlja*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 10, 15, 48, 76.

¹³¹ Konstrukcija אלהא רבא: *Veliki Bog*. Ovdje kao naslov: *Dom Velikoga Boga*. Usp.: bilj. 90.

¹³² Imenica גלל: *stijena ili široki klesani kameni blok ili masivni kamen*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 288.

¹³³ Aramejska riječ za drvo je עא dok je hebrejska עץ. Protosemitski radikal za aramejski ע (ajin) i hebrejski ע (cāde) je d, th ili fh; vidi: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 18; A. GIANTO, *Hebrew Vowels*, 9-13; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I, 863.

¹³⁴ Aramejski כתל: *zid* hebrejski חוֹל. I u ovom slučaju primjetna je sklonost aramejskog jezika skraćivati vokal s dugog ō na gluhi šwā; usp.: A. GIANTO, *Hebrew Vowels*, 9-13; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I, 505.

¹³⁵ Prilog אספרנא: *potpuno, posvema, dobro* uz particip מתעבדא (*radeći*), znači: (*posao*) *posvema radi*, ili *dobro se odvija*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 26, 93, 189.

¹³⁶ Imenica s članom אעא (heb. העץ) *drvo* ili *drvenarija*. Ovdje se riječ može odnositi na stolariju ili na krovšte; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 152; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I, 863.

¹³⁷ Wāw ovdje nije kauzalni ili posljedični, nego konsektivni ili nastavni; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 85.

5,9 אָדִין שְׂאֵלְנָא לְשִׁבְיָא אֱלִיד
כְּנָמָא אֲמַרְנָא לְהֵם מִן־שָׁם לְכֵם טַעֵם
בֵּיתָא דְנָה לְמִבְנֵיהָ¹³⁸ וְאֲשַׁרְנָא דְנָה
לְשִׁכְלָלָהּ:

5,9 Tada smo ove starješine upi-
tali i ovako smo im rekli: – Tko
vam je naložio zapovijed graditi
ovaj dom¹³⁹ i zatvarati krovšte?

5,10 וְאִף¹⁴⁰ שְׂמַהֲתֵהֶם שְׂאֵלְנָא לְהֵם
לְהוֹדְעוֹתָדָּךְ דִּי נִכְתָּב שָׁם גְּבַרְיָא דִּי
בְרָא שִׁיְהֵם¹⁴¹:

5,10 A kasnije smo od njih traži-
li i njihova imena kako bismo te
upoznali pa smo zapisali imena
ljudi koji su njihovi poglavari.

5,11 וּכְנָמָא פְתַגְמָא הִתִּיבּוּנָא
לְמַמְרֵ¹⁴² אֲנַחְנָא הַמּוֹ¹⁴³ עֲבָדוּהִי
דִּי־אֱלֹהֵי שְׁמַיָּא וְאַרְעָא וּבְנִין בֵּיתָא
דִּי־הוּא בְנָה¹⁴⁴ מִקְדָּמַת דְנָה שְׁנִין
שְׁגִיאֵן וּמְלִיד לְיִשְׂרָאֵל רַב¹⁴⁵ בְּנֵה
וְשִׁכְלָלָהּ¹⁴⁶:

5,11 I ovako nam uzvrate odgo-
vor govoreći: „Mi smo njegove
sluge, to jest Boga Nebesa i Ze-
mlje¹⁴⁷ i gradimo ovaj dom koji
je bio izgrađen puno godina pri-
je ovoga, a veliki kralj¹⁴⁸ Izraela
ga je gradio do kraja.

¹³⁸ Složeni infinitiv glagola בני *graditi*, umjesto postojećeg oblika לְמִבְנֵיהָ gramatički bi trebao izgledati לְמִבְנֵיהָ; vidi: BHS apparatus 4:9; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 5:8.

¹³⁹ Jeruzalemski Hram. Naglašeni oblik riječi בֵּית. Usp.: bilj. 90.

¹⁴⁰ Hebraizam וְאִף: *i poslije toga, a kasnije*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 76.

¹⁴¹ Vokalizacija je hebraizam. Pravilni klasični aramejski sufiks umjesto בְרָא שִׁיְהֵם bio bi בְרָא שִׁין: *njihovi poglavari*; usp.: bilj. 108; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 5:10.

¹⁴² Skraćena forma složenog infinitiva u sebi obično ima nijemi ’ālef koji se ne izgovara: לְמַמְרֵ, a koji se počesto i ne piše: לְמַמְרֵ; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 13.

¹⁴³ Osobna zamjenica הַמּוֹ: *oni*, ovdje je u službi kopule; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 5:11; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 30.

¹⁴⁴ Parafrastričnu konstrukciju בְנָה הוּא treba razumijeti u pretprošlom vremenu i prevesti: *dom je bio izgrađen...* jer postoji prirodni „afinitet“ između perfekta הוּא: *je bio* i participa pasivnoga בְנָה: *građen*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 78; Dan 6,11.

¹⁴⁵ Neuobičajno je da atributivni pridjev רַב *veliki* stoji poslije prepozicijske rečenice: *Kralj Izraela, veliki*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 78.

¹⁴⁶ Endijadu dvaju glagola בְנָה וְשִׁכְלָלָהּ: *on ga je gradio i on ga je izgradio (pokrio)* u standardiziranoj naglašenoj formi treba prevesti: *on ga je gradio do kraja (do završetka)*. Usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 6:14.

¹⁴⁷ Sintagma kao puni naslov: *Bog Nebesa i Zemlje* ili *Bog Nebesa* (usp.: Ezr 5,12; 6,9.10; 7,12.19.21.23), kao i *Dom Božji* (usp.: bilj. 90).

¹⁴⁸ Uspjeh kralja Salomona ovdje je povezan s uspjehom judejskih starješina u Ezr 6,14.

5,12 לְהִזְנוּ מִן־דֵּי הַרְגָזוּ¹⁵⁰
אֲבֹתֵיכֶם לְאֱלֹהֵי שָׁמַיָא יְהִיב הַמֶּזֶן בְּיַד
נְבוּכַדְנֶצַּר מֶלֶךְ־בָּבֶל בְּסִדְיָ¹⁵¹ כְּסִדְיָא
וּבֵיתָהּ דְנָה סַתְרָה¹⁵² וְעַמָּה הַגְּלִי¹⁵³
לְבָבֵל:

5,12 Ali, budući da su oci naši razgnjevili Boga Nebesa, predao ih je u ruku Kaldejcu Nabukadnecaru,¹⁵⁴ kralju Babilona. I ovaj dom – on ga je porušio, a narod protjerao u Babilon.¹⁵⁵

5,13 בְּרַם¹⁵⁶ בְּשָׁנַת חֲדָה לְכוּרֶשׁ
מֶלְכָא דִּי בָבֶל כּוֹרֶשׁ מֶלְכָא שֵׁם סְטֵם
בֵּית־אֱלֹהֵא דְנָה לְבָנָא:

5,13 Konačno, za prve godine Kira,¹⁵⁷ kralja Babilona, kralj Kir naloži zapovijed da se izgradi ovaj Dom Božji.

- ¹⁴⁹ Svez je posljedična: *budući da su...*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 86.
- ¹⁵⁰ *Haf'el* רגו glagola u značenju: *naljutiti nekoga*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 1062.
- ¹⁵¹ Pisani oblik ili *ketiv* riječi כְּסִדְיָ *Kaldejac* ili *Kaldejci* (u hebrejskome כְּשִׁדְיִים) ovdje je određenog oblika pa stoga כְּסִדְיָ; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 14, 19, 58.
- ¹⁵² Sintaksa סַתְרָה דְנָה וּבֵיתָהּ je složena i primjetan je *casus pendens*: ovaj dom – on ga je razorio. Glagol סַתַּר ovdje je u *p^oalu* pa se ne prevodi *skriti*, *pritajiti*, nego *razoriti*, *uništiti*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 5:12.
- ¹⁵³ Glagol גַּלָּה u *p^oalu* znači *objaviti*, *otkriti*, dok je u *haf'elu* preneseno značenje: *protjerati*, *odvesti* u sužanjstvo; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 286; Ezr 4,10.
- ¹⁵⁴ Usp.: D. TURALIJA, „Daniel 2,4 – 7,28: Novi prijevod“, 163. bilj. 1.
- ¹⁵⁵ U recima 11-12 naglašena je postsužanjaska antiteza između Salomona, velikoga kralja i graditelja, te Nabukadnecara, nasilnika i rušitelja.
- ¹⁵⁶ Vezivna riječca בְּרַם: *samo*; *osim*; *barem*, *konačno*; *ali* ovdje je naglašena pa je ne prevodimo s *ali*, nego *konačno*; usp.: D. TURALIJA, „Daniel 2,4 – 7,28: Novi prijevod“, 177, bilj. 148.
- ¹⁵⁷ Usp.: D. TURALIJA, „Daniel 2,4 – 7,28: Novi prijevod“, 189. bilj. 244.

5,14 וְאֵף מְאִנְיָ דִּי־בֵית־אַלְהָא דִּי
 דְּהֵבָה וְכִסְפָּא דִּי נְבוּכַדְנֶצַּר הַנְּפִק
 מִן־הַיְכָלָא דִּי בִירוּשָׁלַם וְהֵיבֵל¹⁵⁸ הָמוּ
 לְהַיְכָלָא דִּי בְבֶל¹⁵⁹ הַנְּפִק הָמוּ¹⁶⁰
 כּוֹרֶשׁ מִלְכָּא מִן־הַיְכָלָא דִּי בְבֶל וְהֵיבֵוּ
 לְשִׁבְצָר שְׁמָה¹⁶¹ דִּי פְחָה¹⁶² שְׁמָה:

5,14 A kasnije, zlatne i srebrne posude iz Doma Božjega – što ih je Nabukadnecar iznio iz hrama koji je u Jeruzalemu, a uzeo ih za Babilonski hram – iz Babilonskoga hrama iznio je kralj Kir i dao nekome po imenu Šešbacar, kojega¹⁶³ je postavio velikašem

5,15 וְאַמְרֵיהּ | אֵלֶּה אֵלֶּה¹⁶⁴ מְאִנְיָ
 שָׂא אֲזַל־אַחַת¹⁶⁵ הָמוּ בְּהַיְכָלָא דִּי
 בִירוּשָׁלַם וּבֵית אֵלֶּהָ יִתְבְּנָא¹⁶⁶ עַל־
 אַתְרָהּ:

5,15 i rekao mu: – Uzmi ove posude! Idi i ostavi ih u hram koji je u Jeruzalemu! A Dom Božji neka bude izgrađen na svome mjestu!¹⁶⁷

¹⁵⁸ *Donijeti, uzeti.* Oblik היבל je neobičan. Očekivali bismo הובל; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 5:14; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 130.

¹⁵⁹ Rečenična kompozicija מן־הַיְכָלָא דִּי בִירוּשָׁלַם: iz hrama što je u Jeruzalemu, precizirana je prijedlogom ב: u, za razliku od בְּבֶל: za Babilonski hram, što odaje naslov glavnog hrama u Babilonu.

¹⁶⁰ Osobna zamjenica הָמוּ njih (posude) ovdje je u službi kopule između glavne rečenice koju prekida fraza u apoziciji; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 26, 29, 30.

¹⁶¹ Sintagma: osobno ime + שְׁמָה karakteristična je za imperijalistički ili rani aramejski jezik u značenju *netko po imenu...* Slična konstrukcija može se naći i u uvodnim riječima Ahikarove priče iz Elefantine: מְלִי אַחִירִק שְׁמָה: riječi nekoga po imenu Ahikar; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 79.

¹⁶² Imenica je neodređenog značenja u apsolutnoj formi: *velikaš, moćnik*; usp.: Ezr 5,3 bilj. 105; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 79; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 188.

¹⁶³ Ovdje די je relativna zamjenica koja pojašnjava zavisnu rečenicu: *što je, kojega je*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 6.5.3.5.2.1.

¹⁶⁴ Pisani *ketiv* אֵלֶּה i čitani *qere* אֵל (istovjetan hebrejskome אֵל) su arhaični oblici kasnijeg aramejskoga oblika אֵלִין: *ovi, ove*; usp.: Dan 7,17; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 5:15; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 34.

¹⁶⁵ Asindetska ili vezivna koordinacija dvaju glagola. Imperativ glagola אֵלִי *iči, otići* u *p^oalu* je nepravilan. S jedne strane, u prvom otvorenom slogu vokali su reducirani i umjesto אֵלִי očekivati je אֵלִי (usp.: Dan 2,4). U sirscome *ʾāleḫ* je ispušten pa je glagolski oblik u imperativu *zēn!* S druge strane, glagol נַחַת je neuobičajeno reduciran na אַחַת, a proces je sljedeći: *ʾanhēt > ʾahhēt > ʾhēt*. Posljednja dva stadija nisu stalna u aramejskoj biblijskoj praksi. Vidi: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 79-80; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 119-122.

¹⁶⁶ *Hitp^eel* glagola בני *graditi*, jusiv u značenju: *neka se izgradi*; usp.: Ezr 5,3 bilj. 110; 5,9 bilj. 138; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 10, 36, 54, 79, 87, 111, 149-150.

¹⁶⁷ Sović, neovisno o Septuaginti i Vulgati, u svojem prijevodu dodaje: *na svome starome mjestu*, a Šarić i Grubišić: *na svome prijašnjem mjestu*.

168 5,16 אָדִין שֶׁשְׁבַעַר דָּךְ אֲתָא יְהֵב
אֲשֵׁיָא דִּי-בֵית אֱלֹהָא דִּי בִירוּשָׁלַם
וּמִן-אָדִין וְעַד-כְּעֵן מִתְבָּנָא וְלֹא שְׁלָם:

171 5,17 וּכְעֵן הֵן עַל-מְלָכָא טֹב
יְתִבְקַר בְּבֵית גְּנֻזָּא¹⁷² דִּי-מְלָכָא תַמָּה
דִּי בְבַבְלֹן הֵן אִיתִי¹⁷³ דִּי-מִן-פּוֹרֶשׁ
מְלָכָא שִׁים טֵעִם לְמַבְנָא בֵּית-אֱלֹהָא
דָּךְ בִּירוּשָׁלַם וְרַעוּת¹⁷⁴ מְלָכָא עַל-דְּנָה
יִשְׁלַח עֲלֵינָא:

5,16 Tada ovaj Šešbacar dođe (i) položi¹⁶⁹ temelje Doma Božjega što je u Jeruzalemu. I od tada do sada se gradi i nije gotov.¹⁷⁰

5,17 I sada, ako je dobro za kralja, neka se potraži u Kući kraljevskoga arhiva što je u Babilonu – da je tamo dakle od kralja Kira bila naložena zapovijed da se izgradi ovaj Dom Božji u Jeruzalemu – i neka nam se o ovome pošalje kraljeva odluka.¹⁷⁵

168 Asindetska koordinacija glagola bez veznika wāw nerijetka je karakteristika imperijalističkoga ili ranoga aramejskoga jezika: *on dođe (i) stavi...*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 5:16.

169 Nije jasno zašto je ovdje glagol יְהֵב *dati* (isto i Septuaginta: ἔδωκεν *dade*), umjesto שִׁים ili שִׁית *staviti, postaviti, uglaviti*, ali u kasnijim aramejskim spisima (*Ber 58* ili *Šab 110a*) nalazimo isti glagol sa značenjem *položiti, metnuti, staviti*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 527.

170 Fraza וְלֹא שְׁלָם je oslobođena subjekta i objekta pa se radi o kolokvijalizmu: *i nije gotov*.

171 Službeno obraćanje kralju הֵן עַל-מְלָכָא טֹב: *Ako je dobro za kralja*, ili jednostavno: *Ako kralj želi*; usp.: „Lachish 3.42 B“, *The Context of Scripture. Archival documents from the Biblical World III*, ur. William W. HALLO (Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002.), 79-80.

172 Akadska posuđenica *ganūnu* u značenju *ostava* (usp.: *Assyrian Dictionary -g*, 42), a kasnije u hebrejsko-aramejskoj predaji גְּנֻזִיא *arhiva*. U vrijeme Drugoga hrama, termin se koristi za *odlagalište starih i oštećenih biblijskih rukopisa*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 199. Ovdje je po srijedi nominalni termin kao vlastita imenica: *Kraljevski arhiv*.

173 Fraza הֵן אִיתִי je kolokvijalizam: *dakle, tamo je...*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 5:17.

174 Aramejska imenica רַעַי, hebrejska רַעוּת u značenju *želja, volja, odluka*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, II., 1265; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 17, 55.

175 Prva faza gradnje Hrama dogodila se u vrijeme vladavine Kira (usp.: *Ezr 3,1-13*) i bila je prekinuta do druge godine vladavine kralja Darija, cca. 520. pr. Krista.

Glava 6,1-5: Kralj Darije pronalazi Kirov dekret o Jeruzalemu

- 6,1 באדין דריוש מלכא שם טעם
 ובקרו¹⁷⁶ | בבית ספריא די גנזיא
 מהחתיז¹⁷⁷ תמה בבבל:
- 6,1 Darije, kralj, odmah naloži za-
 povijed da traže u knjižnici¹⁷⁸ gdje
 je bila odlagana arhiva u Babilonu.
- 6,2 והשתכח¹⁷⁹ באחמתא¹⁸⁰
 בבירתא¹⁸¹ די במדי מדינתה¹⁸² מגלה
 חדה וכו-כתוב בגנה דכרונה¹⁸³:
- 6,2 I nađe se – u dvorcu u Ekba-
 tani koji je u midijskoj pokrajini
 – jedan¹⁸⁴ svitak, a ovako je na-
 pisano u njemu: „Sporazum:
- 6,3 בשנת חדה לכורש מלכא פורש
 מלכא שם טעם בית-אלהא בירושלם
 ביתא יתבנא¹⁸⁵ אתר די דבחיז¹⁸⁶
 דבחיז¹⁸⁷ ואשוהי מסובלין¹⁸⁸ רומה
 אמין שתין פתיה אמין שתין:
- 6,3 U prvoj godini kralja Kira,
 kralj Kir naloži zapovijed: – Neka
 se izgradi Dom Božji u Jeruzale-
 mu, mjesto gdje će se žrtvovati
 prinosi, sa svojim temeljima koji
 ga podupiru u 60 lakata u visinu
 i 60 lakata¹⁸⁹ u širinu;

¹⁷⁶ Durativni oblik *p^eala* od glagola בקר, *tražiti*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 6:1.

¹⁷⁷ Sufiks ון označava particip, a prefiks מ upućuje na složenicu, dok radikal ה karakterizira *haf^eel* pa se ovdje radi o pasivnom participu glagola נחת u *haf^eelu*: *odložiti, ostaviti, spremi*.

¹⁷⁸ Sintagma בית ספריא doslovce znači: *kuća knjiga* pa stoga *knjižnica* (usp.: moderni heb. ספרייה: *knjižnica*).

¹⁷⁹ Nepravilni *š^wwā u tāwu hitp^oela* glagola שכח, *naći*; usp.: D. TURALIJA, „Daniel 2,4 – 7,28: Novi prijevod“, 169. bilj. 70.

¹⁸⁰ Ekbatana, glavni grad Medije; usp.: R. E. HAYDEN, „Ecbatana“, *The International Standard Bible Encyclopedia*, rev. izd., sv. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1995.), 10.

¹⁸¹ Akadska riječ *birtu(m)*: *dvorac, utvrda*. Vidi: *Assyrian Dictionary -b*, 267.

¹⁸² Usp.: D. TURALIJA, „Daniel 2,4 – 7,28: Novi prijevod“, 171. bilj. 97.

¹⁸³ Aramejska riječ דכרון, hebrejska זכרון: *podsjetnik, protokol, memorandum, sporazum*. Oba morfema u prvom radikalima imala su protosemitski *q*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 271; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 17.

¹⁸⁴ Broj חדה, *jedan* ovdje je naglašen pa se tako i prevodi.

¹⁸⁵ *Hitp^oel* glagola בנה u jusivu: *neka se izgradi*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 10, 36, 54, 79.

¹⁸⁶ *P^oal* glagola דבח (hebrejski: זבח, usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 262-263) s protosemitskim *q* u značenju *žrtvovati*; vidi: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 6:3; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 17; M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 138.

6,4 גַּדְבָּכִין דִּיאָבֹן גָּלַל תְּלֹתָא וְנִדְבָד
דִּיאָע חֲדַת וְנִפְקְתָּא מִן־בֵּית מַלְכָּא
תְּתִיבָּ: ¹⁹⁰

6,4 (s) tri reda masivnoga kamena pa jednim redom novoga drveta, a trošak neka se dade iz kraljeve kuće.

6,5 וְאִף מְאֵי בֵּית־אֱלֹהִים דִּי דְהָבָה
וְכֶסֶפָּא דִּי נְבוּכַדְנֶצַּר הִנְפִּיק מִן־הֵיכְלָא
דִּי־בִירוּשָׁלַם וְהֵיבֵל לְבַבְלָא יְהִיבֹן ¹⁹¹
וְיִהְיֶה ¹⁹² לְהֵיכְלָא דִּי־בִירוּשָׁלַם לְאַתְרָהּ
וְתַחַת ¹⁹³ בְּבֵית אֱלֹהִים:

6,5 A poslije, posude od zlata i srebra iz Doma Božjega, što ih je Nabukadnecar iznio iz hrama u Jeruzalemu i uzeo za Babilon, neka se vrate pa neka (sve to) ide na svoje mjesto, u hram koji je u Jeruzalemu, tako da (sve to) ostaviš u Domu Božjemu.¹⁹⁴

187 Imenica דְּבַח u značenju: *žrtva, prinos*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 138.

188 Ovdje se vjerojatno ne radi o akadskoj formi šaf'ela glagola יבל, kako to pre - postavlja Rosenthal (usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 130, 188), nego o formativnom po'elu koji odgovara arapskoj III. formi glagola سبل (سبل) u participu pasivnome: *sa svojim podupirućim temeljima*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 6:3. Sović u svojem prijevodu umjesto ovoga umeće: ... *gdje će se donositi prinosi za paljenje...* (usp.: Vulgata), a Šarić: (gdje se) *prinose žrtve paljenice...*; ovome slično i Grubišić, dok Daničić (HR): ...*temelji da mu se izidaju...*

189 Jedan lakat ekvivalentan je dužini od 70 do 77 cm. 60 lakata jednako je dužini od 42 do 46 m (usp.: 1 Kr 6).

190 Hitp^oel glagola הֵב, *dati* u jusivu: *neka se dadne* ili *neka se da*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 526; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.7.8.1.5.

191 *Haf'el* od תוב u imperfektu 3. lica množine muškoga roda je u jusivu: *neka se vrate*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 82, 141-142, 178, 184; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.7.8.1.5.

192 *P^oal* imperfekt glagola הֵב 3. jednine muškoga roda u jusivu: *neka* (sve to – misli se na posude) *ide...* Sović i Grubišić, u svojim prijevodima, neovisno o Septuaginti i Vulgati, ovaj glagol ne prevode.

193 Višeznačni glagol נחת u 2. licu jednine imperfekta u (*h*)af'elu odnosi se na izvršitelja dekreta; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 742-743: ...*tako da ti* (sve to) *ostaviš u Domu Božjemu*. Sović, Šarić i Grubišić u svojim prijevodima glagol su razumjeli neodređeno, i to u jusivu: *neka se postavi, pohrani*.

194 Subjekt u Ezr 6,5 s 3. lica množine (*posude koje se trebaju vratiti*) naglo prelazi na kolokvijalni „sve to“, da bi završio u 2. licu jednine nepoznatoga „ti“ (vjerojatno kraljev delegat).

Glava 6,6-12: Dekret kralja Darija

6,6 כְּעֵן תַּתִּינִי פַחַת עֲבַר־נְהָרָה שְׂתָר
בוֹזְנֵי וּכְנוֹתָהוֹן אֲפָרֶסְכֵּיא דִּי בְעֵבֶר
נְהָרָה רַחֲקִין¹⁹⁵ הֵן¹⁹⁶ מִן־תַּמָּה:

6,6 – Sada Tatenaju, velikašu Prekorječja, i Šetaru, poreznice, te suradnici (i) službenici koji ste u Prekorječju, dalje odatle!

6,7 שְׁבִקוּ¹⁹⁷ לְעֵבִידַת¹⁹⁸ בֵּית־אֱלֹהָא
דְּךָ פַחַת יְהוּדֵיאַ וְלִשְׁבִי¹⁹⁹ יְהוּדֵיאַ
בֵּית־אֱלֹהָא דְּךָ יִבְנוּ²⁰⁰ עַל־אַתְרָה:

6,7 Ostavite judejskom ugledniku²⁰¹ i judejskim starješinama izgradnju ovoga Doma Božjega! Neka oni grade ovaj Dom Božji na njegovu mjestu.

6,8 וּמִנִּי שִׁים טַעַם לְמָא דִּי־תַעֲבֹדוּן
עִם־שְׁבִי יְהוּדֵיאַ אֶלְדָּ לְמִבְנָא בֵּית־
אֱלֹהָא דְּךָ וּמִנְכֶסֶי²⁰² מְלָכָא דִּי מַדַּת
עֲבַר נְהָרָה אֶסְפְּרִנָּא נְפַקְתָּא תְּהוּא
מִתִּיהָבָא²⁰³ לְגַבְרֵיא אֶלְדָּ דִּי־לָא
לְבַטְלָא:

6,8 I od mene je naložena zapovijed što da učinite – (zajedno) s ovim judejskim starješinama – da se izgradi ovaj Dom Božji. Dakle,²⁰⁴ iz kraljevih dobara, (što dolaze) od poreza Prekorječja, točno neka bude dan trošak ovim ljudima da se (posao) ne zaustavlja.²⁰⁵

195 Pridjev רַחֲקִין: dalek prevodimo glagolski: (da ste) dalje od...

196 P^oal imperativ glagola הוּי, *biti*; usp.: Ezr 5,8 bilj. 129; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.7.8.1.3; 5.7.8.3.4.

197 P^oal glagola שבקו u imperativu: *ostaviti, napustiti*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 1104; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 26, 114.

198 Prefiks לִּי je komplementaran imenici עֲבִידָה *nad-gradnja, iz-gradnja*.

199 Prefiks לִּי je ovdje u službi komparativa: *isto kao, kao*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 79.

200 P^oal glagola בני u jussivu: *neka grade* (usp.: Ezr 5,15 bilj. 166).

201 Usp.: Ezr 5,3 bilj. 107.

202 Imenica נְכֶסֶי je redovito u množini: *dobra, posjedi*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 47, 86, 188.

203 Sveza dvaju glagola: p^oal glagola הוּי u jussivu – *biti* i *hitp^oel*, particip glagola יהב – *dati*, oblikuje ponavljanje glavne radnje u rečenici (usp.: Ezr 5,8 bilj. 129; 6,6 bilj. 197).

204 Wāw je ovdje potvrđan pa ga ne prevodimo veznicima *a* ili *i* nego s riječcom *dakle*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 85.

205 Sintaksa je nejasna jer su u glavnu uključene dvije nepotpune zavisne rečenice: (*zajedno*) s ovim judejskim starješinama; (*što dolaze*) od poreza Prekorječja.

208 וּבְנֵי תוֹרִין | 207 חֶשְׁחֹן | 206 וּמָה 6,9
וְדִכְרִין | 209 וְאִמְרִין | 210 לְעֵלֹן | 211 לְאֵלָה
שְׁמִיָּא חֲנֻטִין | 212 מְלַח | 213 חֲמָר | 214
וּמִשַׁח בְּמֵאמֶר | 215 כְּהֵנֵיא דִּי-
בִירוּשָׁלַם לְהוּא מִתִּיהַב לְהֵם יוֹם |
בְּיוֹם דִּי-לֵא שָׁלוּ:

6,9 I bilo što da trebaju: bilo mlade bivole, bilo ovnove²¹⁷ ili jaganjce za žrtvu paljenicu Bogu Nebesa, ili pšenice, soli ili ulja, vina... – po preporuci svećenikâ koji su u Jeruzalemu – neka im bude davano dan za danom – tako bez prestanka

218 דִּי-לְהוֹן מְהֶקְרַבִּין גִּיחוּחִין | 6,10
לְאֵלָה שְׁמִיָּא וּמִצֵּלִין לְחַיִּי מִלְכָּא
וּבְגוּהִי:

6,10 da budu prinošene mirisave žrtve Bogu Nebesa i da mole za život kralja i njegovih sinova.

- ²⁰⁶ Zamjenica מָה *što*, ovdje znači *bilo što*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 37, 38.
- ²⁰⁷ Imenica חֶשְׁחֹן u množini ženskoga roda: *potrebe, potrebite stvari*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 56.
- ²⁰⁸ Aramejska imenica תוֹר u hebrejskome שׁוֹר sa zajedničkim protosemitskim radikalom ṭ (θ): *bivol, bik*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 578; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, II., 1452; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 17.
- ²⁰⁹ Imenica דְּכַר (hebr. דָּכַר), *ovan*, u protosemitskoj fonetici imala je ḏ kao početni radikal; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 270; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 17.
- ²¹⁰ Imenica אִמֶר korištena je isključivo za žrtvu: *janje bez mane*; usp.: Br 28; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 79.
- ²¹¹ Imenica עֵלוּה (heb. עָלָה; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 831) u značenju *žrtva paljenica*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 79.
- ²¹² Aramejska imenica חֶשְׁחֹן, u hebrejskome חֶסֶד, *zrno pšenice*, a u množini: *pšenica*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 307.
- ²¹³ Sprega prvog sloga, za razliku od dugoga hebrejskoga, primjetna je i u aramejskoj riječi מְלַח (u hebr. מֶלַח) *sol*; usp.: A. GIANTO, *Hebrew Vowels*, 8-13.
- ²¹⁴ Aramejski חֲמָר, hebrejski חֶמֶר *vino*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 330).
- ²¹⁵ Imenica מֵאמֶר je derivacija *p^oala* glagola אָמַר *reći*, u značenju *preporuka*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 47.
- ²¹⁶ Riječ כְּהֵנֵיא (heb. כֹּהֵן) *svećenik, prinositelj, posvetitelj*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Judean Aramaic*, 56.
- ²¹⁷ Sintaksa וּבְנֵי תוֹרִין וְדִכְרִין može biti predstavljena kao *wāw X – wāw Y* u značenju *oboje, i X i Y* ili *bilo – bilo*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 82.
- ²¹⁸ Hebrejska posuđenica גִּיחוּחִין u značenju *mirisava žrtva, ugodan prinos*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 696; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 6:10.

6,11 וּמִנֵּי שָׁיִם טָעַם דֵּי כָּל־אֲנָשׁ דֵּי
 יְהִשָּׁנָא פְּתֻגְמָא דְנָה יִתְנַסַּח²¹⁹ אָע
 מִן־בֵּיתָהּ וְזִקְיָהּ²²⁰ יִתְמַחָא²²¹ עֲלָהּ
 וּבֵיתָהּ נָלוּ יִתְעַבַּד²²² עַל־דָּנָה:

6,11 Također, od mene je nalože-
 na zapovijed da svakom čovjeku
 koji promijeni ovo pravilo²²³ bude
 uklonjeno drvo²²⁴ iz njegove kuće.
 Taj neka se objesi i na njoj bude
 ubijen. A povrh ovoga, neka mu
 se od kuće načini zidina.²²⁵

6,12 וְאַלְהָא דֵּי שְׁכֵן שְׂמָה תְּמָה²²⁶
 יִמְגַר²²⁷ כָּל־מְלֹךְ וְעַם דֵּי | יִשְׁלַח
 יָדָהּ²²⁸ לְהִשְׁנִיָּה לְחַבְלָהּ בֵּית־אֲלֵהָא
 דָּךְ דֵּי בִירוּשָׁלַם אֲנָה דְרִיּוֹשׁ שְׂמַת
 טָעַם אֶסְפְּרָנָא יִתְעַבַּד:

6,12 A Bog koji je tamo nastanio
 svoje ime neka smakne svakog
 kralja i narod koji spusti svoju ruku
 da oskrvrne i razruši ovaj Dom Bož-
 ji. Ja, Darije naložio sam zapovijed.
 Neka se točno ovako izvrši!²²⁹

219 *Hitp^oel* glagola נסי muškog roda u jusivu: *neka bude maknut, uklonjen*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 758.

220 *P^oal* u pasivu glagola זקף: *podignuti, objesiti*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, 88.

221 *Hitp^oel* glagola מרחי *biti ubijen, biti smaknut*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 654. Subjekt glagola יתמחא je כָּל־אֲנָשׁ: *svaki čovjek*, dok se priložna odredba mjesta עֲלָהּ (dosl. *na njemu*) odnosi na בֵּיתָהּ: *njegovu kuću* (kuća u ar. m. roda), a ne na אָע: *drvo*, kako su to u svojim prijevodima razumjeli Sović, Šarić i Grubišić (Septuaginta i Vulgata). Sličnu sintaksu nalazimo i u akadskome dijelu Sanheribovih ljetopisa: *i-na di-ma-a-ti si-ḥir-ti āli (URU) a-lul pag-ri-šú-un: smaknuo sam (ih) na kulama koje su okruživale grad. Ja sam objesio njihova tijela*. Usp.: Daniel David LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib*, Oriental Institute Publications 2 (Chicago: The University of Chicago, 1924.), III., 10-11.

222 *Hitp^oel* glagola עבד u jusivu: *neka se napravi, učini*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 10, 27, 83, 116, 177, 180.

223 Imenica פתגם može značiti, *riječ, govor, pravilo* ili *općenito stvar*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 945.

224 Imenica אָע: *drvo* ovdje je bez člana pa se odnosi općenito na sve drveno što se može porušiti u zidanoj kući (krov). Pod utjecajem stranih prijevoda (njemačkih i talijanskih), ova se riječ u hrvatskom prevodila s *greda* (prijevodi Sovića, Šarića, Grubišića).

225 Riječ נָלוּ je širokog konteksta i ovdje se odnosi na konfisciranu ili oduzetu imovinu koja prelazi u ničiju zemlju, pa stoga *zidina, ruševina, pustoš, smetlište*; usp.: D. TURALIJA, „Daniel 2,4 – 7,28: Novi prijevod“, 164. bilj. 17.

226 Cijela fraza שְׂמָה תְּמָה je hebraizam לְשֵׁן שְׂמוֹ שָׁם: *onaj koji je nastanio svoje ime ondje* (usp.: Pnz 12,11).

227 *P^oal* glagola מגר u jusivu: *neka se odloži, makne, ukloni, smakne*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 291.

228 Kolokvijalizam יָדָהּ u značenju da (netko) *da svoju ruku, spusti ruku, pomogne*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 83.

229 *Hitp^oel* glagola עבד u jusivu: *neka se izvrši, učini... i prilog אֶסְפְּרָנָא: točno ovako (tako); odmah, bez sustezanja*.

Glava 6,13-18: Provedba Darijeva dekreta i inauguracija Hrama

6,13 אֲדִין תַּתִּי פַחַת עֲבַר-נְהֶרָה
שֶׁתָּר בּוֹזְנֵי וּכְנֹתָהוֹן לְקַבֵּל דֵּי-שֶׁלַח
דְּרִיּוֹשׁ מִלְכָּא בְּנִמָּא אֶסְפְּרָנָא עֲבָדוּ:

6,14 וְשָׁבִי יְהוּדִיא בְּנִין וּמְצַלְחִין²³⁰
בְּנִבּוּאָתָּה חֲגִי נְבִיאָה נְבִיא²³¹ וְזִכְרָהָ
בְּרֶ-עֲדוּא וּבְנֵי וְשִׁכְלָלוּ²³² מִן-טַעַם
אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וּמִטַּעַם²³³ כּוֹרֵשׁ וְדָרְיוֹשׁ
וְאַרְתַּחְשַׁשְׁתָּא מֶלֶךְ פָּרַס:

6,15 וְשִׁצִיא²³⁵ בֵּיתָה דְנָה עַד יוֹם
תְּלָתָה²³⁶ לִירַח אֲדָר²³⁷ דֵּי-הֵיא שְׁנַת-
שֵׁת לְמַלְכוּת²³⁸ דְּרִיּוֹשׁ מִלְכָּא:

6,13 Tada Tatenaj, velikaš Prekorječja, Šetar, poreznik, i njihovi suradnici, kako je poslao kralj Darije, tako odmah učine.

6,14 A, prema proroštvu Hagajevu i Zaharijinu, sinu Idovu judejske su starješine gradili uspješno. Da, po zapovijedi Boga Izraelova i odredbi Kira, Darija i Artakserksa, kralja Perzije, gradili su do kraja.²³⁴

6,15 I završi se ovaj dom do 3. adāra, što je šesta godina kraljevanja Darija, kralja.²³⁹

²³⁰ Endijadu riječi וּמְצַלְחִין בְּנִין: *oni su gradili i uspjeli*, treba razumjeti: *oni su uspješno gradili*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 6:14; usp.: Ezr 5,11 bilj. 144.

²³¹ Usp.: Ezr 5,1.

²³² Endijada dvaju glagola וּבְנֵי וְשִׁכְלָלוּ: *oni su gradili i izgradili (zatvorili)* ili *oni su gradili do završetka, do kraja* (usp.: Ezr 5,11 bilj. 146). Wāw ovdje nije vezivni, nego eksklamacijski: *da, uistinu*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 85.

²³³ Nepravilna vokalizacija imenice וּמִטַּעַם: *odredba*, u kojoj je primjetan *dāgēš*, ne upućuje na hebraizam pa se vjerojatno radi o *lapsus calami*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 6:14.

²³⁴ Red u rečenici je epegezegetski: *I judejske su starješine uspješno gradili – po proroštvu Hagajevu i Zaharijinu, sinu Idovu. I gradili su do kraja – po zapovijedi Boga Izraelova i odredbi Kira, Darija i Artakserksa, kralja Perzije*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 394.

²³⁵ Akadska posuđenica *šaklūlu* u istoj formi *šafēla*: *završi se*; usp.: *Assyrian Dictionary* -š, 15.

²³⁶ Aramejski glavni broj tri תְּלָתָה i hebrejski שְׁלוֹשׁ u protosemitskome jeziku imali su zajednički radikal *t* ili *θ*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 17.

²³⁷ יוֹם תְּלָתָה לִירַח אֲדָר. Dani u mjesecu izraženi su glavnim brojevima koji slijede složenu formu imenice יוֹם pa stoga: *tri dana od mjeseca adāra* ili jednostavno *3. adāra*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 74; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 6:15.

²³⁸ שְׁנַת-שֵׁת לְמַלְכוּת. Godina kraljevanja opisana je glavnim brojem koji slijedi složenu formu imenice שְׁנַת, pa zato: *godina šesta kraljevanja... ili šeste godine kraljevanja...*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 74; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 6:16.

²³⁹ Godina 515. prije Krista.

241 בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל כְּהֻנֵּי־אֱלֹהֵי
וְלֹוִיָּא וְשָׂאֵר בְּנֵי־גְלוּתָא²⁴² חֲנֻכַּת בֵּית־
אֱלֹהֵא דְנָה בְּחֻדְוָה²⁴³:

6,16 I načinili su – sinovi Izraelovi, svećenici i leviti te ostatak sinova sužanjstva – posvetu ovoga Doma Božjega u slavlju.

6,17 וְהִקְרְבוּ²⁴⁴ לְחֲנֻכַּת בֵּית־אֱלֹהֵא
דְנָה תּוֹרִין מְאָה²⁴⁵ דְּכַרְיִן מְאִתִּין
אַמְרִין אַרְבַּע²⁴⁶ מְאָה וְצַפִּירִי²⁴⁷
עִזִּין²⁴⁸ לְחֻטִּיא לְחֻטָּא²⁴⁹ עַל־כָּל־
יִשְׂרָאֵל תְּרִי־עֶשֶׂר לְמִנִּין שְׁבֻטֵי
יִשְׂרָאֵל:

6,17 I prinijeli su za posvetu ovoga Doma Božjega stotinu bivola, dvije stotine ovnova, četiri stotine janjaca; a²⁵⁰ dvanaest jaraca i kozladi za okajnicu svega Izraela, prema broju plemena Izraelovih.

240 P^sal glagola עבד: napraviti, uraditi, učiniti.

241 Imenica חֲנֻכָּה: posveta; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 473. Od iste je riječi i kasniji naziv za blagdan Hanuku i *hanukiju*, posvetni svijećnjak.

242 Imenica גְּלוּ (heb. גְּלוּת) od glagola גָּלַי u značenju *sužanjstvo, ropstvo* a u složenoj formi בְּנֵי־גְלוּתָא: *sinovi sužanjstva ili uznici*; vidi: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 286). U svojim prijevodima Sović, Šarić i Grubišić riječ tumače opisno: *povratnici iz sužanjstva ili oni što se vratiše iz ropstva*.

243 Aramejska riječ חֻדְוָה jednaka je hebrejskoj u značenju *radost, sreća, veselje*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 188; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 292.

244 Haf'el glagola קוּם: *donijeti blizu, prinijeti*. Za ostala značenja usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 23, 117, 133, 137, 139, 142, 177.

245 Aramejski broj מְאָה *stotinu, sto*, odgovara hebrejskome מֵאָה. I ovdje je primjetna sprega aramejskoga prvog vokala; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 538.

246 Broj četiri, אַרְבַּע. Za razliku od hebrejskoga אַרְבַּעָה aramejski ima zadnji slog reduciran; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 83.

247 Imenica צַפִּיר, *jarac* u hebrejskome ima prvi vokal dug i naglašen צַפִּיר; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, II., 1048.

248 Aramejska riječ עִז, *koza ili kozle*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 400.

249 Ketiv חֻטִּיא i qere לְחֻטָּא jesu aramejski oblici hebrejske posuđenice חַטָּאת *žrtva za grijeh* ili *okajnica*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 305.

250 Ovdje wāw *separativum*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 85; M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 394.

²⁵²וְהָקִימוּ 6,18 כְּהֵנָּא בְּפִלְגְתָּהוּן וְלוֹיָא בְּמַחְלֶקְתָּהוּן²⁵³ עַל-עֵבֵדֵת אֱלֹהָא דִּי בִירוּשָׁלַם כְּכַתָּב סֵפֶר מִשָּׁה:

6,18 I postavili su svećenike po njihovoj hijerarhiji i levite po njihovim redovima²⁵⁴ za Božju službu u Jeruzalemu²⁵⁵ prema propisu Mojsijeve knjige.²⁵⁶

Glava 7,12-26: Artakserksovo pismo svećeniku Ezri o uređenju religijsko-socijalnoga života povratnika u Judeju

7,12²⁶¹ אֲרַתְחַשְׁתָּא 7,12 מֶלֶךְ מְלַכְיָא לְעֹזְרָא כְּהֵנָּא²⁵⁸ סֵפֶר דְּתָא דִּי-אַלְהָה²⁵⁹ שְׁמִיָּא גְמִיר²⁶⁰ וּבְעֻנָת:

7,12²⁶¹ Artakserkso, kralj kraljeva,²⁶² svećeniku Ezri, pis-cu zakona Boga Nebesa i tako dalje... A sada,

²⁵¹ Haf'el glagola קום: *podići, uzdići, postaviti, namjestiti*; usp.: Ezr 6,17 bilj. 67.

²⁵² Aramejska imenica פִּלְגָה prije svega znači *porcija, dio, odjel, vrsta* pa onda i funkcionalno *hijerarhija*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 910.

²⁵³ Imenica מַחְלָקָה u značenju *red, klasa, odred*; usp.: Post 50,1; M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 300.

²⁵⁴ Redovi svećenika i levita nepoznanica su predužanjske biblijske literature. U Ljet 35,4-5 reorganizacija svećenika je također pridodana vremenu prije sužanjstva, ali nikada Mojsiju, nego Davidu i Salomonu. Povezivanje Mojsijeva zakona ili Tore s novim uređenjem svećeničkih redova pokušaj je ozakonjivanja kasnije, postsužanjske svećeničke i levitske hijerarhije; usp.: *Jewish Study Bible*, 1679.

²⁵⁵ Sović, u svojem prijevodu, neovisno o aramejskome izvorniku te Septuaginti i Vulgati, umjesto *za službu Bogu u Jeruzalemu* umeće *za službu domu Božjemu*, a Grubišić ispušta *u Jeruzalemu*.

²⁵⁶ Reci Ezr 6,19-22 hebrejski su rezime slavljenja svetkovine Pashe. Prvih 11 redaka sedme glave (7,1-11) zapisani su hebrejskim jezikom, a tiču se obreda čišćenja od grijeha što prethodi slavljenju Pashe (usp.: Jš 5,10; Br 9,6-13).

²⁵⁷ Artakserkso, sin Kserksa, perzijski kralj; usp.: R. E. HAYDEN, „Artaxerxes“, *The International Standard Bible Encyclopedia*, sv. 1, str. 306; R. E. HAYDEN, „Xerxes“, *The International Standard Bible Encyclopedia*, sv. 4, str. 1161-1162.

²⁵⁸ Poslije *h šwā compositum*. כְּהֵנָּא: *svećenik*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 3.9.8.4.2.

²⁵⁹ Relativna čestica דִּי s genitivnim značenjem; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 86; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 6.2.5.4.1.

²⁶⁰ Izričaj גְמִיר: *i tako dalje*; usp.: novohebrejsku riječ גומר. Usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:12; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.6.9.3.2.-3.

²⁶¹ Pismo koje je babilonski kralj Artakserkso poslao po Ezri najvjerojatnije je aramejski prijevod s perzijskoga. Prvih 12 redaka 7. poglavlja biografski su podaci o pismoznancu, svećeniku i protorabinu Ezri, njegovoj velikoj volji za istraživanjem i poukom Mojsijeva zakona među Izraelcima poslije sužanjstva pa ga se s pravom naziva postsužanjskim Mojsijem; usp.: *Jewish Study Bible*, 1680-1681.

²⁶² Naslov מֶלֶךְ מְלַכְיָא: *kralj kraljeva* skraćeni je oblik dužeg kraljevskoga naslova. U Sanheribovim ljetopisima očuvan je puni naslov: *Sinahêeriba šarru rabû šarra dannu*

7,13 מִנֵּי שָׁיִם טַעַם דֵּי כָּל־מִתְנַדָּב
בְּמִלְכוּתֵי מוֹעֲמָה יִשְׂרָאֵל וְכַהֲנוּהִי
וְלוֹיָא לְמַהֲדָּ 264 לִירוּשָׁלַם עֲמָדָּ יְהָ 265:

7,13 od mene je naložena za-
povijed da svaki (pojedinaac) ili
svećenik ili levit od izraelskoga
naroda u mome kraljevstvu koji
je voljan ići s tobom u Jeruza-
lem, neka ide s tobom.

7,14 כָּל־קִבְּלָּ דֵּי 266 מוֹ־קִדְּם מִלְכָּא
וְשִׁבְעַת יַעֲטֹהִי שְׁלִיחַ 267 לְבִקְרָא 268
עַל־יְהוּד וְלִירוּשָׁלַם בְּדַת אֶלְהָדָּ דֵּי
בִידָּדָּ:

7,14 Zato si i poslan da ispred
kralja i njegovih sedam savjet-
nika urediš Judu i Jeruzalem
prema zakonu Božjem koji je u
tvojoj ruci

7,15 וְלַהֲיִבְלָהּ 269 כֶּסֶף וְזָהָב דֵּי
מִלְכָּא וַיַּעֲטֹהִי הַתְּנַדָּבוֹ 270 לְאַלְהֵי
יִשְׂרָאֵל דֵּי בִירוּשָׁלַם מִשְׁכְּנָהּ:

7,15 i doneseš srebro i zlato
koje su kralj i njegovi savjetni-
ci darovali Bogu Izraela, čije je
prebivalište u Jeruzalemu,

*kiššati šar aššur šar kibrat irbittim riéum itpišú migir ilāni rabūti našir kitti ra'im mišari epiš úsati alik tappuut akii sahiru damkaati idlum gitmalum zikaru kardu ašarid kal alki: Sanherib, veliki kralj, svemoćni kralj, kralj svijeta, kralj Asirije, kralj četiriju krajeva, mudri pastir, miljenik velikih bogova, čuvar pravice, ljubitelj pravde; koga podupiru kraljevstva, koji priteže u pomoć potrebitima, koji se okreće pobožnim djelima, savršen junak, svemoćni čovjek, prvak među svim knezovima; usp.: D. D. LUCKENBILL, *Annals of Sennacherib*, I,1-8.*

- 263 Hitp^{al} glagola נָדָב: biti voljan ili velikodušan; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:13, F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 111.
- 264 Infinitiv glagola הָדָּ u p^{al}alu: ići, ovisi o subjektu כָּל־מִתְנַדָּב: svaki koji je voljan; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.5.2.5.1.
- 265 P^{al} glagola הָדָּ u jusivu: neka ide; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.6.7.4.2; 5.7.6.9.
- 266 Čestica דֵּי u uzročnoj funkciji pojačava כָּל־קִבְּלָּ: dakle, zato, zbog toga; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.5.3.4.4.
- 267 Patah furtivum u pasivu perfekta 3. lica jednine u p^{al}alu glagola שָׁלַח: poslati, u neodređenoj rečeničnoj konstrukciji; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 82; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 3.9.8.2.5.
- 268 P^{al} glagola u značenju בָּקַר: išibati, opomenuti, dovesti u red; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 231; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 51.
- 269 Haf^{el} glagola יָבַל u infinitivu kauzalne rečenice: urediti... i donijeti...; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 130.
- 270 Hitp^{al} glagola נָדָב u značenju donirati, darovati; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.6.8.3.8; 5.6.10.

7,16 וְכֹל²⁷¹ בְּסֶפֶר וּדְהָב דִּי
תְּהַשְׁפִּיחַ²⁷² בְּכֹל מְדִינַת בָּבֶל עִם
הַתְּנַדְבוֹת²⁷³ עִמָּא וְכַהֲנָיָא מְתַנְדְּבִין
לְבֵית אֱלֹהֵיהֶם דִּי בִירוּשָׁלַם:

7,16 ali i sve srebro i zlato koje
nadeš na području Babilona, za-
jedno s doprinosom koji budu
davali ljudi i svećenici za Dom
Božji koji je u Jeruzalemu

7,17 כָּל-קֶבֶל דְּנָה²⁷⁴ אֶסְפְּרָנָא
תְּקַנָּא²⁷⁵ בְּכֶסֶפָּא דְּנָה תּוֹרִין | דְּכַרִּין
אִמְרִין וּמְנַחְתָּהוֹן²⁷⁶ וְנִסְבִּיהוֹן²⁷⁷
וּתְקַרְבַּ²⁷⁸ הֵמוּ עַל-מִדְבָּחָה דִּי בֵית
אֱלֹהֵכֶם דִּי בִירוּשָׁלַם:

7,17 od svega ovoga točno (po
propisu) kupi bivola, ovnova i
janjaca pa s njihovim prinosni-
cama²⁷⁹ i njihovim ljevanicama
donesi ih na oltar doma vašega
Boga koji je u Jeruzalemu!

271 *Status constructus* וְכֹל obično odgovara broju imenice koja ga slijedi pa ako je imenica u jednini, pridjev se prevodi *svaki, svaka, svako*, dok u množini *svi, sve*. Usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.4.5.3; 6.4.5.4.4.

272 Aramejski i hebrejski glagol שָׁח u značenju *naći, pronaći*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, II., 1489-1490.

273 Infinitiv glagola נָדַב u *hitp^calu*: *dobrovoljno učiniti* ovdje ima ulogu imenice: *doprinos*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:16; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.6.9.1.8.

274 Zbog pridjeva דְּנָה sveza כָּל-קֶבֶל bi se trebala razumjeti količinski: *od svega ovoga...*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 86; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.5.3.4.4. Sović, u svojemu prijevodu, jezičnu svezu ne prevodi, a Šarić ju je razumio kao zaključnu rečenicu: *Prema tome...*, dok Grubišić ne prevodi pridjev דְּנָה, nego samo svezu כָּל-קֶבֶל: *dakle...*

275 *P^oal* glagola קָנָא: *kupiti, steći*. Usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 1027.

276 Hebrejska posuđenica מְנַחָה: *prinos, žrtva*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 601; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 187.

277 Hebrejska posuđenica נִסְבָּ : *ljevanica*, redovito vino koje se uz meso prinosilo za žrtvu; usp.: Ps 16,4; L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 702; M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 759.

278 Glagol קָרַב ima dvojako značenje. Ako je u *p^oal*, kao u ovome slučaju, znači *donijeti nešto na oltar*, a ako je u *hafelu*, znači *staviti nešto na oltar*. Vidi: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:17.

279 Misli se na pripremljeno meso za žrtvu; usp.: *Jewish Study Bible*, 1681.

7,18 וְמָה²⁸⁰ דִּי עֲלִיךְ עֲלֵךְ²⁸¹ וְעַל-
אֲחִיךְ אֲחָדְךָ²⁸² יֵיטֵב²⁸³ בְּשָׂאֵר כְּסָפָא
וְדַהְבָּה לְמַעְבַּד²⁸⁴ כְּרַעוּת אֱלֹהֵכֶם
תַּעֲבֹדוּן:

7,18 A tebi i tvojoj braći što pre-
ostane od srebra i zlata, učinit
ćete što je dobro da se učini pre-
ma volji vašega Boga.

7,19 וּמֵאֲנִיא דְּמִתְיַהֲבִין²⁸⁵ לְךָ
לְפִלְחֹן²⁸⁶ בֵּית אֱלֹהֵךְ הַשָּׁלֵם²⁸⁷
קִדְם²⁸⁸ אֱלֹהֵ יְרוּשָׁלַם:

7,19 I posude koje su ti dane za
službu doma tvoga Boga povjeri
Jeruzalemskome Bogu,²⁸⁹

7,20 וּשְׂאֵר חֲשׁוּת בֵּית אֱלֹהֵךְ דִּי
יִפְּלֵךְ לְמִנְתָן תִּנְתָּן²⁹⁰ מִן-בֵּית גְּנֹזֵי
מִלְכָא:

7,20 a ostatak potrebe Doma
Božjega, što spadne na tebe da
daš, dat ćeš iz riznice kraljeve
kuće.

²⁸⁰ Upitna zamjenica u službi relativne rečenice u kojoj je čestica דִּי još više poopćuje; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 6.2.4.3.2.

²⁸¹ Prijedlog על: na sa sufiksom 2. lica jednine muškoga roda. Pisani oblik *ketiv* עֲלִיךְ odgovara čitanom *qere* עֲלֵךְ; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.5.4.3.2.

²⁸² Razlika između *ketiva* אֲחִיךְ i *qere* אֲחָדְךָ proistječe iz sprege suglasnika *ahh* u 'əḥ: *tvoja braća*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 3.9.8.9.1.

²⁸³ Stariji oblik glagola יטב u *p'alu: biti dobro*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 128.

²⁸⁴ Prijedlog לְ je usmjeren finalnom objektu infinitiva מְעַבַּד: *učiniti za, upotrijebiti za...*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 6.5.5.5.1.

²⁸⁵ *Hitp'el* glagola יהב s pasivnim značenjem: *dati, dane...*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 6.6.3.4.6.a.

²⁸⁶ Imenica פִּלְחֹן od glagola פִּלַח (raditi, služiti): *služba, liturgija*; usp.: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 912.

²⁸⁷ Glagol שלם je višeznačan. Kada je subjekt količinska imenica, kao u ovom slučaju, značenje je obično: *povjeriti, predati*. Vidi: M. SOKOLOFF, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 1151.

²⁸⁸ Ovdje ne kao prijedlog *ispred, pred*, nego kao oznaka za smjer ili cilj; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 84.

²⁸⁹ Sintagma *Jeruzalemskome Bogu* kao titula, od većine hrvatskih prevoditelja, razumljena je priloški: *Bogu u Jeruzalemu* (usp.: prijevode Daničić [HR], Sović, Šarić, Grubišić).

²⁹⁰ Cijela fraza לְמִנְתָן תִּנְתָּן מִן-בֵּית גְּנֹזֵי je objekt glagola נתן, *dati, pribaviti sve što spada na tebe da pribaviš*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:20.

7,21 וּמְנֵי אֲנִי²⁹¹ אֲרַתְחֶשֶׁתָּא
מְלָכָא שִׁים טַעֲם לְכֹל גְּזָבְרִיא²⁹² דִּי
בְּעֵבֶר נְהִירָה דִּי²⁹³ כָּל־דִּי יִשְׁאַלְנָכוּן²⁹⁴
עֲזָרָא כְּהֵנָה²⁹⁵ סִפֵּר דְתָא דִּי־אַלְהָ
שְׁמִיא אֶסְפְּרָנָא יתְעַבֵּד²⁹⁶:

7,21 I od mene – mene Artakserksa, kralja – svim blagajnicima koji su u Prekorječju naložena je zapovijed da „sve što od vas zatreba svećenik Ezra – pisac zakona Boga Nebesa – točno neka se i učini:

7,22 עַד־כֶּסֶף בְּכַרְיִין²⁹⁷ מְאָה וְעַד־
חֲנִטִין בְּכַרְיִין²⁹⁸ מְאָה וְעַד־חֶמֶר בְּתִין²⁹⁹
מְאָה וְעַד־בַּתִּין מֶשֶׁחַ מְאָה וּמְלַח דִּי־
לֹא כְתָב:

7,22 (sve) do stotinu *talenata* srebra i stotinu *kora* pšenice i do stotinu *bata* vina i stotinu bata ulja, a soli – bez mjere.

291 Osobna zamjenica אֲנִי: *ja*, ovdje kao *casus pendens*: *od mene – ja ...* pa stoga: *od mene – mene ...*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 6.2.1.3.

292 Perzijska posudenica u aramejskome גְּזָבֵר odgovara hebrejskoj istoznačnici גְּזָבֵר: *rizničar, blagajnik*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 185-186; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:21; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 189.

293 Relativna čestica u službi namjernog veznika *da*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 7.5.9.5.

294 Imperfekt glagola שְׁאַל: *pitati, iskati, trebati*, sa sufiksom 3. lica množine u *p^oalu* pojačan s *nun energeticum*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.7.1.2.3.b.

295 Zavisna rečenica כְּהֵנָה עֲזָרָא יִשְׁאַלְנָכוּן דִּי koja prati כל: *što vas upita (što od vas zaište, zatraži) svećenik Ezra*. עֲזָרָא כְּהֵנָה: *svećenik Ezra* je ovdje subjekt glagola שְׁאַל: *pitati*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:21.

296 Imperfekt glagola עַבֵּד u *hitp^oēlu* s jusivnim: *neka učini*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.7.1.2.2.g.

297 Hebrejska mjera כֶּכֶר: *talent* zapremine amfore 50-100 litara; usp.: E. M. COOK, „Weights and Measures“, *The International Standard Bible*, 1052.

298 Hebrejska mjera כֹּר: *kor*, zapremine bačve 300-400 litara; usp.: E. M. COOK, „Weights and Measures“, 1049.

299 Hebrejska mjera בַּת: *bat*, zapremine amfore 30-40 litara (1 kora = 10 bata). Usp.: E. M. COOK, „Weights and Measures“, 1055.

7,23 כִּלְדֵי מִן־טַעַם אֱלֹהִים שְׂמִיָּא
 יִתְעַבֵּד³⁰⁰ אֲדַרְזָא³⁰¹ לְבֵית אֱלֹהִים
 שְׂמִיָּא דִּי־לְמָה³⁰² לְהוּא³⁰³ קִצָּף³⁰⁴ עַל־
 מַלְכוּת מַלְכָא וּבְגוּהִי:

7,23 Neka se sve ono što je po zapovijedi Boga Nebesa ispravno učini za Dom Boga Nebesa tako da ne bude gnjeva na kraljevstvo kraljevo i djecu njegovu.

7,24 וְלָכֵם מְהוֹדְעִין³⁰⁵ דִּי כִלְכְּהִינְיָא
 וְלִוְיָא וְזִמְרִיָּא³⁰⁶ תַּרְעִיָּא³⁰⁷ נְתִינְיָא³⁰⁸
 וּפְלִיחֵי בֵּית אֱלֹהִים דְּנָה מְנַדָּה בְּלוֹ
 וְהִלְדִּי³⁰⁹ לָא שְׁלִיטִי³¹⁰ לְמַרְמָא³¹¹
 עֲלֵיהֶם:

7,24 I vama na znanje da – (na) bilo kojeg svećenika ili levita, pjevača, vratara, stražara i onih koji poslužuju ovaj Dom Božji – danka, poreza i carine nije zakonito stavljati na njih.³¹²

³⁰⁰ Glagol עבד je *hitp^oel* u jusivu: *neka se učini, napravi, izvrši*; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 6.6.3.3.4.e.

³⁰¹ Perzijska pozajmljenica אֲדַרְזָא u značenju priloga: *korektno, ispravno, dobro*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:23; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 189.

³⁰² Sveza דִּי־לְמָה u kasnijem talmudskome aramejskom pisana je zajedno *dilmā³ - da ne bi, kako ne bi...*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:23; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 86.

³⁰³ Imperfekt glagola הוּי *biti*, u jusivu, *neka bude, neka je* (usp.: Ezr 5,8 bilj. 129; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.7.8.1.3) koji zajedno sa svezom דִּי־לְמָה pojačava značenje: *kako ne bi bilo, neka ne bude*.

³⁰⁴ Aramejska imenica קִצָּף odgovara hebrejskoj קִצָּף: *gnjev, ljutnja*. Prvi slog u aramejskom je kratak i naglašen, dok je u hebrejskome dug i nenaglašen; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, II., 1124-1125.

³⁰⁵ Particip množine muškoga roda glagola ידע u *hafelu* bez određenoga subjekta prevedimo općom glagolskom imenicom *znanje*; usp.: Ezr 5,8 bilj. 128; F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 128-130.

³⁰⁶ Imenica זִמְרָא primjer je imenskog oblika *qattāla* זמר: *koji svira, pjeva* pa stoga: *pjevač, svirač*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:24; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 3.9.8.8.3.

³⁰⁷ Imenica תַּרְעָא drugi je primjer imenskog oblika *qattāla* riječi תר (arapski *tagir*) ili hebrejskoga שׂיר: *onaj koji zatvara, pa stoga vatar*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:24; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 3.9.8.8.3.

³⁰⁸ Hebrejska posuđenica נְתִין u značenju *hramski sluga, čuvar, stražar*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 732; Ezr 2,43.

³⁰⁹ Aramejska imenica הִלְדִּי akadaska je posuđenica *ilku* u značenju: *državna služba, carina*; usp.: *Assyrian Dictionary -i*, 77-78.

³¹⁰ Pridjev שְׁלִיט u značenju *zakonit-a-o, pravedan-na-no*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 87.

³¹¹ Spojni infinitiv glagola רמה u *p^oalu* ovdje znači *staviti, postaviti* (usp.: Dan 3,20).

³¹² Sintaksa je nepravilna jer glavnu rečenicu prekida zavisna koja ju *epegzegetski* pojašnjava pa se može raditi o izražajnom kolokvijalizmu.

7,25 וְאַנְתָּ עֲזָרָא כְּחַכְמַת אֱלֹהִים דִּי
בִידָךְ מְנֵי שְׁפָטִין וְדִינִין דִּי לְהֹן³¹³
דְּאַנִּין דְּאַנִּין³¹⁴ לְכָל-עַמָּה דִי בְעֵבֶר
נְהָרָה לְכָל-יְדַעֵי דְתֵי אֱלֹהִים וְדִי לָא
יְדַע תְּהוּדְעוּן³¹⁵:

7,25 A ti, Ezra, prema mudrosti Božjoj koja je u tvojoj ruci, postavljalj tužitelje i suce da budu parničari svem narodu koji je u Prekorječju – svima koji poznaju zakon Božji, a tko ne zna, poučit ćete.³¹⁶

7,26 וְכָל-דִּי-לֹא לְהוּא³¹⁷ עֲבָד דְתֵא
דִי-אֱלֹהִים וְדְתֵא דִי מְלָכָא אֶסְפְּרָנָא³¹⁸
דִינָה לְהוּא מְתַעְבֵּד מִנָּה הֵן³¹⁹ לְמוֹת
הֵן לְשֵׁרְשׁוֹ לְשֵׁרְשֵׁי³²⁰ הֵן-לְעֵנְשׁ נְכֻסִין³²¹
וְלְאַסּוּרִין³²²:

7,26 I svaki koji ne bude vršio zakon tvoga Boga i kralja – neka nad njim strogo bude izvršena kazna:³²³ bilo smrtna, bilo tjelesna, bilo zapljenom imovine,³²⁴ bilo okovima.³²⁵

³¹³ Glagol הוי u *p^salu* je ovdje *scriptio defectiva* zbog dvaju וו koji dolaze u 3. licu množine muškoga roda. Značenje riječi je u jusivu: *neka bude*; usp.: Ezr 5,8 bilj. 129; 6,6 bilj. 196; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.7.8.3.4.

³¹⁴ *Ketiv* דְּאַנִּין je particip glagola דין u *p^salu*: *suditi*, dok *qere* דְּאַנִּין nalikuje imenici *sudac*, s iznimkom što u prvome slogu umjesto י (*jōd*) ima א (*ālef*) koji bi u cjelini bio דינין; usp.: S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, § 5.7.6.5.4.; E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:25.

³¹⁵ *Haf^{el}* glagola ידע je u množini pa se odnosi ne samo na Ezru nego i na one koji su izabrani u judejskome starješinstvu: *poučit ćete*. Rečenična sintaksa je krnja pa se može raditi o kolokvijalnome govoru (usp.: Ezr 4,12 bilj. 33; 4,16 bilj. 61; 5,8 bilj. 128).

³¹⁶ Terminologija, u retku, s akadsko-perzijskoga prelazi na hebrejski. Igra hebrejsko-aramejskih termina שפט *suditi*-parničiti > *sudac* i דין *suditi*-parničiti > *parničar*.

³¹⁷ *P^sal*, imperfekt glagola הוי *biti* u jusivu, *neka bude*, *neka je* (usp.: bilj. 129 i 196; S. SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, 5.7.8.1.3) predikat je jednoga subjekata כל koji ima dva objekta: Boga i kralja.

³¹⁸ אֶסְפְּרָנָא ovdje: *strogo*; usp.: F. ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, § 26, 93,189.

³¹⁹ Serija zavisnih rečenica koje počinju česticom הן znače: *bilo ... bilo...*

³²⁰ Ispravni *ketiv* שרשו *š^rōšū*: *tjelesna kazna qere čita לשרשי* ili לשרשי *š^rōšī*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:26.

³²¹ Sveza ענש נכסין *konfiskacija zemlje* ili *zapljena*; usp.: E. COOK – F. W. BUSH – W. LASOR, *Guide to Biblical Aramaic*, 7:26.

³²² Hebraizam אסור *okovi*, *gvožđa*; usp.: L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, I., 73.

³²³ Subjekt „svaki“ prelazi u objekt koji trpi radnju: *nad njim* pokazuje nepravilnu sintaksu pa se može raditi o kolokvijalizmu.

³²⁴ Usp.: Ezr 6,11 bilj. 225.

³²⁵ Zadnja dva retka (7,27-28) Ezrina su molitva na hebrejskome jeziku o povratku iz sužanjstva kao djelomičnom ispunjenju Izaijina (11,11-12; 43,5-6) i Jeremijina (51,8; 52,11-12) proroštva o povratnicima „Ostatka“.

EZRA 4:8 – 7:26: A NEW TRANSLATION FROM THE ORIGINAL ARAMAIC, FOLLOWED BY AN ANALYSIS AND SHORT COMMENTARY

Summary

The classical Judean historical era is divided into the First and Second Temple periods. The First Temple period is tied to the Israel-Judean monarchy which was founded by Solomon (David) and which lasted until the reign of the last Judean king, Zedekiah, and the Babylonian exile in 586 B.C. following the destruction of the Temple by Nebuchadnezzar. The Second Temple period is marked by the reconstruction of Solomon's Temple under the Persian king, Darius I, in 516 B.C. This period includes the return of the Jews from Babylonian captivity, the reconstruction of the Temple and the hierarchical socio-religious establishment in Judea. The Second Temple period ended with the First Jewish-Roman War and the destruction of the Temple in 70 A.D.

The Book of Ezra, characterized by its bilingualism, is focused on the return of the Jews from exile (Hebrew, Chapters 1 – 3), the reconstruction of the Temple in Jerusalem (Aramaic, Chapters 4 – 5), the establishment of the social community in Judea (Aramaic, Chapter 6) and the implementation of Mosaic Law by the Jewish returnees (Aramaic-Hebrew, Chapters 7 – 10). Although the Book of Ezra is traditionally associated with the Book of Nehemiah, it seems that these two books, regardless of their similarities, were created independently of each other.

The Aramaic text of the Book of Ezra deals in particular with the situation in Jerusalem after the reign of King Darius (486 B.C.). The Aramaic narration begins with problems regarding the local gentiles and Jewish returnees from exile (4:6-24). The kings who played important roles in the reconstruction of Jerusalem, in the Aramaic chapters, are Xerxes (486-465 B.C.) and Artaxerxes (465-424 B.C.). In addition to these, the Persian vassals Sheshbazzar and Tattenai, rulers of the Trans-Euphrates territory or the Province Beyond the River, occupy a remarkable place in the Aramaic narration, especially the Aramaic dialogues with the Persian kings (cf. Ezra 4 – 6). In Ezra 6:6-12, Tattenai is linked with King Darius, although chronologically this passage appears to be an elaboration of an earlier document issued during the rule of King Cyrus in 538 B.C., which shows that the Persian Empire respected the law and statutes of local conquered peoples, including the people of Judea.

This new Croatian translation of the Aramaic section of the Book of Ezra is accompanied by concise morphological-syntactical study notes and commentary. The article deals exclusively with the Aramaic text, comparing key words with those in the Akkadian and Hebrew languages.

Our goal has been to render a faithful translation of the Aramaic part of the Book of Ezra (4:8 – 7:26) into the Croatian language, following the biblical original, and comparing it to existing translations by Antun Sović, Ivan Evandelista Šarić and Silvije Grubišić.

Key words: *First Temple period, Second Temple period, Israel-Judean monarchy, Solomon, Zedekiah, Babylonian exile, Nebuchadnezzar, Darius I, Judea, Jewish-Roman War, Book of Ezra, Mosaic Law, Book of Nehemiah, Aramaic, Xerxes, Artaxerxes, Sheshbazzar, Tattenai, Trans-Euphrates, Cyrus, Persian Empire.*

Translation: Dubravko Turalija and Kevin Sullivan

NOVI SUVREMENI UVOD U PETOKNJIŽJE KOJI SMO TREBALI

Anto POPOVIĆ, תּוֹרָה *Torah. Pentateuh - Petoknjižje. Uvod u knjige Petoknjižja i pitanja nastanka Pentateuha*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012., 375 str.

Ova knjiga objavljena je u autorovoj planiranoj seriji priručnika „Uvod u knjige Staroga zavjeta“ kao *prva* u predviđenom nizu od četiri knjige. Izdavačka kuća Kršćanska sadašnjost iz Zagreba štampala je knjigu u nizu „Biblica 16“ u formatu 24 x 17 cm s naslovom תּוֹרָה- *Torah. Pentateuh - Petoknjižje* a u podnaslov stavlja *Uvod u knjige Petoknjižja i pitanja nastanka Pentateuha*. Tim je već u naslovu knjiga jasno označena kao znanstveno djelo u kojem autor kao odijeljene cjeline obrađuje mnoga pitanja u svezi sa Starim zavjetom, napose teme koje se tiču Petoknjižja.

Knjiga je podijeljena u tri dijela. Prvi dio „Stari zavjet – uvodna pitanja“ (7-51); drugi dio „תּוֹרָה – Torah; Pentateuh – Petoknjižje. Uvod u Petoknjižje i Knjige postanaka, Izlaska, Levitskog zakonika, Brojeva, Ponovljenog zakona“ (55-203); treći dio „Proces nastajanja i oblikovanja Pentateuha – Petoknjižja“ (205-341). Znanstvenoj obradi knjige prethodi predgovor autora (5-8) a na kraju popis izabrane literature

na hrvatskom i velikim svjetskim jezicima, napose engleskom i njemačkom (342-352). Budući da knjiga ima sva obilježja znanstvenog djela, autor je donio i kratak prikaz na engleskom jeziku „A short description of the book“ (353-357). Na kraju donesen je vrlo pregledno napisan i sadržaj cijele knjige (359-375).

U svojem predgovoru autor ističe da je djelo priredio kao sintezu mnogobrojnih već napisanih internacionalnih uvoda u Stari zavjet na svjetskim jezicima, kao i onih prevedenih i priređenih u nas na hrvatskom. Cilj je pisca da „olakša čitanje i razumijevanje poruke pojedinačnih starozavjetnih knjiga u njihovu literarnom (književnom) i teološkom (kanonskom) kontekstu. Dodatni je cilj da informira o prošlim i o novijim pravcima istraživanja povijesti rasta i tekstualnog oblikovanja Petoknjižja“ (str. 8). Makar se autor sam smatra „priređivačem“ ovoga djela, ipak je ono u znanstvenom i metodološkom smislu sasvim originalno i vlastito djelo dr. A. Popovića, bibličara i teologa, profesora, koji djelo nudi u prvom redu studentima teologije ali i kao pomagalo svima u biblijsko-pastoralnom djelovanju (str. 8).

Prvi dio. Iz izloženog rasporeda građe autor je kao iskusni predavač zbog važnosti Tore u židovstvu i kršćanstvu smatrao potrebnim izložiti u prvom dijelu, u tri poglavlja, važna uvodna pi-

tanja koja se tiču cijelog Staroga zavjeta.

U prvom poglavlju donosi „definicije i povijesni pregled, „uvoda u Stari zavjet“ i ističe važnost i razliku općeg (*generalis*) i posebnog (*specialis*) uvoda. Teme općeg uvoda; nadahnuće ili božansko podrijetlo Biblije; tema kanona ili opsega zbirke svetopisamskih knjiga kao i tema prenošenja teksta, od najstarijih rukopisa, starih prijevoda do suvremenih kritičkih izdanja Biblije važne su za shvaćanje jedinstva i cjelovitosti cijele Biblije i Staroga i Novoga zavjeta. U kratkom prikazu djelo vrvi brojnim informacijama od tumačenja sv. Augustina do naših dana. Ukratko je prikazan razvoj teoloških razmišljanja spomenutih tema koje su dovele do prvih stručnih znanstvenih uvoda kao npr. Richarda Simona, Juliusa Welhausena i brojnih drugih do Ericha Zengera.

U drugom poglavlju izložena je važna tema „odnosa Staroga i Novoga zavjeta“. Izložene su povijesne rasprave o teškoćama prvih kršćana o prihvaćanju Staroga zavjeta kao sastavni dio Svetoga pisma. Prikazane su nezaobilazne rasprave Marciona a potom i sv. Augustina, kao i cjelovit crkveni nauk o kontinuitetu i progresivnosti objave zapisane u Starom i Novom zavjetu kao jedinstvenoj Bibliji ili svetoj knjizi Crkve, što potvrđuje prikaz o Kanonu staroga zavjeta prikazan u

trećem poglavlju. Pisac je naširoko obradio ovu važnu temu davši cjelovit uvid u povijesni dio kako u židovstvu tako i u kršćanstvu o prihvaćanju starozavjetnih knjiga u kanon Crkve. Za lakši uvid donosi i shematski prikaz o različitu navođenju i broju pojedinih svetih knjiga u kršćanskom i hebrejskom kanonu (str. 38). Znakovito je i novo u odnosu na mnoge stare uvode što pisac donosi dodirne točke između Staroga i Novoga zavjeta. On ih naziva premosnice i spojnice između završetka Petoknjižja i (početka) Novoga zavjeta. Tako postaje jasno da „sve što slijedi poslije Tore, njezin je nastavak i aktualizacija. Tora se ostvaruje, ali se ne nadmašuje. Čak je Isusovo djelovanje shvaćeno kao nastavak i ispunjenje Tore (Mt 5,17)“ (str. 49).

Drugi dio. „תּוֹרָה – Torah; Pentateuh – Petoknjižje“ središnji je dio knjige u kojem autor izlaže uvod u Petoknjižje – Pentateuh. Sama činjenica da pisac rabi sva tri imena תּוֹרָה – Torah, Pentateuh i Petoknjižje pokazuje višestruku povijesnu i teološku važnost poruke cjelovitog sadržaja u Petoknjižju. Iz naziva se iščitava u pet knjiga jedna cjelina Mojsijeva Zakona (Tore) odnosno nauka. Mojsijev Zakon je jedan, a sastoji se od pet dijelova (str. 56). U detalje su izloženi razlozi podjele u pet knjiga. Oni su ponekad praktične ali i formalne naravi. Prikazana su i različita povijesna razmišljanja

o opsegu Tore koju su poneki proširivali na Heksateuh, Enneateuh, Tetrateuh (str. 58 sl.). U Tori je naglašena Mojsijeva jedincata uloga, pa je i s razlogom ograničena na prvih pet knjiga. U središtu Pentateuha je Božje objaviteljsko djelovanje i sve je podređeno temama Božje objave i Božjeg vođenja naroda (str. 61). Pisac je došao do zaključka da je Pentateuh složen po hijastičkoj strukturi u kojoj je u središtu nauk Levitske knjige o nužnosti svetosti Božjega naroda. Njezin izvanjski okvir čine knjige Postanka, Izlaska, Brojeva i Ponovljenog zakona.

U sljedećim poglavljima (od drugog do šestoga) pisac za razliku od mnogih i vrlo poznatih uvoda u Stari zavjet obrađuje pojedinačno svaku knjigu Petoknjižja. Nama npr. dobro poznati uvodi W. Harringtona, Ericha Zengera obrađuju teme i strukturu ovih knjiga u okviru cjeline Pentateuha. Pisac se time kao stručnjak u istraživanju Tore pridružio mnogo praktičnijem i boljem pisanju Uvoda u Stari zavjet (u nas je to ukratko činio Celestin Tomić u svojoj knjizi „Poruka spasenja“, Zagreb: 1983.) jer svaka knjiga doista ima svoju povijesnu, strukturalnu i teološku specifičnost koje pisac u detalje vrlo precizno i jasno izlaže.

U knjizi Postanka, napisane na temelju građe različitih predaja, literarnu povezanost u zadnjoj redakciji čini deset rodoslovlja

(*tol^edot*) usredotočenih oko teme obećane zemlje, patrijarha i s njima početka povijesti spasenja. Pisac jasno izlaže strukturalni sadržaj knjige i njezinu unutarnju povezanost koja se tematski proteže u druge knjige Pentateuha pa i mnogo dalje. Novost je u ovom Uvodu što pisac za svaku knjigu, pa tako i za knjigu Postanka, prikazuje i njezin odnos prema Novom zavjetu i njezinu praktičnu uporabu u liturgiji (str. 85).

Knjiga Izlaska (treće poglavlje) pripada u Izraelov credo. Kroz teme izlaska, putovanja kroz pustinju i prolaza kroz Crveno more (*jām Sûf*) do Saveza na Sinaju protumačen je Izraelov identitet. Izraelov Bog osloboditelj je Jahve (*Jahve go'el*) a događaji svjedoče da ga je Jahve izabrao za svoj narod. S njima je sklopio Savez na Sinaju i otada Izrael pripada Bogu, a Bog Jahve narodu (Izl 6,7). Autor zorno uočava dodirne točke između knjige Postanka i knjige Izlaska. Na početku Mojsije je izabran od Boga da uvede narod u zemlju obećanu patrijarsima, a završava posvećenjem Šatora sastanka koji postaje ključ za tumačenje cijele knjige Izlaska (str. 96). Savez na Sinaju je središnji savez što ga je Bog činio u povijesti Božjega naroda. Dekalog kao testament Saveza i knjiga Saveza umetnuti su u pripovjedalački okvir kao pomoć da se narod očuva kao sveti Božji narod. Jahve je vjerni i istiniti Bog koji drži Savez, a narod ga krši. Ali

Jahve je i milosrdni i milostivi Bog koji oprašta i na zagovor Mojsija obnavlja Savez. Svojom prisutnošću u Šatoru sastanka i u slavlju blagdana, napose Pashe, ponažočuje svoju prisutnost i postaje trajni suputnik naroda k obećanoj zemlji i konačnom spasenju. Autor u prikazivanju teologije i važnosti knjige Izlaska za vjeru naroda ukazuje i na suvremenost teme oslobođenja i ulogu žena u povijesti spasenja. U odnosu knjige Izlaska i Novog zavjeta opširno je ukazano na rasprave u evanđeljima u kojima se Isus poziva na tekstove iz knjige Izlaska (str. 116).

Zbog religiozne važnosti ove knjige autor je na kraju razlaganja donio i opširan popis literature na hrvatskom, kao i izabranu na svjetskim jezicima.

Knjizi Levitskog zakonika pisac je posvetio posebnu pažnju. Cilj pisca knjige je očuvati narod u svetosti. U hijastičkom strukturalnom prikazu u njezinu središtu je Dan pokajanja i obred pomirenja (*Yom kippur*) a prethode mu propisi o žrtvama i svećeničkim obvezama te čistoći u svakodnevnom životu. Ono što slijedi, jest svetost života, uzorno vršenje svećeničkih dužnosti te držanje propisa i obveza o slavlju blagdana. Zakonik svetosti (Lev 17 – 26) nužan je za svetost naroda. Zakoni su utemeljeni u Bogu koji je jedino mjerilo svetosti. Ljudska moralnost proizlazi iz Božje sve-

tosti. Svetost se vidi u progresivnom rastu; od svetosti Božje, preko roditelja do zapovijedi ljubavi prema bližnjemu (Lev 19,17-18). U odnosu prema Novom zavjetu pisac poslanice Hebrejima tumači na tragu levitskih propisa da je za pomirenje čovjeka s Bogom potrebno pokajanje i obraćenje (str. 146).

Knjigu Brojeva autor nam otkriva u cijeloj njezinoj jednostavnosti pripovijedanja ali i kompleksnosti njezina nastanka i isticanja teoloških tema. Njezini su strukturalni dijelovi vrlo zamršeni. Zato autor iznosi nekoliko kriterija koji pomažu razumijevanju njezinih prikaza događaja u pustinju. Tu su kronološki pokazatelji, geografsko-prostorni pokazatelji, kronološki i sadržajno-tematski kriteriji i prostorni, kronološki i sadržajno tematski kriterij zajedno i napokon vojni kriterij. Svi oni ciljaju razumijevanju teme da nitko ne može spriječiti Božji plan s njegovim narodom. U teološkom pogledu važno je uočiti njezinu dimenziju otvorenosti i univerzalnosti. Božji Savez s Izraelom nije njihov monopol. Pristupanje Savezu otvoreno je i neizraelcima (npr. Midjanac Hobab). Svetost je dar Božji. Ona se postiže sukladno Božjim zapovijedima. Mrmljanja i pobune protiv Jahve izraz su nevjere i dosljedno udaljuju od Boga.

Knjiga Ponovljenog zakona (šesto poglavlje) prva je u nizu

deuteronomističke povijesti. Autor je metodološki i stručno analizirao sadržaj i okolnosti nastanka knjige i shematski dao vrlo precizan pregled njezine strukture (str. 179). Ona je zaokružena cjelina aktualiziranog Mojsijeva nauka na Moapskim poljanama. Redaktor je prikupio građu više zbirki zakona koje aktualizira i teološki produbljuje za svoje vrijeme. Značajni su kulturni i društveni zakoni, odredbe o centraliziranju bogoštovlja u Jeruzalem, zakoni o temeljnim institucijama. Važnost obveza povijesnih pouka ili tzv. povijesni credo (Pnz 6,4-5; 26,5-10). U Novom zavjetu knjiga je vrlo aktualna i nakon što je Isus izložio svoj nauk. Isus u svojim raspravama samo produbljuje teme Ponovljenog zakona (str. 196). Dijelovi Ponovljenog zakona česti su i u liturgijskim čitanjima.

Nakon navedene obilne literature autor ovdje donosi dodatak istraživanju. Prvi je ekskurs na temu: „Ponovljeni zakon i ljudska prava“ gdje se ističe humanost propisa Ponovljenog zakona koji imaju svoju trajnu vrijednost. Ističe humanost i u propisima ograničenih kazni Ponovljenog zakona koje uspoređuje sa starim strogim orijentalnim zakonicima, posebno Hamurabijevim zakoni- kom (str. 200).

Treći dio u tri poglavlja obrađuje „Proces nastajanja i oblikovanja Pentateuha – Petoknjižja“.

U mnogobrojnim *Uvodima* u

Petoknjižje na stranim jezicima koje autor prati, analizira, citira i pregledno prikazuje teme nastajanja i oblikovanja Petoknjižja, najčešće se navode na početku, prije analiziranja sadržaja i teoloških poruka pojedinih knjiga. A. Popović ovaj dio donosi na kraju analiziranja i teološkog proučavanja kanonskog teksta svih pojedinačnih knjiga. Iz tumačenja pojedinih knjiga pitanja o povijesnosti teksta i njegovu oblikovanju logički se nameću. Autor čitatelja ne ostavlja bez odgovora nego u daljnjim poglavljima o tome raspravlja i daje zaključne odgovore.

U prvom poglavlju prikazuje „dijakronijsku analizu pripovjedačkih i legislativnih tekstova Pentateuha“. Pokazuje višeslojnost pripovjedačkih tekstova. U detalje izlaže upadljive sličnosti i razlike, ponavljanja, podudarnosti. Iznosi različita mišljenja već poznatih istraživanja. Ukazuje na pravne, legislativne tekstove, koji imaju poseban autoritet kao Božja riječ. Autor je tim propisima koji se nalaze u tri velike zbirke: Knjiga Saveza (Izl 20,22 – 23,33; Zakonik svetosti (Lev 17 – 26) i Knjizi Zakona /Deuteronomijski zakonik (Pnz 12,1 – 28,69) posvetio više svojega istraživanja jer su važni i uvijek aktualni. U toj građi etički Dekalog (Izl 20,2-17; Pnz 5,6-21) ili kako ga mi definiramo kao Deset zapovijedi zauzimaju privilegirano mjesto

u formiranju cijelog Božjeg naroda. Ovom prikazu autor je dodao i Ekskurs II: „Pravni sustav u drevnom Izraelu“, gdje ukazuje na početne pravne nadležnosti poglavara rodovskih zajednica, a potom i na zakone krvne osvete (*ius talionis*) koji su imali svrhu ograničenja prekomjernih kazni. Promicanjem cjelovitog nauka Tore prevladani su mnogi drevni orijentalni propisi tumačenjem novijih odredaba u skladu s učenjem Dekaloga. Takve su odredbe o solidarnosti prema bližnjemu, pravima stranaca, udovica i siromaha i ljubavi prema bližnjemu (Lev 19,17-18).

Drugo poglavlje donosi „Povijesni pregled istraživanja Pentateuha“. Izložena su proučavanja o Mojsijevu autorstvu do 17. st., gdje se od patrističkog razdoblja tek u 16. stoljeću razvija znanstveno sustavno proučavanje (Thomas Hobbs, Baruch Spinoza, Richard Simon) i utvrđuje da je Mojsijevo autorstvo kao „norma normans“ po kojoj stoji „uvjerenje da je Bog govorio po Mojsiju i da je stoga u Petoknjižju sadržana Božja objava“ (str. 252). Od njega potječu predaje koje su u konačnoj redakciji sabrane u Pentateuhu a Mojsijevo autorstvo je teološki jamac očuvanja kontinuiteta u procesu rastuće interpretacije i aktualizacije Zakona.

Trećim ekskursom „Isus Krist kao ‘norma normans’ crkvenog naučavanja“ zaključio je au-

tor ovu raspravu.

Rasprava je odmah nastavljena tumačenjem nastanka Petoknjižja od 18. do 20. stoljeća. Riječ je o prikazu kritičkih, znanstvenih djela, H. B. Wittera, J. Astruca, J. D. Eichhorna, K. D. Ilgena, H. Hupfelda, E. Riehma, W. M. L. de Wettea, J. Wellhausena i mnogih drugih u kojima su prikazane hipoteze fragmenata, dopuna, dokumenata i konačno teorije izvora (Q – Quelle) o nastajanju Pentateuha. Piscici su na temelju predaja koristili i stvorili četiri dokumenta, poznatih nam kao jahvistički (J), elohistički (E), deuteronomistički (D) i svećenički dokument (P) koje je konačni redaktor, prema stručnim istraživanjima 19. i 20. stoljeća (H. Gunkel, A. Alt, G. von Rad, M. Noth, W. H. Schmidt), složio u kanonsku cjelinu, smatra se u četvrtom stoljeću (ili možda čak i kasnije) prije Krista. Prema većini stručnih analiza trebao bi to biti nakon povratka iz babilonskog sužanjstva svećenik i književnik Ezra. A. Popović marno izloživši mnogobrojna istraživanja donosi uvijek i svoje vlastito uvjerenje. To je upotpunio brojnim shematskim prikazima tako da se čitatelj i zorno upozna je s iznesenim tvrdnjama.

U trećem poglavlju „istraživanja Petoknjižja poslije sedamdesetih godina 20. stoljeća“ autor ukratko prikazuje najnovija istraživanja J. Van Setersa, H. H. Schmida, R. Rendtorffa, i ukazuje

na neke promjene koje nastaju u njihovu različitom pristupu formiranja teksta Petoknjižja ali i na dodirne točke koje povezuju građu u jedinstveno djelo. Promjene su moguće u datiranju izvora, povezivanju pisanih izvora i objedinjavanju pojedinih predaja u redaktorskim prerađivanjima građe. I na kraju autor nije propustio prikaz modernih istraživanja Biblije prema sinkronijskom i dijakronijskom pristupu u kojem daje prednost sinkronijskom pristupu „jer je prva zadaća čitanja i tumačenja da se razumije konačni, sadašnji oblik teksta“ (str. 325). Ističe i prijeku potrebu dijakronijskog pristupa jer pomaže riješiti mnoge teškoće u tekstu. Naglašava i da „crkveno učiteljstvo preporuča upotrebu povijesno - kritičke metode zato što ona uspijeva odgovoriti na literarna i povijesna pitanja“ (str. 325).

U Ekskursu br. IV. autor analizira aktualnu raspravu modernih bibličara „Kada je Pentateuh dobio sadašnji oblik?“ i daje prikaz tzv. Perzijske autorizacije i Zajednice građana okupljenih oko Hrama, što bi potvrdilo tvrdnje da je to bilo u vrijeme Ezre i Nehemije. Zanimljiv je i peti Ekskurs A. Popovića „Bitna obilježja drevne literature“ gdje se na temelju aktualnih znanstvenih utvrđivanja, o starosti materijala na kojem se pisalo, arheoloških stručnih analiza pronađenih starih tekstova, njihova konzerviranja, pisarskih

problema s materijalom i aktualiziranja starih propisa prigodom prepisivanja građe, dolazi do spoznaje da je „Pentateuh nastajao u procesu evolucije“ od manjih cjelina - fragmenata - prerastao je s vremenom u veće i opsežnije kompozicije i u sadašnjoj redakciji dovršen je vjerojatno u četvrtom stoljeću prije Krista u vrijeme Ezre (Ezr 7,21).

U cjelini može se zaključiti da smo od profesora dr. Ante Popovića dobili novi suvremeni znanstveni uvod u Petoknjižje na hrvatskom jeziku. Namijenjen je studentima teologije i svima koji žele više znati što teološke i njoj sukladne znanosti danas kažu o nastanku i teološkim porukama biblijskog teksta u Pentateuhu. Nezaobilazan je to novi priručnik za biblijski studij Petoknjižja na teološkim učilištima. Knjiga vrvi znanstvenim informacijama od najstarijih do našega vremena o biblijskom studiju Pentateuha. U knjizi je sve što kršćanski intelektualac treba znati o Petoknjižju. Autor je u svojem izlaganju logičan, vrlo jasan, i u svojim zaključivanjima znanstveno utemeljen. Novost je u njegovu Uvodu što je stručno obradio važna pitanja nadahnuća, odnosa Staroga i Novoga zavjeta i kanona. Dragocjenost je što je obradio pojedinačno sve knjige Pentateuha iz kojih se nameću pitanja povijesnog i teološkog oblikovanja teksta. Zato je autor, logično razmišljajući, na ta

pitanja donio odgovore stručnih biblijskih istraživanja u trećem dijelu knjige. Znakovito je što pisac kroz cijelo djelo izložena zaključivanja obrazlaže manjim slovima popratnim razlaganjima koja su, čini mi se, ponekad važnija za razumijevanje od redovnog teksta izlaganja. Upadljiva i važna novost u autorovu istraživanju su dodirne točke i premošnice kako unutar samih knjiga tako i među njima ali i Novim zavjetom. Tim načinom autor ističe jedinstvo obaju zavjeta i važnost učenja Tore od njezina nastanka do ispunjenja Božjih obećanja u Isusu Kristu. Metodološki knjiga je u cjelini vrlo dobro uređena. U rasporedu građe autor je logičan, stručan i pedagoški vrlo jasan u tumačenjima izloženih istraživanja i zaključnih tvrdnji. Ima, moglo bi se reći svoju vlastitu ali jasnu, za mnoge neuobičajenu, metodu u podjeli građe kod naslova, podnaslova i potpodjela. To je kombinacija rimskih i arapskih brojaka uz pomoć latinske ali i grčke abecede. Iako je knjiga u cjelini sinteza mnogobrojnih stručnih istraživanja o Petoknjžju, ona je po svojoj originalnosti izlaganja i zaključivanja, kao i metodološkom stručnom izlaganju vlastito i originalno djelo autora dr. A. Popovića. Dragocjeno je u djelu što autor iza svakog poglavlja donosi popis birane literature na hrvatskom i potom velikim svjetskim jezicima. Autor se već

i svojim drugim stručnim knjigama o tumačenju Biblije i ovom knjigom predstavio kao vrsni bibličar i teolog u nas. Zato je knjiga jedno od najdragocjenijih priloga i veliko obogaćenje naše hrvatske biblijsko-teološke literature i nezaobilazni priručnik u suvremenom studiju teologije.

Božo Odobašić

EGZEGETSKA STUDIJA O PRIZORU ISUSOVA UMIRANJA NA KRIŽU PREMA LUKI

Gonzalo Andrés RUIZ FREITES, *El carácter salvífico de la muerte de Jesús en la narración de San Lucas. Estudio exegetico de Lc 23,33-49 desde la perspectiva soteriológica lucana*, Vatican: Libreria editrice Vaticana, 2010., 307 str.

Autor je svećenik Instituta utjelovljene Riječi, rođen u Argentini god. 1968., a knjiga je disertacija izrađena pod vodstvom Klemensa Stocka i obranjena na Papinskom biblijskom institutu u Rimu god. 2008. Okolnost da je knjigu izdala Vatikanska izdavačka kuća a prolog napisao dekan Kardinalskog zbora Angelo Sodano, pokazuje aktualnost teme među katoličkim proučavateljima Luke. Već davno je zapaženo da Luka ne donosi zgodu o Zebedejevima sinovima u okviru koje Isus poziva na veličinu služenja

te ističe kako „nije došao da bude služen, nego da služi i život svoj dade kao otkupninu za mnoge“ (Mk 10,45). U Isusov poučni govor pri posljednjoj večeri Luka je premjestio izreke o veličini služenja, ali ne i onu o vikarnom značenju Isusove smrti. Istina, u riječima Isusovim nad kruhom i vinom Luka ima „...koje se za vas predaje... koja se za vas prolijeva“ (Lk 23,19-20). Zatim u Pavlov oproštajni govor efeškim starješinama u Miletu Luka preuzima od prvotne kerigme motiv o vikarnosti Isusove smrti: „Postavi vas nadglednicima, da pasete Crkvu Božju koju steče krvlju svojom“ (Dj 20,28). Za Lukine povijesne čitatelje grčke kulture Isus na križu prikazan je kao strpljivi patnik koji prisutne inspirira na obraćenje, a ne prvenstveno kao onaj koji umire za nas, mjesto nas (Pavlov *hyper hēmōn*). Unatoč tomu, ovaj znanstvenik potrudio se da pokaže spasenjsku vrijednost Isusova umiranja prema Luki.

U uvodu, na temelju Lk 23,43 ističe autor kako je spasenje za Luku „definitivno zajedništvo s Bogom i Isusom“ (str. 21) te iznosi pregled mišljenja o teološkom vrednovanju Isusove smrti u trećem evanđelju. Dijeli prizor umiranja u tri manje cjeline (r. 33-34 raspeće; r. 35-43 izrugivanje; r. 44-49 smrt) te u svakoj od njih vidi kao središte jednu Isu-

sovu izreku s križa. Molbu s križa „Oče, oprosti im, ne znaju što čine“ autor povezuje s Lukinim prizorom krštenja i preobraženja Isusova gdje je također istaknuto da je Isus Sin Očev: „Isus se iznova izjašnjava kao Očev sin i to čini radi postizanja oproštenja za svoje neprijatelje, jasno pokazujući milosrdno obilježje svojega poslanja“ (68). Ovdje je u grčkom upotrijebljen glagol *aphiēmi* koji drugdje kod Luke dolazi u kontekstu oproštenja grijeha pa autor iz toga iščitava spasenjsko značenje smrti Isusove. Molba za oproštenje ovdje obuhvaća vojnice kao neposredne izvršitelje smrtne kazne, ali također predstavnike židovske i rimske vlasti te sve mnoštvo koje je pod križem tražilo smrt Nazarećanina (Lk 23,18.21.23).

Prizoru u Lk 23,35-43 autor je dao naslov: „Ruganje raspetom Spasitelju“ te mu posvetio treće, četvrto, peto, šesto i sedmo poglavlje (str. 92-251). U njemu je stupnjevito prikazan identitet Isusa, jer Ga izruguju narod, glavari i vojnici kao Božjeg Pomazanika, Izabranika i Kralja Židova, a raskajani razbojnik obraća mu se s poštovanjem, uvjeren da ga Raspeti Nazarećanin može milosrdno uvesti u kraljevstvo Božje. Za „spasio“ u ruganju poglavara upotrijebljen je grčki glagol *sōzein* koji se u Lukinu evanđelju prven-

stveno odnosi na Isusovu iscjeliteljsku djelatnost. Kada izriče pohvalu ozdravljenima, Isus govori: „Vjera te tvoja spasila“ (Lk 7,50; 8,48; 17,19; 18,42). Zato ruganje poglavara „neka spasi sam sebe“ (r. 35) otkriva Isusov identitet na križu. Pomazanik Božji koji umire na križu je Spasitelj iz kuće Davidove koji na križu vrši spasenje ljudi. Pri obradi naziva „Krist Božji“ u prizoru izrugivanja Isusu na križu (r. 35) autor ispituje ostala Lukina mjesta gdje je Isus nazvan Kristom te zaključuje da je Luka jedini evanđelist koji ga povezuje s titulom *Spasitelj* (2,11.26-30). Za Luku i njegove čitatelje ironična upotreba titula „Krist“ priznanje je da je On Spasitelj. U titulu „Izabranik“ autor vidi odjek Iz 42,1 o Sluzi patniku. Natpis o „kralju židovskom“ kao razlogu smrtno osude (r. 38) autor povezuje s 19,38 gdje oduševljeno mnoštvo naziva Isusa kraljem prigodom svečanog ulaska u Jeruzalem te s Dj 17,7 gdje je Pavao optužen kako propovijeda da „postoji drugi kralj – Isus“, a molbu dobrog razbojnika da ga se Isus spomene u svojem kraljevstvu s izrekom u 17,20 o nastupu kraljevstva Božjega po onome što Isus čini i govori. Za židovske vjerske poglavare Isusovo mesijanstvo je uzurpacija i zato razlog osude (22,71), a za rimske vlasti naziv „kralj židovski“ (23,3.37-38) do-

biva političko obilježje. Za Lukine čitatelje Isus je kraljevski Mesija koji na križu spašava sve ljude: „Optužba vijećnikâ i Pilatovo pitanje (23,2-3) pripremaju poruge vojnika na križu. Te poruge – povezujući Isusovo kraljevsko dostojanstvo sa sposobnošću spasavanja i deklarativno a ne uzročno obilježje osude koju sadržava natpis nad Isusom – pripremaju sa svoje strane molbu razbojnika koja je molba za spasenje. Isusov odgovor u Lk 23,43 bit će također soteriološki“ (str. 189). Iz reakcije dvojice razbojnika raspetih s Isusom (r. 39-43) vidi se da je spasenje u zajedništvu s Isusom. Obraćeni razbojnik priznaje svoju krivnju i ističe Isusovu nevinost. On pokazuje da s oprostjenjem grijeha dobivaju život i vjeru u Isusa oni koji se vjernički boje Boga. „Sjeti me se“ (r. 42) znači „iskaži mi milosrđe“. Svojom pozdanom molbom ovaj razbojnik stavlja Isusa na razinu Boga koji oprašta grijeha i pripušta u svoje eshatonsko kraljevstvo. „Danas“ iz Isusova obećanja s križa (r. 43) autor povezuje s „danas“ u 2,11; 4,21; 5,26; 19,5.9 te zaključuje da je s Isusovim dolaskom i djelovanjem počelo definitivno spasenje: „Položaj ovog priloga u izreci smišljeno je naglašen i označuje spasenjsku važnost koju za Luku ima Isusova smrt“ (217). Za Luku je Isusova smrt spasenjski događaj

po kojem razbojnik biva pripušten u definitivno zajedništvo s Isusom i s Bogom koje će nastupiti istoga dana kada obojica umiru na križu. Zajedništvo s patnjom Isusovom vrata su za eshatonsko zajedništvo u kraljevstvu Božjem.

U trećem dijelu, naslovljenom „Smrt Spasitelja (Lk 23,44-49)“ autor obrađuje strukturu i soteriološke elemente odlomka. Isusov psalamski usklik Ocu pred izdahnuće (r. 46) pokazuje kako Isus zna što Ga čeka te kako po Njegovoj smrti nastupa zajedništvo ljudi s Bogom. U centurionovoj ispovijesti pod križem *dikaïos* (r. 47) može značiti „nevin“ i „pravedan“, ali je to prema Septuaginti svojstvo Sluge patnika u četvrtoj pjesmi pa se u tom duhu treba razumijevati. Mnoštvo se „bilo u prsa“ nakon Isusova izdahnuća (r. 48). Ovo treba povezati s carinikom na molitvi u hramu (18,13) koji se također udarao u prsa u znak kajanja. U zaključku autor izvodi teološke naglaske u Lukinu prikazu Isusova umiranja na križu iz triju Isusovih izreka s križa: „Tri izreke rassetog Isusa koje donosi Luka povezane su sa spasenjem. Prva i treća upravljene su Ocu, a druga zločincu, ali se odnosi na dioništvo u Božjoj blizini. Prvom Isus moli oprostjenje, drugom spasenje grešniku, trećom očituje svoje uvjerenje da će nakon smrti boraviti u Božjoj blizini

zajedno s obraćenim grešnikom. Sve pokazuje da je Isusova smrt ujedno smrt u prilog drugima te time spasenjska. U tom smislu ispunjava se ono što je Isus obećao apostolima na posljednjoj večeri: dioništvo u Njegovu kraljevstvu, kraljevstvu koje Mu Otac daje na raspolaganje i kojim Isus raspolaže u odnosu na one koji ustrajavaju s Njime u Njegovoj kušnji (Lk 22,28-30)“ (267-268).

Nakon kazala autora (str. 281-285), u bibliografiji (str. 287-301) navedena su 372 naslova kojima se autor služio na španjolskom, talijanskom, francuskom, engleskom i njemačkom. On nije ulazio u povijest tumačenja pojedinih stiha ovog Lukina teksta, nego se ograničio na lingvističku i književnu analizu te pregled važnijih tumačenja među suvremenim bibličarima koji se uklapaju u njegov pristup Luki. Nije dovoljno objasnio zašto Luka izostavlja Mk 10,45 o vikarnosti Isusove smrti. Djelo je pregledno i čitko te važan prilog proučavanju muke po Luki, ali ne posljednja moguća riječ.

Mato Zovkić

ZNAKOVITOST POZIVA I POSLANJA BIBLIJSKIH PROROKA

Mato ZOVKIĆ, *Poziv biblijskih proroka*, Biblica 17, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012., 299 str.

Knjiga je djelo dr. Mate Zovkića, uglednog profesora biblijskih znanosti i ekleziologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu. Pisac je u knjigu sabrao svoja dugogodišnja predavanja i egzegetske analize poziva biblijskih proroka koje je proradio i na seminarima sa svojim studentima teologije. Tema poziva i proročko služenje zainteresirala ga je već od studijskih dana na Papinskom biblijskom institutu u Rimu a potom je sam temu poziva proroka studijski produbljivao i obrađivao sa svojim studentima kao profesor biblijskih znanosti u Sarajevu. Temu „poziv biblijskih proroka“ proradio je još jednom kroz izborni predmet koji je studentima na KBF u Sarajevu ponudio 2009./2010. Cjelovit i dovršen rad na ovoj temi u znanstvenom i egzegetsko – teološkom obliku autor je ponudio, prije svega, studentima teologije ali i zainteresiranima za produbljivanje vlastitog znanja o Bibliji i teološkim porukama, u našem slučaju proročkih govora i njihova života važnih za našu teološku naobrazbu. Pisac u predgovoru ističe da mu je „cilj potaknuti čitatelje na dublje proučavanje doživljaja poziva kod proroka koji su imali plodne posljedice za Izrael i Crkvu“ (str. 6). Naglašava da su o prorocima na hrvatskom „plodno i čitko“ pisali Adalbert Rebić i Božo Lujić čijim se radovima obilno služio.

U djelu je ponuđena „egzegetska analiza i teološko značenje poziva sedam starozavjetnih i četiri novozavjetna proroka: Mojzija, Ilije, Amosa, jeruzalemskog Izaije, Jeremije, Deuteroizaije, Tritoizaije, Isusa, Pavla, ivanovskog Starješine i Ivana, autora Otkrivenja“.

Građa knjige raspoređena je u 12 ujednačenih poglavlja. Na kraju je popis upotrijebljene literature i, vrlo važno za brže snalaženje u knjizi, kazalo autora.

Prvo poglavlje ukratko (str. 7-17) obrađuje fenomen pojave i djelovanja proroka u Starom i Novom zavjetu. Za razliku od neke vrste proroka koji su bili i u starih naroda Bliskog istoka i bavili se više magijom, u Izraelu su proroci djelovali oko svetišta i bili su pod kontrolom vladara. Nazivaju se proroci sa zvanjem, što znači da su doživjeli neki mistični doživljaj Boga koji ih je osposobio za navještaj Božje riječi i izravno im jamčio pomoć u njihovu poslanju. I u Novom zavjetu zapaža se kontinuitet proročkog djelovanja. Sam se Isus predstavio poput starozavjetnih proroka. Dopuštao je da ga nazivaju prorokom. Ali on je i veći od proroka. Evanđelisti ga predstavljaju u svijesti vlastitog proročkog poziva te radost malenih koji u njemu prepoznaju Božjeg poslanika. Proroci su u biti „Božji ljudi koji žive od misterioznih susreta s Bogom i osjećaju se poslanima“ proglašavati poruke

Božje i duhovne vrijednosti. Oni su u nekom smislu bili „savjest naroda“, „duhovna snaga naroda“, „uvijek na strani siromaha, došljaka i udovica“, „bore se za pravedan mir“, štovanje Boga i dobro naroda.

U sljedećih sedam poglavlja autor obrađuje poziv i djelovanje sedam starozavjetnih proroka. Mojsiju, proroku „par excellence“ (Pnz 34,10), posvetio je najviše istraživanja (str. 19-49). Objasnivši pojam imena *Mošeh* i povijesne okolnosti Mojsijeva djelovanja u Egiptu u vrijeme 19. dinastije faraona, za vladanja Ramsesa II. (1290.-1234. pr. Kr.) i njegova nasljednika Merneptaha (1234.-1225. pr. Kr.), autor je proučio na temelju znanstvene egzegeze i najnovijih biblijskih istraživanja knjige Izlaska i cijeloga Petoknjižja Mojsijev poziv opisan u više biblijskih tekstova, napose Izl 3,1 – 4,18. Utvrđuje da je Mojsije imao izravnu objavu Boga koji ga je, kao i druge proroke, osposobio i poslao kao svojega poslanika da bude osloboditelj Izraelaca iz egipatskog sužanjstva. Svoja istraživanja temelji na analizi izvornih tekstova i komentara ponajviše engleskih i njemačkih bibličara. Mojsiju je sam Bog, koji mu se objavio imenom *Jahve / Prisutni*, na Sinaju u „gorućem grmu“ povjerio svoj plan osloboditi Izraelce iz egipatskog sužanjstva i uvesti iz u zemlju kojom se zakleo praocima, Abrahamu, Izaku i

Jakovu. U tekstu koji ističe da se Mojsije ne osjeća sposobnim izvršiti poslanje koje mu Bog povjerava, autor tumači cjeloviti kontekst i prepoznaje da je Bog Mojsija učinio prorokom. Kad se pokušao ispričati zbog „sporosti u govoru“ (što nije još sasvim jasno kako protumačiti /str. 34/), Bog mu daje i Arona za pomoćnika, ali od njega nije odustao. Osposobio ga je čudesnim znacima (*‘otôt*) koji su ga učvrstili u vjeri da će Bog biti s njime u svim njegovim djelovanjima.

Autor se osvrće i na Mojsijev povijesni kontekst religioznog života u kojem su Egipćani iz politeizma prelazili u monoteizam. O tome svjedoči s hijeroglifa dešifrirani tekst „Himan Atonu“ faraona Ehnatona ili Amenofisa IV. (1353.-1336. pr. Kr.) koji se u filozofsko-teološkoj literaturi često navodi kao dokaz da je monoteizam djelo razuma (Jan ASSMANN, profesor egiptologije i neki drugi) a ne objave. U događaju izlaska i Mojsija slika Boga stvoritelja, osloboditelja i Boga svih ljudi neobjašnjiva je bez objave koju je zacijelo Mojsije imao (str. 36). Takva pitanja navela su autora knjige da pojasni i Mojsijevu ulogu u židovstvu, kršćanstvu i islamu. U judaizmu neshvatljiva bi bila cijela povijest Izraela bez proročke uloge Mojsija i oslobođenja iz egipatskog sužanjstva. Svjedoči o tome i knjiga zagrebačkog rabinu Kotel DA-DONA *Židovstvo*,

Zagreb, 2004. kojega autor citira: „Vjerovati u prorokovanje, jer ono je moguće, i u potpunu istinitost židovskih proroka“ kao i „vjerovati da je Mojsijevo prorokovanje istinito i uzvišenije od svih proročanstava koja su mu prethodila“ spada u 13 načela židovske vjere (Moše ben Maimonides) (str. 40). Rano kršćanstvo prihvatilo je Mojsijev nauk a Isus u više navrata sam svjedoči da nije došao ukinuti Zakon ili proroke, nego ispuniti. Autor je sasvim jasno dijaloški s ostalim religijama orijentiran pa navodi i učenje Drugog vatikanskog koncila (NA 4) i druge postkoncilske dokumente koji promiču dijalog sa Židovima. U Islamu autor navodi učenje Kur’ana da je Bog po Mojsiju (Musa) objavio Tevrat, pa su zbog toga i Židovi i kršćani prema islamu „narod knjige“ (str. 44). Suvremenost Mojsija i njegova proročkog djelovanja prisutna je odvajkada u književnosti i umjetnosti, što na kraju ovog razlaganja pisac ukratko prikazuje.

U daljnjim poglavljima pisac istražuje poziv i djelovanje velikih proroka u Izraelu i Judeji. Posebna je uloga Ilije proroka u Sjevernom Kraljevstvu u vrijeme kraljeva Ahaba, Ahazje i Jorama. Ističe da je Ilijino djelovanje opisano u Prvoj i Drugoj knjizi Kraljeva imalo snažan utjecaj na razvoj teološkog vrednovanja povijesti. Dok pisac opisuje poziv i djelovanje proroka Ilije, razlaže

i stvarne povijesne okolnosti nastale političkim i vjerskim raskolom nakon Salomonova vladanja. Sam se predstavlja kao sluga Jahve, Boga Izraelova, koji je živ i suprotstavlja ga kanaanskim božanstvima, Baalu i Išarti. Na Horebu Bog Iliji obnavlja svoj poziv jer je i Ilija došao u krizu svojega zvanja. Iz opisa i stručne analize uočljivo je da je Ilija imao osobni susret s Bogom u kojem je osnažen za daljnje proročko djelovanje koje je obavljao sve do svojega zagonetnog nestanka između živih. Ilija je prepoznat kao veliki prorok koji je činio čudesne stvari poput Mojsija. Priče nisu izmišljene, nego su nastale kao „polemika teologa protiv pučkog vjerovanja o Baalu“ (str. 63). Ilija je zapamćen u židovstvu, kršćanstvu i islamu kao onaj koji će ponovno doći u mesijansko vrijeme „da obnovi Jakovljeva plemena“. Pisac ove knjige razložio je vrijednost tih rasprava i za naše suvremeno razmišljanje u ovim religijama o teološkoj važnosti proročkog učenja Ilije proroka. U kršćanstvu Ilija je postao uzor gorljivih štovatelja Boga i nadahnitelja pustinjačkog kršćanskog života u samoći i siromaštvu. U muslimanskim legendama o Iliji pripovijeda se da Ilija ratuje protiv idolopoklonika i Baalovih svećenika, da je pomoćnik u različitim nevoljama. Ilija je česta tema književnika i umjetnika, što je pisac ukratko zabilježio.

Proroka Amosa M. Zovkić

prikazuje kao jednog od prvih proroka koji se zauzima za siromahe i istinsko bogoštovlje u Samarijskom Kraljevstvu za vrijeme Jeroboama II. (786.-746.). Autor naširoko prikazuje cijelu knjigu i loše socijalno stanje u državi protiv kojega prorok diže svoj glas. Znakovito je što se Amos pojavljuje kao prorok iz puka: „Jahve me uze od stada“ (7,15) da obnovi društvo u pravdi i istini. Amosovi tekstovi su česti i u liturgijskim čitanjima, kao i u citiranju nauka Katekizma Katoličke crkve, što je pisac istaknuo.

Velikom proroku Izaiji, proroku koji djeluje u Jeruzalemu, autor je posvetio mnogo pažnje. Traži od kraljeva Jotama, Ahaza, Ezekije i naroda da se drže davidovskih predaja i ne uključuju u saveze s Asirskim vladarima koji mogu postati mnogostruka opasnost i za državu i religiozno ponašanje puka. Analiziran je Izaijin vlastiti opis poziva (Iz 6) gdje je Bog Izraelov opisan kao svevišnji vladar, kralj, koji ga izravno šalje da govori o sudu i kazni ali i o vjernom Ostatku Izraela od kojega će Jahve sazdati novi sveti Božji narod. Izaija je prorok Emanuela koji u tom mesijanskom imenu najavljuje trajnu Božju prisutnost u svojem vjernom Ostatku naroda. Autor je toj temi posvetio posebno mjesto u Novom zavjetu kada je Isus, Emanuel, u punom smislu ostvario ovo proroštvo.

Poziv i djelovanje velikog

proroka Jeremije omiljela su tema u proučavanja proroka uopće. On je djelovao pred pad Judeje pod vlast Babilonaca i odvođenje naroda u sužanjstvo. Jeremija je u tim teškim tragičnim vremenima Judeje bio uz svoj narod. Autor studiozno iznosi na vidjelo povijesne okolnosti u kojima je prorok dobio poziv i djelovao u vrijeme velikih previranja na kraljevskom dvoru, među svećenstvom i narodom u Jeruzalemu. Govore je sam pisao, ali knjiga je djelo i njegovih učenika koji su prikupili velik broj njegovih govora i složili u jednu zbirku. Znakovite su Jeremijine ispovijesti iz kojih se iščitava ljubav prema Bogu i narodu ali i patnje samoga proroka kojega viši slojevi društva nisu prihvaćali, nego su ga maltretirali, mučili i odbacivali. Pa ipak je Jeremija tješitelj i prorok koji najavljuje novi Savez Božji sa svojim narodom (31,31). Prorok je po svojim patnjama postao znak Sluge Jahvina koji se zalaže za spasenje svojega naroda. Zato je Jeremijin lik i najava spasenja česta u liturgiji Crkve.

Autor je posvetio pažnju i anonimnim prorocima koje obrađuje u sedmom i osmom poglavlju. Riječ je o prorocima čiji su govori skupljeni i uvršteni u Izaijinu knjigu; Deuteroizaija (Iz 40 – 55) i Tritoizaija (Iz 56 – 66). Deuteroizaija djeluje među sužnjima i opisuje svoj poziv ukratko na kraju babilonskog sužanjstva. Uloga mu je tješiti svoj narod. Najavljuje

spasenje koje će doći i ostvariti se povratkom u Jeruzalem. Sluga Jahvin će spasiti narod svoj od grijeha njegovih. Autor je odmah iskoristio teološke i tekstualne misli da uspoređi Slugu patnika iz Deuteroizaije i povijesnog Isusa.

Među povratnicima iz sužanjstva djelovao je i prorok kojega nazivamo Tritoizaija iz čijih su govora vidljive teškoće povratka i religiozne obnove u Jeruzalemu nakon povratka. Prorok potiče religioznu obnovu. Boga predstavlja kao Stvoritelja koji ljubi pravdu, a mrzi grabež i nepravdu. On najavljuje Savez vječni. Boga predstavlja kao majku koja donosi mir i radost. Kritizira formalizam i traži nutarnju religioznu obnovu. Novozavjetni pisci preuzeli su mnoge slike i teme ovoga proroka.

Iz Novoga zavjeta M. Zovkić izabrao je i istražio poziv i djelovanje četiri osobe koje imaju karakteristike starozavjetnih proroka. U devetom poglavlju prokomentirao je kroz analizu mnogih tekstova sam lik Isusa iz Nazareta koji dopušta da ga nazivaju prorokom. Evanđelist Luka najviše govori o Isusu kao velikom „proroku koji usta među nama. Pohodi Bog narod svoj“ (Lk 7,16). Čak i sam Isus je izjavio da „ne priliči da prorok pogine izvan Jeruzalema“ (Lk 13,33). Prilikom Isusova krštenja u Jordanu sam Bog svjedoči Isusovo poslanje. U cjelini sinoptici u Isusu prepo-

znaju ispunjenje starozavjetnih obećanja o Mesiji i svjedoče da je Isus od Boga došao, da je Mesija, Sin Božji. Autor analizira u tekstovima i nalazi i ispovijest vjere prve Crkve u Isusa Mesiju, Spasitelja svijeta. Autor je egzegetirao mnoge tekstove evanđelja, npose Luke, koji u njegovu evanđelju i Djelima apostolskim vidi jedno djelo koji kao prorok naviješta da nam se u Isusu približilo kraljevstvo Božje. U prispodobi o ubojicama vinogradarima ističe da je Isusa, proroka, Bog učinio zaglavnim kamenom svoje Crkve. Karakterističan je opis zgrade Isusova puta s učenicima u Emaus u kojem sam uskrsli Isus hrabri učenike u vjeri koji su u njemu vidjeli proroka, silnog na djelu i riječima. Isus je bio svjestan svojega proročkog poziva i poslanja te je prihvatio da kao odbačeni prorok sebe prinese za žrtvu kao Jaganjac Božji koji na sebe uze grijeh svijeta. Isus je dakako bio i više od bilo kojeg proroka, zaključuje autor svoj komentar o Isusu.

S posebnim interesom autor je obradio i Pavlov poziv i poslanje u kojem isto tako prepoznaje njegovo djelovanje kao velikog novozavjetnog proroka. Proanalizirani su tekstovi Pavlovi poslanica u kojima se on sam osvrće na svoj poziv i obraćenje u kojem je dobio poslanje apostola za naviještanje evanđelja poganima. Autor ih uspoređuje i s opisima Pavlova djelovanja u Djelima apo-

stolskim i utvrđuje da je Pavao osobno od Isusa u ukazanju pred Damaskom doživio obraćenje, povjerovao u Isusa Sina Božjega i njegovo božanstvo, u njegovo uskrsnuće koje navješćuje kao nužnu vjeru za spasenje. Pavlove ispovijesti o vlastitom pozivu autor je iznio na temelju analiza poslanica Galaćanima, Filipljanima, Prve Korinćanima i poslanice Rimljanima. Usporedivši vlastita Pavlova svjedočanstva o pozivu i vjeru u Isusa Krista, autor nalazi da je u Lukinim izlaganjima Pavao predstavljen kao onaj koji nastavlja djelovanje Proroka Isusa (str. 228).

U jedanaestom poglavlju M. Zovkić opisuje poziv Ivanova Starješine koji bi bio autor triju Ivanovih poslanica. On brani Crkvu od lažnih učitelja i potiče zajedništvo vjernika s Bogom i međusobno koncem prvoga stoljeća kada su se pojavili među vjernicima lažni učitelji koji su unosili razdor među vjernicima prvih Crkava. Kriterij vjere za ovog pastira Crkve jest vjera u Isusa Krista, umrlog i uskrslog. Njegov Duh djeluje u njegovim sljedbenicima. Autor je vjerojatno učenik Ivana apostola, evanđelista, koji se osjeća pozvanim i nadležnim prenositi čisti nauk koji su primili od početka. Egzegeza izvornog teksta koju autor knjige analizira utvrđuje da je Ivanov Starješina djelovao poput proroka u svojoj zajednici i gradio zajedništvo s

Bogom i među kršćenicima.

I pisac knjige Otkrivenja, Ivan vidjelac, naziva svoja pisma Crkvama „riječi proroštva“. On želi dati potporu u vjeri onima koji su trpjeli tjeskobe i progonstva rimskih imperatora. Iako je predaja prve Crkve djelo pripisivala Ivanu apostolu s Patmosa, sinu Zebedejevu, današnji bibličari slažu se da je pravi autor Otkrivenja „neki prorok prve Crkve po imenu Ivan“ (str. 253) koji je vjerojatno poznavao sv. Ivana apostola. Svoje pismo složio je u apokaliptičkom stilu sedmorim Crkvama Male Azije koje su doživjele teške progone i podijeljenosti koncem prvoga stoljeća. Svoje djelo naziva „otkrivenjem Isusa Krista i riječima proročanstva“ i želi da se čita na liturgiji crkvenih zajednica. Djelo je u biti poticaj ustrajati u vjeri u Isusa, Sina Božjega, koji se kao Jaganjac Božji žrtvovao za svoju Crkvu. On je jamstvo da će zajednica vjernika koja ustraje u vjeri dočekati nagradu života vječnoga i zato se pisac klanja proslavljenom Isusu i moli „dođi Gospodine Isuse“. Bio bi to usklik iz euharistijske liturgije prve Crkve. Uskrsli jamči svojoj Crkvi, prema nekima, trajnu nazočnost, a prema drugima i njegovu konačnu pojavu u slavi. Svima pak jamči dioništvo u stablu života i ulazak u nebeski proslavljeni Jeruzalem. Autor Otkrivenja se osjećao kao prorok, nadležan pomagati vjernicima čitati znakove vremena,

što bi trebalo biti trajno proročko svojstvo i obilježje Crkve.

Dr. M. Zovkić napisao je već više knjiga i mnoštvo stručnih komentara biblijskih tekstova iz Novoga i Staroga zavjeta. I ova knjiga pripada u egzegetsko – teološke komentare poziva i djelovanja izabranih jedanaest proroka. Znakovitost i novost istraživanja jest uvrštavanje četiri novozavjetne osobe, Isusa, Pavla i Ivanovih učenika, u kontinuitet proročkog djelovanja starozavjetnih proroka. Tim je naglašena i jedinstvenost biblijske objave koja u punini u Isusu i Njegovim učenicima dobiva svoje proročko obilježje. Knjiga je pisana znanstvenom metodologijom anglosaksonskog tipa, što znači da citirane autore i literaturu navodi u samom tekstu, a cjeloviti popis rabljene literature navodi na kraju svakog poglavlja i opet svu poredanu abecednim redom na kraju knjige. U literaturi autor je sabrao važne komentare, knjige i stručne članke na hrvatskom, ali posebno na engleskom, kao i svim europskim velikim jezicima. Stil i jezik izlaganja su lagani, razumljivi a zaključci argumentirani i logični. Knjiga je dragocjena i velik je doprinos biblijsko-teološkoj literaturi u Hrvata. Autor ažurira poruke teksta za suvremeno vrijeme života vjernika i Crkve. Ukazuje na trajnu suvremenost biblijskih proroka, njihova života i nauka. Posebno ukazuje na dijalošku

dimenziju proročkog djelovanja, kako nekad tako i danas. Studentima teologije knjiga će biti neizostavni dio egzegetskih priručnika ali i pastoralnim djelatnicima pomoć u tumačenju tekstova iz proročkih knjiga koji se obilno čitaju u liturgijskom bogoslužju.

Božo Odobašić

PRIRODA I ČOVJEK U FILOZOFSKOJ REFLEKSIJI TOMISLAVA KRZNARA

Tomislav KRZNAR, *Znanje i destrukcija - Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*, Zagreb: Pergamena - Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2011., 391 str.

Od svojeg nastanka na planetu Zemlji čovjek egzistira kao sastavni dio okoliša. Protokom vremena i razvojem ljudske civilizacije i kulture mijenjao se umnogome dvonožnjakov odnos prema prirodi. Tijekom takovrsnih historijskih gibanja filozofska refleksija imala je zadatak ukazati na destrukciju prirode i moguće samouništenje homo sapiensa. Knjiga *Znanje i destrukcija* zbori upravo o moralnim problemima čovjekova odnosa prema prirodi, a potekla je iz pera hrvatskog znanstvenika doktora Tomislava Krznara. Riječ je o mladom docentu Sveučilišta u Zagrebu koji na Učiteljskom fakultetu preda-

je filozofiju. Iza sebe ima veoma bogatu bibliografiju, o čemu svjedoči preko pedeset znanstvenih, stručnih i populističkih članaka iz filozofije, bioetike, religio-logije i lovstva, ali i brojni referati izloženi na simpozijima i konferencijama. Međutim, uz plodnu i raznovrsnu spisateljsku djelatnost, docent Sveučilišta je završio studij lovstva na Veleučilištu u Karlovcu, što ga čini veoma neobičnim i originalnim znanstvenikom s osobito širokim svjetonazorima. Uz diplomu karlovačkog studija, Krznar je stekao i diplomu Filozofskog fakulteta Družbe Isusove u Zagrebu, gdje je okončao diplomski studij filozofije i religio-logije. Poslijediplomski studij je nastavio na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu uspješno obranivši disertaciju iz etike.

Knjiga koju predstavljamo prerađeni je oblik Krznarova doktorskog rada. Djelo *Znanje i destrukcija* uz *Uvod*, čini još pet odjeljaka razgranatih u poglavlja i potpoglavlja. Prvi dio knjige naslovljen je „Prilog određivanju problema odnosa čovjeka i prirode“, u kojem se oslikava značaj etike kao filozofske discipline, deskribirajući termine *etika*, *moral* i *moralni subjekt*. Slijedi drugi dio odjeljka „Antropologijski uvid“ u kojem Krznar filozofsko-antropološkim pristupom objašnjava pojam okoliša. Zatim dolazi odjeljak „Korijeni novovjekovnog antropocentrizma“, a u nastavku se

razgranava na poglavlja: „Anatomija antropocentrizma“; „Pojava novovjekovnog subjekta – obrisi Descartesove filozofije“; „Operativno znanje - misao Francisa Bacona“; „Znanost i simulirana zbilja – Galilejevo učenje“ i „Linearnost i eshatologija napretka – kršćanska misao“ te „Svjetlo znanja - prosvjetiteljska misao“. Kroz nabrojena poglavlja, autor opisuje povijesno-filozofskom, i analitičko-filozofskom metodom pojmove poput *znanosti*, *uma*, *čovjeka*, *prirode* te potencira njihovo mjesto u filozofiji, i to osobito Descartesovoj. Potom nastavlja pisati o praktičkom djelovanju naznačavajući mjesto F. Bacona u povijesti ljudske civilizacije. Daljnjim pisanjem kroz povijest analizira mjesto znanosti i odnosa znanosti prema prirodi od Galileja te važnost eksperimenta da bi pri tome prešao na teološki govor o prirodi osvrnuvši se na doprinos sv. Franje u poštovanju prirode. „Poljoprivreda i transformacija prirodnog okoliša“ naziv je trećeg odjeljka podijeljenog na sedam poglavlja u kojima se razrađuje odnos čovjeka i prirode kroz cjelokupnu povijest ljudskog roda: od pećinskog čovjeka, preko skupljača i lovca do uzgojitelja poljoprivrednih vrsta i uzgajivača pitomih životinja. Krznar nanovo znalački pokazuje višestrukost svojih znanja od povijesti ljudskog roda, preko lovstva i poljoprivrede, objedinjujući i vezujući

sve nabrojeno integrativnom i transdisciplinarnom bioetičkom metodologijom što se, nadalje, osobito reflektira u poglavljima koja slijede „Društvo i poljoprivreda“; „Društvene promjene koje je izazvala poljoprivreda“; „Poljoprivreda i industrijska revolucija“ ukazujući na sposobnost ljudskog bića da mijenja okoliš koji nastanjuje. „Utjecaj poljoprivrede na prirodni okoliš“; „Genetičko modificiranje organizama“; „Biotehnologija i poljoprivreda“; „Očitovanje tehnologije GMO-a u socijalnom kontekstu“ nazivi su od četvrtog do sedmog poglavlja. U nabrojanim poglavljima Tomislav Krznar osobitu pozornost pridaje genetski modificiranim organizmima i njihovoj dobrobiti te naznačava i opasnost od istih. Tom prilikom koristi se mnogobrojnim znanstvenim izvorima da bi ukazao na odgovornost koju čovjek ima prema prirodi i proizvodnji hrane.

Četvrti odjeljak posvećen je epistemologiji i čine ga tri poglavlja: „Fragmenti povijesti novovjekovne znanosti“; „Kako znanost napreduje“; „Spoznaja i znanje - obrisi epistemologije“. Autor definira *znanost* iz motrišta povijesti filozofije. No, tijekom definiranja pokušava odgovoriti i na pitanje: Da li je znanost destruktivni mehanizam? Ipak, u ovom odjeljku knjige osobita se pozornost posvećuje i suodnosu etike i epistemologije.

Peti dio knjige naslovljen je „Mogućnost integrativne bioetike“ u kojem je prikazan povijesni razvoj bioetike od Fritza Jahra preko R. V. Pottera do integrativne bioetike. Nadalje autor preporuča mogućnost zaštite okoliša kroz edukaciju i praktičnu djelatnost pravno-političkih institucija lokalnog karaktera. Na kraju se nalaze zaključna razmišljanja koja su naslovljena „Umjesto zaključka“.

Znanstveni uradak mladog zagrebačkog docenta, koji pisanjem ukazuje na zrelost, predstavlja izvanredan spoj nekoliko znanstvenih disciplina, poput religiologije, povijesti, filozofije, etike, kršćanske teologije, ekologije i lovstva. Sve navedeno on sažima integrativnim i pluriperspektivnim pristupom u izvanrednu znanstvenu cjelinu naslovljenu *Znanje i destrukcija – Integrativna bioetika i problemi zaštite okoliša*. Ovo djelo može biti od osobite koristi filozofima, teolozima, religiozima, imamima i svećenicima.

Izdavačka kuća *Pergamena* iz Zagreba, zajedno s Učiteljskim fakultetom, objavila je 2011. godine knjigu koja se proteže na nešto više od 390. stranica teksta. Na kraju je kazalo, bibliografija, sažeci na hrvatskom i engleskom jeziku te kazalo imena i osnovne crtice iz veoma bogate bibliografije mladog autora.

Orhan Jašić

