

*Časopis za teološka i međureligijska pitanja*  
 Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu  
 Vol. 21, br. 2, 2017.

<b>Srećko KORALIJA</b> , Bog - milosrdni pedagog kod sv. Efrema Sirijskog u kontekstu sirijske teološke tradicije	341-362
<b>Ante KOMADINA</b> , Moralno vrednovanje tehnika pot/pomognutog začeca	363-382
<b>Pavo JURIŠIĆ</b> , Sluga Božji Josip Stadler. Uzor za pastoral duhovnih zvanja	383-407
<b>Martina s. Ana BEGIĆ, Vladimir DUGALIĆ</b> , Naravna srodnost između čovjeka i istinskog dobra. Suodnos kršćanske vjere i moralnog života u teološkoj misli Andrije Živkovića	409-438
<b>Hrvoje KALEM</b> , Teologija laika - polazeći od prenošenja i priopćavanja vjere	439-465
<b>Oliver JURIŠIĆ</b> , Alasdair MacIntyre o racionalnosti	467-481
<b>Dubravko TURALIJA</b> , Discrepancies between the Masoretic Text and the Septuagint Versions of the Book of Proverbs: A Tempting New Solution	483-498
<b>Želimir PULJIĆ</b> , Crkva u Albaniji dobila 38 novih blaženika - mučenika. Mučeništvo je osobiti Božji dar Crkvi i društvu	499-512
<b>Franjo TOPIĆ</b> , Benedikt XVI. Posljednji razgovori s Peterom Seewaldom. Prilozi za portret Benedikta XVI.	513-520
<b>Mato ZOVKIĆ</b> , Die Beiträge der kroatischen Autoren für die Festschrift von Prof. Dr. Petar Vrankić	521-528
<b>Tea VUGLEC MIJOVIĆ</b> , Societas Ethica 2017: Giving an Account of Evil / Das Böse Verantworten	529-533
<b>Mato ZOVKIĆ</b> , Između Jeruzalema i Rima. Refleksije rabina Europe, Izraela i Amerike o pedesetoj obljetnici Nostra Aetate	535-545
<b>Niko IKIĆ</b> , Zajednička izjava o nauku opravdanja Luteranskog svjetskog saveza i Katoličke Crkve	547-560

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

# *urhBosnensia*

Časopis  
za teološka  
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet  
Univerzitet u Sarajevu  
God. XXI, br. 2  
2017.



# Sadržaj • Contents

## Članci ■ *Articles*

Srećko KORALIJA, Bog - milosrdni pedagog kod sv. Efrema Sirijskog u kontekstu sirijske teološke tradicije .....	341
Ante KOMADINA, Moralno vrednovanje tehnika pot/pomognutog začeca .....	363
Pavo JURIŠIĆ, Sluga Božji Josip Stadler. Uzor za pastoral duhovnih zvanja .....	383
Martina s. Ana BEGIĆ, Vladimir DUGALIĆ, „Naravna srodnost“ između čovjeka i istinskog dobra. Suodnos kršćanske vjere i moralnog života u teološkoj misli Andrije Živkovića .....	409
Hrvoje KALEM, Teologija laika - polazeći od prenošenja i priopćavanja vjere .....	439
Oliver JURIŠIĆ, Alasdair MacIntyre o racionalnosti .....	467
Dubravko TURALIJA, Discrepancies between the Masoretic Text and the Septuagint Versions of the Book of Proverbs: A Tempting New Solution .....	483

## Prikazi ■ *Surveys*

Želimir PULJIĆ, Crkva u Albaniji dobila 38 novih blaženika – mučenika. Mučeništvo je osobiti Božji dar Crkvi i društvu .....	499
Franjo TOPIĆ, Benedikt XVI. Posljednji razgovori s Peterom Seewaldom. Prilozi za portret Benedikta XVI. ....	513
Mato ZOVKIĆ, Die Beiträge der kroatischen Autoren für die Festschrift von Prof. Dr. Petar Vrankić .....	521
Tea VUGLEC MIJOVIĆ, Societas Ethica 2017: Giving an Account of Evil / Das Böse Verantworten .....	529

## Dokumenti ■ *Documents*

Mato ZOVKIĆ, Između Jeruzalema i Rima. Refleksije rabina Europe, Izraela i Amerike o pedesetoj obljetnici Nostra Aetate .....	535
Niko IKIĆ, Zajednička izjava o nauku opravdanja Luteranskog svjetskog saveza i Katoličke Crkve .....	547

**Recenzije ■ *Book reviews***

Mehmed AKŠAMIJA, Pismo (Franjo TOPIĆ) .....	561
Ulrich Wilckens - Walter Kasper, Ekumenski poziv na buđenje. Za jedinstvo kršćana (Niko IKIĆ) .....	565

UDK: 27-14-18  
27-184.3  
Pregledni rad  
Primljeno: studeni 2016.

Srećko KORALIJA  
Faculty of Divinity - University of Cambridge (UK)  
West Rd, Cambridge CB3 9BS, UK  
sk885@cam.ac.uk

## BOG – MILOSRDNI PEDAGOG KOD SV. EFREMA SIRIJSKOG U KONTEKSTU SIRIJSKE TEOLOŠKE TRADICIJE

### Sažetak

Članak promišlja govor o pedagoškom odnosu Boga i čovjeka kroz dimenziju Božjeg stvaranja i upravljanja stvorenja prema savršenstvu s naglaskom na sirijsku teološku tradiciju (sv. Efrema Sirijski). Misao vodilja je specifičan govor sirijske tradicije o Bogu kao ocu - pedagogu koji darovima te ljubavlju i milosrđem poučava čovjeka kako da čini dobro, a izbjegava zlo. Budući da se radi o prvim ovakvim radovima na hrvatskom jeziku, svrha članka je pružiti neke opće uvide u temu. U svrhu smještanja same teme u širi kontekst sirijske teološke tradicije, prvi dio teksta ukratko obrazlaže neke opće karakteristike sirijskih teoloških škola i misli, srednji dio daje kratak pregled rasprave o biblijskim prijevodima Starog zavjeta na sirijski jezik, dok se treći dio bavi nekim aspektima teološke misli svetog Efrema Sirijskog. Na kraju tekst ulazi u aspekte shvaćanja pojmova ljubavi i milosrđa referirajući se na primjer odnosa Kaina i Abela u kojem se pronalaze važni elementi govora o Bogu kao milosrdnom pedagogu unutar tradicije Efremovega načina mišljenja.

**Ključne riječi:** Bog, čovjek, Pešita, liturgija, poezija, teološke škole, ljubav, savršenstvo, pedagogija, otac, milosrđe.

### I. Opće karakteristike razvoja sirijske teološke misli

Uz opće poznatu generalnu podjelu u na grčki Istok i latinski Zapad, postoji i treća velika ranokršćanska tradicija koju se često zaboravlja ili ostavlja po strani, a to je sirijski Istok. Radi se o tradiciji koja je igrala važnu ulogu kako za rani razvoj kršćanstva prema istoku

izvan ekumene<sup>1</sup> odn. Rimskog Carstva, tako i u kasnijim stoljećima u tranziciji grčke filozofije na arapski jezik. Sirijski jezik je aramejski dijalekt koji se razvio u dvojezičnom gradu Edesi (današnja Urfa u jugoistočnoj Turskoj) i govorio na području Mezopotamije i okolnih prebivališta. Edesa je svojevremeno bio centar višejezičnog, vjerskog i kulturnog života. Uz koegzistiranje židovskih, a kasnije i kršćanskih sljedbi, u gradu su postojali hramovi posvećeni bogovima Belu, Nebu i Atargatis, o čemu svjedoče arheološki dokazi.<sup>2</sup> Razvoj sirijskog jezika i misli je, možemo reći, ovisio o dva ključna faktora: razvoju kršćanstva u semitskom (židovskom) načinu razmišljanja te poznatom putu svile koji su koristili i govornici aramejskih dijalekata na svojim putovima dublje u Aziju, čime su također, nekad sami a nekad s ostalim vjerskim skupinama (primjerice budističkim propovjednicima iz Indije)<sup>3</sup> širili kršćansku poruku. Svjedočanstvo o tome nalazimo na jednoj dvojezičnoj ploči iz Xiana iz 781. godine (dinastija Tang) koja sadržava prijevod teksta „Slava Bogu na visini“ sa sirijskog na kineski jezik.<sup>4</sup>

Što se tiče kompleksne tradicije sirijske teološke misli, možemo koncizno istaknuti četiri temeljne odrednice, od kojih svaka zaslužuje posebnu studiju:

- a) Duboko je ukorijenjena u tradiciji izravnog nadahnuća biblijskim tekstom: to je posebice uočljivo kod autora iz ranijeg perioda: Afrate, Efrema, Narsaja. Također i kod kasnijih autora možemo uočiti razne aluzije na biblijski tekst i vjerski kontekst, čak i kada se radi o narativima koji opisuju povijesne događaje, ratove i sl. Možemo generalno ustvrditi da se, pogotovo za ranije sirijske pisce, može reći da su bili kršćanskog uvjerenja, a semitskog načina razmišljanja. Znakovito je da su, iako bez značajnog utjecaja grčke misli, uspjeli promišljati otajstvo utjelovljenja na sebi svojstven način (npr. Afratina ispovijest vjere).
- b) Nalazi se na razmeđu nekoliko kultura: primjerice Afrata živi među Perzijancima, Židovima i naravno kršćanima; kasnije s pojavom islama sirijski patrijarsi (npr. Timotej I.) žive i s

---

<sup>1</sup> Naziv koji koristi Euzebije Cezarejski.

<sup>2</sup> Usp.: Han J. W. DRIJVERS - John F. HEALEY, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene* (Brill: 1999.), 39.

<sup>3</sup> Više o toj temi: I. GILLMAN - H. J. KLIMKEIT, *Christians in Asia before 1500* (Richmond: 1998.).

<sup>4</sup> Usp.: Dietmar WINKLER - Li TANG (ur.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. 2. Auflage: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia* (Lit Verlag: 2009.), 204.

muslimanima, tako da sirijska tradicija predstavlja i važnu kariku u razumijevanju interakcije različitih kultura, bilo prema Istoku, bilo prema Zapadu.

- c) Češće koristi poeziju od proze za izražavanje teološke misli. Razlog tomu je i stav da je intelektualna aktivnost povezana s liturgijskim smislom čovjekove egzistencije. Primjerice u Efremovu kontekstu može se govoriti o *fides adorans mysterium*,<sup>5</sup> što je svojevrsno naličje latinskog *fidens quaerens intellectum*. Sirijsku tradiciju stoga načelno možemo nazvati poetskom teologijom. Naravno da i grčka i latinska tradicija imaju poeziju, ali predominacija poezije kao teološkog oruđa izrazito je uočljiva u tradiciji sirijskih otaca, posebice kod svetog Efrema.<sup>6</sup>
- d) Ne može se reći da postoji jedna, dominantna teološka pozicija/tradicija. Povijesna je činjenica da je sirijska tradicija isprepletena trima kristološkim tradicijama: kalcedonska tradicija, koja je identična onoj bizantskoj, a sve do 7. stoljeća sirijski jezik bio je jezik Sirijskog kalcedonskog patrijarhata; ogranak Antiohijske Crkve koja je ostala vjerna Kalcedonskom saboru nazvana je „melkitskom“ te podrazumijeva govornike i grčkog i aramejskog jezika (radi se o maronitima koji su kasnije ušli u okrilje Rimske Crkve). Zatim tradicija Istočne sirijske odn. Nestorijanske Crkve (nakon 431.) te tradicija Zapadne sirijske odn. Jakobitske Crkve (nakon 451.). Različite kristološke pozicije tih tradicija zapravo su odgovor na pojedine skupine ili pak rezultat istih koje su se pojavljivale u ovom ili onom momentu. U takvu kontekstu, razvijala se originalna teološka misao, ponekad popraćena borbama između raznih teoloških škola i načina mišljenja.

### *Teološke škole – Edesa i Nisibis*

Iako je u literaturi generalno poznato da su unutar istočnog kršćanstva sirijskog jezika postojale dvije škole, u Edesi i Nisibisu, zbog manjka povijesnih izvora teško je točnije odrediti

<sup>5</sup> Usp.: Sidney H. GRIFFITH, „*Faith seeking understanding in the thought of St. Ephrem The Syrian*“, u: George BERTHOLD (ur.), *Faith Seeking Understanding* (Manchester, NH: 1991.), 35-55.

<sup>6</sup> Usp.: Robert MURRAY, „*The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology*“, *Parole de l'Orient* VI-VII (1975.-1976.), 1-20.



sam razvoj tih pedagoških sustava. Treba naravno biti oprezan u klasifikaciji tih dvaju mjesta s obzirom na edukativni sustav. Naime, postojanje škole ne znači odmah i postojanje neke uokvirene institucije, već prvotno krug ljudi koji se bave sličnim interesima i temama. S vremenom su se ta mjesta institucionalizirala na način svojstven razdoblju kasne antike i ranog srednjeg vijeka.

Neke informacije možemo pronaći u aktima Drugog efeškog sabora, kao i u spisima crkvenog povjesničara Sozomena koji jedno potpoglavlje svoje Crkvene povijesti posvećuje svetom Efremu.<sup>7</sup> O tim mjestima također piše Barhadbešaba u svojoj raspravi o uzrocima osnivanja škola.<sup>8</sup> Iako se Efrema često povezuje s nastankom škole u Edesi, teško je utvrditi je li to točno ili nije, zbog manjka povijesnih izvora i znanja o odnosu takvih institucija s određenim pojedincem. U kasnijim razdobljima škola u Edesi je također bila i važno središte za prevođenje djela Teodora Mopsuestijskog (npr. njegovo djelo *Protiv alegorista* koje je izgubljeno u grčkom originalu, sačuvano je na sirijskom jeziku). Objašnjenje kasnije važnosti Teodora unutar sirijske tradicije možemo tražiti već u prvoj polovici 3. stoljeća kada je biskupija Edesa bila dijelom Antiohijskog patrijarhata. U tom se periodu stvarao čvršći odnos s Antiohijom koji je kasnije rezultirao i prevođenjem djela autora Antiohijske škole. Stvoreni odnos, a onda i zajednička teološka baština između Antiohije i istočnih mjesta, objašnjava i popularnost npr. Diodora iz Tarza i Teodora Mopsuestijskog unutar pedagoškog sustava. U svakom slučaju, zajednički čimbenik koji povezuje obje škole predstavljaju studij i prisutnost kršćanskog načina života. S druge strane, škola iz Nisibisa pokrenula je novi žanr književnog komentara koji se temeljio na traženju „uzroka“ u kojem se prakticiralo i „pitanje-odgovor“ način argumentiranja<sup>9</sup> prisutan i u grčkoj argumentaciji (tzv. stil *erotapokriseis*). U oba slučaja ideja o školi predstavljala je skupinu teologa koji dijele slična doktrinarna obilježja. Te karakteristike bile su osnova za opstanak škola te predstavljaju okosnicu za razumijevanje činjenice da je škola Nisibisa utemeljena nakon protjerivanja zajednice „nestorijskih“ perzijskih kršćana iz Edese 489. godine. Koncept škole se smatrao *paideijom* u Kristu gdje učenje nije bilo samo neka puka intelektualna

<sup>7</sup> SOZOMEN, *Ecclesiastical History: A History of the Church in Nine Books, from A.D. 324 to A.D. 440* (Nabu Press: 2014.), 3, 16.

<sup>8</sup> Adam H. BECKER, *Translated Texts for Historians*, sv. 50 (Liverpool University Press, 2008.), 86-94.

<sup>9</sup> Robert MACINA, „Cassiodore et l'École de Nisibe. Contribution à l'étude de la culture orientale à l'aube du Moyen-Âge“, LM 95 (1982.), 131-66.

aktivnost nego prigoda za uspostavljanje odnosa sa Stvoriteljem. Dostupni dokumenti i statuti škole u Nisibisu upućuju na postojanje različitih razina školskih instruktora: elementarni instruktor (*mhagjana*), čitatelj (*makrjana*), egzegete (*mfaškana*). To znači da je biblijska interpretacija bila glavnim predmetom koji se u školi studirao po uzoru na Kristovu *paideiju*. Egzeget (*mfaškana*) je kao najnapredniji instruktor poučavao tumačenju, a također je bio i voditelj zbora. To ukazuje na važnost isprepletenosti teologije i liturgije u školi koja objašnjava i razloge korištenja poezije kao teološkog oruđa.

Unatoč bogatoj intelektualnoj kulturi škole nema neposrednih dokaza da se tamo proučavala filozofija. Nigdje nema izričite referencije na proučavanje filozofije u bilo kojem formalnom smislu. S druge pak strane može se reći da su različiti filozofski argumenti i koncepti korišteni za potkrepljivanje tumačenja Pisma, što otvara pitanje o odnosu školovanih pojedinaca i njihova načina tumačenja sa samom institucijom. Tome u prilog ide činjenica da je u Edesi u vrijeme Abgara VIII. bio aktivan poznati pisac Bardaisan čiji *Dijalog o sudbini* naliči na oblik platonskog dijaloga, što bi moglo ukazivati na svjesnost o grčkoj filozofskoj misli. Često se tvrdi da je Efrem osnivač škole u Edesi, ali to nije sigurno i izgleda malo vjerojatno ako je jedini dokaz koji imamo to da je tamo imao skupinu ljudi koji su prihvaćali njegova učenja.

Prvi zabilježeni ravnatelj škole u Edesi bio je Kjore koji je školski kanon u kojemu su se proučavali tekstovi sv. Efrema zamijenio onima Teodora Mopsuestijskog. Nakon što je biskup Kir zbog kristoloških i ideoloških sporova zatvorio školu u Edesi 489. godine na zapovijed cara Zenona, u Nisibisu, važnom graničnom gradu Sasanidskog Carstva, osnovana je druga škola, uz pomoć lokalnog biskupa Barsaume.<sup>10</sup> Učvršćivanje škole u Nisibisu, kao i događaji iz godine 489. i kasnije, bili su svojevrsna prekretnica u povijesti učenja. Kasnije je važnost tih škola, pogotovo one u Nisibisu, utjecala i na osnivanje ostalih sličnih učilišta, poput Kasiodorova *Vivariuma*.<sup>11</sup> Rasprave o školama i njihovim vjerskim usmjerenjima gotovo redovito uključuju pitanje provenijencije sirijskog prijevoda Svetog pisma, uključujući govor o identitetu njegovih prevoditelja i tumača.

---


<sup>10</sup> Za produbljanje: Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, CSCO 266, sub. 26 (Louvain: 1965).

<sup>11</sup> Usp.: Gianfranco FIACCADORI, „Cassiodorus and the School of Nisibis“, *Dumbarton Oaks Papers* 39 (1985.), 135-137.

## II. Pešita<sup>12</sup> – Stari zavjet

Prvi put se Pešita eksplicitno spominje u Heksameronu Mošea bar Keфе (10. st.) koji je ustvrdio da na sirijskom jeziku postoje dva prijevoda Starog zavjeta: „Prvi, koji nazivamo Pešita, preveden je s hebrejskog na sirijski jezik.“<sup>13</sup> Iako je najpoznatiji i najutjecajniji prijevod Pisma na sirijski jezik koji je koristio i sv. Efrem, gotovo od samih početaka sirijske egzegetske tradicije postavlja se pitanje o tehnici prevođenja i identitetu prevoditelja. Već je Emerton<sup>14</sup> početkom 20. stoljeća uočio da su se zakotrljale mnoge rasprave o pitanju je li sirijski prijevod Starog zavjeta kršćanskog<sup>15</sup> ili židovskog podrijetla.<sup>16</sup> Iznosili su se argumenti u prilog obje teze. Pitanje identiteta prevoditelja i „kvalitete“ prijevoda od ključne je važnosti za razumijevanje razvoja egzegetsko-teoloških pokreta na sirijskom jeziku, koji su se, kao što smo već vidjeli, uglavnom temeljili na biblijskom tekstu.

Michael Weitzmann<sup>17</sup> tvrdi da se jako dugo raspravlja o religijskom kontekstu u kojem je nastala Pešita. Prema njemu datum prijevoda teksta valjalo bi smjestiti negdje između prvog i trećeg stoljeća po. Kr., dok identitet prevoditelja smješta u nerabinsko židovstvo. S druge pak strane, Koster<sup>18</sup> primjećuje da su u pitanju tri isprepletana pitanja: pitanje židovskog ili kršćanskog podrijetla, teorije o utjecaju targuma, kao i pretpostavka da je u danom momentu došlo do znatnije revizije samog teksta. Nadalje, Haar Romeny također obraća pozornost na kontroverziju o podrijetlu samog prijevoda tvrdeći da je hebrejski predložak sirijskog prijevoda najvjerojatnije bio gotovo identičan s tzv. masoretskim tekstom Hebrejske Biblije jer sirijski prijevod, pogotovo u Petoknjižju, prati hebrejski tekst. Svi ti autori primjećuju kompleksnost govora o prijevodu Starog zavjeta na sirijski

12  – običava se prevoditi s „jednostavna“.

13 Moše bar KEFA, *Heksameron*, 18,6 (rukopis se nalazi na sveučilištu Yale).

14 John Adney EMERTON, „Unclean birds and the origin of the Peshitta“, *Journal of Semitic Studies* 7 (1962.), 204-211.

15 Anthony GELSTON, „Was the Peshitta of Isaiah of Christian Origin?“, C. C. BROYLES - C. A. EVANS (ur.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, vol. 2 (Leiden: 1997.), 563-582.

16 Wido VAN PEURSEN, „The Peshitta of Ben Sira: Jewish and/or Christian?“, *Aramaic Studies* 2 (2004.), 243-262.

17 Usp.: Michael WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction* (Cambridge: 1999.).

18 Marinus KOSTER, „The Copernican Revolution in the Study of the Origins of the Peshitta“, u: P.V.M. FLESHER (ur.), *Targum Studies 2; Targum and Peshitta* (Atlanta: 1998.), 15-54.

jezik, no uglavnom zanemarujući činjenicu da je svaka biblijska knjiga priča za sebe te da se mora promatrati samostojno, kao i u odnosu s mogućim hebrejskim predloškom, targumima i Septuagintom koja je npr. jako utjecala na prijevod nekih knjiga, dok se nekih nije niti ticala. Smatram da je važno naziv „Pešita“ shvatiti kao zbirnu imenicu koja obuhvaća postupno nastajale prijevode koji su u danom momentu postali kanonski za određene vjerske skupine.

Različiti argumenti u korist ili protiv bilo kojeg od tih stavova imali su ozbiljan utjecaj na razumijevanje teološkog miljea sirijske egzegeze. Najstariji spomen o podrijetlu Pešite nalazi se u Komentaru na dvanaest proroka Teodora Mopsuestijskog u kojem kaže da je sirijsku Bibliju sastavio neki nepoznat čovjek koji je često pogrešno dodavao priče u sam tekst. Teodorova kritika također se može objasniti činjenicom da je reagirao protiv Euzebija iz Emese koji je, kao i Teodor, pripadao Antiohijskoj školi tumačenja tekstova. Teodor je smatrao da je najpouzdaniji način pristupanja hebrejskom onaj preko Septuaginte. Nadalje, Mojsije bar Kefa citirajući Jakova iz Edese (708.) te pod utjecajem legendi o odnosu kralja Abgara i Isusa Krista, o čemu svjedoči i Euzebije Cezarejski u svojoj Povijesti, ustvrdio je da je Pešita prevedena u vrijeme kralja Abgara.

Sve te postojeće rasprave upućuju da problem oko samog podrijetla nikada zapravo nije riješen. Navedena stajališta iz prvih stoljeća upućuju na činjenicu da je već u 5. stoljeću bilo rasprava o podrijetlu samog teksta. U svojoj analizi i reviziji Weitzmanovih teza Maori tvrdi da on (Weitzman), htijući obraniti svoju tezu koja pravi kompromis između židovskih i kršćanskih „tragova“ u samom prijevodu, zapravo zanemaruje znatan rabinski utjecaj na Pešitu.

U tom smislu možemo se složiti s Haar Romenyjem koji je Weitzmanu prigovorio da pomalo jednolično objašnjava kategorije židovstva i kršćanstva ne uzimajući dovoljno u obzir kompleksnost teologije i raznolikost unutar obje religije. Prema Weitzmanu bilo bi bolje utvrditi „teološki profil“ prijevoda. Iako je Weitzman zapravo najzaslužniji za osvjetljavanje mnogih pitanja oko podrijetla i identiteta prijevoda i prevoditelja, slabost njegova argumenta leži u tome da je Pešitu shvaćao kao cjeloviti tekst, pa je posljedično tome zaključke o tekstu jedne knjige (Ljetopisi) generalizirao na zaključke o drugim knjigama. Ovo potonje nikako ne umanjuje važnost njegovih napora, a i ne bi to bilo dobro trijumfalno shvatiti u jednostranom i prejednostavnom smislu.

Vidimo dakle da je pitanje o podrijetlu Pešite slojevito. Treba imati na umu da se značenje varijante čitanja u procesu prijenosa samog teksta kroz tradiciju rukopisa razlikuje od njezina značaja u samom procesu prevođenja. Prvi predstavlja tehnički fenomen, dok se drugi bavi pitanjima sadržaja. Na ovu kompleksnost upozorava i Koster upućujući na potrebu razlikovanja između postojanja i opstojanja predložka s kojeg se prevodilo i samog procesa prevođenja. Međutim, njegovo se stajalište može shvatiti u svjetlu njegova prijedloga da je, u osnovi, izravan prijevod hebrejskog teksta. Nadalje, možemo se složiti i s Dirksenom koji tvrdi da je hipoteza židovsko-kršćanskog autorstva vjerojatna, barem za one dijelove koji pokazuju utjecaj židovske egzegetske tradicije. Međutim, budući da dokazi nisu jasni, ne možemo ići dalje od pretpostavke. Da bi se na ta pitanja jasnije odgovorilo, valja raditi nova istraživanja koja će transparentnije uzimati u obzir distinkciju između jezika, kulture, identiteta, dvojezičnosti, gramatike, sintakse, kao i razliku između grčkog jezika i Septuaginte te targuma kao načina prevođenja/tumačenja i židovstva. Sve te rasprave utječu vrlo direktno na zaključke o samom razvoju sirijske teološke misli i recepcije biblijskih tekstova unutar nje, pogotovo za rani period za koji imamo manje izvora na raspolaganju, pa je stoga detaljniji uvid u tekst sa semantičke i lingvističke perspektive to važniji.

### III. Sv. Efrem Sirijski

Klasični pisac Sirijske Crkve, rođen u Nisibisu 306. (današnji Nusaibin u Turskoj), vjerojatno kršćanskih roditelja iako ima i mišljenja da je obraćenik, 338. godine postaje i ostaje đakon do kraja života. Nakon što su 363. godine Perzijanci okupirali Nisibis, Efrem ga zajedno s drugim kršćanima napušta i odlazi u Edesu, na teritorij Rimskog Carstva.<sup>19</sup> Najraniji prikaz svetog Efrema nalazi se na triptihu samostana svete Katarine na Sinaju iz 10. stoljeća.<sup>20</sup> Nedugo nakon njegove smrti počinje se o njemu pisati a ubrzo je zbog svojeg lijepog poetskog izričaja nazvan lirom Duha Svetoga. Tako npr. Paladije u svojoj *Hystoria Lausiaca* spominje da je Efrem uvijek bio svjestan dara znanja koje je posjedovao, da je uvijek prakticirao tihi život te utvrđivao

---

<sup>19</sup> Više o životu sv. Efrema : Kathleen E. MCVEY, „*Ephrem the Syrian*“, u: P.F. ESLER (ur.), *The Early Christian World* (London: 2000.), 1228-1250.

<sup>20</sup> Georges i Marie SOTIRIOU, *Icones du Mont Sinai*, sv. 2 (Athens: 1956.-1958.), 49-50.

u vjeri i bodrio one koje je susretao.<sup>21</sup> Paladije također spominje i veliku glad koja je zadesila grad Edesu 373. godine. Ističući njegov dobar duh i empatiju, Paladije tvrdi da je glad bila tako velika da je Efrem napustio svoju monašku samoću i otišao pomoći sugrađanima. Za Efrema se kaže i da je ekumenski svetac jer ga štiju i Pravoslavne i Katolička Crkva 28. siječnja.

Njegova djela se dijele u nekoliko kategorija: proza (polemička djela ili biblijski komentari), poetska proza, homilije u pjesničkoj formi, kao i himni koji su najbrojniji od njegovih spisa. Poezija mu služi kao oruđe kojim produbljuje teološku misao koristeći paradokse i slike. Njegova se teologija može okarakterizirati kao liturgijska glazba. U liturgiji se zapravo očituje Efremova teologija kojom sakramentalno shvaća svijet.

Što se tiče Efrema odnosa sa židovskom tradicijom i izvorima, valja istaknuti da se Efrem, pogotovo u svojim himnima, negativno izražava o židovskom narodu. Radi se o pisanju za kontekst u kojem se Efrem obraća kršćanima, a ne Židovima, nastojeći izbistriti identitet sirijskog kršćanstva nasuprot židovstvu iz kojeg se razvilo. Jednako tako, postoje konteksti u kojima Efrem očituje pozitivan stav prema Židovima. Efrem je židovski način tumačenja Pisama često koristio i transformirao u svrhu vlastite teološke metode. Tako je primjerice želio prikazati Mojsija kao Krista, tumačeći na taj način i događaje iz povijesti izabranog naroda (npr. križanje mora i pobjeda u borbi s Amalekom).

Za Efrema se može reći da je pripovjedač koji donosi biblijski tekst životima čitača. Parafrazira biblijske narative a njihove protagoniste koristi u kontekstu objašnjavanja moralno prihvatljiva ponašanja. Na primjer, tumačeći retke o Tamari (Post 38), Efrem se ne bavi samo koherentnošću teksta i moralnom ispravnošću protagonista već i pravednosti koja proizlazi iz Tamarina djelovanja u skladu s Kristom. Efrema teologija koristi alate židovske egzegeze te se može reći da je on, uvjetno rečeno, židovski pisac kršćanskog uvjerenja. Njegova teologija i egzegetska metoda su samostojne te predstavljaju važan doprinos razumijevanju razvoja prvih stoljeća kršćanstva.

---

<sup>21</sup> Cuthbert BUTTLER, *The Lausiatic History of Palladius*. Texts and Studies 6 (Cambridge: 1904.), pogl. 40.

*Efremov način tumačenja*

Čitajući Efremova djela, možemo reći da generalno koristi dva pristupa razumijevanju biblijskog teksta: 'činjenični', koji se bazira na uočavanju detalja unutar biblijskog narativa, i „duhovni“, koji pokušava prodrijeti do duhovne stvarnosti kroz tekst.<sup>22</sup> Njegova djela i tehnika u egzegezi s vremenom su postali model za daljnju sirijsku tradiciju, dok su njegove poeme kasnije sve više uključivane u liturgijsku praksu Sirijskih Crkava. Postojanje činjeničnog i duhovnog značenja teksta ukazuje i na postojanje stvarnog i duhovnog/prosvijetljenog oka čitatelja koji se tjelesnim okom nadahnjuje na Pismu, a duhovnim okom uči istinu.<sup>23</sup> Efrem Pismo tumači na tipološki način tumačeći da Stari zavjet upućuje na Novi i obratno. U tom smislu, on ga najprije shvaća kao narativ o povijesti spasenja. Efremovu hermeneutiku bismo mogli opisati kao tekstualnu i povijesnu, s jedne, te kao tipološku i duhovnu, s druge strane. Pronalazeći u Svetom pismu elemente koji upućuju na Božji zahvat u stvorenje, Efrem pokazuje koliko je istovremeno čovjek obdaren inteligencijom da ih nalazi kao i ograničen mogućnošću definicije učitelja, darovatelja tih sposobnosti. Koristeći simbolički način izražavanja koji isprepleće intelekt s adoracijom, Efrem želi naglasiti pedagošku dimenziju Božjeg zahvata u život ljudskih bića.<sup>24</sup> Takav pristup, eksplicitno izražen, često oslikava u poeziji:

*Bog se prikazuje u slikama kako bismo učili vlastitim snagama, a bili blagoslovljeni njegovom zaštitom (SdH 6,3).*

*Božanska snaga zakona je simbol našeg spasitelja, A prst Božji je tip njegove biti. Tajnovitost ostaje u njegovu prstu, a začuđenje u njegovoj biti (Eccl 44,7).<sup>25</sup>*

Nadalje, kada govori o misteriju Krista, primjećujemo poveznicu s Adamom koji je u raju i Krist koji je u raju (euharistija). Kada govori o euharistiji, često se koristi slikom proroka Izaije 6,6: „Jedan od serafa doletje k meni: u ruci mu žerava koju uze kliještima sa žrtvenika; dotače se njome mojih usta i reče: 'Evo, usne je tvoje dotaknulo,

<sup>22</sup> Usp.: Tryggve KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian* (Uppsala: 1978.), 26.

<sup>23</sup> Više o tome u: Matthew PAIKATT, *Life, Glory and Salvation in the writings of Mar Aprem of Nisibis* (Kerala: 2001.).

<sup>24</sup> Usp.: Tanios Bou MANSOUR, „*Etude de la terminologie symbolique chez Saint Ephrem*“, *Parole de l'Orient* 14 (1987.), 221-262.

<sup>25</sup> Svi Efremovi citati prevedeni su iz kritičkih izdanja koja je pripremio Edmund Beck (vidi dalje u tekstu).

krivica ti je skinuta i grijeh oprošten.“<sup>26</sup> U smislu ovog retka možemo promatrati čitavo čitanje Svetog pisma kod sv. Efrema. Na početku je dimenzija prinesene žrtve (molitve) koja se kuša djelima usta i tijela. Vatra je ta koja kuša ispravnost žrtve te također predstavlja element koji čisti kako bi čovjekov vanjski prinos bio od Boga prihvaćen. To sve objedinjuje euharistija, odnosno zahvaljivanje Bogu na primljenome.

#### a) Put usavršavanja

Već među prvim recima Svetog pisma vidimo da Bog daje čovjeku odgovornost upravljanja svijetom. Adam je onaj koji treba dati imena stvorenom svijetu. Prema tome, govor o Bogu kao milosrdnom pedagogu zauzima važno mjesto u govoru o čovjekovu napredovanju kao i u govoru o spasenju uz Božju milosrdnu pomoć. Bog čovjeka poziva da bude ‘biće prema savršenstvu’ – a to se ogleda kako u evanđeljima i kod svetog Pavla, tako i u različitim kršćanskim tradicijama (Pavao već kaže u Poslanici Korinćanima: “Braćo, ne budite djeca pameću, nego nejačad pakošću, a zreli pameću“ - 1 Kor 14,20). U sirijskoj teologiji postoji cijela jedna tradicija koja govori o načinima napredovanja, tj. na koji način premještati naglasak s tjelesne (*paganutō*) na duhovnu (*ruhonutō*) dimenziju življenja.<sup>27</sup> Tako npr. Knjiga uspona (*ktovō dmaskotō*)<sup>28</sup> donosi trinaest govora o kršćanskom načinu življenja koje se prožima između poziva na ispravnost i savršenost. Čovjek je konstantno na putu prema savršenosti, na kojem su mu potrebni Božja pouka, zapovijedi, ljubav i milosrđe, a taj put se ostvaruje odnosom vjere i pedagoškog razumijevanja stvorenog svijeta. Mnogi ranokršćanski izvori svjedoče o razumijevanju kršćanstva kao obliku učenja (govor o nasljedovanju Krista učitelja, poistovjećivanje sa zaručnikom, razne vrste nasljedovanja i sl.), dok i sama Pešita<sup>29</sup> ukazuje na takvo shvaćanje kršćanske stvarnosti. Dok hebrejski jezik u Izl 18,19 kaže: „Zastupat ćeš narod pred Bogom“, sirijski prevodi: „Ti budi učitelj od Boga narodu.“ Na taj način razvio se i mentalitet shvaćanja obraćenja

<sup>26</sup> Svi biblijski citati ovog rada preuzeti su iz: *Jeruzalemska Biblija*, (KS: Zagreb, 2001.).

<sup>27</sup> Izvrstan pregled pruža: Sebastian BROCK, *Some Paths to Perfection in the Syriac Fathers*, Taras KHOMYCH - Oleksandra VAKULA - Oleh KINDIY (ur.), *Studia Patristica LI – Including papers presented at the Conference ‘The Image of the Perfect Christian in Patristic Thought’ at the Ukrainian Catholic University in Lviv* (Leuven: Peeters, 2011.), 77-94.

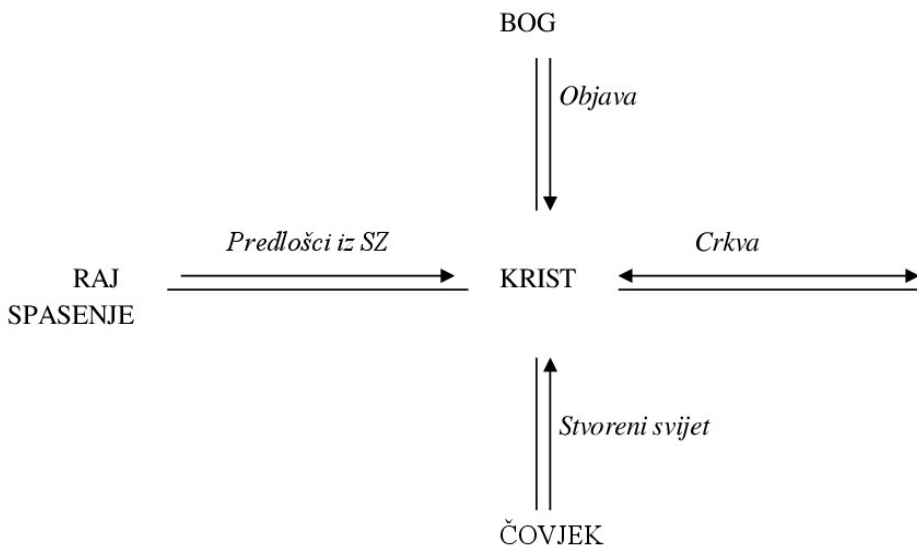
<sup>28</sup> Mihály KMOSKO (ur.), *Patrologia Syriaca* 13 (Pariz: 1926).

<sup>29</sup> Rani prijevod biblijskih tekstova na sirijski jezik.



na kršćanstvo koje u sebi nužno uključuje odbacivanje jedne forme učenja da bi se prihvatila druga.<sup>30</sup>

Prihvatanjem evanđelja kao pouke i Stvoritelja kao pedagoga, čovjek postaje svjestan svojeg odnosa s Bogom te mu se studijem (koji uključuje intelektualnu aktivnost, duhovnost i krepostan život) pokušava što više približiti. Prema shvaćanju sv. Efrema između Boga i čovjeka postoji ontološki jaz koji se može ilustrirati u okomitom i vodoravnom smjeru koji se međusobno presijecaju. Okomitost predstavlja ontološku udaljenost između Boga i čovjeka, dok vodoravna linija izražava vremensku udaljenost između prvog Edenskog vrta i konačne čovjekove destinacije u raju (spasenje).<sup>31</sup> Vizualno bi to izgledalo nekako ovako:<sup>32</sup>



U tom kontekstu važan je govor o danoj slobodi da čovjek uvijek iznova gospodari nad sobom kako ga tome poučava Stvoritelj.

<sup>30</sup> Za produblivanje: Adam H. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.).

<sup>31</sup> Upućujem na izvrsno tematiziranje te teme: Sidney H. GRIFFITH, „*Faith seeking understanding in the thought of st. Ephraem the Syrian*“, George C. BERTHOLD (ur.), *Faith Seeking Understanding: Learning and the Catholic Tradition* (Manchester: Saint Anselm College Press, 1991.), 35-55.

<sup>32</sup> Više o tome: Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge: 1975.).

U objašnjavanju takva odnosa Boga i čovjeka sv. Efrem koristi izraz *šultonō* (gospodstvo, vlast) u opisu Stvoritelja koji tom vlašću daje čovjeku slobodu te izraz *morutō* (gospodstvo, vlast) u opisu čovjeka kao slike Božje kojemu je dana vlast da slobodno gospodari svojim postupcima i svijetom.<sup>33</sup> Čovjekovo gospodstvo nad svijetom očituje se ponajprije njegovim unutarnjim životom koje se pokazuje u opipljivom svijetu, na sličan način kao i Pismo. Ono je jedno, no ima više smislova koji su međuovisni. U tom se pogledu Efremova hermeneutika može opisati kao tekstualna i povijesna, s jedne strane, te tipološka i duhovna, s druge. Trećina njegova komentara na Postanak i Izlazak bavi se narativom odnosa stvaranja i pada, koji upućuje na važnost te teme, i teme Božje pravednosti u njegovoj teološkoj misli.<sup>34</sup> Komentar na Postanak njegov je najduži egzegetski tekst uopće pisan u prozi, te prema tome različit u načinju korištenja biblijskih narativa od njegovih homilija i himana koji su svi pisani u poeziji. Naime, komentar na Postanak ostaje u kontekstu svojeg vlastitog narativa, dok homilije i himni koriste narative iz cijele Biblije, dekontekstualiziraju ih davajući im simboličko značenje.<sup>35</sup> U Efremovoj teologiji, koja je prožeta soteriološkim i eshatološkim motivima, povijest otkupljenja čovjeka razumije se kao povijest Božje želje da pomiri čovječanstvo sa sobom i vrati ga u Eden nakon pada.<sup>36</sup> Da bi čovjek to ostvario, potrebni su sljedeći uvjeti: ljubav prema Stvoritelju,<sup>37</sup> slobodna volja, Božje milosrđe te čovjekov odnos prema Stvoritelju kroz molitvu i ponizno srce. Efremovo razumijevanje Boga jest da on koristi prosuđivanje ljudskih čina kao priliku da pouči i usavršuje čovječanstvo. Na takvu putu prema savršenstvu, ljubav i milosrđe predstavljaju Božju pedagogiju čiji prvi cilj nije da kazni čovjeka, već da ga čuva i stalno preodgaja, čemu svjedoči primjer narativa o Kainu i Abelu.

33 Opsežna studija o toj temi: Tanious BOU MANSOUR, „La liberté chez Saint Ephrem le syrien“, *Parole de l'Orient* 12 (1984.-1985.), 3-89.

34 Usp.: Matthew PAIKATT, *Life, Glory and Salvation in the writings of Mar Aprem of Nisibis* (Kerala: 2001.), 22.

35 Više o tome: Robert MURRAY, „The theory of symbolism in St. Ephrem's theology“, *Parole de l'Orient* 6-7 (1975.-1976.), 1-20.

36 Za produbljanje: Thomas BUCHAN, *Blessed is He Who Has Brought Adam From Sheol* (New Jersey: Gorgias Press, 2004.).

37 „Ljubav je ta koja otvara vrata“ (HEccl 4,11), Edmund BECK (ur.), *Des heiligen Ephrem des Syrsers Hymnen De Ecclesia*, CSCO 169 (Louvain:1957.).

a) *Govor o sreći i blaženstvu*

U svojem petom himnu o raju<sup>38</sup> Efrem kaže:

<p>                 ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ                  ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ                  ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ                  ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ             </p>	<p>2. U svojoj je knjizi Mojsije opisao stvaranje vidljivog svijeta tako da priroda i Pismo mogu svjedočiti Stvoritelja: priroda kroz to što je čovjek koristi, a Pismo kroz čitanje. To su dva svjedoka koja se trebaju očitovati svakodnevno, svakoga sata, zbunjujući nevjernika koji niječe Stvoritelja.</p>
<p>                 ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ                  ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ                  ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ                  ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ ܘܢܐܠܦܢܐ             </p>	<p>3. Čitao sam početak ove knjige i bio ispunjen radošću jer su me njezini reci dočekali raširenih ruku. Najprije su me poljubili te pozvali u svoje društvo; zatim kada sam došao do retka koji govori o raju, podigao me i odnio iz njedra knjige u njedra raja.</p>

<sup>38</sup> Niz himana o raju nalazi se u nekoliko rukopisa. Edmund Beck, koji je pripremio kritičko izdanje (Edmund BECK, *Des Heiligen Ephräm des Syriers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, CSCO 174-175, *Scriptores Syri* 78-79 (Louvain: 1957.), ovaj tekst bazira na rukopisu iz 8. stoljeća koji se nalazi u British Library pod Add. 17141).

<p>                 ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ                  ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ                  ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ                  ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ                  ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ             </p>	<p>4. <i>Oko i misao putovali su preko redaka kao preko mosta te zajedno ušli u priču o rajju. Dok je oko čitalo, prenijelo je riječ u misao. Za uzvrat je misao odmorila oko od čitanja, jer kako je knjiga pročitana, oko se odmaralo, ali je potom misao bila zaokupljena. U ovoj knjizi sam pronašao i most i vrata raja. Naišao sam i ušao: moje je oko ostalo vani, ali mi je misao ušla unutra.</i></p>
<p>                 ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ                  ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ                  ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ                  ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ                  ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ             </p>	<p>5. <i>U ovoj knjizi sam pronašao i most i vrata raja. Naišao sam i ušao: moje je oko ostalo vani, ali mi je misao ušla unutra. Počeo sam lutati među neopisanim stvarima. Ozbiljna je to visina, jasna, uzvišena i lijepa. Pismo to naziva Edenom, vrhuncem svih blagoslova.</i></p>

Efremovi reci lijepo sažimaju molitvu kao vježbu života. Nakon „fizičkog“ čitanja očima slijedi čitanje unutarnjim očima, odn. promišljanje o pročitanoj (odnos oko i misao), zatim dublje razmišljanje. Kada kaže 'počeo sam razmišljati o nenapisanim stvarima', primjećuje dublji smisao teksta. Eden predstavlja liturgijski element „naišao sam i ušao“, tj. zadržala me riječ, a vrhunac svih blagoslova je Božja prisutnost. Nakon svega toga slijedi svjedočenje tog iskustva, odn. puta kroz vježbanje sakramentalnog življenja svakodnevice. U odnosu prirode i Pisma dolazimo do misli u kojoj je samo Pismo stvorena stvarnost. Odnosno, iza riječi se krije svijet. U Efremovu govoru o svršetku i poticanju možemo također pronaći sve te elemente:

*Dnevni svjetlom svojeg znanja, Gospodine, odagnaj noćne tmine naše pameti, da bi naš um, obasjan, služio tebi u obnavljanju naše čistoće. Početak je djela za smrtnike započinjanje sunčeva toka. Ukrasi, Gospodine, u našim srcima trajanje onoga dana koji ne pozna zalaska. Udijeli nam da u svojoj osobi vidimo uskrsli život. I neka naše pameti ništa ne skrene s uživanja u tebi. Stalnim*

*našim teženjem k tebi utisni u nas, Gospodine, znak onoga dana koji ne počinje gibanjem i tokom Sunca.*<sup>39</sup>

b) *Molitva i prinos*

Efrem konstantno naglašava čovjekovu ograničenost pred Bogom, što mu također predstavlja poticaj da stalno bude obazriv i poučljiv. Čovjekova nemogućnost da se dorekne istovremeno ga izaziva da govori svim mogućim sredstvima te tako svjedoči toj nemogućnosti. Nesvodiva na intelektualnu definiciju, molitva je prvenstveno iskustvo, odnosno vježba susreta. Stoga je razumijevanje stvarnosti i njezinih izazova istovremeno poziv, a i teška vježba shvaćanja kroz stjecanje životne i vjerske zrelosti. Tumačeći razloge Isusove kušnje u pustinji, Efrem kaže:

*Zašto Sotona nije kušao Isusa prije njegove tridesete godine? Zato što nebo još nije dalo sigurni znak njegova božanstva; činio se kao i drugi ljudi, a njegov narod o njemu nije svjedočio. Sotona se suzdržavao kušati ga sve do njegova krštenja. Ali kada je čuo: 'Evo jaganjca Božjeg, evo onoga koji oduzima grijehe svijeta', jako se začudio. Međutim, čekao je krštenje da vidi hoće li Isus biti kršten kao i ostali'. Kada je Isus sišao u vodu, ne kao onaj koji treba oprost, već kao onaj koji ispunjava svaku potrebu, razmislio je (Sotona) i rekao: 'Dok god ga ne iskušam, neću ga moći prepoznati. Nije doličilo da se naš spasitelj suprotstavi ovakvoj želji.' 'Naš Gospodin je pobijedio Sotonu u svojoj vlastitoj kući, a tek je onda počeo svoje propovijedanje/djelovanje' (...) „I nakon 40 dana, jer je postio, ogladnje. Svojom pobjedom nad neprijateljem Isus nas je svojim riječima poučio da trebamo biti gladni jedino Božje riječi. Zašto Pismo nigdje ne govori o Mojsiju ili Iliji da su ogladnjeli a to isto govori o našem Gospodinu? Zato da dokaže onima koji nisu vjerovali da se Isus stvarno utjelovio te da Sotoni da priliku da ga kuša riječima: „Reci ovom kamenju da postane kruhom“ a to je ono što Gospodin nije učinio da se ne podvrgne volji grešnika. Međutim, kada je Isus dozvolio Sotoni da uđe u svinje, to je učinio zato što je narod trebao znak – čudo. No ovdje je izvan društva, u samoći. Sotona se zapravo ponio poput heretika – uzeo što mu paše iz Svetog Pisma te s time 'gađao'*

<sup>39</sup> Budući da je tekst preveden na hrvatski jezik, preuzimam ga iz: *Časoslov Rimskog Obreda*, sv. III. (Zagreb: 1997.), 1126-1127. Ovdje ne ulazim u problematiku kvalitete i izvornika hrvatskog prijevoda

*Isusa. "Govoreći da ima moć nad tim stvarima, Sotona negira Stvoritelja. „Isus je održao lekciju Sotoni koristeći Pisma. (...)*

*Ako Bog može pretvoriti kamenje u kruh, onda znaj da Bog također može utažiti glad i bez kruha. Ako može pretvoriti kamenje u hranu, može također pretvoriti glad u sitost. Onome koji može pretvoriti jednu materiju u drugu, nije mu teško od gladi stvoriti sitost jer Bog može stvari mijenjati do kraja. Otkupitelj je kušan tri puta kao što je i tri puta uronjen u krsnu vodu: 'Reci kamenju da postane kruhom' – jer je kruh glavna hrana čovjeku. Dati ću ti kraljevstva – jer je to obećanje zakona (Obećana zemlja), 'Baci se odozgo' – što je silazak u smrt. Nijedna od tih kušnji demona nije u Isusa uzrokovala strepnju. Isusova muka zapravo smiruje nas učenike. Ako dakle nakon krštenja ulazimo u kušnje, to je zbog ulaska u kraljevstvo Božje.<sup>40</sup>*

Čitanje ovih redaka odnosi se i na naše iskustvo potrage za vlastitim ciljem nakon primljene krsne milosti kojom smo postali novi ljudi, pozvani natrag u Edenski vrt. Vježbanje čitanja Pisama kroz intelektualno-molitveni moment shvaćanja tumači se kao trenutak koji daje snagu, vodi spasenju.

### *c) Molitva, rad i um kao sakramentalno življenje*

Molitva koja prema Efremovoj teologiji razvija 'unutarnje prosvijetljeno oko' predstavlja se kao aktivno vrijeme duhovno-tjelesnog djelovanja za vrijeme kojeg čovjek, s pomoću mirnoće duha, uma i tijela, teži prisutnosti Božjoj. Molitva kao i riječ predstavlja mrežu razumijevanja stvarnosti u kojoj se čovjek nalazi. Tako se življena stvarnost isprepleće s riječju izgovorenom u molitvi te postaje neprestana molitva stvorenog Adama. Adam je ponovno pokušao pronaći sebe kada je vidio da je zgriješio, no želio je sačuvati svoj identitet izbjegavanjem istine. Pogledajmo što Efrem kaže o Adamu, koji se skriva, u komentaru na Post 3,8-10:

*Uto čuju korak Jahve, Boga, koji je šetao vrtom za dnevnog povjetarca. I sakriju se – čovjek i njegova žena – pred Jahvom, Bogom, među stabla u vrtu. Jahve, Bog, zovne čovjeka: 'Gdje si?' – reče mu. On odgovori: 'Čuo sam tvoj korak po vrtu; pobjah se jer sam gol, pa se skrih. Uto čuju korak (ne radi se o koraku, već*

<sup>40</sup> Tekst je preuzet i preveden na hrvatski iz: Carmel MCCARTHY (ur.), *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron*, Journal of Semitic Studies Supplement, 2 (New York: Oxford University Press, 1994.).

*o zvuku) Jahve, Boga, koji je šetao vrtom za dnevnog povjetarca. I skriju se – čovjek i njegova žena – pred Jahvom, Bogom, među stabla u vrtu. Kada si prije čuo bilo kakav njegov zvuk? Ako si sada prvi puta čuo Njegov zvuk, shvati da su ti koraci tebi dani da te potaknu na molitvu i traženje oprosta. Govori sada Bogu, prije nego li te pita o dolasku zmije i grijehu koji si počinio zajedno s Evom. Tada će te ispovijedanje vlastitih usana osloboditi grijeha koji si počinio. No, Adam i Eva su odbili ispovjediti svoj grijeh, nego su se međusobno optuživali.<sup>41</sup>*

Efrem u komentaru ukazuje na strpljivog Boga koji čeka čovjeka da zatraži milosrđe. Bog svojom strpljivošću pokazuje pedagošku dimenziju vlastite ljubavi i milosrđa.

#### *Ljubav i milosrđe*

Bog Mojsiju u knjizi Izlaska (34) kaže da je milosrdan i milostiv, spor na srdžbu te bogat ljubavlju i vjernošću. Objavljuje se kao onaj koji je milosrdan svima. Slične izričaje nalazimo i u psalmima, prorocima itd. Takav Božji govor Mojsiju može se smatrati okosnicom za razumijevanje odnosa Boga i čovjeka. Bog se najprije objavio Mojsiju svojim djelima prema narodu, da bi se potom objavio i riječima. Bog se pokazuje kao onaj koji želi da ga narod shvati u odnosu Saveza koji je prožet zapovijedima koje odgajaju te ljubavi i milosrđem koji daju snagu za dalje.<sup>42</sup> Stoga je odnos s Bogom koji je pedagoški milosrdan prožet trima dimenzijama: predanošću, ispunjenjem čovjekove potrebe te slobodom. Nadalje, čovjek se prikazuje kao onaj koji je, mogli bismo reći gospodski slobodan u odnosu prema Savezu s Bogom. To se lijepo oslikava u opisu Gospodina kao onoga koji sudi one koji ga mrze, no voli one koji ga vole i čuvaju njegove zapovijedi. Ljubav i milosrđe izražavaju se Savezom i odgovornim ponašanjem prema Bogu kao učitelju. Sve te dimenzije izražavaju se u konkretnim životnim situacijama u kojima se kristalizira potreba za ozdravljenjem odnosa između ljudi te Boga i čovjeka kroz milosrdnu pedagošku

---

<sup>41</sup> Tekst je preveden s izvornika objavljenom u: R. M. TONNEAU (ur.), *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum*, CSCO 152, Scriptorum Syri 71 (Louvain: 1955.).

<sup>42</sup> Za produblivanje : Katharine Doob SAKENFELD, *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective* (Philadelphia: 1985.).

dimenziju koja je nužna da bi čovjek opstao. Naime, osoba u potrebi ne može sama sebi pomoći. Ako ne dođe do pomoći, stanje osobe u potrebi se pogoršava. Nadalje, nikoga se ne može prisiliti da pruži pomoć, već pomoć treba doći s ljubavlju i milosrđem, što Stvoritelj konstantno pokazuje kroz povijest spasenja. Svi ti elementi jasno se ocrtavaju u narativu o Kainu i Abelu koji je ključan za razumijevanje odnosa na bilo kojoj razini.

## b) Post 4

Kako bi čovjek razlikovao između dobra i zla, potrebno mu je rasuđivanje (*puršonō*). Ono igra važnu ulogu jer se ozdravljenje vjernika događa kroz rasuđivanje i molitvu budući da ispravna molitva upravlja cijelo čovjekovo postojanje prema Stvoritelju koje na taj način moli, zahvaljuje i slavi Gospodina i njegovo veličanstvo. Upravo zbog toga je odnos s Bogom shvaćen istovremeno i kao liturgija te kao sakramentalna i intelektualna stvarnost (u tom kontekstu studij nije samo jedan vid čovjekova življenja već cjelokupnost njegovih duhovno-tjelesnih stremljenja i čina). To je vidljivo kad se Bog prvi put obraća Kainu prije nego li ovaj ubija svojeg brata. Bog tada Kainu daje mogućnost da se pokaje i da čini dobro. Efrem naime tvrdi: „Naše rasuđivanje treba ići za dobrom, ako se udaljimo od njega našom slabošću, ići će za nama u svojoj dobroti.“<sup>43</sup> Ovdje nalazimo pedagošku dimenziju odnosa Božje pravde i milosrđa. Rasuđivanje pomaže ljudima da izbjegavaju grijeh i smrt. To je razlog zbog kojega je važno naglasiti Božju pedagogiju i milosrdnu pravednost koja poziva ljudska bića da se pokaju molitvom i suzama. Nedostatak rasuđivanja može dovesti do ljudske ljubomore i prezira što opet izaziva Božju srdžbu koja je u Efremovoj teologiji povezana s milosrđem. Temeljni razlog prihvaćanja, odn. odbijanja prinosa je unutarnje raspoloženje dvojice braće. Efrem naglašava da Kain prinosi s prezirom (*besjonō*), dok Abel prinosi s rasuđivanjem (*puršonō*). Time u prvi plan stavlja duhovni a tek onda materijalni aspekt prinosa. Manjak rasuđivanja, odn. prezir, izaziva Božju srdžbu (*rugzō*). S druge strane, Stvoritelj zna da ljudska bića nisu savršena, pa se onda pokazuje istovremeno srditim i punim milosrđa<sup>44</sup> upravo zbog toga što sam ulazi u pedagoški odnos sa svojim stvorenjem. Njegov sud i ljutnja ublažuju se pokajanjem i molitvom.

<sup>43</sup> HEcll, LII, 2; Dominique CERBELAUD (ur.), *Le combat Chrétien, Hymnes de Ecclesia par Ephrem le Syrien* (Bellefontaine: 2003.), 223.

<sup>44</sup> „Njegovo milosrđe skriveno je u njegovoj srdžbi“ (HEcll 28,12).



Iako Efrem nigdje ne spominje savjest, govor o rasuđivanju upućuje na takvo čitanje narativa o Kainu i Abelu.

<p>43          ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ ܕܠܝܒܐ ܕܝܘܢܐ ܕܝܘܢܐ ܕܝܘܢܐ          ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ ܕܠܝܒܐ ܕܝܘܢܐ ܕܝܘܢܐ          ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ ܕܠܝܒܐ ܕܝܘܢܐ ܕܝܘܢܐ          ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ ܕܠܝܒܐ ܕܝܘܢܐ ܕܝܘܢܐ          ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ ܕܠܝܒܐ ܕܝܘܢܐ ܕܝܘܢܐ          ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ ܕܠܝܒܐ ܕܝܘܢܐ ܕܝܘܢܐ          ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ ܕܠܝܒܐ ܕܝܘܢܐ ܕܝܘܢܐ          ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ ܕܠܝܒܐ ܕܝܘܢܐ ܕܝܘܢܐ</p>	<p><i>Ako budeš dobro/lijepo činio, prihvaćam. Gledaj! Prinos nije odbijen zbog toga što je bio malen, već nije prihvaćen zbog njegove mržnje i manjka ljepote.<sup>44</sup></i>  <i>Ako budeš dobro/lijepo činio, prihvatit ću, iako ranije nisam, i bit će prihvaćen</i>  <i>s prinosom tvoga brata, iako nije prihvaćen ranije. No, ako ne budeš dobro činio, grijeh leži na vratima prvog grijeha i okrenut će se<sup>45</sup> prema tebi svojom poslušnošću, jer će ići s tobom na polje<sup>46</sup> i imat ćeš moć nad njim po grijehu. To znači da će /grijeh/ vladati tobom.</i></p>
---	---

Ako se Kain pokaje od svojeg prvog manjka rasuđivanja koje ga je dovelo do lošeg prinosa, drugi put će prinos biti prihvaćen, ako se promijeni unutarnje raspoloženje. Grijeh se prvi puta spominje u biblijskom tekstu, a u komentaru se opisuje kao snaga koja djeluje protiv Kaina. Efremovo razumijevanje teksta pokazuje da Bog svojim riječima pokazuje Kainu snage koje su na djelu u njegovu biću kako bi ga uputio na to da je temeljni problem u njegovu rasuđivanju, a ne u količini i materijalnoj kvaliteti prinosa. Bog se prema Kainu postavlja pedagoški i strpljivo poučavajući ga da su pokajanje i rasuđivanje uvjet za prihvaćanje darova. Bog tako poziva Kaina na život u vrlini prije nego li se utjelovi zli naum. S druge strane, čovjek se prikazuje odgovornim za svoje grijeha i za svoju vlastitu budućnost koristeći od Boga dobivenu slobodu: „Ovo je njegova dobrota (ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ): iako nas je mogao prisilno učiniti dobrima, svakim načinom se trudio da postanemo dobri našim vlastitim izborom (ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ), mi sami, umjetnici naše slobode (ܐܘܟܠ ܕܘܒܪܐ) (HdFid 31,5).“<sup>47</sup> Usprkos tomu,

43 Raymond TONNEAU (ur.), *Sancti Ephraeme Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, Textus, CSCO 152 (Louvain: 1955.).

44 Manjak milosrđa [apstraktna imenica šafiruta odnosi se natrag na biblijski glagol – ako budeš dobro činio / ono što je u redu/lijepo].

Kain ne prihvaća Božja upozorenja i ubija brata.

Nakon samog čina bratoubojstva Bog Kainu daje novu mogućnost da se pokaje, no ovaj laže o svojem bratu. Efrema dalje komentira: „Kain je mislio ubiti čovjeka i razočarati Boga. Čovjek je ubijen jer je smrtno, a Bog nije razočaran budući da mu je sve poznato.“ Ističući Kainovu misao da je želio biti slobodan od Boga, Efrema još jednom želi pokazati da sama Božja prisutnost razotkriva njegov prijestup, kao što je bio slučaj i s Adamom. Božja pravednost još jednom djeluje na pedagoški način dajući Kainu novu mogućnost da se pokaje. Efrema naglašava da Bog daje nekoliko mogućnosti čovjeku da se obrati prije nego li uslijedi kazna. Bog se prikazuje istovremeno pravednim i milosrdnim – Kain je proklet, ali neće biti ubijen. Umjesto da ga kazni krvlju, Bog to koristi da ga zaštiti: oni koji će ga htjeti ubiti, oni će umrijeti. Nadalje, Božji odgovor je da će Kain živjeti sedam generacija – tijekom čega će ga ljudi ismijavati, no neće biti ubijen. Bog spašava Kaina, a da ga ovaj to ne moli iako na kraju priznaje svoj prijestup.

#### IV. Zaključak

U radu smo prikazali temeljne odrednice sirijske teološke misli komentiranja biblijskih tekstova i ukazali na kompleksnost govora o teološkim školama i biblijskim prijevodima. Unutar te slojevitosti smjestili smo samostojnu misao svetog Efrema koji je, uz mnoge druge pisce na sirijskom jeziku, jedan od najutjecajnijih tumača biblijskih narativa izvan konteksta grčke i rimske civilizacije. Njegova posebnost prepoznaje se u semitskom i simboličkom načinu izražavanja koji se ne može usporediti ni s jednim drugim autorom. Nadalje, vidjeli smo da je govor o pedagoškom odnosu Boga i čovjeka u sirijskoj tradiciji ključan na nekoliko razina. Samim stvaranjem i željom da mu čovjek bude na sliku i priliku, Bog daje čovjeku primjer kako uređivati svijet te od njega zahtijeva odgovornost da to isto čini u slobodi i ispravnom rasuđivanju. Ovakvo shvaćanje vidi se također u razvoju teoloških škola i komentara u Edesi i Nisibisu. Temeljitiije svraćajući pozornost na Post 4, ustvrdili smo da u sirijskoj teološkoj tradiciji sv. Efrema Božja ljubav i milosrđe djeluju odgojno prema čovjeku, čak i onda kad

---

45 Abel.

46 Dolina.

47 Edmund BECK (ur.), *Ephrām des Syrsers Hymnen de Fide*, CSCO 154 (Louvain: 1955.).

čovjek zaboravi Božje riječi te se pretvori u gospodara života i smrti (npr. odnos Kaina i Abela). Ranokršćanska sirijska tradicija naglašava da je samo prihvaćanje kršćanstva ulazak u Božju školu (paideija) koja od čovjeka zahtijeva da se ne angažira samo teoretski već da pedagoški odnos prema milosrdnom ocu prožme sve aspekte kršćanskog življenja na liturgijski način. Upravo zbog toga nije bitna vanjska količina prinosa, znanja i ponašanja, već unutarinja raspoloživost i ispravno rasuđivanje u vježbanju kreposnog života. To se demonstrira kao jedini put prema spasenju unatoč ontološkom jazu između Boga i čovjeka. Bog taj jaz premošćuje svojom objavom, pedagogijom i milosrđem. Da bi čovjeku to bilo jasnije, dana mu je mogućnost promatranja i molitve „prosvijetljenim okom“.<sup>46</sup>

## GOD - MERCIFUL TEACHER IN EPHRAIM THE SYRIAN IN THE CONTEXT OF SYRIAN THEOLOGICAL TRADITION

### Summary:

*This article deals with the pedagogical relationship between God and human beings through the dimension of God's creation and the rule of creation towards perfection, with an emphasis on Syrian theological tradition (Ephraim the Syrian). The guideline is the specific language of the Syrian tradition of God as a father-teacher who, through gifts and with love and mercy, teaches human beings how to do good and how to avoid evil. Since this is among the earliest such written work in Croatian, the aim of the paper is to offer some general insights on the topic. With the aim of putting the theme itself in the wider general context of the Syrian tradition, the first part of the paper briefly describes some general features of Syrian theological schools and thought; the middle section offers a short overview of discourse on translations of the Old Testament in the Syrian language, while the third section deals with some aspects of the theology of Ephraim the Syrian. The final section explores aspects of understanding of love and mercy by referring to the example of the relationship between Cain and Abel in which can be found relevant elements of discourse on God as a merciful teacher within the tradition of Ephraim's thinking.*

**Key words:** *God, man, Peshitta, liturgy, poetry, theological schools, love, perfection, pedagogy, father, mercy*

Translation: Pavle Mijović and Kevin Sullivan

---

<sup>46</sup> Za produbljanje: Sebastian BROCK, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian* (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1992.)

UDK: 27-42  
618.177:17  
Stručni rad  
Primljeno: lipanj 2017.

Ante KOMADINA  
Zagrebačka 5A, BH – 88000 Mostar  
caritas-mostar@tel.net.ba

## MORALNO VREDNOVANJE TEHNIKÂ POT/POMOGNUTOG ZAČEĆA

### Sažetak

U uvodnom dijelu razmišljamo o daru ljubavi i života što ga je Bog Stvoritelj povjerio čovjeku. Svrha bračne ljubavi je duhovno jedinstvo srca i duše te tjelesno sjedinjenje supružnika koje je po svojoj naravi usmjereno rađanju.

Statistike potvrđuju kako je više od 10 % brakova neplodno. Uzroci bračne neplodnosti su mnogovrsni. U slučaju neizlječive neplodnosti sve je više parova koji uz pomoć različitih metoda umjetnog osjemenjivanja ili izvantjelesnog začeća nastoje ostvariti svoje roditeljstvo.

Medicinsko rješenje bračne neplodnosti uz pomoć tehnika izvantjelesnog homolognog te poglavito heterolognog umjetnog začeća predstavlja u moralnom smislu vrlo složene i dvojbene postupke. Bez obzira na plemenitost cilja koji se želi postići raznim tehnikama umjetnog začeća, činjenica je da one narušavaju jedinstvo braka, protive se dostojanstvu ljudske osobe i pravu svakog čovjeka da bude začet iz uzajamnog osobnog i tjelesnog darivanja svojih roditelja.

Na kraju donosimo neke statističke podatke o trudnoćama koje su ostvarene izvantjelesnim začećem, a završile su porođajem od 2011. do 2015. u Klinici za ginekologiju i porodništvo Sveučilišne kliničke bolnice u Mostaru.

**Ključne riječi:** *dar života, bračna neplodnost, umjetno osjemenjivanje, začeće in vitro.*

### 1. Uvod

Naputak o poštivanju ljudskoga života u nastanku i o dostojanstvu rađanja, *Donum vitae*, što ga je 1987. objavio Zbor za nauk vjere, započinje riječima: „Dar života što ga je Bog Stvoritelj i Otac povjerio čovjeku, od njega zahtijeva da bude svjestan njegove

neprocjenjive vrijednosti i da za nj preuzme odgovornost.“<sup>1</sup>

Najveći dar koji smo primili od Boga Stvoritelja jest dar ljubavi. Ljubav prvenstveno osposobljava za privrženost Bogu, ali i za međusobnu ljubav te za onu posebnu ljubav kojom se obostrano upotpunjuju i obogaćuju muž i žena u braku. Bračna ljubav po svojoj specifičnoj svrsi vodi supružnike prema sve dubljoj međusobnoj spoznaji i tjelesnom sjedinjenju. Ona ih osposobljava također za najveće moguće međusobno darivanje u ljubavi po kojem oni postaju suradnici Božji u davanju života novoj ljudskoj osobi. Kroz čin posvemašnjeg predanja jedno drugome supružnici preko sebe samih daruju stvarno biće – dijete – „živi odraz svoje ljubavi, trajni znak bračnog jedinstva te živu i nerazrješivu sintezu svoga bića kao oca i majke“<sup>2</sup>. Svaki novi ljudski život je prvenstveno dar Stvoriteljeve, ali i sustvarateljske ljubavi roditelja.

Svjedoci smo sve većeg napretka bioloških i medicinskih znanosti, što polučuje sve bolje rezultate u liječenju raznih bolesti i produljenju ljudskoga života. I dok na jednoj strani nove spoznaje i uspjesi čovjeka čine sve uspješnijim terapeutom, na drugoj ga strani čine sve odvažnijim i znatiželjnijim budeći u njemu želju da što dublje pronikne u tajnu ljudskoga života, od njegova početka pa sve do svršetka. Međutim, ta čovjekova iskonska čežnja da razotkrije tajnu života može također polučiti i negativne posljedice. Znanost je toliko uznapredovala da je danas čovjeku moguće utjecati na sam trenutak početka ljudskoga života i rađanja, ali ne samo s nakanom da se pomogne nego i da se tim procesom nastanka ljudskoga života i rađanja svojevolumeno upravlja i njime gotovo posve ovlada. Ove tehnike, dakle, omogućuju čovjeku da sudbinu svojega života „uzme u svoje ruke“, ali ga također izlažu napasti da prekorači granicu svoje ograničenosti i da u oholosti svojega uma i srca htjedne zagospodariti prirodnim procesima koje je Stvoritelj stvorio.

Jedno od temeljnih načela bioetike glasi: sve ono što je tehnički moguće, ne znači da je etički korektno i ćudoredno dopustivo.<sup>3</sup> Mnoga znanstvena dostignuća šire obzorja, a tehnička pružaju nove mogućnosti u službi čovjeku. No, u njima se kriju i velike opasnosti i

1 ZBOR ZA NAUK VJERE, *Donum vitae - Dar života. Naputak o poštivanju ljudskog života u nastanku i o dostojanstvu rađanja. Odgovori na neka aktualna pitanja* (22. II. 1987.), (Zagreb: KS, <sup>2</sup>1997.), br. 1., (dalje: DV).

2 IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio - Obiteljska zajednica. Apostolska pobudnica o zadaćama kršćanske obitelji u suvremenom svijetu* (22. XI. 1981.), (Zagreb: KS, <sup>2</sup>1997.), br. 14., (dalje: FC).

3 Usp.: Ramón LUCAS LUCAS, *Bioetika za svakoga* (Split: Verbum, 2007.), 27.

zato je nužno znati razlučiti što je moralno prihvatljivo, istinoljubivo i u službi civilizacije ljubavi i života. Znanost i tehnika su čovjekova dragocjena pomagala, ako promiču čovjekov cjelovit razvoj i ako služe općem dobru.<sup>4</sup> Čovjek je onaj koji znanost i tehniku razvija i on im određuje svrhu, a na temelju svojih čudorednih načela određuje im granice. Zato znanost i tehnika po svojem unutarnjem smislu zahtijevaju poštovanje temeljnih načela čudoređa, trebaju biti u službi čovjeka, trebaju poštovati neotuđiva prava ljudske osobe i promicati dobrobit svakog čovjeka u skladu s voljom Božjom.<sup>5</sup>

Postati roditelj, roditi dijete, Božji je neprocjenjivi dar i velika odgovornost. Međutim, i onda kada je rađanje nemoguće, bračni život supružnika ne gubi na svojoj vrijednosti. Očinstvo i majčinstvo je duboko ukorijenjeno u supružničku ljubav i posve je naravna i opravdana želja supružnika da rode dijete. Ta čežnja za vlastitim djetetom može biti još izrazitija kod bračnog para koji je pogođen neplodnošću za koju se predmnijeva da je neizlječiva.

„Ipak, brak ne daje bračnim drugovima pravo imati dijete, nego samo pravo obavljati one prirodne čine koji su po sebi usmjereni rađanju. Pravo na dijete, u strogom smislu, bilo bi suprotno dostojanstvu i naravi braka. Dijete nije nešto što se duguje i ne može se promatrati kao predmet vlasništva: radije je dar, 'najdragocjeniji' i najnezaslужniji dar braka i živo svjedočanstvo uzajamnog darivanja njegovih roditelja.“<sup>6</sup>

Bez obzira na uzroke i prognoze bračna neplodnost predstavlja veliku kušnju za supružnike. Mnogi znanstvenici vrlo predano rade istražujući uzroke neplodnosti kako bi ih se moglo ukloniti. Znanstvenici su uz pomno čuvanje dostojanstva ljudskoga rađanja već postigli značajan napredak u liječenju neplodnosti. Zato ih treba u njihovu znanstvenom istraživanju podržati i ohrabriti kako bi neplodni brakovi mogli imati djecu uz dužno poštovanje svojeg osobnog dostojanstva kao i dostojanstva budućeg djeteta.

Bračna neplodnost je također nezaobilazna pastoralna tema. Činjenica je da se znatan broj parova među vjernicima, koji ne uspijevaju postati roditelji, nakon konzultacija s medicinskim stručnjakom, obrati za savjet svećeniku. Svećenici u pastoralu ne samo da nisu

---

<sup>4</sup> Usp.: DV, br. 1.

<sup>5</sup> Usp.: KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Dignitas personae - Dostojanstvo osobe. Naputak o nekim bioetičkim pitanjima* (8. IX. 2008.), (Zagreb: KS, 2009.), br. 12., (dalje DP); Usp.: DV, br. 2.

<sup>6</sup> DV, br. 2, 8.

dovoljno informirani o raznim tehnikama umjetnog osjemenjivanja i začeca, nego gotovo redovito pod pritiskom emotivno snažno izražene, prirodne želje supružnika da postanu roditelji, ne uspijevaju uvijek uvjerljivo iznijeti i obrazložiti stav crkvenog učiteljstva glede te problematike.

Svrha ovoga teksta je da se pastoralnim djelatnicima, posebice ispovjednicima, savjetnicima katoličkih obiteljskih savjetovaništa, predavačima „tečajeva za sakramentalni brak“, katehetama, kao i medicinskom osoblju te svima zainteresiranim, na sažet način predstave razne tehnike umjetnog osjemenjivanja i začeca te zatim predstavi i obrazloži stajalište crkvenog učiteljstva o ćudorednoj neprihvatljivosti umjetne prokreacije.

Tehnike umjetnog začeca imaju također negativne posljedice kako za zdravlje novorođenaćadi, tako i za zdravlje majki.

## 2. Braćna neplodnost

„Nepplodnost (*sterilitas*, jalovost)“ predstavlja „nemogućnost zanošenja unutar dvije godine normalnih spolnih odnošaja“, a *infertilitas* je „vrsta neplodnosti žena kod koje postoji mogućnost začeca, ali dolazi do umiranja ploda u ranoj trudnoći“.<sup>7</sup> Valja razlikovati primarnu od sekundarne neplodnosti. Prema definiciji Svjetske zdravstvene organizacije (WHO)<sup>8</sup> primarna je kada nakon jedne godine redovnog spolnog života supružnika (bez uporabe kontracepcijskih sredstava) u reprodukcijskoj dobi ne dođe do začeca djeteta. Sekundarna je kada nakon prethodne trudnoće, bez obzira na to kakav je bio njezin konaćni ishod, ne dolazi do trudnoće. Umanjena plodnost ili *subfertilnost* odnosi se na supružnike koji nakon više godina ostvare začeca.

Prema nekim statistikama otprilike 10-15 % brakova je neplodno. Razlozi braćne neplodnosti mogu biti različiti: nerazvijeni

---

<sup>7</sup> Usp.: „Nepplodnost“, Ivo PADOVAN (ur.), *Medicinski leksikon* (Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 1992.); „Infertilitas“, Ivo PADOVAN (ur.), *Medicinski leksikon*.

<sup>8</sup> Usp.: Tea IVANIŠEVIĆ, „Nepplodnost – uzroci, dijagnoza i lijećenje“, dostupno na [www.krenizdravo.rtl.hr/zdravlje/neplodnost-uzroci-dijagnoza-i-lijecenje](http://www.krenizdravo.rtl.hr/zdravlje/neplodnost-uzroci-dijagnoza-i-lijecenje) (10.11.2017.); Srećko CIGLAR, „Braćna neplodnost“, Velimir ŠIMUNIĆ (ur.), *Ginekologija* (Zagreb: Medicinska biblioteka, 2001.), 349; Dionigi TETTAMANZI, „Sterilità“, Marco Doldi (ur.), *Dizionario di bioetica* (Casale Monferrato: Piemme, 2002.); „Sterilità o infertilità“, Eduardo BORRA (ur.), *Dizionario di sessuologia o dell' armonia coniugale* (Torino: Edizioni Paoline, 1974.).

ili bolesni spolni organi, spolne bolesti i uporaba pilule, spirale ili oštećenja uzrokovana pobačajem. Uz te poznate postoje također i nepoznati, odnosno nerazjašnjeni uzroci neplodnosti, a takvih ima čak 15 % i u porastu su. Uzroci neplodnosti u 25-40 % slučajeva su kod supruge (testikularni, genski, infekcijski, imunološki), a čak 40-

55 % slučajeva kod supruge (oštećenje jajovoda, izostanak ovulacije, poremećaji tkiva maternice, oštećenje vrata maternice, kombinirani). U 10 % slučajeva uzroci neplodnosti su kod oboje supružnika, a isti postotak, 10 % slučajeva, uzroci neplodnosti su nerazjašnjena (idiopatska) neplodnost.<sup>9</sup>

Česti uzroci neplodnosti su *stečene* naravi: posljedice pobačaja, uporaba spirale ili nekih kontracepcijskih sredstava. *Prirodna* neplodnost, moglo bi se reći, dosta je ravnomjerno raspoređena – po jedna trećina se pripisuje ženama ali isto toliko i muškarcima. Ima također i onih supružnika kod kojih se ne uspije otkriti razlog neplodnosti jer su zdravi i plodni, ali im se naravi ne slažu, nekompatibilni su, i zato ne dolazi do začeća.<sup>10</sup>

Neki bračni parovi prihvate svoju neplodnost kao životnu danost i pomire se s tom činjenicom bez velikog samosažaljevanja ili pritajenog međusobnog optuživanja. Drugi pak parovi, a njih je većina, ne mogu se pomiriti s tom činjenicom i nesretni su, mnogo pate i proživljavaju razne duševne boli. Isto tako i društvo u kojem živimo, odnosno pojedinci znaju se neprikladno i ponižavajuće odnositi poglavito prema ženama, okrivljujući ih za bračno stanje bez djece. Ima i onih kojima je neplodnost, nažalost, izlika i povod za kršenje bračne vjernosti.

Postoje načelno dvije mogućnosti rješenja bračne neplodnosti. Supružnici mogu posvojiti dijete i tako djetetu koje je od svojih bioloških roditelja bilo ostavljeno pružiti toplinu roditeljskog doma. Ali i oni se sami mogu osjećati sretnima, zadovoljnima i utješanima jer su na taj način postali otac i majka. Ta vrsta rješenja je doista za svaku pohvalu i za mnoge je obitelji značila blagoslov. Činjenica je također da je svako posvojenje svojevrsan rizik kako za dijete, tako i za roditelje. Kakvo će dijete biti glede njegovih nasljednih osobina? Hoće li posvojitelji biti pravi roditelji djetetu? Ali takva i slična pitanja

<sup>9</sup> Usp.: Srećko CIGLAR, „Bračna neplodnost“, 350; Miljenko ANIČIĆ, „Bračna neplodnost i njezine mogućnosti“, *Bogoslovska smotra* 77 (2007.), 182-183; 186-187.

<sup>10</sup> Usp.: Valentin POZAIĆ, *Život prije rođenja. Etičko-moralni vidici* (Zagreb: FTI, 1990.), 128.



muče također i one roditelje koji imaju vlastitu djecu.

Drugo rješenje za neplodne brakove medicinske je naravi. Dakle, supružnici na taj način neće imati samo osjećaj roditeljstva (kao pri posvojenju djeteta), nego će postati u tjelesnom smislu majka i otac. Ako je medicinsko rješenje njihove neplodnosti moguće, onda supružnici imaju pravo na objektivnu informaciju, što je i liječnikova dužnost. Tehničke zahvate koje liječnik predstavi supružnicima kao pomoć u začeću njihova djeteta Crkva ne odbacuje zato što su umjetni. Oni su zapravo dokaz sve većeg napretka medicinske znanosti. Ali tehničke intervencije u liječenju neplodnosti supružnika trebaju biti u ćudorednom smislu vrednovane i ocijenjene jesu li u skladu s dostojanstvom ljudske osobe, jer ćovjek je po Božjoj volji pozvan darivati se u ljubavi i darivati ćivot.<sup>11</sup>

Međutim, to medicinsko rješenje povlaći za sobom brojna ćudoredna pitanja i dvojbe. Ovdje je rijeć također i o društvenoj pravednosti jer je zaćeće *in vitro* skup medicinski zahvat. Zdravstvo je ionako prilićno „suha“ gospodarska grana. Je li pravedno trošiti toliki novac kako bi se udovoljilo nećijim ćeljama za potomstvom, premda je ta ćelja po sebi opravdana i ćudoredno korektna? Supružnici koji se opredijele za kako je kod nas zovu „medicinski potpomognutu oplodnju“ prolaze tećak put zbog velikih duševnih i tjelesnih rizika. Ni buduće dijete neće biti poštećeno od raznih potešćoća. Poglavitom kad se zaćeće *in vitro* izvodi s darovanom spermom ili jajašćem, onda to moće polućiti i razne pravne implikacije i komplikacije s obzirom na darovatelje spolnih stanica i narućitelje laboratorijskog zaćeća.<sup>12</sup>

### 3. Umjetno osjemenjivanje ili inseminacija

Tijekom povijesti bilo je više pokušaja, ali je tek 1782. talijanski znanstvenik L. Spallanzani prvi postigao umjetno osjemenjivanje jedne kuje. Potom je Francuz Thouret 1785. uspio izlijećiti neplodnost svoje žene unutarvaginalnom injekcijom sa sjemenom tekućinom. Engleski ginekolog Pancoast uspijeva 1884. ostvariti prvu heterolognu inseminaciju.<sup>13</sup>

Prije nego zapoćnemo s predstavljanjem nekih metoda umjetnog zaćeća, potrebno je pojasniti pojmove *homologno* i *heterologno* umjetno raćanje, odnosno osjemenjivanje i zaćeće. Homologno

11 Usp.: DV, 3.

12 Usp.: Valentin POZAIĆ, Āivot prije roćenja. Etićko-moralni vidici, 129 - 131.

13 Usp.: Velimir VALJAN, *Bioetika* (Sarajevo-Zagreb: Svjetlo rijeći, 2004.), 208.

umjetno rađanje je tehnika u kojoj se koriste spolne stanice muškarca i žene koji su u braku za začeca njihova djeteta. Heterologno rađanje podrazumijeva da će se pri začecu djeteta koristiti bar jedna spolna stanica od osobe koja nije u braku, dakle, spolna stanica darovatelja ili darovateljice.

Osjemenjivanje ili inseminacija je postupak unošenja pripremljenog sjemena u maternicu ili u jajovode. Riječ je, dakle, o unutartjelesnom začecu. To je uistinu najjednostavnija metoda potpomognute prokreacije i prakticira se u slučajevima smanjene plodnosti supruge te kod imunološkog, cervikalnog i nepoznatog uzroka neplodnosti. Nije ju moguće primjenjivati u slučaju neprohodnih jajovoda. Stručni nazivi za tu metodu su također AIH (*Artificial Insemination Husband*) i ITI (*Intratubal Insemination*).<sup>14</sup> Da bi ta metoda bila uspješna, nužno je pratiti vrijeme ovulacije kako bi se u pravi trenutak obavila inseminacija. Treba pokušati postići začeca u prirodnom ciklusu, a ako se ne uspije, onda se pristupa indukciji ovulacije, ciljano izazvanoj ovulaciji uz pomoć hormona. Inseminacija je relativno jednostavna i bezbolna metoda.<sup>15</sup> Sperma muža polaže se na različita mjesta unutar rodnih putova žene, ovisno o zapreci koju se želi zaobići.

#### **4. GIFT tehnika – unutartjelesno homologno začeca s prijenosom gameta**

GIFT (*Gametes Intrafallopian Transfer*) je još jedna od tehnika unutartjelesnog homolognog začeca. Naime, u ženske genitalne putove liječnik prenosi istodobno, ali odvojeno, spermu supruge i jajnu stanicu supruge, sve prethodno prikupljeno i obrađeno, te ih polaže u ženin jajovod (*Fallopian tube*). Tako unesene spolne stanice supružnika još uvijek su odvojene zračnim mjehurićem i začeca se dogodi kada se ukloni mjehurić što omogućava prodiranje spermatozoida u jajnu stanicu.

Zagovornici ove tehnike tvrde da bi se njezinom redovitom primjenom umanjila neplodnost brakova za oko 40 %. Neki moralisti

---

<sup>14</sup> Usp.: Velimir ŠIMUNIĆ, „Izvantjelesna oplodnja i druge metode pomognute oplodnje u čovjeka“, Velimir ŠIMUNIĆ (ur.), *Ginekologija*, 364-365.

<sup>15</sup> Usp.: Suzana PERINČIĆ, „Bračna neplodnost i medicinski aspekti potpomognute prokreacije“, Margarita PARAICA - Željka ZNIDARČIĆ (ur.), *Ljubav i brak. Radovi simpozija Zdravstveno-etička priprava mladih za odgovornu ljubav i brak* (Zagreb: Centar za bioetiku 2002.), 200.

tvrde da bi se GIFT tehnika mogla smatrati pomoću a ne zamjenom bračnom činu supružnika, uz uvjet da prikupljene spolne stanice budu što kraće vrijeme izvan tijela supružnika, da se provede unutarstanično začeće te da se isključi svako manipuliranje embrijima.<sup>16</sup> Međutim, nisu svi moralisti mišljenja da je GIFT pomoć bračnom činu. Zbor za nauk vjere u napatku *Dar života* ne uzima u razmatranje čudorednu kvalifikaciju te tehnike vjerojatno zato što je ta tehnika zbog svoje složenosti još nedovoljno provjerena i što postoje brojne dvojbe i nerazjašnjena pitanja.<sup>17</sup>

## 5. Čudoredna načela prosudbe tehnikâ umjetnog osjemenjivanja

Umjetna homologna inseminacija u načelu nije nemoralan čin, ako je riječ o terapijskoj i integracijskoj intervenciji, koja je stvarna pomoć supružnicima da njihov bračni čin, potpun u svim svojim komponentama, postigne svoju svrhu, odnosno da postane prokreativan. Učiteljstvo Katoličke Crkve takvu pomoć proglašava čudoredno prihvatljivom i dopuštenom uz uvjet da se za dobivanje sjemena koriste moralno prihvatljive tehnike. Dakle, riječ je o tehničkoj pomoći da se sjeme koje je dobiveno tijekom bračnog odnosa što prije unese u rodne putove žene gdje je najizglednija mogućnost za susret s jajnom stanicom kako bi se dogodilo začeće.

Preduvjet intervencije ginekologa je da bračni čin sačuva svoje fizičko-duhovno jedinstvo te da je on isključivo pomoć prokreativnoj učinkovitosti bračnog čina, a ne njegova zamjena. Ovo je načelo učiteljstva Crkve 1956. u svojem govoru na Svjetskom kongresu o plodnosti i neplodnosti istaknuo papa Pijo XII.: „To ne znači i nužno odbacivanje uporabe stanovitih umjetnih sredstava, koja imaju cilj bilo olakšati bračni čin, bilo omogućiti prirodnom činu normalno obavljenom vlastiti cilj.”<sup>18</sup>

Protivno je čudorednim načelima razdvojiti sjedinjenje supružnika od njegove prokreativne svrhe – rađanja: „Ako tehničko sredstvo olakšava bračni čin ili mu pomaže da dosegne svoje prirodne ciljeve, moralno se može dopustiti. Kad god, naprotiv, takav zahvat

<sup>16</sup> Usp.: Velimir VALJAN, *Bioetika*, 214.

<sup>17</sup> Usp.: Dionigi TETTAMANZI, *Dizionario di bioetica*, 213-214; Michele ARAMINI, *Uvod u bioetiku* (Zagreb: KS, 2009.), 185; Ramón LUCAS LUCAS, *Bioetika za svakoga*, 51.

<sup>18</sup> Usp.: Velimir VALJAN, *Bioetika*, 211.

stupa namjesto bračnog čina, moralno je nedopustiv. Umjetno osjemenjivanje kao zamjena za bračni čin zabranjeno je stoga što svojevrijedno rastavlja dva značenja bračnog čina.<sup>19</sup>

Tehnike uzimanja sjemena za homolognu inseminaciju su također presudne da bi se ona mogla proglasiti čudoredno prihvatljivom i dopuštenom. Intervencije za prikupljanje sjemena koje bi se događale unutar bračnog čina i koje bi priječile njegov prirodan tijek su nedopuštene. Kao prihvatljivo sredstvo procjenjuje se perforirani kondom koji se ne koristi kao mehaničko kontraceptivno sredstvo nego kao pogodno sredstvo za prikupljanje sjemena, jer istodobno omogućava sjemenu pristup u rodne putove žene te tako ne narušava cjelovitost bračnog čina.<sup>20</sup>

Svrha spolnog života supružnika je međusobno darivanje koje se obistinjuje u tjelesnom sjedinjenju koje treba biti otvoreno prokreaciji – rađanju. Masturbacija je po sebi nemoralan čin bez obzira na razloge, motive i okolnosti toga čina. Nedopustivo je razdvajati dvostruku svrhovitost bračnog čina, a upravo se to događa kada se masturbacijom želi dobiti sjeme za umjetnu inseminaciju. Dakle, masturbacija „i onda kad se izvodi u svrhu rađanja, čin je lišen svoga sjedinjujućeg značenja: „nedostaje mu (...) spolni odnos kao zahtjev moralnoga reda, odnos koji ‘u okviru prave ljubavi ostvaruje potpun smisao uzajamnog darivanja i ljudskog rađanja’“<sup>21</sup>

Glede heterolognog umjetnog osjemenjivanja ono je čudoredno nedopušteno jer se protivi duhovnom i tjelesnom jedinstvu supružnika i nerazrješivosti braka. Učiteljstvo je jasno osudilo heterologne tehnike umjetnog začeća: „(...) moralno je dakle nedopušteno oploditi ženu sjemenom darovatelja koji joj nije suprug, i oploditi muževljevim sjemenom jajašce koje ne potječe od njegove žene. K tome, moralno se ne može opravdati oplođivanje neke neudane žene ili udovice, bez obzira na to tko je davalac sjemena.“<sup>22</sup>

## **6. Izvantjelesno začeće in vitro kroz povijest (IVF/ET – In Vitro Fertilization / Embryo Transfer)**

Ovo je tema koja danas postaje sve aktualnija zahvaljujući velikim uspjesima bioloških i medicinskih znanosti, ali i sve većem

---

<sup>19</sup> DV, br. II, 6.

<sup>20</sup> Usp.: Velimir VALJAN, *Bioetika*, 213.

<sup>21</sup> DV, br. II, 6.

<sup>22</sup> DV, br. II, 2.

broju neplodnih brakova. Medicina kao i druge s medicinom povezane znanosti postigle su velike uspjehe, ali ponekad se ipak stječe dojam kako se ti uspjesi prenaglašuju jer su stvarni rezultati ipak skromniji. S druge strane postoji dovoljno razloga za strah od predvidivih i nepredvidivih posljedica nekontroliranog ponašanja u domeni bioloških i medicinskih znanosti.<sup>23</sup>

Dok se na jednoj strani divimo velikim uspjesima laboratorijskih stručnjaka, na drugoj strani smo svjedoci svakodnevnoj degradaciji i gaženju ljudskoga dostojanstva začetog djeteta. Činjenica je npr. da znanstvenici u laboratorijima proizvode više embrija kako bi bili što sigurniji u uspjeh umjetnog začeća u epruveti. Višak embrija je osuđen na zamrzavanje, nekontrolirano eksperimentiranje u znanstvene svrhe ili uništavanje, odnosno iskorištavanje u kozmetičkoj industriji.

Medicina i srodne znanosti oduvijek su nastojale pobijediti zapreke koje su se isprečavale prirodnom tijeku začeća i rađanja. Bilo je pokušaja izvantjelesnog umjetnog začeća već u 18. i 19. stoljeću. Znanstvenici J. Rock i M. F. Menkin su 1944. prvi uspješni oploditi jajašce u kušalici - epruveti, ali zametak nisu prenijeli u maternicu i nisu o svojem uspjehu informirali širu javnost. M. C. Chang je 1959. uspio obaviti u kušalici oplodnju spolnih stanica kunića. D. Petrucci je 1961. uspio oploditi jajšce *in vitro* i održati ga na životu 29 dana, ali ga je potom zbog prepoznatih malformacija sam uništio. Ruski su znanstvenici u to vrijeme uspješni održati na životu oko 250 fetusa u kušalici čak puna dva mjeseca. Najveći su uspjeh imali znanstvenici P. C. Steptoe i R. G. Edwards koji su uspješni 1976. ostvariti prvo ljudsko začeće *in vitro*, ali izvan maternice. Dvije godine kasnije, u srpnju 1978., ostvarili su potpun uspjeh: nakon uspješnog začeća u kušalici i prijenosa zametka u maternicu te redovite trudnoće, rodila se beba Louise Brown. Nekako u isto vrijeme u Australiji je začeta u *in vitro* i rođena Candice Reed. U SAD su novu metodu umjetnog začeća prihvatili tek 1981. nakon žučljivih i dugotrajnih rasprava. U Napulju je 1983. rođeno prvo dijete začeto u kušalici u Italiji. U Zagrebu je 1983. u Klinici za ženske bolesti (u Petrovoj) ostvareno prvo umjetno začeće *in vitro* i rođen je Robert V. Pretpostavlja se da je od 1978. na ovamo u

---

23 Usp.: Livio MELINA, „La logica intrinseca agli interventi di procreazione artificiale umana. Aspetti etici“, Juan de Dios Vial CORREA - Elio SGRECCIA (ur.), *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive: Aspetti antropologici e etici: Atti della decima assemblea generale della Pontificia academia per la vita* (Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 2002.), 116-117.

kušalici začeto na desetke milijuna djece.<sup>24</sup> Mostarski portal „Bljesak“ objavio je 27. 3. 2017. vijest o Davidu Z. koji je začat IVF tehnikom (*In Vitro Fertilization*) u Poliklinici *Arbor vitae* Dr. Sarić.

#### a) *Homologno umjetno začecje in vitro*

HIVF/ET, tj. homologno umjetno začecje je postupak u kojem se izvan tijela supružnika, odnosno *in vitro*, događa i nadzire susret muške i ženske spolne stanice nakon čega se zametak prenosi u rodne putove žene. Cijeli postupak izvodi treća osoba, a to znači da se život embrija povjerava znanju i vještini te osobe, što je zapravo uspostava gospodstva tehnike nad sudbinom i identitetom nove ljudske osobe.

Za mnoge neplodne bračne parove IVF/ET se čini jedinim prikladnim načinom ispunjenja njihove goruće želje da imaju vlastito dijete. Crkva se, međutim, protivi homolognom umjetnom začecju zato što rađanje treba biti plod bračnog sjedinjenja supružnika koji se daruju jedno drugom u osobnom predanju i činu ljubavi i zato što se protivi dostojanstvu i nepovredivosti života embrija, pa i onda kad se učini sve da ne dođe do smrti embrija.<sup>25</sup>

Naputak *Donum vitae*, govoreći o začecju *in vitro*, ističe kako je ono rezultat tehničkog pothvata i ono se niti postiže niti želi kao plod bračnog sjedinjenja i to je rađanje lišeno onog specifičnog savršenstva po kojem su supružnici suradnici Stvoritelja u darivanju života novoj osobi. Čin bračne ljubavi i sjedinjenja supružnika jedino je mjesto dostojno rađanja nove osobe.

Homologno začecje u kušalici je s čudorednog stajališta neprihvatljivo izbodbacivanja „viška“ embrija. Naime, u IVF postupku bude začeto više embrija jer je broj postignutih trudnoća vrlo nizak (1-2 na 10) te se između začetih zametaka samo onaj „najkvalitetniji“ unosi u rodne organe žene, a ostatak ostaje u pričuvi radi eventualnog ponavljanja postupka ili ga se rabi za znanstveno eksperimentiranje ili zamrzne (za prijenos u neku drugu ženu) ili upotrijebi u kozmetičke svrhe, odnosno usmrti.<sup>26</sup> Međutim, homologno umjetno začecje *in vitro*

<sup>24</sup> Usp.: Ljiljana ZERGOLLERN - ČUPAK, *Bioetika i biomedicina* (Zagreb: Pergamena, 2006.), 60; Ivan KEŠINA, „Etičko-moralni vidici ljudskog rađanja (I)“, *Crkva u svijetu* 2 (1996.), 139; Valentin POZAIĆ, Život prije rođenja. Etičko-moralni vidici, 132-133; Velimir VALJAN, *Bioetika*, 216-217.; Giovanni RUSSO, *Bioetica: Manuale per teologi* (Roma: LAS, 2005.), 184-187.

<sup>25</sup> Usp.: DV, br. II, B, 5.

<sup>26</sup> Usp.: Monika HAAS, „Was ist In-Vitro-Fertilisation? Grundsätzliches über die

je moralno neprihvatljivo čak i onda kada se posve izbjegne abortivno uništavanje „viška“ zametaka iz razloga što Crkva jedino čin bračne ljubavi smatra jedinim dostojnim mjestom začeća ljudske osobe. Zagovornici IVF tvrde kako će znanost uznapredovati i dostići gotovo nepogrešivu rutinu u tehničkom smislu te će se onaj „višak“ zametaka postupno i s vremenom smanjivati i na taj će način rizik koji postoji u svakom terapijskom postupku biti sveden na minimum. Međutim, i u tom slučaju homologno začeće u epruveti je za učiteljstvo Crkve ćudoredno nedopustivo. „Crkva se i nadalje, s moralnog stajališta, protivi homolognoj oplodnji *in vitro*; ona je u sebi nedopuštena i u neskladu je s dostojanstvom rađanja i bračnog sjedinjenja, pa i tada kad se sve poduzme da ne dođe do smrti ljudskog zametka.“<sup>27</sup>

Višestruko prenošenje embrija u maternicu osigurava usađivanje bar jednog embrija i zato se upotrebljava veći broj embrija pri čemu se embriji s nedostacima odbacuju (genetska selekcija), a jedan dio njih se zamrzava za eventualne reproduktivne zahvate. Višestruko prenošenje embrija u maternicu povećava rizičnost ovih tehnika i uključuje etički neprihvatljivo postupanje s embrijima kao sa sredstvima za postizanje sebičnih ciljeva. „Zabrinjavajuća je činjenica da ni redovita deontološka etika ni vlasti u zdravstvu ne bi ni na jednom drugom području medicine dopustili tehniku s tako visokom stopom negativnih i fatalnih ishoda. Tehnike oplodnje *in vitro* prihvaćaju se na temelju pretpostavke da embrij ne zaslužuje puno poštovanje jer taj je zahtjev u sukobu sa željom za potomstvom koja pak mora biti zadovoljena.“<sup>28</sup>

### b) Heterologno umjetno začeće *in vitro*

Heterologno umjetno začeće *in vitro* primjenjuje se kada je riječ o specifičnim patologijama, kao što je npr. nemogućnost proizvodnje spolnih stanica, muških i ženskih gameta. U tom slučaju osobe s takvom patološkom dijagnozom traže osobu - darovatelja spermatozoida, odnosno darovateljicu jajašca.

Učiteljstvo je kristalno jasno u svojem stavu glede heterolognog IVF/ET-a: „Heterologna umjetna oplodnja u suprotnosti je s jedinstvom braka, dostojanstvom bračnih drugova, osobitim pozivom roditelja i s

---

künstliche Befruchtung und ihre ethische Bewertung“, [www.kath-info.de/invitro.html](http://www.kath-info.de/invitro.html) (5. 6. 2017.).

27 DV, br. II, 5.

28 DP, br. 15.

pravom djeteta da se začne i rodi na svijet u braku i iz braka.“<sup>29</sup>

Ćudoredno je nedopustivo da žena začne zahvaljujući sjemenu darovatelja koji nije njezin suprug, kao i oploditi muževljevim sjemenom jajašce koje ne potječe od njegove supruge. Isto je tako moralno nedopustivo da neudana žena ili udovica zatrudni bez obzira na to tko je darovatelj sjemena.

Naputak Zbora za nauk vjere osuđuje također i tzv. zamjensko materinstvo: „Zamjensko materinstvo objektivna je pogreška s obzirom na obveze majčinske ljubavi, bračne vjernosti i odgovornog materinstva; vrijeđa dostojanstvo i pravo djeteta da ga začnu, nose u utrobi, dadu na svijet i odgoje njegovi roditelji; njime se, na štetu obitelji, stvara podjela među fizičkim, psihičkim i ćudorednim elementima koji tvore obitelj.“<sup>30</sup>

Moguće je, naime, da dvije osobe imadnu djecu (biološki roditelji), a da se nikada nisu ni sreli. Embrij koji bude začet *in vitro* ne bude položen u maternicu biološke nego u maternicu surogat majke. Nakon poroda dijete bude povjereno na odgajanje bračnom paru koji je sve to naručio i koji uopće nije u krvnoj vezi s djetetom. To će dijete na kraju imati pet „roditelja“, i to tri majke: biološku, nositeljicu i zakonsku te dva oca: biološkog i zakonskog.<sup>31</sup>

## 7. Tijek i ishod trudnoća nakon začeća *in vitro*

Od 1978., kada je prva beba Louis Brown začeta u epruveti, pa do danas vjeruje se da su milijuni trudnoća postignuti tehnikom IVF/ET ili nekom drugom mogućom tehničkom modifikacijom. Najveći dio trudnoća nije završio porođajem.

Prema provedenim istraživanjima trudnoća postignuta IVF-om (*In Vitro Fertilization*) povezana je s većim rizicima i komplikacijama tijekom trudnoće. Višeploidne trudnoće nakon začeća *in vitro* imaju sličan ishod višeploidnim trudnoćama u prirodnom ciklusu. No, jednoploidne trudnoće postignute začetom u kušalici izložene su većim i brojnijim rizicima i komplikacijama nego trudnoće u prirodnom ciklusu. Ozbiljne studije ukazuju na to kako postoji gotovo sigurna uzročno-posljedična povezanost između liječenja neplodnosti i pojave karcinoma kod potomaka, poglavito hematoloških, centralnog nervnog sustava i solidnih tumora. Osim toga razne fizičke i psihičke ozljede i

---

29 DV, br. II, 2.

30 DV, br. II, 3.

31 Usp.: Ivan KEŠINA, „Etičko-moralni vidici ljudskog rađanja (I)“, 142.



komplikacije češće su kod majki i novorođenog djeteta kada je dijete začeto *in vitro*.<sup>32</sup>

Prema istraživanju koje je retrospektivno provela prof. dr. Vajdana Tomić, predstojnica Klinike za ginekologiju i porodništvo u Sveučilišnoj kliničkoj bolnici Mostar, razvidno je kako su trudnoće i porođaji nakon IVF/ET postupka višestruko rizičniji glede perinatalnih komplikacija koje se pri porođaju dogode novorođenčetu i majci.<sup>33</sup>

U tablici je prikazan broj i postotak porođaja na Klinici za ginekologiju i porodništvo Sveučilišne kliničke bolnice Mostar bez primjene začeca *in vitro* te onih nakon provedbe tog postupka, u usporedbi s ukupnim brojem porođaja:

Godina	2011.	2012.	2013.	2014.	2015.	Ukupno
Br. porođaja godišnje i ukupno	1608	1727	1778	1850	1769	8732
Porođaji nakon neplodnosti bez primjene IVF/ET-a (%)	14 (0,9)	18 (1,0)	21 (1,2)	23 (1,2)	21 (1,2)	97 (1,1)
Porođaji nakon IVF/ET-a	12 (0,8)	7 (0,4)	10 (0,6)	17 (0,9)	13 (0,7)	59 (0,7)
Porođaji nakon neplodnosti - ukupno	26 (1,6)	25 (1,5)	31 (1,7)	40 (2,2)	34 (1,9)	156 (1,8)

Sljedeća tablica pokazuje ishode trudnoća nakon IVF/ET-a:

<sup>32</sup> Usp.: M. HARGREAVE i dr., „Fertility treatment and childhood cancer risk: a systematic meta-analysis“, *Fertil Steril* 1(2013.), 150-61, dostupno na: [www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/23562045](http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/23562045) (21. 9. 2017.); Monica Lopez BARAHONA, „L'embrione umano nelle applicazioni delle tecniche riproduttive artificiali“, Juan de Dios Vial CORREA - Elio SGRECCIA (ur.), *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive: Aspetti antropologici e etici: Atti della decima assemblea generale della Pontificia academia per la vita* (Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 2002.), 146.

<sup>33</sup> Usp.: Vajdana TOMIĆ, „Medicinski pomognuta oplodnja (MPO)“, Predavanje održano na *Pastoralnom danu svećenika hercegovačkih biskupija* 19. 4. 2017. (Mostar: manuscript, 2017.), 43-45.

Ishodi trudnoća	Svi porođaji 2011. – 2015. n (%)	FIVET n (%)
Carski rez	2061 (23,6)	46 (78)
Prijevremeni porođaj ( $\leq 37$ tj. gest)	463 (5,3)	12 (20,3)
Gestacijski dijabetes ili trudnička šećerna bolest	191 (2,2)	9 (15,3)
Preeklampsija (povišeni krvni tlak i razina proteina u urinu)	114 (1,8)	5 (8,5)
Blizanačka trudnoća	141 (1,6)	10 (16,9)

Rezultati znanstvenih istraživanja predstavljaju ozbiljno upozorenje bračnim parovima da se ne žure s odlukom, odnosno razboritije bi bilo posve odustati od razmišljanja da začnu dijete uz pomoć nekog postupka umjetnog začeća. Američka nacionalna studija je na temelju istraživanja utvrdila kako djeca koja su začeta raznim tehnikama „potpomognute oplodnje“ (*Assisted Reproductive Technology - ART*), kao što je IVF/ET, u usporedbi s djecom koja su začeta prirodnim putem imaju 2-4 puta veću vjerojatnost da će imati neke malformacije. „Među onima koji su rezultirali rođenjem jednog čeda ART je bio povezan s 2,1 puta većom stopom septalnih defekata srca, 2,4 puta većom stopom rascjepa usne (s rascjepom nepca ili bez rascjepa nepca), 4,5 puta većom stopom atrezije jednjaka (gdje se jednjak prekida prije ulaska u želudac) i 3,7 puta većom stopom anorektalne atrezije (malformacija rektuma i/ili anusa). Među višeplođnim trudnoćama ART nije bio značajno povezan s bilo kojim od prirođenih malformacija koje su promatrane u ovom istraživanju. Istraživači zaključuju: „Ovi rezultati pokazuju da se neke prirodne mane javljaju češće među djecom koja su začeta uz pomoć ART-a. Iako sam mehanizam nije jasan, parovi koji razmatraju ART trebali bi biti obaviješteni o mogućim rizicima i koristima.“<sup>34</sup>

## 8. Moralna načela ugraditi u temelje biomedicine

Katolički etički sud o „medicinski pomognutoj oplodnji“, odnosno o tehnikama umjetnog osjemenjivanja i začeća, jasno je

<sup>34</sup> „Istina o rizicima medicinske oplodnje. Liječnici upozoravaju parove da ne žure sa odlukom o započinjanju IVF postupaka“, [http://obitelj.hbk.hr/datoteke/istina\\_o\\_rizicima\\_mo.pdf](http://obitelj.hbk.hr/datoteke/istina_o_rizicima_mo.pdf) (5.6.2017.).

definiran u napucima Kongregacije za nauk vjere: *Donum vitae* 1987. i *Dignitas personae* 2008.

Učiteljstvo Crkve na stranicama tih naputaka opetovano ističe kako bi suvremena medicina glede liječenja neplodnosti trebala poštovati tri temeljne vrijednosti:

- a. Pravo na život i tjelesni integritet ljudskog bića od začeća pa do prirodne smrti.
- b. Čovjekovo zaćeće treba biti plod bračnog čina ljubavi među supruzima. To podrazumijeva poštovanje prava supružnika da postanu roditelji na Bogom dani način, samo jedno s pomoću drugoga.
- c. Jedinstvo braka i obitelji.<sup>35</sup>

*Poštovanje prava na život i tjelesni integritet embrija.* Embrij je ljudsko biće. Dijete je *dar*, a ne nečije *pravo* ili *proizvod*. Ne smije život embrija biti cijena kojom se plaća ispunjenje želje roditelja. Neprihvatljivo je žrtvovati i samo jednog jedinog da bi se mogao u maternici ugnijezditi, razvijati i roditi drugi, kao što se događa s „viškom embrija“.

Pri umjetnom začeću dijete se „naručuje i proizvodi“. Prokreacija se tako degradira na „re-produkciju“; od *ljudskog djelovanja* teži da se pretvori u *tehničku operaciju*. Dostojanstvo djeteta zahtijeva da ono ne bude začeto kao proizvod medicinskih zahvata, tehnika, jer tako njegovo postojanje ovisi o tehničkoj učinkovitosti koja se mjeri ljudskom kontrolom i vlašću.

*Priroda ljudske spolnosti i bračnog čina.* Tehnike umjetnog začeća su u čudorednom smislu neprihvatljive i zato što se protive dostojanstvu supružnika, bračnom jedinstvu te specifičnoj vrijednosti bračnog čina u kojem su nerazdvojive sjedinjujuća (u ljubavi) dimenzija od prokreativne. Ni spolnost ni prokreacija nisu samo biološke danosti, nego obuhvaćaju cijelu osobu.

Nisu upitne tehnike umjetnog začeća zato što su umjetne. Dakle, nije riječ o tehnici, nego o činjenici da je *ljudska osoba po svojem dostojanstvu plod darivanja* ljubavi među roditeljima bračnim činom. Dakle, čovjek *nije tehnički proizvod*. Dolazi do *depersonalizacije prokreacijskog čina*; prokreacija postaje tehnološki proces u kojem ljudsko biće postaje predmet onoga koji ga je u stanju začeti *in vitro*.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Usp.: DP, br. 12; DV, br. II, A, 1; br. II, B, 4.

<sup>36</sup> Usp.: Giorgio Maria CARBONE, *La fecondazione extracorporea: Tecniche, valutazione morale e disciplina giuridica* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2005.), 34-38.

Moguće je govoriti o „reprodukciji bez spolnosti“ koja je odvojena od „spolnog proživljavanja“, te stoga daleko i od „ljudskog proživljavanja“.

Kada je riječ o neplodnosti nekoga para, onda se nužno postavlja etički problem koji traži odgovor. Naime, do koje mjere neki medicinski čin znači terapijsku pomoć, odnosno kada prestaje biti terapijski, a postaje zamjenski i manipulativni? *Liječiti znači ukloniti zapreke, a ne postaviti se kao zamjena za ono što pripada muškarcu i ženi.* Crkva se ne protivi liječenju neplodnosti i prihvaća postupke koji pomažu da bračni čin postigne prokreativnu svrhu. Riječ je, dakle, o onim tehnikama, koje imaju za cilj pomoći bračnom činu kako bi sjedinjenje supružnika, po sebi već plodno, moglo postići začeće pobjeđujući zapreku koja se ispriječila.

*Jedinstvo obitelji.* Pri umjetnom začeću dijete se izvana uvodi u obitelj, a u heterolognom umjetnom začeću, uz uvođenje treće ili četvrte osobe, ono se lišava i svojeg identiteta. Dijete biva lišeno također i identiteta vlastitih roditelja. Dolazi, dakle, do poremećaja odnosa roditelji - djeca. Osim toga „roditelj“ biva sveden na razinu posuđivača biološkog materijala s kojim se treba začeti dijete. I kod tzv. posuđivanja maternice poremećena su sva pravila rađanja djeteta. Dijete, u konačnici, može biti proizvedeno korištenjem različitih izvanbračnih, odvojenih elemenata: spermija, jajašca, embrija, maternice, a sve se to potom spaja uz pomoć različitih „formula“ po želji „roditelja“, odnosno naručitelja, a uspjeh ovisi o spretnosti tehničara.

## **Zaključak**

Čudoredna prosudba suvremenih tehnika umjetnog začeća preispituje cilj koji se želi postići te metode koje se koriste pri postizanju toga cilja. Kada je riječ o tehnikama umjetnog začeća, onda se moralno vrednovanje treba temeljiti na neupitnoj istini o dostojanstvu ljudske osobe. U skladu s tim tvrdimo da je neki čin u čudorednom smislu dobar ako potvrđuje ljudsko dostojanstvo, odnosno ako je u skladu s razumom koji je osvjetljen vjerom. Pri tome treba imati uvijek na pameti ove temeljne vrednote: život i dostojanstvo ljudskoga bića koje je pozvano u postojanje te izvorno prenošenje tog života u braku. „Brak, prisutan u svim vremenima i svim kulturama, jest ‘mudra ustanova Stvoritelja, kojoj je svrha da u čovječanstvu ostvaruje njegovu zamisao ljubavi. Uzajamnim samodarivanjem, koje je njima vlastito i isključivo, bračni drugovi teže za takvim zajedništvom osoba kojim se međusobno usavršavaju da surađuju s Bogom u rađanju i odgajanju

novih života.”<sup>37</sup>

Svjedoci smo kako danas postoji mnoštvo različitih i posve oprečnih mišljenja o čovjeku, njegovu dostojanstvu i nepovredivosti ljudskoga života i o konačnom čovjekovu određenju. Crkva neće odustati od temeljnog ćudorednog načela glede ljudskoga života koji ne smije nikada biti predmet manipulacije, zlorabe i nepoštovanja. Naprotiv, Crkva je zagovornica njegova sve većeg hominiziranja i oplemenjivanja u svjetlu ljudskoga osobnog dostojanstva kojim ga je obdario sam Stvoritelj stvarajući ga na svoju sliku. To načelo kršćanskog moralnog nauka prihvatljivo je također za humanističku etiku i za svaki istinoljubivi svjetonazor.

Supružnicima kojima Bog nije udijelio sposobnost rađanja njihova neplodnost može biti velika kušnja. Postati roditelj je veliki Božji dar i odgovornost, ali nije pravo koje roditelji mogu zahtijevati. Kod supružnika koji unatoč brojnim pokušajima ne uspijevaju roditi dijete, želja za vlastitim djetetom postaje sve veća, što je razumljivo i opravdano, jer je rađanje u korijenu bračnog sjedinjenja u ljubavi. Znatan broj njih u tom slučaju podvrgava se raznim tehnikama umjetnog unutartjelesnog i izvantjelesnog osjemenjivanja i začeca. Međutim, razne tehnike umjetnog začeca povlače za sobom brojne moralne dvojbe što ih u ćudorednom smislu čini neprihvatljivim za supružnike koji žele živjeti u skladu s naukom crkvenog učiteljstva.

Prema podacima Guttmacher Institute iz SAD-a u svijetu se izvrši 56 000 000 induciranih pobačaja (podaci za razdoblje 2010. - 2014.), što je značajno povećanje u odnosu na razdoblje 1990. - 1994. kada je počinjeno oko 50 000 000 takvih pobačaja.<sup>38</sup> Od 1978., kada je rođena prva beba začeta *in vitro*, rođeno je prema statistikama „samo“ oko 5 000 000 djece začete raznim tehnikama umjetne reprodukcije.<sup>39</sup> Na jednoj strani uništavanje ljudskog života, a na drugoj deset puta manji broj rođenih beba uz pomoć raznih tehnika homolognog i heterolognog unutartjelesnog i izvantjelesnog umjetnog začeca. Zagovornici umjetne reprodukcije sebe smatraju „promicateljima života“ unatoč činjenici što znatno veći broj embrija, onaj „višak“ koji se stvara pri postupku *in vitro*, biva usmrćen, zamrznut ili će postati materijal za znanstvenu istraživačku radoznalost, odnosno sirovina

<sup>37</sup> DP, br. 6; Usp.: DV, 5.

<sup>38</sup> Usp.: [www.guttmacher.org/fact-sheet/induced-abortion-worldwide](http://www.guttmacher.org/fact-sheet/induced-abortion-worldwide) (22. 9. 2017.).

<sup>39</sup> Usp.: [www.cbsnews.com/news/report-5-million-babies-born-thanks-to-assisted-reproductive-technologies](http://www.cbsnews.com/news/report-5-million-babies-born-thanks-to-assisted-reproductive-technologies) (22. 9. 2017.).

za kozmetičku industriju. Zar to nisu zastrašujuće brojke koje govore o ljudskoj samovolji, manipuliranju i gaženju dostojanstva ljudske osobe te o želji da u potpunosti zagospodari ljudskim životom?

Različite tehnike umjetne reprodukcije koje su samo naizgled u službi života, kriju u sebi također brojne mogućnosti ugrožavanja života. Katolička moralka ih proglašava neprihvatljivima ne samo zato što rađanje odvajaju od konteksta bračnog čina nego i stoga što je postotak neuspjelih začeca (samo jedna trećina žena uspije zatrudnjeti) te odbačenih embrija (preko 80%) vrlo visok.<sup>40</sup> Ti se neuspjesi ne događaju samo u postupku začeca nego se pojavljuju i u kasnijem razvoju zametka koji je u kratkom razdoblju izložen velikom riziku smrti.<sup>41</sup> Posebice je nemoralna i neprihvatljiva „proizvodnja prekobrojnih zametaka“ koje se potom odbaci, usmrti ili zamrzne ili ih se koristi za razna istraživanja, s izlikom da je to za znanstveni, medicinski napredak. Zametke se, dakle, tretira kao „biološki materijal“ s kojim čovjek može slobodno i svojevolumno raspomagati.<sup>42</sup>

Svaki je čovjek od Boga pozvan na sudjelovanje u Božjem gospodstvu nad ljudskim životom. To se očituje poglavito u odgovornosti koja doseže svoj vrhunac darivanjem života kroz čin sjedinjenja i rađanja od strane muža i žene u braku. Unatoč tom velebnom Božjem daru, toj sustvarateljskoj ulozi u nastajanju novog ljudskog života, suvremeni se čovjek upravo na ovom području predstavlja kao tvorac brojnih i zabrinjavajućih proturječja. Dok je u jednom trenutku bezobzirni uništavač života, u drugom je trenutku samovoljni i bezobzirni proizvođač života. Da bi se proizveo samo jedan život, mnogi se žrtvuju. U ime kojih vrijednosti se mogu dopustiti takvi postupci, bez obzira na plemenitost cilja koji se želi postići? Proglašavajući tehnike umjetne reprodukcije čudoredno neprihvatljivim i nedopustivim, uz sve što smo već naveli, učiteljstvo Crkve želi također obraniti čovjeka današnjice od pretjeranosti i oholosti zbog njegove vlastite moći, obraniti ga, dakle, od njega samoga i od njegove samovolje.

---

<sup>40</sup> Usp.: DP, br. 14.

<sup>41</sup> Usp.: IVAN PAVAO II., *Evangelium vitae - Evanđelje života. Enciklika o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života*, br. 103, Dokumenti (Zagreb: KS, <sup>2</sup>1997.), br. 14.

<sup>42</sup> Usp.: Gerhard Ludwig MÜLLER, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, *Theologische Grundlagen zur Bewertung bioethischer Fragen* (Rom: 7. IX. 2013.), [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/muller/rc\\_con\\_cfaith\\_20130907\\_bioetica\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_20130907_bioetica_ge.html) (5. 6. 2017.).

## A MORAL EVALUATION OF ASSISTED REPRODUCTIVE TECHNOLOGIES

### Summary:

*The introductory section deals with the gift of love and life that God the Creator has given to human beings. The purpose of marital love is the spiritual unity of the heart and the soul, and the bodily union of spouses, which by their nature are directed towards birth.*

*Statistics confirm that more than 10 percent of marriages are infertile. There are many causes of marital infertility. In the case of incurable infertility, there is an increasing number of couples who, with the help of different methods of artificial insemination, seek to become parents.*

*The medical solution of infertility with the help of techniques of homologous and especially heterologous fertilization, represents a very complex and dubious procedure, in the moral sense. Regardless of the nobility of the goal of artificial insemination, the fact is that it distorts the unity of marriage, and is contrary to the dignity of the human person, and the right of every person to be conceived through the mutual personal and physical giving of their parents.*

*Finally, the article presents statistical data on pregnancies that have been achieved by in vitro conception and have resulted in birth, at the Clinic for Gynecology and Obstetrics at the University Clinical hospital in Mostar in the period from 2011 through 2015.*

**Key words:** *gift of life, marriage infertility, artificial insemination, conception in vitro.*

Translation: Ante Komadina and Kevin Sullivan

UDK: 272-725:37  
272-726.1 Stadler J.  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno: ožujak 2017.

Pavo JURIŠIĆ  
Katolički bogoslovni fakultet Univerziteta u Sarajevu  
Josipa Stadlera 5, 71000 Sarajevo  
pavo.jurismic@gmail.com

## **SLUGA BOŽJI JOSIP STADLER. UZOR ZA PASTORAL DUHOVNIH ZVANJA**

### **Sažetak**

*Prilog govori o radu prvoga vrhbosanskog nadbiskupa Josipa Stadlera na području odgoja i obrazovanja svećeničkih kandidata tijekom svoje odgojiteljske službe u Bogoslovnom sjemeništu u Zagrebačkoj nadbiskupiji te o brizi za duhovni rast klera Vrhbosanske nadbiskupije. Nije mu bila nakana da odgoji elite jer je bio svjestan ljudskosti kako svoje vlastite, tako i svakoga svećenika, različitosti karaktera i slabosti koje svaki pojedinac nosi sa sobom.*

**Cljučne riječi:** *Josip Stadler, odgojitelj, profesor, nadbiskup, svećenici.*

### **Uvod**

Svaki svećenik nosi sa sobom povijest svojega zvanja. Svećenici su ljudima zanimljivi, ljudi ih promatraju, neki o njima i pišu, dobronamjerno ili zlonamjerno, ali su često tema i likovi pojedinih literarnih uradaka ili filmskih ostvarenja. Duhovne se osobe prikazuju u filmovima, opisuju romanima ili dramskim djelima. U tim ćemo umjetničkim ili literarnim uradcima često naći svećenike, redovnike i redovnice kao nekakve komične ili tragikomične figure koji nikome ne mogu biti nikakvi uzori. Autori takvih djela često daju oduška svojim pogledima i izražavaju se u skladu sa svojim svjetonazorom i ciljem za kojim idu.

Ima pisaca koji prikazuju svećenike u svojim djelima s kršćanskom ljubavlju, kao npr. Graham Green u svojem romanu *Moć*



*i slava*. Ovdje nam on opisuje jednog svećenika iz vremena najvećih progona Crkve u Meksiku, koji je usput rečeno alkoholičar, a sa svojim problemima u normalnim uvjetima ne bi mogao biti nikome uzor. No, taj je svećenik u situaciji progona jedini službenik Crkve koji je preostao u tom dijelu Meksika, pa se upravo zbog toga što je svećenik na kraju našao u zatvoru, gdje suočen sa sigurnom smrću koju očekuje razmišlja o svojem životu. Pisac s ljubavlju zaključuje da je i on bio jedan od svećenika Crkve koji svojom riječju nije mogao doprijeti do srca onih kojima je poslan.<sup>1</sup>

Među onim simpatičnim prikazima svećenika svakako je lik don Camilla kojega u svojim djelima opisuje Giovannino Guareschi<sup>2</sup>, a kojega je francuski glumac Fernandel izvrsno odigrao i predstavio na filmskom platnu.<sup>3</sup> On se bori za svoje stado, kojemu pripada i njegov (naizvan) protivnik, komunistički prvak sela Pepone.

Isto tako i na malim ekranima postoje simpatični uradci sa svećenicima kao glavnim likovima. Tako je u Njemačkoj na drugom programu tamošnje javne televizije od 1987. do 1992. bio prikazivan serijski film pod nazivom „Mit Leib und Seele“, gdje su milijuni gledatelja mogli baciti pogled iza kulisa, promatrati i preko televizije izbliza upoznati svakodnevni život jednoga katoličkoga župnika. Mnogi su se u svojim komentarima osvrnuli na ovu seriju, a čak se u jednom svesku informativnog centra za pastoral duhovnih zvanja našla kao poticaj za razmatranje.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Graham GREEN, *Moć i slava* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1985.). Graham Green, engleski romanopisac i pripovjedač, rođen je 2. listopada 1904. u Berkhamstedu, a umro 3. travnja 1991. u Veveyu. Tijekom studija na Oxfordu proživljavao je svoju krizu moralnoga i vjerskoga identiteta, pa je lutajući od radikalne ljevice na kraju smirio se u Katoličkoj Crkvi. Sva su njegova važnija djela prevedena na hrvatski jezik. Usp.: „Green Graham“, *Hrvatska opća enciklopedija*, 4 Fr – Ht, (Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2002.), 352.

<sup>2</sup> Giovannino Oliviero Giuseppe Guareschi, talijanski književnik, novinar i karikaturist, rođen je 1. svibnja 1908. U mjestu Fontanelle di Roccabianca, a umro 22. srpnja 1968. u mjestu Cervia. Najveću je popularnost stekao kao tvorac serije popularnih satiričnih romana o katoličkom svećeniku Don Camillu. Usp.: „Guareschi Giuseppe“, *Hrvatska opća enciklopedija*, 4 Fr – Ht, 391.

<sup>3</sup> Fernandel (Fernand Joseph Désiré Contandin), francuski filmski glumac rođen 8. svibnja 1903. u Marseillu, a umro 26. veljače 1971. u rodnom gradu. Usp.: „Fernandel“, *Hrvatska opća enciklopedija*, 3 Da – Fo, 610.

<sup>4</sup> Franz MATTES, „Ein Pfarrer mit Leib und Seele“, *Berufung. Zur Pastoral der geistlichen Berufe*, Hrg. Informationszentrum Berufe der Kirche, Heft 28 (Freiburg: 1990.). Ovdje donosim prikaz toga osvrta.

U središtu ove igrane serije kao glavni lik pojavljuje se katolički župnik po imenu Adam Kempfert.<sup>5</sup> On je dvostruki doktor, simpatičan svećenik, dušom i tijelom nazočan upravo tamo gdje u tom trenutku treba biti, otvoren za svakoga i svi mu rado dolaze na razgovor, a on ima otvoreno uho za svakoga u problemima, radostima ili žalostima svojih sugrađana. Ljudi ga traže, pitaju za savjet, traže pomoć, mole da se zauzme za njih u nekim bitnim životnim (ne)prilikama. Svi koriste njegovu ljudsku i duhovnu sposobnost, tako da je ovaj župnik utjelovljenje svećenika upravo onakva kakva bi poželjeli imati kao župnika u svojoj župi.

Taj nam je svećenički lik oslikan lijepim bojama. Iako je ovdje više prikazana njegova socijalna i ljudska strana, ipak se nekako nenametljivo očituje i ona duhovna crta koju nosi sa sobom. On pred Bogom živi svoje svećeništvo, u tihoj molitvi traži Boga i adorira pred Presvetim, a odnos prema pojedinim društvenim slojevima ne ostavlja nikoga ravnodušnim. Taj svećenik ima za svakoga pravu riječ u pravo vrijeme, bilo da se radi o nekom poduzetniku ili političaru, o klošaru ili vrsnom menadžeru u gospodarstvu ili savjetniku u politici, o bankaru ili mladiću bez posla, o ravnatelju škole ili učeniku. Riječi koje izgovara znaju koji put biti žestoke i provokativne, ali simpatične da nitko ne odlazi od njega povrijeđen. U odnosu prema ženama nije ukočen, nego naprotiv iznenađujuće srdačan. A njegov je odnos prema mjesnom biskupu ljubazan, čak bi se moglo reći prijateljski. Tako župnik Kempfert utjelovljuje idealnog svećenika na župi. Duhovan je, čovječan, obrazovan, s izvrsnim smislom za humor i uvijek spreman pomoći drugome.<sup>6</sup>

Zanimljivi su bili komentari koji su dolazili iz katoličkih krugova. Neki pišu kako takav svećenik ne postoji, dok župljani pojedinih župa u svojim pismima uzdišu: „Kada bismo mi imali takva župnika, crkva bi nam bila puna.“ A neke su duhovne osobe podrugljivo pisale o ovakvu svećeničkom profilu s kojim se ne mogu i ne žele uspoređivati. Prigovaraju mu da mu nedostaje spremnost i volja za suradnju jer u župi ima i drugih osoba i namještenika koji znaju raditi, a on sve sam uzima u svoje ruke. Kažu kako od takva župnika nema pastoralnih inicijativa ni poticaja. On ne daje drugima zadatke, a to je nezamislivo u današnjoj pastoralnoj praksi.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> U seriji glavni lik glumio je Günter STRACK (1929.-1999.), a redatelj je bio Bernhard STEPHAN (r. 1943.).

<sup>6</sup> Usp.: Franz MATTES, „Ein Pfarrer mit Leib und Seele“, 47.

<sup>7</sup> Usp.: Franz MATTES, „Ein Pfarrer mit Leib und Seele“, 47.

Iako na ovakvom uratku može biti nekih manjkavosti s obzirom na dobivanje kompletne slike svećeničkog profila, ipak valja reći da je uz mnoge klerikalne karikature, koje se pojavljuju u uradcima u protucrkvenom, pa može se čak reći i neprijateljski raspoloženom okružju nekih bučnih pojedinaca, udruga ili organizacija koje više traže negativce i istražuju njihove mane da bi ih prikazali javnosti nego što vide dobro koje crkveni službenici čine, ponekad ohrabrujuće gledati jedan ovakav pozitivan pogled na Crkvu i jednoga njezina pastira.

U pogledu na pastoral duhovnih zvanja možemo reći da bi se s ovakvim profilom svećenika mogli identificirati svi koji razmišljaju o svećeničkom pozivu, zato što on utjelovljuje svećenika koji je tražen i koji svoj poziv i svoje poslanje ne dovodi u pitanje, u smislu da li sam kao svećenik i čovjek još nekom potreban u ovom vremenu.

### **1. Stadlerov svećenički i odgojiteljski rad u zagrebačkoj Bogosloviji**

Kada Bog poziva, onda on pogađa osobno svakoga pojedinca u srce. To se posebno odnosi na duhovni poziv. Tko je pozvan i osjeti poziv, on ne može mirovati, nego slijedi glas Boga koji ga zove da ide za njim. To su osjetili i apostoli kada ih je Isus pozvao, pa su ostavili sve i krenuli za njim. Ali taj poziv može biti i zarazan jer se ne zaustavlja samo kod pozvanoga, nego preko njega ide dalje. Tko je spreman prihvatiti poziv, onda je spreman dalje ga nositi među ljude. Tu se odvija ona dinamika primanja i davanja, gdje onaj koji je pozvan postaje glas i riječ koja poziva sve na Isusov način: „Dođi i idi za mnom“ (Mt 19,21). Na taj način pozvani služi pozivu. To je služenje onome Gospodinu svakoga zvanja, koji jedini poziva i po svojem Duhu daje ovlast.

Bacimo li pogled na život i djelo sluge Božjega nadbiskupa Stadlera, sigurno ćemo i na njemu otkriti crte koje mogu biti poticaj suvremenim naraštajima da se odvaže prepoznati Božji glas u svojem srcu i poći za njim, naravno ako Stadleru dopustimo da bude čovjek svojega vremena u kojem je stasao, živio i radio. Proučavajući njegovu osobnost, možemo uočiti kako nam izlazi u susret njegov lik kroz cijelu povijestnjegova zvanja, lik bogoslova, svećenika, profesora i nadbiskupa. Iako život ovoga sluge Božjega možemo promatrati u svim njegovim etapama, ipak njegov pastirski rad progovara na sasvim osobit način, tako da se s njim mogu identificirati mladi, bilo da se radi o mladim angažiranim vjernicima članovima naših župa, bilo pak onima koji se kao dragovoljci ističu svojim socijalnim i karitativnim radom u Crkvi.

Stadlerovi poglavari i odgojitelji svjedoče o njemu i njegovu životu i radu tijekom formacije te kažu da je bio uzoran bogoslov i duhovni biser među svojim vršnjacima. Čitajući njihova izvješća, izgleda nam kao da je bio skoro presavršen, mladić bez mane. Ocjene izvrsne, vladanje uzorno, dakle sve najbolje.<sup>8</sup> Kada to čitamo, upravo se u nama pojavi želja da pronademo nešto u njegovoj biografiji što bi nam dalo nešto prizemno, neku manu koja bi ga možda nekako približila nama u našim duhovnim borbama i međusobnim prepirkama i raspravama. Međutim, toga ne nalazimo u spisima njegovih suvremenika iz mladenačkih dana. Čini nam se da bi njegova mana bila upravo ta doza perfekcionizma oslikavana hagiografskim crtama. No, svaki je čovjek najbolji poznavatelj stanja svoje duše, pogotovo ako je spreman priznati svoje mane i nedostatke. Tako otkrivamo kod Stadlera dovoljno poniznosti kada u pismima progovara o sebi jer očito se drži one Isusove odgojne upute da kršćanin pred svakom pohvalom treba ponizno reći: „Sluge smo beskorisne! Učinismo što smo bili dužni učiniti“ (usp.: Lk 17,10). Tako Stadler kada progovara o sebi, skromno kaže da je grešan čovjek te ako mu nešto ne uspijeva, pripisuje to upravo svojim grijesima.<sup>9</sup>

Stadler se nakon završetka studija 1869. godine vraća u Zagreb da u svojoj Nadbiskupiji preuzme zadaće koje stoje pred njim. On se dolaskom u Zagreb ne pojavljuje samo kao promatrač crkvenih prilika u tamošnjoj mjesnoj Crkvi nego i kao kritičar svojega vremena i crkvenih prilika u svojoj Nadbiskupiji. U to je vrijeme zagrebačka

---

<sup>8</sup> Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, „Dr. Josip Stadler, prvi nadbiskup vrhbosanski“, *Spomenica vrhbosanska 1882-1932* (Sarajevo: 1932.), 25.

<sup>9</sup> Usp. pismo duhovniku zavoda p. Huberu u kojem piše da su njegovi grijesi uzrok što nije primljen u isusovce: „Ne mogu Vam reći koliko me je duboko zaboljelo njegovo pismo, ili bolje rečeno boljeli su me moji grijesi koji su uzrok da me nije primio. Ali ja ne malakšem. Opet ga molim za milost da me primi, uzdajući se u Boga ali također i Vašu molitvu. Nemojte me napuštati u ovoj tjeskobi nego pokucajte kod sv. Josipa da mi se smiluje.“ („Pismo od 8. travnja 1871.“) Isto piše i generalu isusovačkoga reda: „Riječima Vam ne mogu izraziti svoju bol. Najviše me boli to što su moji grijesi uzrok tome da me niste primili. Ali ja sam upravo zaklinjao svoga Spasitelja da me sasluša i usliši. I gle, odjednom mi dođe utješna misao, misao naime kako je Spasitelj sam obećao da će sve što se traži u njegovo ime biti i uslišano. A ja tražim, ako mu je po volji, da stupim naime u [isusovački] red. A ono što me tješi jest ovo, da on prema svome obećanju ne može odbiti moju molbu. To je također ono što me ohrabruje da Vam obnovim svoju molbu usprkos tome što ste me odbili.“ Pismo s nadnevkom „Zagreb u predvečerje Uskrsa 1971.“, *Archivium Collegium Germanicum-Hungaricum*, Roma (dalje: ACGU).

nadbiskupska stolica bila upražnjena jer je malo prije njegova povratka, 11. svibnja 1869., kardinal Juraj Haulik umro.<sup>10</sup> Novi će nadbiskup biti imenovan tek 7. kolovoza 1870., a došao je iz Banata u osobi Josipa Mihalovića.<sup>11</sup> Nadbiskup se Mihalović baš i nije najbolje snalazio u zagrebačkoj sredini, gdje je dočekan hladno te se osjećao kako nije tu dobro došao pa je uskoro rezignirano tražio premještaj u neku od mađarskih biskupija. No, mađarska mu je strana rekla da

<sup>10</sup> Juraj de Várallya HAULIK rođen je u Trnavi (Slovačka) 20. travnja 1788. Školovanje je započeo u Ostrogonu, nastavio u Trnavi, a studij teologije i kanonskog prava započeo je na Bečkom sveučilištu te ga završio u Trnavi. Zaređen je 1811. godine, a doktorirao 1819. U Ostrogonu je 1825. imenovan kanonikom. Velikim prepozitom zagrebačkog Kaptola imenovan je 1832., a biskupom 1837. godine. Početkom 1849. Haulik je pokrenuo Katolički list koji je trebao poslužiti obrani integriteta Crkve pred naletom liberalnih i radikalnih struja među svećenstvom. Brinuo se i za odgoj ženske mladeži, pa je u tu svrhu doveo u Zagreb sestre milosrdnice kojima je izgradio samostan i crkvu u današnjoj Frankopanskoj ulici. U okviru samostanske zgrade nalazila se ženska učiteljska škola, zatim dječji vrtić i vezilačka radionica. Za njegova upravljanja Zagrebačkom biskupijom car je ukazom od 20. kolovoza 1850. odobrio postupak za njezino uzdignuće na rang nadbiskupije, što je Sveta Stolica potvrdila 15. prosinca 1852. godine. Nakon sklopljenog konkordata Zagrebačka je biskupija osigurala punu neovisnost, a car Franjo Josip I. predložio je Svetoj Stolici da se nadbiskup imenuje krunskim kardinalom, što je i učinjeno 1856. godine. Haulik je uveo duhovne vježbe za svjetovno i redovničko svećenstvo, 1856. utemeljio je zakladu, a 1858. osnovao prvu javnu pučku posudbenu knjižnicu i čitaonicu. Preuredio je Maksimir, a radio je i na obnovi zagrebačke katedrale. Bio je i veliki pokrovitelj Glazbenog društva, danas Hrvatskog glazbenog zavoda, a 1855. nabavio je i nove orgulje za katedralu. Umro je 11. svibnja 1869. godine. Usp.: Olga MARUŠEVSKI, „Juraj Haulik“, Franko MIROŠEVIĆ (ur.), *Zagrebački biskupi i nadbiskupi* (Zagreb: Školska knjiga, 1995.), 461-473.

<sup>11</sup> Josip MIHALOVIĆ rođen je 16. siječnja 1814. godine u Tordi u Banatu. Osnovnu školu polazio je u Tordi i Velikom Bečkereku, a više škole u Segedinu i Temišvaru. Za svećenika je zaređen 1834. godine, te nakon toga bio je kapelan u Temišvaru. Zagrebačkim nadbiskupom imenovan je 7. kolovoza 1870., a posvećen je za biskupa u zagrebačkoj katedrali 27. rujna 1871. Imenovan je kardinalom 1877. godine. Nije se laka srca pokorio kraljevoj želji da postane nadbiskupom, zato je ubrzo nakon dolaska u Zagreb odlučio dati ostavku i tražiti premještaj u neku od mađarskih biskupija s motivacijom da ne može živjeti u „neprijateljskoj zagrebačkoj okolini“. Bilo mu je gotovo nemoguće mjeriti se sa Strossmayerom, a povrh toga i stati u čizme svojega prethodnika koji je i u kulturi i crkvenim poslovima ostavio dubok trag. U svojem djelovanju, osobito se brinuo o školovanju svećeničkog podmlatka pa je 1878. godine od njega potekla zamisao o ustanovi dječjačkog sjemeništa i gimnazije. Umro je 19. veljače 1891. Usp.: Olga Maruševski, „Josip Mihalović (1870.-1891.)“, Franko MIROŠEVIĆ (ur.), *Zagrebački biskupi i nadbiskupi*, 474-479.

mora ustrajati i izdržati, tako da je ipak ostao u Zagrebu do svoje smrti 1891. godine, živeći stalno pod dojmom neprijateljskog dočeka što ga je sputavalo u njegovu djelovanju.

Stadler u pismima bivšim odgojiteljima iz zavoda Germanicum-Hungaricum iznosi sliku stanja u svojoj mjesnoj Crkvi, o nadbiskupu koji zbog svoje starosti nije dovoljno energičan, o kanonicima koji ne rade svoj posao, o svećenicima koji baš ne žive uzornim životom, o cjelokupnoj situaciji klera koji su negativno raspoloženi prema isusovcima pa su i njega, a zbog njegovih stavova i pogleda, već prozvali „jezuitom“. Takvo raspoloženje ne vlada samo među dijelom svećenstva nego ni sam nadbiskup Mihalović nije bio sklon Družbi Isusovoj, kao što im nije bilo skloni ni tadašnje ministarstvo za bogoštovlje i nastavu.<sup>12</sup> U tom kontekstu možemo razumjeti Stadlerovu prosudbu novoga nadbiskupa u Zagrebu, kada govori kako u svojim odlukama i radu nije dovoljno energičan, posebno kada se radi o Bogosloviji i svećeničkim kandidatima u njoj: „Od višega se svećenstva ne može očekivati pomoć. Nadbiskup do sada još nije posjetio bogoslove u sjemeništu, iako je sjemenište treća kuća od biskupova dvorca“, a već je bilo prošlo skoro osam mjeseci od njegova imenovanja zagrebačkim nadbiskupom.<sup>13</sup>

„Sredinom 70-tih godina Stadler ironizira potez nadbiskupa Mihalovića koji je zabranio pušenje prije svete mise, ističući da se koncentriranjem na sporednu problematiku i izricanjem takvih odredbi ne može ići pastoralno naprijed. Neposrednu i oštru ocjenu crkvenih i pastoralnih prilika u Zagrebačkoj nadbiskupiji iznosi Stadler u svezi reforme franjevacu u Hrvatskoj.“<sup>14</sup> Kardinal je Mihalović, naime, tražio od Stadlera da sastavi Memorandum za Svetu Stolicu „o reformiranju franjevacu u Hrvatskoj. Stadler nije spreman preuzeti tu zadaću, premda navodi kako puno franjevacu ne zaslužuje to ime, kako su se degenerirali, ne obdržavaju svoja pravila, a provincijali ništa ne poduzimaju, iako sve znaju. Svoje odbijanje Stadler argumentira sljedećim razlozima: ‘Budući da mnogi svjetovni svećenici u našoj biskupiji puno više sablažnjavaju nego franjevci, i budući da je u samoj biskupiji mnogo važnijih stvari nužno reformirati, stoga mi se

---

<sup>12</sup> Usp.: Stadlerovo pismo rektoru zavoda Germanicum-Hungaricum pisano iz Zagreba 30.11.1873., ACGH.

<sup>13</sup> Stadlerovo pismo isusovačkom generalu u Rim pisano iz Zagreba uoči Uskrsa 1871., ACGH.

<sup>14</sup> Usp.: Josip BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, Pavo JURIŠIĆ (prir.), *Josip Stadler, život i djelo*, Studia Vrhbosnensia 11 (Sarajevo: 1999.), 73-107, ovdje 82.

čini neobičnim, htjeti reformirati nekog drugog egzempta, namjesto provesti reformu u vlastitoj biskupiji.' Zanimljivo je da i ovom zgodom Stadler traži mišljenje rektora Germanikuma."<sup>15</sup>

Stadler je u vremenu od 1868. do 1874. bio suplent i prefekt, zatim profesor u 7. i 8. razredu gimnazije gdje je predavao vjeronauk i filozofiju (logiku i psihologiju), a na Nadbiskupskom liceju predavao je pedagogiju, didaktiku i katehetiku.<sup>16</sup> Kasnije se u spisima više ne spominje kao gimnazijski profesor, nego samo kao profesor fundamentalne dogmatske teologije i metafizike. Služba prefekta prestala mu je 1873. godine. U Šematizmu Zagrebačke nadbiskupije 1874. spominje se kao drugi zapisničar Ženidbenog suda.<sup>17</sup> Služba prefekta prestala mu je 1873. godine.<sup>18</sup> Kada je Zagrebačko sveučilište 1874. sa svoja četiri fakulteta, teološkim, filozofskim, medicinskim i pravnim poprimilo moderni ustroj, Stadlerov se profesorski put profilira u novonastaloj stvarnosti Katoličkog bogoslovnog fakulteta, gdje ostaje sve do imenovanja vrhbosanskim nadbiskupom i metropolitom.<sup>19</sup> Tako je Stadler imao priliku stalno biti u kontaktu sa svećeničkim kandidatima, raditi s njima, promatrati ih te ih pokušati oduševiti i za svećeničko zvanje i za teološke znanosti.

Stadler je kao sjemenišni odgojitelj i profesor gledao na svoje učenike i studente u jednakoj mjeri i očima profesora, ali i svećenika koji ih želi oduševiti za svećenički poziv. Njemu je stalo do njihova uspjeha u školi, a nadasve do uspjeha na području razvoja njihove duhovnosti i čudorednog odgoja kako bi mogli biti vjerni Bogu i svojem pozivu. Trudio se da onima najboljima omogući daljnje napredovanje u mudrosti i znanju tražeći za njih mjesto u crkvenim ustanovama koje su vodili isusovci da nastave svoju izobrazbu. Kao svećenik i duhovnik bio je zabrinut za njihov duhovni rast, prateći literaturu koju čitaju i u kakvu se društvu kreću. Klerike je ispovijedao te je koristio tu priliku

---

<sup>15</sup> Josip BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, 82. S tim u svezi usp. i Stadlerovo pismo rektoru zavoda Germanicum-Hungaricum, pisano iz Zagreba 24.3.1878. ACGH.

<sup>16</sup> Usp.: Josip BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, 75-76.

<sup>17</sup> Usp.: Josip BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, 75-76. Usp. Stadlerovo pismo rektoru zavoda Germanicum-Hungaricum pisano iz Zagreba 30.01.1873., ACGH.

<sup>18</sup> Usp.: isto.

<sup>19</sup> Usp.: Josip BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, 75-76.

da ih uputi u duhovni stalež i da ih oduševi za Krista.<sup>20</sup>

Kada Stadler progovara, govori o duhovnoj formaciji bogoslova, onda kaže kako im „nedostaje dobar duh i jedna unutarnja recepcija svega onoga što im sjemenišni poglavari žele posredovati. Smatra da dobar biskup, čije se imenovanje u Zagrebu očekuje, i samo Bog mogu tu bogosloviju dovesti u red.“ To je pisao u godini svojega povratka u Zagreb i prije imenovanja nadbiskupa Mihalovića zagrebačkim nadbiskupom.<sup>21</sup>

Stadler uviđa stanje duha među bogoslovima u Bogosloviji i po literaturi koju unose u kuću i koja se čita, a koje čak i rektor Bogoslovije dopušta unositi u knjižnicu, dok on misli da bi ovdje trebao prevladavati sadržaj znanstvenog karaktera. Kada gleda na svoju službu prefekta u Bogosloviji, Stadleru smeta što on zapravo nema nikakve vlasti, pa što ga se čak i ne pita o bogoslovima, pa se uz dobre klerike podnosi zadržavanje i onih loših koji to predugo ostaju i negativno utječu na dobre. Niži ih poglavari drže neprikladnima, a otpustiti ih ne mogu. O tome piše u pismu generalu isusovačkog reda: „Mi prefekti nemamo ovdje nikakve ovlasti. Kada sam sasvim sigurno uvjeren i za to imam jasne dokaze da ovaj ili onaj bogoslov nije prikladan za svećenički stalež, ipak ne mogu utjecati da ne bude ređen. Usput rečeno, početkom ove godine odnio sam nadbiskupu popis petnaest bogoslova za koje sam uvjeren bio da trebaju biti otpušteni i to zatražio od njega. I što se dogodilo? U Zagrebu se prilično žestoko govorilo kako ću izgubiti posao, jer kao da ne znam raditi s bogoslovima. A ipak je među tih petnaest bogoslova bilo onih koji su *morbo venero laborant*, a u sjemeništu su liječeni na trošak sjemeništa! Ti su bogoslovi nakon godinu ili dvije bili zaređeni. Sve što kažem, oni izokrenu i naprave suprotno od toga. U njima nema nikakvog osjećaja časti, nikakve vjere. Hrvatska ne treba veću kaznu od te što u svojim njedrima ima takve klerike. Također ni drugi prefekt ne može ništa napraviti, a ni tirolac koji je doista u svakom pogledu izvrstan ispovjednik. Mi smo načinom ponašanja bogoslova prisiljeni da ne radimo ništa. Ovih se dana jedan drznuo da uđe u prefektovu sobu i ukrade ključ od jedne sobe u koju je bogoslovima zabranjen

---

<sup>20</sup> Usp.: Franjo Ksav. HAMMERL, „Dr. Josip Stadler, prvi nadbiskup vrhbosanski“, 30. Vidi i pismo upućeno rektoru zavoda Germanicum-Hungaricum od 30.7.1872., od 12.12.1872. i od 17.10.1873., ACGH.

<sup>21</sup> Josip BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, 80-81. Usp.: pismo upućeno duhovniku zavoda Germanicum-Hungaricum p. Huberu pisano iz Zagreba 24.11.1869., ACGH.



ulaz. Oni čak i bez ključeva otvaraju vrt i sobe.“<sup>22</sup>

Iz svih tih pisama, koja tematiziraju situaciju u zagrebačkoj Bogosloviji, proizlazi da je Stadler imao puno poteškoća upravo zbog toga što se nije mirio s postojećim stanjem i što je kontinuirano tražio nepopularne poteze i provocirao nužne promjene, prije svega u formiranju duhovnog identiteta svećenika.

## **2. Nadbiskup i njegova sjemeništa**

### *2.1. Sjemenište i gimnazija u Travniku*

Prema ugovoru koji je zaključen 8. lipnja 1881. između pape Leona XIII. i cara Franje Josipa piše: „U Sarajevskoj nadbiskupiji će se odmah, bez odlaganja, podići pokrajinsko sjemenište koje neće služiti samo potrebama nadbiskupije nego također i sufraganskim biskupijama da bi se na taj način školovali vrijedni članovi svjetovnog klera koji će se revno posvetiti svome duhovnom pozivu i dušobrižništvu skupa s redovničkim svećenicima prema kojima trebaju biti obzirni zbog njihove stoljetne službe Crkvi, koja se ne smije zaboraviti. Vlada njegovog carskog i kraljevskog veličanstva odobrit će potrebna sredstva za tu ustanovu.“<sup>23</sup>

Kada je Stadler imenovan nadbiskupom, određeno je odmah da se spomenuto sjemenište uredi kako je to bilo uobičajeno u većini biskupija, a u skladu s propisima Tridentskog sabora podijeli na dječjačko i bogoslovno. Tridentski je sabor donio dekret kojim se određuje da katedralne, metropolitanske i od ovih još više crkve moraju prema svojim mogućnostima uzdržavati sjemeništa za potpun umno-ćudoredni odgoj svećeničkih kandidata. To je nadbiskupu Stadleru bilo na umu kada je inzistirao da bogoslovno sjedište bude u središtu dijeceze uz katedralu, a to zemaljskoj vladi i ministru Benjaminu Kallayu<sup>24</sup> nije baš bilo po volji. Oni su u svojem planu radije gledali da oba sjemeništa budu pod jednim krovom u Travniku da ne bi, navodno, muslimanima smetalo gledati talare u gradu koji je po Kallayevoj

---

<sup>22</sup> Stadlerovo pismo isusovačkom generalu u Rim pisano iz Zagreba uoči Uskrsa 1871., ACGH.

<sup>23</sup> Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ., 131.

<sup>24</sup> Benjamin KALLAY, mađ. Kállay Béni ili Benjamin von Kállay, (Pešta, 22. prosinca 1839. - Beč, 13. srpnja 1903.), mađarski i austrougarski političar, ministar financija i stvarni upravitelj Bosne i Hercegovine pod austrougarskom upravom.

zamisli bio rezerviran za njih. Nadbiskup Stadler nije popuštao.<sup>25</sup> Kada govorimo o sjemeništima u posttridentskom razdoblju, onda mislimo na više ili manje dobro uređena sjemeništa s odgojiteljskim timovima koji se brinu za odgoj i obrazovanje svećeničkih kandidata kako je bilo određeno gore navedenim dekretom.

Na prijedlog svojega prijatelja i superiora sestara milosrdnica opata Fidelisa Hoeppergera<sup>26</sup> Stadler je odredio da se dječjačko sjemenište gradi u Travniku, središtu Lašvanske doline, koja je bila nastanjena većinskim katoličkim i hrvatskim žiteljima, dok će se bogoslovija graditi u Sarajevu, glavnom gradu i sjedištu nadbiskupije i metropolije.

Stadler nije puno dvojio koga bi rado postavio kao voditelje, profesore i odgojitelje sjemeništa u Vrhbosanskoj nadbiskupiji. On je bio isusovački đak. Kod njih je rastao i sazrijevao, počevši od sirotišta u Požegi koje su tada vodili isusovci skupa sa školom, pa do Germanicuma u Rimu. Zbog toga iskustva koja je stekao u zavodima

---

<sup>25</sup> O ustanovi i izgradnji sjemeništa usp.: Franjo Ksaver Hammerl, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], 131-153.

<sup>26</sup> Fidelis HOEPPERGER, pedagog (Mötz, Tirol, 27.4.1822. - Zagreb, 29.1.1896.). Gimnaziju je pohađao u Innsbrucku, teologiju studirao u Brixenu, gdje je 1846. zaređen za svećenika. S iskustvom odgojitelja u brixenskom sjemeništu i dušobrižnika 1853., na molbu nadbiskupa Jurja Haulika, dolazi u Zagreb, gdje mu je povjerena služba sjemenišnog duhovnika te profesora pastoralnog bogoslovlja i liturgike koje je predavao do 1870. U duhu katoličke obnove i po uzoru na djelo njemačkog svećenika Adolfa Kolpinga u Zagrebu je 1855. osnovao Katoličko djetičko društvo u kojem je bio dugogodišnji predstojnik. Od 1857. bio je superior Družbe sestara milosrdnica sa sjedištem u zagrebačkom samostanu, što ga je 1845. o svojem trošku podignuo biskup Haulik. U Hoeppergeru on je našao čovjeka poduzetna duha, spremna i sposobna da, uz suradnju vrhovne poglavarice, razvije i afirmira odgojno-prosvjetnu, zdravstvenu i karitativnu djelatnost Družbe, koja se 1856. odijelila od matične kuće u Tirolu i osamostalila. Prvih godina pretežito je zaokupljen unapređivanjem samostanskih škola, poglavito učiteljske škole u kojoj je neko vrijeme bio i vjeroučitelj. Za njegova upravljanja djelatnost se Družbe razgranala po Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini, Drinopolju (Edirne), gdje je sestrama povjeren rad u pučkoj školi, sirotištu i konviktu, te u Albaniji. Pastoralno radi u nekoliko vjerskih i karitativnih društava sa sjedištem u zagrebačkom samostanu. Kao superior mnogostrukim je radom obilježio četiri desetljeća povijesti Družbe sestara milosrdnica, a širenjem katoličkog školstva znatno je pridonio općem razvitku pučkog školstva u Hrvatskoj te BiH. U javnom životu bio je na glasu kao osoba velikih zasluga, ugleda i utjecaja. God. 1876. imenovan je začasnim kanonikom zagrebačkog Kaptola, a 1883. opatom od Bijeje Stijene. Usp.: „Hoepperger Fidelis“, *Hrvatski bibliografski leksikon*, 5 Gn – H, (Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2002.), 594-595.

koji su bili pod vodstvom isusovaca, on će im biti iskreno zahvalan za primljeni odgoj i duhovnu formaciju, zato će cijeloga života imati u njih veliko povjerenje. Njima će povjeriti osnivanje i vodstvo dijecezanskih sjemeništa, kao i odgoj i obrazovanje budućeg dijecezanskog klera. Prije dolaska u Sarajevo jedina mu je briga bila hoće li provincijal austrijske provincije prihvatiti njegovu ponudu. Tu je svoju odluku krajem listopada 1881. ovako branio pred vladom:

„Uz bogoslovno sjemenište mora se prema propisima Tridentskog sabora vezati također dječjačko sjemenište. Ono je za bosansku crkvenu pokrajinu još potrebnije, jer je siromaštvo ovdašnjeg katoličkog puka u nemogućnosti plaćati školarinu za svećeničkog kandidata.

Nakon što sam stvar promotrio sa svih strana, naime odakle nabaviti potrebne učitelje za moje mlade sjemeništare, dao sam se pri tome prije svega voditi od tri gledišta:

1. Dotični profesori moraju biti dobri u svojim predmetima,
2. Moraju biti dobro učeni i stručno osposobljeni i
3. Moraju biti koliko je moguće jeftini...

Nadalje sam odmjerio da li te učitelje mogu naći u zemlji ili ih moram pozvati iz Austro-Ugarske. Poznato je da ih u Bosni i Hercegovini nisam mogao naći. Onda sam upro pogled u Hrvatsku i Dalmaciju, ali, svatko tko poznaje tamošnje odnose, priznat će da se u tim zemljama jedva može naći jedan ili drugi nastavnik koji bi bio na raspolaganju i koji bi mogao za dotičnu svrhu doći u obzir, a kako pronaći potreban broj znanstveno izobraženih ljudi koji bi se isključivo i trajno podvrgli tom zadatku koji zahtijeva tolike žrtve. Ti profesori moraju biti ne samo dobro izobraženi nego moraju vladati hrvatskim nastavnim jezikom. Prema tome, nije mi preostalo drugo nego da pogledam ima li koja družba ili duhovna zajednica koja bi raspolagala s prikladnim i gotovim snagama u dostatnom broju koji bi mogli predavati na hrvatskom jeziku.

Nakon ozbiljnog promišljanja došao sam do odluke da pozovem časne oce isusovce iz austrougarske provincije te da oni preuzmu vođenje i nastavu u mom sjemeništu, jer mi je poznato da jedino oni imaju dosta profesora koji znaju hrvatski jezik. Nadalje, poznata je njihova odgojna sposobnost, jer u Austro-Ugarskoj uspješno rade, a što potvrđuju njihove odgojne ustanove, ponajprije Teološki fakultet u Innsbrucku, gimnazije u Kaloči, Karlsbergu, Feldkirchu, Mariascheinu, Linzu itd.

U mojoj odluci me konačno podržao velikodušni dar od 60 000

kruna koji mi je dao presvijetli gospodin rimski grof von Lielienthal<sup>27</sup> za gradnju sjemeništa, ali uz izričiti uvjet da oci isusovci austrougarske provincije preuzmu i nastavu i vođenje sjemeništa. To je zasigurno bio jedan važan razlog u tolikoj novčanoj nestašici.“<sup>28</sup>

Kako su ugledni članovi isusovačke družbe i sam general bili naklonjeni nadbiskupu Stadleru, a i sam je general već odavno želio otvoriti neki koledž za svoj red u ovim krajevima, nadbiskupova je zamolba bila rado prihvaćena. Tako već u siječnju 1882. prvi isusovac o. Erich v. Brandis dolazi u Travnik, a njegovo je ime ostavilo traga kako u našim krajevima, tako i u znanosti.<sup>29</sup>

O. Brandis počeo je odmah okupljati đake, tako da su se uz 12 sjemeništara za čije je uzdržavanje plaćala zemaljska vlada, mogli primati i vanjski đaci u gimnaziju bez razlike na vjeroispovijest.

---

<sup>27</sup> Leopold Crametz von LILIENTHAL, rimski grof i austrijski barun (Beč 1811. – Graz 1889.) bio je veliki dobrotvor humanitarnih, kulturnih i vjerskih institucija. Kao prijatelj i dobročinitelj biskupa iz Graza Johanna Baptista Zwergera (1824.-1893.) pomagao mu je velikim priložima prilikom izgradnje velebne crkve posvećene Presv. Srcu Isusovu u Grazu, kao i ostalih crkvenih institucija u tome gradu. Biskup Zwerger, koji je bio prijateljski naklonjen nadbiskupu Stadleru i Crkvi u Bosni i Hercegovini, preporučio je ovom plemenitom dobročinitelju da pomogne nadbiskupu Stadleru i isusovcima u podizanju travničkog sjemeništa, što je dotični gospodin izdašno i činio. Jedna ulica u Grazu nosi njegovo ime. Usp.: Kamilo ZABEO (ur.), *Travnička spomenica* (Sarajevo: 1932.), 124-125.

<sup>28</sup> Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ., 134-137.

<sup>29</sup> Erich von BRANDIS, profesor i botaničar svjetskog glasa. Ovaj grofovski sin (starinom švicarskog i tirolskog podrijetla) rodio se g. 1843. u blizini Graza. Godine 1855. došao je u isusovačke odgojne zavode i cijelim se životom opredijelio za Družbu Isusovu. Završivši studije, i prije nego što je Austrija preuzela upravu nad BiH, on je ovamo zalazio te se jako zanimao za narod i naše krajeve. U Travnik je stigao 6. siječnja 1882. i odmah počeo okupljati učenike stvarajući tako temelje znamenite travničke gimnazije. Krajem te godine poglavari su ga poslali u Galiciju, ali se već god. 1884. vraća ponovo u Travnik i tu zauvijek ostaje. Bio je vrstan poglavar, profesor i prirodoslovac, sakupljač ruda, biljaka, insekata, i drugih životinja, te je utemeljio izvrsnu zbirku koju je sam cijeloga života dopunjavao, čuvao, a u njoj zorno učenike poučavao. Svake je godine pješice obilazio mnoge naše krajeve, otkrivajući i mnoge endemske biljke i životinje, od kojih su neke po njemu i dobile ime (npr. rosa brandisia). O tome je poslao iscrpne članke po svjetskim stručnim časopisima. Umro je 3. siječnja 1921. godine i pokopan je na groblju Bojna. Grob mu je i danas prepoznatljiv, ali nažalost neuređen. Grad Travnik je jednu ulicu (uz rijeku Lašvu, nedaleko od gimnazije) po njemu prozvao, a veći dio njegovih eksponata čuva se u gradskom muzeju. Više o njemu usp.: Kamilo ZABEO (ur.), *Travnička spomenica* (Sarajevo: 1932.), 195-259.

„Ministar Szlavy je obećao školi pravo javnosti, stoga je odmah od početka službeni naziv u spisima i na pečatu glasio: Nadbiskupska javna gimnazija i dječjačko sjemenište. Kada su nakon osam godina došli prvi maturalni ispiti, uskratio je nasljednik Szlavya, ministar Kallay, pravo javnosti s jednostavnim obrazloženjem: ‘Quod non est in actis, non est in mundo’ (Čega nema u spisima, i ne postoji). Ovaj ministar općenito nije bio prijatelj Travničkog sjemeništa. Kad mu je jedanput gospodin von Dahmen, veliki dobročinitelj travničkih isusovaca, posebno preporučio sjemenište, Kallay je s negodovanjem odgovorio: ‘Pustite me na miru s tim Travnikom; kad jednom Njegovo Veličanstvo zatvori oči, i tako će se ono odmah pretvoriti u kasarnu.’ Ali gospodin von Dahmen spremno mu uzvрати: ‘Onda Ekselencijo ni vi nećete više biti ministar’.<sup>30</sup> Ipak su prošla tri desetljeća dok gimnazija nije konačno u vrijeme Prvoga svjetskog rata ponovno dobila pravo javnosti. Školski je plan bio je austrijski kao što je bio uobičajeno i u Hrvatskoj i Slavoniji.”<sup>31</sup>

S izgradnjom sjemenišne zgrade počelo se 1882. godine, a sve je dovršeno 1888. godine, te je time travničko sjemenište djelovalo sa svojom gimnazijom u vremenu od 1882. pa sve do njegova nasilnog zatvaranja kada je komunistička vlast nakon Drugoga svjetskoga rata oduzela sva crkvena dobra, a među njima i ovo sjemenište koje je bilo rasadište intelektualnog podmlatka ne samo u Bosni i Hercegovini nego na cijelom ovom području.

## *2.2. Bogoslovno sjemenište u Sarajevu*

Kada su prvi travnički đaci završili maturu, Stadler je pristupio realizaciji izgradnje Bogoslovnog sjemeništa u Sarajevu. Prvi su bogoslovi započeli studij u Travniku 1890., a u Sarajevu je te godine započela izgradnja bogoslovije. „Prvotni je plan predviđao da se odmah uz dječjačko sjemenište otvori i bogoslovsko u Sarajevu, ali nije bilo pravih kandidata za tu službu, a oni koji bi se javljali iz susjednih pokrajina bili su pravi pustolovi. Tako je primjerice bio zanimljiv slučaj i nekog Agića, pokrštenog muslimana koji je završio gimnaziju

---

<sup>30</sup> Oton DAHMEN je prema pisanju Travničke spomenice bio drugi znameniti dobročinitelj travničkog sjemeništa. Osobno nije bio toliko bogat, ali je imao veze te je svojim preporukama znao ishoditi od lionskog Društva za širenje vjere i od pariškog Društva svetoga Djetinjstva znatne svote za potporu sjemeništa. Usp.: Kamilo ZABEO, *Travnička spomenica*, 125.

<sup>31</sup> Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ., 143.

u Varaždinu. Prijavio se na teologiju. Nadbiskup Stadler ga je htio smjestiti u teološki konvikt u Innsbrucku. Budući da ga tamo nisu primili, obratio se biskupu Zwergeru iz Graca koji je primio Agića među svoje bogoslove. Mladić je radio sve što mu se kazalo, čak se i slikao u talaru, ali uskoro se ustanovilo da je prevarant koji nije čak ni kršten. Takva iskustva potakla su nadbiskupa da pričeka s otvaranjem teologije dok njegovi sjemeništarci iz Travnika ne završe osmi razred gimnazije. To se dogodilo 1890. Tada je u Travniku privremeno otvorena i prva godina teologije. Prvi bogoslovi bili su sadašnji nadbiskup dr. Šarić, kateheta Đebić i trojica već preminulih župnika Predmersky, Oršić i Odić.<sup>32</sup>

Stadler je još za vrijeme gradnje katedrale u njezinoj blizini kupio zemljište za bogoslovno sjemenište. I za ovaj teren grof Lilienthal dao je 40 000 kruna, a čitav teren stajao je 56 000 kruna.<sup>33</sup> Trebalo je prevladati probleme s vladom i isusovcima, jer su i jedni i drugi htjeli da i bogoslovno sjemenište bude u Travniku pod jednim krovom s dječaćkim sjemeništem. „Vlada je to htjela da se ne bi povrijedili vjerski osjećaji sarajevskih muslimana. Stoga je ministar Kállay čak ponudio na vladin trošak izgraditi uz dječaćko sjemenište u Travniku trakt za teologiju. A isusovci su pak željeli stvar pojednostavniti zbog nedostatka osoblja te sve imati pod jednim rektorom. Nadbiskup ipak nije popustio. Htio je da mu podmladak bude u blizini i u katedralnoj službi kao i kod drugih biskupa pa je već 11. siječnja 1890. podnio vladi zahtjev da se ne suprotstavi gradnji svećeničkog sjemeništa u Sarajevu. 13. rujna iste godine priložio je planove, a dozvolu za gradnju dobio je konačno 17. prosinca. Isusovcima je jednostavno zaprijetio Rimom, jer su 1882. potpisali ugovor da će voditi dječaćko sjemenište u Travniku i bogoslovno u Sarajevu.“<sup>34</sup>

Poteškoće su svladane, zgrada se počela graditi u Sarajevu, a isusovci su preuzeli vodstvo i te institucije. „Primanje kandidata u dječaćko i svećeničko sjemenište obavljao bi rektor dotičnog sjemeništa a biskupi bi izbor potvrđivali. Rektor je imao pravo izbaciti nekog gojenca čak i bez dozvole njegovog biskupa, ali je imao obavezu obavijestiti biskupa o provedenom otpuštanju. Na koncu svakog semestra rektor bi izvijestio biskupe o učenju i vladanju njihovih

32 Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ., 179-180.

33 Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ., 179.

34 Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ., 180.

klerika.“<sup>35</sup>

Već su se u jesen 1893. godine bogoslovi iz Travnika mogli preseliti u Sarajevo, a u „katedrali se 1. rujna 1893. molio zaziv Duhu Svetome za početak nove školske godine koji je predvodio rektor o. Ferdinand Brixi D.I., a nazočan je bio nadbiskup Stadler, kanonici i drugi gosti. Na blagdan Imena Marijina obavljen je blagoslov bogoslovskog trakta. U 10 sati okupio se kler i narod u lijepoj sjemenišnoj kapelici (sada kongregacijska kapelica) u dočeku nadbiskupa. On je prvo blagoslovio tabernakul i kapelicu, a onda se išlo u procesiji oko zgrade bogoslovije. Nakon toga su ponovno ušli i biskup je sve prostorije poškropio blagoslovljenom vodom. Na koncu je u kapelici slavljena pontifikalna sveta misa kod koje su bogoslovi pjevali koralnu misu pod vodstvom svoga novoga zborovođe, budućega kanonika Hadrovića. Poslije su se profesori i studenti okupili u svečanoj dvorani iznad kapelice. Tu se nadbiskup Stadler prvo obratio profesorima od kojih je tražio da ostanu vjerni svome načelu: ‘Sve na veću slavu Božju’, a zatim malom broju svojih bogoslova. Toplim riječima zamolio ih je da u svetim prostorijama prime u sebe pravi Kristov duh, da oštire um pravom znanošću i da srce oblikuju pravom krepošću. Potakao ih je da ljube siromaštvo i da budu spremni kao pravi rodoljubi časno služiti svome narodu odbacujući bilo kakvo strančarenje. Skromni objed okupio je sve goste u bogoslovskoj blagovaonici. Tako je osnovana ustanova od koje se očekivala velika korist za Bosnu i susjedne zemlje. Nadbiskup Stadler nije puno mario za veliki teret duga za ovu građevinu. Njegove misli su bile usmjerene na budućnost; jedva je čekao da se dovrši sjemenišna crkva pa da isusovci uzmognu započeti s vanjskim aktivnostima u Sarajevu, jer iako je bogoslovska kapelica bila dostupna izvana (s ulice), većina ipak nije za nju znala pa su u nju dolazile na misu samo malobrojne pobožne duše.“<sup>36</sup> S vremenom je uz veliko pouzdanje u Božju providnost zahvaljujući mnogim dobročiniteljima dovršena i sjemenišna crkva koja je posvećena svetoj braći Ćirilu i Metodu. Proforski dio zgrade dovršen je tek 1900. i 1901. godine, a novac za njegovu gradnju prikupili su isusovci.<sup>37</sup>

Kako je izgledao život u Bogosloviji, opisuje Franjo Hammerl ovako: „Što se tiče profesora, bili su to u početku samo isusovci koji su

<sup>35</sup> Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ., 180.

<sup>36</sup> Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ., 183-186.

<sup>37</sup> Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ., 191.

prethodno bili svjetovni svećenici pa su prije stupanja u Isusovačku družbu stekli veliko iskustvo u praktičnom pastoralu. Nadbiskup je izjavio da se ne bi bojao s takvim profesorima voditi i teološki fakultet. Profesori su se stalno bavili i pisanjem i izdavanjem knjiga, kako na hrvatskom tako i na njemačkom jeziku. Mnoge su radove objavljivali i u raznim časopisima, a biblioteku su obogatili dragocjenim djelima. Već od samog početka mislilo se uz potporu vlade urediti knjižnicu koja bi bila na korist profesorima i studentima. Broj svezaka, tj. pristiglih djela u profesorskoj biblioteci iznosio je 10 300 a u bogoslovskoj 500 svezaka. Što se tiče studenata koji su došli iz Travnika, možemo reći da su bili pravi teolozi. Boravak u glavnome gradu proširio im je horizonte. Od samog početka provodio se uobičajeni studijski plan austrijskih sveučilišta. U novije vrijeme studij teologije produžen je na pet godina u skladu s propisima Kodeksa. Dogmatika i filozofija predavale su se prema skolastičkoj metodi sv. Tome i svakog tjedna održalo bi se više rasprava. Nekoliko puta u godini, na primjer za blagdan sv. Katarine i sv. Tome Akvinskog, održavale su se i javne rasprave o određenom broju teza iz dogmatike ili filozofije. Nakon toga počelo se i sa znanstvenim raspravama iz crkvene povijesti, crkvenog prava i egzegeze. Osim toga, bogoslovi su priređivali svoje akademije i literarne sekcije u kojima su svake nedjelje iskušavali vlastite snage pripremajući se da postanu vrsni pisci i propovjednici. Jednom je 'Hrvatska Straža' raspisala natječaj s tri nagrade za filozofske i teološke teme. Među jedanaestoricom natjecatelja pobijedila su trojica bogoslova iz Sarajeva. Ponekad se koji od bogoslova po završetku teoloških studija odvažio i na stjecanje doktorata. Do sada su devetorica doktorirali. U ustanovi se brižno njegovalo koralno pjevanje. Bogoslovi su pjevali svake nedjelje i svetkovine na kanoničkoj konventualnoj misi i asistirali. Isto su činili i za vrijeme nadbiskupovih pontifikalnih svetih misa. U parovima bi u šutnji polazili odjeveni u rokete i s biretom na glavi u novu katedralu i isto tako se vraćali. To je djelovalo veoma odgojno na vjernike i pričinjalo im posebnu radost. Tako je bilo barem u početku. U bogosloviji su imali tamburaški orkestar koji je uveličavao kućna slavlja i javne akademije. U duhovnom pogledu bogoslovi su imali dobru skrb. Svake godine su imali petodnevne duhovne vježbe. Isto tako su imali posebne duhovne vježbe kao pripremu za više i niže redove, a koje bi im držao njihov duhovnik. Svakog tjedna on bi im održavao i duhovne sastanke o nekom predmetu iz askeze. Svakog petka su se ispovijedali i većina je dnevno pristupala k stolu Gospodnjem. Svakodnevno su obavljali također razmatranje i mjesečnu duhovnu obnovu. Nikoga se



nije prisiljavalo da postane svećenik, čak i ako je bio neposredno pred ređenjem. Poglavari su bili veoma širokogrudni. Nadbiskup Stadler je uvijek naglašavao: 'Radije malo dobrih svećenika nego puno loših.'<sup>38</sup>

Isusovci iz Sarajeva kao i oni iz Travnika bili otvoreni za ispomoc u pastoralu i izvan sjemeništa, a i bogoslove su stalno poticali na karitativnu djelatnost i socijalnu osjetljivost prema bližnjem u nevolji.

Nažalost, kao i Travičko sjemenište istu je sudbinu doživjela i Bogoslovija nakon Drugoga svjetskoga rata, ali su komunističke vlasti uzurpirale veći dio zgrade, dok su crkva i profesorski dio ostali i dalje u rukama Crkve, a isusovci su cijelo vrijeme bili tu kao vjerni čuvari Stadlerove baštine i bogatoga rada svoje subraće. Tako se za vrijeme nadbiskupa Smiljana Čekade<sup>39</sup> 1969., iako s novim snagama i

---

38 Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ., 191-195.

39 Mons. dr. Smiljan Franjo Čekada, četvrti po redu vrhbosanski nadbiskup, rođen je 29. kolovoza 1902. u Donjem Vakufu u obitelji s petero djece, od kojih su trojica odabrala duhovno zvanje, to su uz nadbiskupa njegova dva brata, Čedomil i Milivoj. Dr. Smiljan Čekada pohađao je u Travičkom sjemeništu Nadbiskupsku gimnaziju, a teologiju na Bogosloviji u Sarajevu te je nakon završenog studija zaređen za svećenika Vrhbosanske nadbiskupije 1925. Nakon ređenja preuzima župu Jelaške, ali ga već sljedeće godine nadbiskup Ivan Šarić šalje na studij u Rim, gdje je studirao na Papinskom sveučilištu Gregoriana, te je ondje doktorirao 1928. Nakon povratka u Sarajevo bio je imenovan vjeroučiteljem i odgojiteljem u konviktu „Kralj Tomislav“ Hrvatskoga kulturnog društva „Napredak“, a od 1928. do 1933. bio je i urednik „Katoličkog tjednika“. Te godine odlazi u Bosanski Brod za župnika gdje ga je već sljedeće godine 1939. zateklo imenovanje za pomoćnog biskupa u Sarajevu. Godine 1940. imenovan je biskupom skopsko-prizrenskim i na toj će dužnosti ostati sve do 1967. kada je imenovan vrhbosanskim nadbiskupom koadjutorom nadbiskupu Marku Alaupoviću. Čekada je iz Skoplja bio imenovan privremenim upraviteljem Banjolučke biskupije 1946., kada je u izbjeglištvu umro banjolučki biskup Josip Garić, te je tom biskupijom upravljao sve do 1949. U vrijeme forsiranja tzv. svećeničkih udruženja od komunističkih vlasti, Čekada je bio proganjan i zlostavljan, te mu je čak bio zabranjen dolazak u Bosnu i Hercegovinu. Vodstvo Vrhbosanske nadbiskupije preuzima 1970. Preminuo je u Sarajevu 18. siječnja 1976. u Sarajevu. Bio je po vlastitoj želji sahranjen u obiteljskoj grobnici na sarajevskom gradskom groblju Bare, ali nakon zadnje obnove sarajevske katedrale njegovi su posmrtni ostaci preneseni u grobnicu sarajevskih nadbiskupa u sarajevsku katedralu koju je podigao prvi vrhbosanski nadbiskup, sada sluga Božji dr. Josip Stadler.

Život i djelo nadbiskupa Čekade okrunjeni su medaljom države Izrael, Jad Vashem, Jeruzalem od 8. veljače 2011. koja je utvrdila da je Smiljan Franjo Čekada kao skopski biskup po cijenu vlastitog života spašavao Židove iz tamošnjeg logora u vrijeme Drugog svjetskog rata. Medalja Pravednik među narodima post

dijecezanskim klerom ali u istom duhu, moglo nastaviti tamo gdje je rad bio nasilno prekinut.

### 3. Nadbiskup i svećenici

Poznat nam je Stadlerov rad u Vrhbosanskoj nadbiskupiji. Bio je veliki graditelj, a u zdanjima koja su nicala pod njegovim vodstvom mi danas živimo, Boga slavimo i na slavu Božju radimo. Da li nam je poznato da su svi njegovi pothvati bili prožeti molitvom, molitvom na početku, tijekom radnje i na završetku? Stadler sve koji mu dolaze upozorava i poziva na molitvu. Sestrama svoje družbe piše: „Ima jedan

---

mortem Smiljanu Franji Čekadi u Skoplju uručena je živim nasljednicima brata Vladimira: sinu Želimiru i njegovim sestrama Dubravki i Smiljani prigodom otvaranja Memorijalnog centra holokausta u Skoplju 10. ožujka 2011. Drugi svjetski rat zatekao je dr. Smiljana Čekadu na dužnosti skopskog biskupa gdje je još od 1940. u javnim nastupima isticao jasne moralne stavove i potrebu pomaganja svim ugroženima. O tom je pisala beogradska Židovka Ženi Lebl u knjizi „Plima i slom (iz povijesti Židova Vardarske Makedonije)“ koja se za života silno zalagala za biskupovo proglašenje pravednikom. „U te strašne ožujске dane 1943. pokušao je skopski biskup dr. Smiljan Franjo Čekada spašavati Židove iz ‘Monopola’. Dr. Čekada ustoličen je za biskupa u Skoplju krajem 1940. i već u svojoj prvoj propovijedi govorio je o pravdi prema svim ljudima, ma kojoj narodnosti ili rasi pripadali (Židovski glas, 35,13. XII. 1940., str. 5). To je svoje uvjerenje dokazao i na djelu u najtežim trenucima židovske zajednice, što je izazvalo bijes Bugara i Nijemaca. On je zahtijevao da mu se dopusti posjetiti logoraše i da se prema njima postupa čovječno, a govorio je i o puštanju na slobodu barem ‘Židova katoličke vjere’ - po njegovim riječima. Svi su njegovi pokušaji ostali bezuspješni, ali je vrijedno i njih zabilježiti... Na dan internacije uputio je biskup dr. Smiljan Čekada jedno, po načinu i po tonu uvredljivo, pismo policijskome načelniku Bogdanovu u kojemu između ostalog naziva akcije protiv Židova ‘bolnom pojavom’. On je kategorički zahtijevao da se odmah pusti na slobodu 31 Židov, koji su se u godinama 1941., 1942. i 1943. pokrstili, između ostalih i gospođu Reu de Kok, i zahtijevao neodgodivo dopuštenje da osobno posjeti Židove u logoru ili da se to dopusti njegovu opunomoćenom predstavniku. Na kraju je zaprijetio policijskome načelniku da će on biti odgovoran u slučaju da se prema Židovima u logoru ne bude postupalo čovječno. Policijski inspektor nije mu na to pismo ni odgovorio.“ Kada je biskup Čekada vidio da od prosvjeda i dopisa nema puno koristi, krenuo je u konkretnu akciju spašavanja petero židovske djece čiji su roditelji bili uhićeni i odvedeni u logore izvan Makedonije, iz kojih se nikada nisu ni vratili, najprije je sakrio a potom četvoricu dječaka poslao u samostane časnih sestara na Kosovo, a jedinu djevojčicu, Eriku Weingruber, kod redovnica u Janjevo. Usp.: *Katolički tjednik* br. 11. od 20. ožujka 1911. Vijest donosi i spomenuta web stranica župe Garevac 18. lipnja 2010.

posao među svima najvažniji za svaku napose i za sve zajedno, posao o kojem svi ostali ovise, posao o kom ovisi spasenje duše Vaše. Budete li taj posao dobro obavljale, obavljat ćete i sve druge dobro, i spasit ćete duše svoje; zanemarite li taj glavni vaš posao, nećete imati blagoslova niti za dobro obavljanje drugih poslova, a svakako ćete izgubiti duše svoje. Koji je to tako važni posao, koji se iz ništetnih razloga katkad ispušta? Molitva, taj sveti i prijateljski i djetinji razgovor sa samim Gospodinom Bogom, Ocem i najvećim dobročiniteljem našim.<sup>40</sup>

Hvale je vrijedno kako se u ovo naše vrijeme naša svećenička i redovnička braća i sestre na svim stranama naše Nadbiskupije srčano bacaju na posao i poduzimaju građevinske radove. S razlogom, jer su nam crkve, župne kuće, samostani i druge ustanove bili porušeni, uništeni ili devastirani; a uz to treba graditi i ponešto nanovo. Treba živjeti, a životni prostor oplemeniti, da nam je u kući lijepo i ugodno. Promatrajući i kuće i građevine koje su građene u Stadlerovo vrijeme, lako ćemo uočiti da su građene sa stilom i ukusno. Vidi se da nije škrtario, ali je gradio na dulje staze, dakle da se u tim kućama bez popravaka odmah nakon useljenja udobno živi. Tako je bilo i s crkvama, gdje bi znao reći da se ne gradi bilo kakva stračara, nego kuća Božja, koja treba biti ukusna i lijepa. Dakle, i on je gradio jer je držao da to treba činiti. Iz ničega na što je došao, trebao je napraviti nešto, a napravio je puno. No, on nije gradio sebi spomenike. Važnije mu je bilo ono drugo što svećenik ne bi smio propustiti, a to drugo se odnosi na sav onaj rad koji je primaran svećeniku - da bude pastir, učitelj i posvetitelj onih kojima je poslan. Pritom ne bi smio zaboraviti ni sebe ni svoj duhovni život, svoje spasenje. Građevine nisu naši nijemi spomenici koje gradimo za života, a ni isprika da ne činimo ono što bismo trebali činiti, posebno ondje gdje ljudi, duhovno gladni i žedni, čekaju da budu nahranjeni i napojeni. Oni su naš živi spomenik pred Bogom, kad se pojavimo pred njegovim licem pa zatraži da o talentima položimo račun.

Mi kažemo da smo mi svećenici onakvi kakav nam je i narod, a Stadler je bio čvrsto uvjeren da je narod onakav kakvi su svećenici. On se ozbiljno i iskreno trudio kod pastoralnih djelatnika razvijati svećenički duh, pomagati im u vremenitim potrebama, koliko je to, naravno, u ovoj siromašnoj zemlji bilo moguće. Poticao ih je da nastave produbljivati svoje znanje, da ne zakržljaju ni intelektualno ni duhovno.

Kao glavno sredstvo za njegovanje svećeničkog duha,

---

<sup>40</sup> Okružnica povodom srebrnog jubileja Družbe od 15. listopada 1915., ADSSMIS.

preporučivao je molitvu a nadasve razmatranje. Sam je prevodio na hrvatski dobre knjige o molitvi, meditaciji i askezi kako bi svećenici imali duhovnu literaturu. Općenito se zalagao da se u svakoj župnoj kući oformi mala duhovna i teološka knjižnica, a sam se u suradnji s kanonicima trudio da na tom području pronalazi literaturu koju je prevodio i izdavao sa željom da je vidi u svakom samostanu i u svakoj župnoj kući svoje Nadbiskupije.

Za svećenike su svake godine za vrijeme praznika organizirane duhovne vježbe, većinom u dvije grupe da bi ih svi mogli obaviti. U početku nije trebalo nikoga na to poticati jer su svi željeli obaviti duhovne vježbe kao što su to običavali i tijekom svojega školovanja. Ali se s vremenom uvukla određena laksnost pa se događalo da se neki svećenici po nekoliko godina nisu pojavljivali na duhovnim vježbama. To je potaklo Stadlera da izda stroge naredbe glede godišnjih duhovnih vježbi, gdje su svi morali doći, a on je sam davao u tome najbolji primjer. Nikada nije propuštao duhovne vježbe.<sup>41</sup>

Profesor teologije dr. Zagoda iz Zagreba obavio je jedanput duhovne vježbe za svećenike u sarajevskoj Bogosloviji i on tvrdi da se nije mogao dostatno nagledati nadbiskupa Stadlera kako pun

---

<sup>41</sup> Možda je u nekim stvarima prema našem suvremenom shvaćanju i pretjerivao, ali ako mu dopustimo da on bude dijete svojega vremena i u skladu s poniznošću koju je primio odgojem u isusovačkim zavodima, onda možemo razumjeti. Sve do sedamdesetih godina prošloga stoljeća kod nekih je redovnika u samostanima postojao oblik askeze u obliku prostracije na ulazu u blagovaonicu, prepuštaju se subraći da prelaze preko pokornika. Jedno svjedočenje o Stadleru kada je obavljao vježbe u Travniku s isusovcima kaže: „Bilo je to 7. kolovoza [1894.] kada je neke ganuo do suza. Pred ručak se bacio u sredini blagovaonice na koljena i čekao određeno vrijeme dok je došao otac rektor i otpočeo molitvu za blagoslov jela. Tada je poljubio tlo i molio. Iza molitve još je jedanput poljubio tlo, ustao, poljubio je noge redovnicima koji su upravo sjeli, čak i noge braće laika. Konačno se vratio na svoje mjesto u sredinu blagovaonice, ponovno poljubio tlo i sjeo za stol. Tako je bio navikao u Germanicumu činiti vježbe pokore kod stola.“ U kolovozu 1897. organizirao je duhovne vježbe u sarajevskoj Bogosloviji, sa šarolikim slušateljstvom. Nadbiskup, kanonici, sarajevski svećenici, većinom svjetovni svećenici, vojni svećenici, među njima također jedan grkokatolik, jedan franjevac i svi bogoslovi koji su tada obavljali duhovne vježbe na svršetku školske godine. I tu se dogodilo da je jednom dr. Stadler, čak i bogoslovima, ljubio noge. To je vidio jedan poslužitelj u Bogosloviji koji je služio kod stolova i sav prestrašen došao je u kuhinju i rekao: „Ne znam što je Nadbiskupu, puže ispod stolova okolo, izgleda da je izgubio svoju kapicu pa je traži.“ Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ, 205.-208.

poniznosti i poštovanja kleči pred Presvetim.<sup>42</sup>

Takav pastir, koji osobno daje dobar primjer, može nekom svećeniku nešto reći. Stadler je to činio i u svojim poslanicama koje je svake godine upućivao svećenicima, uz one koje je upućivao puku. U tim se poslanicama koji put nalaze i prekrasni pastoralni poticaji, kao na primjer poslanica iz 1896. godine kada je obradio temu o dušobrižničkim dužnostima.<sup>43</sup>

Nadbiskupova je briga bila i to da svećenicima omogući materijalnu skrb onakvu kakva je dostojna njihova svećeničkog staleža. Tu je svoju brigu pokazao već na početku svoje službe. Nakanivši provesti reformu u tom pogledu, 1883. godine šalje svim župnicima po dekanatima upitnik s molbom da odgovore na sva postavljena pitanja što je moguće prije i što savjesnije. Pitanja se odnose na svećenikova primanja u župi.<sup>44</sup>

---

42 Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ, 208.

43 „Svećeničke dužnosti, pastva, običaji“, Pavo JURŠIĆ (ur.), *Josip Stadler. Pod zastavom Srca Isusova. Pastoralne poslanice svećenstvu i puku* (Sarajevo: 2001.), 331-346.

44 Svi su odgovori glasili: na temelju njihove službe ili starog običaja. Svi su se pak tužili da polovica ili tri četvrtine župljana ništa ne daje, a koji daju, smatraju svoje davanje dobrovoljnim doprinosom. Predložili su u isto vrijeme da župljane treba podijeliti u dvije ili tri klase: siromašni, srednji i bogati i obvezati ih prema njihovu materijalnom stanju na davanje godidžbine župniku. To je u katekizmu apostolskog vikara Augustina Miletića *Biskupovača* izričito navedeno kao crkvena zapovijed. Drugi su opet rekli da treba ostati onako kako je i do sada bilo. Neki pak da se treba pobrinuti da svećenici mogu živjeti prema svome staležu te da treba kako crkvena, tako i svjetovna vlast to osigurati, inače žele radije zadržati dosadašnju praksu koju neki opet označuju kao nedostojnu jer svećenik naime kod jesenske skupljačine mora ići prositi. U svakom slučaju većina želi da se stvar uredi i kvalitativno i kvantitativno i da se svakoga obveže zakonom na davanje doprinosa, ako nije posve siromašan. U svakom kraju bi trebalo odrediti jednog svećenika koji bi stvar uzeo u svoje ruke i provodio je. Fra Jakov Baltić, župnik u Ovčarevu i dekan travničkog dekanata, naveo je detaljnu tablicu svojih primanja i primanja susjednog župnika iz Dželilovca. Za prvo pitanje: Župa Ovčarevo 1882.: 2000 oka različitih žitarica, 2000 oka sijena, 300 tovara drva, 15-20 oka sira, 30 kokoši, 600 jaja, šljiva 800 oka, vune 9 oka, 20 janjaca, 6 ovaca, 30 oka graha, 20 oka kudjelje. Župa Dželilovac 1882.: 3000 oka različitih žitarica, 5000 oka sijena i slame, 15-20 oka sira, 20 kokoši, 260 jaja. Na drugo pitanje: Župa Ovčarevo u novcu dva puta po 100 kruna. Povrća: kupusa, repe, graha itd. U istom pismu od 24. veljače 1883. fra Jakov Baltić predlaže da se s reformom još pričekava dok narod malo dođe k sebi, jer sad su tek oslobođeni turske vlasti, a vlada neće moći odmah sretno riješiti agrarno pitanje. On nastavlja: „Ako bi pak crkvena vlast, u koju narod nakon

Narod je uvijek davao ono što je imao, ono što je bio dužan župniku, pa je svaki župnik u Bosni i na najslabijoj župi imao svojemu staležu prikladna primanja. Ali je upravo nakon okupacije nastupilo teško vrijeme. Nova je vlast isto tražila desetinu ali ne u naravi kao bivša turska, nego u novcu, a prema travanjskim cijenama. A osim toga, većina bosanskih seljaka bili su kmetovi, tj. najamnici zemljovlasnika aga i begova. Njima su morali davati trećinu od žetve i polovicu sijena. Uz to su se gotovo posvuda gradile crkve i župne kuće. U prvom redu opet je to sve padalo na teret siromašnog naroda. Ako bi se sada još i godidžbina dokinula, a umjesto nje uveo novčani porez od kojega bi župnici mogli živjeti, siromašni bi ljudi doista bili očajni. Narod je nerado davao i u naravi, protivili su se i govorili da su sada druga vremena, pa bi vlada ili nadbiskup trebali uzdržavati svećenike.<sup>45</sup>

Oko ovog teškog pitanja puno se svađalo i raspravljalo. Održano je puno konferencija i svaka je strana postavljala svoje zahtjeve. Mnogim se svjetovnim svećenicima a i franjevcima činilo dakako jednostavnije svakoga prvoga u mjesecu s dobivenim službenim obračunom otići u poreznu upravu i podići svoju svoticu. Ali tko je uz to znao u pravo vrijeme pokupiti i pobire u naravi, imao je više, a uz to dovoljnu zalihu kroz cijelu godinu.<sup>46</sup>

Nadbiskup je često morao osnivati nove župe, ali mladom svećeniku koji je tek izašao iz Bogoslovije nije mogao ništa dati, osim male seljačke kuće kao župni dvor i drvene barake za crkvu, uz to jedan kalež i nešto isprošenog misnog ruha; a ipak je takvo stanje novoga župnika nastojao poboljšati kupovinom zemljišta koje bi mu župljani obrađivali. Stoga je Stadler naglašavao da u pitanju svećeničke plaće treba radije predložiti mali novčani iznos i biti uvjeren da će narod, koji po naravi ima dobro i darežljivo srce, za svećenika iz vlastite pobude

---

Boga ima najviše povjerenja, na njega natovarila novi teret, ljudi bi bili očajni. Ako se pojedini župnici žale, onda im je cilj besramno bogaćenje, ali vjerujte mi, vjerujte mi nisu gladni, ali ipak kako gospodin Nadbiskup odredi.“ Imao je pravo ovaj časni fratar koji je još u vrijeme apostolskog vikara bio dekan. Kad je 15. prosinca 1885. jedan župnik poslao Nadbiskupu brzoglav: „Fame pereo, ligna non habeo, quid faciam?“ (Skapavam od gladi, drva nema, što da radim?), bio je to jedan od onih koji se nije znao ophoditi s narodom, a nije se u pravo vrijeme opskrbio zalihama. Nadbiskup mu je savjetovao: „Ako ne možete opstati na župi, onda se povucite sa nje.“ Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ, 214-215.

45 Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ, 216-218.

46 Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ, 220.

davati darove i nakon što se uvedu plaće.<sup>47</sup>

Stadler je uvidio kolika je prednost zajednički život kanonika u Kaptolu u svakom pogledu, i duhovnom i u materijalnom. To ga je potaklo da za katehete, čiji se broj u Sarajevu povećao, osnuje dom koji bi im uz zajedničku izmjenu misli i druženje davao i sigurnost u svećeničkom životu, a u isto vrijeme jeftiniji život s njihovim relativno malim plaćama.<sup>48</sup>

Nadbiskup Stadler nije škrtario ni s odlikovanjima kada bi uvidio da ga je neki svećenik dostojan. Od Pia X. je dobio ovlast da zaslužne svećenike imenuje sustolnicima svojega konzistorija s privilegijem da smiju nositi violetni pas. Više njih je dobilo to odlikovanje, drugima bi isposlovao titulu monsinjora ili nekog Papina komornika, druge opet bi imenovao začasnim kanonicima, a nekim članovima svojega kaptola pribavio je čast apostolskog protonotara. Izvrsnim svećenicima davao je, koliko je to o njemu ovisilo, utjecajna mjesta i bolje župe.<sup>49</sup>

### Zaključak

Gospodin Isus kaže za sebe: „Ja sam pastir dobri i poznajem svoje i mene poznaju moje“ ovce (Iv 10,14). Poznata nam je ova slika kojom se Gospodin služi, a njezin je smisao lako razumjeti: Pastir ide

---

<sup>47</sup> Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ, 221.

<sup>48</sup> Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ, 222.

<sup>49</sup> Stadler međutim pri namještanju župa i pri podjeljivanju časti nije gledao na to odakle je ovaj ili onaj svećenik, nego samo na njegovu časnost, a postupao je po svojoj savjesti. U svojem listu "Hrvatski Dnevnik" od 25. veljače 1907. odgovorio je mostarskom „Osvitu“, koji ga je napao, i na tri optužbe daje principijelan odgovor. Na napade da je dr. Violonia imenovao upraviteljem župe Brčko i drugo da uopće daje prednost stranim i izvanjskim svećenicima, odgovara sljedeće: „Svaki svećenik koji je inkardiniran u nadbiskupiju, bio on iz Sarajeva ili iz Sidneja u Australiji, ima ista prava; a kome će Nadbiskup dati jednu župu to je njegova stvar.“ Dr. Violoni je porijeklom iz Italije, ali je već kao dječak od svojega strica, koji je bio franjevac, doveden u dječjačko sjemenište gdje je najvećim dijelom bio đak koji je plaćao za svoje uzdržavanje. Kroz svoje školovanje isticao se svojom nadarenošću a u praksi svojom revnošću i okretnošću. U Italiji je napravio doktorat iz teologije a kasnije još i doktorat iz crkvenog prava u Rimu. Kao treća optužba bila je da je župnik Ferdinand Dujić zbog toga otišao u Ameriku jer je dr. Violini dobio župu Brčko. Nadbiskup je odgovorio da se Ferdinand Dujić puno prije bio javio za Ameriku nego je župa Brčko bila slobodna. Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski*, [rukopis], ADSSMIZ, 226-228.

pred ovcama, ovce ga slijede jer poznaju njegov glas. Sigurno da nas on poznaje, a poznajemo li mi njega? Poznajemo li njegov glas koji nam govori preko evanđelja i u našoj nutrini? Poznajemo li ga preko njegovih slugu koji su ovdje među nama živjeli evanđelje i svjedočili njegovu ljubav u svijetu, ostvarivši se u svojem kršćanskom pozivu i u svećeničkom služenju Bogu i ljudima? Kršćanin bi trebao biti čovjek koji poznaje glas Dobroga Pastira jer samo tako može biti Isusov učenik.

Kršćanski apostolat nije u prvom redu provođenje planske akcije, propovijedanje ili vjeronauk u školi ili župnoj katehezi, nego da sjaji svjetlom vjere, koje gori u srcima vjernika i koje se odražava u njihovu životu. Takvo življenje po vjeri djeluje na ljude u sredini u kojoj kršćanin živi. Gospodin je već od početka izabirao one koji će ići za njim i pozivao ih da svoj život posvete jednom jedinom zadatku u službi ljudima da svi imaju život, i to u izobilju da ga imaju. U svakom je vremenu snaga Crkve bila u tome da su u njoj mladi ljudi osjetili taj poziv i posvećivali se nepodijeljena srca radu na njivi koju im je Gospodin dao da se brinu za nju. A s tim je uvijek povezana žrtva i predanje.

To se pokazuje u životu i djelu Josipa Stadlera. On je razumio da se u radu za Gospodina isplati podnijeti svaku žrtvu jer je riječ o radu za duše koje mu je Gospodin povjerio. Možemo raspravljati kakav je u kojem trenutku bio potez koji je učinio, ali nedvojbeno da je sve što je činio, činio vođen čvrstom vjerom, velikim pouzdanjem u Boga i nošen ljubavlju prema Bogu i čovjeku, te kao takav može biti uzor svima onima koji Boga traže i koji mu žele služiti u duhovnom pozivu.

## **THE SERVANT OF GOD, JOSIP STADLER. A PASTORAL ROLE MODEL FOR SPIRITUAL VOCATIONS.**

### **Summary:**

*This contribution considers the work of the first archbishop of Vrhbosna, Josip Stadler, in the field of education and formation of candidates for the priesthood during his service as an educator in the theological seminary of the Archdiocese of Zagreb. His intention was not to educate the elite, since he was aware of his own humanity and the humanity of every priest, as well as of the differences of character and the weaknesses that every individual has.*

**Key words:** *Josip Stadler, educator, professor, archbishop, priests.*

Translation: Pavle Mijović and Kevin Sullivan





UDK: 27-1-184

27-423.79

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: rujan 2017.

Martina s. Ana BEGIĆ  
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
Vlaška 38, HR - 10001 Zagreb  
ana.begic@gmail.com

Vladimir DUGALIĆ  
Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta u Osijeku  
P. Preradovića 17, HR - 31400 Đakovo  
vladimir.dugalic@djkbf.hr

## **„NARAVNA SRODNOST“ IZMEĐU ČOVJEKA I ISTINSKOG DOBRA. SUODNOS KRŠĆANSKE VJERE I MORALNOG ŽIVOTA U TEOLOŠKOJ MISLI ANDRIJE ŽIVKOVIĆA**

Vjera je luč kroz tamu,  
ona je vodič čovjeku  
kroz sve teške putove života.  
*Andrija Živković<sup>1</sup>*

### **Sažetak**

*U radu se raspravlja o suodnosu kršćanske vjere i moralnog života u djelima mons. dr. sc. Andrije Živkovića (1886.–1957.). Uvidom u prva dva sveska Katoličkog moralnog bogoslovlja (1938.-1942.) te usporedbom s dorađenim, ali neobjavljenim rukopisima prvoga (1948.) i drugoga sveska (1954.), kao i analizom nekoliko manjih, neobjavljenih radova koji su sačuvani u arhivskoj građi, autori ističu kako je Živković, prije svega, vjeran postavkama neotomizma Prvog vatikanskog sabora. Naime, naživot i djelovanje može osmisliti jedino svrha koja ima svoj izvor i temelj u Apsolutnome te Živković promatra vjeru kao spoznanju istine o čovjeku samom koja određuje njegovo djelovanje. Čin vjere pretpostavlja stav poniznosti i poslušnosti jer u većini slučajeva vjerske istine sadržavaju takve spoznaje do kojih ljudski um samim svojim spoznajama nikada ne bi došao jer je sposoban samo iznalaziti i zaključivati o istinama naravnoga*

---

<sup>1</sup> Andrija Živković, „Narodno i vjersko pitanje“, *Organizacijski vjesnik hrvatskoga orlovske saveza* 4 (1926.) 1, 16–18.

reda. Nevjera, kao čin oholosti, odvlači čovjeka i narod od Boga, odnosno, od spoznaje naše nadnaravne svrhe života i istinskog dobra. Međutim, osobito u kasnijim radovima, on ipak čini određeni odmak od čisto objektivnog morala dužnosti i čina prema moralu kreposti koji je ukorijenjen u osobnom promišljanju i htijenju. Vjera je čin slobodnog čovjekova opredjeljenja koji potiče volju prema istini, dobru i kreposnom životu. Naslanjajući se na misao sv. Tome, Živković uočava određenu „naravnu srodnost“ između čovjeka i istinskog dobra, ali ističe kako nijedno stvoreno biće ne može biti trajno učvršćeno u dobru po svojoj naravi, nego samo po vjeri i milosti Božjoj. Vjera tako prerasta u nadnaravnu krepost koja pruža nužan preduvjet za krepostan kršćanski život jer moralna praksa slijedi iz vjere. Naglašavajući važnost slobodne volje u određivanju nakane i motiva djelovanja, Živković se, na određeni način, približava suvremenim teološko-moralnim postavkama koje ističu kako svrha moralnog života nije usmjerena samo prema dužnosti i moralnim činima, nego prema osobi, ostvarenju vlastite egzistencije i vlastitoga ja.

**Ključne riječi:** Andrija Živković, (ne)vjera, moral, istina, objava, milost, razum, spoznaja, slobodna volja, sloboda, krepostan život.

## Uvod

Znanstveni rad prof. dr. sc. Andrije Živkovića (1886.–1957.) ostao je do danas nedovoljno istražen i kao takav nepoznat hrvatskoj javnosti, iako je svojim interdisciplinarnim znanstvenim pristupom, osobito tijekom prve polovice 20. stoljeća, uvelike pridonio razvoju teološke misli na hrvatskom govornom području. U prilog tome svjedoči podatak da je tijekom svojega života napisao više od sedam stotina tekstova, većinom kraćih prikaza u hrvatskim časopisima, ali i 18 objavljenih te 11 neobjavljenih knjiga koje su ostale u rukopisu i nedavno pronađene u arhivskoj ostavštini.<sup>2</sup>

Ovako bogat teološki opus nije moguće obraditi u jednom radu te se moramo ograničiti samo na prikaz glavnih postavki njegove teološko-socijalne misli o suodnosu vjere i morala. Razlog tomu jest činjenica da se upravo ta tema nalazi u središtu njegova teološkog promišljanja, ponajviše uvjetovana vremenom u kojem je živio. Rad temeljimo na prvom i drugom svesku *Katoličkog moralnog bogoslovlja: Osnovno moralno bogoslovlje* (1938.) i *Kršćanske kreposti* (1942.)<sup>3</sup> te na doradenom izdanju prvoga (1948.) i drugoga sveska (1954.) koji

<sup>2</sup> Popis cjelovite bibliografije prof. dr. sc. Andrije Živkovića nalazi se u doktorskom radu Martine s. Ane BEGIĆ, *Dr. Andrija Živković: moralni teolog u kontekstu svoga vremena* (rukopis) (Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2014.), 278-318.

<sup>3</sup> Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, I. (Zagreb: 1938.); *Kršćanske kreposti uopće, a bogoslovske i stožerne napose*, II. (Zagreb: 1942.) Vidi: *Božje i crkvene zapovijedi*, III. (Zagreb: 1946.).

su do danas ostali u rukopisu.<sup>4</sup> U radu se oslanjamo i na neobjavljeni tekst *Naši putevi*, koji je autor napisao u teškim vremenima za hrvatski narod,<sup>5</sup> te na rukopis *Razgovori o vjeri i nevjeri. Suvremena razmatranja*,<sup>6</sup> u kojima pojašnjava važnost vjere za moralni život pojedinca, ali i društveno-socijalni život naroda u cjelini.

---

4 Ratnih godina i poratnih godina (1941.-1945.) Živković se uglavnom posvećuje revidiranju svoje trilogije *Katoličko moralno bogoslovlje* te u rukopisu ostavlja dorađeni prvi i drugi svezak. Ti Živkovićevi neobjavljeni rukopisi ostali su nakon njegove smrti pohranjeni u arhivima Đakovačko-osječke nadbiskupije i Zagrebačke nadbiskupije i kao takvi nedostupni javnosti. O tome više: Martina s. Ana BEGIĆ, *Dr. Andrija Živković: moralni teolog u kontekstu svoga vremena*, 27-28.

5 Pod naslovom *Naši putevi*, na 65 stranica, sabrani su različiti tekstovi Andrije Živkovića o katoličkom pokretu toga vremena. Uz taj rukopis postoji i Živkovićevo bilješka iz svibnja 1945. u kojoj piše kako su mnoge misli već zastarjele, a mnoge od njih danas ne bi ni zastupao jer se puno toga izmijenilo. Ipak, da ga danas tiska, naslovio bi ga *Uspomene/Ljudi/Događaji*. Rukopis je podijeljen na četiri poglavlja. U prvom poglavlju Živković obrađuje sljedeće teme: 1. Narod i država, 2. Nacionalni pogledi, 3. Narodno i vjersko pitanje. Drugo poglavlje raspravlja o temama: 4. Vjera i javni život, 5. Crkva i država, 6. Katolicizam u Jugoslaviji, 7. Vjersko jedinstvo. U trećem poglavlju teme su: 8. Suradnja sa liberalcima, 9. Naši stariji pobornici, 10. Kultura i politika, 11. Jednostranost u shvaćanju. I u četvrtom, završnom poglavlju autor donosi sljedeće teme: 12. Ideal katoličkog svećenika, 13. Katolički radikalizam, 14. Excelsior! Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Naši putevi*, rukopis (Zagreb: 1922.), 4, u: Arhiv Katoličkoga bogoslovnog fakulteta u Zagrebu (dalje: AKBF), Dosje Andrije Živkovića.

6 Rukopis je podijeljen na četiri velike cjeline s po nekoliko zasebnih tematskih jedinica i ima 176 stranica, s tim da Živković u većini povezuje razmatranja o vjeri i nevjeri uz društvo i prilike u kojima je živio i djelovao. Prva cjelina obrađuje teme: 1. Nesklad u ljudskom životu, 2. Vjerska ravnodušnost modernog čovjeka, 3. Nada u Kristov povratak, 4. Vjera u znanje, 5. Vjera i nevjera. Druga cjelina sadržava: 6. Problem nevjere u naše vrijeme, 7. Zahtjevi katoličke vjere i otpor duše protiv nevjere, 8. Ateistički pokret, 9. 'Blago tebi, kad možeš vjerovati!', 10. Za slobodu osobnosti. Treća cjelina: 11. 'Narodna vjera', 12. 'Vjerska trpeljivost', 13. 'Tko nije s nama protiv nas je!', 14. Istina o katoličkom vjerskom odgoju, 15. Otpad o vjere na primjeru Imbre pl. Tkalca. Četvrta cjelina sadržava: 16. 'Mysterium fidei' – Tajna vjere i 17. Suvremeni zastupnici znanosti o vjeri u Boga. Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Razgovori o vjeri i nevjeri. Suvremena razmatranja*, rukopis (Zagreb: 1948.), u: Nadbiskupijski arhiv u Zagrebu (dalje: NAZ), Fond Andrija Živković.

## 1. Andrija Živković u kontekstu svojega vremena

Prof. dr. sc. Andrija Živković, svećenik Đakovačke i Srijemske biskupije, rodio se 1886. godine u slavonskom selu Sikirevci.<sup>7</sup> Nakon sedmogodišnjega boravka u Rimu, vrativši se u domovinu, obnašao je niz različitih službi u svojoj rodnoj Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji,<sup>8</sup> a 1925. godine imenovan je profesorom moralnoga bogoslovlja na Rimokatoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu i tu službu obnaša do svoje smrti 1957. godine. Tijekom deset godina, od akademske godine 1926./1927. do 1935./1936., obnašao je službe dekana i prodekana fakulteta,<sup>9</sup> a u mandatnom razdoblju od 1938. do 1940. godine i službu rektora Sveučilišta u Zagrebu.<sup>10</sup>

Iako već u studijskom razdoblju Živković započinje s pisanjem manjih djela i rasprava, vrijeme profesorske službe u Zagrebu najplodnije je razdoblje njegova znanstvenog rada. U tom vremenu objavljuje, već spomenuto, *Katoličko moralno bogoslovlje* u tri sveska te niz drugih radova,<sup>11</sup> među kojima je vrijedno istaknuti neobjavljene

<sup>7</sup> U životopisu Živković je zapisao: „Nižu pučku školu polazio sam i završio u rodnom mjestu. Prvi razred gimnazije završio sam u Vinkovcima, ostalih sedam razreda kao i maturu na gimnaziji u Osijeku kao pitomac dječjačkog sjemeništa. Nakon završene gimnazije bio sam poslan u Rim. Ondje sam završio filozofiju i godine 1909. bio promoviran u doktora filozofije, na gregorijanskom sveučilištu. Na istom sam sveučilištu završio i bogoslovne nauke, te nakon propisanih ispita i pismene radnje bio promoviran za doktora bogoslovije godine 1913.“ Arhiv Rektorata Sveučilišta u Zagrebu (dalje: ARSZ), Osobnik prof. dr. Andrije Živkovića, *Curriculum vitae*, Đakovo, 1. ožujka 1924. Za svećenika je zaređen 28. listopada 1912. godine u rimskoj crkvi sv. Ivana Berhmansa u kojoj je također obnašao i katehetsku službu. Usp.: AKBF, Dosje Andrije Živkovića, *Službenički list*, Zagreb, 2. rujna 1938.

<sup>8</sup> Kratko vrijeme obnašao je službu kapelana u Nuštru, potom je kao profesor na biskupskome liceju u Đakovu predavao logiku, psihologiju, zemljopis i povijest. U kolovozu 1914. godine imenovan je tajnikom biskupa Ivana Krapca i izvanrednim profesorom filozofije i sociologije na filozofsko-teološkom učilištu u Đakovu. Usp.: ARSZ, Osobnik prof. dr. Andrije Živkovića, *Curriculum vitae*.

<sup>9</sup> Usp.: AKBF, Dosje Andrije Živkovića, *Službenički list*, Zagreb 2. rujna 1938.; ARSZ, *Dopis Rektoratu Sveučilišta SHS*, Zagreb, 21. lipnja 1929., br. 227/1929.

<sup>10</sup> Usp.: ARSZ, *Dopis dr. Andrije Živkovića, rektora Univerziteta u Zagrebu*, Zagreb, 4. svibnja 1939., br. 4990/1939.

<sup>11</sup> Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Problem etičke kulture* (Mostar: 1927.); Andrija ŽIVKOVIĆ, *Naša Crkva i naša inteligencija* (Mostar: 1929.); Andrija ŽIVKOVIĆ, *Jedinstvo kršćanske kulture* (Zagreb: 1930.); Andrija ŽIVKOVIĆ, *Katolička društvena nauka*, rukopis (Zagreb: 1954.), u: NAZ, Fond Andrija Živković; Andrija ŽIVKOVIĆ, *K historiji katoličkoga pokreta u hrvatskim zemljama. Za akademiju sv. Ćirila i Metoda u Rimu*, rukopis (Rim: 1913.), u: AKBF, Dosje Andrije Živkovića.

rukopise: *Razmatranja o etici i moralu. Komunistički moral pred sudom filozofije i znanosti*<sup>12</sup> i *Friedrich Nietzsche kao protivnik kršćanskog morala*.<sup>13</sup> Uvidom u tematski sadržaj njegovih djela možemo otkriti kako Živković njeguje pastoralni pristup jer je mnoge svoje radove posvetio svećenicima. Bio je, naime, uvjeren kako se mnogi svećenici, zbog svojega dušobrižničkoga rada, ne mogu dovoljno posvetiti sustavnom proučavanju teološko-moralnih i društveno-socijalnih problema te im je objavljivanjem svojih radova nastojao pomoći u njihovoj trajnoj teološkoj formaciji, pružajući im istovremeno i praktične odgovore na mnoge moralno-pastoralne izazove s kojima su se svakodnevno susretali u pastoralnom radu. O toj svojoj namjeri piše sâm Živković u predgovoru prvom svesku *Katoličkog moralnog bogoslovlja* te ističe kako tim djelom želi popuniti manjak u našoj teološkoj misli jer što smo „od osnutka sveučilišta do danas imali pisano na polju moralnog bogoslovlja, to su osim pojedinačnih monografija samo nekoliko udžbenika za srednje škole i jedna pučka moralka. I ako smo malen narod, valja nam izgrađivati svoju kulturu i naučnu fizionomiju, čak bih rekao: baš zato jer smo malen narod!“<sup>14</sup>

S druge strane, Živković piše u vremenu kada se vjeru svim silama željelo istisnuti iz javnoga života te je svojom prirodnom pronicljivošću uočio kako kriza vjere nužno rađa i krizu morala, kako osobnog, tako i društvenog. Djelujući, naime, u vremenu između dva svjetska rata, kada liberalna ideologija počinje polako rastakati kršćanske temelje hrvatskog društva, a potom vidjevši razorne posljedice nacističke i fašističke ideologije tijekom Drugoga svjetskoga rata te bezbožnog komunizma nakon njega, nagnali su Živkovića da u mnogim svojim radovima upravo problematizira suodnos vjere i morala, naglašavajući kako jedino kršćanska istina i moral mogu zajamčiti sigurnost i pravednost u jednom društvu. Vjera je, prema Živkoviću, važan socijalni čimbenik u razvoju života jednoga

---

12 U predgovoru Živković navodi kako su u ovoj knjizi skupljena razmatranja napisana 1937. godine, no kako je rad na njima prekinut, dotjerana su 1955. Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Razmatranja o etici i moralu. Komunistički moral pred sudom filozofije i znanosti*, rukopis (Zagreb: 1955.), u: NAZ, Fond Andrija Živković.

13 Rukopis ima uvod i zaključni Živkovićev osvrt te četiri dijela. Autor je osobno napisao na naslovnici sljedeću bilješku: „Moj rukopis dovršen u godini 1950. Rukopis je i kasnije dotjerivan i za tisak je spreman.... 23. V. 1953.“ Usp.:/ Andrija ŽIVKOVIĆ, *Friedrich Nietzsche kao protivnik kršćanskog morala*, rukopis (Zagreb: 1953.), u: NAZ, Fond Andrija Živković.

14 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), V.

naroda jer u vjeri društvo ima najbolji oslonac, a obitelj će, kao temelj društvenoga života, biti snažna i zdrava jedino ako počiva na vjeri u Boga i po njoj živi.

Osvrćući se na složene društveno-političke prilike u kojima se između dva svjetska rata našao hrvatski narod, Živković ističe kako je vjera u svim vremenima imala veliku i važnu ulogu u javnome životu hrvatskog naroda te ona ni danas ne smije biti pitanje drugoga reda, odvojeno od budućnosti i društvenog uređenja našeg naroda. Nasuprot jednom dijelu hrvatske inteligencije, koja je narodno (nacionalno) pitanje stavila ispred vjerskog ili pak vjersko pitanje potpuno odvojila od narodnog, Živković naglašava kako se ta dva pitanja nikako ne smiju razdvajati te upozorava kako nema budućnosti hrvatskom narodu ako se vjera zanemari „jer narod je živi organizam koji bez vjere i duhovnog života odumire“.<sup>15</sup> Živković je stoga vrlo kritičan prema tadašnjim političkim predstavnicima hrvatskog naroda te primjećuje, gotovo suvremeno, kako se vlastodršci žele samo pokazati na javnim događanjima u Crkvi, no to je, kako on kaže, samo „maska, varka, igra i komedija. Nije to poticaj čovjekove duše ili želja za većom slavom Božjom.“<sup>16</sup> Zanimljiva je i Živkovićeva bilješka u kojoj ističe kako organizirano bezvjerstvo neumorno radi te naočigled katolika ravna sudbinom naroda. U svim modernim državama „ono ima gotovo isključivu vlast, stvara javno mišljenje, imajući pritom na raspolaganju najmoderniju velevlast - tisak“.<sup>17</sup>

Tražeci prikladne pastoralne odgovore na tu situaciju, Živković ističe kako su nam potrebni, prije svega, istinski branitelji vjere, osobito među katoličkom inteligencijom, koji su sposobni spriječiti liberalnu zarazu koja se, kako kaže, počela zavlačiti i na sela. Prema Živkoviću, gdje nema vjerskih ideala, nema ni idealne omladine te današnje vrijeme zahtijeva osobe duboke vjere i morala, odvažne i neustrašive branitelje katoličke istine.<sup>18</sup> Živković se stoga zalaže da se što više govori o važnosti kršćanskog svjedočenja te protumači svim narodnim slojevima, i seoskome i gradskome puku, što znači vjerovati u Isusa Krista i živjeti u milosti. U tom smislu možemo zapaziti i određeni apologetski pristup moralno-pastoralnim pitanjima jer Živković u svojim djelima nastoji, prije svega, obraniti katoličku vjeru pred suvremenim izazovima.<sup>19</sup> S druge strane, Živković se zalaže da

<sup>15</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, „Narodno i vjersko pitanje“, *Nedjelja* 1 (1929.), 1.

<sup>16</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, „Narodno i vjersko pitanje“, *Nedjelja* 1 (1929.), 2.

<sup>17</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Naši putevi* (rukopis), 11.

<sup>18</sup> Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Naši putevi* (rukopis), 11-13.

<sup>19</sup> Usp.: Mladen M. PIŠEK, *Andrija Živković. Život i djelo* (Zagreb: 2014.), 31.

pastoralni rad bude usmjeren prema uspostavi Kristova kraljevstva na zemlji, naglašavajući kako nema pravoga kršćanskoga života bez vjere u kršćanske istine i da je „vjera nužan preduvjet za krepostan kršćanski život, a moralna praksa slijedi iza vjere ili bolje iz vjere“<sup>20</sup>.

## 2. Vjera – temeljno ishodište kršćanskog morala

Živković je uvjeren kako čovjek, ali i društvo u cjelini, samo u vjeri pronalazi odgovore na svoja temeljna egzistencijalna pitanja te, u duhu tomističkog poimanja kršćanskog morala, polazi od temeljnih pitanja: *Zašto vjerujemo? Komu vjerujemo? Koji je smisao našega života?*<sup>21</sup> U odgovorima na ta pitanja on uočava i temeljnu razliku između filozofskog i bogoslovnog morala. Filozofski moral, za razliku od bogoslovnog, ima pred očima samo čovjekove naravne sposobnosti (moći) i imanentnu svrhu ljudskog djelovanja za koju je čovjek određen kao Božji stvor i koju spoznaje svojim naravnim moćima. Međutim, naš život i djelovanje može osmisliti jedino svrha koja ima svoj izvor i temelj u Apsolutnome. U tom smislu, naglašava Živković, ako gradimo moral isključivo na naravnim čovjekovim sposobnostima i imanentnim svrhama djelovanja, ne možemo doći do potpune spoznaje o čovjeku i svrhama njegova djelovanja jer o konačnoj svrsi ljudskoga života ne možemo govoriti bez izričitog osvrta na Boga. Razum je, naime, sposoban iznalaziti, doumljivati i zaključivati o istinama naravnoga reda, ali samo prosvijetljen svjetlom vjere može razumjeti i točnije tumačiti istine nadnaravnog reda.<sup>22</sup>

To pak ne znači da kršćanski moral isključuje naravnu svrhu djelovanja. Naprotiv, nadnaravna pretpostavlja naravnu, na njoj gradi, usmjerava i usklađuje sve ljudsko djelovanje, ali joj daje jednu novu

---

<sup>20</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 9, u: NAZ, Fond Andrija Živković.

<sup>21</sup> Sv. Toma Akvinski, govor o kršćanskom moralu, započinje u Teološkoj sumi razlaganjem o blaženstvima i o konačnoj čovjekovoj svrsi, kao temeljnom polazištu kršćanskog morala, jer sve naše djelovanje upravljeno je prema konačnoj svrsi – Bogu i vječnom blaženstvu. Usp.: Toma AKVINSKI, „Summa Theologiae“, pars I-II, q.1., Anto GAVRIĆ (ur.), *Toma Akvinski. Izabrano djelo* (Zagreb: 2005.), 436.

<sup>22</sup> Živković ističe kako je formalni objekt moralnog bogoslovlja ravnanje i upravljanje ljudskoga djelovanja prema Bogu kao nadnaravnoj konačnoj svrsi jer čovjeka promatra kao biće uzdignuto u nadnaravni red, kao Božje dijete pozvano na vječni život. Materijalni objekt bilo bi pak cjelokupno čovjekovo djelovanje što ga ljudi u zemaljskome životu čine kao slobodna i razumna bića. Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 29.



dimenziju.<sup>23</sup> Živković stoga ističe kako moral može biti utemeljen jedino na vjeri jer nam ona otkriva nadnaravnu svrhu „na koju je čovjeka pozvao Bog svojom posebnom odlukom i podigao ga u nadnaravni red, odredivši mu iza smrti život u sjedinjenju sa sobom. Za tu svrhu čovjek nema sposobnosti u samom sebi, treba Božju pomoć da do nje može doći“<sup>24</sup>.

### 2.1. Vjera kao spoznaja nadnaravne svrhe života

Pojašnjavajući čin vjere, Živković ističe kako svaki čovjek traži istinu, konačnu svrhu svojega postojanja, te je ona u svakom ljudskom biću naravna potreba.<sup>25</sup> Međutim, ona dovodi čovjeka tek na prag vjerovanja jer samo uz pomoć Božje objave (milosti) možemo doći do nadnaravnog, spasonosnoga čina vjere. Drugim riječima, da bi čovjek svojim razumom objavljene istine prihvatio i uz njih voljom pristao, nije nam dostatna samo čista snaga našega razuma i volje nego nam je

---

23 Kada govori o ulozi racionalne spoznaje u otkrivanju svrhe, Živković će logično ustvrditi kako je najlakše ispravno odrediti svrhu ljudskoga života tek kada ustanovimo određeni odnos koji postoji između razumnog stvorenja i Stvoritelja, a on nam se jasno očituje u izvješću o Božjem stvaranju čovjeka. Bog je, naime, svoje savršenosti objavio preko dobara što ih je dao i daje stvorenjima. Bogu je bila svrha priopćiti svoju dobrobit stvorenjima, a stvorenim dobrima svrha je imati udio u toj dobroti, a koju često zovemo i *sreća* ili *blaženstvo*. Drugim riječima, kršćanski moral upućivao bi na potpuniju spoznaju istine jer čovjeku nudi odgovore na pitanja o njegovoj konačnoj svrsi, o značaju blaženstva, bogoslovnim krepostima, vjeri..., što u filozofskom promišljanju ostaje nedorečeno. Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 11-12.

24 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 10. Živković ističe kako je potrebno da volja razumu naloži čin vjere. Ona to kod jednih čini i na poticaj milosti odlučuju se na razloge, a kod drugih ne. Milost je stoga bezuvjetno potrebna za čin vjere jer nikada nisu razlozi (motivi), ne znam kako izneseni, dostatni da sami zaključe čin vjere i potaknu volju na pristanak. Učinak Božje milosti očituje se stoga u tome što rasvjetljuje razum s obzirom na istine u koje valja vjerovati te sklanja volju da naloži razumu pristanak uz njih unatoč pomanjkanju očevitosti. Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 80-81.

25 Čovjek, promišljajući o značenju i važnosti morala, u biti traži istinu. To traženje, prema Živkoviću, nije usmjereno djelomičnim istinama, činjeničnim ili znanstvenim, niti čak dobru s obzirom na pojedine odluke. On traži konačnu istinu koja će mu dati smisao života pa tako to traženje ne može postići svrhu doli u Apsolutnomu. Zahvaljujući sposobnostima svojega razuma, čovjek je sposoban susresti i prepoznati takvu istinu. Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Kršćanske kreposti* (Zagreb: 1942.), 76.

potreban i izvanjski Božji utjecaj preko kojega čovjek u ovome životu počinje vjerovati u ono što će uživati u životu nakon smrti, u vječnosti.<sup>26</sup> Živković stoga zaključuje kako je vjera čin razuma ako čovjek „pristaje uz Božansku istinu na zahtjev volje“<sup>27</sup>, ali koju Bog potiče milošću - objavom svoje dobrote i ljubavi.

Ta Živkovićeva promišljanja na tragu su neotomizma Prvoga vatikanskog sabora koji vjeru promatra, prije svega, kao spoznaju istine o čovjeku samom i njegovoj nadnaravnoj svrsi. Dogmatska konstitucija o katoličkoj vjeri *Dei Filius* ističe kako se svjetlom naravnog ljudskog razuma, iz stvorenih stvari, „sigurno može spoznati Bog, početak i cilj svijeta stvari“, ali tek posredstvom Božje objave, s čvrstom sigurnošću i bez ikakve primjese zablude, možemo doći do potpune istine koja nam otkriva kako je Bog, u svojoj beskrajnoj dobroti, „odredio čovjeka za nadnaravni cilj, to jest da bude sudionikom u božanskom dobru, koje u potpunosti nadilazi shvaćanje ljudskog uma“<sup>28</sup>. Slijedom toga Živković zaključuje kako smo vjerom, razumom i voljom obvezni iskazati poslušnost Bogu koji se objavljuje, jer je razum potpuno podložan nestvorenoj istini.<sup>29</sup> Vjera i razum nisu u sukobu „nego si međusobno i pomažu, budući da pravi razum dokazuje temelje vjere, i obasjan njezinim svjetlom njeguje spoznaju božanskih stvari; vjera pak oslobađa i štiti razum od zabluda i obogaćuje ga mnogostrukošću spoznaje“ (DH 3019).<sup>30</sup>

Pred veličinom Božje objave čovjek treba imati stav poniznosti jer u većini slučajeva „vjerske istine sadržavaju takve spoznaje do kojih ljudski um samim svojim spoznajama nikada ne bi došao, ili ne bi došao lako i razgovijetno. Znanje je, dakle, potrebno i korisno jer nam ono olakšava vjerovanje. Ali samo znanje nikoga ne vodi do vječnoga života, za vječni je život potrebna vjera, i to čvrsta, nepokolebljiva i živa vjera. Vjera u Boga rađa uvjerenjem da se njome mora preporoditi

<sup>26</sup> Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Kršćanske kreposti*, 76.

<sup>27</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Kršćanske kreposti*, 78.

<sup>28</sup> PRVI VATIKANSKI SABOR, *Dei Filius. Dogmatska konstitucija o katoličkoj vjeri* (24. IV. 1870.), H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu* (Đakovo: UPT, 2002.), br. 3004-3005. (dalje: DH).

<sup>29</sup> Sabor ipak ističe kako pristanak vjere nije nipošto slijepi čin duše, iako nitko ne može prihvatiti nauk evanđelja „bez prosvjetljenja i nadahnuća Duha Svetoga, koji svima daje radost u prihvaćanju i vjerovanju istini“ (usp.: DH, br. 3010).

<sup>30</sup> Međutim, iako je vjera iznad razuma, prave suprotnosti između njih nikada ne može biti jer je isti Bog, „koji objavljuje otajstva i ulijeva vjeru, stavio u ljudsku dušu svjetlo razuma; Bog pak ne može nijekati samoga sebe, niti ikada može proturječiti istina istini“ (DH, br. 3017).

i posvetiti ljudski život.<sup>31</sup> Nevjera je čin oholosti jer „kada bi sa svom skromnošću trebalo prignuti glavu i pokloniti se pred Božjim veličanstvom, pojedinac se prkosno uspravlja i po svojoj se slobodnoj volji odbija odlučiti na čin vjere. A trebao bi se upravo osobno odlučiti, jer kraj svega znanstvenoga dokazivanja uvijek ostaje neki tračak nejasnosti...“<sup>32</sup> Drugim riječima, kako bi postigao konačnu svrhu pod vidom dobra, svaki je čovjek dužan vjerovati Bogu, uzdati se u Njega i ljubiti ga te se brinuti oko spasenja duše izvršavanjem kreposnih i zaslužnih dobrih djela. Isto tako pozvani smo izbjegavati sve ono što nas odvlači od konačne svrhe. Čovjek „ne smije priljubiti ovozemni svijet kao da mu je konačna sreća u njemu, nego mu valja od njega ‘bježati’ i ostati duhom slobodan“<sup>33</sup>.

## 2.2. Vjera je nadnaravna krepost - plod Božje milosti

Osim što vjeru promatra kao trajno raspoloženje u čovjeku poradi kojeg je netko spreman čvrsto vjerovati i prihvatiti sve objavljene istine, Živković poima vjeru i kao nadnaravno, „darovano trajno raspoloženje po kojemu čovjek čvrsto pristaje uz istine od Boga objavljene poradi Njegova ugleda“<sup>34</sup>. Pozivajući se na Prvi vatikanski sabor, Živković ističe kako je vjera uvijek Božji dar, a njezin čin je djelo „kojim čovjek iskazuje slobodnu poslušnost samom Bogu, pristajući i surađujući s njegovom milošću“ (DH, br. 3010). Vjera je stoga nadnaravna krepost, kojom, „uz Božje nadahnuće i pomoć milosti, vjerujemo da je istinito ono što je on objavio, ne zbog unutarnje istine stvari shvaćene svjetlom naravnog razuma, nego radi autoriteta samog Boga“ (DH, br. 3008). Takva vjera je nadnaravna i nepogrešiva kao što je Bog nepogrešiv, ona je živa i djelotvorna, potom potpuna jer prihvaća sve od Boga objavljene, a od Crkve za vjerovanje predložene istine, a svoj odraz ima u ljubavi prema Bogu i bližnjemu. U daljnjim promišljanjima, navodeći nauk sv. Tome, Živković ističe kako nijedno stvoreno biće ne može biti trajno učvršćeno u dobru po svojoj naravi, nego samo po milosti Božjoj.

---

31 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Razgovori o vjeri i nevjeri. Suvremena razmatranja*, rukopis, 51.

32 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Razgovori o vjeri i nevjeri*, 50.

33 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 59-61.; *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 81-82.

34 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Kršćanske kreposti*, 77.

„Ljudi kao razumna stvorenja mogu pomoću milosti Božje biti toliko ustaljeni u dobru da se ne dadu lako skrenuti s puta dobrote, kao što i u zlu mogu biti voljom izopačeni, ne, doduše, posvema i bezuvjetno, ali u velikom stupnju. Isto se tako može volja i u stanju smrtnoga grijeha oduprijeti zlu, ali samo uz milost Božju, kao što i u stanju milosti može ustrajati u dobru samo uz milost Božju. Sama sloboda bez milosti nije dostatna, da čovjek čini dobro, a pogotovo nije dostatna da se čovjek pripravi i raspoloži za milost.“<sup>35</sup>

Zanimljivo je stoga primijetiti kako Živković, osobito u kasnijim radovima, često govori o potrebi izgradnje kreposti vjere, jer ona prethodi svakome ljudskom činu kojim odgovaramo na Božji poziv, tako da sve što radimo „udesimo tako kako ćemo se s Njim konačno sjediniti u slavi prekogrobnoga života“<sup>36</sup>. Drugim riječima, iako čovjek razumom prihvaća objavljene istine, time se nikako ne isključuje učinak volje jer pristajanje uz istinu, gdje nema unutarnje očevidnosti, zasluga je volje te čin vjere jest istovremeno i čudoredan čin. U konačnici, vjera je izraz čovjekove slobode jer nitko nije prisiljen vjerovati, ali to ne znači da ne postoji moralna obveza koja, kao kod svakoga moralnog čina, proizlazi iz slobodne odluke.<sup>37</sup> Na tom tragu, pojašnjavajući suodnos vjere i morala, Živković sve više naglašava utjecaj milosti Božje na čovjekovu slobodnu volju te osobitu pozornost pridaje osobnom promišljenom htijenju i pristanku te izgradnji bogoslovnih i moralnih kreposti, nego samom činu spoznaje istine i ulozi razuma.

### 3. Spoznati i prionuti uz istinu o dobru čovjeka

Polazeći od vjere koja nam objavljuje nadnaravnu i konačnu svrhu našeg života, Živković često raspravlja o odnosu slobodne volje i normativnosti kršćanskog morala jer istina obvezuje. On stoga nastoji

---

<sup>35</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I. (Zagreb: 1954.), 100.

<sup>36</sup> Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Kršćanske kreposti*, 75.

<sup>37</sup> Pod moralnim činom razumijevamo čin koji izvire iz čovjekovih viših sposobnosti (uma i volje) i za koji je odgovoran jer je uključena čovjekova sloboda. Moralno je razmišljanje uvijek iznosilo na vidjelo potrebu uzimanja u obzir, s jedne strane, objektivne danosti (*materija*) i, s druge strane, subjektivne (*oprez* i *pristanak*). Tako se svaki ljudski čin mora ocjenjivati na temelju međusobna odnosa spomenutih dvaju vidova jer oba pridonose određivanju njegove etičnosti. Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Kršćanske kreposti*, 78-79.

pojasniti na koji način vjera određuje naše moralne izbore, odnosno, u kakvu je odnosu razumska spoznaja dobra i čovjekovo htijenje i sloboda u moralnom činu te navodi kako je „od presudne važnosti upoznati odnos razuma prema volji i obratno. Tu leži zlatni ključ za prosuđivanje čovjeka, naročito u njegovom moralnom djelovanju“<sup>38</sup>. Naslanjajući se na misao sv. Tome o određenoj „naravnoj srodnosti“ između čovjeka i istinskog dobra, Živković ističe kako je čovjek, s obzirom na svoj egzistencijalni bitak, ovisan o Stvoritelju te je tako i s obzirom „na svoje psihičko djelovanje ovisan i omeđen utoliko što po svojoj prirodi ne može a da ne bude Njegovim svjedokom“<sup>39</sup>. Pojašnjavajući svoj stav, on naglašava kako spoznaja koju dobivamo iz vjere obvezuje čovjeka u savjesti te da u savjesti dotičemo „snagu samoga Božjega zakona. Zapovijed koju nam ona isporučuje, zapovijed je samoga Gospoda Boga, početnika naravnog zakona. Na pitanje odakle savjesti tolika silna obvezatna snaga; odgovaramo od Boga. Njegov je zakon svaki pravedan bio od Njega izravno ili neizravno. On u stvari veže svaku dušu. A savjest je onaj glasnik koji oblikuje obvezu i nama je obznanjuje. Otuda je jasno da čovjek po savjesti ne veže sebe sam, nego ga uistinu obvezuje Božji zakon“<sup>40</sup>.

U tom duhu on polemizira s autorima koji moralnim pitanjima pristupaju deskriptivno opisujući što u danoj sredini ili povijesnoj epohi slovi kao dobro ili zlo. Moralno bogoslovlje određuje norme, sudi o tome što je dobro, a što zlo jer je utemeljeno na objavljenoj istini. Istovremeno, spoznaja istine nameće ljudskoj volji težnju prema dobru jer je u čovjekovoj naravi da čini dobro, a zlo izbjegava. Živković piše: „Htjeli ljudi ili ne htjeli, znali ili ne znali njihova konačna svrha objektivno postoji. Njihov je život nužno upravljen k toj svrsi po volji Stvoritelja ljudske prirode. Kako će razmišljanja o vlastitoj sudbini i položaju u svijetu svakoga prije ili poslije dovesti do toga uvjerenja, radi toga se nijedan čovjek neće namjerno otimati tom potrebnom znanju. Što više on mu se i ne može posve oteti, jer ga sama njegova razumna narav sili, da razmišlja o konačnoj svrsi svoga života.“<sup>41</sup> Živković stoga naglašava kako razumno biće prilazi svrsi svjesno i

<sup>38</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 7.

<sup>39</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 264.

<sup>40</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 266. Živković u ranijim radovima savjest poima kao posrednika Božjeg zakona. „Jedna je te ista snaga kojom nas veže zakon kao direktna ideja, s onom snagom kojom nas veže savjest: savjest samo primjenjuje apstraktne propise zakona na određeni slučaj.“ Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 266.

<sup>41</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 2.

slobodno te u svojem djelovanju uvijek ide za svrhom kao za nekim svojim dobrom, u svjetlu temeljnih pravila: čovjek ne teži za onim što ne poznaje; svrha ne pokreće volju ako nije u svezi s nositeljem jer nitko ne mari za ono što mu ne donosi neko dobro.<sup>42</sup>

Razvidno je kako on ovdje slijedi misao sv. Tome Akvinskog koji ističe kako svaki djelatelj teži prema onome što mu pristaje jer ne bi tome težio kada mu to nekako ne bi pristajalo. A što nekomu pristaje, to je za njega dobro. Dakle, svaki „djelatelj djeluje radi dobra. Cilj je ono u čemu se smiri težnja djelatelja ili pokretača, kao i onoga što biva pokretano. No to je u pojmu dobra da je dovršenje težnje; jer *dobro je ono čemu sve teži*. Dakle svaka djelatnost i kretanje događaju se radi dobra.“<sup>43</sup> U tom smislu, „djelatelj po umu određuje sebi cilj samo pod vidom dobra; naime umski spoznatljiva stvar pokreće samo pod vidom dobra, koje je predmet volje“<sup>44</sup>. Zanimljivo je, međutim, uočiti kako Živković u kasnijim radovima proširuje svoj govor o konačnoj

---

42 U daljnjem pojašnjenju, a na tragu katoličke tradicije, Živković razlikuje svrhu čina i svrhu činioca, jer svrhi čina upravljen je čin sam po sebi i k njoj stremi po svojoj naravi. Ona se još naziva i objektivnom svrhom iz razloga što predstavlja ono dobro koje se činom postiže. Svrha činioca je pak isto što i namjera s kojom netko izvršava određeni čin. Budući da je ona uvijek njegov osobni čin, opravdano se naziva subjektivnom svrhom. Također promišlja o svrsi kao bližoj, daljnjoj i konačnoj s obzirom na cilj. On proširuje govor o bližoj svrsi navodeći kako se ona još zove i „najbliža iz razloga jer ju nosilac radnje ima napose pred očima, i u prvom redu smjera na nju, između prirodnih učinaka nekoga djela. Činilac odabire jedan učinak i ide za njim kao svrhom.“ Daljnjom se zove ona svrha zbog koje netko vrši djelo s namjerom da preko njega postigne pravu svrhu do koje mu je stalo. Ona se još naziva i posrednom iz razloga jer je ona upravo sredstvo do postignuća nekog dobra. Što se tiče konačne svrhe, ona označuje ono dobro koje je poželjno samo zbog sebe. Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 6-8. Vidi također: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 56-58.

43 Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, II, pars III., q. 3, a. 2., A. Pavlović (prev.), (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1994.), 13. Očito je stoga kako „volja teži za nekim dobrom i svrhom te da iz te svrhe izvire osebujno ljudsko obilježje ljudskih čina. Ljudski čin završava tamo gdje volja postavlja sebi svrhu. Svrha se nalazi na početku nekog čina u nakani te je na taj način prisutna u volji.“ „Jedan te isti čin koji izvodi neki djelatnik može biti usmjeren samo prema jednoj bližoj svrsi od koje poprima svoje čudoredno obilježje. Ali također može biti usmjeren prema drugim daljim svrhama koje su međusobno svrhovito podređene. No može se dogoditi da jedan te isti čin po svojoj naravi bude usmjeren prema različitim svrhama što ih postavlja volja“, te stoga obilježje nekog zbivanja ne ovisi o završnici za kojom se uzgred išlo, nego samo o onoj za kojom je po sebi težilo. Toma AKVINSKI, „*Summa Theologiae*“, pars I-II, q. 1, a. 3.

44 Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, II., pars III., q. 3, a. 6., 13.

svrši života te navodi kako svrha ne pruža samo spoznaju nego i „ono radi čega se nešto poduzima ili događa. Ona je povod ili poticaj da neko biće pokrene na djelovanje. I kod nagonskih pokreta nerazumnih bića, pogotovo kod razvijenih pokreta razumnih bića, ima svrha značaj uzroka koji pokreće na čin. Taj se određeni uzrok, povod ili poticaj na djelovanje naziva uzročnom svrhom ili *causa finalis*“.<sup>45</sup> Drugim riječima, Živković u svojim kasnijim radovima sve više u središte stavlja osobu koja se pita o smislu određenog čina, nego dužnost koja proizlazi iz snage Božjeg autoriteta. Živković sve više ističe kako je naravni zakon udioništvo razumskog stvorenja u vječnom zakonu koji utiskuje svim bićima određene sklonosti prema njihovim činima i svrhama. Ljudski razum, na tragu učenja sv. Tome, participira u Božjoj biti te spoznaje ne samo temeljno načelo: čini dobro i izbjegavaj zlo nego je sposoban spoznati i sva ostala načela koja iz njega proizlaze.<sup>46</sup>

### 3.1. Spoznaja istine pokreće volju prema dobru

Kako bismo što bolje razumjeli osobni čin vjere, ali i same moralne čine, Živković ističe kako razum prvi spoznaje čine i njihova moralna svojstva te ih predstavlja volji na izbor. Volja pak ima zadaću čovjeka pokrenuti na djelovanje, budući da uvijek teži za nekom općom svrhom i dobrom. „Svi moralni ljudski čini - bili dobri ili zli - uvijek su voljni čini. A kako volja ne djeluje nego pod uplivom svrhe, sve je ljudsko djelovanje trajno pod uplivom najvećega dobra ili konačne svrhe koja pokreće sve ljudsko djelovanje.“<sup>47</sup> Slijedeći misao sv. Tome,

---

45 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 5.

46 Vrijedno je naglasiti kako Živković, u kasnijim radovima, sve manje govori o savjesti kao pukoj primjeni moralnog znanja na pojedinačnu situaciju po načelu dužnosti te naglašava kako je sud savjesti razborita prosudba koja ovisi o kreposti razboritosti. Drugim riječima, obvezatna snaga savjesti ne proizlazi više iz poslušnosti Božjem autoritetu, nego iz razuma koji kao takav participira u Božjoj biti. Naravni zakon je pounutrašnjen te je snaga zakona ista kao i snaga savjesti koja je „savjest ‘glasnik Božji’ koji objavljuje Božju volju svima i svakome od vremena uporabe razuma do smrti. Tko prizna da je glas savjesti glas Božji, ima obvezatno pravilo za vlastito djelovanje. Ako se po njemu ravna čini dobro, ne slijedi li ga čini zlo...“; Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 7.

47 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 10. Ljudski se čini mogu promatrati na dva načina jer je čovjek i začetnik svojega djelovanja i primatelj toga djelovanja. S druge strane, ljudski su čini samo ako proizlaze iz promišljene volje. A volja teži za nekim dobrom i svrhom te ljudski čin završava tamo kamo volja postavlja sebi svrhu. Usp.: Toma AKVINSKI, „Summa Theologiae“, pars I-II, q.1, a. 3.

Živković prednost daje razumu jer na koji način on spozna predmet i ljudski čin, utoliko je i volja sposobna izabrati ga i prihvatiti. Zato je razum u moralnom životu čovjeka na prvom mjestu, reflektor koji čovjeku osvjetljava put moralnog života. Volja pak pokreće čovjeka na djelovanje, ali je upućena na razum i njegovu spoznaju jer bez razuma ostaje nepokretna i slijepa. Razum je „oko“ volje kroz koji ona gleda svoje predmete, odnosno, koliko i kako razum spoznaje, tek utoliko ih je volja sposobna prihvatiti ili odbiti, birati i odlučiti se. Koliko je prethodno spoznato, toliko je i voljno, odnosno, o (ne)vjeri ovisi kako će biti spoznato.<sup>48</sup> Drugim riječima, razum najprije neki predmet upoznaje, potom ga predstavlja volji na izbor, a volja teži k njemu kao prema svojem dobrom i slobodno se za njega odlučuje.<sup>49</sup>

„Psihološki se taj razvoj vrši otprilike ovako: razum najprije na osnovu osjetilnog opažanja ili predodžbenog znanja pobudi u volji težnju prema predmetu. Zatim skreće pažnju na to da je nosilac u stanju nešto slobodno izvesti, da o njemu ovisi izvedba čina. Zatim razum razviđa u čemu stoji čin, kakav je i što u stvari predstavlja. Potom razmišlja, razgleda da li bi ga valjalo izvesti ili odbiti, ocjenjuje razloge za i protiv, naročito ako nije na čistu, nego u sumnji glede moralnog značaja čina. Nakon toga stvara sud da djelovanje valja prihvatiti ili odbiti, izvesti ili napustiti, pa ga pod tim vidom predstavlja volji.“<sup>50</sup>

Volja će se najprije okrenuti prema predmetu ako joj je predstavljen kao dobro ili će se odvratiti od njega ako joj ga razum predstavlja kao zlo. Zato je bitna oznaka voljnog čina što čin izlazi iz volje kao od djelotvornog čimbenika, ne slijepo, nego slobodno, uz prethodnu spoznaju razuma. Budući da je volja djelatno počelo, ona

---

48 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I., 76.

49 Objektivni vid bila bi svrha ili dobro za koje se i radi kojega se volja odlučuje te okolnosti u kojima se čin izvršava ili koje ga jače obilježavaju. Ipak, okolnosti nisu bitan, nego pripadni dio u određenju moralnog čina Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 90.

50 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 7. Umski rad ima nekoliko etapa. Običan, kad razum prihvaća predmet kao dobar ili zao ne istražujući razloge za to. Naučan, kad prosuđuje zašto je taj predmet dobar ili zao te kakva mu je svrha i narav. Misaoni, kad gleda samo na predmet i objektivno ga prosuđuje, a ne gleda na praktičnu uporabljivost. Izvodiv, kad razum prosuđuje pod vidom koliko nositelju radnje može prijati ili koristiti, pa u tom smjeru daje volji neki pravac djelovanja. Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I., 74.



može imati djelatan (pozitivan) utjecaj na čin, bilo da ga izvršava sama neposredno, bilo posredno preko koje druge moći, odnosno, kadgod se njoj ima pripisati učinak nekog čina. Volja može imati i tzv. negativan utjecaj (propust) ako se izostavi djelo koje bi moglo omesti izvedbu čina ili kad se propušta učinak.<sup>51</sup> Živković izlaže i raznovrsnost i mnogostrukost voljnih čina te ističe kako značajnu ulogu ima pažnja jer je usmjerena na sam čin, ali i utječe na moralni značaj čina.<sup>52</sup> Međutim, snaga voljne težnje prema predmetu nije uvijek jednaka jer je ona u biti namjera s kojom nosilac čina pristupa k izvršenju djela.<sup>53</sup> Važno je ipak naglasiti kako je za „pravi voljni čin potrebna spoznaja sa strane razuma, a pristanak sa strane volje. Ukoliko bilo što ometa jedno ili drugo doprinijeti će da njegov učinak bude ili protiv ili mimo volje“.<sup>54</sup>

Živković, međutim, zastupa mišljenje kako je ta ovisnost volje o razumu ipak samo izvanjska i ograničena na objekt čina. Ovisnost nije nutarnja jer volja u sebi ostaje samostalna, neovisna u svojem odlučivanju i ima daleko veću ulogu od razuma u određivanju moralnosti čina. Izabrani objekt jest ono što objektivno proizlazi iz samog čina (*finis operis*) i prema njemu se volja slobodno usmjeruje i određuje čin volje, ako ga razum spoznaje i prosuđuje dobrim ili zlim. Međutim, ponekad se svrha objekta čina razlikuje od svrhe (*nakane*) činitelja (*finis operantis*), odnosno onoga što subjekt želi postići preko objekta.<sup>55</sup> Nakana je pokret volje prema svrsi i okrenuta je prema

51 Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 8-9; Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 91-92.

52 Moralne čine možemo stoga promatrati prema stupnju pažnje (savršene i nesavršene), prema odnosu k predmetu (nužan, slobodan), prema sklonosti k predmetu (posve voljan i djelomično voljan) i prema načinu kako volja teži k predmetu (u sebi voljan, uzročno voljan). Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 10-13; Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 93-94.

53 Tako može biti aktualna kada u tom trenutku utječe na djelo, može biti virtualna kad je nosilac zbog određenih smetnji ne posjeduje doduše svjesno, ali je prije bila svjesna te još stvarno traje i djeluje na izvođenje djela, a može biti i habitualna koju je netko na početku čina imao, nikada je nije opozvao, ali za vrijeme čina više ne traje. Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 14-15.

54 Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 15.

55 Nakana je stoga ona vlastitost čudorednog čina koja ga usmjerava na neki cilj i zato mjerodavno određuje čudorednost toga čina. Danas se, međutim, govori i o motivu kao onom što potiče volju na djelovanje i predstavlja svrhu ljudskog djelovanja, odnosno, poistovjećuje se sa svršnim uzrokom. Motiv je ona vrednota koja pokreće nekog slobodnog djelatnika na izvršenje nekog čina. „Formalni

cilju djelovanja te može u istom činu sadržavati i različite nakane. U tom smislu, prvo se javlja težnja za svrhom, potom traženje sredstava kojima se želi svrha postići, slijedi izbor i odluka te konačno izvedba čina. Voljni čin bio bi stoga onaj čin ili djelo kadgod slijedi iz volje kao iz svojeg uzroka, uz prethodnu spoznaju razuma.<sup>56</sup> Drugim riječima, volja se prvo okreće predmetu ako joj ga je razum predstavio kao dobro ili će se odvratiti od njega ako ga predstavlja kao zlo. Nakon toga, svojim će slobodnim djelovanjem pokrenuti sebe i svoje unutarnje i vanjske moći koje su potrebne da se čin izvrši. Bitna je stoga oznaka ljudskog čina da on izlazi iz volje kao od djelotvornog čimbenika, ali ne slijepo, nego slobodno. Razum osvjetljuje svrhu, a volja se za njega opredjeljuje.

### 3.2. Slobodna volja i odgoj za krepostan život

U svrhu što boljeg razumijevanja odnosa voljnog i slobodnog, važno je istaknuti i Živkovićevo razlikovanje slobodne volje od pojma slobode jer svaki je slobodni čin ujedno i voljan, ali svaki voljan čin ne mora nužno biti i slobodan. Volja, naime, ima mogućnost nešto (ne)prihvatiti ili se odlučiti na nešto treće te provesti ono na što se odlučila kad su ispunjeni svi potrebni uvjeti za njezino djelovanje, kako od strane razuma, tako i volje.<sup>57</sup> Volja bi stoga bila „duševna moć,

---

objekt (određeni aspekt pod kojim se neki predmet intencionalno zahvaća nekim činom) i motiv mogu biti isti, ali ne moraju, jer razlog za izvršenje nekog čina i izabrani vidik njegova predmeta mogu biti različiti. Tako npr. vjernost iz straha odbacuje zbog kazne (motiv) grijeh kao uvredu božanskog zahtjeva čovjeku“, „Motiv“, u: K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Teološki rječnik* (Đakovo: 1992.), 334.

56 „Voljni je čin učinak takva djelotvorna uzroka koji se sam odlučuje i sam sebe pokreće na djelo, koje je spoznao kao svrhu svoga pokretanja. Prema tome je počelo radnje u samom djelotvornom uzroku (volji): on djeluje iz sebe i sebe pokreće k određenoj svrsi.“ Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I., 77.

57 Živković dodatno pojašnjava kako se u voljnom slobodnom opredjeljenju mogu razlikovati ove mogućnosti: nešto (ne)izvesti, izvesti ovo ili ono te izvesti suprotan čin od namjeravanog. Što se tiče uvjeta od strane razuma i volje, Živković ističe da to uključuje kako je razum sposoban ispravno shvaćati i suditi pa tako i volji pravilno predstaviti spoznati predmet, a od strane volje da bude sposobna ne samo pravilno primijeniti što joj razum iznosi nego se i nesmetano opredjeljeti (pristajanje ili htijenje). Pristati ili htjeti znači da volja ima sposobnost za nešto se odlučiti, a kad kažemo da može provesti na što se odlučila, naglašavamo njezinu neovisnost i samostojnu djelatnost. Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I., 88-89.

što se nakon spoznaje, koju redovno prate i čuvstva dopadnosti ili odbojnosti, u vezi s otuda nastalim pobudama, konačno sama odlučuje kad nešto hoće ili neće<sup>58</sup>. S druge strane, čin je slobodan kad volja teži k objektu na temelju razumske spoznaje tako da od čina može odustati ako to hoće, odnosno, „ima djelatno svojstvo da nešto može prihvatiti ili ne prihvatiti, nešto izvesti ili ne izvesti“<sup>59</sup>. Slobodno djelovanje podrazumijeva stoga da subjekt, nositelj čina, nije uvjetovan i ovisan o vanjskim i unutarnjim pritiscima, odnosno, da je u mogućnosti (ne) izvesti određeni čin. Drugim riječima, potpuno je slobodan samo onaj tko može izvršiti ili odustati od izvršenja nekog čina.

Navodeći sv. Tomu, Živković ističe kako je sloboda točno označena „ako za nju kažemo da je subjektivna nenužnost pojedinog htijenja.“ Živković, međutim, navodi i definiciju prema kojoj ljudska sloboda „predstavlja vlast volje nad vlastitim činom s obzirom na svaki predmet, što ne odgovara težnji za neizmjernim dobrom“. To znači da se volja sama opredjeljuje „prema svakom predmetu, osim prema takvom, koji bi se prema njoj odnosio jednako kao konačno dobro. A znamo, da izvan konačnog dobra – Boga, nestvorenog bića – nema drugog takvog dobra.“<sup>60</sup> Vrijedno je stoga uočiti i kako Živković razlikuje moć odabrati sredstva prema svršnom redu (motiv) i voljno htijenje (nakana) od osjetilnih težnji jer voljna se uzročnost (htijenje) oslanja samo na neosjetilnu razumsku spoznaju koja predočuje dobro kao takvo. Posve ili djelomično voljan čin bio bi stoga onaj ako se objekt čina subjektu sviđa baš s tim svojstvima kojima se odlikuje te ga u svim okolnostima prihvaća u cijelosti i bez protivljenja, odnosno, u određenom dijelu i zbog nekih naročitih svojstava.<sup>61</sup>

U daljnjem pojašnjenju Živković ističe da kada razum predstavi volji pojedinačno dobro i ona se za njega odluči, to čini jer joj razum otkriva vezu nekog pojedinačnog dobra s konačnim dobrom za kojim volja teži po svojoj naravi, tj. nužno. Naime, konačno dobro i sreća nužna je čovjekova svrha i njoj se volja ne može oteti. To vrijedi i u slučaju kada razum pogrešno dovodi neko pojedinačno djelo u prividnu vezu s konačnim dobrom jer i tada je volja pod utjecajem naravne težnje za konačnom srećom. Drugim riječima, naravna težnja volje za konačnom svrhom ne umanjuje njezinu slobodu, tj. ne sprečava njezinu moć u odabiru pojedinačnih dobara što je vode

<sup>58</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I., 89.

<sup>59</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 22; usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje* (Zagreb: 1938.), 101.

<sup>60</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I., 90.

<sup>61</sup> Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I., 91.

prema konačnoj svrsi. Živković stoga tvrdi da je „volja – upravo htijenje ili čin pristajanja – samostalan, od pobuda neovisan i vrlo različan čin. Jedno je težnja na poticaj pobuda, a drugo je htijenje ili odluka“.<sup>62</sup> Slobodna volja stoga obuhvaća dva elementa. Prvi je sposobnost samoodređenja jer samu sebe pokreće, upravlja i određuje te postaje gospodar svojega djelovanja te se slobodno učinjeni čini ubrajaju čovjeku kao dobro ili zlo. „Nijedna druga moć - ni razum - nema ove sposobnosti i samoodređenja.“<sup>63</sup> Drugi element upućuje na to da je volja nezavisna od svakog nužnog određenja, bilo izvana, bilo iznutra, iako ti utjecaji mogu biti vrlo snažni. Živković stoga ističe: „I najvećem se i najsnažnijem takvom pritisku može volja othrvati, jer nema pod nebom takvog predmeta, koji bi imao sva svojstva, preko kojih se volja ne bi mogla vinuti još dalje i poželjeti još nešto veće i veličajnije. Time se volja bitno razlikuje od svih drugih moći u čovjeku. Sve su druge moći nužno ovisne o vanjskom utjecaju predmeta, a razum je usto nužno vezan spoznajom predmeta i načelima zdrava mišljenja.“<sup>64</sup>

Možemo reći kako Živković, osobito u svojim kasnijim radovima, nadilazi granice morala dužnosti, često označen legalizmom i minimalizmom u vršenju dobrih djela, te dublje ponire u samu ljudsku osobu naglašavajući važnost izgradnje bogoslovnih i moralnih kreposti. On vrši odmak od posve objektivnog morala čina prema moralu kreposti koji je ukorijenjen u osobnom promišljanju i htijenju.<sup>65</sup> Živković ističe kako od voljnoga čina zavisi vjera pojedinca.

<sup>62</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I., 90.

<sup>63</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I., 91.

<sup>64</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, skripta za studente, I., 91. Živković time ne želi reći da djelovanje vanjskih faktora (fizička sila) protiv voljne težnje ne može umanjiti ili poništiti slobodu, kao i djelovanje unutrašnjih faktora (psihičke pobude), ako se volja pod njihovim utjecajem ne može drukčije opredijeliti. Ali, ti utjecaji u načelu samo dokidaju slobodu izbora, ne i nutarnje htijenje. Iznimka su teške duševne bolesti koje mogu u potpunosti onemogućiti slobodu ljudskog djelovanja.

<sup>65</sup> Uočavamo kako se Živković poziva na misao S. Zimmermanna: „Čovjek kao samosvjesno biće imade sposobnost prosuđivati, refleksno promatrati svoje motive... Upravo u ovoj refleksnoj djelatnosti, kojoj razum stavlja u snošaj misaone sadržine, nalazi se formalni razlog slobodnog djelovanja volje. Razum, naime, ne samo da promatra međusobni snošaj motiva, ne samo da određuje vrijednost motivima, naš razum spoznaje povrhu toga još i svezu motiva s općim pojmom dobra. To će reći: razum upoznaje da se u pojedinim predmetima ne nalazi sva ona dobrota za kojom bi čovjek mogao težiti. U ovoj sposobnosti univerzalnog mišljenja, kojim čovjek spoznaje, da se u pojedinim predmetima ne nalazi sva dobrota, za kojom čovjek nužno teži, nalazi se izvor slobode, t.j. sposobnosti da se čovjek sam odredi na djelovanje prema kojemu od spoznatih motiva.“ S. ZIMMERMANN, *Duševni život* (Zagreb: 1932.), 351.

„Odbije li svojevolutno, nema čina vjere, a prihvati li ga, čin vjere očito je slobodan, pa i zaslužan za vječni život.“<sup>66</sup> Zanimljivo je stoga Živkovićevo zapažanje kako se „veličina i važnost moralnoga reda u svijetu najbolje očituje u promatranju veličine ljudske osobnosti. Ljudska je osoba, sa svojim slobodnim/čudorednim opredjeljenjem u dobru, svijet za sebe. Samo u ostvarenju dobra nalazi čovječanstvo ljepotu života. A svijet se dobrote i područje dobra odvija u kreposnom čovjeku na najraznovrsnije načine.“<sup>67</sup>

#### 4. Vjera oplemenjuje i izgrađuje društvo

U duhu tomističke teologije Živković poima osobu ne samo u individualnome nego i u društvenome smislu. Pozivajući se na misao sv. Tome Akvinskog, Živković naglašava kako se svaki pojedinac prema zajednici odnosi kao dio prema cjelini i u određenoj mjeri joj se podlaže. Međutim, kako čovjek, kao osoba, u sebi posjeduje život, dobra i vrednote koje nadilaze taj odnos podvrgnutosti, on zadržava i određeni odnos slobode prema zajednici. Opće dobro stoga nikada ne smije nadići ili povrijediti autentično dobro pojedinca. S druge strane, taj međuodnos pojedinca i zajednice, u duhu pravednosti, može zajamčiti samo katolička vjera. Živković naglašava kako je upravo vjera, i Katolička Crkva kao njezina čuvarica, očuvala sve vrednote kulturnoga razvoja ljudskoga roda. Ona je „majka europske kulture. Priznaju to i nepristrani ljudi znanstvenici koji nisu članovi Katoličke Crkve jer je to nedvojbeno povijesna činjenica“<sup>68</sup>. Naša objavljena vjera „božansko je svjetlo koje naravnim silama našega uma stečeno znanje podiže na veći stupanj i čuva od zablude“<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Razgovori o vjeri i nevjeri*, rukopis, 50.

<sup>67</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 62. Za savjest kaže da je „kao svijest ili samosvijest o samome sebi. To je znanje o vlastitim doživljajima, bilo osjetne, bilo duhovne prirode. Javlja se neki nutarnji glasnik, koji svakom čovjeku svjedoči o njegovim djelima, kako vanjskim tako napose nutarnjim, ona se javlja ako je čin izveden ali i onda ako je propušten. To je savjest u psihološkom pogledu. Kao sud, ocjena ili znanje o čudorednoj vrijednosti svakoga vlastitoga namjeravanog ili izvršenog čina. Savjest za svaki čin kazuje da li je dobar ili nije. To je savjest u čudorednom pogledu i o njoj je govor u moralnom bogoslovlju.“ Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 2.

<sup>68</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Naši putevi*, rukopis, 13.

<sup>69</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Naši putevi*, rukopis, 14.

U svjetlu rečenoga, Živković pokušava pronaći uzroke nevjere te se pita: Je li uzrok tomu u neznanju ili u pomanjkanju dobre volje da podvrgnemo svoj razum Božjemu autoritetu?<sup>70</sup> Odgovor pronalazi u neznanju, odnosno, u nepoznavanju ili barem nedostatnu poznavanju kršćanskih istina te naglašava kako nas površno znanje odvodi od Boga, a temeljito nas znanje k Njemu privodi. Ipak, zanimljivo je uočiti kako Živković razlikuje znanje o zemaljskim stvarima (u filozofiji, tehnici i drugim znanostima) od poznavanja vjerskih istina te tvrdi kako je znanje nešto drugo od uvjerenja. Znanje je skup istina, spoznaja što ih je neki čovjek stekao, ali koje često ne dotiču čovjeka u njegovoj nutrini. Svjedoci smo, naime, kako u našoj sredini ima mnogo sposobnih i pametnih ljudi, a da ipak kao ljudi, ne žive moralnim životom.<sup>71</sup> Živković stoga ističe kako je potrebno i uvjerenje, pristanak volje uz ono što kazuje spoznata istina. Gdje je volja pripravna priznati Božju nadmoć nad ljudskom slabošću, činu vjere nema zapreke jer će pojedinac svoje ograničeno ljudsko znanje i svoje nesavršeno shvaćanje lako podvrći Božjoj riječi i ugledu. Suvremenome društvu, naglašava Živković, potrebno je uvjerenje o pravome smislu ljudskoga života jer se bez toga uvjerenja nitko neće moći pokrenuti k svijetlim visinama kršćanskih ideala.<sup>72</sup>

U svjetlu rečenoga, Živković se zalaže za priznavanje vjerske slobode, ali i za poštovanje vjere kao temeljnog načela na kojem se gradi javni i društveni život. Katolička vjera je, prema njegovu mišljenju, najdragocjenije blago u životu, ona nam omogućava da upoznamo svoj

---

<sup>70</sup> Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Razgovori o vjeri i nevjeri*, rukopis, 53-56.

<sup>71</sup> Nevjera je zapreka razvoju društva te polemizirajući s nevjernicima, Živković ističe kako za njih vrijedi samo iskustveno znanje, a ono što se osjetilima ne može zamijetiti, kao i ono što nadilazi iskustvo, za njih kao da ne postoji. No, unatoč tomu, istina je da je većina našega znanja nadiskustvena značaja. Ljudsko znanje, a pogotovo znanost, nije tek spoznavanje činjenica, nego je to izvođenje zaključaka, rasuđivanje, stvaranje pravila, postavljanje načela i općih istina. Načelo uzročnosti je, na primjer, takav nadiskustveni znanstveni zaključak koji nam omogućuje razvoj znanosti, ali istovremeno i pomaže u napretku cjelokupnog čovječanstva. Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Razgovori o vjeri i nevjeri*, rukopis, 48.

<sup>72</sup> Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Razgovori o vjeri i nevjeri*, rukopis, 52. Živković piše: „Suvremenim ljudima moramo što je više moguće izlaziti u susret kad ih vidimo kako se nerijetko bune protiv ustaljenih oblika kršćanske katoličke religioznosti. Nije odmah protivnik kršćanstva tko se buni protiv ove ili one pobožnosti. Ljudi često ne shvaćaju pravoga duha nekih pobožnosti, ili su im one daleke zbog načina ili se konačno neki takav izražaj štovanja Boga i svetaca preživio.“ Andrija ŽIVKOVIĆ, *Razgovori o vjeri i nevjeri*, rukopis, 70.

poziv na ovome svijetu i konačnu svrhu svojega djelovanja u životu. Bez poznavanja konačne svrhe, ističe Živković, „lutali bismo kao izgubljena siročad, ne bismo mogli razumjeti razlike koje ljude dijele, niti bismo mogli razumjeti zašto netko pati od fizičke boli i moralne tuge dok se drugi vesele“<sup>73</sup>. Vjera je za Živkovića snaga koja ljude preporuča, ona ih uči mirnome, pravednome i marljivome životu te ih upućuje na svet i krepostan način traženja ovozemaljskih dobara. Ona je učiteljica kreposti te Živković ističe kako će samo krepostan čovjek biti dobar i pošten član ljudske zajednice.<sup>74</sup>

## 5. Osvrt na Živkovićevu misao

Sažimajući Živkovićevu misao, možemo reći kako on, u svjetlu neotomizma Prvoga vatikanskog sabora, polazi od tvrdnje da čovjek, kao razumno biće, u svojem djelovanju uvijek ide za svrhom kao za nekim svojim dobrom te joj prilazi svjesno i slobodno. Međutim, konačnu svrhu čovjek ne može spoznati samo svojim naravnim moćima te nam je nužno potrebna Božja objava. Moral stoga može biti utemeljen jedino na vjeri jer nam vjera otkriva nadnaravnu svrhu života na koju je Bog pozvao čovjeka svojom posebnom odlukom i podigao ga u nadnaravni red. Vjera je tako čin razuma ako čovjek pristaje uz božansku istinu na zahtjev volje, ali koju Bog potiče milošću. Vjera je i nadnaravna krepost jer je milost bezuvjetno potrebna za čin vjere. Drugim riječima, učinak Božje milosti očitovao bi se u tome da rasvjetljuje razum s obzirom na istine u koje valja vjerovati te da potakne volju da naloži razumu pristanak uz njih, unatoč pomanjkanju očevidnosti. Očito je kako Živković snažno ističe važnost spoznaje, a milost je samo izvanjska stvarnost koja, nakon što čovjek spozna Božju dobrotu i ljubav, potiče volju na poslušni pristanak uz vjerske istine.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Naši putevi*, rukopis, 14.

<sup>74</sup> Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Naši putevi*, rukopis, 14-15.

<sup>75</sup> Današnja moralna teologija naglašava kako je za moralni život nužna milost Duha Svetoga darovana posredstvom vjere u Krista i očituje se kao nutarnji zakon, upisan od Duha Svetoga u srca ljudi, koji nam otkriva i uvodi nas u život u Kristu, jer živjeti Kristovu ljubav nije moguće čovjeku po njegovim snagama već samo po kreposti primljenog dara. Živjeti zapovijed ljubavi za čovjeka je mogućnost koja je otvorena isključivo po milosti. Drugim riječima, život prema evanđelju moguć je samo kao plod Božjeg dara koji ozdravljuje i liječi i preobražava srce čovjekovo putem svoje milosti. A upravo svijest o primljenom daru rađa odgovorni odgovor ljubavi prema Bogu i braći. Usp.: IVAN PAVAO II., *Veritatis splendor - Sjaj istine. Enciklika o nekim temeljnim pitanjima moralnog naučavanja Crkve* (6. VIII. 1993.), br. 23-24. (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.), (dalje VS).

Uvidom u njegova kasnija djela otkrivamo, međutim, određeni razvoj teološko-moralne misli i njegovu otvorenost za nove spoznaje. Kod Živkovića tako uočavamo određeni odmak od neotomističkog poimanja morala dužnosti i čina prema moralu kreposti. Moralna obveza ne proizlazi više iz poslušnosti autoritetu, nego iz osobnog uvjerenja i pristanka volje uz spoznatu istinu te Živković u središte stavlja važnost kreposnog života koji potiče trajnu formaciju savjesti i život dosljedan kršćanskoj vjeri. U tom smislu Živković se udaljava od slijepe poslušnosti Božjem zakonu i savjesti kao pukoj primjeni moralnog znanja na pojedinačnu situaciju po načelu dužnosti te naglašava kako je sud savjesti razborita prosudba koja ovisi o kreposti razboritosti. Živković u središte stavlja osobu koja je sama sposobna spoznati i prosuditi dobre svrhe jer ljudski razum participira u Božjoj biti te spoznaje ne samo temeljno načelo: čini dobro i izbjegavaj zlo, nego je sposoban spoznati i sva ostala načela koja iz njega proizlaze. Živković tako dublje ponire u ljudsku osobu i naglašava moral kreposti koji je ukorijenjen u osobnom promišljanju te izgradnji bogoslovnih i moralnih kreposti.

Naglašavanjem važnosti kreposti razboritosti i slobodne volje, kao svojevrsnog samoodređenja, te isticanjem nutarnjeg stava i osobnog htijenja u ostvarivanju moralnog dobra, očito je da Živković nadilazi moralni minimalizam i legalizam, ali još uvijek ostaje daleko od onoga što će desetak godina kasnije naglasiti Drugi vatikanski sabor. Naime, iako Živković čini odmak od klasičnog neotomizma, on ipak ostaje suzdržan prema novim tokovima i previranjima u pretkoncilskoj moralnoj teologiji. Svoju suzdržanost prema novim idejama te razloge zašto ostaje dosljedan kazuističkoj metodi Živković pojašnjava sljedećim riječima: „Na osvit XX. vijeka ima moralno bogoslovlje kao znanost ove značajke: (a) usvaja Aristotelovsko-tomističku filozofiju i na tom osnovu izvodi filozofsko opravdanje svojih načela; (b) spaja pozitivnu i skolastičku metodu s kazuističkom. Tako vodi računa o potrebi ispovjednika u praksi i osvjetljuje primjenama teoretske izvode; (c) protkano je izvodima i propisima crkvenog i građanskog prava. Takav se znanstveni oblik moralnog bogoslovlja pokazao naučno opravdanim i ispravnim, jer po iskustvu stručnjaka stvarno zadovoljava svim potrebama. Nije nipošto bilo na mjestu posvema napustiti kazuističke metoda. Očito je naime, da čista teorija ne pomaže mnogo tamo gdje pojedinac nema okretnost u primjeni načela na često zamršene poteškoće u životnim zbivanjima.“<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 22.



U daljnjim pojašnjenjima svoje suzdržanosti prema novim idejama Živković ističe kako su u posljednje vrijeme „nastali neki prigovori i izneseni neki novi pogledi za reformu moralnog bogoslovlja. Njihovi su prijedlozi da moralno bogoslovlje bude više dinamično, nego statično. To znači da treba više pridavati važnost vrijednosti i dobroti moralne nauke, nego njezinoj istinitosti i dokazima, više djelotvornosti na dušu i zaokruženosti ili cjelovitosti nego točnoj razdiobi i podjeli gradiva. Tako će, vele, više doći do izražaja jedinstvenost i snaga evanđeoskog uzora savršenosti Gospodina našeg Isusa Krista. Glavni je predstavnik ovoga mišljenja F. Tillman koji u svome djelu od pet svezaka *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, nema kazuističkih primjena, ni pravnih propisa, već dolazi do izražaja čista evanđeoska nauka“<sup>77</sup>. Drugim riječima, Živković je suzdržan prema „antropološkom obratu“ koji ističe kako je teologija ujedno i antropologija te da svaka vjerska istina „govori ne samo o Bogu nego i o čovjeku, štoviše, nju valja čitati i razumijevati u ‘antropološkom ključu’“<sup>78</sup>.

Živković, ipak, ne ostaje potpuno zatvoren prema novinama u moralnoj teologiji. Primjetno je kako uvažava nove spoznaje na području psihologije i drugih antropoloških znanosti te naglašava važnost čovjekove nutrine, osobito osobnog uvjerenja u moralnom djelovanju, kao i svu složenost voljnog čina. U njegovim radovima značajno mjesto zauzima i moderni razvoj katoličkog društvenog nauka te osobno prevodi socijalne enciklike,<sup>79</sup> a napisao je i neobjavljenu *Katoličku društvenu nauku*.<sup>80</sup> Na osobit način prihvatio je i povratak autentičnim tomističkim izvorima te, čineći odmak od Noldina, često se poziva na njemačkog teologa Josepha Mausbacha (1861.-1931.) i njegovo djelo *Katholische Moraltheologie*.<sup>81</sup> Mausbach, naime, ističe kako je kršćanski moral utemeljen na naravi stvorenoj od Boga te nastoji racionalno utemeljiti moralne norme i istovremeno pružiti evanđeosku dimenziju moralnom sustavu. Mausbach stoga naglašava kako je naša sličnost s Kristom objektivno zajamčena u jednoj etici metafizički utemeljenoj na naravi jer je Krist ne samo potvrdio naravni

<sup>77</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Osnovno moralno bogoslovlje*, rukopis (Zagreb: 1948.), 22.

<sup>78</sup> Marijan VALKOVIĆ, „Gibanja i smjerovi u današnjoj moralnoj teologiji“, *Bogoslovska smotra* 47 (1977.), 3-18.

<sup>79</sup> Usp.: Andrija ŽIVKOVIĆ, *Enciklike pape Pija XI. za moralno socijalni preporod društva* (Zagreb: 1931.).

<sup>80</sup> Andrija ŽIVKOVIĆ, *Katolička društvena nauka*, rukopis (Zagreb: 1954.).

<sup>81</sup> Usp.: Joseph MAUSBACH – Gustav ERMECKE, *Katholische Moraltheologie* (Münster: <sup>8</sup>1953.).

zakon nego ga i usavršio.<sup>82</sup>

Ipak, s određenom sigurnošću, možemo reći kako je na Živkovićevu misao ponajviše utjecalo njegovo poznanstvo s dr. sc. Stjepanom Zimmermannom (Virovitica, 1884. – Zagreb, 1963.), kolegom iz Slavonije i profesorom filozofije na Rimokatoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, koji je, vjeran tradiciji neotomizma, otvarao opsežan dijalog s filozofijom egzistencijalizma koja je u to vrijeme snažno nadirala. Zimmermann je nastojao, a to uočavamo i kod Živkovića, obraniti racionalnost vjere i to je čak smatrao svojevrsnim vlastitim poslanjem.<sup>83</sup> U suočavanju s liberalizmom koji je nametao etički subjektivizam, i Zimmermann i Živković, svaki na svojem području, nastoje riješiti spoznajni problem i osporiti „odricanje mogućnosti racionalnog opravdanja vjerovanja u bogoobjavljenu nauku“<sup>84</sup>. Očito je kako je Zimmermannu, a tako i Živkoviću na području moralnih istina, u središtu zanimanja istraživanje i dokazivanje mogućnosti spoznaje o subjektu neovisne istine te nastoje dokazati kako je „logična istina objektivna, tj. da ima apsolutnu vrijednost jer je ovisna o predmetu (objektu) koji je neovisan od subjekta“<sup>85</sup>. Drugim riječima, za Zimmermanna „ishod rasprave o mogućnosti racionalne spoznaje Boga zapravo je pitanje o novovjekovj sudbini skolastičke metafizike“, te je on zapravo metafizičar kojega „ne zaokupljaju

---

82 Usp.: Sabatino FRIGATO, *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale* (Leumann /Torino/: ELLE DI CI, 1994.), 73-74.

83 „Kao i mnogi drugi filozofi kršćanskog nadahnuća njegova vremena (kojima je veličinom svoga djela i snagom svoga misaonog autoriteta postao nesumnjivim predvodnikom) Zimmermann je središnjom zadaćom svoga umovanja smatrao osiguravanje 'legalnog stanovanja' Boga u metafizici. Budući da je taj zadatak, osobito pred naletima raznih inačica modernizma, postao ne samo zahtjevan već i urgentan, stotine Zimmermannovih stranica koje se bave utemeljivanjem i opravdanjem mogućnosti racionalne spoznaje transcendentnog Bića, doista se mogu smatrati njegovom 'bitkom za Boga'. To se usredotočeno nastojanje kod Zimmermanna, dakako, nadahnjuje i vodi aristotelovsko-tomističkim misaonim poticajima s kojima je u neprestanu, upravo cjeloživotnom razgovoru.“ Daniel MIŠČIN, „Stjepan Zimmermann – odličnik hrvatske filozofije XX. stoljeća“, Stjepan ZIMMERMANN, *Znanje i vjera*, Daniel Miščin (ur.), (Zagreb: Glas Koncila, 2015.), 30.

84 Daniel MIŠČIN, „Stjepan Zimmermann – odličnik hrvatske filozofije XX. stoljeća“, 23.

85 Daniel MIŠČIN, „Stjepan Zimmermann – odličnik hrvatske filozofije XX. stoljeća“, 27. Neki smatraju da je Zimmermann zapravo htio afirmirati mogućnost objektivne spoznaje Boga hodeći utabanim stazama filozofije tomističkog nadahnuća. Usp.: Ivan TADIĆ, „Bog u filozofskoj misli Stjepana Zimmermanna“, *Filozofska istraživanja* 23 (2003.), 447-460.

spoznajni problemi kao takvi, već ga zapravo brine ograničavanje dosega ljudske spoznaje na iskustveni svijet, što uključuje i skeptičko odbijanje svake metafizičke spoznaje.<sup>86</sup> Taj je utjecaj očit na Živkovića jer i on nastoji, prije svega, obraniti racionalnost vjere te naglasiti kako je jedino istinita kršćanska vjera. S druge strane, Zimmermann, kao i Živković, jasno ističe da nitko ne može ispravno shvatiti ulogu kulture „tko bi predmnijevao da ona u etički uzgojnom dodiru s prirodom narušava bitne njezine osobine; ili tko bi predmnijevao da su samonikle osobine naroda ugrožene u dodiru s kršćanstvom. Uz pretpostavku da se osniva na istini, kršćanstvo je uvjet kulturnog napredovanja pojedinačnog i društvenog. Uz tu pretpostavku dobiva svoje pravo značenje *tisućgodišnja kultura hrvatskog naroda*.“<sup>87</sup>

### Umjesto zaključka

Uvidom u Živkovićeva djela očito je da on ostaje vjeran neotomističkom moralnom sustavu te u vremenu snažnih previranja unutar moralne teologije nije olako prihvaćao novine. Razborito je prosuđivao između starog i novog tražeći srednji put i prihvaćajući samo ono što neće dovesti u pitanje spoznaju objektivne moralne istine i kazuistički pristup moralu. Braneći sposobnost subjekta da spozna istinu, Živković naglašava kako je naravni zakon udioništvo razumskog stvorenja u vječnom zakonu koji utiskuje svim bićima određene sklonosti prema njihovim činima i svrhama. Ljudski razum participira u Božjoj biti te spoznaje ne samo temeljno načelo: čini dobro i izbjegavaj zlo, nego je sposoban spoznati i sva ostala načela koja iz njega proizlaze. Međutim, iako čovjek, po svojoj razumskoj sposobnosti, može spoznati određenu istinu, tek u svjetlu Božje objave dolazi do potpune istine o sebi samom. U tom smislu, prema Živkoviću, moral može biti utemeljen jedino na vjeri jer nam ona otkriva nadnaravnu svrhu koja se očituje u blaženom gledanju Boga. Vjera je tako čin slobodnog čovjekova opredjeljenja koji potiče volju prema istini, dobru i kreposnom životu. Naslanjajući se na misao sv. Tome, Živković uočava određenu „naravnu srodnost“ između čovjeka i istinskog dobra jer je čovjek, s obzirom na svoj egzistencijalni bitak,

---

<sup>86</sup> Daniel MIŠČIN, „Stjepan Zimmermann – odličnik hrvatske filozofije XX. stoljeća“, 25. Vidi također: Stjepan ZIMMERMANN, *Opća noetika. Teorija spoznaje i kritika njezine vrijednosti* (Beograd: 1926.); Stjepan ZIMMERMANN, *Filozofija i religija. Filozofske istine o Bogu i o čovjeku. Razumni temelji vjere*, II. (Zagreb: 1937.).

<sup>87</sup> Stjepan ZIMMERMANN, *Filozofija života* (Zagreb: HAZU, 1941.), III-IV.

ovisan o Stvoritelju. Međutim, ističe Živković, nijedno stvoreno biće ne može biti trajno učvršćeno u dobru po svojoj naravi, nego samo po vjeri i milosti Božjoj. Vjera tako prerasta u nadnaravnu krepost koja pruža nužan preduvjet za krepostan kršćanski život jer moralna praksa slijedi iz vjere. Čovjek je pozvan, uz pomoć Božje milosti, izgraditi kreposne stavove, na osobit način kreposti mudrosti, vjere, ufanja, ljubavi. Na taj način, Živković čini odmak od objektivnog morala dužnosti te u svojim kasnijim radovima sve više ističe važnost slobodne volje. Svoje promišljanje usmjerava prema moralu kreposti koji je ukorijenjen u osobnom promišljanju i htijenju koje proizlazi iz vjere.

Naglašavajući važnost slobodne volje u određivanju nakane i motiva djelovanja Živković se, na određeni način, približava suvremenim teološko-moralnim postavkama koje ističu kako svrha moralnog života nije usmjerena samo prema dužnosti i moralnim činima nego prema osobi, ostvarenju vlastite egzistencije i vlastitoga ja. Međutim, iako Živković čini određeni pomak od morala dužnosti prema moralu kreposti, tek će Drugi vatikanski sabor, osobito pod utjecajem liturgijskog i biblijskog pokreta koji su naglašavali povratak izvorima, snažno naglasiti kako moralna teologija mora biti bogatije hranjena Svetim pismom te da je potrebno snažnije istaknuti kerigmatski vid kršćanskog morala i njegovo osloboditeljsko i spasenjsko značenje za čovjeka. Sveto pismo nije za kršćane samo izvor objavljene istine i temelj vjere nego i nužna točka oslonca za moralni život koji proizlazi iz dara Božje objave. U osobi Isusa Krista – Utjelovljenoj Božjoj Riječi – otkriva nam se punina čovjeka kao slike Božje, ali i da istinu o svojem humanumu možemo spoznati samo razumom koji je prosvijetljen darom vjere. Kršćanin je pozvan nasljedovati Krista jer on ontološki utemeljuje kršćanski život te ga privodi do punine u svjetlu vazmenog otajstva i snagom Duha Svetoga koja milosno djeluje u nama. Na taj način samo se potvrđuje (nad)naravna srodnost čovjeka s istinskim Dobrom na čiju je sliku stvoren, a zadaća je moralne teologije rasvijetliti uzvišeni poziv vjernika u Kristu i njihovu obvezu da u ljubavi donesu plod za život svijeta.<sup>88</sup>

Vrijedno je stoga naglasiti kako poslijesaborska moralna teologija, osobito na tragu novozavjetne poruke, sve više naglašava kako u svakom pojedinačnom moralnom činu „najvažniji element je nutarnji stav, odluka volje koja je donesena i preuzeta u punoj

<sup>88</sup> Usp.: DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Optatam totius. Dekret o odgoju i izobrazbi svećenika* (28. X. 1965.), br. 16, *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.)

svijesti odgovornosti<sup>89</sup>. Naime, ne umanjujući važnost objektivne (materijalne) moralnosti čina i spoznaje istine,<sup>90</sup> današnje teološko-moralne postavke ističu kako je korijen svakog moralnog djelovanja u „srcu“ obraćenom za Gospodina i za ljubav prema dobru te naglašavaju kako temeljno iskustvo savjesti nije prvenstveno usmjereno prema nekom predmetu ili činu - ovo smiješ, a ono ne smiješ - nego prema aktualizaciji vlastite egzistencije i vlastitoga 'ja' kao slike Božje, otkupljene Kristovim pashalnim otajstvom (usp.: VS, br. 64).<sup>91</sup> U duhu kristocentričnosti Drugoga vatikanskog sabora savjest je prvenstveno usmjerena prema osobi, a ne prema činima. Ona nam ponajprije govori kakvi jesmo i kakvi trebamo biti, a tek drugotno što trebamo činiti. U duhu poslijesaborske moralne teologije pozvani smo svoje odnose sa svijetom i bližnjima staviti u odnos sa zadnjim smislom svega - Bogom - i vrednovati ih onako kako se odnose prema realizaciji našega „ja“, naše osobe.<sup>92</sup> Moralni život ima stoga kristološko-pneumatološku dimenziju i očituje se kao ostvarenje krsnog poziva na svetost, utemeljenog na molitveno-sakramentalnom životu u vjeri jer milost Duha Svetoga iznutra preobražava naše srce i usmjerava nas prema življenju kršćanske ljubavi.

Međutim, iako ostaje u okvirima neotomističkog poimanja ljudske naravi i isticanja važnosti racionalne spoznaje i kazuističkog morala, Andrija Živković je ostavio dubok trag u hrvatskoj teološkoj misli. Mnoge su njegove misli i danas suvremene poput isticanja kako je kršćanin pozvan uvijek iznova otkrivati blago svoje vjere i njezinu prosudbenu snagu prema prevladavajućoj kulturi. U vremenu kada se više naglašava iskustvo vjere, vrijedno je stoga uočiti i njegovo upozorenje kako svaki vjernik mora imati dostatno vjersko znanje. Nepoznavanje kršćanskih istina, prema Živkoviću, vodi u nevjeru, a

<sup>89</sup> Alojz ŠUŠTAR, *Odgoj savjesti* (Zagreb: Družba katoličkog apostolata, 1983.), 13-14.

<sup>90</sup> Postoje izvanjske radnje koje su već po svojoj kvalifikaciji i moralnom ustrojstvu tako određene da im nakana ne može dodati nikakvo bitno novo obilježje. To u prvom redu vrijedi za moralno zla djela. Usp.: Alojz ŠUŠTAR, *Odgoj savjesti*, 13-14.

<sup>91</sup> Enciklika ističe kako se ljudsko djelovanje ne može ocijeniti kao moralno dobro samo zato što je svrhovito usmjereno da dosegne ovaj ili onaj cilj za kojim teži ili jednostavno zato što je subjektova namjera dobra. Djelovanje je moralno dobro kad potvrđuje i izražava svojevoljno usmjerenje osobe krajnjem cilju i suobličnost konkretne radnje s ljudskim dobrom kakvim ga u njegovoj istinitosti spoznaje razum (usp.: VS, br. 72).

<sup>92</sup> Usp.: Marijan VALKOVIĆ, „Savjest u moralnoj teologiji“, *Bogoslovska smotra* 47 (1977.), 193.

upravo je ona glavna zapreka za moralni život jer nas odvlači od Boga i činjenja dobra. Živković stoga ističe kako nema pravoga kršćanskoga života bez vjere u kršćanske istine jer je ona nužan preduvjet za krepostan život. Vjera posjeduje moralni sadržaj koji proizlazi iz istina vjere te moralna praksa slijedi iz vjere. Na tom tragu Živković promatra moralni život u eshatološkoj perspektivi jer ga živimo u obzorju nadnaravne svrhe našega života. On ističe kako naš život i djelovanje može osmisliti jedino svrha koja ima svoj izvor i temelj u Apsolutnome te, uz pomoć Božje milosti, moralni život utemeljen na vjeri postaje *ispovijed* pred Bogom i *svjedočanstvo* pred ljudima.

## **THE „NATURAL KINSHIP“ BETWEEN MAN AND TRUE GOOD. THE RELATIONSHIP BETWEEN CHRISTIAN BELIEF AND MORAL LIFE IN THE THEOLOGICAL THOUGHT OF ANDRIJA ŽIVKOVIĆ**

### **Summary:**

*This paper examines the relationship between Christian belief and moral life in the works of Mgr. dr. sc. Andrija Živković (1886-1957). By studying the first two volumes of Catholic Moral Theology (1938-1942) and comparing them with the revised but unpublished manuscripts of the first (1948) and second volume (1954), as well as analyzing several minor unpublished works preserved in archival material, the authors conclude that Živković is, mainly, loyal to the neo-Thomism of the First Vatican Council. Namely, our life and action can only be governed by the purpose that has its source and foundation in the Absolute, so, Živković views faith as cognition of man's truth about himself which defines his actions. The act of faith presupposes an attitude of humility and obedience, since in most cases religious truths contain discoveries of a sort that the human mind would never come to know on its own, since it is only able to express and infer truths of the natural order. Iniquity, as an act of pride, distances man and society from God, that is, from the knowledge of our supernatural purpose in life and the true good. However, especially in later works, Živković nevertheless makes a certain departure from the purely objective morality of duty towards the moral virtue that is rooted in personal deliberation and will. Faith is the act of commitment of a free individual; it promotes the will towards the truth, to a good and virtuous life. Relying on the thought of St. Thomas, Živković notices a certain "natural kinship" between man and true good, but points out that no created being can be permanently affirmed in the good by their own nature, but only through the faith and grace of God. Faith is consistent with a supernatural virtue that provides the necessary prerequisite for a virtuous Christian life because moral practice follows from faith. Emphasizing the importance of free will in determining the intent and motives of action, Živković approaches in a particular way contemporary theological and moral considerations that emphasize that the purpose of moral life is not only directed towards duties and*

*moral actions but towards the person, to the realization of one's own existence and one's self.*

**Keywords:** *Andrija Živković, faith, iniquity, morality, truth, revelation, grace, reason, knowledge, free will, freedom, virtuous life.*

Translation: Martina s. Ana Begić, Vladimir Dugalić and Kevin  
Sullivan

UDK: 272-774-46  
272-786  
Pregledni rad  
Primljeno: rujan 2017.

Hrvoje KALEM  
Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu - Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u  
Osijeku  
Petra Preradovića 17, p. p. 54, HR - 31400 Đakovo  
hrvojekalem@gmail.com

## TEOLOGIJA LAIKA – POLAZEĆI OD PRENOŠENJA I PRIOPĆAVANJA VJERE

### **Sažetak**

*U godinama nakon Drugog vatikanskog sabora snažno je porasla svijest o identitetu i poslanju vjernika laika u svijetu. Polazeći od povijesnog konteksta te koncilskog i postkoncilskog nauka o laicima, članak promišlja poslanje laika u okviru *communio ekleziologije*. Ona je svojevrsni temelj za ispravno razumijevanje poslanja i odgovornosti vjernika laika u Crkvi i u svijetu. Imajući to na umu te polazeći od konkretnog stanja svijeta u kojemu se nalazi Crkva, a koje možemo označiti postkršćanskim, uloga laika je odlučujuća. To pokazujemo označavajući prenošenje vjere uvjetom egzistencije Crkve. U tom kontekstu župna zajednica pokazuje se kao privilegirano mjesto unutar kojeg se opažaju oni kojima je potrebno (ponovno) prenositi i priopćavati vjeru u stalno promjenjivim društvenim i kulturnim uvjetima.*

**Ključne riječi:** laici, svjetovna narav, *communio ekleziologija*, prenošenje i priopćavanje vjere, župna zajednica.

### **Uvod**

Crkveno učiteljstvo i teologija dugo su se trudili kako bi pronašli ispravno mjesto i ulogu laika u Crkvi i svijetu te odredili njihovu narav, odnosno *proprium* ili vlastitost. U prilog toj tvrdnji ide činjenica kako su koncilski oci na Drugom vatikanskom saboru vrlo precizno pojasnili ulogu, narav i zadaću biskupa i svećenika te gotovo svečanim tonom definirali i teološki jasno utemeljili prezbiterat i



episkopat.<sup>1</sup> Spoimanjem laika i laikata<sup>2</sup> bilo je pak određenih poteškoća. Ostaje dojam kako su koncilski oci svjesni da su laici prisutni u Crkvi te kako bi trebali imati određeno mjesto i poslanje u Crkvi i svijetu, no kao da nisu znali što činiti s laicima, s njihovim poslanjem i ulogom te koje im mjesto pripada u Crkvi. Bilo bi posve krivo i teološki pogubno laike smatrati članovima drugoga reda u Crkvi, odnosno kao one koji tek izvršavaju naredbe odozgo ili u Crkvi govore samo *amen*, te im je glavna odlika da se poput pasivnih ovaca i neukih vjernika daju voditi od pastira. Naspram možebitnog takva poimanja laika, držimo da bi oni trebali prodrijeti u sve pore društva te u njega nositi i prenositi vjeru, nadu i ljubav koju su primili od Krista, budući da svi – laici, prezbiteri i biskupi, snagom primljena krštenja činimo jedno Tijelo Kristovo (usp.: 1 Kor 13,27-31).

---

<sup>1</sup> Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.) (Zagreb: KS, <sup>5</sup>1998.) (dalje: LG), br. 18-29. Cijelo treće poglavlje dogmatske konstitucije o Crkvi govori o hijerarhijskom uređenju Crkve i posebno episkopata ističući jasno i nedvosmisleno ono što bismo mogli nazvati *proprium* biskupske službe: njezino poslanje, zadaće i narav; u broju 28 jednako tako donosi i vlastitosti svećeničke službe, kao i odnos svećenika prema Kristu, biskupima i kršćanskome narodu. I druga dva koncilski dokumenta jasno definiraju narav biskupske i svećeničke službe: Dekret o pastirskoj službi biskupa *Christus Dominus* (CD), te Dekret o službi i životu prezbitera *Presbyterorum ordinis* (PO).

<sup>2</sup> Rudolf Brajčić pod *teologijom laikata* misli na razdoblje s kraja XIX. i početka XX. stoljeća u kojemu Crkva ulaže napore u pogledu rekristijanizacije društva i ponovne prisutnosti vjere u javnom životu, pri čemu niču razne *organizacije laika*. To je vrijeme probuđenog katoličkog laikata koji se bori za spomenute ciljeve pod izravnim ili neizravnim vodstvom hijerarhije. Taj novi fenomen teologija je cijenila više pod juridičko-moralnim negoli dogmatskim vidom. Laik je bio promatran kroz organizirani laikat te su članovi mogli biti izravni ili neizravni suradnici hijerarhije. Drugim riječima, tko ne pripada organiziranom laikatu, običan je vjernik. Nakon Drugog svjetskog rata moguće je govoriti o *teologiji laika*. U takvu apostolat u ne radi se više o vraćanju izgubljenih pozicija Crkvi preko laika, nego o evangelizaciji svijeta svjedočenjem, duhovnim oživljavanjem vremenitoga reda, angažmanom, zajedničkim djelovanjem itd. U toj situaciji laika se ne promatra moralno-juridički, nego kao otajstveni sadržaj. Pri tom treba imati na umu i novo gledanje Crkve ne kao savršenog društva, nego kao naroda Božjega. U takvu poimanju Crkve laik je viđen kao dio Božjeg naroda, a ne tek kao pripadnik jedne organizacije. Usp.: Rudolf BRAJČIĆ, „Kakva je teologija o laicima ušla u koncilsku dvoranu, a kakva je iz nje izašla i koji je temeljni problem u teologiji o laicima danas?“, *Bogoslovska smotra* 57 (1988.), 154-156.

## 1. Povijesni okvir za promišljanje o laicima

Tvrđnje koje smo spomenuli u uvodu pokazuju se opravdanima pogledamo li barem sažeto kako se laike razumijevalo kroz povijest.<sup>3</sup> Naime, u prva tri stoljeća nije postojala velika razlika između laika i klerika. Tada je bila u žarištu razlika između Crkve i poganskoga svijeta. Poslanica Rimljanima spominje poimence neke istaknute osobe koje su se životno zalagale i doprinosile u poslanju Pracrkve te se „trudili u Gospodinu“ (Rim 16,1-16). Djela apostolska spominju hrabre propovjednike na čiju riječ je povjerovao i obratio se velik broj ljudi (usp.: Dj 11,19-21). Poslanica Filipljanima referira se na Pavlove suradnike koji su mu pomagali i borili se zajedno s njim (usp.: Fil 4,3).<sup>4</sup> Aktivna uloga laika, kao i njihov doprinos u počecima Crkve, bila je „samonikla i plodonosna“<sup>5</sup>. Od IV. st. došlo je do razlikovanja s obzirom na službe klerika i laika. Ta razlika vidi se najprije u već postojećim liturgijskim činima te se očituje i u propovijedanju koje postaje vlastito *zaredenim* služiteljima. Također u tom periodu, u kanonsko-liturgijskim propisima, stupnjevito je došlo do sve pasivnije uloge laika u životu Crkve. Oni su trebali doprinositi djelima ljubavi i kulta, a kler je istovremeno preuzimao sve službe u Crkvi. Zbog iznimno slojevitog povijesno-društvenog konteksta kojim je obilježena povijest Crkve trpjelo je i razumijevanje, odnosno nerazumijevanje laika.<sup>6</sup> Među ta različita povijesno-crkveno-društvena gibanja možemo navesti pojavu redovništva koja je izazvala pitanje pripadaju li redovnici klericima ili laicima; laičku investituru u kojoj se formiraju dvije različite grupe građana: oni koji su podložni Papi i oni koji su podložni svjetovnim vladarima što predstavlja početak rascjepa između *Ecclesiae* i *respublicae*; reformaciju koja je isticala opće svećeništvo svih vjernika, a nijekala ministerijalno svećeništvo zaredenih crkvenih služitelja; vjerske ratove tijekom XVI. i XVII. stoljeća koji su generirali modernu

<sup>3</sup> O etimologiji riječi laik te kako je termin *laós* od izvanbiblijskog pojma preko Septuaginte postao biblijski, kao i razliku između *laós* i *éthnos* te značenje pridjeva *laikós* vidi: Peter NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio* (Brescia: Queriniana 2016.), 22-28.

<sup>4</sup> O Pavlovoj suradnji s laicima, odnosno o njegovu razboritom postupanju prema suradnicima vidi: Mato ZOVKIĆ, „Pavlova suradnja s laicima“, *Crkva u svijetu* 20 (1985.), 307-313.

<sup>5</sup> DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Apostolicam actuositatem* (28. X. 1965.) (Zagreb: KS, <sup>5</sup>1998.) (dalje: AA), br. 1.

<sup>6</sup> Usp.: Miguel DE SALIS, „Laicato“, u: Gianfranco CALABRESE – Philip GOYRET – Orazio Francesco PIAZZA (ur.), *Dizionario di ecclesiologia* (Roma: Città Nuova, 2010.), 784-785.

sekularizaciju te političku i društvenu nebrigu glede duhovnih stvari. Svemu tomu treba pridodati i liberalnu revoluciju te konačno pojavu prosvjetiteljstva koje je sa sobom donijelo nove i potpuno drukčije kriterije društvene korisnosti zagovarajući razumijevanje svijeta, čovjeka i društva bez transcendentálnih referencija i u konačnici bez Boga.<sup>7</sup>

Nakon što se našla u jednom posve novom i neočekivanom društvenom kontekstu, koji je očito dugo tinjao, rastao i razvijao se, Crkva se morala osloboditi stanovitog pritiska u odnosu na samo prividno katoličke države, budući da su u njima postale dominantne liberalne vlade koje nisu više marile za duhovno dobro svojih podložnika.<sup>8</sup> Upravo u toj želji za slobodom i neovisnošću nastala je ekleziologija koja je Crkvu promatrala kao savršeno društvo (*societas perfecta*). U takvoj ekleziologiji Crkva se postavlja iznad društvenih događanja kao vidljivo i precizno društvo te kao ona koja ima sva potrebna sredstva kako bi ostvarila svoju svrhu. Takva Crkva bila je zapravo odijeljena od svijeta, odnosno bila je svijet za sebe. Uloga laika u takvu poimanju Crkve bila je potpuno minorna. Laici su bili oni koji su trebali primati duhovnu pomoć od Crkve i biti podložni pastirskoj, posvetiteljskoj i učiteljskoj službi pastira. Sve u svemu, radilo se o vrlo hladnom asimetričnom odnosu između *Ecclesia docens* i *Ecclesia discens*.<sup>9</sup> Gledajući iz pozicije laika, laik je bio podijeljen jer je u isto vrijeme pripadao Crkvi (koja je bila svijet za sebe) i svijetu koji su bili međusobno odijeljeni te se vodili različitim logikama i pogledima na čovjeka i stvarnost. Tom ustanovom *societas perfecta* Crkva nije spriječila proces u kojemu je bila izgnana iz gotovo svih društvenih prostora koji su od sada pripadali državi.

Početakom XX. stoljeća, zahvaljujući ponajprije pastoralnim buđenjima koja su afirmirala laike te društvenim pokretima i liturgijskom pokretu, došlo je do ponovnog buđenja laika. Papa Pio XI. potpuno je otvorio vrata laicima ističući kako je poslanje zadaća hijerarhije, ali da i laici mogu sudjelovati u tome poslanju upravo po primljenom krštenju. Pio XI. želio je s pomoću uloge laika ponovno

<sup>7</sup> Usp.: Peter NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, 48-92.

<sup>8</sup> Prije doba prosvjetiteljstva laici nisu imali veliku ulogu i odgovornost unutar Crkve, no barem su kršćanski vladari koji su odreda bili laici iskazivali brigu za promicanje i širenje kršćanske vjere te za duhovno dobro svojega naroda osnivajući samostane, crkve i sveučilišta. Usp.: Miguel DE SALIS, „Laicato“, 786.

<sup>9</sup> Usp.: Gérard PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento alla Lumen Gentium* (Milano: Jaca Book, 1975.), 341.

zadobiti poziciju koju je Crkva bila izgubila u društvu tijekom prethodnog perioda. Kasnije je papa Pio XII. definirao poslanje laika kao posvećenje svijeta, odnosno uređenje svijeta i zemaljskih stvarnosti prema Božjem planu.<sup>10</sup>

Već nakon Drugog svjetskog rata počelo se govoriti o specifičnosti ili o *propriumu* laikata u Crkvi, a ne samo o laikatu kao sredstvu za druge svrhe. Ovdje se može uočiti prijelaz od teologije laikata prema teologiji laika, odnosno teološkom govoru o laicima i njihovoj službi, kako je to detektirao i Rudolf Brajčić u distinkciji koju smo donijeli u uvodu. Velik doprinos u tom smislu dali su najznačajniji teolozi koji su svojim djelima prethodili Drugom vatikanskom koncilu: Yves Congar, Gérard Philips, Raimondo Spiazzi i drugi.<sup>11</sup> Za sve njih laik je onaj koji svoje poslanje treba vršiti *u Crkvi i u svijetu*, a ono se temeljilo na sakramentu krštenja. Već se ovdje nazire kako laikat nije neko tek prazno mjesto u Crkvi, čime je služba i narav laika započela polako dobivati svoju temeljnu konstituciju koja će biti dovršena na Drugom vatikanskom koncilu. Svi ti događaji prethodili su i utkani su u razvoj i nastanak teologije o laicima, no još uvijek je ostao neriješen problem odnosa Crkve i svijeta i njihove međusobne odvojenosti. Pitanje toga odnosa od iznimne je važnosti jer su laici oni koji vrše svoje poslanje u Crkvi i u svijetu. Odlučujući korak u tim naporima sastojao se u činjenici da su gotovo svi teolozi vidjeli laika kao vjernika koji je integriran i definiran unutar Crkve i poslan u svijet. To će nedvosmisleno i jasno prepoznati te usvojiti dekret o apostolatu laika *Apostolicam actuositatem*, kada spominje da se apostolat laika treba „uklopiti na svoje pravo mjesto u apostolatu čitave Crkve“ (AA 23). Tek će kasniji koncilski dokumenti, a osobito *Gaudium et spes*, definirati i pozitivno vrednovati odnos Crkve i svijeta.

## 2. Koncilski i poslijekoncilski okvir

Najznačajniji doprinos teologiji laika na Drugom vatikanskom koncilu nalazi se u dogmatskoj konstituciji o Crkvi *Lumen gentium*

---

<sup>10</sup> S obzirom na one koji su doprinijeli buđenju laikata treba spomenuti već u XIX. st. kardinala Newmana koji je pionir promišljanja o laicima. U duhovnom području ogromnu ulogu odigrao je J. Gonzáles Arintero, Columba Marmion i Émile Mersch. Romano Guardini i Josemaría Escrivá dali su znatan obol u buđenju svijesti laikata, ovaj potonji prodorno ističući da nas je Gospodin sve pozvao na *svetost u svakodnevnom životu*. Usp.: Miguel DE SALIS, „Laicato“, 787.

<sup>11</sup> Usp.: Miguel DE SALIS, „Laicato“, 788.

i u dekretu o apostolatu laika *Apostolicam actuositatem*.<sup>12</sup> Nakana koncilskih otaca bila je odrediti narav i poslanje laika. *Lumen gentium* dao je teologiji laika jasnu i odlučujuću cjelovitu ekleziološku strukturu. Jasno je da poglavlje o laicima u toj dogmatskoj konstituciji treba gledati kao integralni dio prethodnih i kasnijih poglavlja i tumačiti ga u organskoj povezanosti s cjelinom dokumenta. Nakon Koncila, laici su bili tema Sinode biskupa 1987. godine koja je bila posvećena *Pozivu i poslanju laika u Crkvi i svijetu*, nakon koje je nastala postsinodalna apostolska pobudnica *Christifideles laici*, 1988. godine. Godine 1997. pojavio se dokument potpisan od različitih rimskih kongregacija, a koji se tiče pitanja suradnje vjernika laika u svećeničkoj službi.

### 2.1. Vlastitost laika i njihov doprinos

No, prije nego uđemo u teološko promišljanje o laicima u dogmatskoj konstituciji *Lumen gentium*, spomenimo da su inicijalno poglavlje „Božji narod” (sadašnje II.) i poglavlje „Laici” (sadašnje IV.) činili jedno jedinstveno poglavlje pod naslovom „Narod Božji i posebno laici”. U konačnoj redakciji vidimo da su odijeljeni kako bi se više pažnje posvetilo Božjem narodu u cjelini. Govoreći najprije o Božjem narodu, a tek onda o hijerarhiji, laicima i redovnicima željelo se istaknuti jedinstvo i povezanost svih kršćana u Kristu<sup>13</sup> te tako svratiti pozornost i na sakrament krštenja kojim se ucjepljujemo u Krista i postajemo dio njegova mističnog Tijela.

Iako je laicima posvećeno cijelo četvrto poglavlje u dogmatskoj konstituciji o Crkvi, to ne znači da u ostalim poglavljima nema ničega što bi se odnosilo na njih. Dapače, u drugom poglavlju nalazimo polaznu točku za razlikovanje sudioništva *svih* vjernika u Kristovoj svećeničkoj službi, odnosno razliku između općeg ili krsnog i ministerijalnog ili hijerarhijskog svećeništva koji „premda se između sebe razlikuju bitno

<sup>12</sup> I drugi koncilski dokumenti dotiču pitanje laika. Tako u kontekstu naravi liturgije ako je ona djelo hijerarhije i zajednice *Sacrosanctum concilium* br. 26-40. *Christus Dominus* br. 16-18. stavlja u žarište odnos biskupa prema vjernicima laicima s obzirom na posebne oblike apostolata. O laicima u kontekstu odgoja svećeničkih kandidata svoj doprinos daje *Gravissimum educationis* br. 3-7. O apostolatu laika i njihovu misijskom poslanju govori se u kontekstu dekreta o misijskom poslanju Crkve *Ad gentes*, osobito u br. 21 i 41. Nauk o odnosu između prezbitera i laika donosi dekret o službi i životu prezbitera *Presbyterorum ordinis* br. 9.

<sup>13</sup> Usp.: Dario VITALI, *Lumen gentium. Storia/Commento/Recezione* (Roma: Edizioni Studium, 2013.), 93-94.

a ne samo po stupnju, ipak su u međusobnom odnosu jer jedno i drugo imaju na svoj posebni način udioništvo u Kristovu svećeništvu” (LG 10). Ovdje se radi o razumijevanju laika polazeći od sakramentalne teologije, gdje je laik shvaćen kao krštenik koji nije primio sveti red. Ovakva *negativna* definicija laika ne govori tko je laik, kakva je njegova narav, zadaća i poslanje, nego definira laika prema onome što on nije, i čini se da, unatoč tomu što mu se dodjeljuje aktivno sudjelovanje u vršenju kraljevskog svećeništva kroz primanje sakramenata i prinošenje duhovnih žrtava, laik ipak ostaje pasivan unutar Crkve i bez konkretne aktivne službe.

Četvrto poglavlje konstitucije *Lumen gentiuma* donosi ipak konkretnije poimanje laikâ i osmišljavanje njihove uloge i naravi. Na početku poglavlja nalazimo afirmativno, iako preopćenito, vrednovanje laikâ koji „doprinosu dobru cijele Crkve” (LG 30); ističe se njihovo aktivno i puno sudjelovanje u životu i poslanju Crkve snagom krštenja. To dovodi do shvaćanja laikâ kao onih koji su snagom krštenja postali „dionici Kristove svećeničke, proročke i kraljevske službe” (LG 31; usp.: AA 2), te u određenoj mjeri i na osobit način vrše u Crkvi i u svijetu poslanje cijelog kršćanskog naroda. Ovdje laici dobivaju svoju specifičnu ulogu djelovanja u Crkvi, dakle njihova uloga nije definirana tek po onome što oni nisu, kako smo vidjeli u LG 10, nego na pozitivan način, tj. kao oni koji imaju ulogu i mjesto u poslanju Crkve na temelju sudioništva u Kristovoj *tria munera*. Iz toga postaje teološki jasno kako su laici oni čije poslanje proizlazi iz njihova odnosa prema Kristu i posljedično prema Crkvi, a ne tek i isključivo iz odnosa prema ministerijalnim svećenicima. Konkretno to znači da bi se posve krivo razumjela percepcija laika ako bi klerici mislili da oni nešto povjeravaju laicima, kao da bi se radilo o njihovoj dobroj volji. Radi se zapravo tek o prepoznavanju i prihvaćanju *dara i poziva* koje laici imaju snagom krštenja i koji su nužni za život i poslanje Crkve.<sup>14</sup> Samo iz mističnog bogatstva što ga Bog daje u krštenju možemo ocrtati lik vjernika laika.<sup>15</sup>

Vlastitost laika je njihova svjetovna narav (*indoles saecularis*), odnosno bavljenje svjetovnim stvarima te traženje kraljevstva Božjega uređujući vremenite stvari po Božjem stvarateljskom planu (usp.: LG

<sup>14</sup> Usp.: Giovanni VILLATA – Ugo UGHI, „Il laicato in parrocchia. Provocazioni dalla ricerca“, *Orientamenti Pastoralis* 60 (2012.) 3, 34.

<sup>15</sup> Usp.: IVAN PAVAO II., *Christifideles laici. Postsinodalna apostolska pobudnica*, (Zagreb: KS, 1990.) (dalje: CL), br. 9.

31; GS 43).<sup>16</sup> Njima je to moguće jer žive u svijetu, tj. u dužnostima i djelatnostima svijeta, te u redovitim prilikama obiteljskog i društvenog života. *Proprium* laika sastoji se u tome da oni upravo *iznutra* doprinose „posvećenju svijeta vršeći vlastitu dužnost, [...] svjetleći svjedočanstvom svoga života, vjerom, nadom i ljubavlju” (LG 31).<sup>17</sup> Time Sabor izražava ogromno povjerenje i pozitivnu ulogu laika koja im je nedostajala još od IV. stoljeća. Između ostaloga i spomenute teologalne kreposti daju nam zaključiti kako su koncilski oci smatrali da poslanje vjernika proizlazi iz krštenja i posljedično iz sudjelovanja u Kristovoj trostrukoj službi,<sup>18</sup> a ne tek iz njihova položaja u svijetu.

Prvi važan način doprinosa laika posvećenju svijeta sastoji se u svjedočenju. Iako nije eksplicitno naznačeno u čemu se sastoji to svjedočenje, ipak se radi o egzistencijalnom opisu laika općenito. Naglasak je na egzistenciji koja je protkana različitim vidovima i karakteristikama djelatnosti u svijetu u kojima sudjeluju laici. Protkanost te egzistencije obiteljskim i društvenim životom čini laike onima koji upravo „iznutra poput kvasca” (LG 31) vrše svoju službu posvećenja svijeta. Dakle, laici nisu pozvani napustiti svoj oblik života i izvana pristupiti svijetu, nego *iznutra* kroz svakodnevnicu svojega života doprinositi tome posvećenju kao očevi, majke, liječnici, poduzetnici, radnici, umirovljenici i sl. Prisutnost laika u svijetu nije tek jednostavna fizička prisutnost koja je vlastita svim ljudima.

<sup>16</sup> Ovdje treba spomenuti kako se ne slažu svi teolozi oko toga da je sadržaj svjetovne naravi, tj. ono što se tiče kršćanskog odnosa sa svijetom, ono što teološki karakterizira laike u Crkvi. Crkveni pravnik Klaus Mörsdorf smatra da odnos sa svijetom ne ulazi u karakterizaciju strukturnog mjesta u Crkvi jer je Crkva zajednica strukturne milosti samo po sakramentima i na neki način po posebnim darovima Duha. Usp.: Miguel DE SALIS, „Laicato“, 792-793. Više o odnosu Crkve i prava, o utemeljenju Crkve i teološko-pravnoj naravi kanonistike kod ovoga autora vidi u: Klaus MÖRSDORF, *Fondamenti del diritto canonico* (Venezia: Marcianum Press, 2008.).

<sup>17</sup> Tridesetih godina XX. stoljeća, belgijski isusovac Émile Mersch je među prvima postavio *teološki temelj za apostolat laika* i za sudjelovanje laika u liturgiji naučavajući da kršćanin može *posvetiti* druge upravo zato jer je „u Kristu”. Usp.: Miguel DE SALIS, „Laicato“, 787. Kršćanin je snagom krštenja ucijepljen u Krista i tako postaje član mističnoga Tijela Kristova, te prihvaća na sebe određene zadaće i dužnosti. Dakle, iz samog svojeg sjedinjena s Kristom - Glavom „laici stječu dužnost i pravo na apostolat” (AA 3).

<sup>18</sup> Usp.: Dario VITALI, *Lumen gentium. Storia/Commento/Recezione*, 96.

„Radi se o prisutnosti koja djeluje iznutra u vremenitom redu kako bi ga se privelo Kristu, i to po božanskom pozivu koji je vlastit. Zbog toga, profesionalne sklonosti, ljudske kvalitete i kapaciteti laika, tj. sve ono što karakterizira ljudski put laika, biva umetnuto u njegov božanski poziv, ima božanski smisao po kojemu može služiti osobnom posvećenju, posvećenju drugih i cijeloga svijeta“<sup>19</sup>.

Taj je doprinos *proprium* laika koji otkriva da je važniji položaj polazeći od kojega oni ostvaruju svoje poslanje negoli narav djelatnosti koju obavljaju u svijetu.<sup>20</sup> To je vlastiti način suradnje laika u jedinstvenom poslanju Crkve.

Dakle, djelovanje laika u svijetu je poslanje koje laik vrši uvijek u, a nikada *izvan* Crkve, uvijek polazeći *od* Crkve ili *iz* Crkve. Koncilski dekret o apostolatu laika nedvosmisleno podcrtava da se apostolat „ne sastoji samo u svjedočenju života“ nego da pravi apostolat „traži prilike da Krista naviješta riječima, bilo onima koji ne vjeruju [...], bilo vjernicima da se pouče, učvrste i potaknu na gorljivi život“ (AA 6). Prema tome, *istinska zadaća laika* sastoji se u *prenošenju i priopćavanju vjere* polazeći od položaja u kojemu se nalaze. Iz ekleziološke perspektive možemo reći da se *identitet* vjernika laika objavljuje „samo unutar misterija Crkve kao misterija zajedništva“ (CL 8). Samo unutar Crkve u kojoj, vjernici laici po prisličenju s Kristom zadobivaju dostojanstvo djece Božje, moguće je odrediti njihov poziv i poslanje u Crkvi i svijetu. Radi se o *communio* ekleziologiji koja je temeljna ideja u dokumentima Drugog vatikanskog sabora, a koju postsinodalna apostolska pobudnica *Christifideles laici* izrijeком primjenjuje kada govori o laicima (usp.: CL 18-31).

## 2.2. Dostojanstvo i apostolat laika

Dogmatskoj konstituciji o Crkvi stalo je istaknuti dostojanstvo laika u Božjem narodu (usp.: LG 32). Na tome su u pripremljenoj fazi dokumenta inzistirali osobito francuski biskupi jer im se nije svidio prijedlog koji je trebao govoriti o *jednakosti i razlikama među članovima Božjeg naroda*.<sup>21</sup> Dostojanstvo koje baštinito svi imamo po ucjepljenju u Krista, odnosno zahvaljujući preporodu u Kristu.

<sup>19</sup> Miguel DE SALIS, „Laicato“, 797-798.

<sup>20</sup> Usp.: Miguel DE SALIS, „Laicato“, 791-792.

<sup>21</sup> Usp.: Dario VITALI, *Lumen gentium. Storia/Commento/Recezione*, 98.



Nakana je bila pokazati zajedništvo (*communio*) Crkve u jednakosti i dostojanstvu svih njezinih članova i istaknuti povezanost između općeg i ministerijalnog svećeništva te njihovih službi, budući da smo svi pozvani na izgradnju Tijela – Crkve po darovima, pozivima, milostima, djelovanjima, karizmama i različitim službama (usp.: LG 32). Jednako dostojanstvo i zajedničko poslanje<sup>22</sup> ne priječi ustvrditi nejednakost ili *različitost službi* i darova unutar poslanja Crkve (usp.: 1 Kor 13,27-31). Već spomenuta distinkcija između općeg i ministerijalnog svećeništva ne cilja na to da bi se opće svećeništvo sastojalo u nesavršenijem sudjelovanju u Kristovoj *tria munera*, nego se ona sastoji u različitom načinu sudjelovanja u tom istom dostojanstvu: ministerijalni svećenik sudjeluje u Kristovoj *tria munera* suobličavajući se Kristu - Glavi, dok vjernik laik to čini u istom stupnju, ali kao ud Kristova tijela.<sup>23</sup> Razlika se ne sastoji u stupnju, nego u načinu sudjelovanja; radi se o razlici u biti, a ne u stupnju<sup>24</sup> (usp.: LG 10). Ta su dva svećeništva u uzajamnom i komplementarnom odnosu, a ne u odnosu superiornosti i inferiornosti. Upravo jedinstvo svih u jednome Tijelu omogućuje različitost službi, pozivâ, djelovanjâ i karizmi. Općenito možemo reći da bez općeg svećeništva svih vjernika nema ni ministerijalnog svećeništva, a da ministerijalno svećeništvo ima svoju svrhu samo ako postoji opće svećeništvo. Služba ministerijalnog svećenika zadobiva svoj puni smisao ako se ostvaruje u služenju općem svećeništvu. I opće i ministerijalno svećeništvo u službi su rasta Crkve. I jedno i drugo svoje mjesto imaju u misteriju zajedništva Crkve iz kojega proizlazi poslanje cijelog Božjeg naroda.

Nedvosmisljena je i jasna važnost apostolata laika koji se sastoji u sudjelovanju u samom poslanju Crkve koje svoj temelj ima u Crkvi shvaćenoj kao *communio*. To poslanje povjereno je svima po sakramentu krštenja. Svrha apostolata laika je sav svijet upraviti Kristu

- 
- 22 Dostojanstvo svih krštenika još će jasnije i konkretnije istaknuti postsinodalna pobudnica *Christifideles laici* koja antropološki pristupa pitanju dostojanstva ljudske osobe. Dojma smo da *Christifideles laici* barem u ovom dijelu (usp.: CL 37) izrazito uzima u obzir Wojtyłinu integralnu antropologiju te da slijedi i razvija teme poput obitelji, zajedništva, solidarnosti, središnjosti ljudske osobe i dr. koje se nalaze u Wojtyłinu poznatom djelu *Osoba i čin* (Split: Verbum, 2017.).
- 23 Usp.: Rudolf BRAJČIĆ, „Kakva je teologija o laicima ušla u koncilsku dvoranu, a kakva je iz nje izašla i koji je temeljni problem u teologiji o laicima danas?“, 157.
- 24 Razlika u stupnju tiče se zaređenih ministerijalnih služitelja gdje biskupi posjeduju puninu svetoga reda, prezbiteri posjeduju sveti red u nižem stupnju, dok je đakonat prvi i najniži stupanj svetoga reda (usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Presbyterorum ordinis. Dekret o službi i životu prezbitera* (7. XI. 1965.) (Zagreb: KS, <sup>5</sup>1998.), br. 2.

te Crkvu učiniti prisutnom i djelatnom po svojem životu i djelovanju osobito tamo gdje bez laika Crkva ne bi mogla ostvariti svoje poslanje. Na taj način uloga i narav laika sastoji se u tome da su oni svjedoci i oruđe poslanja Crkve i kao takvi *iznutra* pristupaju samom poslanju. Vlastito je laicima također i surađivanje s apostolatom hijerarhije te osposobljenost za vršenje nekih crkvenih službi (usp.: LG 33). Slično će, s obzirom na gore spomenuto, poslije ponoviti i koncilski dekret o apostolatu laika podcrtavajući da je svrha svih udova Crkve sve ljude upraviti Kristu (usp.: AA 2). Slijedom rečenoga, proizlazi kako apostolat laika nije samo *prigodno* poslanje, nego *redovito* i od samoga Gospodina udijeljeno snagom krštenja i učlanjenja u vidljivu Kristovu zajednicu u ovome svijetu. „Kršćanski poziv je po svojoj prirodi također i poziv na apostolat“ (AA 2), a dvije su forme toga apostolata: apostolat koji spada na laika snagom krštenja i apostolat koji se ima neposrednim poslanjem od crkvene vlasti što se razumije kao neposredna suradnja s pastirima Crkve.<sup>25</sup>

### 2.3. Dva ukaza

Završetak poglavlja o laicima dogmatske konstitucije o Crkvi govori o njihovu sudjelovanju u trostrukoj Kristovoj službi: svećeničkoj, proročkoj i kraljevskoj (usp.: LG 34-36). S obzirom na sudjelovanje u Kristovoj svećeničkoj službi, zanimljivo je spomenuti jednu nepreciznost. Naime, kaže se da Krist onima (laicima) koje tijesno spaja sa svojim životom i poslanjem „daje također dio svoje svećeničke službe da vrše duhovno bogoslužje, da se slavi Boga i da se ljudi spasavaju“ (LG 34). Prema talijanskom teologu Dariju Vitaliju, ovdje nije posve jasno što znači i kako treba shvatiti „dio Kristove službe“, kao ni to jesu li subjekti koji vrše tu Kristovu službu tek pojedini laici ili se radi o cjelini vjernika u smislu LG 12. Jasno je da ovo tijelo nije drugo doli članovi koji ga čine, no ipak  *cjelina vjernika nije tek zbroj pojedinih, nego zajedništvo članova*, koji su subjekt crkvenog djelovanja.<sup>26</sup>

S obzirom na posljednji broj četvrtog poglavlja dogmatske konstitucije o Crkvi moramo se kritički osvrnuti. Naime, govoreći o odnosu hijerarhije i laika, četvrto poglavlje konstitucije *Lumen gen-*

<sup>25</sup> Usp.: Tomislav IVANČIĆ, „Uloga laika u Crkvi prema II. vaticanskom saboru“, *Crkva u svijetu* 13 (1978.), 16; Petar RIBINSKI, „Laici u Crkvi“, *Crkva u svijetu* 22 (1987.), 357.

<sup>26</sup> Usp.: Dario VITALI, *Lumen gentium. Storia/Commento/Recezione*, 102.

tium završava odviše paternalističkim tonom kada se kaže kako laici imaju „dužnost da reknu svoje mišljenje o stvarima koje se odnose na korist Crkve. Neka to čine preko ustanova koje je Crkva za to ustanovila, i uvijek istinoljubivo, hrabro i razborito [...] Neka s kršćanskom poslušnošću spremno prihvaćaju ono što sveti pastiri kao Kristovi predstavnici određuju kao učitelji i upravitelji u Crkvi“ (LG 37). To odaje suviše asimetričan odnos između hijerarhije i laika tvrdeći da zadnja riječ ipak pripada pastirima Crkve. Mišljenja smo da se time više daje prednost institucionalnom negoli karizmatском elementu Crkve, koji u ovome završnom dijelu poglavlja o laicima nije ni spomenut. Uz nedostatak karizmatскоg tona u odnosu hijerarhije i laika, mišljenja smo zajedno s teologom Vitalijem, da bi bilo odmjerjenije završiti poglavlje u smislu LG 10, gdje se naglašava da su opće i ministerijalno svećeništvo upućeni jedno na drugo jer i jedno i drugo sudjeluju u jedinom Kristovu svećeništvu.<sup>27</sup> I oslonjenost na *sensus fidei* u smislu LG 12, svakako bi doprinijela odmjerjenijem završetku poglavlja te bacila novo svjetlo na ulogu laika.

Puno odmjerjenije i manje paternalistički, a više u duhu bratstva koje proizlazi iz zajedničke krsne milosti i iz same Crkve kao *communia*, zvuči tekst dekreta *Apostolicam actuositatem* u kojemu se govori o odnosu hijerarhije i laika, osobito kada se ističe da „bitni element kršćanskog apostolata jest povezanost s onima koje je Duh Sveti postavio da vode Crkvu Božju“ te kada se podcrtava važnost apostolskog sklada i suradnje klera, redovnika i laika (usp.: AA 23). Također se u broju 24 tek u užem smislu govori o podređenosti laika hijerarhiji kada se ističe kako su laici „podređeni višem crkvenom vodstvu“ onda kad izlažu kršćanski nauk, kad vrše liturgijske čine i kada se brinu za duše (usp.: AA 24). To se vjerojatno odnosi na drugu formu apostolata laika koja se tiče neposrednog poslanja laika od strane crkvene vlasti. Blago i s poštovanjem je intoniran i tekst dekreta koji nastavlja govoriti o laicima koji imaju svoj poseban udio u izgradnji Crkve te da biskupi, župnici i ostali svećenici „trebaju s laicima bratski raditi u Crkvi i za Crkvu“ (AA 25).

#### 2.4. Locus operandi laika

Kontekst u kojemu bi laici trebali vršiti svoj apostolat je svijet. U njemu bi oni trebali biti „poput kvasca“ (LG 31; AA 2). Ovdje susrećemo Crkvu koja je otvorena i spremna na dijalog sa svijetom,

<sup>27</sup> Usp.: Dario VITALI, *Lumen gentium. Storia/Commento/Recezione*, 103.

budući da su laici prethodno definirani unutar Crkve i budući da je koncilskim ocima u to vrijeme vjerojatno bio poznat tekst pastoralne konstitucije o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* koja je izglasana 7. prosinca 1965. Upravo su laici privilegirani za taj dijalog jer oni žive i djeluju u svijetu, dolaze u kontakt sa svijetom koji treba preobraziti i kojemu treba *prenijeti i priopćiti* kršćansku poruku. Zbog toga *Lumen gentium* i ističe da je laicima vlastita svjetovna narav (usp.: LG 31). Laici svojim životom i svjedočenjem utječu na preobrazbu svijeta, institucija, struktura i životnih projekata, dakle na preobrazbu samih kultura u kojima žive.

Koncilski dekret *Apostolicam actuositatem* najprije poziva na intenzivnije djelovanje laika u svijetu te ocrta prostor laičkog apostolata koji se sada treba posvetiti napretku znanosti i tehnike u svijetu (usp.: AA 1). *Lumen gentium* spominje samo svjetovnu narav laika te da oni preobražavaju svijet iznutra svojim svjedočenjem, životom i djelovanjem (usp.: LG 31). Vjerojatni razlog ovako kratkog osvrtu s obzirom na djelovanje laika u svijetu nalazi se u činjenici, kako smo i spomenuli, da još uvijek nije bio jasno definiran odnos Crkve prema svijetu. Zato dekret o apostolatu laika puno smjelije ističe da se poslanje Crkve na zemlji ne sastoji samo u donošenju Radosne vijesti (iako je to prvotno), nego ono treba „također prožeti i usavršiti vremeniti red evanđeoskim duhom“ (AA 5). Zadaća laika sastoji se tako u tome da vrše svoj apostolat u duhovnom i vremenitom redu, u Crkvi i u svijetu. Oba su ta reda povezana u jedinstvenom Božjem planu,<sup>28</sup> tako da „sam Bog hoće sav svijet u Kristu učiniti sebi novim

---

<sup>28</sup> Samo skromno naslućujemo kako je moguće da upravo odavde slijedi jedno od teoloških promišljanja koje se pojavilo nakon Drugog vatikanskog koncila, a koje je promatralo svjetovnu narav kao onu koja se tiče cijele Crkve, a ne samo kao vlastitost laika. Takvo mišljenje osamdesetih godina zastupao je talijanski teolog Severino Dianich. Prednost takva tumačenja, koje je polazeći od učiteljstva pape Pavla VI. bilo sukladno općem uvjerenju o pripadanju svjetovnosti cijeloj Crkvi, sastojala se u tome što je jasno pokazano misijsko usmjerenje čitave Crkve prema svijetu poništavajući bilo kakve karizmatičke isključivosti. Takvo viđenje Crkve dopuštalo je uključivost svih legitimnih vrijednosti svijeta u Crkvu koja je u uzajamnom odnosu sa svijetom i hodi ovom zemljom prema svojemu dovršenju u Kristu. Time se izbjegavao tzv. eklezijalni monofizitizam. Druga prednost takva promišljanja bilo je lišavanje antikršćanskog prizvuka riječi laik (svjetovnjak). Međutim, manjkavost je takva promišljanja otapanje i slabljenje pozitiviteta laika u svijetu koje je predloženo u koncilskim dokumentima. Na neki način, autori koji su smatrali laicitet čisto sociološkim pojmom ili pojmom koji je blizak prosvjetiteljstvu, nisu htjeli precjenjivati taj pojam. Usp.: Miguel DE SALIS, „Laicato“, 794-795. Vidi također i CL 15. Takvo promišljanje nastalo

stvorenjem, početno ovdje na zemlji, a potpuno u posljednji dan“ (AA 5). To jasno ukazuje na eshatološku dimenziju spasenja iz čega proizlazi kako se *vrhunac poslanja Crkve* sastoji u ispunjenju Crkve i rekapitulaciji svega u Kristu.

Svijet kao *locus operandi* laikâ nije tek puko područje u kojemu Crkva ostvaruje svoje poslanje jer je Božja namjera od samoga početka sve ponovno uglaviti u Kristu Isusu, koji je Glava Tijela, Crkve, i u kojemu je Bog nastanio svu Puninu (usp.: Kol 1, 18-20). Rekapitulacijom svega u Kristu svijet ne biva lišen svoje autonomije, nego se usavršuje i prilagođava cjelovitom čovjekovu pozivu na zemlji (usp.: AA 7). Svijet je tako „više od konteksta u kojemu se ljudi posvećuju jer svijet u sebi samome – u svojoj vlastitoj dinamici – ponovno ulazi u jedan organski odnos s Crkvom, tj. pripada njenome poslanju pod vidom restauracije svega u Kristu“<sup>29</sup>. Svijet i Crkva ujedinjeni su u Kristu, i Crkva i svijet idu prema Kristu; radost i nada, žalost i tjeskoba ljudi našega vremena tiču se i Kristovih učenika (usp.: GS 1). Ta obilježja koja prate čovjekovu egzistenciju, dakle samoga čovjeka, postaju jasna samo u misteriju Utjelovljene Riječi (usp.: GS 22).

Svijet koji je „ljubavlju Stvoriteljevom sazdan i uzdržavan“ (GS 2), je svijet koji je potrebno gledati u oči, sa svim njegovim vrijednostima, problemima, nemirima, nadanjima, radostima i žalostima, svijet sa svim njegovim kulturnim, društvenim, ekonomskim i političkim problemima. Upravo takav svijet je mjesto u kojemu su laici pozvani vršiti svoje poslanje (usp.: CL 3). Ovdje već vidimo puno jasniju sliku odnosa svijeta i Crkve. Crkva je pozvana suočiti se sa svijetom, gledati ga u oči – svjesna svojega *biti u svijetu*. U tako opisanom svijetu (usp.: CL 4-6) prisutna je i djelatna Crkva shvaćena kao zajedništvo naroda Božjega, tj. kao pastiri, svećenici, redovnici i laici, te vođena poticajima Duha Svetoga. Kristova Crkva prisutna je u različitim područjima svijeta (shvaćenim ne samo geografski) kao znak i izvor nade i ljubavi za cijelo čovječanstvo (usp.: CL 7), i to upravo po navještaju i svjedočenju laika, kojima u Crkvi pripada nezamjenjivo mjesto. Različita su područja i načini u kojima vjernici laici mogu vršiti taj svoj apostolat (usp.: AA 9-19).

---

je prije postsinodalne pobudnice *Christifideles laici*. Kasnije je u toj apostolskoj pobudnici učiteljstvo potvrdilo koncilsku interpretaciju o svjetovnoj naravi kao modalitetu koji je specifičan laicima, koji biva shvaćan unutar Crkve kao *communio* na putu prema svojoj punini. No, možemo reći da upravo zbog toga što su laici unutar Crkve i što je svjetovna narav njihova specifičnost, nije protivno govoriti o svjetovnoj dimenziji Crkve.

29 Miguel DE SALIS, „Laicato“, 792.

Svjatovnu narav (*indoles saecularis*), koja je vlastita laicima (usp.: LG 31), postsinodalna pobudnica *Christifideles laici* promatra u svjetlu Božjeg spasenjskog plana i misterija Crkve. Pozivajući se na papu Pavla VI., tvrdi se kako Crkva ima autentičnu svjatovnu dimenziju koja je pripadajuća njezinoj unutarnjoj strukturi i poslanju. Njezina svjatovna dimenzija ne umanjuje njezin temeljni identitet – ustanovljenje od Krista. Crkva živi u svijetu iako nije od svijeta (usp.: Iv 17,16). Ona ima za cilj spasenje svih ljudi u Kristu, ali obuhvaća i uspostavu vremenitog reda (usp.: CL 15). Pod tim vidom, svi članovi Crkve dionici su te svjatovne dimenzije, ali na različite načine, vjernicima laicima taj način je vlastit; tako svijet postaje mjesto i sredstvo kršćanskog poziva vjernika laika u kojemu oni pružaju svjedočanstvo svoje vjere i života.

### 3. *Communio* ekleziologija i laici

Bivovanje i djelovanje laika u svijetu, kao onih koji su pozvani na posvećenje svijeta iznutra, uz antropološku i sociološku perspektivu, poprima teološko i eklezijalno značenje jer oni traže Božje kraljevstvo baveći se vremenitim stvarima i uređujući ih po Božjem zamislu (usp.: CL 15). Laici su Duhom Svetim poticani na službu Kristu i Crkvi (usp.: AA 1). I samo udruženje laika u njihovu djelovanju opravdava se teološki, odnosno ekleziološki od trenutka kada Drugi vatikanski koncil u udruženom apostolatu vidi „znak zajedništva i jedinstva Crkve u Kristu“ (AA 18).

Poziv na svetost bitna je i neodvojiva komponenta novog života koji smo primili krštenjem i zbog toga konstitutivni element dostojanstva vjernika laika. Poziv na svetost nužno je povezan s poslanjem koje laici imaju u Crkvi i svijetu. Tako binom poziv - poslanje postaje hermeneutski ključ za razumijevanje teologije laika u *Christifideles laici*. Već sama življena svetost koja potječe od sudjelovanja u životu svetosti Crkve predstavlja temeljni doprinos izgradnji same Crkve. Nemoguće je ne spomenuti svetost tolikih zauzetih navjestitelja evanđelja koji daleko od očiju javnosti i neprimjetni vrše svoje apostolsko poslanje i djeluju na širenju kraljevstva Božjega u povijesti (usp.: CL 17). Rekli bismo da žive svoju *skrivenu svetost*, znanu i vidljivu samo Božjim očima i onima koji gledaju tim očima.

Temeljni doprinos postsinodalne apostolske pobudnice *Christifideles laici* sastoji se u naglašavanju eklezijalne dimenzije vjernika laika, odnosno u tvrdnji da vjernici laici sudjeluju u životu

Crkve, ne kao neke apstraktne ideje, nego u životu Crkve shvaćene kao *communio*. Da bismo na odgovarajući način mogli razumjeti poslanje i odgovornost vjernika laika u Crkvi i društvu, potrebno je imati ispravno razumijevanje *Crkve kao zajedništva*. Drugim riječima, identitet vjernika laika razumijemo tek ako ispravno razumijemo identitet Crkve kao zajedništva. „Ekleziologija zajedništva Drugoga vatikanskog sabora, koja uključuje te pretpostavlja komplementarnost i uzajamnost različitih službi i karizmi unutar Crkve, u vidu cjelovitog ostvarenja vlastitog poslanja, želi pozitivno vrednovati nezamjenjiv kršćanski angažman vjernika laika u svijetu“.<sup>30</sup> Stvarnost Crkve kao zajedništva središnji je sadržaj misterija ili Božjeg spasenjskog plana s ljudima. Crkveno zajedništvo je dar Duha Svetoga koji su vjernici pozvani prihvatiti i živjeti ga s dubokom odgovornošću (usp.: CL 18-20). Tek imajući u vidu temeljnu tvrdnju o zajedništvu Božjega naroda, o zajedničkom dostojanstvu svih članova jednog Kristova tijela i o općem pozivu na svetost, moguće je prepoznati službe i karizme koje su vlastite laicima.<sup>31</sup>

U svjetlu *communio* ekleziologije treba iščitavati i koncilski dekret o apostolatu laika koji govori o tome kako je djelovanje laika unutar Crkve toliko nužno da bez njihova djelovanja sam apostolat pastira ne bi mogao dospjeti svojoj punoj djelotvornosti (usp.: AA 10; CL 27). Upravo u zajedništvu i iz toga zajedništva daju se službe kako zaređenim služiteljima, tako i laicima. Postsinodalna apostolska pobudnica razlikuje te službe polazeći od sakramenata: različite su službe koje imaju svoje utemeljenje u sakramentima krštenja i potvrde, od onih koje se ima sakramentom svetoga reda. Iako je katkada u nužnim slučajevima dopušteno da laici vrše neke službe koje su vlastite zaređenim služiteljima, ali uz dopuštenje pastira<sup>32</sup> (radi se o službama koje ne zahtijevaju narav sv. reda), treba imati na umu da ne dođe do stanovitih zlorabljenja te uvijek držati prisutnim

30 Đuro HRANIĆ, „Službe vjernika laika u Crkvenoj zajednici: današnje ekleziološke perspektive“, *Diacovensia* 9 (2001.), 68.

31 Usp.: Giovanni MAGNANI, „La cosiddetta teologia del laicato ha uno statuto teologico?“, René Latourelle, (ur.), *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987) vol. I* (Assisi: Cittadella Editrice, 1987.), 521.

32 Radi se o službama akolita, lektora, katehete, službi tumača i pjevača, sudjelovanje laika pri sklapanju ženidbe, služba izlaganja i pohranjivanja presvetog Sakramenta, ali bez blagoslova. Usp.: *Zakonik Kanonskog Prava* (Zagreb: Glas koncila, 1996.) kan. 230, 943, 1112. Više o tome donosi dokument *La collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti* koji potpisuju različite rimske kongregacije. Vidi u: *Enchiridion Vaticanum* 16, 549-607. br. 672-740.

kako – nije zadaća, nego *sakramentalni red* ono što utemeljuje određenu službu (usp.: CL 23).<sup>33</sup> Upravo kako bi se nadišle i izbjegle te opasnosti, govorilo se na Sinodi biskupa 1987. godine o: „jedinstvu poslanja Crkve, gdje sudjeluju svi kršteni, i ujedno o bitnoj različnosti službe pastira, ukorijenjenoj u sakramentu Reda“ (CL 23). Time se želi reći kako su za rast Crkve nužni svi, i darovi i službe koji su različiti, ali komplementarni svaki prema svojem modalitetu (usp.: CL 27). Tako i život crkvenoga zajedništva postaje znak za svijet i snaga koja privlači vjerovati u Krista (usp.: CL 31).

Služeći se biblijskom slikom trsa i loza, možemo reći da, ukorijenjene u trsu, loze su pozvane donositi plod; onaj tko nije u Kristu – besplodan je, odnosno besplodan je jer nije u Kristu. Donijeti plod je bitni zahtjev kršćanskoga i crkvenog života (usp.: CL 32). Upravo u tome svoju snagu pokazuje *communio* ekleziologija iz koje postaje puno jasnijom uloga, narav i poslanje laika. Iz te iste ekleziologije trebamo iščitavati i karizme, darove koji su dani pojedincima, ali su uvijek usmjereni za dobro cijele zajednice. Jedinstvo s Kristom je neizostavni uvjet za donošenje plodova i neizostavni uvjet *communio*. Zajedništvo s Kristom moguće je samo unutar crkvenoga zajedništva. Nitko ne vjeruje sam od sebe, uvijek se vjeruje unutar zajednice. Vjera je bitno obilježena eklezijalnom dimenzijom.<sup>34</sup> U Crkvi shvaćenoj kao zajedništvo, životni staleži međusobno su povezani i uređeni jedan prema drugome. Njihovo temeljno značenje je da svi imaju jednako dostojanstvo i opći poziv na svetost. Riječ je o različitim i u isto vrijeme komplementarnim modalitetima. Na taj način laici, kojima je svojstvena svjetovna narav, vrše svoju crkvenu službu svjedočeći o značenju zemaljskih stvarnosti u perspektivi Božjeg spasenjskog plana; svećenici jamče trajnu sakramentalnu prisutnost; redovnici svjedoče o eshatološkoj naravi Crkve te o težnji Crkve prema Božjem kraljevstvu (usp.: CL 55). „Zajedništvo i poslanje duboko se međusobno isprepliću, uzajamno se prožimaju i uvjetuju do te mjere da zajedništvo predstavlja ishodište i ujedno plod poslanja: zajedništvo

---

<sup>33</sup> Ovdje treba spomenuti kako vjernici laici imaju svoju službu u Crkvi bez obzira na službu i broj ministerijalnih svećenika jer njihova služba, kako smo istaknuli, ima svoje utemeljenje u odnosu prema Kristu i Crkvi. No, treba biti jasno da nijedan vjernik laik ne može zamijeniti ministerijalnog svećenika i njegovu ulogu unutar zajednice; nijedan laik ne može vršiti službu koja je vlastita samo prezbiterima, upravo zato što se i služba i karizma koju dobivaju prezbiteri temelji na sakramentalnom redu, a ne na povjerenoj zadaći.

<sup>34</sup> Usp.: Giuseppe TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale* (Roma: Aracne, 2007.), 126.



je misionarsko, a poslanje je radi zajedništva“ (CL 32). Zajedništvo generira zajedništvo. Iz zajedništva s Kristom rađa se zajedništvo u poslanju. Poslanje je u samoj naravi Crkve koju je Krist želio kao znak i sredstvo (usp.: LG 1). Upravo u kontekstu poslanja Crkve, vjernicima laicima povjeren je znatan dio odgovornosti, uvijek u zajedništvu sa svim članovima Božjega naroda (usp.: CL 32). Poslanje i zadaću laika razumijevamo uvijek iz *communio* ekleziologije, ona se postavlja sada kao teološko čitanje uloge i naravi laika u Crkvi i svijetu.

Upravo su vjernici laici, živeći u svijetu koji je zahvaćen sekularizmom, ateizmom, indiferentizmom i drugim obilježjima postmodernizma, pozvani svjedočiti kršćansku vjeru kao onu koja je kadra dati valjan odgovor na pitanja koja si suvremeni čovjek postavlja u takvu kontekstu. Tek iz ekleziologije zajedništva moguće je razviti poslanje koje laici imaju u svijetu. Zajedništvo s Crkvom i zajedništvo u Crkvi je znak, ali i polazna točka za poslanje u svijetu – danas moramo reći u postkršćanskom svijetu.

#### 4. Prenosanje vjere – polazeći od župne zajednice

Sudjelovanje vjernika laika u životu Crkve u svijetu ostvaruje se vršenjem njihovih službi i stavljanjem njihovih darova na raspolaganje cijeloj zajednici. Takvo poslanje ostvaruje se unutar mjesnih Crkava, u biskupijama, a ponajprije u župnim zajednicama (usp.: AA 10; CL 25-27). One su izvrstan okvir u kojemu vjernici laici vrše svoje unutarcrkveno poslanje, koje je u isto vrijeme i poslanje u svijetu, budući da se sama župna zajednica nalazi u svijetu. Te župne zajednice nisu lišene odlika postkršćanskoga svijeta.<sup>35</sup>

##### 4.1. Prenosanje vjere kao najvitalnija točka Crkve

Rapidne promjene u svakome pogledu, koje pogađaju svijet i Crkvu, stvaraju novi svijet tako da više ne možemo govoriti o monocentričnom svijetu i društvu, nego smo svjedoci kulturno i religiozno/religijski policentričnog svijeta. Mislimo pod tim da Crkva

<sup>35</sup> Pojam „postkršćanski“ ne znači da je kršćanstvo prestalo postojati i da živimo u vremenu nakon kršćanstva, nego označava da su se promijenili kontekst i situacija u kojima se danas nalaze naslovnici kršćanske poruke. Konkretno to znači da raspoloživost za prihvaćanje kršćanske poruke nije više zajamčena određenim ambijentom te da kršćanstvo ne može više računati na određene privilegije kao u prošlosti. Usp.: Hans WALDENFELS, *Il fenomeno del cristianesimo* (Brescia: Queriniana, 1995.), 42.

više ne pripada samo jednom unitarističkom kulturnom ambijentu, nego je ukorijenjena u kulturni pluralizam.<sup>36</sup>

U takvu kontekstu, temeljni uvjet egzistencije Crkve, tj. *prenošenje vjere* s generacije na generaciju, nije više zajamčena činjenica koju mogu osigurati tradicija i ambijent u kojima se živi. U prošlosti Crkva nije imala gotovo nikakvih problema ni poteškoća glede prenošenja vjere jer se to po sebi podrazumijevalo. Jamac toga bili su jedinstvena tradicija, ambijent, kultura i jezik te je Crkva čak mogla računati na određene društvene privilegije. Danas se taj kontekst promijenio. Upravo u takvu promijenjenom kontekstu svijeta i društva, *uloga laika je odlučujuća*. Ona je od neprocjenjive važnosti više negoli ikada prije jer po njihovu prenošenju vjere Crkva nastavlja živjeti: „Crkva postoji samo snagom priopćavanja vjere, tako da, u trenutku u kojemu se prekine priopćavanje vjere, Crkva prestaje postojati.“<sup>37</sup> U tom kontekstu možemo razumjeti i Tertulijanov aksiom *ubi tres, ibi Ecclesia*, tj. Crkva postoji ondje gdje su ujedinjena tri vjernika, makar bili i laici.<sup>38</sup> U priopćavanju vjere, po kojoj Crkva očituje svoju vitalnost, laici imaju neizbježnu i nezamjenjivu *suodgovornost*. Po svojem specifičnom pozivu oni su suodgovorni u vršenju posebnog oblika evangelizacije.

„Njihova prva i neposredna zadaća nije osnivanje i razvitak crkvenih zajednica – to je naročita uloga Pastira –, već moraju nastojati da se ostvare sve one kršćanske i evanđeoske mogućnosti koje su skrivene, ali se već naslućuju i djeluju u stvarima ovoga svijeta. Vlastito polje njihova evangelizacijskog rada je veliki i složeni svijet politike, društvenog života, gospodarskih odnosa, ali i svijet kulture, znanosti, umjetnosti, međunarodnog života, sredstava društvenog priopćivanja, pa neke druge stvarnosti otvorene evangelizaciji kao što je ljubav, obitelj, odgoj djece i mladeži, stručni rad, ljudska patnja.“<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Usp.: Johann Baptist METZ, *Mistica degli occhi aperti* (Brescia: Queriniana, 2013.), 224.

<sup>37</sup> Severino DIANICH, „Comunicare il Vangelo. Ecclesiologia della parrocchia“, *Il Regno - Attualità* 48 (2003.), 418.

<sup>38</sup> Navedeno prema: Peter NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, 35. Ovdje nipošto ne želimo suprotstavljati ovaj Tertulijanov aksiom onom više poznatom Ignacija Antiohijskog *ubi episcopus ibi Ecclesia*, nego samo naglasiti važnost prenošenja vjere za egzistenciju Crkve.

<sup>39</sup> PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu*, br. 70 (Zagreb: KS, 2000.).

Svjedočeci i prenoseći vjeru u spomenutim područjima ljudske egzistencije laici se pokazuju kao odlučujuća snaga nove evangelizacije, a time i života Crkve. *Prenošenje vjere* tako postaje najbitnija i *najvitalnija točka Crkve*. U tom kontekstu važno je imati na umu u kojem odnosu stoje prenošenje vjere i Crkva. Crkva se rađa činom prenošenja vjere. Naravno da ovdje postoji cirkularnost, ali se ne može negirati činjenica da bez priopćavanja vjere Crkva ne postoji, a bez Crkve nema kršćanske vjere jer se vjeruje uvijek u zajednici i u vjeri Crkve.<sup>40</sup> Širenje Crkve ima se zahvaliti upravo prenošenju vjere; ono se objašnjava činjenicom da je riječ Božja rasla i širila se (usp.: Dj 12,24).<sup>41</sup> Prenošenje vjere i naviještanje riječi u prvom redu je iskustvo zahvaćenosti, ispunjenosti i radosti koje želimo podijeliti s drugima. Možemo imati krajnje funkcionalnu Crkvu, sa svim njezinim aparatima, no ako unutar tog ogromnog kompleksa crkvene strukture ne postoje dvije osobe koje žive iskustvo prenošenja vjere u Isusa Krista, sve to postaje puki aparat lišen života. No, kada je prisutan čin priopćavanja vjere, možemo imati manjkavu, nesavršenu, grešnu Crkvu, ali ne možemo nijekati da Crkva postoji, da je tu, upravo zato jer postoji čin prenošenja vjere.<sup>42</sup>

Vjernici laici kao oni kojima je vlastita svjetovna narav prenose vjeru kao očevi, majke, djedovi, bake, poduzetnici i radnici. Oni to čine u svakodnevnom životu, polazeći od položaja u svijetu – onkraj svakog pastoralnog projekta, pa i onkraj institucionalnog načina prenošenja, koji očito nije jedini način – imajući uvijek u vidu *communio* ekleziologiju. Subjekt poslanja je *sav* mesijanski narod (usp.: LG 9), tj. sav kršćanski narod, cijelo tijelo kojemu je Krist glava, a ne tek neka od crkvenih institucija. Time se izriče da je životno sjeme postojanja Crkve uvijek živjelo i uvijek živi, ne unutar institucionalnih shema, nego unutar života Božjeg naroda, koji je odgovorni subjekt poslanja i prenošenja vjere. Upravo to znači da je *prenošenje vjere temeljni uvjet egzistencije Crkve*. Ako u Crkvi postoji ijedna služba, funkcija i karizma koja se u potpunosti tiče *svih* vjernika i koja nije pridržana ni jednoj kategoriji vjernika, onda je to zadaća prenošenja

<sup>40</sup> Usp.: Severino DIANICH, „Comunicare il Vangelo. Ecclesiologia della parrocchia“, 420.

<sup>41</sup> Usp.: Giuseppe TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, 177. Crkva je zajednica onih koji su povjerovali Riječi, Crkva ju prenosi, čuva i jamči autentičnost. Usp.: *Isto*, 176.

<sup>42</sup> Usp.: Severino DIANICH, „Comunicare il Vangelo. Ecclesiologia della parrocchia“, 421.

i priopćavanja vjere.<sup>43</sup> Papa Franjo snažno ističe kako *sav narod Božji naviješta evanđelje*, u svim krštenicima djeluje posvećujuća snaga Duha Svetoga koja ih potiče na evangeliziranje, odnosno na priopćavanje i prenošenje vjere.<sup>44</sup> Prenošnje vjere ostvaruje se unutar uobičajenog, normalnog i redovitog načina života kršćanskog naroda. Zbog toga i kažemo da poslanje laika nije nešto što je prigodno, nego upravo normalno, uobičajeno i redovito. Taj kršćanski narod, kojega su najveći dio vjernici laici, sa svojim specifičnostima (usp.: LG 31) subjekt je prenošenja vjere. Činjenica da još uvijek govorimo o vjeri u Isusa Krista i da ispovijedamo tu vjeru treba zahvaliti upravo činjenici prenošenja te vjere. Poslanje koje nam nalaže uskrsli Gospodin na kraju Markova evanđelja ne znači u apsolutnom smislu otići iz svoje domovine i vlastite zemlje kako bi se naviještalo evanđelje, nego podrazumijeva svjedočenje i navještaj ondje gdje se živi,<sup>45</sup> u redovitim okolnostima i uvjetima vlastite egzistencije.

#### 4.2. Polazeći od župne zajednice

Crkva je oduvijek živjela u svojim različitim formama; župa je jedna od tih teritorijalnih oblika života Crkve. Župa je od iznimne važnosti jer u redovitim okolnostima crkvenog života jamči pristup vjeri i življenje vjere unutar zajednice (Crkve). Današnji kontekst, koji smo gore spomenuli, doveo je do toga da se upravo u župi evidentiraju osobe koje ne pripadaju nijednoj religiji; u župi se uočava prisutnost krštenih koji su napustili svoju vjeru, kao i krštenih koji ne kažu jasno da su napustili vjeru, nego se proglašavaju vjernicima iako bez vidljiva pripadanja Crkvi; u župi se zamjećuju vjernici koji *ne prenose i ne priopćavaju vjeru* svojoj djeci iako za njih traže krštenje.<sup>46</sup> U

<sup>43</sup> Usp.: Severino DIANICH, „Comunicare il Vangelo. Ecclesiologia della parrocchia“, 421.

<sup>44</sup> Usp.: FRANJO, *Evangeliu gaudium. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu* (Zagreb: KS, 2014.), br. 111 i 119.

<sup>45</sup> Usp.: Giovanni VILLATA – Ugo UGHI, „Il laicato in parrocchia. Provocazioni dalla ricerca“, *Orientamenti Pastoralni* 60 (2012.), 34.

<sup>46</sup> Usp.: Severino DIANICH, „Comunicare il Vangelo. Ecclesiologia della parrocchia“, 421-422. Paradoksalna je činjenica da kroz dugu povijest župa gotovo nikada nije ulagala napore u problem pristupa vjeri nevjernika jer je župna struktura uvijek prihvaćala vjernike, tj. one kojima je vjera već prenesena i kojima je župa samo trebala jamčiti sakramente i katehezu. Usp.: Severino DIANICH, „Comunicare il Vangelo. Ecclesiologia della parrocchia“, 420. Nerijetko se kod nas ostalo samo na jamčenju sakramenata i podržavanju pobožnosti. Iz toga se sve više razvio sakramentalni pastoral, a u zaborav su pali ostali vidici

župi primjećujemo individualizaciju vjere, mlak odnos prema vjeri, razumijevanje vjere više kao tradicije negoli kao osobnog odnosa i predanja Bogu i življenja iz tog odnosa i predanja; u župi primjećujemo napuštanje vjere i pribjegavanje vjernika okultnoj i magijskoj praksi i još niz drugih fenomena. Upravo na primjeru župe možemo najbolje vidjeti kako neprenošenje vjere oslabljuje Crkvu – ne mislimo ovdje na kvantitativno slabljenje, nego ponajprije na slabljenje životnosti Crkve te na nerazumijevanje same biti Crkve. Župa je iznimno važno polazište apostolata laika jer ono što činimo u Crkvi, u župi ne može ostati bez učinka i na one koji se nalaze *izvan* Crkve, *izvan* župe koji možda imaju drukčiji mentalitet od nas. Prenošenje i priopćavanje vjere koje se tiče cijelog Božjeg naroda pojavljuje se kao čvorišna i polazna točka poslanja svih vjernika i kao takvo ima utjecaja i na one koji su izvan Božjeg naroda jer vjernici laici, kao oni kojima je vlastita svjetovna narav, dolaze u kontakt s nevjernicima i s onima koji vjeruju na drugi način. Oni imaju priliku u postkršćanskom svijetu biti prvi i autentični svjedoci kršćanske vjere u redovitom i normalnom načinu življenja svoje egzistencije više negoli to može biti ijedna institucija, osobito ako imamo u vidu sve veću i prisutniju krizu autoriteta svih institucija, pa tako i crkvenih. Zbog svega toga, mišljenja smo kako, polazeći od shvaćanja Crkve kao *communio* i od prenošenja i priopćavanja vjere kao one koja je temeljna za egzistenciju Crkve, *laici imaju odlučujuću i nezamjenjivu ulogu u poslanju u postkršćanskom svijetu*.

Poslanje Crkve, koje se u bitnome sastoji u prenošenju vjere, u ovakvome svijetu živi i živjet će više od svećeničke službe laika, kao što je bio slučaj i u prvim kršćanskim stoljećima, negoli od institucionalnog prenošenja vjere jer je subjekt prenošenja vjere Božji narod u svojoj jednostavnoj naravi onih koji vjeruju.<sup>47</sup> Iz toga je jasno

---

pastorala. „Iskustvo pokazuje da će se dosadašnji ustaljeni kriterij vrednovanja pastoralnog djelovanja, koji se sastoji u broju podijeljenih sakramenata, morati zamijeniti brojem obraćenika, kvalitetom mistagogije, bogatstvom oblika i sadržaja rada s odraslima te kvalitetom ponude za trajnu izgradnju vjerničke zajednice i angažmana svih vjernika, odnosno brojem osoba koje su od objekta postale subjektom crkvenog života“ Đuro HRANIĆ, „Službe vjernika laika u Crkvenoj zajednici: današnje ekleziološke perspektive“, 72.

<sup>47</sup> Kao potkrepljenje svojim promišljanjima Dianich ističe da je u Hong Kongu imao prilike svjedočiti mnogim obraćenjima te je pitao tamošnje misionare tko evangelizira, tko *obraća* tolike ljude? Odgovor je bio da su došli do vjere uvijek zahvaljujući prijatelju, kolegi, zaručniku, koji su im govorili o vjeri. Upravo je to poslanje laika koje treba promovirati, podupirati i kojemu treba dati na važnosti. Usp.: Severino DIANICH, „Comunicare il Vangelo. Ecclesiologia della parrocchia“, 423.

koliko je prenošenje i priopćavanje vjere životna djelatnost i životno poslanje cijele Crkve. *Crkva živi od toga poslanja* i trebala bi živjeti za to poslanje. Prenošnje vjere je uvijek prva i nezamjenjiva zadaća Crkve. Crkva može ostvariti društveno najkorisnije i hvalevrijedne inicijative i projekte za svijet i za budućnost čovječanstva, no postoji jedna stvar koju može učiniti samo Crkva i nitko drugi – to je upravo prenošenje kršćanske vjere. To mora biti središte njezine djelatnosti,<sup>48</sup> inače će ona postati etički klub koji promovira društvene aktivnosti,<sup>49</sup> te klub potpuno irelevantan uz mnoštvo drugih sličnih udruženja koja nude društveno i humanistički korisne projekte, ali koja nemaju moć i snagu prenošenja vjere koja je kadra preobraziti i usmjeriti ljudsku egzistenciju po Božjem stvoriteljskom planu. Jedan od razloga napuštanja Crkve i mlakog odnosa prema njoj sastoji se i u irelevantnim aktivnostima koje nudi Crkva zbog kojih vjernici ostaju razočarani jer u njima ne nalaze zadovoljstvo za svoj vjernički život. Te osobe su razočarane u Crkvu jer u njoj često primaju „kamenje umjesto duhovnog kruha“<sup>50</sup>.

Snaga svakodnevnog kršćanskog života koja druge potiče na obraćenje i snaga prenošenja vjere sigurno se sastoji i u tzv. novim jezicima vjere. Radi se o priopćavanju vjere na razumljiv način, na način koji vodi ljude da misle o *vjeri kao iskustvu susreta* s Radosnom vijesti i da poruka evanđelja na način razumljiv suvremenom čovjeku očituje da je ona relevantna za našu egzistencijalnu situaciju. To osobito vrijedi za propovjednike, katehete i druge slične službe, pa i za teologe. Potrebno je usvojiti nove i kreativne načine govora o vjeri koji, onima izvan Crkve, ne kane priopćavati vjeru stereotipima našeg tradicionalnog i već pomalo teško razumljivog govora.<sup>51</sup> Vjeru je potrebno priopćavati konkretnim ljudima u konkretnim situacijama jezikom koji je razumljiv *tim ljudima* jer ni od koga se ne traži da govori svima, na svakom mjestu i u svakom vremenskom razdoblju. Novi načini izričaja vjere nužni su kako bismo se unutar različitih

---

<sup>48</sup> Usp.: Severino DIANICH, „Comunicare il Vangelo. Ecclesiologia della parrocchia“, 423.

<sup>49</sup> Usp.: Paul TILLICH, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi* (Brescia: Queriniana, 1998.), 42-48.

<sup>50</sup> Walter KASPER, „La nuova evangelizzazione: una sfida pastorale, teologica e spirituale“, Walter KASPER – George AUGUSTIN, (ur.), *La sfida della nuova evangelizzazione. Impulsi per la rivitalizzazione della fede* (Brescia: Queriniana, 2012.), 23.

<sup>51</sup> Usp.: Severino DIANICH, „Comunicare il Vangelo. Ecclesiologia della parrocchia“, 425.

kulturnih konteksta suočili s promišljanjem o kršćanskome identitetu i kvalitativnoj ponudi koja nam se nudi u evanđelju. To je poduhvat koji mora biti zajednički laicima i pastirima. Između ostaloga, i time bi se jasno i konkretno stavio u praksu i pokazao *sensus fidei*, odnosno koncilski nauk da: „cjelina vjernika, koji imaju pomazanje od Svetoga (usp.: 1 Iv 2, 20.27), ne može se u vjeri prevariti, i to svoje posebno svojstvo očituje nadnaravnim osjećajem vjere cijeloga naroda kad od 'biskupa sve do posljednjih vjernika laika' pokazuje opće svoje slaganje u stvarima vjere i morala“ (LG 12). To konkretno znači da crkveno pravovjerje nije samo pravovjerje elite i stručnjaka, ne izriče se samo poukom pastira i teologa nego se na neizostavan i obvezujući način izražava i u jeziku memorije i naracije običnih vjernika.<sup>52</sup> Time bi se svakako uravnotežio i suviše asimetričan odnos između hijerarhije i laika koji smo naslutili u dogmatskoj konstituciji o Crkvi (usp.: LG 37).

### Umjesto zaključka

Umjesto zaključka željeli bismo ostaviti otvorenu perspektivu za daljnja promišljanja s obzirom na temu kojom smo se bavili imajući na umu da su crkveni dokumenti koji donose nauk o laicima još uvijek blago koje treba otkrivati.

Prije svega treba jasno naglasiti da sve ono što je obveza i dužnost laika – kako proizlazi iz dokumenata na koje smo se oslanjali, a što je utemeljeno na Kristovoj *tria munera* – ne lišava redovnike, prezbitere i biskupe da s još većim žarom ostvaruju jedno poslanje svete Crkve. Cijela Crkva živi svoje *poslanje u svijetu*; tako su i pastiri dio toga svijeta, te ne mogu ne biti upoznati s radostima i nadama, žalostima i tjeskobama ljudi svojega vremena (usp.: GS 1), što za ishod iziskuje adekvatan odgovor potrebama svijeta. Pastiri će moći ponuditi relevantan odgovor samo ako participiraju u tome svijetu i njegovoj situaciji, ali imajući na umu da *participirati* ne znači *identificirati* se sa svijetom jer svi stremimo ponovnom uglavljenju i ispunjenju svega u Kristu. Istinsko poslanje Crkve ostvaruje se samo u zajedništvu biskupa s njegovim narodom te u međusobnoj ljubavi i povjerenju, kako je istaknuo i papa Franjo u kratkom govoru na dan svojega izbora za biskupa Rima.

Drugo što bismo htjeli istaknuti činjenica je da spomenuti crkveni dokumenti polaze od eklezijalno-sakramentalnog razumijevanja laika i laikata što je posve razumljivo, opravdano

---

<sup>52</sup> Usp.: Johann Baptist METZ, *Mistica degli occhi aperti*, 235.

i sukladno naravi i zadaći samih dokumenata. No, onkraj toga, pitamo se: Ako imamo u vidu organsku povezanost svih saborskih dokumenata, može li se ponešto od uloge laika u svijetu primijeniti i na sve ljude ukoliko su Božja stvorenja, ako imaju isti iskon te im je Bog posljednji cilj i ako upravo po tome svi imamo jednako ljudsko dostojanstvo (usp.: NA 1.5), te ako i u drugim religijama postoji „zraka Istine što prosvjetljuje sve ljude“ (NA 2)? Može li se na temelju toga govoriti o jednom naravnom ili stvoreno-humanom svećeništvu koje se dakle odnosi na sve ljude? Jasno je da bi to zahtijevalo drukčije, šire antropološko polazište koje bi sve ljude promatralo kao one koji, težeći dobru i imajući tako barem implicitnu vjeru, sudjeluju u izgradnji i oblikovanju ovoga svijeta prema Božjem stvarateljskom planu – pa makar i samo implicitno. Svjetovna narav je zajednička i vjernicima laicima i onima koji nisu kršteni: i jedni i drugi djeluju u svijetu. Svjetovna narav je po vjernicima laicima prisutna *in Ecclesia* te po njima, ali i po onima koji nisu ucijepljeni u Kristu, *extra Ecclesia*. I oni bi tako po svojem naravnom dostojanstvu bili viđeni kao oni koji doprinose izgradnji svijeta: dobrom, istinom, plemenitošću svojega poziva oca i majke, poštovanjem naravnog zakona i sl. Jasno da je ova ideja daleko i od primisli realizacije ako imamo u vidu da do kraja nije zaživio ni koncilski nauk o laicima te da su i sami koncilski tekstovi podložni različitim i kompleksnim interpretacijama.

Treća stvar koju želimo samo natuknuti i koju svakako treba dublje studirati jest pitanje darova Duha Svetoga u poslanju vjernika laika. Ako su laici pozvani posvećivati svijet iznutra i ako je taj poziv shvaćen kao božanski poziv, onda ostaje nedorečena ili barem nedovoljno istaknuta linija darova Duha Svetoga u tom pozivu, te općenito, zaboravljena pneumatološka ekleziologija. Mišljenja smo da apstrahiranje od ove ekleziologije može biti fatalno i u župnim zajednicama i u mjesnim Crkvama gdje sve više maha uzima nazovimo je „organizacijska i projektna ekleziologija“ (koja zapravo i nije ekleziologija u teološkom smislu riječi) te koja Crkvu pretvara u društveni klub. Iznenadujuće je da se u koncilskim dokumentima koji govore o laicima, eksplicitno gotovo i ne razvija govor o darovima odnosno plodovima Duha Svetoga u smislu Gal 5,22 gdje se spominje da je plod Duha „ljubav, radost, mir, velikodušnost, uslužnost, dobrotu, vjernost, blagost, uzdržljivost“. Svi vjernici u poslanju Crkve nošeni su upravo tim darovima Duha Svetoga i njihovo istinsko svjedočanstvo svijetli po tim darovima i plodovima i po njima postaje vjerodostojno. Gotovo da se prešutno prelazi preko Petrove propovijedi na Duhove



gdje se on poziva na proroka Joela i na obećanje Duha koji će se izliti na *svako* tijelo (usp.: Dj 2,16 -17).

Četvrto o čemu želimo dati naše promišljanje jest činjenica da, polazeći od *communio* ekleziologije, stalež i zaređenih i nezaređenih krštenika treba promatrati bitno eklezijalno. Identitet svih krštenika crkven je u istoj mjeri kao i ministerijalnih svećenika. Možda netko može i ustvrditi da se *communio* ekleziologijom nadilazi pojmove laik i laikat, no smatramo da ipak tomu nije tako te da ti pojmovi trebaju sačuvati svoju teološku vlastitost. Ničemu ne vodi otapanje i nestajanje pojma laik i laikat u *communio* ekleziologiji. Jednakom logikom moglo bi se reći da se istom tom ekleziologijom nadilazi pojmove biskup i episkopat, i prezbiter i prezbiterat – a to nipošto ne želimo ustvrditi. Naime, sama činjenica da *ipak* ostaje razlika između zaređenih i nezaređenih članova – i to u biti, a ne u stupnju – i da je zahvaljujući upravo toj razlici moguća komplementarnost službi i karizmi u zajedništvu Crkve, ne daje nam za pravo nadilaziti i asimilirati pojmove laik i laikat, nego uvijek iznova osvježavati i produbljivati svijest o poslanju laika u zajedništvu Crkve. Zbog istog razloga ne možemo nadvladati i asimilirati pojmove episkopat i prezbiterat jer oni, barem na distinktivnoj liniji, postoje i imaju svoju formu i sadržaj zahvaljujući i postojanju pojma laik i laikat. Zbog toga možemo reći da *communio* ekleziologija pozitivno vrednuje ulogu vjernika laika te im daje potrebno teološko utemeljenje.

Na koncu, polazeći od prenošenja vjere koja je uvjet egzistencije Crkve, postaje jasno koliko je vrijedna i nezamjenjiva uloga vjernika laika u Crkvi i svijetu, a osobito u stalno promjenjivom društvenom i kulturnom kontekstu. U takvu postkršćanskom svijetu vjernici laici, svjesni ili ne *communio* ekleziologije, živi su znak i živo oruđe nasuprot individualizaciji vjerovanja i relativizaciji pripadanja Crkvi. Prenoseći vjeru oni pokazuju svjedočanstvom svojega života vlastitu crkvenu zrelost i autentičan *sensus Ecclesiae*. Pastiri i vjernici laici pred izazovima sadašnjeg vremena dužni su „blago i s poštovanjem“ (1 Pt 3,16) te krajnje ponizno prenositi, priopćavati i svjedočiti svoju vjeru u svakodnevnom životu pazeći uvijek da se ne uvuče nesklad između vjere i praktičnog življenja. Takva diskrepancija neizbježno bi vodila gubitku vjerodostojnosti. Upravo je vjerodostojno i autentično prenošenje i priopćavanje vjere poslanje koje nas sve ujedinjuje i koje nam je svima zajedničko.

## **THEOLOGY OF THE LAITY – STARTING FROM THE TRANSMISSION AND COMMUNICATION OF FAITH**

### **Summary:**

*In the years after the Vatican Council consciousness of the identity and the mission of lay believers emerged strongly. Starting from the historical context and the conciliar and post-conciliar doctrine on lay persons, this article reflects upon the mission of lay persons in the framework of the ecclesiology of communion. It is a kind of foundation for a proper understanding of the mission and responsibility of lay believers in the Church and in the world. With this in mind and starting from the concrete state of the world in which the Church exists, often described as “post-Christian”, the laity have a decisive role. We demonstrate this by characterizing the transmission of faith as a condition of the existence of the Church. In this context, the parish community is intended to be a privileged place in which we can find persons who re-transmit and communicate faith, in social and cultural conditions that are subject to constant change.*

**Key words:** *lay persons, secular character, ecclesiology of communion, transmission and communication of faith, parish community.*

Translation: Pavle Mijović and Kevin Sullivan



UDK: 17 MacIntyre A.  
141.132  
Pregledni rad  
Primljeno: srpanj 2017.

Oliver JURIŠIĆ  
Katolički Bogoslovni Fakultet Univerziteta u Sarajevu  
Josipa Stadlera 5, 71000 – Sarajevo  
oliverjurisic@gmail.com

## ALASDAIR MACINTYRE O RACIONALNOSTI

### Sažetak

*U ovom članku želimo se osvrnuti na neke ideje o konceptu racionalnosti filozofa Alasdaira MacIntyreja. U uvodnom dijelu osvrnut ćemo se ograničeno i ukratko na element koji je utjecao na Alasdaira MacIntyreja u kontekstu pitanja o racionalnosti, a to je pitanje moralne filozofije. U prva dva podnaslova predstaviti ćemo sažeto dva koncepta racionalnosti koje ističe MacIntyre: enciklopedijska racionalnost i genealoška racionalnost. U nastavku donosimo MacIntyerovo promišljanje o racionalnosti kroz elemente prakse, naracije, epistemološke krize i telosa. U petom podnaslovu govorimo o MacIntyreovoj ideji supstancijalne racionalnosti. U završnom djelu prikazat ćemo dvije poteškoće povezane s MacIntyerovim pristupom racionalnosti, a to su relativizam i racionalnost zlih praksi i MacIntyreov mogući odgovor.*

**Ključne riječi:** Alasdair MacIntyre, racionalnost, enciklopedija, genealogija, praksa, epistemološka kriza, naracija, tradicija, telos.

### 1. Uvod: pitanje moralne filozofije

MacIntyreova filozofska misao, kada je u pitanju shvaćanje racionalnosti, povezana je s područjem koje je kroz cijeli MacIntyreov akademski život bilo stalna njegova preokupacija, a to je moralna filozofija. Prema MacIntyreu suvremena moralna filozofija kao temeljnu podjelu ima tri područja: moralnost, normativna etika i metaetika. U tom kontekstu normativna etika bila bi teoretska utvrđujući razloge i moralna pravila za djelovanje, a metaetika bi bila teoretska utvrđujući razloge i pravila normativne etike kroz univerzalne racionalne

principe. Iz tih elemenata nastaje moralnost kao praktično djelovanje.<sup>1</sup>

MacIntyre razmišlja o moralnosti kao potrazi ili nastojanju prema dobru. Dok prema MacIntyreu ideja suvremene metaetike nastoji sačuvati objektivnost moralnih racionalnih principa kroz inzistiranje na njihovoj univerzalnosti i samorazumljivosti, sam MacIntyre radije polazi od filozofske tvrdnje da ne postoji moralnost kao takva, nego postoje tradicije moralnosti različitih kultura.<sup>2</sup>

U kontekstu pitanja jesu li principi moralne filozofije univerzalno racionalni i stoga transkulturni i transtradicijski, MacIntyre promatra i samu racionalnost i smatra kako postoje tradicije racionalnosti ove ili one specifične kulture. U tom kontekstu MacIntyre razlikuje formalnu racionalnost koja se manifestira u konceptu normativne etike i metaetike i supstancijalnu racionalnost koja se predstavlja u ideji potrage i nastojanja oko dobra unutar specifične kulture i njezine tradicije.

## 2. Enciklopedijska racionalnost

Suvremeni svijet, kako ga razumije MacIntyre, egzistira u području fragmentacije racionalnog djelovanja, to jest izgleda da ne postoje univerzalni principi racionalnosti koji bi bili obvezujući za sve i koji bi bili sami po sebi razumljivi svim ljudima.<sup>3</sup>

MacIntyre sugerira kako jedan od uzroka suvremene fragmentacije racionalnosti svoje korijene ima dijelom u pokušaju prosvjetiteljstva da ustanovi univerzalne racionalne kanone *sub specie aeternitatis*, nepromjenjive i razumljive same po sebi cijelom čovječanstvu. Stoga se očekivalo da će racionalnost kao univerzalno prihvaćena *koine* zamijeniti autoritet i tradiciju ne samo kao univerzalno prisutne pojmove unutar različitih kultura nego i specifične i partikularne tradicije i autoritete koji se međusobno isključuju. Mislilo se kako racionalnost i njezini principi mogu biti izvučeni određenim racionalnim postupcima iz njezinih kulturnih, socijalnih, povijesnih i jezičnih uvjetovanosti.<sup>4</sup>

Međutim, sudeći prema MacIntyreovoj interpretaciji, sami

---

<sup>1</sup> Usp.: Christopher-Stephen LUTZ, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy* (Lanham: Lexington Books, 2009.), 8.

<sup>2</sup> Usp.: Christopher-Stephen LUTZ, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, 9.

<sup>3</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.), 5-6.

<sup>4</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality*, 6.

mislioci prosvjetiteljstva, kao i njihovi nasljednici, pokazali su da ne postoji slaganje oko racionalnosti i njezinih univerzalnih principa koji su i na koji bi način ljudi prihvatili te principe.

Kao specifičan model pokušaja uspostavljanja takve racionalnosti MacIntyre navodi pokušaj francuskih prosvjetitelja i njihova nastojanja oko nastanka *enciklopedija*. Enciklopedija nije samo kolekcija informacija iz različitih znanstvenih disciplina o različitim područjima svijeta, prirode, društva i znanosti nego i pokušaj prosvjetiteljskih mislilaca oko praktičnog utemeljenja univerzalne racionalnosti kao skupa racionalnih kanona koji su predstavljeni upravo kroz model enciklopedije i enciklopedijskog znanja oko kojih bi se bilo moguće složiti da su istiniti.

Stoga ovdje govorimo o *enciklopedijskoj racionalnosti*. *Enciklopedijska racionalnost* je ideja o postojanju univerzalnih racionalnih principa dostupnih izvan kulturnih, religioznih, autoritetskih i tradicijskih razumijevanja koncepta racionalnosti koje je moguće prevesti u bilo koju kulturu, jezik i tradiciju jer postoje neovisno o njima.<sup>5</sup>

### 3. Genealoška racionalnost

MacIntyre u pokušaju da objasni koncept *genealoške* racionalnosti genealošku racionalnost suprotstavlja konceptu *enciklopedijske* racionalnosti. Naime, sama ideja *enciklopedijske* racionalnosti svoje korijene vuče još iz srednjovjekovne filozofske tradicije i načina i shvaćanja akademskog rada. MacIntyre primjećuje kako je srednjovjekovni akademski svijet imao isti povijesni kontekst i razumijevanje stvarnosti kao i tradiciju autoritativnih tekstova zbog čega je bilo moguće prihvatiti određene racionalne standarde kao normativne i prihvatiti ih kao standarde usmjerene na istinu.<sup>6</sup> U tom smislu ideja *enciklopedijske* racionalnosti već živi u srednjovjekovnoj filozofskoj misli.

Djelomična promjena počinje u devetnaestom stoljeću gdje akademski predavač više nije uključen u *Weltanschauung* kojem pripada, nego on sam postaje racionalni autoritet i racionalnost

---

<sup>5</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.), 171-172.

<sup>6</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, 32-33.

svoje principe utemeljuje u predavaču i njegovim izlaganjima. Ta izlaganja su enciklopedijska, dakle racionalno prihvaćena od strane svih zainteresiranih u akademskom svijetu, stoga još uvijek postoje povezanosti između enciklopedijske racionalnosti i akademskog života, ne više u dijeljenju istog pogleda na svijet, nego u prihvaćanju određenih znanja i činjenica koje su svima racionalne, prihvatljive i razumljive.

Kao primjer razvoja *genealoške* racionalnosti i odbacivanja *enciklopedijske* racionalnosti MacIntyre navodi Friedricha Nietzschea. Nietzsche je imao na raspolaganju dva korisna elementa. Prvi je bio povijesni u smislu da se sam Nietzsche intelektualno razvija unutar još uvijek prisutnog koncepta *enciklopedijske* racionalnosti kroz akademsko obrazovanje. Drugi je bio filološki. Naime, kao filolog Nietzsche je bio svjestan određenog rascjepa između antike i shvaćanja te antike u devetnaestom stoljeću upravo kroz razumijevanje jezika i interpretacije tog jezika u devetnaestom stoljeću.

Za MacIntyre Nietzsche je primjer raskida s *enciklopedijskom* racionalnošću koje se odvija u nekoliko etapa. Prva etapa raskida počiva na otuđenju između objekta i racionalnosti koja se povezuje s objektom, to jest sam objekt racionalnog istraživanja prestaje biti u središtu i racionalnost se počinje usmjeravati izvan samog objekta prema određenim univerzalnim principima.

Druga etapa raskida počiva na razdvajanju standardiziranog načina pisanja i izražavanja, odnosno samog jezika i racionalnosti, i u tom smislu MacIntyre vidi Nietzscheov stil pisanja upravo kao prekid s dotadašnjom racionalnošću kroz promjenu jezika.

Treća etapa počiva na izgradnji koncepta racionalnosti koji izgrađuje sam pojedinac kao svoj vlastiti, koji može uključivati i prekid s dominantnom racionalnom paradigmom kao što je Nietzsche, kako MacIntyre ističe, učinio ostavljajući akademsku karijeru i povlačeći se također ne samo iz akademskog nego i općenito iz društvenog života.

*Genealoška* racionalnost za MacIntyre uključuje psihološki element, a to je da ona upozorava da u ideji *enciklopedijske* racionalnosti postoji odsutnost samospoznaje čovjeka kao subjekta koji je racionalan i priklanjanje uhodanim kanonima *enciklopedijske* racionalnosti zbog čega subjekt može doći pod kritiku tvrdnjom kako je zapravo riječ o iracionalnom subjektu.

U koncept *genealoške* racionalnosti uključen je i epistemološki element. Naime *enciklopedijska* racionalnost iz epistemološke perspektive isključuje mogućnost drukčijih shvaćanja i definiranja

racionalnosti. Konačno prema *genealoškoj* racionalnosti subjekt koji spoznaje uključen je daleko više i aktivnije u definiranje same racionalnosti, zbog čega MacIntyre kao generalni zaključak ističe naglasak na individualnom definiranju i opisivanju koncepta racionalnosti, što ostavlja prostor za različite definicije racionalnosti iz perspektive samog subjekta, odnosno pojedinca.<sup>7</sup>

#### **4. MacIntyre o racionalnosti; praksa, naracija, tradicija, epistemološka kriza i *telos***

Jedan od elemenata MacIntyreovih ideja o racionalnosti jest koncept *prakse* (*praxis*).<sup>8</sup> U najširem smislu *praksa* može uključivati različite vrste aktivnosti, od igranja šaha do bavljenja nuklearnom fizikom. MacIntyre razumijeva *praksu* kao nešto što ima više elemenata, a na prvom mjestu MacIntyre vidi *praksu* kao koherentnu, složenu, dogovornu i utvrđenu socijalnu aktivnost koja je izvor određenih standarda.

Drugo, *praksa* je usmjerena na unutarnja dobra koja se postižu kroz izvrsnost prema standardima koje je praksa uspostavila. Treće, praksa je dinamična stvarnost i ona se mijenja.<sup>9</sup> Uz koncept prakse MacIntyre povezuje koncept *vrline*. Naime, barem se čini, kako je za MacIntyrea *vrlina* razvijena ljudska kvaliteta koja osposobljuje da postanemo izvrsni u onim dobrima koja su unutarnja razvijajući vrlinu prema i u određenoj praksi.<sup>10</sup>

*Praksa* u nečemu što je dobro, za MacIntyrea se ne odnosi na vanjska dobra koja su uvijek privatna i objekt natjecanja i gdje uvijek postoje gubitnici i dobitnici, nego na unutarnja dobra koja su uvijek dobra za cijelu zajednicu kao takvu. Kao primjer MacIntyre navodi slikarstvo kao vrstu *prakse* u kojoj se postiže izvrsnost u slikanju i iz kojega nastaju nutarnja dobra u smislu kulturnih dobara koja nisu privatna, nego pripadaju cijeloj zajednici.

Koncept *prakse* uključuje i autoritet onih koji su izvrsniji

---

<sup>7</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, 42.

<sup>8</sup> Engleski izraz *practice* koji MacIntyre koristi ne može se prevesti doslovce kao *praksa* zbog složenog značenja termina u hrvatskom jeziku, dok i sam termin *vježba* ne zahvaća dovoljno značenje engleskog termina. Stoga u upotrebi termina *praksa* treba paziti na ovu distinkciju.

<sup>9</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (London: Bristol Classic Press, 2011.), 187.

<sup>10</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 191.



u nečemu u odnosu na druge. Stoga *praksa* zahtijeva prihvaćanje autoriteta onih koji su u nečemu izvrsniji kao što je, recimo, odnos učitelja koji je izvrsniji u znanju od svojeg učenika. Koncept *prakse* uključuje i tradiciju određene grupe ili zajednice u kojoj se određena praksa razvila, i na taj način postavila standarde određenoj praksi unutar zajednice kao što je, recimo, razumijevanje nastanka vlastitog jezika kroz studij njegove prošlosti i tradicije nastanka učinila nekoga izvrsnim jezikoslovcem.

*Praksa* nije isključivo skup tehničkih znanja koja treba samo nešto proizvesti, čak i onda kada se *praksa* pokazuje korisnom i vrijednom kao korisno i praktično znanje. MacIntyre shvaća *praksu* i kao neku vrstu vježbanja u stjecanju nutarnjih dobara čime se postiže određena izvrsnost koja svoje korijene ima u tradiciji i autoritetu zajednice u kojoj se praksa stječe i gdje nutarnja dobra dobivena *praksom* postaju opće dobro cijele zajednice.

Također, *praksa* je dinamična stvarnost koja se oslanja na povijest nastanka i postupnog razvoja *prakse* unutar same zajednice pri čemu se sama *praksa* ne ukida sadašnjim pristupom i upotrebom te *prakse*, nego *praksa* uvijek posjeduje potencijal da se u budućnosti razvija, usavršava.

Primjer kojim MacIntyre nastoji objasniti koncept *prakse* je sljedeći. Naime, dijete igrajući šah, prihvaća već utvrđena pravila koja se temelje na tradiciji i autoritetu onih koji su unutar zajednice već igru šaha usavršili i postavili pravila igre kao standarde. Ako dijete želi postići izvrsnost u šahu, mora poznavati te standarde i prihvatiti pravila igre, dakle autoritet i tradiciju. Međutim, moguće je dijete motivirati nekim vanjskim dobrom, recimo, poklonom da nastoji pobijediti.

To otvara mogućnost da dijete pokuša varati u šahu da bi dobilo poklon koji je izvanjsko dobro čime dijete gubi mogućnost da postane izvrsno u šahu radi šaha, što bi prema MacIntyreu bilo nutarnje dobro i opće dobro jer bi dijete kada postane izvrsno u šahu i odraste tu izvrsnost u igri prenosilo na nove generacije. Na taj način *praksa* igranja šaha traje kroz nekoliko generacija i proteže se kroz prošlost, sadašnjost i budućnost pri čemu različite generacije unutar jedne zajednice mogu postići različite stupnjeve u izvrsnosti igrajući šah poštujući prenesena pravila, ali nastojeći razviti i neka nova pravila nepoznata prethodnim generacijama.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 188.

Prenošenje *prakse* kroz povijest ne bi bilo moguće ako, prema MacIntyreu, ne postoji *naracija*, termin kojim MacIntyre opisuje jedinstvo ljudskog života, koji se formira kao smisljena cjelina čovjekova iskustva, njegove osobne povijesti, ali i tradicije kojoj pripada, autoriteta kojeg slijedi i povijesti zajednice kojoj pripada.

Svaka *praksa*, ističe MacIntyre, dio je *naracije* ako *naraciju* ne shvaćamo samo kao našu osobnu povijest nego kao jednu vrstu univerzalnije povijesti vlastite kulture u kojoj se autoritet, tradicija i sve ono što im može pripadati, kao što je jezik, znanost, međusobno formiraju u jednu jedinstvenu i smislenu cjelinu.

Suvremena moralna filozofija smatra MacIntyre „boluje“ od odsutnosti *naracije*, nedostaje narativno jedinstvo moralnih koncepata koje koristimo, odnosno moralni koncepti su upotrijebljeni fragmentarno. Izuzeti su iz vlastitih *naracija*, kultura i povijesti.

Uvodeći koncept *naracije* MacIntyre na određeni način kritizira koncept *enciklopedijske* racionalnosti, koji upravo kroz ideju univerzalnih racionalnih principa zanemaruje različite *naracije* različitih pojedinaca, povijesti i kultura. Zanemarivanje specifičnih *naracija* donekle je i dovelo do onoga što MacIntyre, primjenjujući to na različita područja života, naziva *fragmentacijom*. Riječ je o terminu koji opisuje kako danas koristimo racionalne koncepte koji su svoje točno značenje imali u jednom drugom kontekstu koji više ne koristimo i u kojem se više ne nalazimo.

Racionalni principi ovise o *narativnom* jedinstvu, autoriteta, povijesti i tradicije. Racionalni principi nisu univerzalni na taj način da se određeni racionalni princip jedne *naracije* formiran, recimo, unutar specifične kulture može jednostavno „prekopirati“ u racionalni princip neke druge kulture. Takvo izjednačavanje racionalnih principa različitih *naracija* stvara prostor fragmentacije jer se jedan racionalni princip poput fragmenta izvadi iz jedne kulture i umetne u drugu kao racionalni princip te kulture.

Na taj način fragmentacija je dvostruka. S jedne strane, rastače se jedna jedinstvena *naracija* uklanjanjem jednog njezina dijela zbog čega može postati nerazumljiva zbog nedostatka toga dijela. S druge strane, rastače se određena *naracija* jednostavnim umetanjem racionalnog principa druge i drukčije *naracije* čime i ona može postati nerazumljiva.<sup>12</sup>

Za MacIntyre *naracija* nije pripovijedanje prošlih događaja određene kulture niti jednostavno podsjećanje na prošlost, *naracija* je

---

<sup>12</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1-2.

način razumijevanja vlastitih racionalnih praksi u sadašnjosti, koje su uvijek povijesno utemeljene i ograničene.

*Praksi i naraciji* MacIntyre dodaje i ideju *tradicije* koja polazi od MacIntyreove kritike *enciklopedijske* racionalnosti, odnosno odbacivanja tradicije i autoriteta od strane prosvjetiteljskog pokušaja utemeljenja racionalnosti kao univerzalnog autoritetnog standarda. U *enciklopedijskoj* racionalnosti razum zamjenjuje autoritet i tradiciju, ne toliko u smislu namjernog i nasilnog odbacivanja, nego više u smislu nepotrebnosti autoriteta i tradicije onoga trenutka kada se univerzalni racionalni principi prihvate od strane svih kao univerzalno prihvatljivi.

Univerzalni racionalni principi bili bi sami po sebi takve naravi da bi njihova univerzalnost i nužnost nadilazila sve razlike među kulturama i jezicima prepoznajući sposobnost svih ljudi da se uključe u racionalni diskurs bez obzira na njihovu kulturnu ili bilo koju drugu pozadinu.<sup>13</sup> MacIntyre kritizira takav pristup i napominje kako se racionalnost ozbiljuje i razvija unutar povijesti i povijesno je uvjetovana.<sup>14</sup> Kao što slikarstvo ima svoj razvoj unutar povijesti u kojoj se mogu pratiti razvoji različitih slikarskih tehnika i škola, analogno tome i racionalnost se razvija i njezin se razvoj prati kroz upotrebu različitih racionalnih koncepata u nekoj tradiciji.

Koncept *tradicije* uključivao bi prije svega specifičnu zajednicu, društvo, kulturu koja posjeduje ili razvija neku specifičnu *praksu*. Onog trenutka, naravno ne u vremenskom smislu, kada određena racionalna praksa postaje uspješnija u odnosu na druge racionalne prakse unutar, recimo, neke kulture, počinje razvoj *tradicije*.

S druge strane, sama povijest te kulture morala bi biti jedinstvena, narativna i smisljena cjelina koju je moguće razumjeti i shvatiti proučavajući racionalnu praksu te kulture. MacIntyre na taj način sugerira kako u specifičnoj kulturi, s obzirom na to da mogu postojati različite prakse i različiti narativi, mogu postojati i različite *tradicije*, na koji način jedna *tradicija* postaje glavna zamjenjujući ili istiskujući druge *tradicije*.

Jedna od MacIntyreovih ideja kojima nastoji objasniti gore navedene odnose među racionalnim praksama unutar iste kulture jest ideja *epistemološke krize*. Za MacIntyrea svako se racionalno

---

<sup>13</sup> Usp.: Christopher-Stephen LUTZ, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*, 46.

<sup>14</sup> Usp.: Eugene RICE, „Combating Ethical Relativism: MacIntyre’s Use of Coherence and Progress“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 1 (2001.), 64.

istraživanje događa u konkretnoj situaciji koja uključuje i povijest i tradiciju tog istraživanja, njegove teoretske početke i njegov kasniji razvoj. Racionalna istraživanja su uključivala određene prakse koje su dolazile u sukob. Sukob je nastajao ne zbog samog praktičnog istraživanja, nego prvo zbog svrhe i cilja istraživanja odnosno zbog teoretskog shvaćanja svrhe zbog čega se istražuje, kao i racionalnog pogleda na stvarnost u danom trenutku.

Kao primjer MacIntyreova shvaćanja *epistemološke krize* može poslužiti njegov primjer o razlici između alkemičara i kemičara. Naime, alkemičar je istraživao kako određene metale pretvoriti u zlato na temelju racionalnog shvaćanja postojanja supstancijalnih formi na aristotelovski način, dakle posjedovao je racionalni teoretski temelj za istraživanje. Nakon neuspjeha istraživanja, racionalni koncepti alkemičareva pristupa, to jest koncept supstancijalnih formi, dolazi u krizu. Zamjenjuje ga kemičar koji istraživanjem uspješnije objašnjava ne samo sastav metala nego novim racionalnim konceptima objašnjava bolje što su sami metali razvijajući koncepciju ne supstancijalnih formi, nego kemijskih elemenata. Prema MacIntyreu promjene koje nastaju u istraživanju promjene su koje zahvaćaju i racionalnost i racionalno shvaćanje stvarnosti.<sup>15</sup>

U tom kontekstu odnosa različitih racionalnih praksi tijekom istraživanja MacIntyre govori o *epistemološkoj krizi*.<sup>16</sup> *Epistemološka kriza* je nemogućnost jedne racionalne prakse da objasni svojim racionalnim konceptima određene pojave pred kojima se nalazi.

Za prevladavanje *epistemološke krize* potrebno je formuliranje novih racionalnih koncepata koji su kadri objasniti ono što prethodna racionalna praksa ne može objasniti. Formuliranje novih racionalnih koncepata također znači i promjenu same racionalne prakse. Promjena i nastanak novih racionalnih koncepata može nadvladati *epistemološku krizu* te novi racionalni koncepti mogu pomoći razumijevanju uzroka *epistemološke krize* i koje mjesto su u toj krizi imali stari prevladani racionalni koncepti.<sup>17</sup>

Također ideja racionalnosti kao *telosa*, odnosno racionalnosti koja treba imati svoju svrhu, kod MacIntyre je povezana s njegovim

---

<sup>15</sup> Usp.: Christopher-Stephen LUTZ, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*, 48.

<sup>16</sup> Usp.: Cristopher-Stephen LUTZ, „Alasdair MacIntyre’s Tradition-Constituted Enquiry: An Alternative to Relativism and Fideism“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 3 (2011.), 402-403.

<sup>17</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *The Task of Philosophy. Selected Essays (Volume 1)* (Cambridge University Press: New York, 2006.), 5.

razumijevanjem *prakse* koja je donekle razvijena u kontekstu MacIntyreova oživljavanja aristotelovskog koncepta vrline kao vježbanja u izvrsnosti koja je usmjerena prema nekom dobru<sup>18</sup> i MacIntyreova razumijevanja *enciklopedijske* i *genealoške* racionalnosti također kao tradicija racionalnosti koje imaju svoj specifični *telos*.

*Telos enciklopedijske* racionalnosti sastoji se u ideji pronalaska i formuliranja univerzalnih racionalnih koncepata čija bi univerzalnost nadilazila sve kulture i tradicije, što se, bar prema MacIntyreu, pokazalo neuspješnim čime je *enciklopedijska* racionalnost na određeni način došla u krizu.<sup>19</sup>

*Telos genealoške* racionalnosti koji se temelji na individualnom definiranju vlastitih racionalnih koncepata, što nužno uključuje odbacivanje bilo kakve tradicije i povijesti, donekle je nekoherentan jer racionalni koncepti koji se koriste u definiranju vlastitih racionalnih koncepata već pripadaju tradiciji i povijesti nekih drugih tradicija racionalnosti, dok se u isto vrijeme tvrdi kako ne mogu postojati nikakve tradicije racionalnosti i racionalni koncepti osim individualnih.

Na taj način *telos genealoške* racionalnosti, ako i postoji u individualnom smislu, nije konzistentan s tvrdnjama kako ne postoje prethodne tradicije racionalnosti i njihovi koncepti jer sam posuđuje prethodne racionalne koncepte i njihove specifične tradicije, ali ovaj put izvan njihova stvarnog konteksta i značenja.<sup>20</sup>

## 5. Supstancijalna racionalnost

Moguće je razlikovati dva koncepta racionalnosti, a to su *formalna* i *supstancijalna* racionalnost. *Formalna* racionalnost je koncepcija racionalnosti koja uključuje neke temeljne racionalne standarde koji nisu predmet iskustva, nego se nastoje dokazati neovisno o iskustvu. *Enciklopedijsku* racionalnost moguće je promatrati kao formalnu koncepciju racionalnosti koja nastoji definirati racionalnost kao apstraktnu i univerzalnu, bez oslanjanja na tradiciju i povijest.

*Genealoška* racionalnost se također može promatrati kao formalna koncepcija racionalnosti gdje subjekt, odnosno pojedinac,

---

18 Usp.: Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 219. Usp.: Alasdair MACINTYRE, „Ends and Endings“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 4 (2014.), 814.

19 Usp.: Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, 16-17.

20 Usp.: Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, 42.

igra temeljnu ulogu u definiranju racionalnih koncepata koje smatra univerzalnim. Obje te tradicije racionalnosti isključuju konkretne povijesne prakse, tradicije i naracije kao konkretne elemente formiranja same racionalnosti iako imaju svoje specifične *telose* i *epistemološke krize*.

S druge strane *supstancijalna* racionalnost je odnos između činjenica koje zahtijevaju razumijevanje i prihvaćanje konkretnih praksi, tradicija, naracija, epistemoloških kriza i *telosa* specifične kulture i njezina shvaćanja racionalnosti i u tom je kontekstu teže dokaziva i više kontroverzna jer pretpostavlja određeni relativizam i teži biti tradicijski ovisna.<sup>21</sup>

MacIntyre obrazlaže kako pojedinac uči racionalne koncepte, racionalne pretpostavke i racionalne teorije unutar vlastite zajednice. Na taj način formira ne formalni minimalni koncept racionalnosti, nego supstancijalni u kojem je u dobroj mjeri ovisan o zajednici kojoj pripada. Na taj način učeći i razumijevajući racionalnost vlastite zajednice, pojedinac prihvaća tradiciju racionalnosti koja egzistira u njegovoj zajednici.

Međutim, tradicija racionalnosti zajednice može se naći u *epistemološkoj krizi*, odnosno nemogućnosti ili nesposobnosti da trenutnim racionalnim konceptima objasni određenu stvarnost. Na taj način *epistemološka kriza* uvodi dinamizam u samu tradiciju jer kriza zahtijeva određenu vrstu odgovora i rješenja, što se može realizirati formiranjem novih racionalnih koncepata koji pomažu u nadilaženju *epistemološke krize*, ali služe i kao objašnjenje na koji je način kriza počela i zašto prethodni racionalni koncepti nisu bili kadri funkcionirati kao zadovoljavajuća objašnjenja.

Stoga za MacIntyrea ne bi postojala univerzalna i jedinstvena racionalnost, racionalnost je plod povijesnosti. Racionalnost je plod naših specifičnih zajednica kojima pripadamo kao pojedinci i te zajednice imaju svoje supstancijalne tradicije, naracije, epistemološke krize i vlastita razumijevanja *telosa* ljudskog življenja i djelovanja.<sup>22</sup>

---

21 Usp.: Christopher-Stephen LUTZ, „Alasdair MacIntyre’s Tradition-Constituted Enquiry: An Alternative to Relativism and Fideism“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 3 (2011.), 404.

22 Usp.: Christopher-Stephen LUTZ, „Alasdair MacIntyre’s Tradition-Constituted Enquiry: An Alternative to Relativism and Fideism“, 404-405.

## 5. Relativizam i moralnost prakse

MacIntyreove ideje o racionalnosti uključuju dva kritička osvrta. Jedan upozorava na prisutnost relativizma u MacIntyreovoj misli. Naime, ako postoje različite tradicije racionalnosti, onda se nalazimo u određenom relativizmu. Imajući na umu složenost značenja pojma *relativizam*, ovdje se relativizam može razumjeti kao problem kada je recimo riječ o tvrdnjama kojima povezujemo specifičnu racionalnu tradiciju s pitanjem istine i pitanjem konačnog dobra. Na koji način dokazati koja racionalna tradicija posjeduje istinu i konačno dobro ili priznati da sve one posjeduju ta dva elementa?

Drugi upozorava na MacIntyreovo shvaćanje *prakse* jer dopušta formiranje i ostvarenje racionalnih praksi koje su moralno zle, ali su racionalne i dopuštaju postizanje određene izvrsnosti u specifičnoj praksi.<sup>23</sup>

MacIntyre u odgovoru na takve prigovore koristi elemente aristotelovsko-tomističke filozofske tradicije. Sama činjenica MacIntyreova pozivanja na tu filozofsku tradiciju ne uključuje i nužno da ono što MacIntyre razumije kao aristotelovsko-tomističku tradiciju točno odgovara bilo Aristotelovoj, bilo Tominoj filozofiji.

Prvi dio odgovora koji MacIntyre nudi da bi izbjegao kritiku moralno zlih praksi odnosi se na njegovo razumijevanje koncepta *vrline*. Prema MacIntyreu *vrlina* se – što on pripisuje aristotelovsko-tomističkoj filozofskoj tradiciji – ne mogu razumijevati odvojeno, nego su one integralne jedna drugoj. Njihova integralnost osigurava *telos* racionalnog djelovanja, koji u ovom kontekstu za MacIntyrea znači promoviranje i činjenje dobra, a izbjegavanje zla. U tom slučaju racionalna praksa koja bi u svojoj biti bila zla, ne bi bila racionalna s aspekta vrlina, nego iracionalna. Naime, autentična racionalna praksa ne bi mogla biti zla i integralnost vrlina ne može dopustiti postojanje takve racionalne prakse.<sup>24</sup>

Racionalna praksa u svojoj biti je teleološka, ona je usmjerena prema određenoj svrsi, a ta svrha racionalne prakse nije ništa drugo nego istina. Istina prema kojoj je usmjerena racionalna praksa je sama stvarnost. Racionalna praksa i njezina tradicija svoju istinitost ne nalazi u apstraktnim bilo univerzalnim, bilo subjektivnim

<sup>23</sup> Usp.: Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A study in Moral Theory*, 200.

<sup>24</sup> Usp.: Christopher ROUARD, „The Thomism of Alasdair MacIntyre: Which Ethics? Which Epistemology?“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 4 (2014.), 664.

principima, nego u samoj objektivnoj stvarnosti.<sup>25</sup> Sud stvarnosti je sud uspješnosti ili neuspješnosti neke racionalne prakse i njezine tradicije. U tom kontekstu MacIntyre smatra kako *enciklopedijsku*, tako i *genealošku* racionalnost tradicijama racionalnosti koje su neuspješne u njihovu odnosu prema samoj stvarnosti jer stvarnost negira postojanje univerzalnih racionalnih principa koji bi bili transkulturni i transtradicijski, kao što stvarnost negira i postojanje apsolutno subjektivnih racionalnih principa koji bi se jednostavno nametnuli kao univerzalni.

S druge strane, MacIntyre nudi ono što on razumije kao tomističku tradiciju racionalnosti, što ne uključuje i tvrdnju da MacIntyre ovdje slijedi filozofsku misao Tome Akvinskog kada je riječ o Tominu shvaćanju racionalnosti. Bar kako to MacIntyre interpretira, tomistička tradicija racionalnosti koja ima teoriju istine koja nije samo formulirana u izričaju *adequatio* između intelekta i stvari nego je formulirana i kao analogija istine. Naša racionalna praksa svoj *telos* ima u spoznaji istine, međutim naša spoznaja počinje od osjetnog iskustva, od stvorene stvarnosti koja posjeduje određenu istinu, ali ne u njezinoj savršenosti i punini.<sup>26</sup>

Savršenost i punina istine, argumentira MacIntyre, postoji u Bogu i na taj način Bog je garancija ontološke punine kako same istine, tako i realne egzistencije stvarnosti. Ako, kako to MacIntyre tvrdi, Bog ne bi bio jamstvo istine i stvarnosti u ontološkom smislu, onda bi i realizam istine izbljedio ili čak potpuno nestao, što bi dovelo do relativizma kako istine, tako i tradicija racionalnosti.<sup>27</sup>

MacIntyre ističe tu metafizičko-teološku dimenziju i dodaje kako je diskriminacija među različitim tradicijama racionalnosti moguća, samo ako je istina ontološki utemeljena u smislu vlastite realnosti, savršenosti i punine. Na taj se način određene tradicije racionalnosti mogu smatrati više ili manje racionalnima u odnosu na tu istinu i njezinu stvarnost.

Drugo, trenutno nesavršeno posjedovanje istine pretpostavlja konstantan razvoj tradicije racionalnosti i njezine prakse kroz kontakt sa samom stvarnošću gdje razum aktivno sudjeluje kroz prirodni i društveni svijet, kroz identifikacije, analize, sinteze, spajanje,

---

25 Usp.: Christopher ROUARD, „The Thomism of Alasdair MacIntyre: Which Ethics? Which Epistemology?“, 673-674.

26 Usp.: Christopher ROUARD, „The Thomism of Alasdair MacIntyre: Which Ethics? Which Epistemology?“, 672.

27 Usp.: Christopher ROUARD, „The Thomism of Alasdair MacIntyre: Which Ethics? Which Epistemology?“, 670.



razdvajanje, odgovore, pitanja, dodirivanje, gledanje, mirisanje, slušanje.

Treće, racionalna praksa utemeljena u kontaktu sa samom osjetnom stvarnošću - da bi izbjegla relativizam i bila sposobna kritizirati druge tradicije racionalnosti, kao i da bi bila sposobna izgrađivati nove racionalne koncepte i prevladavati epistemološke krize - pretpostavlja ontološko postojanje istine koja je jedna i vječna i koja je temelj cjelokupnoj stvarnosti i pretpostavlja postojanje samo jedne konkretne stvarnosti čije racionalno istraživanje omogućuje postupno i nesavršeno shvaćanje istine čija je ontološka punina, savršenost i realnost nedostupna u trenutnom odnosu tradicije racionalnosti i objektivne stvarnosti.

Za MacIntyre u filozofskom smislu tradicija racionalnosti je čini se onoliko racionalna koliko je kadra svojim racionalnim konceptima zahvatiti i objasniti ontološku strukturu odnosa istine i stvarnosti, koja je utemeljena, prema MacIntyreu, na jednoj istini koja u metafizičko-teološkom smislu jest punina i savršenost, a koju dotična tradicija racionalnosti poznaje nesavršeno i analogijski.

## 6. Zaključak

Ideje o racionalnosti koje Alasdair MacIntyre predstavlja u kontekstu filozofske misli moguće je promatrati na tri načina. Prvo, iz perspektive *enciklopedijskog* shvaćanja racionalnosti može ih se promatrati kao ideje koje stavljaju naglasak na važnost kulture, tradicije i povijesti kao bitnog mjesta razvoja, shvaćanja i nastanka racionalnosti isključujući mogućnost univerzalne racionalnosti koja bi bila transkulturalna i transtradicijska.

Drugo, s aspekta *genealoškog* shvaćanja racionalnosti ideje koje MacIntyre nudi mogu se promatrati kao oprečne individualnoj autonomiji, racionalnoj praksi i definiranju individualnih racionalnih principa samog subjekta ili pojedinca koje pojedinac smatra objektivnima i univerzalnima i nastoji nametnuti kao univerzalne.

Treće, MacIntyreove ideje o racionalnosti mogu se promatrati i kao prostor za razumijevanje odnosa racionalnosti i istine kao metafizičko-teološke stvarnosti gdje je racionalnost usmjerena na dobro kao svoj finalni *telos*, a njezin objekt je istina u svojoj metafizičkoj punini i savršenosti.

## ALASDAIR MACINTYRE ON RATIONALITY

### Summary:

In this article we introduce some ideas on rationality of the philosopher Alasdair MacIntyre. In the introduction, elements that have influenced MacIntyre's concept of rationality are briefly introduced: the question of moral philosophy. In the two subsequent sections, two concepts of rationality are reviewed: encyclopedic rationality, and genealogical rationality. The subsequent sections explore MacIntyre's ideas on rationality with the following elements: practice, narration, epistemological crisis, and telos. In the fifth section, the idea of substantial rationality is considered, and in the final section two critical observations are proposed regarding MacIntyre's idea of rationality: these are relativism and the rationality of evil practices, introducing MacIntyre's possible answer to these problems.

**Key words:** *Alasdair MacIntyre, rationality, encyclopedia, genealogy, practice, epistemological crisis, narration, tradition, telos.*

Translation: Oliver Jurišić and Kevin Sullivan



UDK: 27-243-277  
Pregledni rad  
Priljeno: studeni 2017.

Dubravko TURALIJA  
Katolički bogoslovni fakultet Univerziteta u Sarajevu  
Josipa Stadlera 5, 71000 Sarajevo  
dubravkoturalija@hotmail.it

## DISCREPANCIES BETWEEN THE MASORETIC TEXT AND THE SEPTUAGINT VERSIONS OF THE BOOK OF PROVERBS: A TEMPTING NEW SOLUTION

### Summary

*Discrepancies between the versions of the Book of Proverbs in the Masoretic Text (MT) and Septuagint (LXX) have occupied scholars for centuries. Some solutions are briefly outlined in this article, together with a new proposal for resolving these discrepancies, based on the premise that the Book of Proverbs may have originally contained three independent textual collections: Proverbs 1–24, associated with King Solomon; Proverbs 25–29, associated with King Hezekiah, and an independent section, Proverbs 30–31, which could have been part of either Solomon’s or Hezekiah’s collection. It is further proposed that the redactors of the Masoretic Text simply appended Proverbs 30–31 to the end of the Book of Proverbs, i.e., Hezekiah’s collection, whereas the LXX translators adapted Proverbs 30–31 to be part of Solomon’s collection, within the new context of the LXX Proverbs 24.*

### Introduction

One of the ways to understand the actual composition of the Book of Proverbs is according to the Masoretic division of the opening and closing portions of the paragraphs. The opening portion or section is called the *parashah petuhah*, while the closing portion is the *parashah setumah*.<sup>1</sup> Chapters 2, 5, 10, 29 and 30 of Proverbs have

---

<sup>1</sup> These paragraphs are identified by either the Hebrew letter for “s” or “p,” indicating either a closed paragraph, “s,” or an open paragraph, “p.” Cf. Emanuel TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (2nd revised edition; Minneapolis: Fortress Press, 2001), 50–51.

only one *parashah petuhah* each, while Chapters 1, 4, 7, 9, 22, 23, 24, 25 and 28 have two *parashahs petuhah* each. Chapter 8 has three, Chapter 3 has four and Chapter 6 has six *parashahs petuhah*. Finally, Chapter 30 of Proverbs has eight opening sections. No other chapter of the Hebrew text in the entire Masoretic Text (hereinafter MT) of the Book of Proverbs has as many opening sections as Chapter 30. The MT Proverbs 30 is opened by the first *parashah petuhah* in the very last verse of Proverbs 29 and concluded by Prov 30:6. The following opening portions of the chapter are found in vv. 9, 14, 17, 20, 23 and 28.

The *parashah setumah* or closing section is not marked in the last part of the Book of Proverbs (Chapters 25–31) but earlier, in Prov 24:22, specifically between vv. 22 and 23. It is possible to speculate that in Prov 24:22, even before the Masoretic punctuation was inserted into the text, some sort of concluding section may have already existed, which is why the Septuagint (hereinafter LXX) translators inserted Prov 30:1–14 precisely after the *parashah setumah* in Chapter 24 of the LXX and not where it is found in the MT. The LXX division of Proverbs 30 into Prov 30:1–14 and Prov 30:15–33 is probably the major reason why later scholars generally divide the Chapter 30 into two independent sections.<sup>2</sup>

It may be presumed that the LXX treated Prov 24:23–34; 30:1–14; 30:15–33; 31:1–9 and 31:10–31 as self-contained proverbial units.<sup>3</sup> The LXX translators may have deleted the title “Proverbs of Solomon” at the beginning of Chapter 10, altered the headings at the beginning of Prov 30:1; 30:15; 31:1 and elaborated Prov 22:17, “Words of the wise,” and 24:23, “These *things* also *belong* to the wise.”<sup>4</sup> In doing so, the LXX translators may have also adapted independent sections of the Book of Proverbs, implementing them into a coherent proverbial *corpus*, as follows: Prov 24:1–22e; 30:1–14; 24:23–34; 30:15–33; 31:1–9; 25:1–18; 26:1–28; 27:1–17; 28:1–28; 29:1–27; 31:10–31.

<sup>2</sup> Cf. Antoine J. BAUMGARTNER, *Étude critique sur l'état du texte du Livre des proverbes: D'après les principales traductions anciennes* (Leipzig: Drugulin, 1890), 240–242.

<sup>3</sup> Cf. Alfred RAHLFS (ed.) – Robert HANHART (rev.), *LXX. Proverbs* (Editio altera; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

<sup>4</sup> Cf. Jehoshua GRINTZ, “The Proverbs of Solomon: Clarifications on the Relationship among the Three Collections in the Book of Proverbs attributed to Solomon” [in Hebrew], *Lešonēnu* 33 (1968), 243–269.

## 1. A Brief Overview of Solutions

Many scholars have tried to resolve the differences between the two versions of the Book of Proverbs. Rahlfs-Hanhart divided Proverbs according to its basic closing sections or the *parashahs setumah* at Prov 9:18, 22:16, 24:22, 30:14; 24:34; 30:33; 31:9; 29:27 and 31:31.<sup>5</sup> Solomon Malan notes that several Jewish authorities have divided the Book of Proverbs into five sections: Introduction, 1:1–7; Preface, 1:8–19; First Division, 1:20–9:11; Second Division, 9:12–24:22; Third Division, 24:23–29:27; Fourth Division 30; Fifth Division 31:1–9 and Addition, 31:10–31.<sup>6</sup>

Paul De Lagarde explains the discrepancies between the LXX and the MT by the fact that the MT was written in adjacent columns, which the Greek translator incorrectly read horizontally rather than vertically.<sup>7</sup> Emanuel Tov remarks that De Lagarde's theory might have been feasible if the differences had occurred only in Chapters 15, 16, 24 and 25. In fact, continues Tov, the LXX has many other omissions, additions, interpolations, “pluses and minuses in regard of the MT (cf. 1:7; 3:16; 4,27; 7:1a; 8:21a; 9:12a-c; 9:18a-d; 10:4a; 12:13a; 13:13a; 17:16a; 18:22a; 19:7; 22:14a; 24:22a-e; 25:10a; 26:11a; 27:20a; 27:21a; 28:17a; 31:26).”<sup>8</sup>

Whereas De Lagarde viewed the textual differences between the MT and LXX as due to translator error, Antoine Baumgartner focused on the possibility of disorder among the *Ur-manuscripts* that were primarily used by the LXX translators, which could have created perplexing difficulties in the rendering of the LXX.<sup>9</sup>

Thomas Cheyne asserted that the LXX transposition of Proverbs 30 and 31:1–9 “looks as if the translator had expunged all those peculiarities in the superscriptions which suggested a variety of authorship. The proper names in chaps. xxx and xxxi have been explained away and the heading in x. i, which limits the Solomonic

<sup>5</sup> Cf. A. RAHLFS (ed.) – R. HANHART (rev.), *LXX Proverbs*.

<sup>6</sup> Cf. Solomon C. MALAN, *Original Notes on the Proverbs: Mostly from Eastern Writings*, Vol. 3 (London: Williams and Norgate, 1893), 3:537.

<sup>7</sup> Cf. Paul A. DE LAGARDE, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* (Leipzig: Brockhaus, 1863) 51, 78, 90.

<sup>8</sup> Emanuel TOV, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the LXX* (VTSup 72; Leiden: Brill, 1999) 423–424, here 427.

<sup>9</sup> Cf. Antoine J. BAUMGARTNER, *Étude critique sur l'état du texte du Livre des proverbes: D'après les principales traductions anciennes* (Leipzig: Drugulin, 1890), 149.

authorship too much for the translator, has been actually omitted.”<sup>10</sup>

In a similar manner, Johann Cook, corroborated by David-Marc Hamonville and Nancy Nam-Hoon Tan, proposes the same *Vorlage* for the MT and LXX, with additional interpretation by the LXX translators to make the text clear and congruous.<sup>11</sup> Michael Fox disagrees with Cook’s argument that the LXX “presents the earliest exegetical commentary on the Hebrew text.”<sup>12</sup> Instead, Fox claims that the LXX “does introduce additional elements for exegetical purposes, but only a few are really tendentious.”<sup>13</sup> Thus, redacting the primary text with remarkable omissions, additions, interpolations and minus-plus adaptations of the MT, the translators (second century B.C.) reinterpreted Proverbs “for its own Greek context.”<sup>14</sup> In that sense Anneli Aejmelaeus suggests that “only by tracing the trail of the Septuagint translators is it possible to gain a reliable picture of the different translators and of the Hebrew *Vorlage* their work was based on”.<sup>15</sup> Tov instead notes that the many differences in the Proverbs in the LXX can only suggest a different *Vorlage* for the Greek translation and observes: “Furthermore, the type of parallelism of the verses (for example, Chapters 15, 16 or 24) in the arrangement of the MT does not make it a more coherent unit than that of the LXX.”<sup>16</sup>

Patrick Skehan, on the other hand, considers the LXX composition of Proverbs 30 to be original and exact, where the separation of Prov 30:1–6 as a part of the so-called “Solomon and Hezekiah collection” (Prov 25:2–31:31) from Prov 30:7–33 as a part

<sup>10</sup> Thomas K. CHEYNE, *Job and Solomon: Or Wisdom of the Old Testament* (London: Kegan Paul Trench & Co., 1887), 175. Cheyene’s conclusion is accepted by David-Marc D’HAMONVILLE, *Les Proverbes* (La Bible d’Alexandrie 17; Paris: Cerf, 2000) 28.

<sup>11</sup> Cf. Johann COOK, *The LXX of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs* (VTSup 69; Leiden: Brill, 1997), 293–296; Michael V. FOX, *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19; Garden City: Doubleday, 2000), 361–364; David-Marc D’HAMONVILLE, *Les Proverbes*, 31, 42, 297.

<sup>12</sup> J. COOK, *The LXX*, 35.

<sup>13</sup> M. V. FOX, *Proverbs 1–9*, 361.

<sup>14</sup> Nancy NAM-HOON TAN, “Where Is Foreign Wisdom to Be Found in LXX Proverbs?” *CBQ* 70 (2008), 699; cf. M. V. FOX, *Proverbs 1–9*, 361–364.

<sup>15</sup> Anneli AEJMELEAUS, *On the Trail of Septuagint Translators. Collected Essays. Revised and Expanded Edition* (Biblical Exegesis and Theology 50; Leuven: Peeters Publishers, 2007), 71–106.

<sup>16</sup> Emanuel TOV, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the LXX* (VTSup 72; Leiden: Brill, 1999), 426–427.

of the “Wise Men Collection” (Prov 22:17–24:32) is correctly made.<sup>17</sup> Cook has a good argument *contra* Skehan in his analysis of Prov 30:32–33 in the MT, pointing out that Proverbs 30–31 go together and that Proverbs 31 is logically preceded by Proverbs 30.<sup>18</sup> Fox suggests that since “there are only two differently located blocks in the end of LXX-Prov, 30:1–14 (34 stichs) and 30:15–33 (45 stichs), the LXX order may have resulted from their accidental displacement, in a way that recalls the dislocation of Sir 30:25–33:13a in the Greek.”<sup>19</sup>

## 2. A Tempting New Solution

None of the aforementioned proposals is implausible. However, on a practical basis, it would be difficult for a translator to reorganize an already composed Hebrew text, simply because he would have been translating the Hebrew text sentence-by-sentence and section-by-section, directly from the original. Moreover, a translator would have needed the personal courage, extraordinary technical skill and profound knowledge of the subject matter in order to make major changes in the text, especially to relocate a section from its original place and fit it into a new syntactical and structural context.<sup>20</sup> Even today, it would be extremely difficult to shift one biblical section to another chapter in order to make the order of the biblical thought more coherent.<sup>21</sup>

Accordingly, if the translator used the already extant Hebrew Book of Proverbs, it is much more likely that he simply followed the available *Vorlage* (Tov), translating it section-by-section, including or excluding some additional words or interpretations for unspecified reasons in an attempt to follow the original text literally.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> Cf. Patrick W. SKEHAN, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQMS 1; Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1971), 38–40.

<sup>18</sup> Cf. J. COOK, *The LXX*, 295.

<sup>19</sup> M. V. FOX, *Proverbs 1–9*, 364.

<sup>20</sup> Cf. John C. ENDRES, William R. MILLER, John Barclay BURNS (ed.), *Chronicles and Its Synoptic Parallels in Samuel, Kings and Related Biblical Texts* (Collegeville: The Liturgical Press, 1998),

<sup>21</sup> In additional study of M. Fox, “LXX-Proverbs as a Text-Critical Resource”, *Textus* 22 (2005) 95–128 the author is summarizing that “...when we see the translator pushing in a certain direction, but one component does not go there, we are probably dealing with a variant”, p. 100.

<sup>22</sup> The diaspora of a nation jealously keeps the tradition, language and customs of its ancestors for centuries. Cf. Vladimir STANKOVIĆ (ed.), *Katolička crkva i Hrvati izvan domovine* (Zagreb: KS, 1980) 75–103.



### 2.1. An Alexandrian Version of the Book of Proverbs

It is possible that pagan and cultural Alexandria may have also possessed a manuscript of the Hebrew Proverbs, which the Greek translators utilized in the LXX translation. Compilations of extra-biblical and biblical literature confirm the possibility that some sort of accumulated literature, since it is wisdom literature, may have existed in ancient royal libraries.

Evidence of a symbiosis between biblical and extra-biblical wisdom literature is found in an Aramaic text in Demotic script, known as *P. Amherst 63*, where the Egyptian poetic text of the liturgy of the New Year's festival is addressed to an "Aramaic-speaking community in Upper Egypt ... possibly at the beginning of the 3<sup>rd</sup> century B.C. Veneration of the Lord is represented by prayers in cols. XI–XII that contain Hebrew words and Israelite divine names (Adonai, 7 times, Yaho, once)."<sup>23</sup> In this section of the prayer, there are several close parallels to Ps 20:2–6 that resemble a copy of the Hebrew Psalter translated into Aramaic and adapted into Egyptian Demotic script.<sup>24</sup>

It may be presumed that the Jewish history and law in the Torah and the monotheistic prophetic literature in *Nevi'im* were not as interesting to the Alexandrian Greek pagan world as the wisdom literature in the *Ketubim*, especially the collection of poetry in Psalms and the proverbial literature in Proverbs, which incorporate not only Jewish but also the entire West Semitic wisdom literature tradition and even ancient Egyptian wisdom (cf. Prov 22:17–23:14 and *Amenemope*).<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Richard C. STEINER, "The Aramaic Text in Demotic Script (1.99)," *The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World* (ed. W. W. Hallo and K. L. Younger, Jr.; Leiden/New York/Cologne: Brill, 1997), 309–323, here 310.

<sup>24</sup> Cf. Richard C. STEINER, "A Selective Glossary of Northwest Semitic Texts in Egyptian Script," *Appendix to J. Hoftijzer and K. Joengelin, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (Leiden/New York/Cologne: Brill, 1995), 2:1249–1266; Walter FARBER, "Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache," *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments: Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften, Lieder und Gebete* (ed. Otto Kaiser; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohr, 1991), 2:212–281, here 230–232.

<sup>25</sup> Cf. Maurice GILBERT, *La sapienza del cielo: Proverbi, Giobbe, Qohèlet, Siracide, Sapienza* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2005), 29–32; see the so-called *popular proverbs* in Proverbs by Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels* (München: C. Kaiser Verlag, 1957), 1:98–105 and 457–465; Riad A. KASSIS, *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works* (VTSup 74; Leiden: Brill, 1999), 247–249.

Thus, the Jewish Diaspora or Royal Library of Alexandria<sup>26</sup> could have had a version of a previously composed Hebrew Proverbs, which the Greek translators could have utilized and translated for the LXX.<sup>27</sup>

## 2.2. *Separate Collections of Proverbs*

If the Greek translator did not use a previously composed Book of Proverbs in Hebrew, it could be presumed that the Hebrew manuscripts kept by the Jewish Diaspora had separate collections of Proverbs, especially those of Solomon (Prov 1:1–22:16) and Hezekiah (Proverbs 25–29). In that case, it would not be difficult to attribute the separate collections of Prov 22:17–24:32 and Proverbs 30–31 either to Solomon’s or to Hezekiah’s collection. In addition, the composition of the MT Proverbs follows the same order, which suggests that a Hebrew redactors in Palestine simply incorporated the proverbial collections chronologically:

- 1) Solomon’s collection (Prov 1:1–22:16)
- 2) A separate collection attributed to Solomon (Prov 22:17–24:32)
- 3) Hezekiah’s collection (Proverbs 25–29)
- 4) A separate collection of Proverbs 30–31.

Thus, according to the MT redactors, Proverbs 30–31 are not from Solomon’s time but rather from Hezekiah’s. However, the LXX redactors saw the separate proverbial collections of Prov 22:17–24:32 and Proverbs 30–31 not as Hezekiah’s later collection but rather as part of an earlier one, i.e., Solomon’s collection and, adapting Prov 24:22, 30:1 and 31:1, incorporated Prov 30:1–31:9 into the last chapter of Solomon’s collection of Proverbs 24. Therefore, the LXX redactors composed the Book of Proverbs in the following way:

- 1) Solomon’s collection (Prov 1:1–22:16)
- 2) A separate collection attributed to Solomon (Prov 22:17–24:32 and Prov 30:1–31:9)

---

<sup>26</sup> Theodore VRETTOS, *Alexandria, City of the Western Mind* (New York: The Free Press, 2001) 93–94; Monica BERTI and Virgilio COSTA, *La Biblioteca di Alessandria: storia di un paradiso perduto* (Tivoli/Rome: Edizioni Tored, 2010); Alexander STILLE, *The Future of the Past* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002), 246–273.

<sup>27</sup> Cf. E. TOV, “Post-Modern Textual Criticism?” *Greek Scripture and the Rabbis*, 1–18, here 6–13.

3) Hezekiah's collection (Proverbs 25–29).

A most interesting fact is that the hymn אִשְׁת־חַיִל (°*ēšit-hayil*) or γυναῖκα ἀνδρείαν (*gūnaika andreian*), popularly called *Worthy Woman* in Prov 31:10–31, written in Hebrew acrostic, is used by both the MT and LXX redactors as the masterful final chapter, which justifies the literal conclusion of the Book of Proverbs.

The LXX redactors may have incorporated Prov 30:1–14 immediately after the literary intermission or later Masoretic break with the *parashah setumah* in 24:22, where, after the clear distinction between a righteous son with understanding and wisdom and an unrighteous son without understanding or wisdom (24:3–7, 15–16), there is the sage's teaching in Prov 30:1–14 and Prov 31:1–9. Understanding the subject of Prov 30:1–14 as a king's ungodliness and repentance, the Greek redactors added Prov 30:1–14 to Proverbs 24 while adapting Prov 24:22. After the first *parashah petuhah* in 24:23, the Greek redactors would have included Prov 24:23–34 as a coherent theme of social justice, which is also found in Prov 30:15–33. For Prov 31:1–9, it seems that Cook rightly argues that 25:1–7 was placed before 31:1–9 because the king is the major theme of both passages.<sup>28</sup> It is quite obvious that the Greek redactors inserted Prov 30:1–14 after the teaching concerning good and bad sons, as an example of righteousness. Therefore, he changed the perspective of Prov 30:1–4 from highly negative to highly positive.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Cf. J. COOK, *The LXX*, 303, 307

<sup>29</sup> Cf. Lorenzo CUPPI, "The Treatment of Personal Names in the Book of Proverbs from the LXX to the Masoretic Text," *Greek Scripture and the Rabbis* (eds. T. M. Law and A. Salvesen; CBET 66; Leuven: Peeters, 2012), 35–36.

The MT's negative perspective of Prov 30,1–14<sup>30</sup>

<sup>1</sup>I became disturbed by the interpretation of the matters by the Youth of the Observer.

This is the master's provocation: "Ungodliness!"

If ungodliness, then even worse: "Nothingness!"

<sup>2</sup>Subsequently, I am a being without mind and not a human being, and without my human intelligence

<sup>3</sup>and without my obtaining human qualities, (how) shall I comprehend transcendental perception?

<sup>4</sup>(But) who is that dominating the heavens who came down?

Who restrained the wind with (the strength of) his forearms?

Who compressed the waters in a bundle?

Who spread all the extremities of the earth?

What is his name?

And what is the name of his son?

Now, you will understand.

<sup>5</sup>Every announcement of God is appropriate. He is life-saving armor for those protected by him

The LXX's positive perspective of Prov 30,1–14<sup>31</sup>

<sup>1</sup>My son, fear my words, and repent when you receive them; this is what the man says to those who believe in God: Now I stop,

<sup>2</sup>for I am the most foolish of all people and I have not the prudence of people.

<sup>3</sup>God has taught me wisdom and I have gained knowledge of holy things.

<sup>4</sup>Who has ascended to the sky and come down?

Who has gathered the wind in a fold?

Who has wrapped the water in a garment?

Who has taken control of all the ends of

the earth?

What is his name?

Or the name of his children that you may know them?

<sup>5</sup>All divine words are tried by fire, and he himself shields those who revere him.

<sup>30</sup> The translation is taken from Dubravko TURALIJA, *Literary Structure and Character in Proverbs 30* (Dissertation; Washington D.C.: CUA, 2014), 343–344.

<sup>31</sup> The translation is taken from Johann COOK, *Proverbs*, in: <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/25-proverbs-nets.pdf>.

<sup>6</sup>Don't distort his words lest he reprove you  
and you would prove yourself to be deceptive.

<sup>7</sup>Two I ask of you. Do not withhold (them) from me before I die,

<sup>8</sup>Keep far from me heresy and deceit.

Do not curse me with misery or abundance

but bless me with the suitable providence concerning myself.

<sup>9</sup>Lest having in excess, I behave hypocritically

and proclaim: "Who is the Lord?"

Likewise, lest I take what does not belong to me and commit desacralization and thus desecrate the name of my God.

<sup>10</sup>Do not speak ill of a servant to his lord, lest he curse you so that you would be punished

<sup>11</sup>like a generation that curses his father,

and does not bless his mother.

<sup>12</sup>Generation pure in its eyes, despite not having washed its filth.

<sup>13</sup>Generation: look at those eyes, how haughty they are, while blinking with its eyelids.

<sup>14</sup>Generation with its teeth like swords, its molars like knives to consume (bring to nothingness) the unprotected of the land or the needy (for the God) of humanity

<sup>15</sup>Suck! Suck!— like a leech with two suckers.

<sup>6</sup>Do not add to his words, lest he rebuke you and you become a liar.

<sup>7</sup>Two things I ask of you; do not remove my favor before I die.

<sup>8</sup>Put far from me a vain word and lies,

and give me neither riches nor poverty,

but order what is necessary and sufficient for me,

<sup>9</sup>lest I be filled and become a liar and say:

"Who sees me?" Or lest I become poor and steal and swear by the name of God.

<sup>10</sup>Do not deliver a domestic in the hands of a master lest he curse you and you vanish.

<sup>11</sup>Wicked progeny curses its father and does not bless its mother.

<sup>12</sup>Wicked progeny judges itself righteous but did not wash off its anus.

<sup>13</sup>Wicked progeny has lofty eyes, and it raises its eyebrows.

<sup>14</sup>Wicked progeny has daggers for teeth and knives for molars in order to destroy and to consume the humble from the earth and their needy from among mankind.

Unlike the LXX redactors, the MT redactors, having made minor changes in the text, simply added the independent Proverbs 30–31 to the end of the book. However, the question arises whether there was something in the text of Proverbs 30 that orthodox theologians could not easily accept and, thus, were forced to elaborate. It is obvious that the provocation cited in Proverbs 30 could neither have been made by someone who openly and publicly denied the rule of God in the Israelite history of salvation nor by someone who openly and faithfully followed the commandments and statutes of God. In the MT, the incongruity between the position and deeds of the ungodly *Youth of the Observer* is clearly noted but the identity of the *Youth of the Observer* in Proverbs 30 is unknown. To offer some suggestions about who the *Youth of the Observer* might be, it is necessary to return to the question about the composition of the Book of Proverbs.

### 3. *The Ungodly King in the MT vs. the Pious King in the LXX*

The Book of Proverbs is divided into two main collections, one that is explicitly King Solomon's collection (Proverbs 1–9 and 10–24) and the other, although also considered as Solomon's, actually belonging to the collection from King Hezekiah's time (Proverbs 25–31).<sup>32</sup> Since Solomon was the epitome of worldly wisdom,<sup>33</sup> the entire Book of Proverbs is traditionally attributed to his authorship, although there are actually two collections.<sup>34</sup> Both kings, Solomon and Hezekiah, were sovereigns of Israel's kingdom with its throne in Jerusalem.<sup>35</sup> Thus, the Book of Proverbs can appropriately be called a collection of *royal proverbs*. The so-called appendix, Proverbs 30–31, is also thematically royal (cf. Prov 30:22, 27, 28, 31; 31:1, 3).

Explicitly royal themes occur randomly in Proverbs but occupy a remarkable amount of space throughout the entire book (cf. Prov 1:1; 8:15; 16:10, 12, 13, 14; 20:2, 8, 26, 28; 22:11, 29; 24:21; 25:1, 2, 3, 5, 6; 29:4, 14; 30:22, 27, 28, 31; 31:1, 3). The royal theme dominates

---

<sup>32</sup> Cf. Michael Carasik, "Who were the 'Men of Hezekiah' (Proverbs XXV 1)?" *VT* 44 (1994) 289–300.

<sup>33</sup> Cf. James L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (3<sup>rd</sup> ed.; Louisville: Westminster John Knox Press, 2010), 42–50.

<sup>34</sup> Claus WESTERMANN, *Roots of Wisdom: The Oldest Proverbs of Israel and Other Peoples* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 69, also claims that Proverbs 10–22 and 25–31 "evolved separately."

<sup>35</sup> Proverbs do not refer to the Northern Kingdom after it broke away from the Davidic line.

the first part of Proverbs 1–24, where righteousness, mercy and truth, as well as respect for the king are cited, while in the second part, Proverbs 25–29, Hezekiah’s collection, already at the beginning (Prov 25:2–3) there is mention of the unfathomable heart of a king. This theme continues with the motif of the influence of the wicked on a king (Prov 25:6), with a righteous king who builds up the kingdom and an unrighteous one who tears it down.<sup>36</sup> The unrighteousness of a king is not mentioned in the first part, Proverbs 1–24, while it is openly presented in the second part, Prov 28:15, 16; 29:2, 4, 12; 30:11–14. Thus, the shift from a righteous king in Proverbs 1–24 to a king who is influenced by wickedness and unrighteousness toward his subjects in Proverbs 25–29 is further elaborated in Proverbs 30 and Proverbs 31,<sup>37</sup> where the attitude of an ungodly son toward a godly believer is openly exposed. In this regard, Proverbs 30–31 constitute part of the second collection of Proverbs 25–29 because both correspond to each other thematically.<sup>38</sup>

### 3.1 *The Godly Father and Repentant Son in the LXX Version of Proverbs 30*

The presentation of the king in the MT version of Proverbs, while exclusively positive and favorable in Chapters 1–24, becomes negative and critical in Chapters 25–31. This shift from an approving to a critical perception of the king is also evident in the LXX translation of Proverbs. Moreover, according to the MT, Proverbs 30 is part of Hezekiah’s collection,<sup>39</sup> where the negative presentation of the king predominates, while in the LXX it is the last chapter of Solomon’s collection, Proverbs 24, where a positive presentation of the king

---

<sup>36</sup> In Prov 29:14, the king’s righteous behavior toward his subjects is mentioned as characteristic of a righteous king.

<sup>37</sup> The advice of a righteous mother to an inexperienced son is also a warning against behavior that is not fitting for a king.

<sup>38</sup> William P. BROWN, “Pedagogy of Proverbs 10:1–31:9,” in: *Character and Scripture: Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation* (ed. W. P. Brown; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 150–82, here 177. Brown also claims that social arrogance corresponds to the moral view of Hezekiah’s collection (Prov 26:12, 17; 27:2, 21).

<sup>39</sup> In the superscriptions of the Book of Proverbs, there are only two actual proper names, i.e., Solomon and Hezekiah. Thus, Solomon’s collection comprises Proverbs 1–9 but also 10–24, including the two additional sections in 22:17 and 24:32. Hezekiah’s collection in Proverbs 25–31 also includes two additional sections in Proverbs 30 and 31.

predominates.<sup>40</sup>

The LXX represents Prov 30:1 as depicting a relationship between a good father and a repentant son. Given the verbal imperatives of v. 1 φοβήθητι (*fobēthēti—fear*) and μετανόει (*metanoēi—repent*), the translators focus primarily on the father's teaching. The imperatives *fear* and *repent* indicate a godly father and a repentant son who is ready to take instruction from his father. The LXX places the godly father and teachable son within Solomon's collection of Proverbs 1–24. The father who is instructing the son may represent Solomon himself, as the son of his father, David, or as the father of his son Rehoboam. The advice from David to his son Solomon<sup>41</sup> is already cited in 1 Kings 2. By contrast, there is no biblical account of such advice from King Solomon to his son Rehoboam. The possibility of Solomon's being the author of the content of Proverbs 30 is unlikely because the LXX presents the father in Proverbs 30 as an obedient and religious man, unlike the description of Solomon in 1 Kings 11. In addition, the description of the son Rehoboam in 2 Chronicles 10 does not correspond to the son who accepts the father's counsel presented in the LXX Prov 30:1.

The question arises as to why the LXX included Proverbs 30 as part of Solomon's collection and not Hezekiah's. It may have been in order to present Solomon in a positive light. The LXX's translation, on the basis of the positive encouragement in Prov 30:1 and the acquisition of superhuman wisdom in Prov 30:3, attributes the material of Proverbs 30 to King Solomon as a fearer of God who gained divine knowledge. This God-fearing attitude of King Solomon is not unique to the LXX collection of Solomon's proverbs, as it also occurs in 1 Kings 11 and Neh 13:26, where the authors try to mitigate Solomon's sins with an excuse.<sup>42</sup> The LXX presentation of Solomon as a God-fearing person who is not an apostate but rather a believer who transmits his belief in God's words to his son as a crown (cf. v.5) may have been the reason for moving Proverbs 30 in the LXX to the end

---

<sup>40</sup> The LXX understands the main subject of Prov 30:1 in positive way, while the MT presents it in very negative way. See Chapter One of this dissertation.

<sup>41</sup> Ibn Ezra sees Prov 30:6 “as reproving Solomon for his actions in marrying more women than prescribed and attempting to judge people without the requisite witnesses.” See Leonard S. KRAVITZ and Kerry M. OLITZKY, *Mishlei: A Modern Commentary on Proverbs* (Pirke Avot/Shemonah Perakim; New York: UACH Press, 2002), 295.

<sup>42</sup> The excuse for the negative behavior of Solomon given in 1 Kings 11 and Neh 13:26 involves the negative influence of those surrounding him.



of Solomon's collection (Proverbs 24), in keeping with the positive presentation of the king in Proverbs 1–24, where Solomon is seen as a fearer of God, observer of God's Law and gainer of divine knowledge (cf. Prov 30:1–4).

### 3.2 *The Ungodly Son of a Godly Believer in the MT Version of Proverbs 30*

Like the LXX, the MT narrows the theme of Proverbs 30 according to its understanding of the very first verse, where the construction *bin-yāqê*—*Youth of the Observer* and the noun *hagebr*—*master* occur as the oxymoron of a godly father and ungodly "Youth," in which the discrepancy between serving God's people in righteousness on the one hand and disobedience to God's precepts and social injustice on other hand plays a main role. Moreover, the *Youth of the Observer* is presented as the son of a godly believer. Thus, the apostate seems to be the son of a godly father.

Proverbs 25ff. is attributed to the period of the king Hezekiah, who is presented by the MT as an obedient and good sovereign over Israel (cf. 2 Kings 18–20). By contrast, Hezekiah's son, as well as other subsequent kings of Israel (or properly, Judah), are presented as having forsaken God's commandments.<sup>43</sup>

Hezekiah's son and successor, King Manasseh, succeeded Hezekiah when he was twelve years old and showed himself to be an apostate and persecutor of the righteous (cf. 2 Kgs 21:1–26; 2 Chr 33:1–20).<sup>44</sup> In this regard, Manasseh's behavior is compatible with the description of the *Youth* in Proverbs 30, who is ungodly (v. 1), a persecutor of the righteous (vv. 11–14) and accursed (v. 17) but also called to repentance and conversion (vv. 5–6, 32–33).<sup>45</sup> The calls to faithfulness in v. 6 and turning away from sin in v. 32 are invitations to return to the righteous way of the father.

<sup>43</sup> John N. OSWALT, *The Book of Isaiah: Chapters 40–66* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 676.

<sup>44</sup> Cf. Bernhard W. ANDERSON, *Understanding the Old Testament* (4<sup>th</sup> ed.; Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986), 358–65; T. R. HOBBS, *2 Kings* (WBC 13; Nashville: Thomas Nelson, 1985), 306. Cf. John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1–39* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 676; Peter C. CRAIGIES, Page H. KELLEY, Joel F. DRINKARD, *Jeremiah 1–25* (WBC 26; Nashville: Thomas Nelson, 1991), 204.

<sup>45</sup> Cf. Edwin T. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (3rd ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1983), 155–61; T. R. Hobbs, *2 Kings*, 304–305.

In this sense, according to the MT Proverbs 30, the king whose father lived a God-fearing life would correspond to Manasseh. “Manasseh was considered the epitome of a wicked king”<sup>46</sup> and was also known as a shedder of innocent blood and for “the martyrdom of faithful.”<sup>47</sup> In a special way, Manasseh was known as the king of “religious innovations.”<sup>48</sup> God’s decision to put Judah out of his sight (2 Kgs 24:4; Jer 15:4) according to the Deuteronomist (S) was wholly due to Manasseh’s sin and stubborn refusal to repent, and thus “it was just Manasseh’s sin that entailed the inevitable calamity (cf. 2 Kgs 21:10–15; 23:26–27).”<sup>49</sup> The Judean kings after Manasseh regularly followed the way of apostasy (except King Josiah, cf. 2 Kings 22ff).

The period after King Hezekiah (sixth century B.C.) was a period of rebellious fathers and sons (cf. Ezek 20:18), which also corresponds to the ungodly society presented in Proverbs 30.<sup>50</sup> Thus, since Proverbs 30 is attributed to Hezekiah’s time; since Manasseh was the king of Israel who strayed from his father Hezekiah’s religion and the official statutes of Israel, and since after Hezekiah the prevailing society was ungodly, hypothetically there are indications for seeing Manasseh as the *ungodly Youth of the Observer*, son of the *Obedient* of Proverbs 30, who promoted ungodliness, scorned Israel’s official religion and practiced wickedness. The call to return to the path of righteousness does not receive a response. In 2 Chronicles 33, Manasseh does repent, but in Proverbs 30 it is uncertain whether the *ungodly Youth of the Observer* ever repented.

## Conclusion

Besides the dislocation of Prov 30:1–14; Prov 30:15–33 and Prov 31:1–9 from their places in the MT to Chapter 24 of the LXX, in Prov 1:7; 3:16; 4:27; 7:1a; 8:21a; 9:12a–c; 9:18a–d; 10:4a; 12:13a;

---

46 P. C. CRAIGIE, P. H. KELLEY, J. F. DRINKARD, *Jeremiah 1–25*, 204.

47 Cf. John A. MONTGOMERY and Henry S. GEHMAN, *The Books of Kings* (ICC; Edinburgh: Clark, 1976), 520.

48 *Ibid.*, 520.

49 J. A. MONTGOMERY and H. S. GEHMAN, *Kings*, 553; Percy S. F. VAN KEULEN, *Manasseh through the Eyes of the Deuteronomists* (OTS 38; Leiden: Brill, 1996), 212–222.

50 Cf. Jeremy HUGHES, *Secret of the Times: Myth and History in Biblical Chronology* (JSOTSup 66; Sheffield: JSOT Press, 1990), 223; Leslie C. ALLEN, *Ezekiel 20–48* (WBC 29; Nashville: Thomas Nelson 1990) 11; Hugh S. PYPHER, *An Unsuitable Book: The Bible as Scandalous Text* (BMW 7; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005), 106.

13:13a; 17:16a; 18:22a; 19:7; 22:14a; 24:22a–e; 25:10a; 26:11a; 27:20a; 27:21a; 28:17a; 31:26 of the LXX, there are other omissions, additions and interpolations that are inconsistent with the MT. Taking all this into consideration, it is possible to conclude that the Book of Proverbs may have originally contained three independent textual collections: Proverbs 1–24, which would have been ascribed to King Solomon; Proverbs 25–29, which would have been ascribed to King Hezekiah, and an independent section of Proverbs 30–31, which could have been ascribed to either Solomon’s or Hezekiah’s collection. The MT redactors simply appended Proverbs 30–31 to the end of the Book of Proverbs, while the LXX translators viewed the section of Proverbs 30–31 as part of Solomon’s collection. In doing so, the LXX translators embellished the text of Prov 24:23, changing it from “These things also belong to the wise...” to “Now these things I also say to you who are wise...,” in order to be able to insert Prov 30:1–14 into Chapter 24. In addition, the LXX translators also deviated from the Hebrew text in Prov 30:1–14 in order to harmonize the themes of Proverbs 24 and Proverbs 30 by providing a positive and coherent description of King Solomon, who rules over the nation. The MT in Proverbs 30 also describes a royal person but not in positive light. The ungodly son or *Youth* and the godly father or *Observer* in Prov 30:1 may allude to the disobedient King Manasseh and his pious father, Hezekiah. This would be the reason why the MT included Proverbs 30–31 as part of Hezekiah’s collection rather than Salomon’s, where King Hezekiah is presented as a positive figure and King Solomon is presented as the author of the wisdom contained in the Book of Proverbs.

### CRKVA U ALBANIJI DOBILA 38 NOVIH BLAŽENIKA – MUČENIKA. MUČENIŠTVO JE OSOBITI BOŽJI DAR CRKVI I DRUŠTVU<sup>1</sup>

Nerijetko gledamo na našim ekranima strašne slike samoubojica koji se raznose bombama pa ubijaju sebe i sve oko sebe. Spontano nam se pojavi pitanje: Jesu li i naši mučenici fanatici?! Kakva je razlika između samoubojica o kojima čitamo u tiskovinama i mučenika koje Crkva proglašava blaženima i svetima, pa ih nudi vjernicima kao uzor i zagovornike? Iako riječ „fanaticus“ korijenski znači „oduševljen i gorljiv“, ona je s vremenom poprimila negativno obilježje „isključivosti, netrpeljivosti i sljepoće“. Zbog toga je potrebno razlikovati mučeništvo od fanatizma. Onima koji ne shvaćaju bît i narav Crkve, nije lako objašnjavati kako mučeništvo nije ni fanatizam, ni mazohizam, a niti samoubojstvo. Temu mučeništva valja staviti u okvir nauka o Crkvi, gdje je u središtu uskrsnuti Gospodin koji je u misijskom nagovoru rekao kako šalje svoje apostole „kao ovce među vukove“ (usp.: Mt 10). I dodaje da će ih ljudi „zbog njega zamrziti, izvoditi pred sudove i bičevati“. Od učenika traži neka ustraju, svjedoče i ne boje se onih koji tijelo ubijaju. Mučeništvo se, dakle, razlikuje od drugih stradanja po odnosu prema Kristu. Jer, brojni stradalnici umiru radi neke ideje, ideologije, ili radi čovjeka, mučenici umiru radi Bogočovjeka. Za razliku od fanatika, koji ubijaju sebe kako bi ubili druge, mučenik ne želi nikomu naškoditi. On ne nanosi bol drugima, već je spreman sve boli hrabro podnijeti radi Krista čije je kraljevstvo opisano kao „kraljevstvo istine i života, svetosti i milosti, pravde, ljubavi i mira“. Mučenik je spreman podnijeti svaku patnju za obranu istine i pravde, a srce mu je ispunjeno ljubavlju i mirom, bez trunke mržnje i osvete. Zbog toga se Crkva diči takvim svojim sinovima. Časti ih i moli im se za pomoć i zagovor.

---

<sup>1</sup> Zahvaljujem na pozivu mnogopoštovanom provincijalu fra Miljenku Šteki, prof. dr. sc. Ivici Musiću i mr. sc. Mariju Bušiću sudjelovati svojim prilogom u zborniku koji se priprema za stoti rođendan fra Baziliju Pandžiću kojega sam upoznao u Rimu za vrijeme teološkoga studija, sedamdesetih godina prošloga stoljeća. Budući da u bogatoj biografiji fra Bazilija Pandžića stoji da je kao vanjski ekspert „suradivao s Kongregacijom za proglašenje svetaca“ te objavio tri „pozicije“ povijesno-kritičkoga izdanja o životu i djelovanju pojedinih kandidata za oltar, među kojima i o blaženom Nikoli Taveliću, rado prilažem ovaj uradak o nedavnom proglašenju mučenicima albanske Crkve na kojem sam osobno sudjelovao u skadarskoj katedrali 5. studenoga 2016. godine.

Sveti Ivan Pavao II. uz proslavu Velikog jubileja napisao je da su progonstva svećenika, redovnika i laika u dvadesetom stoljeću proizvela sjetvu mučenika na svim stranama svijeta. A proljevanje krvi nepoznatih boraca velike Božje stvari postalo je zajedničkom baštinom svih kršćana. Budući da su mučenici velika pomoć i nadahnuće i današnjem čovjeku, on je tada pozvao mjesne Crkve neka „učine sve da se ne pusti zaboravu spomen onih koji su trpjeli za vjeru i Crkvu“ te potaknuo na prikupljanje potrebite dokumentacije. Nošen tim osjećajem on je tijekom svojeg pontifikata proglasio oko 480 svetaca i više od 1340 blaženika. A od broja proglašanih svetaca i blaženika četiri petine su mučenici (oko 85%). Zato je dobro i potrebno sjećati se tih Božjih ugodnika i ne zaboravljati ih. Pamćenje i spomen na žrtve nema nakanu baviti se progoniteljima ili, ne daj Bože, buditi strasti i osjećaje mržnje. Njihovim spomenom iskazuje se dužno poštovanje prema nedužnim žrtvama i njihovoj moralnoj veličini koja je postala baštinom naše sadašnjosti. Hrvatski su biskupi u tom smislu odlučili i učinili dvije stvari: svima znanim i neznanim mučenicima vjere od prvih početaka kršćanstva u našem narodu postavili su spomen-crkvu hrvatskih mučenika na Udbini. A izgradnjom crkve u starogradiškom zatvoru, koju su svećenici bili prisiljeni svojim rukama rušiti, odlučili su vratiti dug svećenicima koji su nevino osuđeni godinama tamnovali. Tako će crkva u Staroj Gradiški biti trajan molitveni spomen svećenicima patnicima u čast, kako bi „općinstvo svetih progovorilo glasnije od tvoraca podjele i zla“ (*Nadolaskom trećega tisućljeća*, br. 37).

Kada Crkva proglašava mučenike, drži se određenih kriterija koje prate vrhunaravni motivi i razlozi: vjernost nekoj istini koju Crkva naučava ili nekoj moralnoj zapovijedi prirodnog i Božjeg zakona. Kad je to dvoje nazočno, promatra se koliko mučenik „nasljeđuje Isusa Krista“ koji je smrt prihvatio duhom vrhunaravne predanosti u ruke Božje. Sveti Ignacije Antiohijski prototip je mučenika koji je svom dušom čeznuo dati svjedočanstvo za svojeg učitelja. I dao ga je u rimskoj areni u drugom stoljeću. Bojao se, međutim, kako bi ga njegovi vjernici mogli omesti na tom putu pa ih je usrdno molio neka ne čine ništa i neka mu „dopuste biti Božja pšenica u zubima zvijeri kako bi mogao postati čistim kruhom Kristovim“. Mučeništvo je uistinu Božji dar. Ne samo za one kojima je taj udijeljen nego i za sve one koji su s njima povezani, krvlju, rodnom, jezikom i poznanstvom, kao i molitvom kojom se traži njihov zagovor.

## 1. Među albanskim blaženicima dva su Hrvata s Kosova

Papa Franjo je primio u audijenciju kardinala Angela Amata 26. travnja 2016. i ovlastio ga neka proglasi blaženima slugu Božjega Vinka Prennushija, nadbiskupa Drača i primasa Albanije, skupa s 37 drugih mučenika ubijenih između 1945. i 1974. godine. Među tih trideset i osam mučenika dvojica su Hrvati: fra Serafin Glasnović Kodić iz Janjeva i don Anton Muzić iz Vrnavokola, kod Letnice na Kosovu. Svi su oni ubijeni iz mržnje prema vjeri (*in odium fidei*) za vrijeme komunističkog režima Envera Hodže. Misno slavlje i obred beatifikacije u skadarskoj katedrali 5. studenoga 2016. godine predvodio je pročelnik Zbora za proglašenje svetih kardinal Angelo Amato. Na svečanoj misi proglašenja blaženim među šest tisuća nazočnih bilo je oko osam stotina hodočasnika iz Dubrovačke i Požeške biskupije te Zagrebačke i Zadarske nadbiskupije, uglavnom porijeklom iz Janjeva i Letnice. Predvodili su ih zadarski nadbiskup Želimir Puljić, požeški biskup Antun Škvorčević te dubrovački biskup Mate Uzinić. Obredu su nazočili i vojni biskup u BiH Tomo Vukšić i pomoćni sarajevski biskup Pero Sudar te kotorski biskup Ilija Janjić. Na misi je uz priličan broj kardinala i biskupa, svećenika i redovnika koncelebrirao i generalni ministar Reda manje braće fra Michael Anthony Perry. Kardinal Amato je u svojoj homiliji istaknuo misao pape Franje da mučiteljima treba oprostiti, ali spomen na naše mučenike treba čuvati: „Ne smijemo ih prepustiti zaboravu, nego im se uvijek možemo i trebamo obraćati u svojim molitvama.“ Skupinu od 38 mučenika, koje je kardinal Amato ubrojio među blaženike u skadarskoj katedrali 5. studenoga 2016. godine, čine: dva biskupa, 21 dijecezanski svećenik, sedam redovnika Male braće, tri isusovca, jedan sjemeništarač i četiri laika, među kojima je bila i jedna kandidatice za posvećeni život.

Tko su dvojica Hrvata koji se nalaze u toj skupini novih blaženika? To su Fra Serafin Kodić i don Anton Muzić. Fra Serafin Kodić rođen je u Janjevu 25. travnja 1893. u obitelji Gašpara i Antonije rođ. Rodić. Pri ulasku u Red male braće uzeo je redovničko ime fra Serafin. U Albaniji, u Skadru započeo je teološki studij koji nastavlja u Grazu u Austriji. Službu župnika obnašao je u nekoliko župa, a u provinciji bio je definator, ekonom i profesor. Dolaskom komunizma nakon Drugog svjetskog rata uslijedilo je razdoblje progona Katoličke Crkve. Zbog lažne optužbe fra Serafin je uhićen i mučen. Preminuo je 11. svibnja 1947. u samostanu u Lješuu u 54. godini života. Njegovi posmrtni ostaci nalaze se u zidinama crkve Navještenja BDM u Lješuu.

Drugi je mučenik hrvatskog podrijetla, don Anton Muzić, rođen 12. svibnja 1921. u obitelji Pere i Dile rođ. Gjergji u Vrnavokolu, župa Letnica. Srednju školu završio je u sjemeništu u Skadru odakle je 1938. poslan u Rim u Propagandini zavod gdje ga je 19. ožujka 1945. za svećenika zaredio prefekt Kongregacije za evangelizaciju naroda Petar Fumasoni Biondi. Nakon položenog licencijata iz teologije vratio se u Albaniju gdje je imenovan kancelarom. Komunisti su ga uhitili 20. svibnja 1947. i odveli u istražni zatvor gdje je bio neljudski mučen zato što se nije htio odreći svoje vjere i pripadnosti Katoličkoj Crkvi. Kako bi mu slomili duh, bio je prisiljen petnaest dana, danonoćno, nepomično stajati pred zidom gdje su ga neprestano polijevali vodom. Promrzlog i nemoćnog ostavili su da spava na golom podu. Zbog takvih neljudskih uvjeta obolio je od tuberkuloze... Dovedli su ga skupa s fra Donatom na suđenje 14. siječnja 1948. I dok su ga privodili, policajci su ga više nosili na rukama jer nije mogao hodati. Izgledalo je kao da nose mrtvacu. Bio je žut kao vosak, kost i koža. Torture su ga dovele na prag smrti. Sudac je imao sažaljenja pa ga je upitao „može li stajati na nogama?“ Optužili su ga kao agenta kojega je Vatikan poslao da izvrši subverziju u Albaniji. Predsjednik suda obrazložio je odluku „uvjerljivim dokazima“, pa je većina osuđena kaznom strijeljanja, a nekoliko je dobilo doživotnu kaznu ili pak nekoliko godina u zatvoru. Don Anton Muzić je uvjetno oslobođen, samo zato jer je bio na smrt bolestan. Nakon povratka u rezidenciju skadarskog nadbiskupa, umro je u proljeće 1948., u 28. godini života, u strašnim bolovima zbog posljedica mučenja koje je pretrpio za vrijeme sudske istrage. Nažalost, točan datum smrti nije poznat.

## **2. Svečanost Katoličke Crkve u Albaniji**

„Ovo je svečanost ne samo za Albance u Skadru već i diljem zemlje i inozemstva“, rekao je kard. Amato u svojoj homiliji. Još nisu prošla ni dva mjeseca od kanonizacije velike kćeri ovoga naroda, Majke Terezije iz Kalkute, koja je bila ogledalo Božjega milosrdnoga srca. A svečanost proglašenja blaženih mučenika pokazuje kako zlo trajno sprečava onomu što je dobro da se očituje. No, progonitelji nestaju u tami crne prošlosti, a svijetle zvijezde, koje se pojavljuju na obzorju čovječanstva, pokazuju svima onu dobru stranu čovjeka kao odraz njegova identiteta po kojem je stvoren na sliku Božju. Stoga su ovi mučenici tijekom progonstva i nepravdi očitivali prema svojim neprijateljima one iste osjećaje koje je pokazao i Krist u svojoj pregorkoj

muci: oproštenje, snagu i bratske osjećaje milosrđa. U tom vidu oni su nam postali spasonosnim kompasom koji vodi u luku spasenja i potiče nas graditi Božje kraljevstvo već ovdje na zemlji.

Mučenici su svjedoci novoga društva koje ne sije ratove, podjele i ubijanja nevinih ljudi, već zrači bratstvom, radošću i mirom. Današnja liturgija Riječi, rekao je kard. Amato, opisuje tri faze vječite borbe koju neprijatelji Božji vode na zemlji. U knjizi Makabejaca opisan je kralj Antioh koji ponižava Božji narod, pljačka svete predmete i zabranjuje štovanje u Hramu. On k tomu podiže poganske žrtvenike, spaljuje svete knjige i ubija žene i djecu ako ne žrtvuju poganskim božanstvima. U tom turbulentnom vremenu javljaju se junaci, heroji koji se protive rušenju kulta pravome Bogu. „Mnogi u Izraelu ostadoše postojani... te radije htjedoše poginuti, nego se okaljati jelima i prekršiti Sveti Savez“ (1 Mak 1,62-63). U evanđelju smo čuli Isusa kako ohrabruje apostole neka se ne boje kad ih budu predavali sudovima: „Ne plašite se onih koji tijelo ubijaju, ali duše ne mogu ubiti“ (Mt 10,28). Odanost i vjernost Gospodinu nagrađena je proslavom koju opisuje knjiga Otkrivenja kad govori o onom „mnoštvu spašenih koji oprashe svoje haljine u krvi Jaganjčevoj“. A Bog onda „otire svaku suzu s očiju njihovih“ (Otk 7,17). Nevolje, mučeništvo i proslava obilježja su i ovih proglašanih blaženika koji pokazuju tragični dio povijesti Europe po nemilosrdnim progoniteljima i golorukim mučenicima. I dok su se mnogi zapitkivali tijekom prolijevanja krvi ovih nevinih ljudi kamo se to Bog sklonio, mučenici su svojim ponašanjem i predanošću ispovjedili da je on bio s njima. On ih je podržavao u njihovim vapajima, plakao i patio s njima, i uspinjao se s njima na Golgotu. U njihovoj mucu i stradanju Isus je obnavljao svoje umiranje. Bio je uz don Lazara Shantoju kad su ga strijeljali u Tirani 5. ožujka 1945., kao i kraj don Ndre Zadeja kojega su strijeljali u Skadru 25. ožujka 1945. godine. Isto tako Isus je bio uz isusovce Ivana Faustija i Danijela Dejanija, kao i uz franjevca Đona Shllakua i sjemeništarca Marka Cunija, uz mladića Đeloša Lulashija i oca obitelji Qerima Sadikua. Posebice je bio prisutan kod okrutnog mučeništva mons. Franje Đinija kojega su katolički biskupi ovlastili pregovarati s vlastima onoga vremena. Nakon neuspjelih pregovora on je bio uhapšen i optužen zbog antikomunističke propagande. Nakon iscrpljivanja glađu i žeđu objesili su ga o jedno stablo u zgradi istražnog ureda i tukli dok nije pao u kanal. A onda su ga smakli s drugih 18 svećenika i laika 8. ožujka 1948. godine.

Đinijeva nadljudska hrabrost bila je plod Kristove milosti pa je izdržao strašne muke kojima je bio izvrgnut. Isto se može reći i za



skadarskog nadbiskupa mons. Vinka Prennushija kojega su također nevino osudili i mučili. I on je poput drugih osjetio Kristovu blizinu koja im je davala snagu da radosno i mirno idu u susret mukama koje su ih čekale. Znali su, naime, kako će i njihova prolivena krv biti sjeme za novo proljeće Crkve u Albaniji. Božja je providnost dopustila da Kristov križ, na koji se sručila svom žestinom komunistička oluja, iznova procvjeta novom uskrsnom energijom po sjajnom svjedočanstvu njezinih svjedoka. Jer, svemu usprkos, nikada nije nestalo vjere u narodu koji je bio ostao bez svećenika; komunisti su ih zatvarali i ubijali. Narod je nastavio krštavati svoju djecu, odgajati ih potajice u vjeri i nove brakove blagoslivljati. Vjerni puk je skrovito molio i potajice obilježavao i slavio svete božićne i uskrsne blagdane. A kad se bura stišala i terora nestalo 1990. godine, ljudi su predahnuli i s punim plućima poželjeli „sretno uskrsnuće“. Zaključala su se konačno vrata ateističkih muzeja u Tirani i u Skadru, a puk se počeo okupljati na javnim mjestima i misnim slavljinama. Njima se u svojoj molitvi priključio i tadašnji papa sveti Ivan Pavao II. koji je rado blagoslovio kamen temeljac za Gospino svetište „Dobroga savjeta“, koja je zaštitnica Albanije. Tako se Crkva u albanskom narodu pokazala čvrstom poput hrasta koju nikakve bure i nevere nisu mogle iščupati iz debla vjere u Krista i njegovu Crkvu.

Poslije svih spomenutih nevolja i nedaća koje se moralo pretrpjeti, pitamo se: Kako se ophoditi s nasljeđem nehumane i krvave ideologije zla? Treba li to jednostavno zaboraviti i ne opterećivati sadašnjost s problemima prošlosti? Treba li današnjoj generaciji pričati o strahotama trpljenja, patnje i progona koje je Crkva imala u drugoj polovici XX. stoljeća? Ovdje mi se čini vrlo prikladnim i indikativnim ono što je Papa Franjo rekao u prigodi svojega pohoda Albaniji (2014.): „Ne zaboravljajte rane, ali ne osvećujte se! Krenite naprijed i radite s nadom i povjerenjem za sretniju budućnost!“ Papa je tom rečenicom trasirao put današnjim vjernicima katolicima: zla i progone komunističke diktature treba pamtiti, ali srce valja oslobađati od nevaljalih primisli osvete i mržnje te biti kadri i oprostiti. Zlo se, dakle, pamti samo zato kako bi se ostvarilo Isusovu želju i poziv da se neprijateljima oprosti. Dapače, da ih se počne ljubiti i moliti za njih. Katolici ne smiju „baštiniti mržnju, prezir, podjelu ili osvetu“, već ljubav i osjećaje bratstva i sloge. Kao potomci slavni mučenika oni moraju svojim plaštem oprostjenja „zagrliti one koji su ih progonili, mučili i ubijali“, naglasio je u svojoj homiliji kard. Amato. Kad je svojim pismom „Lice milosrđa“ (11. travnja 2015.) najavio izvanrednu Svetu godinu milosrđa, papa Franjo je pozvao vjernike neka se upute na

„oprosničko hodočašće“ koje ima tri susljedne stepenice. A započinja poznatom frazom „ne suditi i ne osuđivati“, posebice ako se o „bratu iz ljubomore i zavisti govori u lošem svjetlu, potkopava njegov ugled i prepušta ga se na milost i nemilost raljama ogovaranja“ (br. 14). Kad se odustane od suda i osude, ljudi su kadri zakoračiti na drugu stepenicu i „otkrivati kod drugih pozitivne stvari“. Oni tada ne dopuštaju da „bližnji trpi zbog uskogrudnosti i pristranog suda“. Nakon što se uspješno učine prva dva koraka, kadri smo učiniti i onaj treći, završni korak, a to je „darivati i moliti oprostjenje“. To je zapravo vrhunac „oprosničkog hodočašća“ na koje nas je bio pozvao i sveti Ivan Pavao II. na „misi stoljeća“, na Hipodromu u Zagrebu 1994. godine. On nas je već tada u jeku Domovinskog rata zamolio da budemo kadri „oprostiti i tražiti oprostjenje“.

To je zapravo dar koji Katolička Crkva s radošću i uvjerenjem poklanja ovim proglašenjem mučenika albanskom narodu kako bi živjeli pomireni s braćom. Kad je prije nekog vremena Papa Franjo objavio nakanu da svećenika skadarske nadbiskupije don Ernesta Simonija ubroji u zbor kardinala, don Ernesto je to ovako prokomentirao: „Neka ovaj Papin dar bude meni poticaj biti oruđem spasenja ljudi u Isusovo ime. To je Radosni navještaj koji svijet danas najviše treba“ (Avvenire 11. listopada 2016., str. 7). Albanija, zemlja orlova, osim što se ponosi svojim Jurom Skenderbegom Kastriotićem (1405.-1468.), kojega je papa Kalisto III. nazvao „Božjim atletom“, ima u Majci Tereziji i ovim blaženim mučenicima iz XX. stoljeća slavne junake vjere koji šire svijetom dobro ime Crkve i zemlje u kojoj su život položili. Blaženi mučenici, molite za nas!

### **3. Sjećanja na mučenike Crkve u „narodu mučenika“**

Albanski uznik i književnik Visar Zhiti, koji se rodio 1952. u Draču, u svojim je djelima prikazao povijest svojega naroda. I on je kao i brojni njegovi zemljaci trpio progonstvo bez ikakva temelja i razloga. Danas je jedan od popularnijih pjesnika svoje zemlje. Nakon završetka učiteljske škole poučavao je u školama i pisao pjesme. Kad je 1973. bio pripremio prvu knjigu „Rapsodija života ruža“, u Tirani je počela kulturna revolucija „čišćenja od liberala“. Tada su stradali brojni intelektualci. Njegova zbirka pjesama proglašena je subverzivnom i zaplotnjačkom. Osumnjičen je i osuđen u travnju 1980. na 13 godina strogoga zatvora. Nakon izdržanih sedam godina prebačen je u tvornicu cigle gdje je radio kao manualni radnik. U jesen 1991. uspjelo

mu je prebaciti se u Milano, a nakon toga u Njemačku i u Ameriku. Poslije nekog vremena vratio se u domovinu gdje je radio kao novinar te je imenovan glavnim direktorom izdavačke kuće „Naim Frashëri“. Imenovan je kulturnim atašoom u albanskoj ambasadi u Rimu (1997.), što mu je dalo mogućnost posvetiti se pisanju. Prvu knjigu pjesama „Memorija zraka“ objavio je u Tirani 1993. godine, a onda su uslijedila i druga izdanja poput „Davidove noge“, „Poderana torba legendi“, kao i brojni prijevodi knjiga o Majci Tereziji, Federiku Garciji Lorci i Mariju Luziju. U Italiji je za svoju poeziju primio nagradu „Zlatni leopard“, kao i nagradu „Ada Negri“.

Donosim ovdje dio zanimljivoga nastupa Visara Zhitija koji je izgovorio na predstavljanju svojih knjiga u Italiji. Tada se okupljenoj publici ovako predstavio: „Dolazim iz bliže, ali ipak daleke zemlje Albanije odakle prema Latinima zora sviće, ali iz kraja koji je stoljećima obavijala tama i velika patnja. To je ipak divna zemlja poštenih ljudi, gdje ‘četiri religijska vjerzakona žive u bratskoj slozi’, kako je rekao papa Franjo za vrijeme svojega pohoda u Tirani (2014.). Papa je toga dana u prolazu ulicama grada mogao vidjeti portrete mučenika koje su komunisti ubili. A radi se uglavnom o mladim svećenicima i redovnicima, koji su se poput anđela spustili s neba dočekati „slatkoga Krista na zemlji“. Među slikama bila je i Majka Terezija koju su također progonili i nisu joj dopustili da otvori kuću za nezbrinute. A niti da obiđe bolesnu majku dok je još bila živa. Nisu joj dopustili ni da obiđe njezin grob jer su je smatrali „vatikanskom misionarkom“. Albanija je istina bila mala zemlja. Ali, pripadala je velikom komunističkom carstvu. Dapače, bila je jedina i prva zemlja koja se svojim Ustavom proglasila ateističkom.

Ja vam, dakle, dolazim iz nekog „drugog vremena“, ili bolje rečeno iz „protuvremena“. Bio sam u zatvoru kao mladić optužen zbog svojih pjesama. No, za vrijeme ispitivanja predbacili su mi kako čitam Bibliju i slušam strane radiopostaje koje su u zemlji bile zabranjene, kao npr. Glas Amerike, Radio Vatikan i Radio Priština (Priština je, naime, spadala među jugoslavenske revizioniste, kako se u Albaniji govorilo o komunistima iz Jugoslavije). Mi smo tako rasli u nekoj klasnoj mržnji s đavolskim zadahom. Moje je djetinjstvo završilo davno, u doba kad su nas vodali da pokažu kako se stariji „revolucionarno obračunavaju“ s vjerskim hramovima koje su nemilice rušili i razarali. A neke su pretvarali u magazine, sportske dvorane ili kina u kojima su vodili političke procese. Gledao sam kako spaljuju vjerske knjige poput Biblije i Kurana ili pak svete ikone iz crkava. Neke sam od tih

ikona bio sakrio, ali kad su to saznali, pozvali su me da ih predam u hodniku škole gdje su ih polomili i pripremili kao ogrjev za peć u razredu. A Albanija je imala silno bogatstvo svojih ikona. Možete onda zamisliti ako su tako „kažnjavali“ svete slike, ikone i križeve, kako je bilo s vjernicima i svećenicima.

Kažnjavalo se sve; i katolike, pravoslavce i muslimane, kao i one koji su studirali u inozemstvu ili pak prevodili djela poput Homera ili Dantea. Spaljivalo se npr. knjige koje je fra Jure Fishta prevodio. Njega su američki književnici predlagali za Nobelovu nagradu. Iako je bio mrtav, nije se smjelo o njemu govoriti. Dapače, grob u crkvi su prekopali, a kosti bacili u rijeku Drim. Sjećam još kao student kako su jednu lijepu curu optužili i zatvorili jer je oko vrata nosila lanac s križem. Nju sam izabrao kao glavnog junaka mojega romana koji sam objavio u Italiji s naslovom: „Uzvišeni vizionar i zabranjena žena“. Čuo sam poslije kako se i ona poslije odselila u Italiju.

Tijekom zatvorskih godina, gdje smo radili kao robovi u rudnicima i kamenolomima, imao sam prigodu upoznati svećenike uznike Zefa i Koleca s kojima sam skrivečki učio talijanski. A isto tako tajno smo obilježavali i pojedine vjerske blagdane ili pak krštenja u obiteljima naših prijatelja, koja se slavilo potajice usprkos opasnosti da zbog toga budu strijeljani. Bio sam izvan sebe kad sam nakon prevrata i dolaska slobode susreo u bazilici svetoga Petra kolegu iz zatvora, don Zefa, koji je bio u normalnom odijelu, a ne onom zatvorskom. Prisjetili smo se našega života i razgovora, strijeljanja svećenika koji su nakon blagoslova svojih krvnika uzvikivali: „Živio Krist Kralj! Živjela Albanija!“ A bili su pobijeni prije nego su dokraja izgovorili molitvu i blagoslov. Ne zna se gdje su ih sahranili, ako su to uopće i učinili. I svaki puta kad o tome govorim i doživim pljesak ruku, učini mi se da čujem rafale strojnica koje su ih pokosile. A ta su stradanja započela ni stotinu dana nakon preuzimanja vlasti kad su strijeljali don Lazara Shantoju, pisca brojnih djela i prevoditelja Goethea, Schillera, Leopardija i drugih.

Kad su zatim strijeljali padra Antona Harapija, sociologa i autora brojnih romana, skupa s filozofom padrom Gjonom Shllakuom, činilo se kao da strijeljaju sva tri sveučilišta gdje su stjecali svoje diplome: u Nizozemskoj, Belgiji i Francuskoj. Kako se ne sjetiti braće Aleksandra i Marina Sirdanija koje su nakon mučenja vukli ulicama Skadra kako bi zastrašili ljude. Ubili su također dramaturga don Nidru Zadeja, koji je par mjeseci prije dolaska komunista predvidio što će se događati. Ubijali su ne samo katoličke svećenike već i klerike drugih religija, poput pjesnika bektasha Babu Ali Tomorija. Ali, ni oni koje nisu

strijeljali nisu prošli puno bolje. Njih se „ubijalo na rate“ u zatvorskim ledenim ćelijama i rudnicima prisilnoga rada. Htio bih još spomenuti osobitog svećenika pisca Ndoka Nikaja koji je studirao kod franjevaca i kod isusovaca. Njega su uhitili i zatvorili 1946., a imao je 86 godina, pod optužbom kako je htio na silu srušiti vlast komunista. Nakon pet godina preminuo je u zatvoru. Sličnu sudbinu doživio je i prvi albanski kardinal Mihael Koliqi koji je bio izvrstan glazbenik, a velik dio života proveo je u zatvoru, u samici i na prisilnom radu.

Njihovim trpljenjem i patnjom, kao i njihovim svetim molitvama, komunizmu je konačno došao kraj i svanula je sloboda. Tomu je nešto pomogao i otpor ljudi. Ali, za slobodu su najzaslužniji mučenici. Zbog toga je papa Franjo pri pohodu u Tirani i rekao patnicima neka „ne zaboravljaju nanesene rane“. Previše je rana i ranjenih ljudi. Nemoguće ih je sve poimence nabrojiti. Ovi koje sam spomenuo potiču nas na poštovanje i duboku zahvalnost. Dopustite mi ipak na kraju spomenuti „brojčanu težinu“ stradanja i stradalnika kako bismo mogli osjetiti dubinu rana koje je albanski narod pretrpio za vrijeme komunističke diktature. A brojke su pri tome neumoljive. Tako je u Albaniji, koja ima nešto manje od tri milijuna duša, u razdoblju komunističke diktature od 1944. do 1991. godine stradalo:

- bez procesa strijeljanjem 5577 muškaraca i 450 žena, dok je 998 muškaraca i 45 žena umrlo od mučenja i torture u zatvorima. I ne zna se gdje su pokopani.
- zbog nehumanih postupaka 308 ljudi je izgubilo moć rasuđivanja; poludjeli su.
- Preko 50 000 obitelji bilo je prognano i osuđeno na prisilni rad i boravak, a 7022 umire u nehumanim uvjetima blata i gliba.

Temeljem nekih istraživanja došlo se do zaključka kako je svaka tri dana bio ubijen jedan čovjek, s procesom ili bez njega. A optužen je bio kao „neprijatelj naroda i partije“. Svakoga pak dana bile su prognane i osuđivane na prisilni rad barem tri osobe zbog političkih razloga. I kad se sve to skupa zbroji, u vrijeme komunističke vladavine Albanci su izdržali 914 000 godina zatvora i 256 146 godina progona i prisilnog rada. To znači kako je u zemlji bilo preko milijun i stotinu tisuća godina stradanja i mučeništva. Stvar izgleda nevjerojatnom, ali potresnom. No, sve te rane i stradanja danas su bogatstvo i zlatno biserje koje podsjeća na one Isusove rane tijekom križnog puta. Jer, sreća je što sve ne završava na Veliki petak. Zora „prvoga dana u tjednu“ najavila je uskrsno jutro kad se Gospodin ukazao svojim apostolima. Čini mi

se kako i albanska zemlja silnog stradanja i nepreglednog mnoštva mučenika doživljava svoje uskrsnuće. Neka joj na tom putu svijetle i svojim zagovorom štite i nedavno proglašeni 38 mučenika“, rekao je na jednom skupu u Rimu albanski književnik Visar Zhiti (2016.).<sup>2</sup>

#### 4. Mučeništvo prati vjernike Staroga i Novoga saveza

U Svetom pismu Staroga zavjeta, u knjizi Makabejaca (2 Mak 7), nalazimo potresno izvješće o sedmorici braće Židova s njihovom majkom koji podnose mučeništvo vjerni vjeri svojih otaca. To izvješće iz davne prošlosti izabranoga naroda ima nešto zajedničko s nedavnim proglašenjem 38 mučenika u Skadru 5. studenoga 2016. godine. Toga dana, naime, Papin izaslanik kard. Anđelo Amato, pročelnik Kongregacije za proglašenje svetih, uvrstio je među blažene dvojicu biskupa, 21 svećenika, sedam franjevac, tri isusovca, četiri laika i jednoga sjemeništara. Među njima dvojica su Hrvati: don Anton Muzić i fra Serafin Glasnović. Drago mi je što sam toga dana bio u Skadru u kojem je puno ljudi stradalo zbog vjere. Svečanost je bila u katedrali koja je svojedobno bila pretvorena u sportsku dvoranu gdje su komunisti održavali svoje političke mitinge i držali predavanja kako treba osloboditi ljude od „opasnosti vjere“. Svečanost se odvijala u ozračju slave i uskrsnuća, kao nagrada za sve one patnje koje su vjernici podnijeli za Isusa Krista. A sve je započelo polovicom prošlog stoljeća. Don Zadej, svećenik male župe na obali Skadarskog jezera, to je već bio predvidio i najavio kad je 16. kolovoza 1944. uz proslavu svetoga Roka okupljenim ljudima, posebice mladima rekao: „Imam samo par riječi danas kazati svima, a posebice vama mladi. Crni oblaci s crvenom ideologijom primiču se k nama, a njihova je namjera obrušiti se na vas. Vi pak nećete moći ništa drugo činiti osim trpjeti njezina zla; između ostaloga i nijekanje Boga.“ Ovo je velečasni Zadej izgovorio tri mjeseca prije nego su komunisti preuzeli vlast, a sedam mjeseci prije nego su ga strijeljali, 25. ožujka 1945., što je unijelo puno straha, ne samo u grad Skadar već i diljem Albanije.

Tako je zapravo započeo progon kršćana. Među prvim činima komunističkih vlasti bila je zabrana ulaska apostolskom nunciju mons. Nigrisu koji se iz Tirane morao vratiti u Rim. Enver Hodža je zatim pozvao mons. Gaspera Thacia i mons. Vinka Prenušija kako bi ih nagovorio neka odvoje Katoličku Crkvu od Svete Stolice. Oni su to

<sup>2</sup> Vidi: <http://www.missioroma.it/wp-content/uploads/2016/03/Martiri-della-Chiesa-Albanese>

glatko odbili, pa su bili strpani u zatvor. Nakon nekog vremena Hodža je istu stvar pokušao s mons. Franjom Gjinijem koji mu je također odgovorio kako „nikada neće odvojiti svoje stado od Svete Stolice“. I on je bio osuđen i 1948. strijeljan. Zbog toga je 18. ožujka 1945. Partija okupila sve svećenike i zatražila neka napuste svoje zvanje. Budući da nijedan od nazočnih nije prihvatio tu ponudu, uslijedila su hapšenja, mučenja i ubijanja.

Uz hapšenje i progon svećenika rušilo se zvonike, a samostane i crkve pretvaralo se u javne prostore, poput sportskih dvorana, magazina ili pak štala i torova za stoku. Među stradalima našao se i mladi sjemeništarač Marko Ćuni za koga su našli u zapisniku tajne službe kako je prije samoga strijeljanja rekao: „Živio Krist Kralj; oprostimo našim neprijateljima!“ U jutarnjim satima 9. rujna 1946. uhapsili su mons. Volaja, Dedu i Laca pa ih strijeljali skupa s franjevačkim provincijalom i gvardijanom samostana u Skadru. Gvardijana su lažno optužili da je skrivao oružje iza oltara svetoga Ante. Iza toga oduzeli su samostan i pretvorili ga u zatvor gdje je svojedobno znalo biti i do 700 zatvorenika, uglavnom zbog „vjerskih razloga“.

Kad je Albanija šezdesetih godina prošlog stoljeća prekinula diplomatske veze s Rusijom, vezala se uz Narodnu Republiku Kinu. Tada je počeo još stroži i rafiniraniji nadzor onih koji su pokazivali znakove religioznosti. U novinama i na radiju širile su se neistine i mržnja prema Crkvi i vjeri. Pod utjecajem Kine Enver Hodža je u veljači 1967. najavio „kulturnu revoluciju“ koja je bila uperena protiv „tradicije i vjerskih običaja“. Taj pogrom pretvorio je albansku zemlju u prostor pravoga pakla. Zatvarane su crkve i džamije, a na vratima su vješani programi spomenute revolucije. Zadnja crkva koja je bila zatvorena 26. lipnja 1967. jest ona Srca Isusova u Tirani. Poslije toga zaduženi „skojevci i pioniri“ obilazili su kuće da vide imaju li ljudi u svojim domovima križeve ili svete slike. O Uskrsu bi posebice kontrolirali farbaju li se jaja, a o Božiću pripremaju li se kolači i kućna slavlja. Nekada su se služili i djecom da im dojavljuju sve što ih je interesiralo iz vjerskoga života pojedinih obitelji. Vrhunac toga perverznoeg sustava zbio se 1976. kada je država proglasila da je ona po novom ustavu „ateistička zemlja“ u kojoj je „zabranjeno bilo kakvo vjerničko udruživanje“.

## 5. Susret s dvojicom stožernika - hrabrih svjedoka vjere

Čini mi se ovdje prikladnim spomenuti nezaboravni susret s dvojicom svjedoka iz toga strašnoga vremena. Najprije s don Mihovилоm Koliqijem koji je proveo u zatvoru i zatvorskim samicama ništa manje nego 49 godinu, a od toga vele da je proveo 21 godinu na prisilnom radu. Njega je sveti Ivan Pavao II. imenovao kardinalom u 92. godini života (27 studenog 1994.). Te godine bio sam na sinodi u Rimu te imao čast vidjeti toga hrabroga svjedoka, mučenika za Crkvu Kristovu. I slušati njegovo svjedočanstvo na Sinodi biskupâ. Rođen je u Skadru 1902. godine, a školovao se u Italiji (Brescia i Monza osnovna škola, a u Bergamu i Firenci srednja tehnička). Nakon studija Politehnike u Milanu otkrio je sklonost prema svećeništvu, pa je upisao i završio teologiju u Milanu i vratio se u Albaniju gdje je 1931. bio zaređen za svećenika. Kad je završio Drugi svjetski rat i komunisti preuzeli vlast u Albaniji, počeo je progon Crkve, svećenika i vjernika. Tako su Koliqija uhapsili 3. veljače 1945. i osudili na dvije godine zatvora. Nedugo nakon puštanja iz zatvora opet su ga uhapsili i osudili na pet godina zatvorske kazne koju je izdržao do 1951. Nakon puštanja na slobodu opet su ga po treći put uhapsili i osudili na 21 godinu prisilnoga rada, a onda drugih 21 godinu zatvora što je slušao inozemne radiostanice. Sve u svemu on je bio osuđen na 49 godina zatvora, od čega 21 godinu prisilnoga rada. Oslobođen je 1986. zbog starosne dobi kada je imao 84 godine života.

Nedavno u katedrali u Skadru, u prigodi proglašenja novih 38 blaženika, susreo sam se s novoimenovanim kardinalom, don Ernestom Simonijem, koji navršava 86 godina života. I on je u zatvoru proveo punih 27 godina. Tijekom ceremonije u skadarskoj katedrali, nakon čina proglašenja novih blaženika, njemu je pripala čast donijeti pred oltar svete relikvije novih blaženika. Vrlo simbolično i znakovito: on koji je skupa s njima patio i preživio strašne muke i torture po albanskim zatvorima, sada pokazuje okupljenim štovateljima i vjernicima: „Evo onih koji dođoše iz nevolje velike i koji su oprali svoje haljine u krvi Jaganjčevoj“ (Otk 7,14). O don Ernestu Simoniju pisale su novine prije dvije godine kada je u katedrali u Tirani pred Papom Franjom (21. rujna 2014.) svjedočio o svojem zatvorskom iskustvu. Papa Franjo ga je tada zagrlio i proplakao. Dok sam toga dana, 5. studenoga 2016. godine, promatrao radosna lica okupljenih vjernika iz Skadra i okolice, prisjetio sam i one 1970. godine kad smo sa svih strana svijeta išli u Rim nazočiti proglašenju prvoga našega sveca



i mučenika, svetoga Nikole Tavelića. Našoj radosti i ponosu nije bilo kraja. Zadarski vjernici od tada svake godine uz njegov blagdan pođu u lijepom broju na hodočašće u Šibenik.

Znamo kako je u svojem misijskom nagovoru Isus rekao svojim učenicima da ih šalje „kao ovce među vukove“ (Mt 10,16) te najavio kako će ih ljudi „zbog njega zamrziti, izvoditi pred sudove i bičevati“. A od njih je tražio neka svjedoče i ne boje se onih koji tijelo ubijaju. I neka ustraju te pri tomu nikoga ne mrze i štetu ne nanose. Mučenik je stoga onaj koji je spreman boli hrabro podnijeti radi Kristova kraljevstva. A pri tomu njegovo je srce ispunjeno ljubavlju i mirom, bez trunka mržnje i osvete. Zbog toga se Crkva diči takvim svojim sinovima. I iskazuje im dužno poštovanje zbog njihove herojske i moralne veličine. Mučeništvo je uistinu Božji dar. Ne samo za one kojima je taj dar podijeljen nego i za sve one koji su s njima povezani, krvlju, rodom, jezikom i poznanstvom, kao i crkvenom pripadnošću. Stoga se tim Božjim svjedocima, mučenicima rado molimo i njihov zagovor iskrenim srcem zazivamo i prosimo: Po mučeničkoj molitvi udijeli, Bože, i nama uživati društvo njihovo i radovati se u tebi. Svi sveti mučenici Gospodnji, molite za nas!

† Želimir Puljić, nadbiskup zadarski

Zadar, 3. ožujka 2017.

## **BENEDIKT XVI. POSLJEDNJI RAZGOVORI S PETEROM SEEWALDOM. PRILOZI ZA PORTRET BENEDIKTA XVI.**

### **Osoba**

Nedavno je na hrvatskom jeziku izišla knjiga (Split: Verbum, 2016.) njemačkog autora Petera Seewalda koji je objavio već tri knjige razgovora s kardinalom Ratzingerom. Povodom toga smatramo prikladnim osvrnuti se i malo šire na ovu knjigu iz koje se mogu iščitati na određeni način život i djelo pape Benedikta XVI. slijedeći nit koju je utro Seewald svojim knjigama o Ratzingeru. Prvu je izdao 1996. pod nazivom *Sol zemlje*, drugu 2000., a na hrvatski je prevedena 2003. godine *Bog i svijet. Vjera i život u našem vremenu* te treću *Svjetlo svijeta. Papa, Crkva i znakovi vremena. Razgovor s Peterom Seewaldom* koja je prevedena na hrvatski 2010. godine. Ovi *Posljednji razgovori* vođeni su 2013., uglavnom nakon odreknuća Benedikta XVI. a objavljeni su 2016. godine na njemačkom i hrvatskom, kao naravno i na mnogim drugim jezicima (76). Kao što naslov kaže, to su posljednji razgovori kardinala Ratzingera koji je 2005. postao papa Benedikt XVI. i tim su važniji jer su ipak razgovori s poglavarom Katoličke Crkve, i to posljednji. Pokušat ćemo ovdje dati neku skicu za mali portret Benedikta XVI. koji se nudi u tim razgovorima, a očito da je i on, kao i novinar Seewald, želio da na neki način zaokruži svoj životopis sve do odreknuća od papinske službe. Treba dodati da je te razgovore Benedikt autorizirao.

Joseph (Josip) je najmlađi od troje djece uz brata Georga (Juro), koji je postao svećenik, i sestru Mariju. Josip je rođen 1927. u Bavarskoj. Otac je bio žandar pa se obitelj nekoliko puta selila. Opisujući svoje djetinjstvo, ističe kako je otac je bio strog, od reda, crkven i pobožan, što je prenio i na djecu (61, 65, 73). Majka je bila srdačna i brižna i, dakle, različita od oca (66), što je vjerojatno pravilo dobru ravnotežu u obitelji. Sestra se nije udavala pa je vodila kućanstvo kod Josipa (166). Roditelji i sestra su stanovali kod njega već u Freisingu/München, gdje je počeo profesorsku službu (114). Sestra ga je stalno pratila sve do smrti 1991. Priznaje iskreno: „Rekao bih da je ona uvelike određivala

temeljno ozračje mojega mišljenja i bivstvovanja“ (115). I s bratom Georgom bio je u dobrim odnosima. Naglašava da je njegov otac bio protiv nacizma i Hitlera. To je važno jer su to neki potencirali kao sporno kod samoga Ratzingera. Josipa su sa 16 godina mobilizirali nacisti, a onda je napustio vojsku, odnosno dezertirao iz nje (78). Bio je zarobljen od američkih trupa, a uvjeti u zarobljeništvu bili su loši: ležalo se na ledini i malo je bilo hrane, jednom dnevno se jelo, i to vrlo oskudno. U zarobljeništvu je dobio i svećeničko zvanje (81).

Vjerujemo da je zanimljivo podsjetiti kako sam Ratzinger smatra da je bio plah, prkosan, malo emocionalan, nije razgovorljiv (68, 156). Sam sebe opisuje kao samotnjaka i nepraktičnog. Ne radi uz glazbu i nije noćni radnik, ima potrebu spavanja 7-8 sati. Nitko mu nije pomagao u pisanju, a piše stenografijom i olovkom radi brisanja (123). Već u mladosti volio je latinski i grčki, čak je pisao i pjesme na ta dva jezika. Volio je liturgiju, barok, a od glazbe najviše Bacha i Mozarta, a i sam je svirao klavir (73). Nije znao talijanski kad je 1982. godine došao u Rim. Rado šeće i vozi bicikl. Sam je sebi imao duhovne vježbe.

U razgovorima kaže da je lošeg zdravlja, a doživio je već 90 godina. Godine 1991. je imao moždani udar i ne vidi na lijevo oko, a 1997. ugrađen mu je pejsmeker (152). Seewald često spominje da se Papa smije, što će za mnoge biti iznenađenje (26, 27, 50, 133, 239).

## **Profesor**

Da ne ponavljamo poznate stvari, prijeći ćemo na profesorsku službu. Puno puta spominje da mu je profesorsko zvanje najdraže, čak je bio u stanju da se oko toga suprotstavi i svojem nadbiskupu (106, 110). Očito mu i danas smeta što je morao na popravni ispit za habilitaciju, jer bi mu došla u pitanje akademska karijera, a to je smatrao svojim posebnim pozivom. Zbog bijesa je spalio svoje izlaganje na habilitacijskom ispitu, a popravni mu je pomogao, kaže danas, u stjecanju poniznosti (70).

Predavao je fundamentalnu i dogmatsku teologiju, uglavnom kratko po 3-4 godine u Freisingu, Bonnu, Münsteru, Tübingenu i Regensburgu gdje ga je 1977. stiglo imenovanje za Münchenskog nadbiskupa, čime je bio užasnut jer je osjećao „stranost spram zadaća vodstva i upravljanja“. Koliko god mu je profesura i pisanje bilo san, ipak „zna se da se ne smije živjeti prema snovima“ (175). Nije uvijek bio u dobrim odnosima s nekim kolegama pa je zbog toga otišao iz

Bonna u Münster, kao iz Münstera u Tübingen, a iz Tübingenà u Regensburg. Tvrdi se da su njegova predavanja slušali brojni studenti i umnažali bilješke. Uvjetovao je papi Ivanu Pavlu II. u prihvaćanju službe pročelnika Kongregacije za nauk vjere da može dalje pisati i objavljivati jer je smatrao da ima nešto važno reći svijetu (128, 180). Spominje dvadesetak suvremenih teologa, a smatra najboljima de Lubaca i von Balthasara s kojim je bio i prijatelj od 1967. S njima je sudjelovao u pokretanju časopisa *Communio* koji je bio i jest svojevrsni teološki kontrapunkt *Conciliumu*, a koji je promovirao, uvjetno rečeno, Rahnerovu teologiju. S Metzom je bio u dobrim odnosima, ali je smatrao da na pogrešan način unosi politiku u vjeru (161). Poznati su prijepori Ratzingera i Künga, pa to ne treba biti ovdje tema. Od starih teologa puno više cijeni Augustina nego Tomu (92-93). Stalno je bio uvjeren u važnost teologije jer “Bog negdje mora biti dostupan razumu” (119). Neki smatraju da je Ratzinger „mentalni autor“ enciklike *Fides et ratio* koja tretira odnos vjere i razuma. Oko Ratzingera su se vodile rasprave kako je, i je li, mijenjao teološki pravac. On smatra da nije, no zamjetno je da ipak jest; dovoljno se prisjetiti njegovih pozicija tijekom Koncila i onih koje je držao kao prefekt Kongregacije.

Možda se to može dobro vidjeti na temi II. vatikanskog sabora. On je bio peritus (koncilski stručnjak) kod kardinala Fringsa i dosta utjecao na neke koncilске ideje. Posebno se smatra važnim Fringsov govor 1961. o zadaćama budućeg koncila, a koji je napisao Ratzinger, tada teološki tinejdžer (33 godine). Ratzinger je bio suautor novog nacrtu dokumenta o *Objavi* koji su tradicionalisti nazvali prevratničkim i masonskim. Koliko je god i Ratzinger bio oduševljen Koncilom, ipak je ubrzo vidio kako neke stvari idu krivo. Već 1967. godine pita: nisu li stvari kod konzervativaca stajale bolje te dodaje da je kršćanska vjera obavijena maglom neizvjesnosti. Smatra da su mnoge stvari i koncilске ideje iskvarili novinari i da su koncilski oci malo vodili računa o političkim posljedicama koncilskih ideja (153).

Najpoznatija mu je knjiga *Uvod u kršćanstvo*, koju je posebno cijenio i Karol Wojtyła. Ratzinger smatra da mu je najbolja *Eshatologija*, a misli da je najviše dao u tri sveska *Isus iz Nazareta*, te je stoga smatrao kako ga mora napisati. Bio je uvjeren da ima nešto važno reći svijetu i da Bog to od njega očekuje (108). Već je 2013. rekao da više neće pisati jer mu nedostaje prave snage. Fascinantno je da i sada piše propovijedi, i to samo za 4-5 osoba, a misli kako i sad može otkriti nešto novo u Riječi Božjoj (27). Uz sve ostalo vrijedno je zapaziti da se Ratzinger raduje susretu u nebu sa svojom rodbinom (32).

## **Odnos Ivana Pavla II. i kard. Ratzingera**

Neizostavno je reći barem par riječi o odnosu Ratzingera i Ivana Pavla II. Već po službi pročelnika Kongregacije za nauk vjere (1982.) Ratzinger je bio praktično drugi ili treći čovjek u Crkvi. I da nije bio na tom mjestu, ne bi vjerojatno ni bio Papa. Naglašava da su on i Wojtyła različiti karakteri i imali su različite poglede na neka pitanja, kao npr. pitanje međureligijskog dijaloga. Ratzinger se javno ograđivao od skupa u Assizu (1986.) na kojem su bili predstavnici gotovo svih velikih svjetskih religija. I to treba imati na umu pri njihovu uspoređivanju. Ratzinger ne krije da su se oni, iako različiti temperamenti, voljeli i poštovali (183, 188). Treba reći da je Ratzinger htio ići u mirovinu već nakon prvog petogodišnjeg mandata pročelnika i posvetiti se pisanju, ali mu Ivan Pavao II. nije dopustio i rekao mu je da treba ostati dok je on Papa i tako je bilo. Zanimljivo da Ratzinger priznaje kako je na konklavama 1978. glasao za Wojtyliu (177, a tajna!!!). Općenito se smatra da su njemački kardinali lobirali za Wojtylu. Ratzinger naglašava kako mu je Ivan Pavao II. dao odriješene ruke u mnogim pitanjima.

### **Papa**

Ipak je najvažnije pitanje u ovoj knjizi Ratzingerova papinska služba i posebno odreknuće od nje. Ratzinger je izabran za Papu 2005. i bio Papa do 2013. Osam godina nije posebno dug, ali nije ni kratak pontifikat. To su dva predsjednička mandata. Ratzinger kaže da je bio svjestan da s obzirom na svoje godine (78 godina) nije bio za velike reforme. Općenito se smatra kako nije želio biti Papa i on je osjećao u sebi da nije za to. Više puta napominje da mu je to bilo teret (23). Često biva u životu da čovjek mora raditi ono što ne želi. Na pitanje zašto nije uzeo ime Ivan Pavao III., kaže da bi to bilo pretenciozno.

Moglo bi se reći kako su, među mnogim njegovim kvalitetama i dugoj suradnji s Ivanom Pavlom II., bile presudne i njegove tri izjave u teškim momentima za Crkvu, pogotovu ako se prisjetimo zdravstvenog stanja Ivana Pavla II. te da je Ratzinger praktički u to vrijeme bio „prvi čovjek“. A to su: izjava na križnom putu koji je sastavio za Ivana Pavla II. 2005. u kojem se tužio da ima puno prljavštine u Crkvi, zatim ona na ukopnoj misi Ivana Pavla II. da Petrova lađa propušta na više mjesta te na kraju ona o diktaturi relativizma. Onda ga je Gospodin „kaznio“

i rekao „evo sad ti popravljaj lađu“. Ovo me podsjeća na mandat koji Gospodin daje Franji Asiškome „idi popravi moju Crkvu“. Na eventualno pitanje zašto je prihvatio, Ratzinger odgovara kako je bio uvjeren da je kroz glasove kardinala sam Isus govorio i da se to ne može odbiti.

Nije bilo lako naslijediti Ivana Pavla II. Velikog već i zbog toga što je njegov pontifikat drugi po dužini u povijesti Crkve, odmah nakon Pia IX. (1846.-1878.). Wojtyła je načinio mnoge epohalne poteze, sam Wales, nekadašnji predsjednik sindikata Solidarność i države Poljske, tvrdi da su oko 50 % Wojtyline zasluge što je komunizam konačno srušen i poslan u povijest. Ivan Pavao II. je prvi Papa koji je posjetio sinagogu i džamiju, koji je toliko učinio za međureligijski dijalog. Kajao se za grijeh katolika i tražio oprost, ali i proglašavao brojne blažene i svete, oko 2000 ukupno. Koliko je putovao i obišao zemalja, može se zvati „leteći Papa“.

### **Seewald je načinio određeni sažetak Benediktova pontifikata**

Uz sve redovne papinske poslove, kao što su mise, opće i privatne audijencije, istaknut ćemo neke posebnosti. Iako je mislio najbolje, koštalo ga je skidanje izopćenja s nekoliko biskupa lefebvrovca, posebno Williamsona koji je nijekao holokaust (13, 236), koštalo ga je na način da je u javnosti percipiran kao da je on nijekao holokaust. Također nije zanemariva i „Afera Vatileaks“ - kad je sobar pokupio više dokumenata i dao ih u javnost - opteretila je dobro Benediktov pontifikat iako on ne priznaje. Neki smatraju da je to bio ključni razlog odreknuća, iako se to nije dogodilo odmah nakon Vatileaksa jer „ne smije se odlaziti u trenutku oluje, nego upravo tada treba izdržati“ (241). Također predavanje u Regensburgu i citiranje cara koji govori negativno o islamu dobro je poremetilo odnose s islamskim svijetom. Mediji su puno eksploatirali Benediktovu odgovornost npr. za pedofiliju nekih svećenika, iako on nije izravno odgovoran za šutnju nego Ivan Pavao II. Treba reći koliko se organizirano eksploatira ta tema da često u javnosti ispadne kao da je većina svećenika pedofila. Zbog pedofilije Crkva je suspendirala oko 400 svećenika od oko 400 000 svećenika, što je 0,5 %. naravno i samo jedan slučaj bio bi previše. (Pedofilija je strašan zločin, nakon dugo šutnje, Crkva je smogla hrabrosti i suočila se s njom i upravo zahvaljujući Benediktu, svećenici odgovorni za ove zločine podvrgnuti su civilnim sudovima. Međutim, iznenađujuće je kako mediji koji na brutalan način eksploatiraju taj problem nikada ne

govore o istom problemu u drugim vjerskim zajednicama – a znamo da nijedna vjerska zajednica nije pošteđena toga zla - a da ne govorimo o toj nastranosti kod učitelja i profesora, a ni kod roditelja, gdje u postocima ima puno više tih slučajeva. To je očito dobar argument za sve protivnike Katoličke Crkve.

Benediktu je bilo mučno primanje političara, ukinuo je prisutnost više osoba na njegovim privatnim misama, kao i brojnije goste za objedima.

Prvi je Papa koji je bio na protestantskom bogoslužju, uklonio je iz papinskog grba tijaru kao oznaku svjetovne vlasti. Dopustio je slavljenje mise po starom tridentskom misalu koji su neki tumačili kao vraćanje unazad, molitva za Židove na Veliki petak i to je izazvalo neugodne komentare.

Seewald tvrdi, ali ne specifikira, da su bili napadi iz velikih medijskih kuća, bilo je otpora u Kuriji sve do izdaja (12-13), sam Benedikt veli da su ga neki u Njemačkoj htjeli maknuti (212).

Na koncu se Ratzinger odlučio odreći papinske službe, što je bio šok u Crkvi i izvan nje. Bile su brojne rasprave teološke, eklesiološke i pravne uopće o mogućnosti odricanja od službe jer odricanje Celestina V. nije ni blizu slično s obzirom na sve okolnosti, tako da nema zapravo prave usporedbe s Benediktovim odricanjem. Čak je i terminologija bila problematična jer Papa nema kome dati ostavku, pa se to nazvalo odreknuće. I termin *papa emeritus* (umirovljeni) je novi. Pitanje je teološko kako mogu biti dvojica papa? Kohabitacija dvaju papa puno zavisi od toga kakve su osobe papa emeritus i vladajući papa. U 15. stoljeću bila su trojica papa iz nereda, pohlepe i borbe za tu službu, sad mogu biti „trojica u miru“. Benedikt je otvorio put za buduća povlačenja s papinske stolice.

Benedikt je to dobro pripremio tako da je sve funkcioniralo i danas funkcionira. Kaže da se nije nikad ni minute pokajao. On smatra da je to i volja Božja jer je „puno razgovarao s Gospodinom“. Niječe da je to bježanje s križa, a to su mu neki predbacivali aludirajući na Ivana Pavla II. On poštuje zadnje dane malaksalosti i bolesti Ivana Pavla II. Velikog i smatra da su ga ljudi zbog toga još više zavoljeli, ali smatra kako to nije za njega.

Po našem sudu najpoznatija stvar Benediktova pontifikata ostat će odreknuće koje će biti tema i mnogih budućih istraživanja i rasprava. Iako je bilo prigovora ovoj knjizi, čak da se nije ni trebala objaviti, smatramo da je ona ipak vrijedna jer donosi njegove osobne razloge i obrazloženja, iako zasigurno nisu svi razlozi navedeni. Ovdje

imamo praktično Papine „ipsissima verba“ (osobne riječi) što će za buduće istraživače biti od velike važnosti, ali vjerojatno i od nekih osporavano njegovo tumačenje samog čina odreknuća.

Benedikt smatra kako je ovaj život u molitvi “drugi način da ostajem vjeran svojem služenju”. Dodaje da ništa nije izgubljeno od božanskog karaktera petrovske službe, a možda je ovim samo više došla do izražaja ljudska dimenzija (44).

Nijednog trena se ne kaje i kaže da nije ništa bitno propušteno. Naravno da je vrlo važno da je nasljednik dobar te da je i Benedikt zadovoljan s njim. A koliko su ljudski karakteri različiti, vidi se i po tome što je papa Franjo rekao da mu je lakše biti Papa nego nadbiskup Buenos Airesa. Papi Franji papinska služba djeluje gotovo kao eliksir pomlađivanja. I sam Benedikt veli za Franju: „Nova svježina u Crkvi, nova radost, nova karizma, koja dodiruje ljude, to je nešto lijepo“ (53). Seewald se dobro pripremio za ove razgovore a, uostalom, ovo mu je, kako što smo rekli, 4. knjiga razgovora s Ratzingerom. Seewald dobro poznaje crkvenu problematiku pa i sam Vatikan. Često su mu pitanja duža od Papinih odgovora. Seewald inače odavno iznimno cijeni Ratzingera i zapravo razgovori s Ratzingerom su ga doveli, od nevjere do vjere i do ulaska u Katoličku Crkvu jer je prije bio praktično nevjernik. Seewald je već od prvog intervjua s njim 1991. oduševljen osobom Ratzingera i to svjedoči i njegov uvod u knjigu. S nekim njegovim tvrdnjama o Benediktu mnogi se ne slažu, kao npr. „njegovo ustrajavanje u razumu kao jamcu vjere“, „njegovu modernost (...) što prije njega nitko nije učinio“. Zatim da je Benedikt „obnovitelj vjere“ te Seewaldova tvrdnja da je Benedikt „jedan od najznačajnijih papa uopće“ itd.

To su svojevrsni memoari i osvrt na cijeli dug i plodan životni vijek i daju određeni portret koji je sam Benedikt ispisao i nacrtao te je time portret još vredniji. Previše je Ratzinger važan da se ne bi njegovo mišljenje o različitim temama uvažavalo ili barem bilo zanimljivo. Treba na ovom mjestu ponoviti: odličan profesor, koncilski peritus, nadbiskup velike Minhenske nadbiskupije, pročelnik najvažnije crkvene Kongregacije, i to 23 godine, i onda to sve okrunjeno papinskom mitrom jednog Nijemca nakon više od 500 godina. I da bude šlag na tortu, povukao se kao prvi Papa nakon 700 godina s papinske službe pri punoj svijesti, promišljeno i dobro pripremljeno. Imamo privilegiju čuti sve to kako se događalo i koje su okolnosti. Može se pretpostaviti da nije baš sve rekao, uostalom već smo kazali da su njegovi odgovori često puno kraći nego Seewaldova pitanja. Neke je stvari u svojim



pitanjima Seewald prije čuo od samog Benedikta. Naravno da je Benedikt bio obazriviji u ocjenama živih ljudi, pogotovo kad više nije na petrovske službi. Može se uvijek postaviti i pitanje subjektivnosti, ali bez subjektivnosti ne može se doći do objektivnih istina. Bez obzira na sve rasprave, Seewaldovi razgovori s kardinalom Ratzingerom i s papom Benediktom biti će važni povijesni izvori za proučavanje ne samo Ratzingerova života i njegovih ideja nego ovoga razdoblja Katoličke Crkve.

**DIE BEITRÄGE DER KROATISCHEN AUTOREN FÜR DIE  
FESTSCHRIFT VON PROF. DR. PETAR VRANKIĆ<sup>1</sup>**

*Begegnung der Kirche in Ost und West im Spiegel der synodalen Strukturen. Historisch-theologische Beiträge - Festschrift zum 70. Geburtstag von Petar Vrankić*, hg. von Johannes Grohe, Gregor Wurst, Zvezdan Strika, Hermann Fischer, EOS-Verlag, Erzabtei St. Ottilien 2017, XV + 558 Seiten<sup>2</sup>

Ich begrüße unseren Jubilar und alle anwesenden Gäste anlässlich der Übergabe der Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Petar Vrankić herzlich und möchte auch die Grüße unseres Dekans, Prof. Dr. Darko Tomašević und der anderen Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Sarajevo überbringen. In Sarajevo, an der Philosophisch-Theologischen Hochschule, hat Prof. Vrankić sechs Jahre Vorlesungen in Kirchengeschichte und Ökumenischer Theologie gehalten und vier Jahre als Prorektor gewirkt und sich intensiv für eine aufgeschlossene Erziehung der Priesteramtskandidaten eingesetzt. Darüber hinaus war er drei Jahre katholischer Hochschulseelsorger in der Stadt Sarajevo. In dieser Eigenschaft baute er sehr erfolgreich die ökumenischen, interreligiösen und kulturpolitischen Beziehungen der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu den damaligen wichtigen Institutionen der Stadt Sarajevo und der Republik Bosnien-Herzegowina auf.

An dieser Stelle möchte ich daran erinnern, dass der Jubilar 1947 in der Pfarrei Hl. Georg in Glavatičevo, Diözese Mostar-Duvno geboren wurde. Nach dem Abitur in Dubrovnik begann er die philosophisch-theologischen Studien in Split und schloss sie in Rom 1978 an der Päpstlichen Universität Latranense mit dem Lizenziat in der dogmatischen Theologie ab. Darüber hinaus studierte Prof. Vrankić Kirchengeschichte mit den historischen Hilfswissenschaften an der Päpstlichen Universität Gregoriana, wo er 1976 das Lizenziat

---

<sup>1</sup> Die deutsche Fassung fertigte Dr. Zvezdan Strika an.

<sup>2</sup> Vorbereitet als einer von drei Vorträgen anlässlich des Festakts „Festschrift Petar Vrankić“, wurde er am 26. November 2017 in der Erzabtei St. Ottilien gehalten.

und 1980 das Doktorat erreichte. In Rom empfing er 1974 auch die Priesterweihe durch den Präfekten der Missionskongregation, Kardinal Agnelo Rossi. Während seiner Tätigkeit in Sarajevo erhielt er 1984 ein dreijähriges Stipendium für umfassende Archivforschungen, die ihn in die wichtigsten Archive Europas führten. In der Zwischenzeit zog er nach Deutschland um, trat in den Dienst der Diözese Augsburg ein und begann mit der Habilitationsarbeit am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Die Arbeit wurde im Wintersemester 1994/1995 eingereicht und die Habilitation im Sommersemester 1995 abgeschlossen. Am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit hielt er dort bis 2012 Vorlesungen als Privatdozent und Apl. Professor. Von 1998 bis 2004 war Prof. Vrankic auch assoziierter Professor für Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom und von 1999 bis 2003 Gastprofessor an den Universitäten Eichstätt und Bamberg. Seine wissenschaftlichen Arbeiten veröffentlicht Prof. Vrankić in kroatischer, deutscher, italienischer und englischer Sprache. Der Titel und der Inhalt dieser Festschrift, die heute dem Jubilar überreicht wird, spiegeln die wissenschaftliche Forschung, die Teilnahme an verschiedenen Symposien und veröffentlichte Arbeiten von Prof. Vrankić wieder: *Begegnung der Kirche in Ost und West im Spiegel der synodalen Strukturen. Historisch-theologische Beiträge*. Auf den ersten Seiten dieser Festschrift befindet sich die *Tabula gratulatoria* mit 77 Namen; darunter die von acht kroatischen Bischöfen, davon zwei aus Kroatien und sechs aus Bosnien und Herzegowina. Danach folgen das Vorwort und 20 Beiträge verschiedener Autoren, von diesen sind vierzehn in deutscher Sprache, vier in italienischer und zwei in englischer Sprache. Am Ende befindet sich das Schriftenverzeichnis (S. 528-535) mit 52 veröffentlichten Beiträgen und vier Büchern. Aus diesem Überblick zeigt sich, dass Prof. Vrankić, nachdem er nach Deutschland umgezogen war, die kroatische Sprache nicht vergessen hat, sondern auch weiterhin auf Kroatisch veröffentlicht. Wenngleich ich kein **Kirchenhistoriker** bin, lebe ich in Bosnien-Herzegowina mit „zu viel Geschichte“ drei ethnischen und religiösen Gemeinschaften (Bosniaken – Muslimen, Kroaten – Katholiken und Serben - Orthodoxen). Aus diesem Grund möchte ich von Prof. Vrankićs Arbeiten in kroatischer Sprache die Aufmerksamkeit auf *„Die kulturellen und religiösen Bewegungen in Europa zur Zeit der Entstehung*

*des Franziskanerordens 1180-1288*)“,<sup>3</sup> lenken, die anlässlich des Symposiums über sieben Jahrhunderte der Franziskaner in Bosnien im Jahre 1994 veröffentlicht wurde; dann auf „*Das Kroatentum in politischer, nationaler und religiöser Vision Josef Stadlers*“ im Sammelband Josip Stadler aus dem Jahre 1999.<sup>4</sup> Wie bekannt, befasst sich Prof. Vrankić auch mit dem interreligiösen Dialog im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils. So hat er für die Festschrift anlässlich meines 70. Geburtstags das Thema „*Arabische Christen, arabische Juden und arabische Muslime zur Zeit der islamischen Expansion*“ ausführlich dargestellt.<sup>5</sup> In diesen und in all den anderen Arbeiten bietet Prof. Vrankić eine erstaunliche Fähigkeit der Analyse, auch der schwierigsten Archivquellen, und eine brillante Synthese historischer Ereignissen an.

Im Hinblick auf die anderen Festredner will ich mich auf die fünf Beiträge der kroatischen Autoren, von denen ein Autor in Italien, einer in Kroatien, einer in Deutschland und zwei in Bosnien-Herzegowina tätig sind, beschränken.

1. An erster Stelle erwähne ich Prof. Velimir Blažević, Mitglied der bosnischen Franziskanerprovinz und langjähriger Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Hochschule der Franziskaner in Sarajevo. In seinen Arbeiten beschäftigt sich Prof. Blažević mit der Beziehung des Erzbischofs Stadler (1882-1918) mit den bosnischen Franziskanern, mit der Konziliengeschichte sowie mit der Beziehung zwischen Staat und Kirche. Im Hinblick auf seine wissenschaftliche Forschung verfasste er „*Die Verordnungen der*

---

<sup>3</sup> P. VRANKIĆ, Kulturno-religiozna gibanja u Europi u doba nastanka Franjevačkog reda (1180.-1288.) (Die kulturellen und religiösen Bewegungen in Europa zur Zeit der Entstehung des Franziskanerordens 1180-1288), in: Sieben Jahrhunderte Präsenz der Franziskaner in Bosnien (Kolloquiums-Akten), (Samobor: 1994.), 7-26.

<sup>4</sup> P. VRANKIĆ, Hrvatsvo u političkoj, narodnoj i crkvenoj viziji Josipa Stadlera (Das Kroatentum in der politischen, nationalen und kirchlichen Vision Josip Stadlers), in: Josip Stadler, život i djelo (Josip Stadler: Leben und Werk), hg. v. P. JURISIĆ (Sarajevo: 1999.), 295-320.

<sup>5</sup> P. VRANKIĆ, Arapski kršćani, arapski židovi i arapski muslimani u doba islamske ekspanzije (Arabische Christen, arabische Juden und arabische Muslime zur Zeit der islamischen Expansion), in: M. JOSIPOVIĆ – B. ODOBAŠIĆ – F. TOPIĆ (Hg.), U službi Riječi i Božjeg naroda. Zbornik radova u čast mons. Dr. Mati Zovkiću (Im Dienst von Gottes Wort und Volk. Festschrift zum 70. Geburtstag von Mons. Dr. Mato Zovkić), (Sarajevo: 2007.) (= Studia Vrhbosnensia 14), 859-902.

**Partikularkonzilien und der Diözesansynoden über den tugendhaften Lebenswandel sowie das Verhalten des Klerus im heutigen Kroatien sowie Bosnien und Herzegowina“** (S. 81-113). Unter Leitung der Erzbischöfe von Zadar, Split, Dubrovnik und Zagreb wurden zahlreiche Entscheidungen promulgiert, vor allem solche, welche die tridentinische Reform durchführten. Am Anfang des 20. Jahrhunderts befassten sich die Bischöfe Mahnić von Krk, Garić in Banja Luka, Bauer in Zagreb und auch Srebrnić auf Krk mit der Klerusdisziplin. Velimir Blažević vergleicht die Verordnungen über das Benehmen des Klerus mit dem *Codex iuris canonici* aus dem Jahre 1917 und auch mit dem heutigen kirchlichen Gesetzbuch. In seiner Darstellung betont er, dass während der Diözesansynode in Split im Jahre 1987 und Đakovo im Jahre 2002 dieses Thema nicht berücksichtigt wurde.

2. Der zweite kroatische Autor, Pater Tomislav Mrkonjić, ist Mitglied der Kroatischen Franziskanerprovinz der Minoriten, Mitarbeiter des Vatikanischen Archivs, Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana und Professor an der Katholischen Fakultät der Minoriten, Seraphicum. Zum 1. November 2014 wurde er auch zum Konsultor der Kongregation für Heiligsprechung ernannt. In italienischer Sprache hat er für die Festschrift einen Beitrag unter dem Titel verfasst: **„Franziskaner in Verhandlung mit Kaiser Johannes III. Vatatzes und den Vertretern der Orthodoxie (1232-1234)“** (S. 115-143). Nachdem er das allgemeine Desinteresse der westlichen lateinischen Theologen und Bischöfe für das byzantinisch geprägte Christentum im 13. Jahrhundert dargestellt hat, schildert er die Unionsbemühungen der Franziskaner, die von 1216 bis 1261 mit den „Griechen“ über das *Filioque* im Glaubensbekenntnis diskutiert und verhandelt haben. Unter ihnen sind besonders Aimon von Faversham und Rudolfus Remensis hervorzuheben. Sie waren zwischen 1232 und 1234 als päpstliche Legaten in Konstantinopel tätig. Unter den westlichen Teilnehmern, die 1237 mit dem offiziellen Konstantinopel über die Union verhandelt haben, war auch der Franziskaner Bartholomäus. Er sprach Griechisch, weil

er selbst aus Magna Graecia „Großgriechenland“ in Italien stammte, wo ebenfalls Griechisch gesprochen wurde. Der Verfasser bedauert die Tatsache, dass die lateinischen Vertreter in Konstantinopel die Einführung des *Filioque* verlangt haben ohne dabei Rücksicht auf die byzantinische Kultur und Tradition zu nehmen. Mit Freude betont er, dass sich die Idee durchgesetzt habe, ein Mensch könne gleichzeitig „römisch“, „katholisch“ und „byzantinisch“ sein, da es zur definitiven Akzeptanz und Kenntnis des byzantinischen Ritus in der Römischen Kirche gekommen sei (S. 143).

3. Der dritte kroatische Autor ist Dr. Zvezdan Strika, ein Laientheologe im Dienste der Diözese Augsburg. In seiner Promotion beschäftigte er sich mit dem kroatischen Dominikaner Johannes von Ragusa (1395/96 -1443). Dieser war als Vertreter des Konziliarismus auf dem Konzil von Basel (1431-1449) tätig und studierte über zwei Jahre insbesondere die Tradition der byzantinischen Kirche in Konstantinopel. Dr. Strika hat mit folgendem Thema zur Festschrift beigetragen: **„Die Diözesansynoden von Zadar unter Erzbischof Muzio Calini (1555-1566) mit der Edition der synodalen Beschlüsse aus dem Jahre 1566“**. Im 16. Jahrhundert gehörte die Stadt Zadar mit der schmalen Adriaküste zum Herrschaftsgebiet der Republik Venedig und war ihr administratives Zentrum an der Ostadria. Die 150 Jahre andauernden osmanischen Einfälle aus Bosnien-Herzegowina haben der Stadt wirtschaftlich geschadet und eine große Bevölkerungsmigration verursacht. Erzbischof Calini nahm am Konzil von Trient teil und informierte 1564 auf einer Synode den Diözesanklerus über die Konzilstätigkeit der dritten Konzilsperiode. Im Jahre 1566 berief er eine neue Diözesansynode ein, von welcher 46 Bestimmungen bekannt sind. Strika hat diese Entscheidungen zum ersten Mal publiziert. Sie sind mit der tridentinischen Theologie und mit der kirchlichen Situation in Zadar verbunden: „Nicht alles wurde neu eingeführt, sondern die vorhandene Praxis wurde aktualisiert und wieder in den Mittelpunkt gerückt.“ (S. 291).

4. Der vierte kroatische Autor bin ich, Mato Zovkić. Die Herausgeber der Festschrift haben gewusst, dass ich mich mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils befasse und vermutlich haben sie mir aus diesem Grund vorgeschlagen, dass ich das Thema über die Rezeption der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Orthodoxie bei katholischen und orthodoxen Theologen in Kroatien und Serbien übernehme. Ich habe meinen Beitrag für die Festschrift in englischer Sprache unter folgendem Titel verfasst: **„Rezeption der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die östlichen orthodoxen Kirchen bei kroatisch katholischen und serbisch orthodoxen Theologen“** (S. 449-473). Ich habe betont, dass das Konzil im Dekret *Unitatis redintegratio* hervorgehoben hat, dass die orthodoxen Kirchen die Apostolische Sukzession und Eucharistie bewahrt haben, was vor allem für das katholische Verständnis der vollen Kirchlichkeit wichtig ist. Allerdings erkennen einzelne serbische Theologen, wie etwa Danilo Krstić und Justin Popović, nicht die Gültigkeit der katholischen Taufe und Eucharistie an. Das ist aber nicht der Standpunkt aller serbischen Theologen.

Der Stein des Anstoßes in Bezug auf die ökumenischen Beziehungen sind die Gräueltaten der Truppen der kroatischen Ustascha-Regierung an den Serben während des Zweiten Weltkrieges sowie die verübten Verbrechen der serbischen Truppen an Kroaten und Bosniaken im Zweiten Weltkrieg und im letzten Krieg in Kroatien und Bosnien-Herzegowina 1990-1995. Beide Seiten sollten ihren geistlichen Vertretern folgen, die sich für die Aussöhnung ausgesprochen haben. Oft verwechseln sie christliche und ethnische Interessen, sowie die Einstellung gegenüber dem ehemaligen Jugoslawien: Für Kroaten war Jugoslawien ein Gefängnis und für Serben eine ideale Lösung, um alle Balkanserben in einem Staat zu vereinen. In meinem Beitrag habe ich zwei serbische und einen kroatischen Theologen zitiert, die sich nahezu prophetisch für eine Unterscheidung der ethnischen Interessen von religiösen Anliegen in einer pluralen Gesellschaft einsetzen.

5. Der fünfte Autor ist der Erzbischof von Zadar Želimir Puljić, der im gleichem Jahr wie Prof. Petar Vrankić geboren wurde. Sie haben gemeinsam die philosophisch-theologischen Studien in Split begonnen, in Rom fortgeführt und mit der Dissertation abgeschlossen. Beide wurden am 24. März 1974 im Vatikan von Kardinal Agnelo Rossi zum Priester geweiht. Želimir Puljić hat nach seinem Lizentiat in Theologie auch Psychologie an der Päpstlichen Universität der Salesianer studiert und wurde dort auch promoviert. Danach war er zwölf Jahre Professor und Erzieher im Priesterseminar in Sarajevo. Am 7. Dezember 1989 ernannte ihn Papst Johannes Paul II. zum Bischof von Dubrovnik und am 10. März 2010 ernannte ihn Papst Benedikt XVI zum Erzbischof von Zadar; dort ist er noch heute tätig. Er hat für die Festschrift in italienischer Sprache die Studie **„Psychologie und Theologie – Berührungspunkte in der Konzilszeit“** (S. 493-524) verfasst. In seinen Anmerkungen verweist er auf neuere Literatur über den multidisziplinären Zugang zur Psychologie und Theologie. Prof. Puljić ist ein großer Befürworter der humanistischen Psychologie von Viktor Frankl (1905-1997), einem österreichischen Juden, der den Holocaust überlebt hatte und an einen Sinn des Lebens trotz aller Gewalt und Ungerechtigkeiten in der Welt glaubte. Positiv für den theologischen Zugang zu den Menschen betrachtet er auch den Ansatz des amerikanischen Psychologen Abraham Maslow (1908-1970) über die Selbstverwirklichung des Menschen (*self-actualizing people*). Christlichen Psychologen schlägt er die Integration der Psychologie und Theologie vor. In diesem Sinne verweist Erzbischof Puljić auf die Konzilsdokumente *Gaudium et spes* 36, *Optatam totius*, 20 und auf die Anregung Papst Johannes Pauls II. aus dem Jahre 1993, dass Psychiater das Mysterium des Menschen in einem konstruktiven Dialog zwischen humanistischer Wissenschaft und Theologie immer wieder beleuchten sollten.

Der Umzug nach Deutschland und der gleichzeitige Einsatz sowohl in der kirchenhistorischen Forschung und universitären Lehre als auch in der Seelsorge erwies sich für unseren Jubilar als ein wahrer Kairos für seinen geistlichen, geistigen und intellektuellen



Reifeprozess. Er konnte das nur mit Hilfe und Unterstützung der zahlreichen Freunde, Bekannten, Kollegen, Mitarbeiter und Helfer in Deutschland und in vielen anderen Ländern, dank seiner weltweiten Vernetzung, erreichen. Prof. Vrankić war, wie schon erwähnt, assoziierter Professor an der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom. Dort war er 2004 unter anderem Mentor der Magisterarbeit von Milenko Krešić über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Kroatien während des Zweiten Weltkrieges. Der damalige Magistrandus Krešić ist heute Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Sarajevo und somit ein indirekter Nachfolger von Prof. Vrankić an unserer Fakultät.

Ich nutze heute die einmalige Gelegenheit, mich für die Offenheit der Kirche und Gesellschaft in Deutschland zu bedanken. Als ehemaliger Generalvikar der Erzdiözese Sarajevo weiß ich von der sehr freundlichen Aufnahme der zahlreichen kroatischen Priester in Deutschland, denen pastorale Tätigkeit bundesweit anvertraut ist und unter denen sich auch fünfzehn meiner ehemaligen Studenten sowie auch die Studenten von Prof. Vrankić befinden. Ich möchte hier mit Dankbarkeit an die Aufnahme vieler Zuwanderer aus Kroatien sowie aus Bosnien-Herzegowina und für die Aufnahme aller anderen Zuwanderer, die die einmalige Chance zur Integration in der Gesellschaft dieses demokratischen Landes bekommen haben und noch immer bekommen, erinnern.

Und zum Schluss weiß ich aus eigener Erfahrung nach meiner Emeritierung, dass im Ruhestand Zeit da ist für die Verwirklichung unvollendeter Pläne. Vielleicht können wir so all das teilweise erforschen und umsetzen, was wir uns vorgenommen haben. So wird auch unser Jubilar Prof. Vrankić sicher auch während seines Ruhestands weiterarbeiten und weiter forschen. In der Festschrift werden auf Seite 535 seine neuen Forschungsprojekte angekündigt.

Dem Komitee für die Festschrift spreche ich Lob für die Wahl der Mitarbeiter und für die bestens vorbereitete Festschrift aus; dem Kollegen Vrankić gratuliere ich von Herzen und wünsche ihm gute Gesundheit und eine weiterhin erfolgreiche wissenschaftliche Tätigkeit.

Danke für Ihre Aufmerksamkeit.

## **SOCIETAS ETHICA 2017: GIVING AN ACCOUNT OF EVIL / DAS BÖSE VERANTWORTEN (DATI ODGOVOR NA ZLO)**

Volos Academy for Theological Studies, 24. – 27. kolovoza 2017.

Tea VUGLEC MIJOVIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Vlaška 38, 10 000 Zagreb

t.vuglec@gmail.com

Od 24. do 27. kolovoza 2017. održana je 54. godišnja međunarodna konferencija Societas Ethica 2017.,<sup>1</sup> europskog društva koje se bavi istraživanjima iz područja etike kao znanstvene discipline, ali i njezine praktične primjene u društvu. Naime, društvo Societas Ethica u svojim pedeset četiri godine postojanja svake godine, obično krajem kolovoza, običava održavati redovitu godišnju međunarodnu konferenciju. Konferencija je ove godine održana u Grčkoj, a domaćin joj je bila Akademija za teološke studije smještena u lijepom lučkom gradu Volosu.

Važno je reći da samo Društvo sebe shvaća kao platformu na kojoj se mogu prezentirati različite filozofske i teološke tradicije te na taj način doprinijeti znanstvenom dijalogu. Iako je prvotna nakana Društva bila unapređivanje dijaloga među katoličkim i protestantskim filozofima, teozima moralistima i socijalnim etičarima, danas se naglasak više stavlja na filozofiju morala za koju se smatra da predstavlja univerzalniji kontekst za odvijanje etičkih i društvenih rasprava.<sup>2</sup>

Da ovakve rasprave želi i dalje razvijati, pokazuje nova inicijativa koju Društvo želi pokrenuti i koju je predstavilo na ovogodišnjoj konferenciji. Riječ je o forumu *The Future of Ethics* s ciljem raspravljanja važnih etičkih tema tijekom čitave godine, kako bi znanstvenici produbljivali kontakte i izvan godišnje konferencije što bi, prema mišljenju Društva, između ostaloga, moglo biti od velike pomoći i za oblikovanje tema godišnjih konferencija.

---

<sup>1</sup> Više o konferenciji iz 2016. godine: Silvija MIGLES, Societas Ethica 2016: Ethik und Recht. Globale Herausforderungen im 21. Jahrhundert (Etika i pravo. Svjetski izazovi u 21. stoljeću), Evangelische Akademie Bad Boll, 18. – 21. kolovoza 2016., u: *Bogoslovska smotra*, 86,4 (2016.), 967-971.

<sup>2</sup> Usp.: Societas Ethica. The European Society For Research In Ethics, u: <http://www.societasethica.info/introduction/> (13.11.2017.)

Kako bi olakšala razmjenu rezultata istraživanja i potakla na interdisciplinarnost, u tom smislu i *De Ethica*, časopis za filozofiju, teologiju i primijenjenu etiku, nudi kvalitetne akademske radove iz navedenih oblasti fokusirajući se na normativna etička pitanja. S ciljem olakšavanja komunikacije i širenja etičkog diskursa, časopis je u elektroničkoj formi i svima lako dostupan.

Societas Ethica 2017. održala se pod naslovom *Giving an Account of Evil – Das Böse verantworten*.<sup>3</sup> Glavna nakana njezinih organizatora bila je što više promisliti fenomen zla, kako kroz povijesne refleksije filozofa i teologa, tako i kroz konkretnu društvenu stvarnost današnjice. Polazi se od potrebe za novim objašnjenjima jer stvarnost zla uvijek iznova potvrđuje poteškoću davanja konačnih odgovora. Stoga i trajni zadatak filozofima i teolozima da osvjetljavaju ovu složenu tematiku, napose u svjetlu njezinih praktičnih implikacija koje pogađaju čovjeka u suvremenim društvima. Otuda i težište ovogodišnje konferencije na pitanju: Kako se danas obračunati s različitim društvenim oblicima zla? Objašnjenja samog pojma i stvarnosti zla, kao i njegova podrijetla često ostaju bez konačnog odgovora te su filozofi i teolozi etičari pozvani osvijetliti ovu kompleksnu temu. Danas, posebice nakon Drugog svjetskog rata i iskustva holokausta, nemoguće je pitanje zla ne promatrati kroz prizmu fenomenologije nasilja, psihologiju i filozofiju traume i njezinih etičkih implikacija, strukturnih nepravdi, privlačnosti nacionalističkih i autoritarnih nazora.

Među 68 sudionika radu Konferencije nazočan je bio i lijep broj sudionika s hrvatskog govornog područja: prof. dr. sc. Stjepan Baloban, koji je dugogodišnji član Društva, i doc. dr. sc. Silvija Migles s Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu; doc. dr. sc. Nenad Polgar sa Sveučilišta u Beču i Sveučilišta u Zagrebu; mr. sc. Entoni Šeperić s Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu; doc. dr. sc. Zorica Maros i doc. dr. sc. Pavle Mijović s Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Sarajevu te Tea Vuglec Mijović, doktorandica iz područja socijalnog nauka Crkve na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Predstavnici hrvatskog govornog područja dali su svojim izlaganjima po tematskim skupinama i sadržajni doprinos radu konferencije. Tako je dr. Silvija Migles osvijetlila problem socijalnog zla koji kao fenomen predstavlja prijetnju integralnom razvoju pojedinca

---

<sup>3</sup> Engleski i njemački su službeni jezici *Societas Ethicae*, francuskim se također moguće koristiti, no nije zastupljen zbog većine sudionika kojima bi francuski jezik bio nerazumljiv. Primjećuje se ipak dominacija engleskog jezika.

i društva te ponudila rješenje u svjetlu socijalnog nauka Crkve koji usmjerava prema vrijednosnom opredjeljenju čovjeka i obnovi struktura. S druge strane, dr. Nenad Polgar je pripremio predavanje o intrinzičnom zlu te u kontekstu obračuna katoličke teologije s moralnim zlom propitkivao relevantnost samog koncepta za današnje vrijeme. Mr. Entoni Šeperić ukazao je na potrebu etike zasnovane na moralnom revoltu koji je jedini kadar oduprijeti se šutnji o ljudskim žrtvama, ali i manipulacijama ljudskim strahovima, nerijetko utkanim u funkcioniranje suvremenih političkih i društvenih zajednica. Dr. Zorica Maros je u kontekstu psihološko-teološkog uvida koji je ponudila pokušala odgovoriti na izazove i logiku zla na individualnoj i kolektivnoj razini ukazujući na njegove mehanizme djelovanja i nudeći odgovor u svjetlu kršćanskog morala utemeljenog na osobi Isusa Krista koji je jedini kadar dokinuti logiku zla. Dr. Pavle Mijović je na konkretnoj društvenoj razini i oslanjajući se na fenomen izbjeglica, prikazao zlo kao deprivaciju, tj. kao nedostatak i nemogućnost institucija i trenutne europske politike da suzbije ljudsku patnju i nehumana postupanja, naznačivši da su takve strukture nerijetko i sami generatori problema. S obzirom na to da je u radu tematskih skupina bilo izloženo više od 30 predavanja i na zbijenost programa zbog kratkoće trajanja Konferencije, nije bilo moguće poslušati sva predavanja. Zasigurno je da su sva predavanja bila dobro posjećena i da se nakon njih razvijala konstruktivna rasprava koja se na ovakvim susretima redovito nastavlja i izvan službenog dijela.

Glavna predavanja kojima su bili nazočni svi sudionici i koja su predstavljala središnji i usmjeravajući dio Konferencije išla su za određenjem okvira unutar kojih će se tematizirati suvremena problematika zla. Predavači su bili poznati profesori: filozof i antropolog prof. Marcel Hénaff (University of California, San Diego), teologinja prof. Maureen Junker-Kenny (Trinity College, Dublin), filozof prof. Stelios Virvidakis (National and Kapodistrian University of Athens), filozofkinja prof. Antje Kapust (Ruhr-University Bochum/Ruhrakademie), filozof i etičar dr. Mahmoud Masaeli (University of Ottawa, President of *Alternative Perspectives and Global Concerns*) te evangelički pastor i etičar dr. David Gushee (*Society of Christian Ethics*). Iako je zbog hospitalizacije Marcel Hénaff otkazao svoj dolazak na Konferenciju, sudionici su ipak bili upoznati sa sadržajem njegova predavanja. S obzirom na to da se pitanju zla obično pristupa pod vidom triju spekulativnih pristupa – religijskog, metafizičkog i moralnog, Hénaff je nastojao ponuditi nov pristup utemeljen na evoluciji ljudske vrste. Smatra da je na taj način moguće izbjeći opasnosti alegorijskog

shvaćanja zla te da će više do izražaja doći ideja da je zlo primarno oblik odnosa i način djelovanja. Govor kao temeljna razlikovna osobina čovjeka u odnosu na životinje daje čovjeku mogućnost da od nasilja koje je utkano u principe prirode prijeđe na okrutnost koja je radikalna forma zla. U tom kontekstu Hénaff je posebno tematizirao tri pojma u njihovu suodnosu – *homo sapiens, homo loquens, homo crudelis*.

Fokusirajući se na odnos Božjeg milosrđa i pravednosti u Bibliji, Maureen Junker-Kenny je s teološke strane pokušala tematizirati pitanje relacije ljudskoga zla i Božjih atributa pravednosti i milosrđa. Analizirala je razlike u teološkom pristupu Ireneja, Augustina i Schleiermachera s nakanom da otkrije kakav bi bio Božji sud o ljudskom zlu. U tom je smislu uža tema njezina predavanja bio konačni sud s dvostrukim ishodom (raj i pakao) te nauk o apokatastazi.

Stelios Virvidakis je raspravljao fenomen moralnoga zla. Njegov je stav da je zadaća filozofije uspostaviti kriterije ispravnosti za ljudsko djelovanje, kao i pozitivne i negativne karakteristike moralnog subjekta. Koncept zla u tom okviru podrazumijeva posebne slučajeve krajnje okrutnosti i surovosti te zahtijeva duboku studiju o granicama i neuspjesima etike. Virvidakis je također tematizirao pitanje fizičkog i metafizičkog zla koji predstavljaju izazov filozofiji morala jer zadiru u pitanje vrijednosti i smisla života.

Filozofsku raspravu o moralnom zlu nastavila je razvijati Antje Kapust koja također nije bila nazočna konferenciji, ali je sadržaj njezina predavanja prezentiran sudionicima. S obzirom na to da moralni subjekti u društvu trebaju uzeti u obzir različite poteškoće prilikom analize raznolikih formi zla u društvu, potrebno je voditi računa o jeziku koji također može davati okvir za razne forme zla. Često se samo značenje pojma zla reducira te biva shvaćeno kao nešto akcidentalno ili nepravedno što se može objasniti empirijskim uvjetima, motivacijama i namjerama. Stoga se Kapust zalaže za odgovoran pristup zlu u sustavnom, metaetičkom i normativnom smislu.

Predavanje Mahmouda Masaelija izazvalo je veliko zanimanje sudionika s obzirom na to da je njegova zadaća bila predstaviti islamski koncept obračuna/suočavanja sa zlom. Nakon što je ukratko protumačio temelje islamske vjere, kao i razliku između tradicionalnog islama i sufizma, Masaeli je posljednji predložio kao put uspostave mira i suzbijanja zla. Dok tradicionalni islam u svojim rigidnim dogmatskim postavkama često generira nasilje u društvu, prednost sufizma proizlazi iz njegova naglaska na mističnom iskustvu Jednoga Boga koji je Ljubav i koji u tu Ljubav želi uključiti sve ljude.

David Gushee je, smjerajući na društveno zlo, analizirao mehanizme koji stoje u pozadini posljednjih predsjedničkih izbora u Sjedinjenim Američkim Državama. Iznio je rezultate istraživanja koja su pokazala kako ni jedna grupa glasača u Americi nije dala podršku Donaldu Trumpu u stupnju u kojem su to učinili evangelici te ponudio nekoliko odgovora zašto im je taj izbor bio privlačan. Između ostalih, naveo je Trumpova obećanja povećanja stupnja sigurnosti u državi, njegovu autoritarnost, nostalgični nacionalizam, djelomično naglašeni rasizam, kao i nominalnu pripadnost kršćanstvu. Predavanje je zaključio sugerirajući kako snažna, konstantna podrška američkih evangelika Trumpu dovodi do smanjenja vjerodostojnosti njihove vjere te gubitku dobrog dijela vjernika. To predavanje dalje otvara raspravu o ulozi vjernika u javnom životu te njihove odgovornosti u kreiranju istoga.

Posebnost ovogodišnje konferencije bila je panel rasprava koja se drugoga dana organizirala na temu „Grčka situacija“. O težini financijske i gospodarske situacije, napose izazovima velikih ekonomskih nejednakosti i problemu migracija, govorili su: dr. Michalis Zoumboulakis, profesor i predsjednik Fakulteta za ekonomske studije Sveučilišta Tessalijske, te dr. Pantelis Kalaitzidis, direktor Akademije za teološke studije u Volosu. Pastor Grčke evangeličke crkve u Volosu, vlč. Meletis Meletiadis i Aleksadros Katsakioris, odvjetnik koji u nevladinom sektoru izbjeglicama nudi pravnu pomoć te unutar istih struktura pronalazi načine educiranja djece izbjeglica, u svojim su izlaganjima pružili uvid u oblike pastoralne skrbi, posebice za izbjeglice. Panel rasprava je omogućila bolje razumijevanje grčkoga društva i izazova s kojima se nosi te je ponudila i primjere dobrih praksi u rješavanju izbjegličke krize čiji bi mehanizmi mogli biti od koristi i na globalnim razinama.

Tradicionalni izlet sudionika Konferencije ove godine bio je rezerviran za Pelion, planinu nadomak Volosa, a ujedno je bio i prilika da se sudionici u jednom opuštenijem kontekstu bolje upoznaju, razmijene ideje i iskustva te ostvare kontakte za daljnju suradnju.

Predsjedništvo Društva Societas Ethica odlučilo je da će se iduće godine međunarodna konferencija Societas Ethica 2018. održati u Belgiji, u Leuvenu, na temu *Gender Studies And Feminist Ethics*.



## IZMEĐU JERUZALEMA I RIMA. REFLEKSIJE RABINA EUROPE, IZRAELA I AMERIKE O PEDESETOJ OBLJETNICI *NOSTRA AETATE*<sup>1</sup>

### Uvod

Prema biblijskom izvješću o stvaranju Bog je načinio jedno ljudsko biće kao praroditelja svega čovječanstva. Tako je neosporiva poruka Biblije da su sva ljudska bića članovi jedne obitelji. Nakon potopa u vrijeme Noe ta je poruka osnažena kada jedna obitelj otpočinje novu fazu povijesti. Bog svoju providnost proteže na sveopće čovječanstvo, bez ikakvih iznimaka.

Kada je Bog odabrao Abrahama te kasnije Izaka i Jakova, povjerio im je dvostruko poslanje: osnovati izraelski narod koji će ustanoviti i uspostaviti uzorno društvo u svetoj i obećanoj zemlji Izrael, uz zadaću da svemu čovječanstvu služi kao izvor svjetla.

Mi Židovi susretali smo se od tada, posebno nakon razorenja drugog Hrama u Jeruzalemu god. 70. od strane Rimljana, s proganjenjem nakon izгона i novih progona. Međutim, *Slava Izraelova ne laže*<sup>2</sup> pa se njegov vječni savez s izraelskim narodom očitovao uvijek iznova jer je naš narod izdržao unatoč veoma teškim nesrećama.<sup>3</sup> Poslije najtamnijeg trenutka od razorenja svetoga Hrama u Jeruzalemu, kada je šest milijuna naše braće bilo zlobno umoreno a žeravica njihovih kostiju smrvljena u sjeni nacističkih krematorija, očitovao se još jednom vječni Božji savez jer su ostaci Izraela skupili snagu i čudesno probudili židovsku svijest. U dijaspori su ponovno uspostavljene zajednice a mnogi Židovi odgovorili na zvuk poziva na povratak u *Erec*

<sup>1</sup> Ovi pojedinci predstavljali su tri organizacije potpisnice ovog dokumenta u odborima koji su napisali dokument:

- Za Konferenciju europskih rabina (*Conference of European Rabbis – CER*) Pinchas Goldschmidt (predsjednik CER-a), Arie Folger (koordinators odbora), Yaakov Bleich. Riccardo Di Segni, Bruno Fiszson, Jonathan Gutentag, René Gutman, Moché Levin, Aryeh Ralbag i Yihyeh Teboul.

- Za Rabinsko vijeće Amerike (*Rabbinical Council of America – RCA*) rabini: Shalom Baum (predsjednik RCA-e), Mark Dratch (izvršni potpredsjednik RCA-e), Yitczhok Adlerstein, David Berger i Barry Kornblau.

- Za Glavni rabinat Izraela (*Chief Rabinat of Israel – CRI*): rabin David Rosen i Mr. Oded Wiener.

<sup>2</sup> Prva Samuelova 15,29.

<sup>3</sup> Usp.: Postanak 17,7 i 17,19; Levitski zakonik 26,42-45; Ponovljeni zakon 20,3-5 i dr.



Israel, gdje je nastala suverena židovska država.

Bilo je veoma teško ispunjavati dvostruku obvezu židovskog naroda – da bude *svjetlost narodima*<sup>4</sup> te da osigurava svoju budućnost unatoč mržnji i nasilju svijeta. Unatoč mnogim zaprekama židovski narod je ostavljao čovječanstvu u baštinu mnoge blagodati na području znanosti, kulture, filozofije, književnosti, tehnologije i trgovine te na području vjere, duhovnosti, etike i morala. I to je očitovanje vječnog Božjeg saveza sa židovskim narodom.

Šoah bez sumnje predstavlja nadir (točka suprotna od zenita – op. prev.) u odnosima Židova i nežidovskih susjeda u Europi. Na kontinentu koji je više od tisućljeća hranjen kršćanstvom, isključila je zla mladica koja je smaknula šest milijuna naše braće industrijskom preciznošću, od toga milijun i pol djece. Mnogi od onih, koji su sudjelovali u tom veoma odurnom zločinu istrebljivanja cijelih obitelji i zajednica, bili su odgojeni u kršćanskim obiteljima i zajednicama.<sup>5</sup>

U isto vrijeme tokom toga tisućljeća, čak i u najmračnija vremena, dizali su se herojski pojedinci – sinovi i kćeri Katoličke Crkve, laici i poglavari – koji su se borili protiv progona Židova pomažući im u veoma mračnim vremenima.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Izaija 49,6.

<sup>5</sup> Papa Ivan Pavao II. napisao je: „Kako se približava svršetak drugog tisućljeća kršćanstva, prikladno je da Crkva postane svjesnija grešnosti svoje djece“ (Ivan Pavao II., Apostolsko pismo *Tertio millennio adveniente*, 10. studenog 1994, 33, *Acta Apostolicae Sedis* 87, 1995., 25). Papinska komisija za religijske odnose sa Židovima napisala je: „Činjenica da se šoah dogodio u Europi, to jest u državama s dugom kršćanskom civilizacijom, postavlja pitanje o odnosu između nacističkog progona i stavova kršćana kroz stoljeća prema Židovima“ (*We Remember: Reflections on the Shoah*, 10. ožujka 1998.).

<sup>6</sup> Dva primjera među mnogim takvim povijesnim herojima su opat Bernard iz Clairvauxa za vrijeme križarskih ratova i Jules-Géraud kardinal Saliège iz Tolousea za vrijeme Drugog svjetskog rata. Za vrijeme križarskih ratova, kada je jedan kršćanski monah cistercit počeo nagovarati Nijemce neka pobiju Židove prije nego povedu rat protiv muslimana, opat Bernard iz Clairvauxa pošao je osobno da to obustavi. Rabin Efraim iz Bonna napisao je: „Jedan dolični svećenik imenom Bernard, veliki lik i učitelj svih svećenika koji je njihovu religiju poznao i razumio, rekao im je: '(...) Moj učenik koji je propovijedao da treba pobiti Židove, govorio je neprikladno, jer je o njima zapisano u Knjizi psalama: 'Ne ubijaj ih da moj narod ne zaboravi'. Svi su smatrali toga svećenika jednim od svojih svetaca, a naše istraživanje ustanovilo je da nije primao mita kako bi dobro govorio o Izraelu. Kad su to čuli, mnogi od njih obustavili su nastojanja da provode smrtnu kaznu nad nama“ (*Sefer Zekhirah*, ed by A. M. Haberman, str. 18). Jules-Géraud Saliège ( r. 24. veljače 1870., u. 5. studenog 1956.) bio je katolički nadbiskup Tolousea od 1928. do svoje smrti te je predstavljao značajni lik u

U zemljama zapadne Europe počela je nakon Drugog svjetskog rata nastajati era mirne koegzistencije i prihvaćanja, a u mnogim kršćanskim konfesijama ukorijenila se era izgradnje mostova i tolerancije. Vjerničke zajednice iznova su ispitale svoje odbacivanje drugih kroz povijest i počela su desetljeća plodne suradnje i zajedničkog djelovanja. Štoviše, iako smo mi Židovi postigli političku emancipaciju pred jedno ili dva stoljeća, još nismo bili prihvaćeni kao istinski jednaki, odrasli pripadnici država u kojima živimo. Nakon šoaha, postala je konačno očita i naravna židovska emancipacija u dijaspori, kao i pravo židovskog naroda da živi u suverenoj državi u vlastitoj zemlji.

Kroz sedam desetljeća što su slijedila židovske zajednice i duhovni vođe stupnjevito su preispitivali odnos judaizma prema članovima i vođama drugih vjerskih zajednica.

### **Preokret u deklaraciji *Nostra aetate***

Pred pedeset godina, dvadeset godina nakon šoaha, Katolička Crkva počela je deklaracijom *Nostra aetate* (br. 4)<sup>7</sup> proces introspekcije koji je sve više uklanjao iz crkvenog nauka svako neprijateljstvo prema Židovima, što je omogućilo nastajanje i rast povjerenja i oslanjanja među naše dvije vjerske zajednice.

U vezi s time, Papa Ivan XXIII. bio je osoba preokreta u odnosima između Židova i kršćana, kao i u povijesti same Crkve. Imao je hrabru ulogu u spašavanju Židova za vrijeme holokausta, a njegovo priznanje da treba opozvati „naučavanje prezira“ pomoglo je nadilaženju opiranja promjeni i konačno omogućilo prihvaćanje *Nostra aetate* (br. 4).

Prema našem razumijevanju, deklaracija *Nostra aetate*, u svojoj središnjoj, konkretnoj i za Crkvu vrlo dramatičnoj<sup>8</sup> tvrdnji priznala je

---

opiranju katolika pronacističkom režimu u Francuskoj. Papa Pio XII. imenovao ga je kardinalom 1946. Yad Vashem dodijelio mu je priznanje Pravednika među narodima za njegovo zalaganje za Židove u vrijeme šoaha.

7 Glavna tema ovog dijela *Nostra aetate* br. 4 koji posebno govori o odnosu Katoličke Crkve prema Židovima. Radi pojednostavljenja, u nastavku ćemo navoditi samo *Nostra aetate*, ali u svojem dokumentu posebno analiziramo broj 4.

8 Tvrdnja deklaracije *Nostra aetate* ima korijen u ranijem naučavanju Crkve, kao u *Katekizmu Tridentskog sabora* iz god. 1566. Članak 4 toga dokumenta, s naslovom „Vjerovanje“ relativizira krivnju ubrajanu Židovima izjavljujući da su grijesi kršćana bili još više razlog raspeća. Ipak su nastavljane optužbe protiv Židova kao bogoubojica kroz nekoliko stoljeća. Ako su tokom vremena optužbe i otupljivale, to je vjerojatno zasluga prosvjetiteljstva u vrijeme kojega

da nijedan Židov koji nije izravno i osobno bio uključen u razapinjanje nije odgovoran za to.<sup>9</sup> Posebno su vrijedne pozornosti razrade i tumačenja Pape Benedikta XVI. o toj temi.<sup>10</sup>

Uz to shvaćamo da *Nostra aetate* pozivanjem na kršćansko Sveto pismo tvrdi kako božanski odabir Izraela, kojega naziva „Božjim darom“, nije opozvan jer iznosi: „Židovi zbog otaca sveudilj ostaju dragi Bogu, čiji su darovi i poziv neopozivi.“ To je dovelo do službenog učenja: „Neka se Židovi ne prikazuju kao da su od Boga prokleti i odbačeni!“ Kasnije, godine 2013., papa Franjo razradio je tu temu u svojoj apostolskoj pobudnici *Evangelii gaudium*: „Bog nastavlja djelovati u narodu Staroga saveza i donositi blaga mudrosti koja izviru iz njegova susreta s Božjom riječju.“<sup>11</sup>

Kako vidimo, *Nostra aetate* utrla je put da Vatikan 1993. godine uspostavi diplomatske odnose s Državom Izrael. Katolička Crkva pokazala je uspostavom tog odnosa kako je zaista odbacila svoje prikazivanje židovskog naroda kao odbačenoga i prepuštenoga da luta do konačnog dolaska. Ovaj povijesni trenutak omogućio je Papi Ivanu Pavlu II. hodočašće u Izrael 2000. godine koje je poslužilo kao još jedno snažno očitovanje nove ere katoličko-židovskih odnosa. Nakon toga druga dva pape obavila su slične pohode.

*Nostra aetate* snažno ističe kao vjersku dužnost: „Crkva... žali mržnju, progone i očitovanje antisemitizma kojima su u bilo koje vrijeme i s bilo koje strane Židovi bili pogođeni.“ Na temelju toga, Ivan Pavao II. više puta je isticao da je „antisemitizam grijeh protiv čovječanstva“. U Jeruzalemu je kod Zapadnog zida izmolio ovu molitvu: „Bože naših otaca! Izabrao si Abrahama i njegove potomke da Tvoje ime pronesu među narodima. Duboko žalimo zbog ponašanja onih koji su tokom povijesti nanijeli patnju ovoj tvojoj djeci i molimo tvoje oproštenje. Želimo se obvezati na pravo bratstvo s narodom Saveza.“ Papa Franjo nedavno je upozorio na novi, prošireni i čak pomodni oblik

---

je u Europi mržnja protiv Židova izgubila nešto od religijskog obilježja. S druge strane, *Nostra aetate*, izvirući iz želje zapadnjaka da se ukloni intenzivna mržnja protiv Židova koja je doprinijela šoahu, bila je upravo revolucionarna donoseći značajnu promjenu u Katoličkoj Crkvi u vezi s tim.

<sup>9</sup> Sam stupanj do kojega su čak i Židovi prvoga stoljeća imali određenu ulogu u raspinjanju Isusa stvar je znanstvene kontroverzije, ali u okviru unutarnjeg kršćanskog naučavanja razabiremo da je odrješenje svih drugih Židova od ikakve odgovornosti za raspeće veoma značajan korak za Crkvu.

<sup>10</sup> U njegovoj knjizi *Isus iz Nazareta: Sveti tjedan*, 2011.

<sup>11</sup> Papa FRANJO, *Evangelii gaudium. Apostolska pobudnica*, Dokumenti 163 (Zagreb: 2013.), br. 249.

antisemitizma, kada je delegaciji Židovskog svjetskog kongresa rekao: „Napadati Židove je antisemitizam, ali izravni napad na Državu Izrael također je antisemitizam. Mogu postojati politička neslaganja među vladama i o političkim pitanjima, ali Država Izrael ima puno pravo na postojanje u sigurnosti i u blagostanju.“<sup>12</sup>

Zaključno, deklaracija *Nostra aetate* poziva na „međusobno razumijevanje i poštovanje“ te na uspostavljanje „bratskog dijaloga“. Papa Pavao VI. ozbiljno je uzeo taj poziv osnivanjem Papinske komisije za religijske odnose sa Židovima, a židovska je zajednica, kao odgovor na taj poziv, redovno se susretala s predstavnicima Crkve.

Divimo se djelovanju papa, crkvenih poglavara i znanstvenika koji su oduševljeno doprinosili tom napretku, uključujući i odlučne zagovornike katoličko-židovskog dijaloga nakon završetka Drugog svjetskog rata, čije je zajedničko zalaganje dalo poticaj za nastanak deklaracije *Nostra aetate*. Najvažniji miljokazi bili su: Drugi vatikanski sabor, osnutak Komisije za religijski dijalog sa Židovima, priznavanje judaizma kao žive religije s vječnim Savezom, uvažavanje pogubnosti šoaha i onoga što mu je prethodilo te uspostavljanje diplomatskih odnosa s Državom Izrael. Teološki spisi čelnika Komisije za religijske odnose sa Židovima puno su doprinijeli crkvenim dokumentima koji su uslijedili nakon *Nostra aetate*, kao i spisi brojnih drugih teologa.

Papinska komisija, u nedavnim refleksijama o *Nostra aetate* „Božji darovi i poziv su neopozivi“, jasno je podržala poimanje da Židovi imaju udjela u Božjem planu spasenja nazivajući tu misao „nedokučivim božanskim misterijem“.<sup>13</sup> Nadalje je izjavila da „Katolička Crkva ne provodi niti podržava ikakvo institucionalno misijsko djelovanje usmjereno na Židove“.<sup>14</sup> Iako Katolička Crkva nije zabacila svjedočenje pred Židovima, razumijemo da ipak pokazuje razumijevanje i osjetljivost prema dubokim osjećajima Židova te da se distancirala od misijskog djelovanja među Židovima.

Zorna preobrazba stava Crkve prema židovskoj zajednici divno se pokazala prigodom nedavnog pohoda pape Franje jednoj sinagogi, što ga je učinilo trećim papom koji je iskazao takvu veoma značajnu gestu. S radošću preuzimamo njegov iskaz: „Od neprijatelja i stranaca postali smo prijatelji i braća. Nadam se da će i nadalje rasti među naše dvije

<sup>12</sup> <http://www.worldjewishcongress.org/en/news/pope-francis-to-make-first-official-visit-to-rome> and <http://edition.cnn.com/2015/10/28/world/pope-jews/>.

<sup>13</sup> Pontifical Commission for Religious Relations with the Jews, *The Gifts and the Calling of God are Irrevocable*, 10 December 2015., br. 36-39.

<sup>14</sup> *Ondje*, br. 40.

zajednice bliskost, međusobno razumijevanje i poštovanje.“

Ovi pohvalni stavovi i akcije izričita su protivština vjekovima naučavanja prezira i rasprostranjenog neprijateljstva te najavljuju veoma ohrabrujuće poglavlje u epohalnom procesu društvene transformacije.

### Procjena i novo vrednovanje

Na početku su mnogi židovski čelnici bili skeptični o iskrenosti preokreta Crkve u stavu prema židovskoj zajednici,<sup>15</sup> zbog duge povijesti kršćanskog antijudaizma. S vremenom je postalo razvidno da preokreti u stavovima i učenju Crkve jesu ne samo iskreni nego i sve dublji te da ulazimo u razdoblje sve veće tolerancije, međusobnog poštovanja i solidarnosti među članovima naših vjernih zajednica. Ortodokсни judaizam, po Američkoj ortodokсноj zajednici (*American Orthodox Union*) i Rabinskom vijeću Amerike (*Rabbinical Council of America*), već je postao sastavni dio Židovskog međunarodnog odbora za međureligijska savjetovanja (*International Jewish Committee for Interreligious Consultations – IJCIC*) koji je uspostavljen koncem šezdesetih godina kao službeni židovski predstavnik za odnose s Vatikanom. Okrenuta je nova stranica u odnosima ortodoksnog judaizma s Katoličkom Crkvom uspostavom bilateralnog odbora Glavnog rabinata Izraela s Vatikanom koji je počeo djelovati god. 2002. pod predsjedanjem glavnog rabina Haife She'ara Yashuva Cohena. Objavljene deklaracije s trinaest susreta te bilateralne komisije (koje se susreću naizmjenično u Rimu i Jeruzalemu) brižno izbjegavaju pitanja koja spadaju u temelje vjere, nego radije obrađuju širok spektar suvremenih socijalnih i znanstvenih izazova ističući zajedničke vrijednosti, uz poštovanje razlika između tih dviju vjerskih tradicija.

Priznajemo da ovo bratstvo ne može pomesti doktrinarne razlike; ono zapravo osnažuje prave pozitivne stavove prema temeljnim vrijednostima koje su nam zajedničke, uključujući poštovanje prema Hebrejskoj Bibliji, ali bez ograničavanja samo na to.<sup>16</sup>

Duboke su teološke razlike između judaizma i kršćanstva.

---

<sup>15</sup> Usp. npr.: Rabbi Moshe FEINSTEIN, *Responsa Tagerot Moshe*, u: *Yoreh De'ah* Vol 3, § 43. Također francuski glavni rabin Jacob Kaplan u njegovim primjedbama navedenim u *Droit et liberté*, December 1964. te u *Hamodia*, 16th September 1965. Svaki od njih ukazao je na područja gdje je skepticizam bio razložen.

<sup>16</sup> *Komentar Pjesme nad pjesmama* (pripisan Nahmanidesu) u: *Kitve ha-Ramban*, ed. Chavel, vol. II, str. 502-503; Ralbag Milhamot, ed. Leipzig, str. 356 i Komentar Tore, izd. u Veneciji, str. 2.

Sržna uvjerenja kršćana da je Isus Mesija i utjelovljenje „druge osobe trojstvenog Boga“ predstavlja nepremostivu razdvojnici od judaizma. Povijest židovskih mučenika u kršćanskoj Europi predstavlja tragično svjedočanstvo odanosti i upornosti kojom su se Židovi odupirali uvjerenjima nespojivim s njihovom starinskom i vječnom vjerom koja traži apsolutnu vjernost pisanoj i usmenoj Tori. Unatoč tim dubokim razlikama, neki među najvišim čelnicima judaizma tvrde da kršćani imaju poseban položaj jer se klanjaju Stvoritelju neba i zemlje koji je izraelski narod izbavio iz egipatskog ropstva i providnosno se brine za sve stvorenje.<sup>17</sup>

Doktrinarne razlike su bitne te se o njima ne može raspravljati niti pregovarati; njihovo značenje i važnost spada na unutarnje odlučivanje pojedine od naših vjerskih zajednica. Judaizam, koji svoju posebnost izvlači iz tradicije što seže iz dana njegovih slavni proroka i posebno iz objave na Sinaju, ostat će zauvijek vjeran svojim načelima, zakonima i vječnom učenju. Nadalje, naše međuvjerske rasprave ostaju označene dubokim uvidima velikih židovskih mislilaca, kao što su rabin Joseph Ber Soloveitschik<sup>18</sup>, rabin lord Immanuel Jakobovits<sup>19</sup> i mnogi drugi koji su rječito utvrdili da je religijsko iskustvo privatno i ono može biti istinski shvaćeno samo u okviru vlastite vjerničke zajednice.

Ipak, doktrinarne razlike ne stoje i ne mogu stajati na putu našoj miroljubivoj suradnji u poboljšavanju svijeta koji nam je zajednički i u životu Noine djece.<sup>20</sup> Za promicanje toga, bitno je da naše vjerničke zajednice nastavljaju susrete te napreduju u međusobnom upoznavanju i zadobivanju povjerenja jednih u druge.

---

<sup>17</sup> Tosafot *Sanhendrin* 63b, s. v *Asur*; *Rabbenu Yeruham ben Meshullam*, Toledot Adam ve-Havvah 27:5; R. Moses Isserles *Shulhan-u Arukh-u Orach Hayyim* 156:2; R. Moses Rivkes, *Be'er ha-Golah* *Shulhan-u Arukh-u, Hoshen Mishpat* 226:1 & 425:5; R. Samson Raphael Hirsch, *Principles of Education*, „*Talmudic Judaism and Society*“, str. 225-227.

<sup>18</sup> Ponajviše svojim člankom „Confrontation“, u: *Tradition: A Journal of Orthodox Thought*, 6.2 (1964).

<sup>19</sup> Usp. npr. njegovo djelo: *The Timely and Timeless* (London: 1977.), 119-121.

<sup>20</sup> Priopćenje za tisak, izdano nakon četvrtog susreta Glavnog rabinata Izraela i Svete Stolice u Grottaferrati (Rim, 17. listopada 2004.), posebno je značajno u vezi s tim. Ono počinje: „Svjesni činjenice da nema dovoljno rasprostranjene svijesti u našim zajednicama o divnoj promjeni u odnosu između katolika i Židova te u svjetlu rada našega odbora i sadašnjih rasprava o zajedničkoj viziji pravednog i etičnog društva, izjavljujemo: Mi nismo neprijatelji, nego pouzdani partneri u utvrđivanju bitnih moralnih vrijednosti za preživljavanje i dobrobit ljudskog društva.“

## Stoga izjavljujemo:

Unatoč nepomirljivim teološkim razlikama mi Židovi gledamo katolike kao svoje partnere, bliske saveznike, prijatelje i braću u zajedničkom traganju za boljim svijetom koji će biti usrećen mirom, socijalnom pravdom i sigurnošću.

Svoje židovsko poslanje shvaćamo tako da obuhvaća *donošnje svjetla među narode*, to nas obvezuje da pridonosimo poštovanju svetosti, ćudorednosti i religioznosti u čovječanstvu. Kako zapadni svijet postaje sve sekularniji, napušta mnoge moralne vrijednosti koje su zajedničke kršćanima i Židovima. Tako religijsku slobodu sve više ugrožavaju snage sekularizacije i religijskog ekstremizma. Stoga tražimo partnerstvo katoličke zajednice posebno i drugih vjerskih zajednica općenito kako bismo osiguravali religijsku slobodu, njegovali moralna načela naših vjera, posebno svetost života i važnost tradicionalne obitelji te „kultivirali moralnu i religioznu savjest društva“. Jedna od pouka šoaha, za Židove kao i za druge narode (*gentiles*, hebr. *goim* – pripadnici drugih naroda), posebno je obveza boriti se protiv antisemitizma, osobito protiv antisemitizma koji ponovno raste. Ta pouka treba biti izražavana na obrazovnom i zakonodavnom području svih naroda, bez kompromisa.

Nadalje, kao narod koji je podnosio progonstva i genocide tijekom povijesti, svi smo veoma svjesni prave opasnosti pred kojom stoje kršćani Srednjeg istoka i drugdje jer su progonjeni i ugrožavani nasiljem i smrću od strane onih koji uzaludno zazivaju Božje ime, a čine nasilje i teror.

Ovim osuđujemo svako nasilje nad bilo kojom osobom zbog njezina uvjerenja ili religije. Isto tako osuđujemo sve čine vandalizma, obijesnog razaranja i/ili profanacije svetih mjesta svih religija.

Pozivamo Crkvu da nam se pridruži u borbi protiv novog barbarizma naše generacije, to jest radikalnih izraslina islama koje ugrožavaju naše globalno društvo, a ne štede ni brojne umjerene muslimane. One su prijetnja svjetskom miru općenito te posebno kršćanskim i židovskim zajednicama. Pozivamo sve ljude dobre volje da se udruže u borbi protiv toga zla.

Unatoč dubokim teološkim razlikama katolici i Židovi zajednički vjeruju u božansko porijeklo Tore i u misao o konačnom otkupljenju, a sada i u tvrdnju da religije trebaju upotrebljavati moralno ponašanje i religiozni odgoj za širenje utjecaja i nadahnjivanja – a ne rat, prisilu ili

socijalni pritisak.

Redovno ne iznosimo očekivanja od učenja drugih vjerskih zajednica. Ipak, određene vrste učenja zadaju pravu patnju; ona kršćanska učenja, obredi i nauke koji izražavaju negativne stavove prema Židovima i judaizmu zaista nadahnjuju i potkrepljuju antisemitizam. Stoga, radi proširenja prijateljskih odnosa i zajedničkih vrijednosti među katolicima i Židovima kao plod deklaracije *Nostra aetate* pozivamo sve kršćanske konfesije koje to još nisu učinile da slijede primjer Katoličke Crkve te uklone antisemitizam iz svoje liturgije i naučavanja, da obustave aktivno misijsko djelovanje među Židovima te da zajedno s nama kao židovskim narodom surađuju na izgradnji boljega svijeta.

Nastojimo produbiti dijalog i partnerstvo s Crkvom kako bismo njegovali međusobno razumijevanje te unapređivali ciljeve koje smo ovdje postavili. Nastojimo pronalaziti dodatne putove koji će nam omogućiti da zajedno činimo svijet boljim, da hodamo Božjim putovima, hranimo gladne i oblačimo gole, pružamo radost udovicama i sirotama, osiguravamo utočište progonjenima i tlačanima i tako zaslužimo blagoslov.

Dana 9. elula 5777. godine (31. kolovoza 2017.)

Za CER:

Rabin  
Pinhas Goldschmidt,  
predsjednik CER-a

Rabin  
Dr. Riccardo Di Segni,  
potpredsjednik CER-a

Rabin  
Arie Folger,  
predsjedatelj Odbora  
za odgovor na  
*Nostra aetate*

Za Glavni rabinat Izraela:

Rabin Dr. Rasson Arussi,  
predsjedatelj Komisije Glavnog rabinata Izraela za međureligijske  
poslove



Za RCA:

Rabin  
Elazar Muskin,  
predsjednik RCA-e

Rabin  
Mark Drarch,  
izvršni potpredsjednik  
RCA-e

Rabin  
Dr. David Berger,  
senior savjetnik za  
međuvjerske poslove

### **Govor pape Franje rabinima na audijenciji 31. kolovoza 2017.**

*Draga braćo i sestre!*

Od srca pozdravljam sve vas, posebno predstavnike Konferencije europskih rabina, Rabinskog vijeća Amerike i Komisije Glavnog rabinata Izraela za dijalog s Komisijom Svete Stolice za religijski dijalog sa Židovima. Zahvaljujem rabinu Goldschmidtu za njegov ljubazni pozdrav u vaše ime.

Milošću Svevišnjega, na našem zajedničkom putovanju sada doživljavamo plodni trenutak dijaloga. To se odražava u Deklaraciji *Između Jeruzalema i Rima* koju ste vi priredili i danas mi je predali. Ovaj dokument odaje posebno priznanje Deklaraciji Drugog vatikanskog sabora *Nostra aetate* gdje broj četiri predstavlja povelju našega dijaloga sa židovskim svijetom. Ispunjavanje te saborske deklaracije svakako je omogućilo da naši odnosi postaju sve više prijateljski i bratski. *Nostra aetate* je skrenula pozornost da početke kršćanske vjere trebamo, u skladu s božanskim misterijem spasenja, tražiti u Patrijarsima, Mojsiju i Prorocima. Također je istaknula da zbog velike duhovne baštine koja nam je zajednička trebamo ulagati ozbiljne napore u međusobno poznavanje i poštovanje, posebno proučavanjem Biblije i bratskim raspravljanjem (usp.: br. 4). Na temelju toga, posljednjih desetljeća mogli smo se približiti jedni drugima te angažirati u uspješnom i plodnom dijalogu. Uznapredovali smo u međusobnom razumijevanju i produbili naše veze prijateljstva.

Deklaracija *Između Jeruzalema i Rima* ipak ne prikriva teološke razlike koje postoje među našim vjerničkim tradicijama. Uza sve to, izražava čvrstu spremnost na užu suradnju sada i ubuduće. Vaš dokument upućen je katolicima nazivajući ih „partnerima, bliskim

saveznicima, prijateljima i braćom u našem zajedničkom traganju za boljim svijetom uz blagodat mira, socijalne pravde i sigurnosti“. Zatim nastavlja da „unatoč dubokim teološkim razlikama, katolici i Židovi imaju zajednička uvjerenja“ te također „tvrdnju da religije trebaju upotrebljavati moralno ponašanje i religijski odgoj za utjecanje i nadahnjivanje – ne rat, prisilu ili socijalni pritisak“. To je veoma važno: neka Višnji blagoslovi i prosvijetli našu suradnju tako da sve bolje zajedno prihvaćamo i vršimo njegove „naume, naume mira a ne nesreće“ (Jr 29,11).

Prigodom ovoga dobrodošlog vašega posjeta čestitam vama i vašim zajednicama Židovsku novu godinu koju počinjete kroz nekoliko tjedana: Šanah *tovah!* Još jednom zahvaljujem što ste došli i molim da me se sjećate u vašim molitvama. Kao zaključak, zazivam blagoslov Svevišnjega na vas i na sve nas kako bismo nastavili zajednički put prijateljstva i povjerenja koji stoji pred nama. Neka Svemogući u svome milosrđu udijeli svoj mir nama i cijelom svijetu. Šalom *alehem!*

(S engleskog preveo dr. sc. Mato Zovkić,  
profesor emeritus KBF-a u Sarajevu).



## ZAJEDNIČKA IZJAVA O NAUKU OPRAVDANJA LUTERANSKOG SVJETSKOG SAVEZA I KATOLIČKE CRKVE<sup>1</sup>

### Predgovor

1) Nauk o opravdanju imao je središnje značenje za luteransku reformaciju u 16. st. On joj je vrijedio kao prvi i najvažniji članak<sup>2</sup> koji se istodobno razumio kao ravnatelj i sudac o svim drugim dijelovima kršćanskog nauka.<sup>3</sup> Taj nauk o opravdanju bio je izgrađen u reformatorskom razvoju i s posebnim značenjem zastupan i branjen nasuprot rimokatoličkoj teologiji i Crkvi tadašnjeg vremena, koja je sa svoje strane zastupala i branila svoj drukčije izgrađeni nauk o opravdanju. Upravo je tu iz pogleda reformacije ležala središnja točka

- 
- <sup>1</sup> Napomene prevoditelja: Rečeno u duhu biblijskog Propovjednika (3,1-8) ekumenska teologija pozna vrijeme udaljavanja i vrijeme približavanja. Petstotu obljetnicu reformacije ovdje koristim kao zgodnu priliku da našoj hrvatskoj teološkoj javnosti ponudim prijevod *Zajedničke izjave* koja svjedoči da je teološko, a time i ekumensko, zbližavanje ipak moguće. Neka to bude naš prilog obilježavanju velikog jubileja s nadom da će njegovo suglasje biti temelj novim usuglašavanjima. Ovaj prijevod načinjen je prema njemačkom i engleskom originalu koji se mogu naći na navedenim web-stranicama. Zahvaljujem emeritiranom profesoru Mati Zovkiću na studioznoj korekturi što ovom prijevodu daje veću sigurnost u inače vrlo osjetljivim teološkim nijansama. Ovom dokumentu pridodan je dodatak s izvorima koji nisam prevodio jer se u njemu samo opširnije navode spominjani citati. U bilješkama dokumenta ponegdje sam dodavao „dodatna objašnjenja“ koja nisu u sastavu izvornog dokumenta, a za koja držim da su korisna. Prof. Niko Ikić, KBF Sarajevo
- <sup>2</sup> Usp.: Šmalkaldski članci (*Schmalkaldische Artikel*) II,1. *Book of Concord*, 292. Dodatno objašnjenje: usp.: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen: <sup>3</sup>1956.), 415.
- <sup>3</sup> „Rector et iudex super omnia genera doctrinarum“ u: *Weimarer Ausgabe von Luthers Werken*, 39, I., 205. (dalje WA). Dodatno objašnjenje: riječ je o nizu koji je pokrenut još 1883. u Weimaru, a koji je zaokružen tek 2009. god. Niz je podijeljen u šest tematskih cjelina: govori 6 knjiga, Biblija 15 knjiga, korespondencija 18 knjiga, spisi 80 knjiga, druge teme u 8 knjiga, sveukupno 127 knjiga na 80 000 stranica. Među najpoznatijim priređivačima su Rudolf Hermann i Gerhard Ebeling.

svih nesporazuma. Došlo je do osude nauka u luteranskim *Ispovijestima*<sup>4</sup> i ekskomunikacije na Tridentskom koncilu Rimokatoličke Crkve, koji su još uvijek na snazi i koji razjedinjuju Crkve.

2) Za luteransku tradiciju nauk o opravdanju zadržao je posebno značenje. Zato je on u luteransko-katoličkom dijalogu od samog početka zauzeo važno mjesto.

3) Na poseban način ukazujemo na izvješća: *Evandjelje i Crkva* (1974.)<sup>5</sup> i *Crkva i opravdanje* (1994.)<sup>6</sup> Međunarodne zajedničke Rimokatoličke i Evangeličko-luteranske komisije, kao i na izvješće katoličko-luteranskog dijaloga u SAD-u *Opravdanje i vjera* (1983.)<sup>7</sup>, te na studiju Ekumenske radne skupine evangeličkih i katoličkih teologa Njemačke *Ekskomunikacije – razjedinjuju?* (1986.)<sup>8</sup> Neka od tih dijaloških izvješća doživjela su službeno prihvaćanje. Pozitivan primjer je obvezujući stav ujedinjene Evangeličko-luteranske Crkve Njemačke, zajedno s drugim evangeličkim Crkvama u Evangeličkoj Crkvi Njemačke, koja je 1994.<sup>9</sup> usvojila studiju o ekskomunikacijama s

4 Neka bude naznačeno da niz Luteranskih crkava uračunavaju kao obvezujuće priručnike samo Confessio Augustana i Lutherov Mali katekizam. Spomenuta *Ispovijest* ne sadržava one izravne ekskomunikacije o opravdanju Rimokatoličke Crkve. Dodatno objašnjenje: *Confessio Augustana* je luteranska apologija ili *Ispovijest* nasuprot *Confutatio Augustana* koja je dolazila s katoličke strane.

5 *Izvješće Evangeličko-luteranske i Rimokatoličke studijske komisije „Evandjelje i Crkva“ 1972.* (Izvješće s Malte), u: MEYER H. – URBAN H. J. – VISCHER L., *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, I. 1931.-1982. (Paderborn – Frankfurt am Main: 1983.), 248-271 (dalje DwÜ). Usp. također: *Report of the Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission, published in Growth in Agreement* (New York-Geneve: 1984.), 168-189.

6 Zajednička Rimokatolička i Evangeličko-luteranska komisija, izd., *Crkva i opravdanje*. Razumijevanje Crkva u svjetlu nauka o opravdanju (Paderborn-Frankfurt: 1994.). Usp. također: Published by the Lutheran World Federation (Geneve: 1994.).

7 Luteransko-katolički dijalog u SAD-u, *Opravdanje po vjeri* (1983.), u: *Opravdanje u ekumenskom dijalogu*, Dokumente und Einführung, ur., v. H. Meyer u. G. Gaßmann, u: *Ökumenische Perspektiven* 12. (Frankfurt :1987.), 107-200. Usp. također: *Lutheran and Catholics in Dialogue VII.* (Minneapolis: 1985.).

8 *Ekskomunikacije – razjedinjuju?*, u: *Opravdanje, sakramenti i služba u vremenu Reformacije i danas* = DiKi 4, ur., v. K. Lehmann i W. Pannenberg (Freiburg-Göttingen: 1988.).

9 Zajednički stav konferencije u Arnoldshainu Ujedinjene Evangeličko-luteranske Crkve Njemačke i njemačkog nacionalnog komiteta Luteranskog svjetskog saveza o dokumentu „*Ekskomunikacije – razjedinjuju?*“ u: *Ökumenische Rundschau* (ÖR) 44 (1995.), 99-102; usp. također referate o stavovima u:

najvećim mogućim stupnjem priznanja.

4) Sva spomenuta izvješća o dijalogu, a također i stavovi o njima, pokazuju u velikoj mjeri u svojim objašnjenjima nauka o opravdanju zajednički smjer i zajedničku prosudbu. Stoga je došlo vrijeme da povučemo bilancu i na neki način sažmemo rezultate dijaloga o opravdanju te da informiramo naše Crkve, uz nužnu točnost i kratkoću, o cjelokupnom dosegu dijaloga i istodobno im omogućimo da se o tome obvezujuće izjasne.

5) Upravo to ima za cilj ova *Zajednička izjava*. Ona želi pokazati da su od sada temeljem dijaloga dolje potpisane luteranske Crkve i Rimokatolička Crkva<sup>10</sup> u stanju zastupati zajedničko razumijevanje našeg opravdanja po Božjoj milosti u vjeri u Isusa Krista. *Izjava* ne sadržava sve ono što se u pojedinoj Crkvi naučava o nauku o opravdanju. Ona obuhvaća slaganje o temeljnim istinama nauka o opravdanju i pokazuje da i dalje preostale razlike više ne mogu biti povod doktrinarne osude.

6) Naša *Izjava* nije novo i neovisno predstavljanje uz dosadašnja dijaloška izvješća i dokumente, pogotovo ih nema namjeru nadomještati. Štoviše ona se odnosi, kako pokazuje dodatak o izvorima, na spomenute tekstove i njihovu argumentaciju.

7) Kao što su sami dijalozi, tako je i ova *Izjava* prožeta uvjerenjem da nadvladavanje dosadašnjih kontroverznih pitanja i njihovih osuda ne shvaća olako podjele i osude, niti poriče vlastitu crkvenu prošlost. Ona je ipak ispunjena uvjerenjem da su naše Crkve u povijesti dozrele u novim pogledima i da se događaju procesi, koji Crkvama ne samo odobravaju nego istodobno od njih zahtijevaju da se razjedinjavajuća pitanja i osude provjere i sagledaju u novom svjetlu.

## 1. Biblijska poruka opravdanja

8) Prema novim pogledima vodio nas je zajednički način slušanja Božje riječi u Svetom pismu. Zajednički slušamo u evanđelju

---

*Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche in Deutschland* (Göttingen: 1993.).

10 U ovoj se *Izjavi* pojam „Crkva“ upotrebljava u dotičnom razumijevanju dviju Crkava i s njim se ne želi rješavati sva povezana ekleziološka pitanja.

da je „Bog tako ljubio svijet, da je dao svoga Sina Jedinorođenca, da ni jedan koji u njega vjeruje, ne propadne, nego da ima život vječni“ (Iv 3,16). Ova Radosna vijest predstavljena je u Svetom pismu na različite načine. U Starom zavjetu slušamo riječ Božju o ljudskoj grešnosti (Ps 51,1-5; Dan 9,5f.; Koh 8,9f.; Ezra 9,6f.), o ljudskoj neposlušnosti (Post 3,1-19; Neh 9,16f.26) a također i o pravednosti (Iz 46,13; 51,5-8; 56,1; [usp.: 53,11]; Jer 9,24) te o Božjem sudu (Koh 12,14; Ps 9,5f.; 76,7-9).

9) U Novom zavjetu su teme „pravednosti“ i „opravdanja“ različito obrađene kod Mateja (5,10; 6,33; 21,32), Ivana (16,8-11), u poslanici Hebrejima (5,13; 10,37f.) te u Jakovljevoj poslanici (2,14-26).<sup>11</sup> Također se u Pavlovim poslanicama različito opisuje dar spasenja, između ostalog kao oslobođenje za slobodu (Gal 5,1-13; usp.: Rim 6,7), kao pomirenje s Bogom (2 Kor 5,18-21; usp.: Rim 5,1 1), kao izmirenje s Bogom (Rim 5,1), kao novo stvaranje (2 Kor 5,17), kao život Bogu u Kristu Isusu (Rim 6,11.23) ili kao posvećenje u Isusu Kristu (usp.: 1 Kor 1,2; 1,30; 2 Kor 1,1). Iznad svih tih navoda je opis spasenja kao „opravdanje“ grešnika milošću Božjom u vjeri (Rim 3,23-25), koje je bio posebno isticano u vrijeme reformacije.

10) Pavao opisuje evanđelje kao Božju snagu za spasenje čovjeka koji je pao pod moć grijeha; kao vijest koja navješćuje „pravednost Božju od vjere k vjeri“ (Rim 1,16 f) i koja podaruje opravdanje (Rim 3,21-31). On naviješta Krista kao „našu pravednost“ (1 Kor 1,30) koju primjenjuje na uskrsloga Gospodina, što Jeremija naviješta o samom Bogu (Jer 23,6). U Kristovoj smrti i uskrsnuću ukorijenjene su sve dimenzije njegova otkupiteljskog djela jer je on „naš Gospodin, koji je predan za opacine naše i uskrišen radi našeg opravdanja“ (Rim 4,25). Svim ljudima je potrebna Božja pravednost jer „svi su doista sagriješili i izgubili slavu Božju“ (Rim 3,23; usp.: Rim 1,18-3,20; 11,32; Gal 3,22). U poslanici Galaćanima (3,6) i Rimljanima (4,3-9) Pavao razumije Abrahamovu vjeru (Post 15,6) kao vjeru u Boga koji opravdava grešnika (Rim 4,5) i poziva se na svjedočenje Staroga zavjeta da istakne svoju Radosnu vijest da se svima uračunava ona pravednost

<sup>11</sup> Usp.: *Izvjeshće s Malte* br. 26-30; opravdanje po vjeri br. 122-147 Nepavlovska novozavjetna svjedočanstva bila su po nalogu dijaloga u SAD-u „opravdanje po vjeri“ istražena od J. Reumanna: *Righteousness in the New Testament*, s odgovorima J. Fitzmeyera und i J.D. Quinna (Philadelphia-New York: 1982.), 124-180. Rezultati te studije sažeti su u Izvješću o dijalogu „*Opravdanje po vjeri*“ u br. 139-142.

koja poput Abrahama vjeruje Božjem obećanju. „Pravednik će od vjere živjeti“ (Hab 2,4; usp.: Gal 3,11; Rim 1,17). U Pavlovim poslanicama Božja pravednost je istodobno Božja snaga za svakoga vjernika (Rim 1,16f). Bog čini da u Kristu ona postaje naša pravednost (2 Kor 5,21). Opravdanje nam se udjeljuje po Isusu Kristu, „kojega je Bog odredio da krvlju svojom bude pomirilište po vjeri“ (Rim 3,25; usp.: 3,21-28). „Ta milošću ste spašeni po vjeri, i to ne vlastitom snagom, Božji je to dar, ne po djelima“ (Ef 2,8f).

11) Opravdanje znači oprostjenje grijeha (Rim 3,23-25; Dj 13,39; Lk 18,14), oslobađanje od moćne vlasti grijeha i smrti (Rim 5,12-21) i od prokletstva zakona (Gal 3,10-14). Ono znači ulazak u zajedništvo s Bogom već sada, a savršeno u budućem Božjem kraljevstvu (Rim 5,1f). Ono sjedinjuje s Kristom u njegovoj smrti i uskrsnuću (Rim 6,5). Ono se događa u primanju Duha Svetoga u krštenju koje pritelovljuje jednom Tijelu (Rim 8,1 f.9f.; 1 Kor 12,12f.). Sve to dolazi isključivo od Boga po Kristovoj volji iz milosti po vjeri u „Evangelje Sina Božjega“ (Rim 3,1-3).

12) Opravdani žive iz vjere koja dolazi iz riječi Kristove (Rim 10,17) i koja djeluje iz ljubavi (Gal 5,6), koja je plod Duha (Gal 5,22f). Vjernici, koje sile i požude napadaju izvana i iznutra (Rim 8,35-39, Gal 5,16-21) i koje ih strovalju u grijeh (1 Iv 1,8.10), moraju stalno slušati obećanja Božja, priznavati svoje grijehe (1 Iv 1,9), sudjelovati u Tijelu i Krvi Kristovoj te biti opominjani da žive pravedno u suglasju s voljom Božjom. Zato opravdanima kaže Apostol: „Trudite se sa strahom i trepetom oko svoga spasenja, jer Bog u svojoj dobrohotnosti izvodi u vama htjeti i djelovati“ (Fil 2,12 - sl). Radosna vijest pak ostaje: „Nikakve dakle, sada osude onima, koji su u Kristu Isusu“ (Rim 8,1) i u kojima Krist živi (Gal 2,20). Kristova pravednost - svim ljudima na opravdanje, na život“ (Rim 5,18).

## **2. Nauk o opravdanju kao ekumenski problem**

13) Suprotno izlaganje i primjena biblijske poruke o opravdanju bila je u 16. st. glavni temelj podjele zapadnih Crkava, što se izrazilo također i izrečenim ekskomunikacijama. Stoga je za prevladavanje crkvene podjele temeljno i nužno zajedničko razumijevanje opravdanja. U prihvaćanju biblijskih znanosti, teologije i dogmatsko-povijesnih spoznaja u ekumenskom dijalogu od Drugog vatikanskog sabora



iskristaliziralo se očito približavanje s obzirom na nauk o opravdanju, tako da u ovoj *Izjavi* može biti izrečeno slaganje u temeljnim istinama nauka o opravdanju u čijem svjetlu izvedene ekskomunikacije iz 16. st. danas više ne vrijede.

### 3. Zajedničko razumijevanje opravdanja

14) Zajedničko slušanje Radosne vijesti naviještene u Svetom pismu kao i teološki dijalozi u posljednjih nekoliko godina između luteranskih Crkava i Rimokatoličke Crkve vodili su prema zajedništvu u razumijevanju opravdanja. To obuhvaća slaganje u temeljnim istinama i uvažavanje različitih interpretacija pojedinih izričaja svake strane.

15) Naša je zajednička vjera da je opravdanje djelo trojedinoga Boga. Otac je poslao svojega Sina u svijet da spasi grešnike. Kristovo utjelovljenje, smrt i uskrnuće su temelj i preduvjet opravdanja. Stoga opravdanje znači da je sam Krist naša pravednost u kojoj imamo udjela Očevom voljom po Duhu Svetomu. Zajedno ispovijedamo: samo milošću u vjeri u Kristovo spasenjsko djelo, ne temeljem naše zasluge, bivamo od Boga prihvaćeni i primamo Duha Svetoga, koji obnavlja naša srca, osposobljuje i poziva nas da činimo dobra djela.<sup>12</sup>

16) Bog poziva sve ljude na spasenje u Kristu. Samo po Kristu bivamo opravdani, budući da u vjeri prihvaćamo to spasenje. S druge strane, sama vjera je Božji dar po Duhu Svetomu, koji u zajednici vjernika djeluje u riječi i sakramentima te vjernike usmjerava onoj obnovi njihova života koju Bog dovodi do punine u vječnom životu.

17) Zajedno smo uvjereni da nas poruka opravdanja na poseban način usmjerava na središnje svjedočanstvo Božjeg spasenjskog djelovanja u Kristu: ona nam kaže da mi grešnici svoj novi život zahvaljujemo samo opraštajućem i novostvarajućem Božjem milosrđu, koje nam Bog daruje i koje u vjeri primamo, ali koje ni u kakvoj formi nikada ne možemo zaslužiti.

18) Zbog toga nauk o opravdanju, koji svetopisamska poruka usvaja i razvija, nije samo djelić kršćanskog nauka o vjeri. Ona stoji u bitnom suodnosu prema svim drugim vjerskim istinama koje treba

---

<sup>12</sup> Usp.: *Alle unter einem Christus*, 14, u: DwÜ I, 323-328.

zajedno sagledavati u nutarnjoj povezanosti. Nauk o opravdanju je nužni kriterij da su cjelokupni nauk i praksa Crkve neprekidno usmjereni na Krista. Kada luterani naglašavaju posebno značenje ovog kriterija, ne niječu povezanost i značenje svih drugih vjerskih istina. Kada katolici prihvaćaju više kriterija, ne niječu posebnu funkciju poruke o opravdanju. Luterani i katolici zajedno imaju cilj u svemu ispovijedati Krista, kojemu treba iznad svega vjerovati kao jedinom posredniku (1 Tim 2,5f) po kojemu se sam Bog u Duhu Svetomu predaje i dariva obnoviteljske darove (usp. izvore za 3. poglavlje).

#### **4. Izlaganje zajedničkog razumijevanja opravdanja**

##### *4.1. Nemoć i grijeh čovjeka u odnosu na opravdanje*

19) Zajedno priznajemo da je čovjek, s obzirom na njegovo spasenje, potpuno ovisan o spasenjskoj Božjoj milosti. Sloboda, koju posjeduje u odnosu na ljude i stvari u svijetu, nije sloboda kojom bi se sam spašavao. To znači da on kao grešnik stoji pod Božjim sudom i da je nesposoban sam se predati Bogu radi svojega izbavljenja ili sam zaslužiti svoje opravdanje, ili vlastitom snagom doseći svoje spasenje. Opravdanje se događa samo milošću. Budući da katolici i luterani to zajedno ispovijedaju, zbog toga vrijedi:

20) Kada katolici kažu da čovjek „sudjeluje“ u pripravi i prihvaćanju opravdanja po pristajanju na Božje opravdavajuće djelovanje, onda u takvu osobnom pristanku gledaju samu Božju milost a ne djelovanje čovjeka vlastitom snagom.

21) Prema luteranskom shvaćanju čovjek je nesposoban sudjelovati u svojem otkupljenju jer se kao grešnik aktivno suprotstavlja Bogu i njegovu otkupiteljskom djelu. Time luterani ne niječu da čovjek može odbiti djelovanje milosti. Kad naglašavaju da čovjek može opravdanje samo primiti (*mere passive*), onda niječu svaku mogućnost vlastitog ljudskog doprinosa svojem opravdanju, a ne puno osobno sudjelovanje u vjeri koje djeluje po riječi Božjoj (usp.: izvore za 4,1).

#### *4.2. Opravdanje kao oproštenje grijeha i zadobivanje pravednosti*

22) Zajedno priznajemo da Bog svojom milošću oprašta čovjeku grijeh, da ga istodobno u svom životu oslobađa od robovanja grijehu i da mu u Kristu dariva novi život. Kada čovjek u vjeri ima udioništvo u Kristu, Bog mu ne uručanava njegove grijeh, a potiče ga na djelotvornu ljubav po Duhu Svetomu. Ta dva vida milosnog Božjeg djelovanja ne smijemo razdvajati. Oni su nerazdvojni na način da se čovjek u vjeri s Kristom sjedinjuje, koji je u svojoj osobi naša pravednost (1 Kor 1,30), oproštenje grijeha i spasonosna prisutnost samoga Boga. Budući da katolici i luterani to zajedno ispovijedaju, zato vrijedi:

23) Kada luterani naglašavaju da je Kristova pravednost naša pravednost, prije svega žele ustvrditi da se grešniku u Kristu po obećanju praštanja dariva pravednost pred Bogom i da je grešnikov život obnovljen samo u povezanosti s Kristom. Kada kažu da je Božja milost opraštajuća ljubav (the favor of God - Gunst Gottes<sup>13</sup> – naklonost Božja), time ne niječu obnovu života kršćanina, nego žele izraziti da se opravdanje ne događa ljudskim sudjelovanjem, a također ne niječu da opravdanje ovisi o milosti koja obnavlja život u čovjeku.

24) Kada katolici naglašavaju da se vjerniku primanjem milosti daruje obnova nutarnjeg čovjeka,<sup>14</sup> tada žele ustvrditi da je opraštajuća Božja milost uvijek povezana s darom novog života, koji se očituje u djelotvornoj ljubavi po Duhu Svetomu. Oni time pak ne niječu da je Božji milosni dar opravdanja neovisan o ljudskom djelovanju (usp. izvore za 4,2).

#### *4.3. Opravdanje vjerom po milosti*

25) Zajedno ispovijedamo da se grešnik opravdava vjerom u Božje spasenjsko djelo u Kristu; spasenje mu se daruje po Svetom Duhu u krštenju kao temelj njegova svega kršćanskog života. Čovjek stavlja pouzdanje u opravdavajuću vjeru u Božje milosno obećanje, u koju su uključene nada u Boga i ljubav prema njemu. Takva vjera je djelotvorna u ljubavi; zbog toga kršćanin ne može i ne smije ostati bez djela. Ali sve što u čovjeku prethodi slobodnom daru vjere i sve što

---

<sup>13</sup> Usp.: WA 8, 106.

<sup>14</sup> Usp.: DENZINGER H. – HÜNERMANN P., *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (Đakovo: 2002.), 1528. (dalje DH).

slijedi, nije temelj opravdanja i ne zaslužuje ga.

26) Po luteranskom razumijevanju Bog opravdava grešnika samo u vjeri (*sola fide*). U vjeri se čovjek potpuno pouzda u svojega Stvoritelja i Spasitelja i tako živi u zajedništvu s njim. Sam Bog pobuđuje vjeru tako što izvodi takvo povjerenje svojom stvoriteljskom riječju. Budući da je ovaj Božji čin novo stvaranje, on prožima svu osobu i vodi je k životu u nadi i ljubavi. Tako se u nauku o „opravdanju samo po vjeri“ obnova ljudskog življenja, koja iz opravdanja nužno slijedi i koje bez vjere ne može biti, razlikuje od opravdanja, ali nije od njega odijeljena. Štoviše time se navodi temelj iz kojeg takva obnova proizlazi. Iz Božje ljubavi, koja se dariva čovjeku u opravdanju, izrasta obnova života. Opravdanje i obnova povezane su po Kristu nazočnome u vjeri.

27) Također i prema katoličkom razumijevanju vjera je temeljna za opravdanje jer bez vjere nema opravdanja. Čovjek se opravdava kao slušač riječi i kao vjernik po krštenju. Opravdanje grešnika je oprostjenje grijeha i ponovno zadobivanje pravednosti Božjom milošću opravdanja, koje nas čini djecom Božjom. U opravdanju opravdani od Krista primaju vjeru, nadu i ljubav i tako bivaju ucijepljeni u zajedništvo s njim.<sup>15</sup> Taj novi osobni odnos prema Bogu temelji se potpuno na Božjoj milosti i stalno je ovisan o spasotvornom milosnom djelovanju Boga, koji ostaje sam sebi vjeran, i zato se čovjek može osloniti na njega. Zbog toga milost opravdanja nikada nije ljudsko vlasništvo na koje bi se čovjek pred Bogom mogao pozvati. Kada se u katoličkom razumijevanju naglašava obnova života po milosti opravdanja, onda je obnova u vjeri, nadi i ljubavi uvijek oslonjena na nezasluženu Božju milost i ne doprinosi opravdanju kojim bi se mogli dičiti pred Bogom (Rim 3,27; usp. izvore za 4,3).

#### 4.4. *Opravdani kao grešnik*

28) Zajedno priznajemo da Duh Sveti u krštenju čovjeka s Kristom sjedinjuje, opravdava i stvarno obnavlja. Pa ipak opravdani ostaje cijeloga života i neprekidno ovisan o beuzvjetno opravdavajućoj milosti Božjoj. Također čovjek nikada nije izuzet ispod navaljujuće sile i zahvata grijeha (usp.: Rim 6,12-14), a također nije izuzet od

---

<sup>15</sup> Usp.: DH 1530.

doživotne borbe protiv Boga odvratne sebične požude staroga čovjeka (usp.: Gal 5,16; Rim 7,7.10). Također i opravdani mora, kao u *Očenašu*, svakodnevno moliti Boga za oprostjenje (Mt 6,12; 1 Iv 1,9), uvijek je pozvan na obraćenje i pokoru i uvijek iznova biva mu darovano oprostjenje.

29) Luterani to razumiju tako da je kršćanin „istodobno opravdan i grešnik“. On je posve opravdan jer mu Bog po riječi i sakramentu oprašta grijeha i obećava Kristovu opravdanost, koja mu je u vjeri vlastita i koja ga pred Bogom u Kristu čini pravednim. Ali u pogledu na samog sebe kršćanin prepoznaje da po zakonu istodobno ostaje grešnik, da u njemu još stanuje grijeh (1 Iv 1,8; Rim 7,17.20) jer uvijek iznova počinje vjerovati krivim bogovima i ne ljubi Boga onom nerazdijeljenom ljubavlju koju Bog od njega zahtijeva kao njegov Stvoritelj (Pnz 6,5; Mt 22,36-40). Takvo odvracanje od Boga je kao takvo istinski grijeh. Ipak je robovska moć grijeha slomljena temeljem Kristove zasluge: ona kršćanima više nije „gospodareći“ grijeh jer je po Kristu „nadvladani“ grijeh, a s Kristom je opravdani povezan u vjeri; tako kršćanin može, dok živi na zemlji, svakako djelomice voditi život u pravednosti. Također usprkos grijehu kršćanin, koji je u krštenju i Duhu Svetomu nanovo rođen, nije više odijeljen od Boga jer mu se opraštaju grijesi u svakodnevnom povratku krštenju, tako da ga njegov grijeh više ne osuđuje i ne donosi mu više vječnu smrt.<sup>16</sup> Kada luterani kažu da je opravdani čovjek također grešnik i da je njegov odvracanje od Boga istinski grijeh, onda ne niječu da je usprkos grijehu i dalje povezan u Kristu s Bogom i da je njegov grijeh nadvladani grijeh. U tome su luterani s rimokatoličkom stranom složni usprkos različitom razumijevanju grijeha kod opravdanog.

30) Katolici zastupaju mišljenje da milost Isusa Krista, koja se podjeljuje krštenjem, oprašta svaki izvorni grijeh i sve što zavređuje osudu (Rim 8,1),<sup>17</sup> ali da ipaku čovjeku ostaje požuda (konkupiscijencija) kao posljedica grijeha koja ga navodi na grijeh. Po katoličkom uvjerenju nastajanju ljudskog grijeha pripada osobni element. Ako on nedostaje, katolici ne smatraju požudu pravim grijehom. Time oni ne žele nijekati niti da takva požuda odgovara izvornom Božjem planu s čovjekom, niti da je objektivna suprotnost i predmet životne borbe. U zahvalnosti za

---

<sup>16</sup> Usp. : *Apologie der Confessio Augustana (Apologija Augsburške vjeroispovijesti)*, II, 38-45. *Book of Concord*, 105f.

<sup>17</sup> Usp.: DH 1515.

otkupljenje po Kristu oni ističu da takva gnusna požuda ne zaslužuje kaznu vječne smrti<sup>18</sup> i da opravdanoga ne odjeljuje od Boga. Ako se opravdani pak slobodno odjeljuje od Boga, onda mu nije dovoljan novi pogled na zapovijedi, nego on mora primiti u sakramentu pomirenja oproštenje i mir po riječi praštanja, koja mu se pruža snagom Božjeg djela pomirenja u Kristu (usp. izvore za 4,4).

#### 4.5. *Zakon i evanđelje*

31) Zajedno ispovijedamo da se čovjek opravdava u vjeri u evanđelje neovisno o djelima zakona (Rim 3,28). Krist je ispunio zakon i prevladao ga svojom smrću i uskrsnućem kao put spasenju. Istodobno priznajemo da Božje zapovijedi za opravdanoga vrijede i dalje te da Krist u svojoj riječi i životu izražava volju Božju, koja je također za opravdanoga mjerilo njegova djelovanja.

32) Luterani ukazuju na to da su razlikovanje i pravilni poredak zakona i evanđelja bitni za razumijevanje opravdanja. Zakon je u teološkoj upotrebi zahtjev i optužba, pod kojom stoji svaki čovjek cijeloga života, također i kršćanin ako je grešnik. Zakon otkriva grijeh kako bi se čovjek u vjeri u evanđelje potpuno predao Božjem milosrđu u Kristu, koje ga jedino opravdava.

33) Budući da je zakon kao put spasenja ispunjen i prevladan po evanđelju, katolici mogu reći da Krist nije zakonodavac u jednakom smislu kao Mojsije. Kada katolici naglašavaju da je i opravdani vezan na promatranje Božjih zapovijedi, time ne niječu da je djeci Božjoj milostivo obećana milost vječnog života po Isusu Kristu<sup>19</sup> (usp. izvore za 4,5).

#### 4.6. *Sigurnost spasenja*

34) Zajedno ispovijedamo da se vjernici mogu osloniti na Božje milosrđe i Božja obećanja. S obzirom na svoju vlastitu slabost i različite ugroze svojoj vjeri također se mogu osloniti snagom smrti i uskrsnuća Kristova na djelotvorno obećanje milosti Božje u riječi i sakramentu i tako biti sigurni u milost.

---

<sup>18</sup> Usp.: DH 1515.

<sup>19</sup> Usp.: DH 1545.

35) Ovo su na poseban način naglašavali reformatori: pri napasti vjernik ne treba gledati na sebe, nego na Krista i samo se u njega uzdati. Tako je vjernik siguran u povjerenju prema Božjem obećanju milosti, a istodobno nikad siguran ako gleda na sebe.

36) Ovakvu želju reformatora katolici mogu prihvatiti da se vjera temelji na objektivnoj stvarnosti Kristovih obećanja, ne gledajući na vlastito iskustvo, nego samo na povjerenje Kristovoj obećanoj riječi (usp.: Mt 16,19; 18,18). S Drugim vatikanskim koncilom katolici kažu: vjerovati znači potpuno se izručiti Bogu<sup>20</sup> koji nas oslobađa iz tame grijeha i smrti i uskrisuje na novi život.<sup>21</sup> Stoga je nemoguće u Boga vjerovati, a istodobno ne držati pouzdanom njegovu riječ obećanja. Nitko ne smije sumnjati u Božje milosrđe i Kristovu zaslugu, ali svatko može biti zabrinut za svoje spasenje ako gleda na svoje vlastite nedostatke i slabosti. Potpuno svjestan svoje grešnosti vjernik smije biti siguran da ga Bog želi spasiti (usp. izvore za 4,6).

#### *4.7. Dobra djela opravdanoga*

37) Zajedno priznajemo da dobra djela - kršćanski život u vjeri, nadi i ljubavi - slijede opravdanje i da su plodovi opravdanja. Ako opravdani živi u Kristu i djeluje u primljenoj milosti, onda, biblijski rečeno, donosi dobar plod. Takav plod opravdanja je za kršćanina, ako se cijeloga života bori protiv grijeha, istodobno obveza koju treba ispuniti. Stoga Isus i apostolski spisi opominju kršćanina da čini djela ljubavi.

38) Prema katoličkom shvaćanju dobra djela, koja su ispunjena milošću i djelovanjem Duha Svetoga, doprinose rastu milosti, kako bi se očuvala od Boga primljena pravednost i produbilo zajedništvo s Kristom. Kada katolici ističu „zaslužnost“ dobrih djela, onda izriču da je tim dobrim djelima, prema biblijskom svjedočenju, obećana plaća na nebu. Oni time naglašavaju čovjekovu odgovornost za svoje djelovanje, a ne osporavaju darovani karakter dobrih djela, a kamoli da ga poriču, tako da opravdanje uvijek ostaje nezasluženi Božji dar.

39) Također kod luterana postoji misao očuvanja milosti i rasta u milosti i vjeri. Ipak oni naglašavaju da je pravednost uvijek

---

<sup>20</sup> Usp.: DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Dei Verbum* (DV) 5.

<sup>21</sup> Usp.: DV 4.

savršena kao primanje od Boga i sudioništvo u Kristovoj pravednosti, ali istodobno dodaju da njezin učinak može rasti u kršćanskom životu. Kada oni promatraju dobra djela kršćanina kao “plodove” i “znakove” opravdanja, ne kao vlastite “zasluge”, onda također razumijevaju vječni život, sukladno Novom zavjetu, kao nezasluženu plaću u smislu ispunjenja Božjeg obećanja vjernima (usp. izvore za 4,7).

## 5. Značenje i domet postignutog konsenzusa

40) U ovoj *Izjavi* obrazloženo razumijevanje opravdanja pokazuje da među luteranima i katolicima postoji suglasje u temeljnim istinama nauka o opravdanju, koje je predstavljeno u brojevima 18 i 39, te da ono može biti nosivi temelj za preostale jezične razlike u teološkom interpretiranju i naglašavanju u razumijevanju opravdanja. Zbog toga je luteransko i rimokatoličko interpretiranje opravdanja u svojoj različitosti otvoreno jedno prema drugom i ono ne dokida slaganje u temeljnim istinama.

41) Stoga se ekskomunikacije iz 16. st., ako se odnose na nauku o opravdanju, pojavljuju u novom svjetlu jer o u ovoj *Izjavi* izloženi nauk luteranskih Crkava ne podliježe osudama Tridentskog koncila. Odbacivanje spisa luteranskih *Ispovijesti* ne odgovara izloženom nauku u ovoj *Izjavi* Rimokatoličke Crkve.

42) Ovime se pak dotičnim ekskomunikacijama, koje se tiču nauka o opravdanju, ne oduzima ozbiljnost. Mnoge nisu bile jednostavno bez temelja. One za nas ostaju „spasonosne opomene“ na koje trebamo paziti u nauku i praksi.<sup>22</sup>

43) Naše slaganje u temeljnim istinama o nauku o opravdanju mora se odraziti i dokazati u životu i nauku Crkava. S obzirom na to preostalo je još pitanja različite težine koja zahtijevaju dodatna objašnjenja: između ostalih ona se tiču odnosa riječi Božje i crkvenog nauka, kao i nauka o Crkvi, crkvenom autoritetu, jedinstvu Crkve, crkvenoj službi, sakramentima, na kraju o odnosu opravdanja i socijalne etike. Mi smo uvjereni da postignuto zajedničko razumijevanje može biti nosivi temelj za ovakva objašnjenja. Luteranske Crkve i Rimokatolička Crkva i dalje će se truditi produbljivati zajedničko

---

<sup>22</sup> *Ekskomunikacije – razjedinjuju?*, 32.



razumijevanje i doprinositi da bude plodonosno u crkvenom nauku i crkvenoj praksi.

44) Zahvaljujemo Bogu za ovaj odlučan korak u prevladavanju crkvene podjele. Molimo Duha Svetoga da nas dalje vodi prema onom vidljivom jedinstvu koje odgovara Kristovoj volji.

(Slijedi dodatak s naslovom:

“Izvori za zajedničku Izjavu o nauku o opravdanju”).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Izvore za *Izjavu* u spomenutom dodatku, zajednički službeni stav od 11. lipnja 1999., kojim se potvrđuje *Zajednička deklaracija* u ime Svjetskog saveza luteranskih crkava i Rimokatoličke Crkve, te usuglašavajući *aneks* vidi na webu (4.11.2017.): <http://www.theology.de/religionen/oekumene/evangelischerkatholischerdialog/gemeinsameerklaerungzurrechtfertigungslehre.php>

Mehmed AKŠAMIJA, *Pismo* (Sarajevo: Centar za dijalog - Ve-satijja Islamske zajednice u BiH; 2017.)

U ovom slučaju predugo bi bilo samo nabrojiti sve autore i naslove članaka, dokumenata i ostalog što je u knjizi skupljeno. Ovo je svojevrsna *miscellanea*. Knjiga objavljuje pisma poljskih biskupa njemačkim biskupima na kraju II. vatikanskog sabora 1965., odgovor njemačkih biskupa, što su bili prvi kontakti, i to crkveni, a ne politički između Poljske i Njemačke tek 20 godina nakon II. svjetskog rata. Također donosi i govore prigodom 50. obljetnice tih pisama. Govorili su predsjednici Poljske Andrzej Duda i Njemačke Joachim Gauck te tadašnji reisu-l-ulema Islamske zajednice BiH efendija dr. Mustafa Cerić. Autor, slikar akademik Mehmed Akšamija, materijal je skupio i bogato ga umjetnički ilustrirao tako da se doima kao umjetnička monografija. Uz spomenuto monografija donosi pet recenzija, pa dva duga članka prof. dr. Mate Zovkića i dr. Ekrema Tučkovića. Sve je to začinjeno objavljivanjem na šest jezika svega ili djelomičnog sadržaja knjige. Teško je i obuhvatiti, a kamoli sve to i kratko prezentirati.

Valja kazati da knjiga nudi brojne mogućnosti za osvrte i ko-

mentare, asocijacije i glose. Autor je proporcionalno dosta prostora posvetio biografiji i stavovima bivšeg reisu-l-uleme (5.8.1996.) dr. Mustafe Cerića, tako da se nekad doima da je to knjiga posvećena dr. Ceriću. Ipak je dužnost i funkcija reisu-l-uleme glavna i ona je drugi, ako ne i prvi junak ove knjige. Funkcija se definira kao položaj u službi, djelatnost, djelovanje, uloga, zadatak. A matematička funkcija izražava zavisnost između dviju veličina, jedne, koja je zadana (nezavisna varijabla ili argument funkcije), i druge, koja se dobiva (zavisna varijabla ili vrijednost funkcije). Bez funkcije reisa ne bi dr. Cerić bio to što jest, niti bi bilo ove knjige. I to pokazuje kako su funkcije važne i kako od ljudi mogu činiti velike i važne ljude. Služba garantira određenu važnost, ali ne automatski i veličinu jer je važno i kako netko obavlja svoju službu. Funkcije ili službe izraz su društvenosti čovjeka, čovjek je pojedinac, in-dividuum (ne-djeljiv), važan, ali je istodobno i biće zajednice, *zoon politikon, ens sociale*. Veliki švicarski teolog Hans Urs von Balthasar (1905.-1988.) napisao je da čovjek postaje osoba, tj. čovjek u punom smislu riječi, tek sa službom, tj. društvenom ulogom ili drukčije rečeno: s misijom u društvu i svijetu. Mi ćemo se tako u ovoj recenziji najviše i posvetiti idejama iz pisma dr. Cerića jer je to za nas ovdje i aktualnije.

Dobro započinjte bivši reis Cerić svoje *Pismo* evropskim biskupima s podsjećanjem da je prvo zabilježeno ubojstvo među braćom kad je Kain ubio Abela, te zato krvno srodstvo nije garancija za dobre odnose. Tako nije bilo ni dobro iskustvo ideološkog jugoslavenskog „bratstva i jedinstva“ jer smo i mi mnogi iskusili njegove gorke plodove. Da je bilo tako iskreno i da je zaživjelo, ne bi mogao biti onakav krvav rat. Bolje je i pravednije rješenje prijateljstvo i zajedništvo. Prijatelje se bira, prijateljstvo podrazumijeva da se ljudi slažu u mnogim bitnim pitanjima, da se uvažavaju, da se pomažu i da ne zavide jedan drugome. Jedinstvo je po sebi dobro, međutim, može biti nametnuto silom, može biti neprirrodno, može ograničavati rast jednog pokraj drugog, pojedinca i zajednice, naroda. Zajedništvo (*koinonia*) podrazumijeva da su ljudi slobodno udruženi, da se cijene. Uz mnoge druge lijepo je napisao o prijateljstvu libanonski književnik Khalil Gibran koji povezuje kršćansku i islamsku kulturnu i duhovnu baštinu:

Vaš je prijatelj odgovor na potrebe vaše  
 On je njiva koju zasijavate s ljubavlju,  
 i koju žanjete sa zahvalnošću.  
 On je vaše kućište i ognjište vaše,  
 jer vi mu dolazite gladni,  
 a i da potražite od njega uspokoj-

jenje. (O prijateljstvu iz *Proroka*)

Reis na primjeru Isusa zaključuje: „Ljubav prijatelja može biti jača i od ljubavi braće po krvi“ (232). Nalazi i jedan primjer iz povijesti te navodi kako su prve muslimane progonila njihova braća, a utočište i zaštitu im je pružio kršćanski kralj Abesinije Negus (danas uglavnom Etiopija i Eritreja, to je carstvo jedno od najdugovječnijih, trajalo od 1137. godine sve do 1974., kad je u vojnom udaru svrgnut posljednji car Haile Selasije). Citira i Kur'an časni: „Zasigurno ćeš shvatiti da su (vam) najbliži prijatelji oni koji vjeruju i koji kažu: 'Mi smo kršćani, zato što među njima ima svećenika i monaha. I zato što nisu oholi'“ (K 5:28).

Dobro efendija Cerić veli da nije dovoljno samo znanje nego treba i dobra volja za dobre odnose među ljudima i među različitim vjernicima (dr. Cerić je doktorirao o velikom islamskom teologu Al-Maturidiju koji se između ostalog bavio i pitanjem odnosa Božje i ljudske volje). Znanje može biti vrlo hladno, znanje nadima, znanje može omogućavati više zla, stoga je uz znanje potrebna i dobrotu i dobra volja. Samo se Istinom i Ljubavlju može dobro i pravilno letjeti, rekao bi sv. Efreem Sirijski (molimo za Siriju), ili što veli Isus treba istinovati u ljubavi. Znanost koja će ljudima pomagati da napredu-

ju u svakodnevnom životu i u tehnici, ali i znanost koja će pomagati ljudima da budu bolji prema onoj Francisa Bacona: „Od znanosti se ne smije očekivati takav uspjeh poradi kojega bismo zaboravili svoje moralno stanje“.

Dr. Cerić piše: „Mi prihvatamo vas i želimo da vi prihvatite nas“ bez straha i predrasuda (234). Ovdje se radi o prihvaćanju različitosti između islama i zapadnih vrednota koje su izrasle iz kršćanstva. Različitost je često izvor nesporazuma, svađa, ali je nerazumno buniti se i ne prihvaćati različitosti jer su one prirodna pojava, a za vjernike također Božje davanje. Zagonetno je i nedokučivo ljudskom redovnom razumu kako ljude više razdvaja manje od 5 % razlika među njima nego što ih spaja 95 % zajedničkog. Generalno treba tražiti i isticati zajedničko i pozitivno kod svakoga i u svemu ne zatvarajući oči pred problemima i pred nedostacima. Inače ako se bude stalno insistiralo na razlikama i na negativnostima kod drugih, onda nema mira ni pomirenja, živjet ćemo u stalnoj svađi. Ima ona jedna „opaka“ izreka: „Negativac će i u najboljem rješenju naći problem“. I kod nas sada kao i u ratu bilo je divnih primjera kako su neki pomagali ljudima druge vjere. Iako se u medijima puno više ističu negativni primjeri, ipak treba isticati i one pozitivne kao

primjer i poticaj svima. Time hranimo dušu ljudsku i svoju, time hranimo i dušu svemira, time pomažemo da se u nama, oko nas i u cijelom svemiru povećava dobro. Tko god čini dobro, on je Božji i on je pravi vjernik. U tome smislu treba pomagati gradnju „tuđih“ bogomolja, čestitati i posjećivati jedni druge barem za velike blagdane, naši fakulteti trebaju organizirati još više zajedničkih skupova, kulturna društva još više organizirati manifestacija gdje nastupaju pripadnici svih vjera. Nijedan pojedinac ne može promijeniti cijeli svijet i riješiti sve probleme, nije to uspio ni Obama, ali palimo i najmanje svjetlo da bude malo manje mraka u ovome svijetu. Uz neke zloupotrebe vjere, uz loše prakticiranje vjere od nekih vjernika, dobro je i ovom prilikom podsjetiti se na divan lik poljskog svećenika Maksimilijana Kolbea koji se spominje u knjizi. Kad su koncem srpnja 1941. pobjegla tri zatvorenika, zamjenik zapovjednika logora Karl Fritsch odabrao je 10 kažnjenika za smrt od gladi u podzemnom bunkeru. Jedan od osuđenih bio je otac obitelji Frantisek Gajowniczek koji je kriknuo: „Jadna moja žena, jadna moja djeca!“ Kolbe se javio mjesto njega i bio prihvaćen. Nakon dva tjedna ostala deveterica su umrla, a stražari njemu dali smrtonosnu injekciju. Tijelo mu spaljeno 15. 8. 1941. Svetim

ga proglasio u Rimu papa Poljak Ivan Pavao II. 1982. A na misi kanonizacije bio je i Gajowniczek (Zovkić, 212).

Teška su i nezahvalna vremena jer smo svjedoci terorizma za koji neki tvrde da rade u ime islama, a neki kao da su ga jedva dočekali da bi žigosali sve muslimane i sav islam. Teroristi su malobrojni, ali kako je zlo efikasnije i upečatljivije nego dobro, oni preko medija stvaraju dojam znatne brojnosti. A njima je važnija medijska prisutnost i slava nego islam i samo ubijanje. Stoga je dobro, prema mojem mišljenju, što je i u ovoj knjizi napisano: „Zbog toga Bošnjaci osuđuju svaki oblik nasilja, posebno nasilja u ime vjere. Jer, nasilje u ime vjere je nasilje protiv vjere“ (205). Nema svetog rata, samo ima sveti mir. Najveći doprinos Europske unije jest mir u Europi ovih 70 godina i samo to je dovoljan razlog da BiH pristupi EU-u.

Ima epohalnu važnost što je nedavno Islamska zajednica BiH poduzela korake protiv nekih vehabijskih džemata, to je potez hrabrosti i odlučnosti da se doprinese miru i suživotu s drugim vjerskim i etničkim zajednicama. Osobno smatram, i to svjedočim i ovdje i u inozemstvu, da je apsolutna većina naših muslimana mirotvorna, tolerantna i evropski orijentirana. To se pokazalo i u odnosu prema spomeniku sv.

papi Ivanu Pavlu II. u Sarajevu, koji i preko onog kipa svakodnevno poziva i svjedoči o važnosti međureligijskog dijaloga za koji se tako zdušno zalagao, od susreta s predstavnicima svih velikih religija u Asizu 1986. pa do odnosa prema BiH i prema bh-muslimanima.

Samo ćemo spomenuti kao *flash* poruke, bez mogućnosti da ih šire obrazložimo: bio bi veliki rezultat II. vatikanskog koncila da je samo urodio ovim pismima koja su bila početak i temelj pomirenja između Poljske i Njemačke. Zanimljivo je da predsjednik Europskoga parlamenta donedavno bio Nijemac, a predsjednik Vijeća Europe bio je i ponovo je Poljak.

Kao što su poljski i njemački biskupi išli ispred svojih vlasti i većine vjernika, a u biti vođe i moraju biti ispred drugih, tako treba i u BiH da vjerski poglavari idu ispred svojih vjernika, iako nije uvijek lako. Ali zar se vjerski poglavari trebaju ravnati prema lakoći nečega? Kroz mnoge nam je nevolje ući u kraljevstvo nebesko. Imamo i primjer kardinala Nikole Kuzanskog koji je još 1453. pisao o potrebi mira među religijama, kako mu nosi naslov knjige koja je izišla i kod nas. Doduše dijalog vjerskih predstavnika stavio je u simbolički zemaljski Jeruzalem i u nebeski Jeruzalem jer je vjerojatno smatrao da to još nije moguće na zemlji!

Bez obzira na sve razlike povijesnih prilika, našeg zadnjeg rata od rata u Poljskoj, ipak treba reći da smo mi u BiH ispred Poljaka i Nijemaca. Oni su imali prvi službeni kontakt, i to preko pisma biskupa, tek 20 g. nakon rata, a mi smo imali različite kontakte čak i u ratu i poslije rata i danas.

Ne treba propustiti ni ovu priliku i kazati, a dodatno potaknuti i ovom knjigom, da BiH jest *locus theologicus*, a to znači povlašteno mjesto za ekumenizam i dijalog. I ne samo to nego osobno smatram da BiH ima u Europi pa i u svijetu, jer živimo u globaliziranom svijetu, funkciju i misiju ekumenizma i dijaloga. Ponovit ću s Mahatmom Gandhijem: Budućnost zavisi od onoga što mi danas činimo. A činimo dobro svim ljudima i onda se smijemo nadati dobru.

I na kraju treba kazati da će ova knjiga ostati važna po tiskanim pismima poljskih i njemačkih biskupa, i po drugim tekstovima, te važno svjedočanstvo Islamske zajednice i njezina čelnika. Vrijedno je za povijest bh-muslimana i Bošnjaka, kao i za cijelu BiH, da je većina sadržaja objavljena na drugim, velikim jezicima. Tako će biti dostupna široj svjetskoj znanstvenoj i općoj publici.

Treba čestitati autoru prof. Akšamiji na ovoj knjizi i njezinoj opremi. Kao vrstan umjetnik on je fotografije pretvorio u umjet-

nička djela (iako recenzent dr. Geshon-Gottstein priznaje da to ne razumije). Čestitke i izdavaču Centru za dijalog - Vesatijja čije je ime znači Srednji put, a u sredini je krepost.

Franjo TOPIĆ

## TEMPORA MUTANTUR

Ulrich Wilckens – Walter Kasper, *Ekumenski poziv na buđenje. Za jedinstvo kršćana* (Zagreb: KS, 2017.) Prevela Lidija Šimunić Mesić.

U nizu Ekumena, svezak 43, u izdanju Kršćanske sadašnjosti, prijevod Lidije Šimunić Mesić, izašla je na 162 stranice, formata 18x11 cm knjižica *Ekumenski poziv na buđenje*, s podnaslovom: *Za jedinstvo kršćana*. Knjižica je pisana povodom velikog jubileja reformacije gdje se u uvodu konstatira da ona može biti plodna samo ako se danas otvorimo „samoreformiranju Duhom“.

Glavne tendencije tadašnjeg i današnjeg vremena bitno su drukčije. Neke tadašnje razlike bile su očiti nesporazum; većina njih danas one druge više ne pogađa, a u preostalim razlikama osjeća se približavanje (10).

Uz zajednički kratki uvod u prvom dijelu knjižice kardinal Walter Kasper iznosi katoličku

perspektivu (9-68), drugi dio prilog je evangeličkog biskupa u miru Ulricha Wilckensa (69-153), a na kraju zajedno donose svoje poglede (157-160). Konceptija knjige leži otprilike u istim pitanjima povezanih s Biblijom, Trojstvom, Isusom Kristom, Duhom Svetim, Savezom, jednom Crkvom i mnogim Crkvama, crkvenim jedinstvom, opravdanjem, petrovskom službom, Marijom, Crkvom i novim izazovima, nadom i eshatološkim vidom. Svatko sa svoje strane ukazuje na teološke probleme i dosadašnje ekumenske pomake te ulijeva nadu u buduće usuglašavanje na putu jedinstva Crkve. Neka od tih pitanja zavređuju izravni dodir.

U ovoj knjižici dva crkvena velikodostojnika i poznata teologa dodiruju sporna teološka pitanja samo na razini katoličke i evangeličke teologije. Prvo među njima je pitanje autoriteta Božje riječi u odnosu na crkvenu predaju i učiteljstvo. Kasper smatra da je to pitanje danas manje-više riješeno i usuglašeno. Kako za katolike, tako i za evangelike Biblija je pravo ishodište i središte, izvor i mjerilo kršćanske doktrine te izvorna snaga vjere i svake kršćanske obnove. Ona je duša i srce teologije danas. Kad je u pitanju odnos Pisma i predaje, Kasper kaže da ne postoje dva izvora koji bi tekli jedan pokraj drugoga. Sveto pismo je pisani oblik apo-

stolske predaje i potječu iz istog vrela, jedno u drugome ima udjela (14-15).

Trinitarna pitanja nisu bila nikada sporna, nego način opravdanja, o čemu je 1999. god. u Augsburgu donesena zajednička deklaracija u kojoj se ističe da se opravdanje događa u Kristu po Duhu, da je ono isključivo djelo milosti Božje, a dobra djela su plod opravdanog čovjeka (28-29). O opravdanju više od Wilckensa.

Luther nije težio raskolu koji se dogodio, nego obnovi koja je izostala. Razlog tome Kasper vidi i u tome što Rim i tadašnji biskupi nisu htjeli čuti Lutherov poziv na buđenje. Ističući opće krsno svećeništvo, osporavao je biskupima isključivu nadležnost za reforme (33).

Jedna Crkva Isusa Krista i mnoge Crkve iz katoličkog su vida teološka realnost koja se temelji na LG 8 i UR 3. Iz toga je deklaracija *Dominus Jesus* izvukla bitne razlike između Crkve i crkvenih zajednica, što je postao novi kamen spoticanja. Danas se kaže da su Crkve reformacije drugi tip i drugi način crkvenog bića (35).

Pitanje sakramenata, a posebno euharistije, svakako je jedna od najvećih ekumenskih prepreka. Temeljni stavovi o krštenju nisu sporni. Magdeburškom deklaracijom iz 2007. krštenje je međusobno priznato, ako je podijel-

ljeno polijevanjem ili uranjanjem u vodu s trinitarnom formulom (38). Danas se pitanje euharistije, još preciznije valjanosti euharistijskog slavlja, čini najspornijim. Različite teološke interpretacije žrtvenog karaktera, pretvorbe, ređeničke dimenzije, pitanje žena kao predsjedatelja euharistije veliki su teološki prijepori, koje neće biti lako nadvladati, uvjeti predsjedatelja euharistije.

Katoličko štovanje i zazivanje Marije za protestante također predstavlja problem iako je Luther štovao Mariju, ali je upozoravao na opasnost zasjenjenja jedino spasonosne Kristove milosti i spasenjskog posredništva (*solus Chrtistus, sola gratia*). Posebni problem predstavljaju dvije novije marijanske dogme (Bezgrešno začeće i Uznesenje na nebo) koje nemaju izravno biblijsko utemeljenje i koje u određenim interpretacijama mogu biti krivo tumačene. Za ispravan pristup potrebno je naglasiti da je u oba slučaja Božja milost na djelu isključivo na temelju jedinog Kristova posredništva (LG 62), a zazivanje i štovanje Marije (*veneratio*) nije na istoj razini kao zazivanje i štovanje (*adoratio*) Krista. Lutherovo upozorenje u dobroj mjeri prihvaća Drugi vatikanski sabor kada opominje katoličke teologe i propovjednike da se u interpretacijama Marijine uloge u odnosu na Krista čuvaju svakog

krivog pretjerivanja i skučenosti (LG 67). U budućnosti Marija bi mogla od ekumenskog problema postati ekumenski most jer je ona slika Crkve (52).

Dosadašnji pomaci na teološkom planu ohrabrujući su ekumenski koraci. Oni su nas doveli do novih gradilišta na kojima treba zajedno a strpljivo dalje graditi osjećajući pozitivnu stranu svete nestrpljivosti, zaključuje Kasper (65).

Zaključno za prvi dio čini mi se logičnim postaviti pitanje: Je li moguće u svjetlu dosadašnjih teoloških usuglašavanja svaki onaj Lutherov *sola* razumjeti kao *prima*? Takvo shvaćanje njegovih načela ne sugerira suprotstavljanje, nego povezivanje.

U takvu okviru jasno je da je Luther stavljao Sveto pismo ispred predaje, koju treba mjeriti Pismom, ističe Wilckens u drugom dijelu (75-76). Također je milost Božju i čovjekovu vjeru više vrednovao od dobrih djela vjernika. Luther je itekako poštovao predaju, a od kršćanina po vjeri je očekivao dobra djela. Bog je *onaj koji jest* i koji milosno djeluje. Milost se daje za djelovanje (85). Ne radi se, dakle, o suprotstavljanju Pisma i predaje, vjere i milosti nasuprot djela, nego o njihovoj korelaciji.

Odnos Boga i čovjeka isprepleten je grijehom i nevjerom ljudi, ali s druge strane milo-



srđem i ljubavlju Boga koji prašta i opravdava. Sklopljeni savezi bivaju prekršeni, a Bog svaki put ne dopušta da čovjek potpuno potone, uvijek mu opravdanjem otvara novu šansu u svojoj ljubavi, jer je spor na srdžbu a bogat milošću (94-95).

U kontroverziji o teologiji opravdanja osjeća se s jedne strane strah od umanjenja važnosti milosti, a s druge strane strah od preuveličavanja važnosti dobrih djela. Ako se prenaglasiti *sola gratia*, pojavljuje se pitanje predestinacije, ako se prenaglase djela, pojavljuje se pitanje Božjeg doprinosa u čovjekovu spasenju. O tome najbolje svjedoči tzv. Augsbuška deklaracija iz 1999. god. koja svjedoči slaganje u temeljnim istinama, a višestoljetne osude proglašene su nevrijedećima. Deklaracija ne znači slaganje u svemu, nego samo u temeljnim istinama, što predstavlja pozitivan rezultat za daljnje usuglašavanje. Načela kao *sola gratia* ili *sola fide* u temeljima su izmirena u načelu Svetim pismom, koje vrijedi kao središnje mjerilo. Usuglašavanje je postignuto o četiri biblijska nauka o opravdanju:

- Pojam *pravednost* u Starom savezu znači vjernost Savezu. Milosrdni Bog obnavlja Savez kad god ga grešni ljudi prekrše.
- Sažeti Zakon u Deset Božjih zapovijedi potvrđu-

je Savez, a vjerni Savezu pokazuju se *pravednima* kada održavaju zapovijedi.

- Neispunjavanje zapovijedi znači podvrgavanje Božjem sudu. Milosrdni Bog pak oprašta čovjekov grijeh i obnavlja njegovu pripadnost Savezu.
- Prekršitelji zapovijedi u Novom savezu bivaju opravdani Kristovom samožrtvom na križu (107-108).

Kako je uz pojam *pravednost* u Starom savezu iz vida crkvenog učiteljstva bio naglašen sudski aspekt, da Bog djeluje kao pravedni sudac, jednako je tako u Novom savezu istican spasiteljski aspekt, da Bog kao Spasitelj uvijek djeluje pravedno (109-110). Grešnike ne oslobađa Zakon, nego Božja ljubav za koju Bog traži čovjekovu vjeru (Gal 2,16). Kršćani bivaju opravdani po vjeri u Krista, a ne po djelima Zakona (Gal 3,22; Rim 3,22). Time se ne odbija izvršenje dvostruke zapovijedi ljubavi ili pravednikova dobra djela, nego se ističe milost opravdanja kao Božji dar. Bog zove da vršimo dobra djela snagom njegove milosti. Dobra djela pravednika su također dar Duha Božjega. No, ona nisu ljudska zasluga spasenja, nego će biti nagrađena pravednom plaćom zato što su ih vjernici ostvarili u snazi Božjeg Duha. Tako shvaćena do-

bra djela kršćana ne ugrožavaju načelo *sola gratia*, nego ga potvrđuju i konkretiziraju (113).

Za Wilckensa pitanje jedne Crkve Isusa Krista na temelju jednog krštenja i više pojavnih Crkava nije nepremostivo (126-127), kao ni pitanje petrovske službe u njima (135-136), niti posebno-ga stava o Mariji (137-139), niti posljednjeg suda (147-149) kada se sudi svakome prema njegovim djelima: jednima na propast, a drugima na proslavu u vječnom životu (Dn 12,2; Mt 25,46).

U zaključnoj završnoj riječi dva teologa vide veliki jubilej reformacije kao novu ekumensku šansu da vjernici jedne i druge Crkve više ne žive u miru jedni pokraj drugih, nego jedni s drugima u pomirenoj različitosti, da imaju zajedništvo u jednoj Crkvi koja treba biti katolička, zato što je evangelička, tj. utemeljena na jednom evanđelju (157). Zanimljivo je da dok danas teološke razlike sve više nestaju, dotle se istodobno osjeća novi veliki raskol samo druge vrste, ne više vjerski ili teološki među Crkvama, koliko onaj egzistencijalni, od Crkava a nerijetko i od kršćanstva uopće (159). To mora zabrinjavati sve vjernike. Zato se ova knjižica razumije kao javni poziv na buđenje po obraćenju u svjedočenju iz čega će proizaći i ekumenski poziv na jedinstvo.

Obilježavanje velikog jubileja reformacije pokrenulo je niz znanstvenih simpozija i vrijednih izdanja kako na svjetskoj, tako i na domaćoj hrvatskoj sceni. Na otvaranju svjetske godine obilježavanja jubileja 31. listopada 2016. god. u Lundu (Švedska) prisustvovao je i papa Franjo, koji je pozitivno govorio o Lutheru, a papa emeritus Benedikt XVI. nazvao ga je svjedokom evanđelja. To su očiti znakovi da se vremena mijenjaju i mi se mijenjamo s njima (*Tempora mutantur, nos et mutamur in illis*). Promijenili su se pogledi papista na heretike i heretika na papiste. Kao rezultat mnogih istraživanja danas se dogodila pozitivna promjena pogleda (*mutatio visuum*) o Lutheru i njegovoj ulozi. Dok se prije u sklopu danih okolnosti od pozitivne ideje reforme Crkve dogodila reformacija kao nova podjela Crkve, dotle se danas od slike takve reformacije dogodila reforma pogleda. Za naše vrijeme to su pozitivni znakovi da za pape Luther više nije heretik ili krivovjerac, a za Luthera da papa više nije Antikrist ili tiranin.

Niko IKIĆ

