

ISSN 1512-5513

VrhBosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska
pitanja



Vrhbosanska katolička teologija
Sarajevo
God. XII, br. 2
2008.

Mjesto filozofije na filozofsko-teološkim fakultetima.....	231
--	-----

STUDIA

Anto MIŠIĆ

Bolonjski proces i filozofsko-teološki studij.....	233
--	-----

Željko PAVIĆ

Filozofski laikat na katoličkim učilištima.....	243
---	-----

Marko JOSIPOVIĆ

Filozofija u programu studija i djelima profesora Vrhbosanske katoličke teologije.....	257
---	-----

Josip MUŽIĆ

Doprinosi i izazovi filozofije na Katoličkom bogoslavnom fakultetu u Splitu.....	279
---	-----

Šimo ŠOKČEVIĆ

Povijesno oblikovanje i perspektiva razvoja filozofskoga studija na Katoličkom bogoslavnom fakultetu u Đakovu.....	293
---	-----

Mato ZOVKIĆ

Katoličko poimanje recipročnosti u odnosima kršćana i muslimana.....	345
--	-----

Tomislav JOZIĆ

Oko <i>Humanae vitae</i> - četrdeset godina.....	365
--	-----

Želimir PULJIĆ

Etika u sestrinstvu.....	381
--------------------------	-----

REFLEXIONES

Josip OSLIĆ

O važnosti studija filozofije na Katoličkim učilištima.....	399
---	-----

Robert PETKOVŠEK

Filozofski pomaci na Teološkom fakultetu Ljubljana-Maribor.....	407
---	-----

Franjo TOPIĆ

Sveti Pavao u očima ljevičara.....	415
------------------------------------	-----

Grigorij POMERANC

Sličnost religija i dijalog kultura.....	423
--	-----

RECENSIONES

Božo ODOBAŠIĆ Geologija i paleontologija o općem potopu.....	431
Niko IKIĆ Stanje i razvoj pojedinih Pravoslavnih crkava.....	434
Franjo TOPIĆ Odnos kršćanstva i religija te problematika teologije religija.....	435
Mato ZOVKIĆ Medureligijski dijalog prema Raimonu Panikkaru.....	438
Mato ZOVKIĆ Religijske zajednice u sekularnoj državi.....	440
Božo ODOBAŠIĆ Životi biskupa i svećenika ugrađeni u Crkvu i narod.....	442

Mjesto filozofije na filozofsko teološkim fakultetima

U zgradi Vrhbosanskog bogoslovnog sjemeništa u organizaciji Katoličkog bogoslovnog fakulteta iz Zagreba i Vrhbosanske katoličke teologije održan je 23. svibnja 2008. godine Međunarodni znanstveni simpozij pod naslovom: “Filozofija na katoličkim teološkim učilištima”. Novi broj *Vrhbosnensiae*, koji je pred vama, najvećim dijelom donosi radove profesora koji su sudjelovali na ovom simpoziju, iako ne samo njihove radove.

Prvi rad ovog broja govori o novom sustavu školstva, takozvanoj Bolonjskoj reformi koja bi trebala zaživjeti kako na civilnim, tako i na crkvenim učilištima. Iako je godina 2010. zadnji rok za primjenu bolonjskih načela i uputa, ipak se ne može reći da je ovaj važni proces zaživio. I dalje postoji mnogo nepoznanica, kako zbog osobne nezainteresiranosti, tako i zbog daljnjeg traženja najboljih metoda u provođenju ovog procesa.

Budući da teološki i filozofski studij nije rezerviran samo za pojedince ili one koji su ili će se posvetiti “duhovnom staležu”, nego je otvoren, i ne samo otvoren, nego i potreban i drugim staležima društva, zanimljivo promišljanje o filozofskom laikatu donosi prof. Pavić. Nakon ovog teksta, ljubitelji povijesti i filozofije mogu doći na svoje. Naime, slijedi nekoliko članaka koji donose povijesni pregled proučavanja filozofije na raznim katoličkim bogoslovnim učilištima od Sarajeva, preko Splita do dakova. Ovo su radovi koji će, nakon određene povijesne distance, morati konzultirati svi koji budu pisali povijest filozofskog poučavanja na dotičnim fakultetima.

Slijedi nekoliko zanimljivih i “provokativnih” članaka koji tjeraju čitatelja na dublje promišljanje. Pitanje recipročnosti je pitanje o kojem se previše ne razmišlja. Najčešće ljudi gledaju samo svoje probleme i rješavanje svojih poteškoća, a “iza leđa” stavljaju probleme drugih i ne obaziru se previše na njih. Pitanje recipročnosti u zemlji kao što je Bosna i Hercegovina, i ne samo u njoj, je jako važno i izazovno (provokativno). Sličan “provokativan” okvir donosi i članak koji govori o četrdeset godina enciklike *Humanae vitae*, o enciklici koja je po objavljivanju izazvala mnoge reakcije, “isprovocirala” mnoge ljude, no njena poruka i trajnost odzvanja do dana današnjeg. U ove “provokativne” članke mogao bi se

ubrojiti i članak o etici u sestrinstvu. Naime, živimo u svijetu gdje čovjek uglavnom gleda na sebe i u kojem je malo onih koji svoj život posvećuju brizi za drugoga. Dobio sam zanimljiv tekst kojeg je, u bolničkom krevetu nekoliko dana prije svoje prerane smrti, okružen brigom medicinskih sestara, napisao fra Damir Cvitić i u kojem on kaže:

“Nebrojeno su me puta u životu mnogi pitali kako sam se odlučio postati fratar, svećenik... Uvijek sam se ograđivao kako je zadovoljavajući odgovor na to pitanje teško dati, kako se radi o otajstvu Božjeg poziva... Sad sam ja došao u takvu situaciju da bih najradije postavljao pitanje 'Kako ste se odlučili postati medicinska sestra?' svakoj od ovih sestara koje vode sestrišku/majčinsku brigu o bolesnicima, i meni među njima, kroz više od mjesec dana. Kako to da ste se, pored toliko drugih zanimanja, odlučili baviti tuđom nemoći, bolesti, krvlju, mokraćom i stolicom? I to ljudi koji vam u životu nisu ništa... Svjedoci smo, nažalost, da se i najbliži članovi obitelji žele osloboditi osobe koja je potrebna tuđe pomoći, smjestiti je u neki dom, stacionar... A one, one s tolikom pažnjom, ljubaznošću, strpljivošću i osjećajnošću vode brigu, njeguju, prevrću, čiste, hrane... čine sve što je moguće kako bismo se osjećali ugodnije i kako bi nam bilo lakše... Zato se usudujem, i u kontekstu zvanja medicinske sestre, govoriti također o otajstvu poziva Božjeg, o providnosti i promislu Božjem koji je sve uredio da sve savršeno funkcionira.”

Ovaj broj *Vrhbosnensiae*, uz ove članke, donosi još nekoliko promišljanja o filozofiji, o svetom Pavlu kao i religijama koje su nužno upućene na dijalog.

Nadam se da će vam drugovanje i s ovim brojem *Vrhbosnensiae* biti užitak.

Anto MIŠIĆ

BOLONJSKI PROCES I FILOZOFSKO- TEOLOŠKI STUDIJ

Bolonjski proces

Izraz *Bolonjski proces* označava ostvarivanje ideje druge polovine 20. st. o stvaranju Europskoga prostora visoke naobrazbe izražena u kratlici EHEA (*European Higher Education Area*). Stvarno provođenje ove ideje počelo je 1988. god. kada su u Bologni rektori mnogih evropskih sveučilišta potpisali *Povelju europskih sveučilišta (Magna charta universitatum)*. U sljedećim godinama doneseno je više važnih dokumenata za preobrazbu visokoškolskoga obrazovanja među kojima su: *Sveučilišna povelja za održivi razvoj u Ženevi* (1994.), *Erfurtska deklaracija o autonomiji sveučilišta* (1996.), *Zajednička deklaracija o usklađivanju gradnje europskog sustava visoke naobrazbe*, poznata kao *Sorbonska deklaracija* (1998.). Ministri naobrazbe iz 29 europskih zemalja¹ potpisali su u Bologni zajedničku deklaraciju *Europski prostor visokog obrazovanja*, poznata pod nazivom *Bolonjska deklaracija*, u kojoj su potvrđena opća načela *Sorbonske deklaracije* a ministri se obvezuju da će uskladiti politiku tako da tijekom prvoga desetljeća trećega milenija omoguće uspostavu europskoga prostora visokoga obrazovanja:

- *Prihvatanje sustava lako prepoznatljivih i usporedivih stupnjeva i uvođenje suplementa (dodatka) diplomi (Diploma Supplement), kako bi se promicalo zapošljavanje europskih građana i međunarodna konkurentnost europskog sustava visokog obrazovanja;*
- *Prihvatanje sustava temeljenog na dvama glavnim ciklusima, dodiplomskom i postdiplomskom; Pristup drugom ciklusu zahtije-*

¹ Potpisnici: Austrija, Belgija (francuska zajednica), Belgija (flamanska zajednica), Bugarska, Češka Republika, Danska, Estonija, Finska, Francuska, Njemačka, Grčka, Mađarska, Island, Irska, Italija, Letonija, Litva, Luksemburg, Malta, Nizozemska, Norveška, Poljska, Portugal, Rumunjska, Slovačka Republika, Slovenija, Španjolska, Švedska, Švicarska, Velika Britanija.

va uspješno završen prvi ciklus studija koji mora trajati najmanje tri godine; Stupanj postignut nakon tri godine smatra se potrebnim stupnjem kvalifikacije na europskom tržištu rada; Drugi ciklus vodit će k magisteriju i/ili doktoratu, kao što je to slučaj u mnogim europskim zemljama;

– Uvođenje bodovnog sustava, kao što je ECTS, kao prikladnog sredstva u promicanju najšire razmjene studenata; Bodovi se mogu postizati i izvan visokoškolskog obrazovanja, uključujući i cjeloživotno učenje, pod uvjetom da ih prizna sveučilište koje prihvaća studenta;

– Promicanje mobilnosti prevladavanjem zapreka slobodnom kretanju, posebice: studentima dati priliku za učenje, omogućiti im pristup studiju i relevantnim službama; nastavnicima, istraživačima i administrativnom osoblju: priznati i valorizirati vrijeme koje su proveli u Europi istražujući, predajući ili učeći, bez prejudiciranja njihovih statutarnih prava;

– Promicanje europske suradnje u osiguravanju kvalitete u cilju razvijanja usporedivih kriterija i metodologija;

– Promicanje potrebne europske dimenzije u visokom školstvu, posebice u razvoju nastavnih programa, međuinstitucionalnoj suradnji, shemama mobilnosti i integriranih programa studija, obuke i istraživanja.²

Republika je Hrvatska Bolonjsku deklaraciju potpisala 2001. god. na Ministarskoj konferenciji u Pragu i time se obvezala uskladiti svoj visokoškolski sustav s EHEA (*European Higher Education Area – Europski prostor visoke naobrazbe*). To usklađivanje podrazumijeva:

- a) Prihvaćanje sustava lako prepoznatljivih akademskih i stručnih stupnjeva te uvođenje dodatka diplomi (*diploma supplement*);
- b) Prihvaćanje jedinstvenoga sustava triju ciklusa studiranja: preddiplomskoga, diplomskoga i poslijediplomskoga (specijalističkoga i doktorskoga);
- c) Uvođenje bodovnog sustava (ECTS);
- d) Promicanje mobilnosti i prevladavanja zapreka slobodnom kretanju studenata i nastavnika.

Nakon izrade novih programa, prilagođenih bolonjskom procesu i dobivanja dopusnica Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa, u akademskoj godini 2005.-2006. u Hrvatskoj je počelo izvođenje preddiplomskih, diplomskih i poslijediplomskih studija. U rujnu 2003. Sveta je Stolica u Berlinu potpisala Bolonjsku deklaraciju. Velika reforma viso-

² Prijevod teksta iz *Bolonjske deklaracije*.

koškolskoga obrazovanja u Europi, nazvana *bolonjski proces* trebala bi biti provedena do 2010. god.

Europski sustav prijenosa bodova (ECTS)

Prema *bolonjskom procesu* i novoj reformi visokoobrazovnoga sustava, studenti moraju biti u središtu pozornosti. Bodovnim sustavom nastoji se odrediti i uskladiti radno opterećenje koje je potrebno "*prosječnom studentu*" za svladavanje gradiva pojedinoga predmeta, za razliku od sadašnje prakse u kojoj je naglasak stavljan na broj sati predavanja. Bodovni sustav, poznat pod skraćenicom ECTS (*European Credit Transfer System – Europski sustav prijenosa bodova*), važan je element *bolonjskog procesa*. Odmah nakon potpisivanja *Bolonjske deklaracije*, 1989. god., na 144 sveučilišta iz zemalja Europske zajednice, otpočeo je projekt s ciljem pronalaženja sustava za međusobno priznavanje akademskih diploma. Svrha je sustava da se svaki oblik nastave boduje, ispituje i ocjenjuje, što omogućuje lako prepoznavanje studijskih programa a studentima lakši upis i odabir izbornih predmeta i pokretljivost tijekom studija. Nakon uspješno položenoga ispita uz ocjenu se pribrajaju i bodovi, odnosno trud (vrijeme) koje je studen utrošio u svladavanju gradiva. Važno je napomenuti da bodovi ne zamjenjuju ocjenu, oni su samo pokazatelj opterećenja. Ocjene i dalje ostaju pokazatelj znanja a bodovi uloženoga napora. Načelno je prihvaćeno da jedna akademska godina nosi 60 ECTS-a (semestar 30 ECTS-a), a bodove student, osim na svom matičnom učilištu, može skupljati na različitim učilištima. Boduje se cjelokupni studentski rad a bodovi se mogu prenijeti na drugo sveučilište u zemlji i inozemstvu.

Nakon uspješno završenoga studija studenti, uz diplomu, dobivaju i poseban *Dodatak diplomi (Diploma Supplement)*, u kojem je su navedeni svi položeni predmeti i njihova ECTS bodovna vrijednost. Vrijednost ECTS boda, kao mjera opterećenja studenta, izračunava se na temelju ukupnoga broja *radnih sati* jedne akademske godine. Uz pretpostavku punoga radnog angažmana (8 sati rada dnevno) i trajanja akademske godine od 44 tjedna, jedan ECTS bod ima 30 sati studijskog opterećenja. Izračun je prilično jednostavan: 44 radna tjedna pomnožena s 40 radnih sati tjedno (5x8) iznosi 1760 radnih sati u semestru, podijeljeno s 60 ECTS u jednoj akademskoj godini ispada da je jedan ECTS bod jednako 29 sati radnog opterećenja, što je i prihvaćena vrijednost ECTS-a u Hrvatskoj. U svim europskim zemljama nije točno određeno koliko tjedana traje jedna akademska godina zato je i različit broj sati koji čini jedan ECTS bod. Akademska je godina mjerilo a ovisno koliko tjedana traje, različit je odnos ECTS boda i radnih sati, a on se u pojedinim europskim zemljama kreće

od minimalnih 25 sati u Austriji i Malti, pa do 30 ECTS u Švicarskoj. U Hrvatskoj vrijednost jedan ECTS boda je 29 sati radnoga opterećenja. Kod određivanja studijskoga opterećenja ili ECTS-a, pojedinoga predmeta, potrebno je uzimati u obzir vrijeme potrebno za nastavu, studiranje literature, praktične vježbe (pisani radovi, seminari i slično), potrebne da bi student uspješno svladao gradivo i položio ispit. Treba primijetiti i nekoliko problema vezanih uz određivanje vrijednosti ECTS-a. Vrlo je teško, primjerice, odrediti značenje sintagme “prosječni student” i izračunati koliko je takvom studentu potrebno da svlada predviđeno gradivo pojedinoga predmeta. Stoga ECTS nikako nije precizna mjera nego “procjena” potrebnih sati koja je nužna da student svlada predviđeno gradivo. Problematičan je i izračun vrijednosti ECTS-a za pojedini predmet unutar studijskoga programa u kojem ukupno opterećene za sve predmete u semestru ne smiju prelaziti 30 ECTS-a, odnosno 60 za akademsku godinu i 180 za cjelokupni trogodišnji studij. U dodjeli broja ECTS-a za pojedini predmet potrebno je uzimati u obzir važnost predmeta u strukturi studija (primjerice, pripada li u glavne, obvezne ili izborne, ili se radi o seminarima i vježbama), opširnost građe i potrebno vrijeme da se ona nauči za ispit. Teškoća se pojavljuje i kada je potrebno, unutar jednoga predmeta, procijeniti koliko je sati (opterećenja) potrebno za različite vrste rada: čitanje, učenje, pisanje, vježbe i slično. Ovisno o vrsti studija razlikuje se i način izračuna ECTS-a. Evo primjer izračuna studijskoga opterećenja za 1 ECTS bod za predmete humanističkih znanosti (filozofije i teologije). U predmetima humanističkih struka studijsko se opterećenje sastoji od prisustvovanja predavanjima, pisanju seminarskih radova, čitanje i učenje stručne literature. Prema ovoj raspodjeli opterećenja, ako se ono izrazi u ECTS bodovima (prema načelu da je 1 ECTS bod = 30 /29/ sati rada), onda bi 1 ECTS bod približno odgovarao sljedećem studijskom opterećenju:

- a) 30 sati slušanja i bilježenja na nastavi (predavanju);
- b) jedan seminarski rad od 7 stranica (pod pretpostavkom da je za pisanje jedne kartice teksta, 1800 slovnih znakova, potrebno 4 sata rada);
- c) čitanje 300 stranica i 450 lakšeg teksta stručne literature (1 sat za 10 stranica težega i 1 sat za 15 stranica lakšega teksta);
- d) učenje stručne literature oko 180 stranica težega i 240 lakšega teksta (1 sat za 6,25 stranica težega i 1 sat za 7,8 lakšega teksta).

Smatram da je bit bolonjske reforme visokoga školstva upravo u pravilnom određivanju bodovnog opterećenja i njegove dosljedne provedbe, jer tako student postaje središte obrazovnoga procesa a uloženi napor u svladavanju gradiva osiguravao uspješnost studiranja i završetka studija.

Bolonjski proces i crkvena učilišta

Osnovna načela tzv. *Bolonjske deklaracije*, koji se nalaze u spomenutom dokumentu "Magna Charta Universitatum", prihvatila je i Sveta Stolica potpisavši *Deklaraciju* u Berlinu 2003. god. *Kongregacija za katolički odgoj* izdala je više pisama i okružnica (barem 5) u kojima se donose informacije o *bolonjskom procesu* i normativne upute što i kako činiti u prilagodbi programa na crkvenim učilištima. Ovdje ću donijeti samo osnovne napomene iz navedenih pisama.

U pismu od 3. ožujka 2004., str. 5. upućeno velikim kancelarima, rektorima i dekanima, *Kongregacija za katolički odgoj* upozorava sve odgovorne za crkvena učilišta da će ih obavještavati o koracima koje će trebati poduzeti u prilagodbi zahtjevima bolonjskoga procesa kojeg je prihvatila i Sveta Stolica, napominjući da crkveni fakulteti moraju raditi u skladu Apostolske konstitucije *Sapientia christiana*. "Sigurni smo da će prihvatanje *Bolonjske deklaracije*, o čemu je odlučila Sveta Stolica nakon širokog i ozbiljnog vrednovanja, omogućiti crkvenim fakultetima da će moći dalje kvalificirati vlastito akademsko i kulturno služenje kako unutar crkvene zajednice tako u kontekstu civilnog društva" (Pismo 3. ožujka 2004., str. 5).

Nakon potpisivanja *Bolonjske deklaracije* (2003. u Berlinu), *Kongregacija za katolički odgoj* osnovala je posebnu *Komisiju* koja će preporučivati što crkvena učilišta moraju činiti u ostvarivanju ciljeva koje su postavili ministri pojedinih zemalja. Praćenje postupka povjereno je *Bologna Followup Group (BFUG)*, čiji je član i Sveta Stolica.

Lettera Circolare n. 2, od 28. kolovoza 2004. U tom se pismu određuje što pojedinim crkvenim učilištima moraju učiniti u prilagodbi bolonjskom procesu:

a. Od 2005. studentima se izdaje dodatak diplomi (*Diploma supplement*) i podatci o stečenim postignutim ECTS bodovima. Do 2010. sve ustanove moraju uvesti bodovni sustav, a preporuča se da to bude što prije.

b. Daju se upute s obzirom na *bodovni sustav* govori se o njegovu značenju i daju konkretne upute.

c. Govori se o praćenju kvalitete studija.

Uz pismo pridodani su i drugi materijali osobito o sastavljanju dokumenata na kraju studija posebno *Dodatak diplomi (Diploma supplement)* a kao ogledni primjerak priložena je *Supplemento all diploma – Diploma supplement*, sveučilišta Salesianum (Università Pontificia Salesiana).

Lettera Circolare n. 3, od 12. lipnja 2005. govori o onome što je trebalo učiniti od 2006. god. a među ostalim se ističe:

a. Od ak. god. 2005.-2006. na svim crkvenim fakultetima trebalo bi uvesti kompatibilni sustav bodova (ECTS) i uvesti Dodatak diplomi (*Diploma supplement*).

b. Sustav vrednovanja kvalitete.

c. Posebna se preporuka odnosi na primjenu trostupanjskog ciklusa na teološkim fakultetima, čemu odgovara i tri akademska stupnja (sukladno bolonjskom procesu). Radi se o strogoj primjeni kanonskih propisa (usp. Artt. 46-50 i 66-74 Const. Aposto. *Sapientia christiana*), prema kojem je predviđeno da studij teologije traje pet godina (uključno i dvije godine filozofije).

Lettera Circolare n. 4. od 30. kolovoza 2006., ima tri dijela. U prvom se dijelu daju normativne napomene, u drugom informacije, u trećem zahtjevi Kongregacije za prikupljanjem informacija potrebnih za daljnje postupanje u *bolonjskom procesu*.

Norme:

a. Pristajanje Svete Stolice uz *bolonjski proces* nikako ne znači da prestaju ovlasti Kongregacije prema sveučilištima i fakultetima koji o njoj ovise.

b. U fazi prilagodbe i usklađivanja ostaju na snazi norme iz Apostolske Konstitucije *Sapientia christiana*.

c. Kongregacija će, u suradnji s nadležnim vlastima, određivati posebne oblike primjene *bolonjskog procesa*.

Informacije:

a. daju se informacije o sudjelovanju *povjerenstva* na različitim forumima gdje se raspravljalo o *bolonjskom procesu* i nastojanjima Kongregacije.

Zahtjevi Kongregacije za katolički odgoj:

a. *Qualifications Framework* – od 2007. sve su potpisnice *bolonjskog procesa* morale dati prijedlog stručnih naziva onih koji završavaju studij, crkveni fakulteti će se ravnati prema odredbama *Sapientia christiana*. Na kongregaciju je trebalo poslati prijedloge do 20. prosinca 2006.

b. Promicanje kvalitete i akreditacije – Kongregacija će dati posebne naputke

c. Uvođenje *Diploma supplement* i *ECTS*.

Lettera Circolare n. 5. od 20. prosinca 2007. U ovom se pismu govori o daljnjem razvoju *bolonjskog procesa*, povezano osobito sa sadržajem okružnih pisama br. 4 i 2 i o onome što sve crkvene visokoškolske institucije moraju primijeniti u narednim mjesecima.

Ono što treba učiniti u sljedećim mjesecima:

a. potvrditi da se provodi, sukladno prethodnim *okružnim pismima*, *ECTS* sustav i *Diploma Supplement* (dvojezično).

b. Stvaranje banke podataka – trebalo je ispuniti obrazac i poslati u Rim.

c. Promicanje kvalitete.

Napominjem, koliko je barem meni poznato, Kongregacija nije iz-

dala nove upute, a moj je dojam da mnoga crkvena učilišta nisu daleko odmakla u praktičnom provođenju *bolonjskoga procesa*.

Filozofsko-teološki studij

Nakon što je Hrvatski sabor proglasio *Zakon o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju* (23. srpnja 2003.) sve su visoko-školske ustanove u Hrvatskoj morale prilagoditi svoje nastavne programe po načelima *bolonjskog procesa* i dobiti *dopusnice* nadležnoga ministarstva za izvođenje nastave. Sukladno Zakonu svoje su nastavne programe prilagodili i svi crkveni fakulteti u Hrvatskoj; tri teološka: u Zagrebu, Splitu i Đakovu, te jedan filozofski: Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu. Na *Filozofskom fakultetu Družbe Isusove* u Zagrebu uveden je trodijelni sustav: *preddiplomski*, *diplomski* i *poslijediplomski studij* (3+2+3), tako da se na preddiplomskom studiju može studirati *filozofija i religijske znanosti* kao dvopredmetni i *filozofija* kao jednopredmetni studij. Diplomski i poslijediplomski su jednopredmetni studiji. Na teološkim fakultetima u Hrvatskoj prihvaćen je integrirani petogodišnji studij teologije (diplomski) i trogodišnji poslijediplomski studij (5+3). Integralni petogodišnji studij teologije u skladu je s naputcima Kongregacije za katolički odgoj i prikladan je za studente bogoslove koji se pripremaju za svećenike i one koji se žele “profesionalno” baviti teologijom. Smatram, međutim, da takav integrirani petogodišnji studij nije najprikladniji za studente (laike), osobito ako se ne spremaju za predavanje vjeronauka (katehezu, za koji postoji studij katehetike kao preddiplomski diplomski i poslijediplomski /3+2+3/). Razlog tomu vidim u otežanoj *pokretljivosti* studenata, što je jedan od ciljeva *bolonjske reforme*. Integralni studij teologije priječi da student završi temeljni studij u jednoj struci (primjerice u teologiji) i nastavi diplomski studij u drugoj struci (primjerice novinarstvu) ili da netko s preddiplomskoga studija drugih struka nastavi diplomski i poslijediplomski studij iz teologije.

Kao prilog razmišljanju o mogućnosti uvođenja trogodišnjega preddiplomskog filozofsko-teološkog studija donosim prijedlog plana filozofskih i teoloških predmeta, broj sati i ECTS bodova u pojedinim godinama. U prvoj godini bio bi veći naglasak na filozofskim predmetima, u drugoj podjednako a u trećoj godini veći naglasak na teološkim predmetima.

Prva godina

Filozofija

	Sati ECTS	
Uvod u filozofiju	2	3
Uvod u znan. rad	1+1	2
Logika	3+1	5
Filozofija spoznaje	4+2	6
Metafizika (Ontol.)	4+2	6
Uvod u sociologiju	2	3
Uvod u psihologiju	2	3
Pov. ant. filozofije	3+2	5
Latinski jezik I.	1+1	2
Izborni predmeti		5

Ukupno ECTS bodova 40

Teologija

	Sati ECTS	
Uvod u teologiju	2	3
Uvod u Bibliju	2	3
Biblijska arheol.	1	2
Bog objave	4	6
Uvod u ST	2	3
Uvod u NZ	2	3

Ukupno ECTS bodova 20

Druga godina

Filozofija

	Sati	ECTS
Filozofska antropologija	4+2	6
Filozofija o Bogu (Teodiceja)	4+2	6
Povijest srednjovjekovne filozofije	3+2	5
Indijska filozofija	2	3
Latinski jezik II.	1+1	2
Seminar	2	3
Izborni predmeti		5

Ukupno ECTS bodova 30

Teologija

	Sati ECTS	
Crkva Kristova	4	6
Sakramenti	4	6
Povijest kršćanstva	4	6

Uvod u CIC	2	3
Patrologija	3	3
Egzegeza NZ	2	3
Egzegeza SZ	2	3

Ukupno ECTS bodova 30

Treća godina

Filozofija

	Sati ECTS	
Etika	3+1	5
Fil. prirode (Kozmologija)	3+1	4
Povijest fil. nov. vijeka	3+1	4
Povijest suvremene fil.	3+1	4
Estetika	2	3

Ukupno ECTS bodova 20

Teologija

	Sati ECTS	
Povijest dogmi	2	3
Otajstvo troj. Boga	4+2	6
Osnove moralne teologije	4+2	6
Kristologija	3+1	4
Kršćanska antropologija	4	5
Egzegeza NZ	6	8
Socijalni nauk Crkve	2	3
Izborni predmeti		5

Ukupno ECTS bodova 40

Umjesto zaključka

Bolonjska reforma visoko-školskoga obrazovnog sustava dobro je zamišljena, korisna i za filozofsko-teološki studij, no teško je provediva u kratkom vremenu. Pozitivni državni zakoni i odredbe Kongregacije za katolički odgoj zahtijevaju prilagodbu studijskih programa na crkvenim učilištima i to je pogodna prilika za preispitivanje i osuvremenjenje studijskih programa i načina njihova izvođenje. Smatram da je ovo i prilika da se ponude i novi oblici filozofsko-teološke naobrazbe, stoga držim korisnim predložiti barem ogledni primjer trogodišnjega dvopredmetnog preddiplomskog studija filozofije i teologije, kojega bi trebalo još doraditi i analizirati prije nego bi se prišlo detaljnoj razradi konačnoga plana i programa. Evo samo nekoliko napomena zašto smatram da bi bilo vrlo korisno imati jedan

ovakav ili sličan trogodišnji, dvopredmetni studij filozofije i teologije:

Takav bi studij omogućio studentima (laicima) dobru osnovnu filozofsko-teološku naobrazbu.

Trogodišnji filozofsko-teološki studij osigurao bi prvu sveučilišnu ispravu (u Hrvatskoj – *sveučilišni prvostupnik*), što bi im omogućilo lakši pronalazak posla ili nastavak studija u društvenom ili humanističkom području (primjerice: filozofije, teologije, katehetike, religijskih znanosti, novinarstva, povijesti...).

Crkveni bi fakulteti lakše dolazili do brojnijih i kvalitetnijih studenata.

Izbjegla bi se opasnost od prekobrojnosti diplomiranih teologa (po novom *magistara teologije*), koji će sve teže nalaziti posao, jer kada se popune radna mjesta kateheta u obrazovnom sustavu (uglavnom mladim ljudima), u sljedećih tridesetak godina novodiplomirani će teško dolaziti do zaposlenja.

Smatram da je *bolonjski proces* načelno izvrsno zamišljen i kada bi se dosljedno proveo, istinski bi se reformirala visoka naobrazba. Reforma je, međutim, vrlo zahtjevna s obzirom na preustroj studijskih programa, angažiranost nastavnika i potrebnih materijalnih uvjeta. Većina studijskih programa uglavnom su ostali isti, napravljene su “kozmetičke” promjene ili, kako netko reče, načinjena je samo “perestrojka” među predmetima i profesorima. Profesori bi morali raditi s manjim grupama studenata, što bi zahtijevalo veliko povećanje nastavnika kojih jednostavno nema na tržištu rada. Veliki problem predstavlja i financiranje novoga načina studiranja, osobito za tzv. “zemlje u razvoju” i u ovo vrijeme gospodarske krize.

Prilagodba *bolonjskom procesu* nije veliki problem za crkvena učilišta, zato što su mnogi elementi reforme svojevrsan povratak kršćanskoj tradiciji visokoškolske naobrazbe i načelima koja su sadržana u *Sapientia christiana*.

Željko PAVIĆ

FILOZOFSKI LAIKAT NA KATOLIČKIM UČILIŠTIMA

Predavati filozofiju na *filozofskim* učilištima po sebi dakako predstavlja veliki, koliko filozofski toliko još više znanstveni, odgojni i etički izazov. No, predavati filozofiju na *katoličkom učilištu*, a da sam predavač kao “vanjski” ili kao “laik” ne podliježe “*venia legendi*” crkvenoga ustrojstva učilišta, to svakako nadmašuje sve prethodno samoumišljene pretpostavke o zadaći jednoga takvog filozofskog studija i još više “izazov” za onoga koji se ne odriče ni svoje građanske niti svoje kršćanske ili bilo koje druge vjeronazorne ili svjetonazorne ukorijenjenosti, a da se to pritom ni na koji način ne smije svesti ni na koju od tih “odredbi”.

Biti kao “laik” predavač na nekom katoličkom učilištu – s tom riječju “laik” meni je unaprijed stvorilo “među” (πέρας Hans Lipps), odnosno “predrasudu”, da u svojim promišljanjima i predavanjima s jedne strane ne smijem zadirati u stvari “svete znanosti teologije” i da s druge strane ne smijem teologiju podvrgnuti filozofijskoj prosudbi, odnosno učiniti je pukim “predmetom” slobodne, svakoga teologijskog korektiva lišene kritike. Samom se laiku, koji je držao predavanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu (2001.-2003.) i jednako tako na Evangeličkom fakultetu “Matija Vlačić Ilirik” (2006.-2007.) u Zagrebu, tijekom spomenutih predavanja uvijek iznova nametalo pitanje: *Kako “laik” može predavati na nekom katoličkom ili protestantskom učilištu?*, pri jasnoj svijesti o sukobu između modernizma i antimodernizma, pri uvidu u negativnu hegemoniju tomizma nakon enciklike *Aeterni Patris*, u “Antimodernističku zakletvu” i u dotadašnje *ancillarno* shvaćanje filozofije?

Tražio sam, dakle, uporište koje bi mi omogućilo slobodno izlaganje filozofije, bez obzira na to što mi doista nisu bili postavljeni nikakvi prethodni uvjeti. To je uistinu bila moja osobna laička predrasuda. Kada sam vidio npr. koliko mojih “laičkih” kolega predaje na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu, u kojoj je mjeri “laički” jaka katedra za filozofiju na Teološkom fakultetu u Ljubljani, već sam nekako skupio hrabrost da se upustim u takovrsni pothvat.

No, najveći problem ovoga “Jakova” nije bilo hrvanje s Bogom, već s vlastitim “laičkim” statusom, tj. uvijek me iznova iritirala činjenica koju sam samome sebi umislio, otkuda nekomu pravo da me proglasi “laikom” ili da s unutar-teologijskoga stajališta prosuđuje moja promišljanja kao “laička”, makar se ona karakterizirala kao vjernička, nevjernička, teistička, ateistička ili antiteistička?

Drugim riječima, uvijek me je iznova iritirala riječ “laik” (koju mi od teologizirajućih kolega nikad nitko nije spočitnuo), posebice s obzirom na pitanje: Otkuda nekomu pravo da npr. onome tko nije po pozivu teolog ili svećenik i ne pripada crkvenom učiteljstvu, a tko se k tomu čuti kao *bespretpostavni* vjernik, prišije etiketu “laika”?

U to pitanje ovdje želim iscrpnije ući potaknut stavovima “Dogmatske konstitucije o Crkvi” (*Lumen gentium* /LG/) i to poglavito s vlastitog “laičkog” stajališta!

1. “Neupućeni vjernik”

Kako bismo razumjeli spomenuti dekret i njegove izjave o laicima, ovdje se najprije moramo prisjetiti izvornoga grčkog značenja riječi “laik” koja se, kako bi kazao Rudolf Bultmann, *sinkretički* ušuljala u kršćanstvo, jednako kao što se i za samo kršćanstvo može tvrditi da je “sinkretički fenomen”.¹

Ako u tom izvornom grčkom smislu “λαϊκος” znači “narodni”, “pučki”, a u latinskom, kao *laicus*, “pripadan narodu”, onda mi nije jasno zbog čega je tijekom povijesti došlo do takve vrste *teologijsko-metafizičke degeneracije* te riječi da je ona postala sinonimnom za onoga tko je “neduhovan”, tko nije upućen u eleuzinske misterije, tko naprosto nije učen i tko zbog toga potrebuje vodstvo, pastira, dogmu i hijerarhiju, *lišenost vlastite pameti naprosto*?

Pripadati narodu u izvornom razumijevanju apostola Pavla znači pripadati jednoj te istoj, svjetskoj ekumeni, koja nije ni židovska ni katolička ni islamska, već *Božja*. Što, dakle, dijeli “laika” od, u ovom slučaju, “teologijskoga znalca”?

Dijeli ga njegova vjera naprosto, njegova pripadnost puku i “nestručnost” da bude pastikom toga puta, neupućenost u bilo koju vrst politeističkih ili monoteističkih misterija! Samo “stručnjak”, duhom obdareni duhovnik, može njegovu pučku vjeru uobličiti i potvrditi kao “valjanu”, “ispravnu” itd. “Laik” je, dakle, onaj koji potrebuje duhovno vodstvo, kao da i sam nije oduvijek već činom svojega rođenja bio duhovan. Samo pod tim

¹ Usp. o tomu R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, München, 1966.

vodstvom laik može prestati biti pripadan narodu i priključiti se zajednici duha, prestati biti upućen u najdublje ne-pučke misterije. Kao puku pripadan, on se mora pokoriti onoj duhovnoj hijerarhiji koja ga tek čini “oda-branim”, što je izvorni smisao riječi “re-ligio”. Bez postavljanja pitanja o duhovnosti i opravdanosti takve hijerarhije!

Biti “laik” za spomenuti dekret znači biti “stalež” (LG, 30), tj. *biti podložan duhovnoj hijerarhiji duhovnoga vodstva*: Dok su barbari u doba Rimskoga Carstva živjeli izvan njegovih granica, “laici” sada dobivaju status “staleža” u toj duhovnoj hijerarhiji Božjega Naroda, bez obzira na to je-su li muškarci ili žene, ali sada “prema njihovu položaju i misiji” (LG, 30).

Sada se postavlja odlučujuće egzistencijalno-filozofijsko pitanje: *Na koji način laik prema svom “položaju i misiji” može postati duhovni-jim od svog duhovnog pastira*, tj. učiniti ga suvišnim kao vođu s obzirom na svoje osobno svjedočenje vjere koje ga “kvalificira” kao duhovnog i duhovnika nepotrebujućeg? *Može li se on ikada u svom životu uzdići iznad svojega laičkoga “staleža” i tko o tomu u konačnici odlučuje?*

“Laik” je u ovom *drugovatikanskom* smislu onaj tko nije sposoban da se putem “sola fide” uzdigne iznad svog laičkog, ne-duhovnog staleža. On je samo “suradnik” u ozbiljenju ideje dušobrižništva. Bez obzira na to, ima li zgodimice laik bolji uvid od samoga duhovnika, potonji pravorijek o tomu ne spada na njega, nego na duhovnika, ili, kako bi rekao Benedikt XVI.: “Od Galijeja do Kunga [crkvena služba – Ž.P.] se pokazala kao nepri-jateljska prema znanosti i ona se – a da nikad ništa nije naučila od toga ili da se barem stidjela zbog svojih prijašnjih pogreški – uvijek jogunasto su-protstavljala napretku i tako dugo koliko je bilo moguće sprečavala pobjedu boljega uvida.”² Pobjeda “boljega uvida” ne samo da bi ukinula laikat, nego da bi s druge strane još više učinila suvišnim duhovno vođenje laika.

Taj se problem posebice zaoštava gledom na odnos filozofije i teologije i to ne samo zbog toga što je teologija smatrala filozofiju svojom “sluškinjom” (jedino je Tomo Vereš kazao: “družbenicom”) u fundamen-talno-teologijske (puko apologijske) svrhe, već prije svega što su njezini vlastiti uvidi – poput svakih drugih znanstvenih uvida – uvijek bili proma-trani i zgodimice “spaljivani” kao *laički*, čime pojam “laičkog” ovdje do-

2 Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, Donauwörth 2005., str. 339. U ovoj svezi nije mjesto raspravi s Ratzingerom, no s Hansom Kungom, ukoliko su njegova osobna svjedočenja vjero-dostojna, treba kazati da se takav crkveni stav ne tiče samo znanosti, nego izrijekom i svake novine unutar same Katoličke Crkve, posebice onih novina koje su sa sobom donijeli dekreti Drugoga vatikanskog sabora. Naime, Kung u svojim sjećanjima imenom i prezimenom navodi imena kardinala koji su odmah nakon donošenja tih dekreta “učinili sve” da niti jedna novina nikada ne zaživi u praksi. Usp. o tomu H. Kung, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, München/Zürich 2007., str. 35 i naredne.

biva smisao poganskog, nevjerničkog, krivovjernog itd. Proglašavanje "laičkim" bilo kojega ljudskog uvida implicira zbog toga "staleško", hijerarhijsko poimanje čovjeka, ne u poretku Stvoritelja i stvorenog, već poglavito u poretku moći koja se u ovom slučaju sastoji u povlastici izricanja potonjega pravorijeka. Tvrđim, naime, na temelju vlastitoga iskustva, da je upravo takvo shvaćanje filozofije kao "laičke" uvijek iznova izazivalo i izaziva u najmanju ruku podozrenje kod studenata teologije prema "boljem uvidu" koji nije potekao iz teologije same. Često sam na predavanjima i ispitima, posebice od svećeničkih kandidata, dobivao pitanje: "Čemu služi studij filozofije?" – i to u tonu koji sugerira kao da se *ad hoc* i već unaprijed radi o "bogohulnoj znanosti", čiju "istinu" teologija mora s gnušanjem odbaciti bez ikakve kritičke provjere i suočavanja. Pritom pada u oči vrlo bolna stvar: svećenički kandidat, student koji možda nikada neće postati svećenikom, unaprijed osuđuje ono što nikada nije niti čitao niti proučavao.³ On već unaprijed znade, tko je "laik". Za to su izravno krivi njegovi odgajatelji, posebice ukoliko imamo u vidu da je sa širenjem kršćanstva na našim prostorima uopće bio omogućen razvoj spekulativne duhovnosti, tj. smisao za ono što prekoračuje puku tvarnu danost uopće.

Kao što sam već rekao, krivnja nije na studentima, nego na odgajateljima i profesorima koji bi mnogo više u duhu enciklike *Fides et ratio* morali uznastojati oko temeljnoga umišljaja (zablude) da teologija ima potonji pravorijek u zadnjim stvarima, budući da u suprotnom slučaju samu sebe može učiniti neprijateljskom i prema vjeri kao takvoj, budući da i ona, bez *filozofijske* pripomoći, postaje "laička", anticrkvena, poganska, krivovjerna itd. Posebice imajući u vidu da "treba prihvatiti istinu gdje je nade-mo",⁴ također imajući u vidu da istina nije ničiji posjed, već da se poput vjere izvršuje u neposrednom odnosu prema bližnjem, pred kojim padaju svi kanoni i svi naši umišljaji o istini. Tek kada ne samo studenti, nego i teolozi, prihvate filozofiju kao ono najbliže njih samih, kao niz povijesnih ljudskih pokušaja da na *ljudski* način promišljaju o sveukupnosti svega postojećeg i njemu u temelju ležećega temelja, tek tada će i pitanje o laikatu postati bespredmetno, a teologija dobiti *ljudski* oblik koji nikoga neće strašiti od utvare znanosti i filozofije, od onog ljudskog naprosto. Laik je u tom smislu mnogo vredniji od svakog "teologa", budući da dopušta da u njegovu mišljenju, govorenju i djelovanju, pokušajima i pogreškama, pušta

³ Tomu me uči jedan konkretni primjer s predavanja: Kada sam pokušao kritizirati "hegemoniju tomizma" (F. V. Steenberghen) na katoličkim učilištima i to pozivajući se na K. Balića i Ivana Pavla II., uzimajući pritom kao kontrapunkt Hijacinta Boškovića, doživio sam takav napad od jednoga studenta-dominikanca koji je izričkom potvrdio Boškovićevu tezu da Crkva doista "mora osuditi" sve što se protivi nauku sv. Tome Akvinskoga.

⁴ K. Balić, *Tomizam u svjetlu naučne i nenaučne kritike*, Šibenik 1941., str. 87.

da na vidjelo izađu sva njegova ljudskost, dobro i zlo, bez čega nema niti razumijevanja bližnjega. Ne dopustiti laiku da očituje svoj “bolji uvid” za svaku bi religiju značilo potpuno samouništenje u monologu sa samom sobom. I ne naposljetku: “neupućeni vjernik” qua laik ne potrebuje onu vrstu upućivanja ili vođenja koja bi onoga tko upućuje ili vodi učinila “vodom”. Cjelina ne smije progutati dio, u suprotnome se uvijek događa holokaust koji na najpregnantniji način izvršuje današnja globalizacija. Stoga je upravo zadaća filozofije na katoličkim učilištima da se odupre cjelovitosti svake dogme koja ne ostavlja nikakva mjesta za pojedinačno.

2. “Škriptoslovlje”

Ono što mi je u početku mojih predavanja posebice zabolo oko i zaparalo uho bilo je pitanje studenata (ne tzv. “vanjskih” ili “laika”, već poglavito svećeničkih kandidata): “Profesore, imate li Vi kakvu *škriptu* za taj Vaš predmet?” S obzirom na moje neiskustvo sa studijem teologije upitao sam druge, teologizirajuće kolege, je li to doista praksa, na što sam dobio potvrđan odgovor: Studenti ne žele čitati niti promišljati, već gotove preparate koji ih ne obvezuju ni na kakvu temeljnu literaturu koja bi im omogućila da i sami promisle o stvari i da kritički prosude valjanost profesorovih interpretacija. Kada sam ja studirao filozofiju i sociologiju u Sarajevu, ne samo da nije bilo nikakvih “škripti”, nego je od strane profesora izrijeckom bilo zabranjeno da osim izvorne literature čitamo sekundarnu literaturu, posebice njihova vlastita djela, kako bi se uopće ušlo u “samu stvar”. “Škriptoslovlje”, kako sam ga ovdje nazvao, predstavlja u filozofiji, a mnijem i u teologiji, najvećega neprijatelja “boljemu uvidu”. Puka jezična reprodukcija rečenog, koja je lišena svakoga zahtjeva za mišljenjem, upravo na najgori način omogućuje da ne budem dionikom same stvari, tj. uči me apsolutnoj neodgovornosti ne samo prema tekstu, nego i prema samom smislu studija koji upravo u teologijskom i filozofijskom smislu ima posebno etičko i ljudsko obilježje.

“Škriptoslovlje” upravo na vidjelo iznosi jednu bolnu činjenicu naših društava: činjenicu da se nakon pada komunizma, raznoraznih pretvorbi i pljački, masovne nezaposlenosti, otvorio jedan jedini prostor koji je omogućavao sigurnost. Taj se prostor zove: *ili biti svećenik ili vjeroučitelj. Tertium non datur!* U takvom su ozračju rasle i rastu brojne generacije mladih ljudi koji jedinu nadu za budućnost vide samo u tom pozivu. Crkva im je izašla u susret tako što je (samo na prostorima Hrvatske) otvorila toliko teoloških studija i katehetskih instituta, da joj na tomu mogu pozavidjeti i mnogo bogatije zapadne Crkve. No, kako je vrijeme odmicalo, tako su se i popunjavala radna mjesta vjeroučitelja, a da Crkva nije smanji-

vala broj upisnika niti fakulteta. Studenti se i dalje upisuju na ta učilišta – *ne zbog zanimanja za teologiju, nego zbog nade u mogućnost dobivanja posla!* Škriptoslovlje i dalje fungira kao temeljna teologijska znanost. O vjeri da i ne govorimo. Filozofija i svaki čovjek koji sebe shvaća kao odgovornoga člana bilo koje zajednice ne smije šutjeti pred tom činjenicom. Pred tom činjenicom posebice ne smije šutjeti Katolička Crkva koja poput Karla Marxa uvijek iznova griješi kada sebi umišlja da kvantiteta može prijeći u kvalitetu. Za smisao i značenje i Crkve, čini se, možda su bila najbolja vremena komunističkoga režima kada je imala vrlo definiranoga i opasnoga protivnika, pred kojim je zbilja, kao u Isusovo doba, svojom krvlju i križem morala dokazivati vlastitu vjerodostojnost i kada su vjernici, izloženi svim mogućnostima pogibelji, išli u crkvu zbog svojih istinskih vjerskih pobuda, studenti teologije doista htjeli kao svećenici služiti svojem narodu i pružali svakovrsnu utjehu. Takvi svećenici nisu čitali nikakve “škripte”, nego su poput Đure Kokše, Vjekoslava Bajsića, Mije Škvorca i dr. ulazili u izravni dijalog s vlastitom zbiljom, što se u ono doba nije moglo nazvati nikakvim dijalogom. Zbog toga mi se čini da je današnji studij teologije u BiH i Hrvatskoj u mnogim svojim bitnim odrednicama koncipiran ispod razine zadaća Drugoga vatikanskog sabora, i to ne samo zbog navedenoga “škriptoslovlja”, nego i zbog svog nepromijenjenog odnosa prema filozofiji i znanosti uopće. Premda su npr. na Katedri za filozofiju KBF-a u Zagrebu i KBFA-a u Ljubljani postignuti ogromni pomaci u smislu ukidanja “laikata”, ostaje bolna činjenica da u tomu uopće nisu bili slijeđeni od svojih teologizirajućih kolega, ne u smislu namještanja “laika”, već prije svega u zadržavanju institucije “škriptoslovlja”. Primjer ove dvije katedre, mnijem, može poslužiti kao uzor teologijskim katedrama u koncipiranju vlastitih studija, ali još više u radikalnoj promjeni odnosa i prema samoj filozofiji.

Smisao filozofijskoga studija na katoličkim učilištima uopće se ne sastoji u *apologetskom* (fundamentalno-teologijskom) izrabljivanju filozofije. Naprotiv, vlastito teologijsko samorazumijevanje nije nikako moguće bez onog filozofskog pojmovlja koje i samoj teologiji daje smislenost njezinih iskaza. U tom, aristotelovskom smislu, teologija je samo krajnji izraz filozofijske refleksije o božanskom, dakle njezina krovna disciplina. Budući da se katolička teologija, na žalost, još uvijek poglavito poziva na Aristotela i Tomu Akvinskoga, ona bi morala jednoč shvatiti da njezin cjelokupni nauk, pa čak i dogme, počivaju na njihovim temeljnim filozofijskim postavkama, i onaj tko to ne uvida, lako će uvijek promatrati filozofiju kao “sluškinju”. Zadaća otklanjanja takvoga umišljaja ne leži na filozofima, nego na teozolima koji svojim *škriptoslovljem* zatiru izvorni smisao ljudske egzistencije, tj. osjećaj i smisao za beskonačno i apsolutno, što je filozofija pokušavala tematizirati već od svojih prapočetaka. U tom je

pogledu teologija relativno kasni produkt ljudskoga mišljenja, kulturni proizvod s izričitom ideologijskom samoodređenošću koja nema nikakve veze s izvorno razumljenom vjerom. Škriptoslovni gubitak sluha za konkretne ljudske probleme, koji su oduvijek već i vjernički, upravo čini nužnim studij filozofije na katoličkim učilištima, ali ne u aristotelovsko-tomističkom obliku, nego u onom obliku koji će samoj filozofiji dati mogućnost da i sama dospije do pozicije laičke prosudbe neke “laičke teologije”, koja to oduvijek već i jest, *zato što ne izvire iz božanskog, nego iz ljudskog*. Jer njezino je nadahnuće i izvor vjere “Bližnji”, nikakvo mrtvo slovo Biblije, kao što je to rekao apostol Pavao. S obzirom na to nadahnuće i svoju izvornu zadaću, katolička teologija mora odustati i od *teologijskoga* dekretiranja filozofijskih disciplina za “svoje potrebe”, tj. od toga da svoj vlastiti “poziv” ne samo filozofiji, nego i vjeri kao takvoj, nameće kao “svetu službu” (usp. LG, 32), a svoje predstavnike kao “sveti red” *odobren od Crkve* (usp. LG 31). Jer, ako “na laike spada po njihovu pozivu da traže kraljevstvo Božje baveći se vremenitim stvarima i uređujući ih po Bogu... svijetleći svjedočanstvom svojega života, vjerom, nadom i ljubavlju...” (LG, 31), onda nije razvidno, zbog čega teolozi kao “sveti stalež” mogu o vremenitim i unutarsvjetovnim stvarima “suditi” tako kao da su izvan vremena i izvan svijeta i s druge strane opet tako kao da bez njih laičko veličanje Spasitelja nema nikakva smisla!/? Ako, dakle, nema “nikakve nejednakosti u Kristu s obzirom na podrijetlo i narodnost, na društveni položaj i spol” (LG, 32), otkuda onda nejednakost između “svetoga reda” koji sudi o “vremenitim stvarima” kojima se bave “laici”? Ovo je pitanje važno ne samo za osvjetljavanje odnosa između teologije i filozofije, nego i između teologa kao pripadnika “svetoga reda” i vjernika kao takvoga. To bi pitanje potrebovalo dublju elaboraciju, no mi ćemo ga opet oprimjeriti samo na problemu odnosa filozofije i teologije, kako bi se pokazalo da teologijski uvidi u obliku zadanih i uvijek iznova prežvakavanih dogmi nisu nikakvi ukoliko se ne bave *laičkim* pitanjima, tj. “vremenitim stvarima” i *vlastitim svjedočenjem vjere!* Ako nema takvoga “laičkog” svjedočenja, sve ostalo je puko teologijsko-filozofijsko “škriproslovlje”.

3. Suvremena “teologijska” zadaća filozofije

Sukladno prikazanom i *dekretiranom* stanju netko bi neupućen pomislio da je situacija nespasiva. Ona to doista i jest kada se unutar same teologije previda ogromno značenje laikata, pa i filozofijskoga, koje “propisuju” čak i spomenuti dokumenti Drugoga vatikanskog sabora. S obzirom na zadaću filozofije na katoličkim učilištima to ponekad znači da, unatoč tim “propisanim” dekretima, filozofija još uvijek nije dobila svoje

filozofijsko, tj. *laičko* dostojanstvo u tom smislu da se smije baviti “svjetovnim stvarima” i vlastitim uvidima, bez opasnosti po gubitak “*venia le-gendi*”. Koliko sam mogao vidjeti, na katoličkim učilištima *potonji pravo-rijek* u “svjetovnim stvarima”, kojima se bavi ne samo filozofija, nego i sve druge duhovne i prirodne znanosti, na žalost još uvijek ima teologija, i to ona vrst teologije koja ne svjedoči vjeru, već *službeni stav*. U zadnjih deset godina, primjerice, teolozi su napisali nepregledno more bio-etičkih studija, od kojih ni jedna nije prekoračila nijedan službeni crkveni stav! Koliko je riječi, zbornika i knjiga utrošeno na ono što se obično naziva “ekumenska teologija”, a da se uvijek, u okviru svih religija, uvijek iznova ispostavlja da svatko sluša svoje, a da nitko ne čuje drugoga, da svatko drugoga proglašuje anonimnim kršćaninom, muslimanom, budistom itd., a da nikada nije zavirio u samoga sebe i u to što ga uopće ovlašćuje da sa-moga sebe nazove vjernikom. U tom je smislu tzv. “moralna teologija” transformirana u nauk o *nepodnošljivom drugom*, o drugom koji nije u sta-nju “usvojiti” ono što nikada i nije bilo njegovo. Sačuvati drugost drugo-ga bila bi, po momju sudu, bespretpostavna pretpostavka svake one te-ologije i filozofije koje uistinu žele služiti bližnjemu, i to u njegovoj apso-lutnoj nedodirljivosti.

No, onkraj ove žalosne konstatacije, koja nije poput onih ranije iznesenih nespremna za “dijalog”, ovdje ću iznijeti svoja zapažanja o *mo-žebitno* budućoj zadaći studija filozofije na katoličkim učilištima, pritom dakako iznoseći svoja *laička* zapažanja o postojećem stanju. Uz to se cje-lokupno stanje, kako bismo udovoljili “svetom staležu” teologa, mora pro-matrati iz perspektive Drugoga vatikanskoga sabora i enciklike *Fides et ratio* Ivana Pavla II. kao još uvijek važećih crkvenih dokumenata.

Prema crkvenom Dekretu o odgoju i obrazovanju svećenika (*Op-tatam totius IOTI*), filozofiji se pridaje vrlo važna uloga u odgoju “sveto-ga staleža”. Tamo se naime kaže:

“Filozofske predmete treba tako predavati da se studenti dovedu do suvisle spoznaje čovjeka, svijeta i Boga, oslanjajući se na trajno vrijednu filozofsku baštinu, a uzevši u obzir i novija filozofska istraživanja, pose-bno ona koja imaju veći utjecaj u njihovoj zemlji, te noviji razvoj znanos-ti, tako da se pitomci pravo shvativši značaj današnjeg vremena, uspješno priprave na dijalog s ljudima svog vremena” (OT, 15).

Ovaj Dekret, koji, čini mi se, još nije zaživio u praksi na našim ka-toličkim učilištima, preporuča takvo izučavanje filozofijskih predmeta ko-je “pitomce” treba privesti k “suvisloj” spoznaji “čovjeka, svijeta i Boga”. Ovdje se, dakako, odmah postavlja pitanje o “suvisloj” spoznaji!

Put do “suvisle spoznaje” niti u OT niti u *Fides et ratio* ne repu-šta se filozofiji, već isključivo teologiji. Jer kada se u OT kaže: “Treba im [pitomcima – Ž.P.] također pomoći da zapaze povezanost što postoji izme-

du filozofske misli i otajstva spasenja koja se u teologiji promatraju u višem svjetlu vjere” (OT, 15) i kada se pri kraju *Fides et ratio* izrijeком kaže da se istine uma moraju dovesti u sklad s teologijskim ili, bolje rečeno, “da se filozofi i teolozi ravnaju samo prema autoritetu istine te sataku filozofiju uskladenu s Božjom riječju” (Fer, 79/109), tada to znači da svoju smislenost ima samo ona filozofija koja se crpi iz objave i koja se zbog toga treba isključivo prosuđivati s obzirom na nju.⁵ Imajući u vidu da “predmet” teologije nije *vjera kao takva*, već riječ objave, ovdje postaje jasna nakana da se pokažu granice filozofije kao takve: “suvislost spoznaje” ima ovdje značenje odgovaranja ne istini vjere, koja je i samoj teologiji neraspoločiva, već onoj istini koja je zadana s pozitivnošću objave i u odnosu na koju ne može biti nikakve filozofijske niti kritičke refleksije, budući da tada dolazi do “tragičnoga” razdvajanja vjere i razuma. Kada bi se išlo ispod Kanta, što filozofija sebi ne smije nikada dopustiti, moglo bi se kazati da je “suvisla” spoznaja jedino ona koja je objektivna, tj. ona u kojoj objekt tako određuje subjekt, da on nema nikakve drugačije mogućnosti da ga spozna i razumije nego samo kao takvoga. Pritom su navodni “subjekti” te “objektivne” spoznaje čovjek, svijet i Bog, ali oni nisu jamci “suvislosti” te spoznaje, već jedino i isključivo njezina objektivnost.

5 Ta se misao još više pojašnjuje u dvije potpuno oprečne tvrdnje. S jedne strane, “filozof treba djelovati prema svojim pravilima i oslanjati se na svoja načela...” Premda je “istina samo jedna”: “Objava i ono što je u njoj sadržano nikad ne mogu potisnuti iznašaća razuma i njegovu zakonitu autonomiju; razum pak, sa svoje strane, nikad ne smije izgubiti sposobnost da propitkuje i ispituje, svjestan da sam nije ni apsolutan ni isključiv” (Fer 79/109). Ali se to sada, s druge strane, zabranjuje teolozima i to u svrhu opravdanja i razgraničenja filozofije i teologije: “Kada bi se teolog odbio služiti filozofijom, pojavila bi se opasnost da, ne znajući, sam počne filozofirati i da se zatvori u strukture mišljenja koje baš nisu prikladne za razumijevanje vjere” (Fer 77/108). Konkluzija ove dvije premise, u kojima se filozofiji zabranjuje teologiziranje a teologiji filozofiranje, naprosto glasi: “Objavljena istina, koja jasno objašnjava ono što jest tako da polazi od sjaja koji izlazi od onoga što sâmo po sebi Jest, osvijetlit će put filozofijskom mišljenju. Kršćanska objava tako postaje pravim mjestom na kojem se filozofijski i teologijski studij, stupajući u međusobni odnos, povezuju i potpomažu. Zato treba željeti da se filozofi i teolozi ravnaju samo prema autoritetu istine te sataku filozofiju uskladenu s Božjom riječju” (Fer 79/109). Nedostatnost ove “konkluzije” izravno pogada i teologa i filozofa: svaki se njihov iskaz “mjeri” prema svojoj sukladnosti riječi objave, premda se, barem za filozofiju, tvrdi i zagovara potpuna autonomija, koja se istodobno zabranjuje teolozima. Još i više! Kada se kaže: “Crkva pozorno i s ljubavlju na njihova istraživanja; neka, dakle, [filozofi - Ž. P.] budu sigurni da ona poštuje opravdanu autonomiju njihove znanosti” (Fer 106/145), tada se ta autonomija odmah ukida u sljedećoj izjavi: “Mnoge filozofijske škole, zavaravajući ga, uvjerile su čovjeka da je on svoj apsolutni gospodar koji sam po sebi može odlučiti o svojoj sudbini, pouzdavajući se samo u sebe i u svoju snagu. No, u tome nikad neće biti čovjekova veličina” (Fer 107/146).

No, ovaj prvi stavak OT donosi i jedan vrlo vrijedan novum koji se ovdje može sažeti u tri zahtjeva: posadašnjivanje predaje (baštine), uvažavanje onoga specifično nacionalnoga (nacionalni svjetonazor u smislu W. von Humboldta) i neizostavni dijalog sa suvremenošću. Gledajući na aktualnu situaciju na našim katoličkim učilištima, gotovo je nevjerojatno kako su ta tri zahtjeva ne samo u filozofiji, nego još više u suvremenoj teologiji, gotovo u potpunosti zanemarena.

Posadašnjivanje predaje uopće. Budući da iz izvorâ uvijek dolazi nešto svježije, kako bi to rekao H.-G. Gadamer, predaja je ona što nas uvijek iznova oslovljava u našoj sadašnjosti i to kao jedno Ti, čiji upit (oslov) zahtijeva odgovor i odgovornost bez odgađanja, jednako kao i svaki bližnji. Stoga posadašnjivanje predaje znači prije svega dopuštanje da i sam budem upitan, da se izložim i izručim onom ne samo što je bilo prije mene, već što mi iz budućnosti dolazi u sadašnjost. Čisto didaktičko-pedagoški gledano, filozofijsko posadašnjivanje predaje na katoličkim učilištima moglo bi npr. osvijetliti sve one postaje, na kojima je ne samo filozofija, već prije svega teologija, dospjela u poziciju da se protiv Platona, Augustina i ne naposljetku Dunska Skota odluči za Aristotela i Tomu. Takvo posadašnjivanje predaje mora dakle odustati od svih zabluda historicizma, u kojima “uzori” fungiraju kao bitni oblikovatelji ili utemelji jednoga svjetonazora ili vjeronazora.

Nacionalna baština. Ovdje filozof na katoličkom učilištu ima jedan vrlo veliki problem: Ukoliko smo svi sljednici jedne, katoličke duhovnosti, koja sa svoje strane počiva na vjeri u jednoga Boga, utoliko nije razvidno, na koji način možemo govoriti o prinosu navlastito katoličkoga mišljenja jednoj posebnosti kao što je nacija? U nekoliko svojih ranijih radova pokušao sam samome sebi riješiti to pitanje na dva načina. Prvi se odnosi na zaslugu katoličkoga svećenstva za to da je u puku putem propovijedi i molitve proširio smisao za ono što se u filozofiji naziva “spekulativno mišljenje”, a drugi da je upravo ta katolička duhovnost izvršila onu plodnu vrst posredovanja s duhom jednoga naroda koje je, ma koliko to paradoksalno zvučalo, omogućilo njezino preoblikovanje u naciju, premda ona na ovim prostorima nije zadugo bila omogućena *povijesno* u smislu Francuske revolucije, već prije svega jezično, predajno i ne naposljetku religijski.

Dijalog sa suvremenošću. Studij filozofije trebao bi po OT pripremiti “pitomce” za “dijalog s ljudima svoga vremena”, ali tako, i to je opet bitni novum, da oni steknu pravi uvid u “razvoj znanosti” i u “značaj današnjeg vremena”. Gledajući opet na ovaj treći zahtjev, ne mogu se oteti dojmu da “pitomci” na našim katoličkim učilištima imaju gotovo nikakav uvid u “razvoj znanosti”, budući da se još uvijek “pripitomljavaju” onim “znanstvenim” sredstvima koja više nitko ne koristi na teološkim učilištima u svijetu. Stvar je dosta lakša kada govorimo o shvaćanju zna-

čenja sadašnjega trenutka za “pitomca”, budući da svaki od njih potječe iz određene socijalne sredine i iz nje donosi svoj svjetonazor i vjeronazor koji ga pritišće i oslovljava ne kao predaja, već kao što on jest. U tom su smislu “pitomci” već unaprijed pripravnici na dijalog sa svojim vremenom i zadaća je filozofije, a posebice teologije, da taj dijalog ne učini bezsvjetovnim, bešćutnim i ništa-kazujućim. Drugim riječima, iščupa li se “pitomac” iz svojega životosvjetovnog tla i izgubi li svoju ukorijenjenost u njemu, filozofe i teologe ne treba protjerati poput Platona u Sirakuzu, nego im potpuno zabraniti obnašanje “svete” službe. Ukorićenost u vlastitu tlu i pripravnost za dijalog s bližnjim jest to što “pitomac” već ima i to mu nitko ne smije *odgojem* oduzeti. *Jadan je odgoj koji uzima, a ne daje!*

Zbog svega toga, a to moraju uzeti u obzir prije svega oni koji su kao svećenici stekli doktorat iz filozofije, ni sama povijest filozofije ne može biti puko prenošenje predaje, već prije svega njezino razumijevanje, makar polazeći od vlastitih predrasuda:

“Povijest filozofije ima se tako predavati da shvate osnovna načela sustava, da ono što u njima uoče kao istinito zadrže, a da budu u stanju korijenje zabluda razotkriti i zabaciti.” (OT, 15).

Biti u stanju “korijenje zabluda razotkriti i zabaciti” *pitomac* može samo ako je vođen pravom rukom ne filozofa, već teologa, jer samo teolog može predavati “u svjetlu vjere pod vodstvom crkvenog učiteljstva” (OT, 16), koje će mu kazati, kada se vratimo na ranije pitanje predaje, da je u filozofiji relevantan, recimo Hijacint Bošković, a ne Karlo Balić. Kako će “pitomac”, pod utjecajem “crkvenoga učiteljstva”, razlikovati istinu od neistine, kako će shvatiti osnovna načela nekoga filozofa ili teologa ako se samo bave škriptoslovljem i ako, u doslovnom smislu Nikole Kuzanskoga, zbog toga uvijek ostaju u “učenom neznanju” (*docta ignorantia*)? Za to je na katoličkim učilištima uvijek iznova eklatantan primjer Friedrich Nietzsche: Nitko od studenata, koji su neko od njegovih djela prijavili kao ispitnu literaturu, nije prešao prag njegova etiketiranja kao “nihiliste”, a da pritom, to sam egzaktno svaki put ustvrdio, nije pročitao niti jedno njegovo djelo. Za to nisu krivi studenti, već profesori, budući da do sada nisam na našim prostorima pročitao nijednu ozbiljnu studiju o Nietzscheovu “nihilizmu” iz pera katoličkih mislitelja. Dakle, studij povijesti filozofije kao i predaje uopće ne može počivati na nekom autoritetu tumačenja ili pravorijeka, već jedino i isključivo na čitanju, koje bi i samome učitelju moglo posvijestiti vlastitu zabludu koju je, bez ikakva čitanja, naslijedio i usvojio od svojega učitelja. Tek tada će “pitomci” moći zabaciti ne samo sve zablude koje proistječu iz “načela različitih sustava”, nego i zablude svojih učitelja koji te sustave proglašavaju panteističkim, nihilističkim, modernističkim, materijalističkim, ateističkim itd. Jer, na primjer, Josip Stalder je u svom *Naravnom bogoslovlju* vrlo lijepo pokazao kako nema ate-

ista, budući da kada ateist poriče postojanje Boga, on se tada izravno odnosi na njega, tj. poriče svoje vlastito poricanje stupajući u odnos poricanja. U tom je smislu Stadler bio mnogo "milostiviji" od mnogih današnjih etiketirajućih teologa koji sebe proglašuju filozofima.

Drugi vatikanski sabor u OT donosi još jedan, za mene nevjerojatan, novum koji je, čini mi se, potpuno (namjerno ili nenamjerno) zanemaren. On, naime, uvodi potpunu Kantovu restrikciju koja kaže:

"Sam način predavanja neka kod studenata budi ljubav prema temeljitom istraživanju, opažanju i izlaganju istine, a također i pošteno priznavanje granica ljudske spoznaje" (OT, 15).

Kada ne bismo znali da se radi o dokumentu Drugoga vatikanskoga sabora, tada bismo odmah mogli reći da je to napisao Kant. Jer ovdje OT potiče učitelje na razvijanje kritičkoga mišljenja, ali *pod vidom konačnosti ljudske spoznaje*. Ništa drugo i ništa više nije u svojoj filozofiji htio ni Kant koji je upravo "pošteno" priznao da spoznaja ne može prekoračivati granice ljudskoga iskustva. U tom je smislu bio mnogo "pošteniji" od "svetoga staleža" koji svoje "pitomce" poučava *Quinque viae*, tj. dokazivanju Božje opstojnosti iz ljudske (osjetilne) egzistencije. Samo "pitomac", koji priznaje granice vlastitih spoznajnih mogućnosti, može izbjeći "ludost" (ili sablazan) dokazivanja Božje egzistencije a time i učitelja koji mu nameće takovrsni nauk. On tada neće poput Tome razvijati teoriju o dva kata istine (jedan je um, a drugi vjera), nego će sukladno svijesti o vlastitoj ograničenosti prije vjerovati nego činiti metafizičke tlapnje o tomu što prekoračuje njegove spoznajne mogućnosti. Upravo se na tomu pokazuje nesposobnost onih u filozofiji teologizirajućih kolega da premoste jaz između Kantova modernizma (kako oni to nazivaju) i vlastitoga umišljaja o objektivnosti istine koja počiva na vjeri. Ako je vjera objektivna danost, onda je uvijek dan i popredmećen njezin objekt. Upravo zbog toga filozofija na katoličkim učilištima ima zadaću da izvornu ljudsku vjeru oslobodi svakog predmetnog odnosa prema Bogu koji često nije stran ni samoj teologiji. No "pošteno priznavanje granica ljudske spoznaje" mora se odnositi ne samo na filozofiju, koja je to s Kantom odavno priznala, već prije svega na teologiju koja, pozivajući se na vjeru u svoje "znanstvene" i "odgojne" svrhe – upravo u potpunosti ruši smislenost jednog takvog zahtjeva koji bi i samoj teologiji, povratno, omogućio da se približi toj izvornoj ljudskoj ograničenosti i konačnosti.

Ono što OT i dokumenti Drugoga vatikanskoga sabora uopće i s pravom ističu kao nasušnu potrebu u odgoju "pitomaca" jest razvijanje smisla za suvremenost, i to za onu suvremenost koja je bitno opterećena neposrednim životnim problemima, sekularizacijom i problemima tehničko-znanstvenoga svijeta koji su danas svoj vrhunac doživjeli u sveprisutnoj globalizaciji. To se ne shvaća kao puko odgajanje za umijeće "dijalo-

ga” sa suvremenošću, koji danas gubi izvorni smisao čak i u tzv. “ekumen-skoj teologiji” kao “teologiji zajedničke molitve” bez zbiljskoga razgovora, već prije svega kao razvijanje osjećaja za životne probleme, u odnosu na koje i filozofija i teologija uvijek moraju izaći izvan vlastitih prethodno zadanih (normativnih) nazora o zbiljnosti. Dakle, prema OT 15: “osobito neka se pazi na vezu između filozofije i stvarnih životnih problema kao i na pitanja koja uzbuđuju duše studenata.”

Ovdje sam namjerno u oslov uzeo samo OT,15, kako bih pokazao u kojoj mjeri taj vrlo mali “dekret” i danas ima svoju veliku problematičnost i opravdanu zahtjevnost s obzirom na “vladajuću” filozofijsku zbilju na katoličkim učilištima. Upravo zbog toga nisam niti polovično, a kamoli do kraja, problematizirao poruke i poticaje *Fides et ratio*, jer oni mi se, s obzirom na našu sadašnju zbiljnost, čine poput zadaće za neko buduće stoljeće. Međutim, ono što im je sasvim zajedničko jest uvid “da filozofijska obuka ima naročitu važnost i ne može se ukloniti iz strukture teologijskih studija i poduke svećeničkih kandidata” (Fer 62/89), zbog čega se i sami teolozi, odnosno studenti teologije potiču “da prihvate i jasnije istaknu metafizičku dimenziju istine tako da bi došli do kritičkog i zahtjevnog dijaloga kako s filozofijom našega doba, tako i sa svom filozofijskom predajom, bez obzira slagala se ona ili ne s Božjom riječju” (Fer 105/143). No, konačna zadaća, koju i OT i *Fides et ratio* promatraju kao krajnju svrhu studija filozofije na katoličkim učilištima, jest, da to još jednoč ponovim, omogućavanje *pitomcima* “da zapaze povezanost što postoji između filozofske misli i otajstva spasenja koja se u teologiji promatraju u višem svjetlu vjere” (OT, 15), tj. *samu filozofiju opet podvrgava višem sudu vjere!*

Onkraj ovih razmišljanja ovdje još želim iznijeti neka svoja zapažanja o samoj predmetnoj raspodjeli studija filozofije, premda nisam predavao svaki od tih predmeta. Unaprijed treba reći da je predmetna podjela studija *ipak* unekoliko odmaknula od Wollfove disciplinarne filozofije na logiku (kritika, noetika), opća metafizika ili ontologija, psihologija, kozmologija i naravno bogoslovlje time što se sada na nekim katoličkim učilištima predaju epistemologija, filozofska antropologija (ne više metafizička antropologija, tj. metafizička psihologija), filozofija prirode, bioetika itd. Kako bih izbjegao ono što sam ranije rekao o nekim pojedinim filozofijskim disciplinama, npr. o povijesti filozofije, bioetici itd, ovdje ću se ograničiti samo na nekoliko opaski koje bi trebale pokazati da su u fundamentalnom pogledu problemi ostali isti, ali da jednako tako treba istaknuti i najbolja postignuća takvoga studija.

1. *Logika* predstavlja najveće povijesno i filozofijsko postignuće skolastičkoga načina mišljenja uopće i to ne samo u formalno-logičkom smislu, nego, gledano iz perspektive BiH i Hrvatske, prije svega s obzirom na ogromne prinose bogaćenju hrvatskoga znanstvenog nazivlja uopće.

Treće, upravo zbog takve tradicije uopće ne čudi što se suvremeni neoskolastički mislitelji na ovim prostorima s punim pravom upuštaju u vrlo plodan dijalog s najsuremenijim logičkim teorijama, posebice s jezično-analitičkom filozofijom.

2. *Spoznajna teorija*, makar bila preimenovana u epistemologiju, uvijek iznova, iz čisto *teologijskih* razloga, pati od nemogućnosti prekoračivanja razine objektivnosti spoznaje i ozbiljne rasprave s onim transcendentno-subjektivnim teorijama spoznaje koje su proistekle iz Kantova nauka i moderne uopće. Time je istodobno zapriječen put svakoj vrsti komunikativne pragmatike koja je proistekla iz takvih teorija.

3. *Ontologija* kao opća metafizika još uvijek nije prekoračila razinu nauka o “biću kao biću”, tj. uopće nije uvažila najbolja ontologijska postignuća 20. st. Ona bi to, po mojemu sudu, morala učiniti barem u kritičkoj namjeri. Jer ono što je oduvijek bilo zajedničko i teologiji i filozofiji, jest pitanje o “smislu” čovjekova bića, ne više pitanje o njegovim kategorijalnim svojstvima koje ga čine pukim predmetom “prediciranja”. I to ne samo njega, nego i njegova Tvorca (unum, bonum, verum itd.).

4. *Kozmologija*. Ovdje su, koliko sam primijetio učinjeni znatni pomaci, no još uvijek ostaje bolno pitanje o postanku kozmosa i evoluciji, što je papa Ivan Pavao II. na svoj način razriješio u svom glasovitom govoru na Gregorijani 1996. god., a što kod nas, po mojemu sudu, još uvijek nailazi na premalo odjeka.

5. *Naravno bogoslovlje* ili teodiceja trebalo bi se, opet po mojemu sudu, predavati ne samo na katoličkim, nego i na građanskim učilištima i to ne samo iz didaktičkih razloga: kroz taj studij “pitomci” bi do kraja mogli razviti spekulativni način mišljenja koji bi, s druge strane, bio “ništen” ukoliko svoju potvrdu ne bi mogao dobiti u današnjem trenutku. Stoga bi naravno bogoslovlje, možda, u tom kritičkom zahvatu moralo također iznijeti na vidjelo da je Bog, koji potrebuje Tomine dokaze o njemu, “jedan vrlo nebožanski Bog” (M. Heidegger), “ravnodušni Bog” kauzalne metafizike (J. Moltmann), “anonimni kršćanin” Rahnerove transcendentne kristologije.

No, povrh svega iznesenoga ovdje bih kao posebnu zadaću studija filozofije na katoličkim učilištima, a to je moj prijedlog, istaknuo potrebu sustavnoga istraživanja filozofijsko-teologijskoga nazivlja u Hrvata i to, možebitno, u obliku koncipiranja jednoga samostalnog “predmeta” izučavanja i istraživanja, bez čega “pitomci” ne mogu steći vlastito samorazumijevanje i odomaćenje niti u filozofiji niti u teologiji.

Marko JOSIPOVIĆ

FILOZOFIJA U PROGRAMU STUDIJA I U DJELIMA PROFESORA VRHBOSANSKE KATOLIČKE TEOLOGIJE

Sažetak

Kad je prva generacija travničkih gimnazijalaca maturirala 1890. god., otpočela je 1. rujna iste godine s radom i današnja Vrhbosanska katolička teologija. Tada je otpočeo i sustavni studij filozofije na ovoj ustanovi, koji je zbog ratnih neprilika bio prekinut 1944. god., da bi tek u jesen 1969. god. bio nastavljen ponovnim otvaranjem Bogoslovije.

Program studija kao i kvalitet priručnika koji su korišteni, pokazuju da studij filozofije na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji u razdoblju do 1944. god. nije zaostajao za ondašnjim studijem na drugim europskim učilištima sveučilišne razine. Isto vrijedi i za kasnije razdoblje kad je program studija prilagođen normama Drugoga vatikanskog koncila. I kvalificiranost profesora doprinijela je zavidnoj razini studija filozofije na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji. Jedan od profesora bio je od 1897. do 1900. god. i istaknuti i plodni neoskolastik na germanskom govornom području Max Limbourg (1841.-1920.), prethodno ugledni profesor u Innsbrucku. Od brojnih drugih profesora u razdoblju do 1944. god., uz predavanja, svojim pisanim djelima istakli su se Max Horrmann (1860.-1943.), koji je kršćanski nazor i nauk branio od raznih aktualnih pokreta i nazora, primjerice modernizma, te Ferdinand Schüth (1855.-1927.), koji se posvetio pitanju metafizike umjetnosti. U tom razdoblju svojim pisanim djelima najviše se istakao Franjo Šanc (1882.-1953.), koji je u Sarajevu istraživanjima Aristotelova hilemorfizma i teodicejskih pitanja izrastao u vrlo dubokog i plodnog metafizičara i koji je svojim ukupnim djelom znatno obogatio hrvatsku neoskolastičku filozofiju, iako je podrijetlom Slovenac.

U razdoblju od ponovnog otvaranja Vrhbosanske katoličke teologije pečat filozofskom studiju na njoj dao je isusovac Miljenko Belić (1921.-2008.), vrstan i jasan profesor, dubok mislilac, jedan od najuglednijih suvremenih metafizičara među Hrvatima, a i u svijetu cijenjen i uvažavan, koji se je intenzivno bavio proučavanjem kako antičke Aristotelove tako i filozofije sv. Tome Akvinskog, sv. Bonaventure i Duns Scota, te pozorno pratio razvoj suvremene misli. Zaključno se može reći da filozofija koja se izučava na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji jest neoskolastička filozofija, dakle skolastika, u prvim desetljećima više sa surazijanskim a kasnije više s izvornim tomističkim predznakom, osvježena novijim postignućima, koja se osvrće na sustave i ideje suvremenih laičkih filozofija i znanstvenih teorija. Ona je uskladena i programski i idejno s naukom što ga promiče i zastupa učiteljstvo Katoličke Crkve.

Uvod

Treba podsjetiti da je papa Leon XIII. bulom *Ex hac augusta* od 5. srpnja 1881. obnovio redovitu crkvenu upravu u BiH, da je prvi vrhbosanski nadbiskup dr. Josip Stadler iste godine imenovan a 15. siječnja 1882. preuzeo upravu Nadbiskupije i već u jesen te godine otvorio dječjačko sjemenište i gimnaziju u Travniku, da je prva generacija sjemeništara maturirala 1890. god. te da je 1. rujna iste godine otpočela s radom i današnja Vrhbosanska katolička teologija (VKT). Tada je otpočeo i sustavni studij filozofije na ovoj ustanovi, koji je zbog ratnih neprilika 1944. god. bio prekinut, da bi tek u jesen 1969. god. bio nastavljen ponovnim otvaranjem Bogoslovije.

Razumljivo je da su počeci studija filozofije određeni i uvjetovani okolnošću da je pokret obnove skolastike u to vrijeme bio snažno zahvatio katoličke krugove,¹ jer to je vrijeme kad se nastojalo provoditi nauk, sugestije i upute pape Leona XIII. iznesene u enciklici *Aeterni Patris* (1879.), u kojoj je naglasak stavljen na nauk sv. Tome Akvinskoga,² a na čelu Vrhbosanske nadbiskupije i osnivač njenoga teološkoga učilišta bio dr. Josip Stadler (1843.-1918.), zagovornik i promicatelj skolastičke filozofije u uvjetima i okolnostima širenja novih i modernih filozofsko-znanstvenih ideja i sustava i na ovim prostorima, a koji su nespojivi s kršćanskim nazorima.³

Sve to dalo je pečat studiju filozofije na VKT, koji je bio u funkciji te-

¹ Iscrpno neoskolastičku filozofiju s obiljem literature obrađuje: E. CORETH, W. M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (Hrsgb.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe* (u daljnjim bilješkama skraćeno: ChPh, II.), Graz-Wien-Köln, 1988.

ološke formacije budućih svećenika, što je praktički ostalo i dalje, pa i kad je VKT nakon Drugoga vatikanskog koncila bila 1969. god. ponovno otvorena. Tek u novije vrijeme filozofsko-teološki studij upisuju i redovnice, doduše malobrojne, te također katolički mladići koji nisu svećenički kandidati i djevojke.

I. Program, profesori i obilježje studija filozofije

U službenom glasilu Nadbiskupije, pri najavi početka rada VKT, istaknuto je da je raspored studija općenito uređen "prema osnovi bogoslovnih fakulteta po austrougarskoj monarhiji, uz taj dodatak, da se tečajem 4 godišta uzmu sve grane filozofije", te k tomu da je predavanje povjerenno "častnim ocem Isusovcem".⁴ Studij su upisivali studenti koji su maturirali u travničkoj gimnaziji, što znači u skladu sa i danas vrijedećim kriterijima za sveučilištarce. Osim redovitih predavanja pojedinih filozofskih traktata, određenih prema redu studija, u intelektualnoj formaciji važno mjesto zauzimale su *rasprave (disputationes)*: neke su se održavale tjedno, neke mjesečno te tzv. javne (*disputatio publica*), kojima je svake godine obilježavan blagdan sv. Tome Akvinskog, a održavane su i u drugim prigodama, primjerice u sklopu svećanih akademija o raznim obljetnicama i jubilejima.⁵

- 2 Enciklika je po prvi put objavljena u: *Acta Sanctae Saedis* 12 (1879) 97-115, a već u rujnu i početkom listopada 1879. u hrvatskom prijevodu: "Okružnica nj. svetosti pape Leona XIII. (...) Jedinorođeni Sin vječnoga Oca", u: *Katolički list* 30 (1879., br. 37-40) 289-291, 297-299, 305-307, 313-315. O nastanku i značaju enciklike i obilnoj literaturi o njoj vidi: AA. VV., *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, I: *L'Enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo*; II: *L'Enciclica Aeterni Patris. Significato e preparazione*; III: *L'Enciclica Aeterni Patris. Suoi riflessi nel tempo*, Città del Vaticano, 1981.; A. PIOLANTI, *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Città del Vaticano, 1983.; R. AUBERT, "Die Enzyklika Aeterni Patris und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie", u: *ChPh*, II., str. 310-332. Kao zanimljivost vrijedno je spomenuti da je "po dru. Fuchsu i dru. Hiptmairu" hrvatski komentar te enciklike ubrzo po izdavanju priredio C. GRUBER, "Kršćanska filozofija po katoličkih školah u duhu angjeoskoga učitelja sv. Tome Akvinjanina obzirom na najnoviju encikliku Aeterni Patris", u: *Katolički list* 31 (1880, br. 7-12, 14-15) 49-52, 57-60, 65-68, 77-79, 85-86, 89-91, 105-107, 113-115.
- 3 O Stadlerovoj filozofiji vidi poglavito: Ž. PAVIĆ, *Philosophia fundamentalis Josipa Stadlera*, Sarajevo 2006.
- 4 *Vrhbosna* 4 (1890), 255.
- 5 M. JOSIPOVIĆ, "Filozofija u stogodišnjoj povijesti VVTŠ", u: P. SUDAR - F. TOPIĆ - T. VUKŠIĆ (ur.), *Vrhbosanska katolička bogoslovija 1890.-1990. Zbornik radova znanstvenoga simpozija održanog u Sarajevu 3. i 4. srpnja 1991. prigodom obilježavanja stote obljetnice postojanja Bogoslovije*, *Studia Vrhbosnensia* 5, Sarajevo - Bol, 1993., str. 102-107.

Program studija nakon što je Bogoslovija ponovno otvorena 1969. god. prilagođen je normama Drugoga vatikanskog koncila. Predmeti su već određeni crkvenim dokumentima. Zbog domaćih prilika i u skladu s dokumentima Crkve, uveden je i studij marksizma, a kad je došlo do demokratskih izbora i pada socijalizma, umjesto marksizma uveden je predmet Filozofija kod Hrvata. Danas, kad se pokušava provoditi Bologna, umanjen je broj sati za neke predmete, primjerice za Ontologiju, što je ipak osiromašenje, no preko izbornih predmeta nešto se može nadoknaditi.

Tijekom cijele povijesti VKT, već površnim pogledom može se ustanoviti da su priručnici korišteni za studij filozofije bili oni isti koji su u pojedinim razdobljima korišteni na sličnim učilištima diljem Europe, uglavnom isusovačkih autora. S obzirom na korištenje priručnika, o čemu su predmetni profesori slobodno odlučivali, uočljiva je tendencija posuvremenjivanja. Sve do pred završetak Drugoga svjetskog rata i profesori i studenti služili su se priručnicima istaknutih neoskolastičkih autora na latinskom jeziku, primjerice S. Schiffinija, H. Noldina, M. Limbourga, S. Tongiorgija, V. Cathreina, K. Fricke i J. Donata, suarezijancima i tomistima, prema kojima se filozofija izučavala na sličnim teološkim učilištima po Europi, što se također pozitivno odrazilo na studij filozofije na VKT u Sarajevu. Nije pretjerano ustvrditi da s obzirom na kvalitet priručnika, kao i s obzirom na program, studij filozofije na VKT nije zaostajao za ondašnjim studijem na drugim europskim učilištima sveučilišne razine.⁶

To isto vrijedi i s obzirom na kvalificiranost predavača. Više njih, u prvim desetljećima, imali su čak dva doktorata a i iskustvo stečeno na europskim isusovačkim kolegijima, a dolazili su u prvo vrijeme uglavnom iz Innsbrucka, tako da se može reći da su filozofsko-teološki duh a i ozbiljnost i studijska disciplina upravo odatle dolazili u Sarajevo. Što se tiče toga razdoblja treba upozoriti da je od 1897. do 1900. god. filozofiju predavao i istaknuti i plodni neoskolastik na germanskom govornom području Max Limbourg (1841.-1920.), prethodno ugledni profesor u Innsbrucku, koji, na žalost, za boravka u Sarajevu, koliko je poznato, nije ništa objavio, no prema njegovim priručnicima na latinskom jeziku dugo su, i prije i poslije, predavane metafizika, logika, kritika, kozmologija i psihologija, makar su priručnici s neznatnim izmjenama ponekad nosili ime drugoga autora (npr. H. Noldina).⁷

⁶ M. JOSIPOVIĆ, "Filozofija u stogodišnjoj povijesti VVTŠ", str. 115-121.

⁷ O Limburgu i njegovu djelu vidi primjerice M. JOSIPOVIĆ, "Limbourg und Šanc - prominente neuscholastische Philosophen an der Theologischen Hochschule Vrhbosna zu Sarajevo", u: *Synthesis philosophica* (Zagreb) 16, vol. 8 (2/1993) 420-428. Vidi isti članak objavljen na hrvatskom: "Limbourg i Šanc - istaknuti neoskolastički filozofi na katedri Vrhbosanske visoke teološke škole", u: *Filozofska istraživanja* (Zagreb) 56-57, god. 15 (1-2/1995) 244-250.

Ubrzo su se među profesorima pojavila i imena Hrvata, Slovenaca i drugih Slavena, a najviše se istakao Slovenac podrijetlom, a koji je znatno obogatio hrvatsku neoskolastičku filozofiju, Franjo Šanc (1882.-1953.). Predavanje filozofije u Sarajevu započeo je već ak. god. 1919./1920. te nastavio 1924. i ostao profesorom sve do 1937. god., kad je premješten za stalno u Zagreb. U Sarajevu je Šanc izrastao u vrlo dubokog i plodnog metafizičara.⁸

Na katedri filozofije VKT u razdoblju do 1944. god. djelovali su i kao promicatelji i branitelji kršćanske misli u svome vremenu i pred suvremenim izazovima istakli su se također Ferdinand Schüth (1855.-1927.), Max Horrmann (1860.-1943.) i Ante Alfirević (1875.-1945.). Osim njih, u tom razdoblju filozofiju su predavali također sljedeći predavači: Adolf Hüninger (1849.-1910.), Franjo Ksaver Beller (1858.-1925.), Antun Jost (1864.-1939.), Matej Končar (1868.-1915.), Joseph Prenitzer (1869.-1915.), Franjo Klapuch (1866.-1925.), Wilhelm Weth (1866.-1920.), Emil Springer (1866.-1933.), Srećko Čuić (1880.-1932.), Jakov Benković (1894.-1984.), Filip Mašić (1894.-1978.), Antun Schenk (r. 1909.), Bogumil Remec (r. 1905.).

Nakon ponovnog otvaranja VKT 1969. god. podsjećamo da su filozofiju predavali isusovci Miljenko Belić (1921.-2008.), otprije dokazani metafizičar, koji je nedavno preminuo, zatim Radogost Grafenauer (r. 1919.), Antun Weissgerber (1921.-1989.), Ivan Pal Strilić (r. 1927.), Ivan Macan (r. 1939.), a neke traktate dijecezanski svećenici Rudolf Römer (1905.-1982.) i Ivan Čavar (1938.-2007.). Danas filozofske traktate na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji predaju Marko Josipović (r. 1948.), Anto Čosić (r. 1957.), Josip Lebo (r. 1963.) i Ivica Mršo (r. 1969.). Prema Belićevim i Macanovim priručnicima i danas se predaju ontologija, filozofska antropologija i filozofska epistemologija.⁹

Ako bismo htjeli okarakterizirati filozofiju koja se izučava na VKT, može se reći da je to upravo neoskolastička filozofija, dakle skolastika, u prvim desetljećima više sa surazijanskim a kasnije s tomističkim predznakom, osvježena novijim postignućima, koja se osvrće na sustave i ideje suvremenih laičkih filozofija i znanstvenih teorija. Dakako, ona je

8 O Franji Šancu i njegovu djelu, iako će u nastavku o tome još biti govoreno, doduše kraće, više vidi u članku: M. JOSIPOVIĆ, "Limbourg und Šanc - prominente neuscholastische Philosophen an der Theologischen Hochschule Vrhbosna zu Sarajevo", str. 428-440. Vidi isti članak objavljen na hrvatskom pod naslovom: "Limbourg i Šanc - istaknuti neoskolastički filozofi na katedri Vrhbosanske visoke teološke škole", str. 250-260.

9 O predavačima filozofije od 1890. do 1991. god. i njihovim djelima, nepotpuno i ukratko, vidi: M. JOSIPOVIĆ, "Filozofija u stogodišnjoj povijesti VVTŠ", str. 107-115.

usklađena i programski i idejno s naukom što ga promiče i zastupa učiteljstvo Katoličke Crkve. Studij filozofije bi se zacijelo, zbog težnje za istinom i zbog traženja istine, a istine se ne treba bojati, s oprezom i uz veliku razboritost, mogao i trebao još više otvoriti suvremenim sustavima, u smislu suradnje i traganja za odgovorima na temeljna egzistencijalna pitanja, posebice glede pitanja koja su kompatibilna s temeljnim stajalištima katoličkoga nazora na čovjeka, svijet, Boga i na etička pitanja. Možda je došlo vrijeme da se i bioetičkoj problematici posveti više prostora. A onda pitanje dijaloga sa suvremenom filozofskom i znanstvenom mišlju! Ponekad se čini da se njima bavimo samo u pitanjima kad treba braniti kršćanske stavove. Ovdje imamo još dosta i naslijedenih materijalističkih i ateističkih nazora, a da ne govorimo kako smo neizbježno, upravo egzistencijalno zajedno stavljeni, rame uz rame, s ljudima drugačijih vjeronazora. Sa svima bi valjalo, čini se više razgovarati oko zajedničkog dobra, oko istine – radi nas i radi svih drugih, radi sadašnjosti i budućnosti.

2. Filozofski opus istaknutijih profesora

Iako svaki profesor VKT privlači pozornost, pogotovo imajući u vidu činjenicu da većina njih potječe iz drugoga kulturnoga, jezičnoga pa i religioznoga ambijenta, ovdje se ipak ograničujemo na predstavljanje djela istaknutih i zaslužnih profesora koja su nastala u vremenu njihova djelovanja na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji.

Nakon spomenutoga Maxa Limbourga, uglednoga i plodnog neokolastičkog filozofa, u Sarajevo je na VKT iz Travnika premješten Max Horrmann (1860.-1943.).¹⁰ Rodom je iz Münchena, a među Hrvatima je djelovao 51 godinu, najvećim dijelom u Bosni, te se uvrstio među *znamenite i zaslužne Hrvate*.¹¹ Kao profesor raznih disciplina, djelovao je na VKT od 1900. do 1902., od 1905. do 1909. te od 1912. do 1920. god. Od 1912. do 1918. god. bio je i rektor Vrhbosanske katoličke bogoslovije.¹² U dva navrata predavao je filozofiju: od 1900. do 1902. god. sve filozofske discipline, a

¹⁰ Na naslovnim stranicama zasebno tiskanih djela, uz objavljene članke, te u našoj literaturi kao i u arhivskim zabilježkama, većinom se susreće verzija njegova imena: "Makso" ili "Maksimilijan Horman". Ovdje se donosi i dio prikaza djela Maxa Horrmanna kojega je autor već objavio: M. JOSIPOVIĆ, "Pregled skolastičke filozofske tradicije u BiH", u: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 39-40 (1994), 365-367.

¹¹ *Znameniti i zaslužni Hrvati 1925-1925*, Zagreb, 1925., str. 108.

¹² P(e)jo Ć(OŠKOVIĆ), "Horrmann, Maksimilijan (Horman, Hörmann; Makso, Max)", u: *Hrvatski biografski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, svz. 5, Zagreb, 2002., str. 620.

od 1918. do 1920. god. samo jedan dio. Osim što je temeljito i iz izvora upoznao i promicao nauku sv. Tome Akvinskoga, čitao je djela novijih filozofa i modernu literaturu te pažljivo pratio vjerske prilike kod nas. Istakao se je svojim javnim nastupima i pisanjem. Shvativši kako je spiritizam, što ga je kod nas oko 1900. god. bio počeo otvoreno i u tisku propagirati odvjetnik dr. Hinko Hinković (1854.-1929.), štetan i poguban po katoličku vjeru, po Crkvi i po narod, Horrmann je, unatoč još nedovoljnom poznavanju hrvatskog jezika, nizom svojih predavanja u Zagrebu 1902. god., koja su i tiskom izdana, uspio raskrinkati ga i poprilično suzbiti njegovo daljnje širenje.¹³ Najviše zahvaljujući tom uspjehu privukao je na sebe pozornost krčkoga biskupa Antona Mahnića (1850.-1920.), koji ga je pozvao na suradnju u časopisu *Hrvatska straža*. Svojim raspravama i člancima Horrmann se svojski uključio u pokret obrane i obnove kršćanske misli među Hrvatima, zbog čega je taj časopis i bio pokrenut 1903. god. U njemu je objavio oko 50 svojih većih radova i uz to brojne kraće bilješke, većinom ne stavljajući ispod njih svoje ime, tako da ih je teško identificirati. No radovi u *Hrvatskoj straži* s njegovim imenom ili s inicijalima, pa i neki nepotpisani, a koji se s velikom vjerojatnošću mogu njemu pripisati, bjelodano svjedoče da je, kao i u slučaju pojave spiritizma, stajao na braniku kršćanskog svjetonazora, da je bio intelektualni stražar, koji je narod, napose vjeru i moral u njemu, i istinski znanost čuvao od opasnih aktualnih ili neposredno prijetećih filozofskih i drugih ideja i pokreta. Primjerice, istražio je i sustavno izložio pojavu i razvoj liberalizma uopće i u okviru njega liberalnog katolicizma, osvrćući se u tom kontekstu na ideje prosvjetitelja, te Eduarda von Hartmanna, A. Schopenhauera, napose na Nietzscheove krilatice “Bog je umro”, “Sve je slobodno” itd. Već u doba francuskog prosvjetiteljstva i revolucionarnih previranja liberalizam je toliko bio zahvatio duhove da je, napominje Horrmann, bilo čak opasno isticati vrijednost klasične antičko-srednjovjekovne filozofije: “...teško onome, tko bi se usudio, te savjetovao: Natrag iz tog bezkrajnog labirinta, natrag k tisućljetnoj filozofiji Aristotela, Platona i sv. Tome!”¹⁴ A konkretno nabrajajući i pobliže analizirajući “liberalne slobode” upozorio je da npr. zahtjev za slobodom “mišljenja” prikriveno uključuje “slobodu zablude i slobodu besmislenosti”, a “vjerska sloboda” da vodi ka slobodi od moralnog zakona.¹⁵ Horrmann je također vrlo kritičan spram darvinizma i uopće evolucionizma; on ih razmatra pod različitim vidicima, napose evolucionizam, te između ostalog dokazuje da oni dovode u pitanje, štoviše ruše

13 Konferencije održane u Zagrebu iste su godine čak po drugi puta tiskane: M. HORMAN, *Spiritizam promatran po priznanjima najglasovitijih spiritista*, Zagreb, 1902.

14 M. HORMANN, *Liberalizam i liberalni katolicizam*, u: *Hrvatska straža* 1 (1903) 212; cijela rasprava zahvaća str. 38-61, 192-215, 329-349, 471-485.

15 *Isto*, str. 332-335.

čak samu znanost.¹⁶ Aktualnu životnu problematiku obrađuju i članci objavljeni u svibnju i lipnju 1906. u *Hrvatskom dnevniku* u Sarajevu i iste godine zasebno izdani u Zagrebu u obliku brošure pod naslovom *Socijalno pitanje*.¹⁷ Socijalno pitanje, a na razmatranje toga pitanja potakle su ga nepovoljne posljedice tadašnjih društvenih prilika u BiH, autor smatra važnijim od svih drugih trenutnih pitanja. U okviru te problematike posebice se zaustavlja na *radničkom pitanju* istražujući razloge koji su doveli do “žalosnog i kritičnog stanja” po radnike.¹⁸ On razlog prepoznaje prije svega u *gospodarsvenoj slobodi* koju zagovara “moderni liberalizam”, tako da radnik ostaje “bez ikakve državne zaštite” i prinuđen zadovoljiti se niskom nadnicom,¹⁹ te također u činjenici što je moderno doba, zatrovano liberalizmom, na mjesto objavljene vjere, kao čvrstog temelja društvenog života, postavilo “onu nazovi – znanost, onu ‘filozofiju’, čiji se sustavi i nazori mijenjaju kao zimске i ljetne haljine”,²⁰ no koja, zaogrnutu plaštem znanosti socijaldemokratskog proletarijata, zavodi radnike i pretvara u sredstvo izrabljivanja naroda. Na kraju Horrman, zalažući se za kršćansku, a protiv socijalne demokracije, s proročkim pogledom u budućnost, odlučno tvrdi: “Ako pobijedi socijalna demokracija, to će biti najgroznija katastrofa, što je svijet vidio; pobijedi li kršćanska demokracija, bit će to preporod i ljepša budućnost ljudskome društvu.”²¹

Nešto kasnije, 1909. god., Max Horrman u sarajevskoj *Vrhbosni* pozornost posvećuje modernizmu koji želi skolastičku filozofiju zamijeniti modernom. Slolastika “kao propedeutika teologiji i kao potporanj špekulativnoj dogmatici imala bi iščeznuti te ustupiti mjesto novijem mudroslovlju”, što je, međutim, prema Horrmanu vrlo pogibeljno “za teologiju i za samu vjeru”.²² Podsjećajući na osnovna obilježja moderne filozofije i na razlike sa slolastičkom filozofijom, Horrman naglašava da je među njima temeljni spor zbog različitog poimanja istine; naime, moderna filozofija niječe stalne i objektivne istine i zastupa “da se svaka istina dalje i dalje razvija te uvijek ostaje tek relativna i promjenljiva, tako te naš pojam nikad ne može stalno odgovarati stvari”.²³ Promičući i zastupajući moder-

16 M. H., "Evolucionizam obara temelje znanosti", u: *Hrvatska straža* 2 (1904) 151-163, 297-305. Iako nisu potpisani, Horrman je najvjerojatnije autor i sljedećih članaka o evolucionizmu: "Nova estetika evolucionizma", u: *Hrvatska straža* 3 (1905) 48-57, 179-198; "Evolucionistička vjera", u: *Hrvatska straža* 3 (1905) 588-617.

17 M. HORMAN, *Socijalno pitanje*, Zagreb, 1906.

18 *Isto*, str. 6.

19 *Isto*, str. 9.

20 *Isto*, str. 12.

21 *Isto*, str. 45.

22 H. M., "Borba protiv školastične filozofije", u: *Vrhbosna* XXIII (1909) 1.

23 *Isto*, str. 2-3.

nu filozofiju, modernizam se i na području vjere odriče “stalnih i nepromjenljivih istina” i “taj evolucionizam” ustvari jest središnja točka njegova nazora, ističe Horrmann, te tvrdi: “Modernizam je istovjetan sa agnosticizmom”, potkrepljujući to navodima iz enciklike *Pascendi* pape Pija X. iz 1907. god. Zaključujući svoj letimični pogled na modernizam i borbu protiv skolastike Horrmann podvlači: “Na najpogibeljniji način prevario bi se onaj, koji bi mislio, da će žrtvom kršćanske filozofije moderni bezvjerski svijet predobiti za katoličku Crkvu. I na filozofijskom polju vrijeđi riječ Isusova. ‘Istina će vas osloboditi’. Na vjersku istinu ne može čovjeka pripravljati filozofska zabluda, nego samo filozofska istina.”²⁴

Nakon kritike modernizma, neprijateljskoga prema skolastičkoj filozofiji, Horrmann je u istom godištu *Vrhbosne* objavio članak o peripatetičko-skolastičkoj filozofiji. Izlaganje je započeo citiranjem Aristotela, da je, naime, početak filozofije bilo “začugjenje”, odnosno ono što se redovito naziva ontološkim divljenjem. On s velikim respektom ističe uvide i spoznaje do kojih su došli Pitagora, Sokrat, Platon i napose Aristotel, kojemu bijaše, kako piše, “vjerska ideja cilj i vrhunac svakoga mudroslovlja... Bog je po nauci Aristotelovoj i cilj, za kojim teže svi ljudi, jer je on najbolji, koji u sebi sjedinjuje sve, što je visoko, dobro i lijepo”. Autor je zadivljen, a o tome citira i renomirane suvremene povjesničare filozofije i znanosti, Aristotelovim veličanstvenim pogledom na “makrokosmos” i “mikrokosmos”, “na svijet izvan čovjeka i na samu ljudsku narav”. Osim toga, “Aristotelova nauka o duši veoma je duboka i uzvišena”.²⁵ Horrmann u nastavku iznosi sažeto povijesni razvoj peripatetičke filozofije, koju je “providnost Božja novorogjenoj Crkvi Kristovoj metnula pred noge”, kao pouzdano oružje protiv prvih hereza: “gnosticizam, poslije maniheizam i arijanizam”. Nakon toga došlo je razdoblje velikih crkvenih otaca i s njima do procvata kršćanske peripatetičke filozofije, jer su oni utemeljili “kršćansku filozofsku špekulaciju, koja se nije više ograničila na obranu vjerskih dogmata, nego ih duboko i svestrano razložila i rasvijetlila”.²⁶ U srednjem vijeku ta je filozofija dalje izgrađivana, doradivana, usavršavana i sistematizirana. To je djelo “velikih majstora”, poput Aleksandra Haleškoga, Alberta Velikoga, Tome Akvinskoga, Bonaventure, Henrika Gentskoga i drugih. Usprkos suvremenim kritikama nekih ondašnjih

²⁴ *Isto*, str. 3.

²⁵ H. M., "O postanku peripatetičko-školastičke filozofije", u: *Vrhbosna XXIII* (1909) 91-92. Članak zahvaća stranice 91-94 i 105-108.

²⁶ *Isto*, str. 92-93. Horrmann je uvjeren da su Pitagora, Sokrat, Platon i Aristotel "instrumenta providentiae" preko kojih je Bog pogane pripremio za dolazak Spasitelja, citirajući pritom Klementa Aleksandrijskoga, prema kojemu je "filozofija odgajala grčki narod za Krista kao što zakon Mojsijev narod izraelski". Kao utemeljitelje "kršćanske filozofske špekulacije" autor izričito spominje Atanazija, Bazilija, Grgura Nazijanskog, Grgura Nisenskoga i Augustina.

prirodoslovnih zabluda, Horrmann naglašava: "Imamo puno razloga, da se u velike divimo dubini, ženijalnosti i oštroumnosti tih starih mislioca... No ni sa današnjeg prirodoznanstvenog gledišta ne ćemo prezirati one stare, kada čitamo o gorostasnoj djelatnosti jednoga Alberta Velikoga, Rogera Bakona i drugih školastika XII. i XIII. vijeka na polju eksperimentalnih znanosti."²⁷ Ubrzo nakon vrhunca razvoja skolastike došlo je koncem srednjega vijeka do dekadence, autor kaže da je skolastika "nekako spavala svoj zimski san", djelomično u formalnom smislu, te posebno glede jezika i metode, da bi došlo do druge skolastike te nakon daljnjih uspona i padova do procvata nove skolastike, koju Horrmann, rabeći naslov knjige E. L. Fischera, smatra trijumfom kršćanske filozofije na koncu 19. st. Svoj optimizam glede perspektiva skolastičke filozofije, nadajući se da će ona "doživjeti novo zlatno doba", autor gradi na uvjerenju da "će se katolički filozofi budućnosti na najveću korist filozofske špekulacije služiti ogromnim materijalom modernih znanosti, osobito prirodoslovlja". To na koncu obrazlaže: "Školastička filozofija nosi na sebi i ovaj kriterij istine, da se ne samo ne kosi sa nijednim stalnim rezultatom drugih znanosti, nego si može rezultate ostalih znanosti utjeloviti u skladnu cjelinu."²⁸

Vrijedan prilog filozofiji na ovim prostorima dao je Ferdinand Schüth (1855.-1927.) rodom iz Westfalije, predavač na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji ak. god. 1898./1899. te od 1910./1911. do 1917./1918. Posvetio se je između ostaloga metafizici umjetnosti, koju je obradio u duhu neoskolastike, što predstavlja jedinstven slučaj za ovo podneblje: svoju studiju o metafizici umjetnosti napisao je u Sarajevu a objavio u nastavcima 1918. god. u časopisu *Hrvatska straža*, što ga je 1903. god. pokrenuo A. Mahnić, koji se i sam bavio pitanjima estetike unutar neoskolastike.²⁹ Na koncu drugoga nastvaka najavljeno je daljnje izlaganje ove teme, no nastavak nije objavljen vjerojatno samo zbog toga što je časopis prestao izlaziti. Objavljena dva dijela studije obuhvaćaju više od 65 stranica časopisa.³⁰

U ovoj svojoj studiji Schüth se osvrće na prilike u svijetu teorije umjetnosti i na stavove filozofa i estetičara o umjetnosti. U prvom dijelu, uvodeći u problematiku, on poglavito ukazuje na nepovoljan odnos suvre-

²⁷ Isto, str. 93.

²⁸ Isto, str. 105-108.

²⁹ Usp. M. JOSIPOVIĆ, "Pojam i pregled razvoja neoskolastike", u: *Filozofska istraživanja* 53-54, god. 14 (2-3/1994) 448.

³⁰ F. SCHÜTH, "K metafizici umjetnosti", u: *Hrvatska straža* 16 (3/1918) 125-156; 16 (5/1918) 257-283. Poznato je da je uz nekoliko drugih članaka, primjerice u *Vrhbosni*, objavio i knjige: *Das Leben Mariä in seiner Beziehung zum christlichen Leben im Menschen*, Verlag St. Josef-Bücherbruderschaft, Klagenfurt, 1908. te *Theorie des mündlichen Vortrages besonders für Redner und Prediger*, Herder Verlag, Freiburg i. Br., 1915.

menika spram filozofije uopće i spram metafizike, što se odražava i na vrednovanje i pozicioniranje estetike unutar filozofije odnosno općenito unutar ljudske djelatnosti, zbog čega se upravo bavi određenjem pojmova ključnih za pravilno razumijevanje ovoga pitanja, s tim da pišući u Sarajevu, koristi isključivo tadašnju njemačko-austrijsku literaturu.

Prema Schüthu pod metafizikom umjetnosti podrazumijevaju se najopćenitiji i najviši principi, obrađeni u metafizici, posebno u ontologiji i psihologiji, ukoliko se tiču "umjetnosti", do kojih se treba uspeti na neki način svaka "teorija umjetnosti", svaka "znanost umjetnosti i svaka eksperimentalna estetika", kao do rezultata svojih analiza i eksperimenata. Ovo uključuje dva oprečna puta, ali oba trebaju voditi istom cilju, tj. svestranjem tumačenju, razumijevanju i prosudbi umjetničkog stvaralaštva, što je moguće tek na temelju čvrstih normi i principa. Zbog toga prava "opća znanost umjetnosti" bit će upravo ona koja se razmjerno jednako obazire na oba puta, apriorni i aposteriorni, te primjenjuje obe metode. Pritom je važno izbjegavati jednostranost, a moći će joj se othrvati onaj koji s uzvišenog vidikovca metafizike, odakle ima šire obzorje pred sobom tako da može jasnije, bolje i objektivnije gledati na svoj predmet i na odnosna pitanja, prosuđuje suprotnu metodu i rezultate do kojih se njom dolazi.³¹

Autor se uspinje na taj vidikovac metafizike da bi obradio najvažnija načelna pitanja estetike i znanosti umjetnosti, pri čemu se tijesno vezuje na aristotelovsko-skolastičku filozofiju ("philosophia perennis"), sa suzdržanom nadom, izraženom riječju "možda", da će doprinijeti razjašnjavaњу pojmova i obrani načela koja pomažu boljem vrednovanju te eventualnom ispravljanju i tumačenju valjanih rezultata modernog empiričkog istraživanja. On želi ne samo iznijeti svoje poglede, nego navesti također i druga i drugačija stajališta, također iz kruga mislilaca koji zastupaju mišljenje oprečno kršćanstvu. On nagoviješta da će se pokazati kako se "najopćenitiji i najnoviji rezultati moderne znanosti umjetnosti posve dobro slažu" s metafizičkim načelima kršćanske filozofije, naravno uz pretpostavku da se pojmovi temeljito razjasne.³²

Autor navodi razna poimanja ljepote te kritizira neka glavna mišljenja protivna tradicionalnoj kršćanskoj filozofiji. Prvo je na udaru kritike Kantovo subjektivističko shvaćanje ljepote, a zajedno s tim i shvaćanja onih koji ljepotu stavljaju u ovisnost jedino o subjektivnom shvaćanju i o nazoru pojedinca. Tomu nasuprot on naglašava "da ljepota nije djelovanje subjekta ili čin ili afekcija duha' već svojstvo u samim stvarima u potpu-

³¹ F. SCHÜTH, "K metafizici umjetnosti", u: *Hrvatska straža* 16 (3/1918) 125-128.

³² *Isto*, str. 128-129.

noj objektivnoj istinitosti, neovisno od razuma našega". Dosljedno, "ljepota pripada samim stvarima, ali ipak samo ukoliko se smatra odnos njihov k razumnom duhu".³³ Suprotno tumačenjima ljepote oslonjenima na materijalistički nazor na svijet, Schüth brani tezu "da je ljepota kao takova nešto nadosjetno", te također kritizira i odbacuje panteističko ili pseudo-idealističko a i neka druga, da bi se zadržao na kraćoj definiciji sv. Tome Akvinskoga: "Pulchra dicuntur, quae visa placent – Lijepo je ono, što nam se mili, kad ga pogledamo" (*Summa Th. I, q. 5, a. 4, ad 1*), kao najboljoj i metafizičkoj definiciji, u kojoj analizira dvije riječi: "visa" i "placent". Slijedi da je ljepota, kaže autor na kraju, "objekat čiste duševne radosti u gledanju, tj. u duševnom posjedu onoga, što duhu dolikuje iliti dobra unutar njega".³⁴

Schüthova studija ostala je *nedorečena*, a bilo je planirano navedenu definiciju ljepote u nastavku pobliže objasniti i obrazložiti te izvući praktične zaključke o teoriji umjetnosti.³⁵ Usprkos tomu, studija je prvi do sada poznati rad o ovom pitanju ovako impostiran, napisan i objavljen na hrvatskom jeziku u prvih 20 godina 20. st. U europskim razmjerima ovaj Schüthov prinos nije velik, ali iz sarajevske perspektive i u našim ondašnjim okolnostima zaslužuje pozornost.

Najviše pisanih djela iz razdoblja predavanja filozofije u Sarajevu za sobom je ostavio spomenuti Franjo Šanc, koji se u svoje vrijeme ovdje potvrdio kao valjani filozof i svojim istraživanjima i djelom stekao ugled čak i izvan europskih granica. Iz ovoga vremena njegovoga spisateljskog stvaranja potječu zapažene i vrlo dobro ocijenjene knjige o dvostrukom hilemorfizmu kod Aristotela,³⁶ koju je iscrpno prikazao p. Miljen-

³³ F. SCHÜTH, "K metafizici umjetnosti", u: *Hrvatska straža* 16 (5/1918) 257-259.

³⁴ *Isto*, str. 259-283. Autor navodi i sljedeću Tominu definiciju: "Ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus... ita quod... pulchrum dicatur, cuius apprehensio placet - Na bit ljepote spada, da se u gledanju ili spoznaji njezinoj smiri težnja... tako, te će se nazvati lijepim ono, čije nam se zamjećivanje mili" (*Summa Th. I-II, q. 27, a. 1, ad 3*).

³⁵ *Isto*, str. 283.

³⁶ F. ŠANC, *Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata*, Hrvatska bogoslovska akademija, svezak IX, Zagreb, 1928. Djelo je izišlo prvo u nastavcima u: *Bogoslovska smotra* 15 (1927) 177-208, 289-320, 433-464; *Bogoslovska smotra* 16 (1928) 66-88. Po objavljivanju djela uslijedile su mnogobrojne recenzije kako u domaćim tako i u inozemnim časopisima, a najznačajnije odlomke s odgovorima na prigovore donosi F. ŠANC, "Quid viri docti censuerint de opere, cui titulus 'Sententia Aristotelis de compositione corporum'", u: *Bogoslovska smotra* 19 (1931) 305-312.

ko Belić,³⁷ te o Božjoj egzistenciji i naravi,³⁸ o kojoj je također ponešto pisano,³⁹ te mnogobrojne znanstvene rasprave i članci⁴⁰ kao i recenzije. Ovdje se ukratko prikazuju Šancova opredjeljenja i rezultati njegovih istraživanja u tom razdoblju.

Šancova temeljna filozofijska opcija izražena u tiskanim djelima za vrijeme djelovanja u Sarajevu potpuno se podudara s njegovom filozofsko-teološkom formacijom i s dugotrajnom profesorskom djelatnošću: njegovo je usmjerenje izrazito skolastičko, točnije neoskolastičko. Skolastička je filozofija za njega trajno valjana. Tajnu te trajne vrijednosti i uspješnosti skolastičke filozofije Šanc vidi u tome što ju resi "dosljednost" koja je u duhu Tominog i kršćanskog poimanja ravna savršenoj mudrosti; zahvaljujući toj značajki, "ona je još uvijek ostala mudrost, koja može upravljati životom, da postigne svoju pravu svrhu vremenitu i vječnu".⁴¹ Međutim, to nije slučaj kad je riječ o modernoj filozofiji. Glede moderne filozofije, Šanc dijeli mišljenje F. Klimkea da ona nije "vera vitae sapientia",⁴² nego da ju je "nedosljednost", u smislu neposjedovanja ili nepoznavanja ispravnog pojma i svrhe filozofije, te zanemarivanja raspoloživih spoznajnih sredstava i sposobnosti odnosno precjenjivanja jednih na uštrb drugih jer se u izboru istih kao kriterij uzimaju čuvstva, a ne jasno postavljani cilj itd., dovela do "neuspjeha" koji se ogleda u mnogobrojnim teškim pomutnjama i zabludama kakve su aktualizam, determinizam, koncijencijalizam, kriticizam, raznoliki idealizmi, pozitivizam, intuicionizam, modernizam i druge, a koje se odnose na spoznavanje svijeta, čovjeka, njegova života i Boga.⁴³

³⁷ Detaljan prikaz tog Šancova djela, njegove rezultate, potvrdu tih rezultata u kasnijim istraživanjima s naznakama mogućnosti daljnje primjene vidi: M. BELIĆ, "Doprinos Franje Šanca suvremenom istraživanju Aristotelove filozofije", u: P. SUDAR - F. TOPIĆ - T. VUKŠIĆ (ur.), *Vrhbosanska katolička bogoslovija (1890.-1990.)*, str. 123-147; studija je objavljena i u časopisu *Obnovljeni život* 48 (1/1993) 3-31.

³⁸ F. ŠANC, *Stvoritelj svijeta. Njegova egzistencija i narav i njegov odnos prema svijetu*, Nova tiskara Vrčec i dr., Sarajevo, 1935.; slovački prijevod izišao je u Trnavi 1944. god. U to djelo autor je spretno ugradio cijeli niz rasprava i članaka prethodno objavljenih uglavnom u časopisu *Život* između 1923. i 1935. god.

³⁹ Usp. M. JOSIPOVIĆ, "Limbourg i Šanc - istaknuti neoskolastički filozofi na katedri Vrhbosanske visoke teološke škole", str. 252-255. Ovaj se prikaz i ovdje donosi.

⁴⁰ Na neke od njih ćemo ovdje upozoriti.

⁴¹ F. ŠANC, *Temelj uspjeha i neuspjeha u filozofiji*, u: *Život* 9 (1928) 207-209; cjeloviti spis zahvaća str. 207-214.

⁴² F. KLIMKE, *Institutiones historiae philosophiae*, II, Sumptibus Univer. Gregorianae et Herder, Romae-Friburgi Brisg., 1923, str. 226.

⁴³ F. ŠANC, *Temelj uspjeha i neuspjeha u filozofiji*, cit., str. 209-214.

U djelu *Stvoritelj svijeta*,⁴⁴ na kojemu ćemo se sada više zadržati, jer je nastalo u Sarajevu, Šanc se više ili manje dotiče nekih od spomenutih “neuspjelih” sustava modernoga doba pokazujući njihove manjkavosti i povrh svega nesposobnost da primjereno očekivanjima i zahtjevima ljudskoga duha riješe problem Boga – “najvažniji” aktualni problem, jer je on “temelj i ključ” svih drugih nagomilanih suvremenih problema, koji potrešaju čitavo čovječanstvo, a obuhvaćeni su dvjema krizama: “krizom kruha” i “krizom mira”.⁴⁵ Predmet najopširnije kritike je pozitivizam A. Comtea i zajedno s njim svaki drugi pozitivistički sustav zato što je u najdoslovnijem smislu riječi “izvor agnosticizma”; polazeći od načela, koje ima podrijetlo u senzizmu D. Humea, da naime “samo to i samo toliko znademo, koliko smo iskusili, bilo sami bilo drugi”, pozitivizam poriče apstrakciju i opće pojmove i sudove, u čemu je tipično stanovište zauzeo J. S. Mill, teoretski, a ne i u praksi, ne priznaje općenitost znanstvenih sudova, što sve onemogućuje izgradnju logike koja bi univerzalno i nužno vrijedila, kao ni znanstvene etike, individualne i socijalne; nadalje, takav sustav radikalno niječe i odbacuje metafiziku, jer na njena pitanja “samo iskustvo ne može dati odgovora”, pa se umjesto istraživanja uzroka, što smatra “ispraznim i apsolutno nemogućim”, zaustavlja na “analiziranju ili opisi vanju” fenomena; napokon, kao takav, pozitivizam, makar se rado služi kršćanskom terminologijom, u biti je protivan istinskoj religiji te širom otvara vrata modernizmu a i laicizmu. Svoju strogu kritičku procjenu pozitivizma Šanc ovako zaključuje: “Pozitivizam razorno djeluje, gdje god ga susretnemo... ‘Nema sigurna znanja bez iskustva’ ili ‘iskustvo nada sve’, ovaj princip svakoga pozitivizma smrt je svakoj znanosti i krvnik sretnog života. Pozitivizam čovjeka baca u najgušću tamu, iz koje mu zatvara svaki izlaz i prijeći svaki pogled u nadosjetni svijet.”⁴⁶

I dok pozitivizam svu spoznaju nastoji skućiti na iskustveno područje, Šanc naglašava kako se “ljudski duh ne može odreći težnje za metafizikom”⁴⁷ i kako je čovjeku po prirodi potrebna religija, ali da njegovim potrebama ne odgovara “panteističko božanstvo”, nego “teistički Bog”.⁴⁸ A pristup u nadosjetilni svijet, prema Šancovu dubokom uvjerenju, omogućuje nam princip uzročnosti, ali u pretpostavci da je ispravno shvaćen

⁴⁴ F. ŠANC, *Stvoritelj svijeta. Njegova egzistencija i narav i njegov odnos prema svijetu*, "Nova tiskara" Vrčak i dr., Sarajevo, 1935.; slovački prijevod izišao je u Trnavi 1944. U to djelo autor je spretno ugradio cijeli niz rasprava i članaka prethodno objavljenih uglavnom u časopisu *Život* između 1923. i 1935. god.

⁴⁵ *Isto*, str. 1-9.

⁴⁶ *Isto*, str. 36-45.

⁴⁷ *Isto*, str. 42-43.

⁴⁸ *Isto*, str. 15-22. Od zastupnika neprihvatljivih panteističkih poimanja i tom kontekstu Šanc izričito spominje B. Spinozu, F. Paulsena, W. Wundta i H. Bergsona.

njegov smisao. Postoje naime vrlo raširena pogrešna poimanja toga principa, među kojima i po radikalnosti i po utjecajnosti prednjače Humeovo i Kantovo. Doduše na različite načine, ali i Hume, kojega slijede J. S. Mill i redom ostali pozitivisti, i Kant, za kojim su se povelili gotovo svi neskolastički filozofi, u zadnjoj liniji svode kauzalni princip na "princip 'zatvorene naravne kauzalnosti' ... prema kojemu se sve u svijetu zbiva po naravnim zakonima i na temelju naravnih ili fizičkih ili materijalnih uzroka, jer inače ne bi postojao onaj slijed između raznih pojava".⁴⁹ Takvom pak poimanju Šanc suprotstavlja tumačenje principa uzročnosti utemeljeno na nauci Aristotela i sv. Tome Akvinskog i potkrijepljeno mišljenjima neoskolastičkih filozofa. Idući naime dvostrukim putem, pomnom analizom pojmova neuzrokovanog i uzrokovanog bića, Šanc dolazi do konačnog rezultata: "Svako biće, koje je sastavljeno, i zato nema razloga svoje egzistencije u svojoj biti, ima uzrok. A ono biće, koje je posve jednostavno i zato ima razlog svoje egzistencije u svojoj biti, nema uzroka. To je kauzalni princip u najdubljem smislu."⁵⁰ To je "ključ, koji nam otvara nadosjetni svijet", tvrdi Šanc na kraju poglavlja; pomoću toga "principa možemo jasno spoznati, da postoji Bog, nestvoreni Stvoritelj čitavoga svijeta".⁵¹

I Aristotel je na temelju uzročnosti došao do spoznaje Božje egzistencije. Upravo je vrhunac njegove filozofije učenje o Bogu, koje ima obilježja prave znanosti utoliko što "se osniva na umskim razlozima, a ne na mnijenjima drugih ili na čuvstvima"; činjenica da u svijetu postoji gibanje za koje u samom svijetu nema dovoljnog razloga, dovela je Aristotela do toga da na više mjesta u svojim glavnim djelima, u *Fizici* i *Metafizici*, zaključuje da mora postojati "jedno biće, koje je posljednji uzrok svemu gibanju, i koje se zato samo ne giblje".⁵² Mnogim tekstovima Šanc obrazlaže tvrdnju da je Aristotel bio uvjeren u opstojnost samo jednog Boga kao ži-

⁴⁹ *Isto*, str. 49-53.

⁵⁰ *Isto*, str. 54-66. Osvrćući se u nastavku na taj "plod umovanja", Šanc još ističe da iznesena formula principa uzročnosti izražava ujedno zadnji unutarnji razlog prouzrokovanosti odnosno neprouzrokovanosti bića, te u svezi sa sporom oko analitičkog karaktera principa, iako "neki skolastički filozofi zaziru od Kantove terminologije", s većinom njih - kao što su D. Mercier, J. Gredt, K. Gutberlet, K. Frick, J. Donat, S. Zimmermann i drugi - zastupa: "Prvo ga možemo nazvati analitičkim sudom prema novoj, ili 'veritas per se nota ili iudicium per se notum' prema staroj terminologiji. To vrijedi za našu formulu 'kauzalnog principa' što nije 'ipsum esse', ne može postojati bez uzroka, a dosljedno vrijedi i za druge, običnije, formule 'što postaje ili što započinje ili što se mijenja, ima svoj uzrok'" (*isto*, str. 65-68).

⁵¹ *Isto*, str. 69. J. P. BOCK, u: *Gregorianum* 17 (1936) 441, smatra da je upravo "sjajna obrana kauzalnog principa", u okolnostima suvremenih zabluda, "das Hauptverdienst des Verfassers in diesem Buche".

⁵² F. ŠANC, *Stvoritelj svijeta*, str. 23 ss. Usp. npr. ARISTOTEL, *Fizika*, 241 b 35 ss.; 258 b 10 ss.; IDEM, *Metafizika*, 1071 b 2 ss.

vog, osobnog i najsavršenijeg bića koje je “uzrok svega u svijetu”, opravdano naglašavajući s E. Zellerom, iako tijekom izlaganja pokazuje da se s njim u mnogočemu ne slaže, da je to učenje o Bogu doista “prvi znanstveni teizam, jer u znanstvenom pogledu nadmašuje sve prijašnje filozofe ne izuzev ni Platona”.⁵³

Pomoću kauzalnog principa, pozivajući se na Aristotela i na sv. Tomu Akvinskog, a ne zanemarujući ni prokušane i priznate suvremene skolastičke filozofe, Šanc također, protiv Spinozinog realističkog i Hegelovog idealističkog panteizma koji zastupaju da je svijet nastao “evolucijom božanstva”,⁵⁴ dokazuje nužnost postojanja neuzrokovanog uzroka, Boga, kao stvoritelja svijeta⁵⁵ i osobnog bića, ukoliko naime na neizmerno savršen način posjeduje sve što uključuje pojam osobe.⁵⁶ Na tim temeljima Šanc razvija svoja daljnja razmatranja kojima tumači odnos između Stvoritelja i svijeta, vješto uklapajući u taj kontekst rasprave između ostalog o problemu zla, o slobodi ljudske volje, o pravnom poretku, o moralnom redu, o kulturi, zaključujući čitavo djelo odgovorom na pitanje o konačnom ispunjenju čovjekovih iskonskih težnji: “Stvoritelj ispunjava sve čeznuće naše srca, i samo On. On je naša neizmerna vječna sreća i blaženstvo.”⁵⁷

Prvotni cilj kojega je autor želio postići djelom *Stvoritelj svijeta* i jest da utvrdi u uvjerenju one koji imaju ispravno poimanje Boga i njegova odnosa prema svijetu a onima što drugačije misle pomogne da isprave svoja shvaćanja,⁵⁸ jer je pitanje Boga, kako je već istaknuto, najvažnije aktualno pitanje za čovjeka. Djelo je ujedno produbljena i argumentirana kritika modernih nazora i filozofija zbog pogrešnog rješavanja tog problema, i s druge strane potvrda valjanosti i djelotvornosti klasične aristotelov-

⁵³ F. ŠANC, *Stvoritelj svijeta*, str. 24-35. Autor ima pred sobom djelo E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Band IV (Zweiter Teil, Zweite Abt.), 4. Aufl., Verlag O. R. Reisland, Leipzig, 1921, te uz spomenuto odobravanje, na navedenim stranicama također kritizira i odbacuje Zellerove tvrdnje da Aristotel ne priznaje Božje sveznanje, volju, kao i eficientno i stvoriteljsko djelovanje.

⁵⁴ F. ŠANC, *Stvoritelj svijeta*, str. 73-77. Kad je riječ o idealističkoj evoluciji, jasno je “da logičnim procesom ne mogu postati stvari” jer “apstrakcije ne mogu djelovati”, a stvarna ili bitna evolucija božanstva jest protuslovna zato što bi u takvom procesu jedna te ista stvarnost morala “izgubiti svoju bit i dobiti drugu, dakle postati ništa i opet nešto” (isto, str. 76).

⁵⁵ Usp. *isto*, str. 78-82.

⁵⁶ Usp. *isto*, str. 85-95.

⁵⁷ *Isto*, str. 303.

⁵⁸ Usp. *isto*, str. VII.

ske-skolastičke filozofije.⁵⁹

Stajalištima iznesenim u djelu *Stvoritelj svijeta*, prema Šancu suprotni su stavovi dijalektičkog materijalizma. On kaže: "Takav filozofski sistem to više veže našu pozornost, što jače ističe svoju volju, da zagospoduje čitavim našim životom, svakim našim uvjerenjem... On hoće da upravlja i našim privatnim i javnim i religioznim životom; on hoće da određuje i našu filozofiju i sociologiju i religiju. Na žalost vidimo, da njegovo nastojanje ne ostaje uvijek bez uspjeha... Pa opet jasno vidimo, da *gospodstvo dijalektičkog materijalizma ne donosi sreće niti pojedincima niti ljudskom društvu, niti čitavomu narodu, niti raznim njegovim slojevima.*"⁶⁰ Šanc je osvjedočen u štetnost dijalektičkog materijalizma te nastoji odvratiti od njega. U tu svrhu analizira temelje na kojima on počiva, naime materijalizam uopće, koji prema svojim različitim vrstama materiji pripisuje svojstva koja ona nema niti može imati, u prvom redu svojstva vlastita samo Bogu tako da bi Bog ustupio mjesto materiji, te opću Hegelovu teoriju dijalektike koju je K. Marx primijenio na područje ekonomskog ili materijalnog razvitka, ukazujući ujedno na dvije osnovne "njegove slabe strane": filozofsku neodrživost jer uključuje "razna protuslovlja i nemogućnosti" utoliko što "materija ne može nadomjestiti Boga", dokazujući to s više gledišta, i "njegov loš plod" jer, iako obećaje oslobodenje "od svih poteškoća" i ispunjenje svih želja i nada, i svojim pristašama donosi "razočaranje, gubitak svega, što ima za nas najveću vrijednost"; štoviše, "on baca u more očaja i neizmjerne žalosti ogromnu većinu ne samo svojih protivnika, već i svojih vjernih prijatelja, ako ga kušaju provesti u životu". Na kraju svoga razmatranja Šanc nije mogao izbjeći zaključak: "Dijalektički materijalizam ugrožava sve, što je temelj i srce i vjere i filozofije, i znanosti i praktičnoga života." Zbog toga mu se treba suprotstaviti i suzbijati ga koristeći upravo spomenute "njegove slabe strane".⁶¹

Jedna od teza koje karakteriziraju neoskolastiku nedvojbeno je Aristotelova nauka o hilemorfizmu. Tom se pitanju Šanc ozbiljno posvetio u spome-

⁵⁹ Od brojnih recenzija, osim spomenutog I. P. Bocka, vrijedno je upozoriti na opširan i detaljan prikaz djela što ga je napisao Đ. GRAČANIN, u: *Vrhbosna* 49 (1935) 123-126. Svi se recenzenti slažu u tome, a vidljivo je to i iz ovoga kratkog prikaza, da se ovo Šancovo djelo poglavito bavi teodicejskim pitanjima, pa zato iznenadujuće djeluje kad u članku A. MUŽINIĆ, "Filozofija u Hrvata od 1918-1938 godine", u: *Učitelj* 19 (3-4/1938) 221, čitamo sljedeću, i to jedinu tvrdnju: "..., a Dr. Franjo Šanc u svom savjesno izrađenom djelu 'Stvoritelj svijeta, njegova egzistencija, narav i njegov odnos prema svijetu' (1935) obrađuje mnoga kozmološka pitanja."

⁶⁰ F. ŠANC, "Na izvorima dijalektičkog materijalizma", u: *Život* 18 (1937) 420; rasprava zahvaća str. 420-433. Otprilike u isto vrijeme Šanc je objavio gotovo identičan rad s naslovom "Dijalektički materijalizam", u: *Kršćanska škola* 41 (1937) 93-99.

⁶¹ F. ŠANC, "Na izvorima dijalektičkog materijalizma", str. 432-433.

nutom djelu *Sententia Aristotelis* i rezultatima svoga istraživanja⁶² potvrdio kao dubok i pronicljiv mislilac, zainteresiravši za njih ne samo domaću nego i svjetsku filozofsku javnost. Poticaj da temeljito prouči taj ugaoni kamen svekolike Aristotelove filozofije prirode, koji predstavlja osobitu primjenu njegove nauke o aktu i potenciji, za Šanca je bila tvrdnja E. Zeller⁶³ C. Baeumker⁶⁴ i njihovih sljedbenika da se Aristotel, želeći nadići Platonov pretjerani realizam, zapleo u različita protuslovlja i poteškoće. No, Šanc je mišljenja da “poteškoće proizilaze otud što se nedovoljno pazi na razliku između propadljive ili fizičke forme i nepropadljive ili metafizičke forme te njihovih odgovarajućih materija”.⁶⁵ Posežući za obilnim tekstovima grčkog filozofa i potanko ih analizirajući on prvo uspješno dokazuje posve novu tezu da kod elementarnih zemaljskih supstancija osim parcijalnih prve materije i njoj odgovarajuće i od nje realno različite supstancijalne forme, u fizičkom, postoji i cjelovita zadnja materija, pojedinačni subjekt, s naravi, od njega pojmovno različitom, kao cjelovitom formom, u metafizičkom redu.⁶⁶ U svjetlu te razlike Šanc nalazi opravdanost umjerenog realizma u pitanju univerzalnih pojmova i znanosti, ustanovljuje da je prema Aristotelu zadnja materija princip individuacije te da bića sastavljena iz materije i forme nemaju svoj dovoljan razlog u sebi nego u onom što nije na takav način sastavljeno;⁶⁷ na temelju tih rezultata Šancu je bilo moguće odgovoriti na konkretne prigovore iznesene protiv Aristotelove nauke i pokazati da su u njoj protuslovlja samo prividna.⁶⁸

62 F. ŠANC, *Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata*, Hrvatska bogoslovska akademija, svezak IX, Zagreb, 1928. Djelo je izišlo prvo u nastavcima u: *Bogoslovska smotra* 15 (1927) 177-208, 289-320, 433-464; *Bogoslovska smotra* 16 (1928) 66-88. Po objavljivanju djela uslijedile su mnogobrojne recenzije kako u domaćim tako i u inozemnim časopisima; najznačajnije odlomke s odgovorima na prigovore donosi F. ŠANC, "Quid viri docti censuerint de opere, cui titulus 'Sententia Aristotelis de compositione corporum'", u: *Bogoslovska smotra* 19 (1931) 305-312.

63 E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. C.

64 BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Aschendorfschen Buchhandlung, Münster, 1890.

65 F. ŠANC, *Sententia Aristotelis de compositione corporum*, str. 2.

66 Autor navodi 282 što kraća što dulja Aristotelova teksta i u grčkom originalu i u vlastitom prijevodu na latinski obrazlažući postupno svoju tezu. Da je u tome uspio priznali su mu između ostalih: L. FUETSCHER, u: *ZkTh* 52 (1928) 562-563; K. GRIMM, u: *Scholastik* 4 (1929) 269-270; J. MERTENS, u: *Gregorianum* 11 (1930) 630-632; J. B. SCHUSTER, "Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffes", u: *Scholastik* 10 (1935) 31-54. U svezi sa zadnjim člankom vidi: I. P. BOCK, "Jedno priznanje knjizi Oca Fr. Šanca D. I.", u: *Bogoslovska smotra* 23 (1935) 187-192.

67 Usp. F. ŠANC, *Sententia Aristotelis de compositione corporum*, str. 108-109.

68 Usp. isto, str. 109-119. Vrijednost Šancovih rješenja Zellerovih prigovora bio je osporio jedino B. BADROV, u: *Franjevački vijesnik* 35 (1928) 95-96.

Šancovo istraživanje bez dvojbe predstavlja vrijedan doprinos boljem poznavanju Aristotelove izvorne misli i putokaz za nove pristupe Aristotelovim tekstovima; pokazalo je također da hilemorfizam u nauci Aristotela i sv. Tome Akvinskoga nije isti,⁶⁹ iako je već Šanc na temelju nekih tekstova ustanovio "a mente S. Thomae non esse alienam" ideja o dvostrukoj materiji i formi, fizičkoj i metafizičkoj.⁷⁰ I dok se u hilemorfističkoj doktrini potvrdio kao vrhunski metafizičar 20. st. na svjetskoj razini, u prikazima neoskolastike u Hrvata, Šanc zauzima jedno od vodećih mjesta.⁷¹

Zadržali smo se samo na dijelu Šancova djela koje datira iz vremena njegova djelovanja u Sarajevu. Njegovo djelo zaslužuje da ga se još temeljitije i obuhvatnije prouči i predoči javnosti. I dosadašnje istraživanje njegova djela pokazuje nedvojbeno da se on ovdje, u srcu Balkana, u nimalo poticajnoj i od jačih znanstvenih središta udaljenoj sredini, razvio u renomiranog filozofa, vrijednog poštovanja. Ne samo zbog vjernosti odredbama Crkve i *ex officio*, nego i iz osobnog uvjerenja i argumentirano bio je privržen klasičnoj skolastičkoj filozofijskoj tradiciji koju je uspješno produbljivao, izlagao, branio i modernim sustavima, nespojivim s kršćanskim svjetonazorom, suprotstavljao kao filozofiju koja odgovara očekivanjima čovjeka i zahtjevima ljudske naravi;⁷² bio je trijezno kritičan te, osim što je ukazivao na razumu strane i po individualni, društveni i pogotovo religiozni život štetne struje i pojave, prepoznavo i pozitivno vrednovao ideje moderne misli koje se uklapaju u misaoni okvir *philosophiae perennis*. U svoje vrijeme bio je unutar neoskolastike vrijedni mislitelj koji zacijelo i danas može biti poticaj i inspiracija i od kojega se uvijek može puno naučiti.

U razdoblju od ponovnog otvaranja Vrhbosanske katoličke bogoslovije i filozofsko-teološkog studija na njoj u jesen 1969. god. posve je opravdano upozoriti na filozofsko djelo isusovca dr. Miljenka Belića (1921.-2008.), koji je od 1969. do 1972. god. obavljao službu rektora Bo-

⁶⁹ Usp. M. BELIĆ, "Hylemorphismi locus eiusque momentum in systemate Aristotelis et in systemate Sancti Thomae", u: AA. VV., *Il cosmo e la scienza. Atti del Congresso Internazionale*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli, 1978., str. 276-282.

⁷⁰ F. ŠANC, "Utrum admittenda sit distinctio inter physicam et metaphysicam materiam et formam?", u: AA. VV., *Acta II. Congressus internationalis thomistici Romae 1936 habiti*, Marietti, Taurini, 1937., str. 297-310.

⁷¹ Usp. A. MUŽINIĆ, "Filozofija u Hrvata od 1918-1938 godine", str. 213, 221; J. HARAPIN, "Razvitak filozofije kod Hrvata", u: *Croatia Sacra* 11-12 (20-21/1943) 172; J. HLEBŠ, "Südosteuropa", u: *ChPh* II, str. 855-856; M. BELIĆ, "Šanc i Kozelj - dva slovenska filozofa među Hrvatima", u: *Filozofska istraživanja* 53-54, god. 14 (2-3/1994) 453-458; M. JOSIPOVIĆ, "Limbourg i Šanc - istaknuti neoskolastički filozofi na katedri Vrhbosanske visoke teološke škole", str. 250-260.

⁷² Usp. M. JOSIPOVIĆ, "Limbourg i Šanc - istaknuti neoskolastički filozofi na katedri Vrhbosanske visoke teološke škole", str. 252.

goslovije, a uz to od 1969. do 1975. te od 1978. do 1981. i od 1989. do 1992. god. na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji predavao filozofske, a u nekim godinama i druge discipline te bio duhovnik bogoslovima. On je, kao već ranije dokazani metafizičar, obnovio prijašnju ozbiljnost i temeljitost filozofskog studija na VKT.⁷³

Miljenko Belić je bio vrstan i jasan profesor, dubok mislilac, jedan od najuglednijih suvremenih metafizičara među Hrvatima, a i u svijetu cijenjen i uvažavan. Bavio se je intenzivno proučavanjem kako antičke Aristotelove tako i filozofije sv. Tome Akvinskog, sv. Bonaventure i Duns Scota, te pozorno pratio razvoj suvremene misli. Od bogatog spisateljskog opusa izdajamo knjige *Čovjek i kršćanstvo*,⁷⁴ *Metafizička antropologija*,⁷⁵ *Ontologija*.⁷⁶ Zapaženi su njegovi nastupi na znanstvenim skupovima kod nas i u inozemstvu, koji doprinose osvjetljavanju raznih filozofskih problema, u prvom redu metafizičkih. Njegovi nastupi na takvim međunarodnim skupovima u vrijeme njegova filozofskog djelovanja u Sarajevu, koji su potom objavljeni, obrađuju primjerice čovjekov odnos prema Bogu u svjetlu nauka Duns Scota,⁷⁷ pitanje sigurnosti umskog spoznavanja prema sv. Bonaventuri,⁷⁸ hilemorfizam i njegovo značenje u Aristotelovu i Tominu sustavu,⁷⁹ elemente analogije bića prema Duns Scotu,⁸⁰ različite oblike analogije bića koje koristi sv. Toma Akvinski,⁸¹ razliku između biv-

⁷³ M. JOSIPOVIĆ, "Filozofija u stogodišnjoj povijesti VVTS", str. 113-114.

⁷⁴ M. BELIĆ, *Čovjek i kršćanstvo*, Zagreb, 1967.

⁷⁵ M. BELIĆ, *Metafizička antropologija*, Zagreb, 1993., drugo popravljeno izdanje 1995.

⁷⁶ M. BELIĆ, *Ontologija. Biti, a ne ne-bitu, što to znači*, Zagreb, 2007. Valja upozoriti da su *Metafizička antropologija* i *Ontologija* prije objavljivanja tiskom bile više puta ciklofilski izdane za potrebe studenata i u svakom novom izdanju dopunjavane i proširivane.

⁷⁷ M. BELIĆ, "Relationes hominis ad Deum indicatae in eius cognitione spiritali", u: *Deus et Homo ad mentem Ioannis Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis 1970, celebrati in Wien, Romae 1972*, str. 557-564.

⁷⁸ M. BELIĆ, "Misterij sigurnosti umskog spoznavanja u nauci sv. Bonaventure", u: *Objava i teologija. Zbornik radova kongresa u čast sv. Bonaventure. Zagreb 1974.*, Zagreb 1977., str. 103-121.

⁷⁹ M. BELIĆ, "Hylemorphismi locus eiusque momentum in systemate Aristotelis et in systemate Sancti Thomae", u: *Atti del Congresso Internazionale, br. 9, Il Cosmo e la Scienza, Acta Congressus Thomistici Romae et Neapoli 1974 celebrati*, Napoli 1978, str. 276-282.

⁸⁰ M. BELIĆ, "Quaedam elementa analogiae entis secundum philosophiam Duns Scoti", u: *Regnum Hominis et Regnum Dei. Acta IV Congressus Scotistici Internationalis, Patavii 1976 celebratum*, vol. I., Romae 1978., str. 315-324.

⁸¹ M. BELIĆ, "Diversi modi analogiae entis quibus tum explicite tum implicite utitur S. Thomas", u: *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, vol. V: Problemi Metafisici. Acta Congressus Romae 1980 celebrati*, Città del Vaticano, 1982., str. 179-190.

stvovanja i ne-bivstvovanja u svjetlu nauke o analogiji bića⁸² itd.

Svojim vrijednim studijama i člancima Belić je zastupljen u brojnim zbornim djelima i časopisima, na hrvatskom i na stranim jezicima. U povodu njegove 75. obljetnice života tiskan je njemu u čast zbornik radova s naslovom *Ljepota istine*,⁸³ a posljednja bibliografija njegovih radova, koju će još trebati dopuniti, u spomenutoj njegovoj *Ontologiji*.⁸⁴ Ipak, uza sve to, uvjereni smo da tek dolazi vrijeme temeljitijevoga i obuhvatnijega proučavanja kao i objektivnijega vrednovanja Belićeva filozofskog djela, zajedno s njegovim uzornim svećeničkim i redovničkim likom.⁸⁵

⁸² M. BELIĆ, "'Biti ili ne-bit' u svjetlu analogije bića", u: *Filozofija u susret teologiji. Radovi simpozija Filozofsko-teološkog instituta D. I. prigodom 50. obljetnice Filozofskog studija*, Zagreb, 1989., str. 37-98.

⁸³ M. STEINER (ur.), *Ljepota istine. Zbornik u čast p. Biljenka Belića SJ u povodu 75. obljetnice života*, Zagreb, 1996.

⁸⁴ M. BELIĆ, *Ontologija*, str. 13-20.

⁸⁵ M. JOSIPOVIĆ, "Rudolf Brajičić. Miljenko Belić, Stjepan Kuzmić. Profesori na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji", u: *Vrhbosnensia* XII (1/2008) 204-205.

Josip MUŽIĆ

DOPRINOSI I IZAZOVI FILOZOFIJE NA KATOLIČKOM BOGOSLOVNOM FAKULTETU U SPLITU

I. Doprinosi

Udruživanje dvaju fakulteta koji su tada nosili nazive *Teologija u Splitu* i *Franjevačka teologija u Makarskoj* dogodilo se 1997. god. i tim je činom ujedno osnovan i današnji *Katolički bogoslovni fakultet u Splitu*. To je presudna prekretnica s višestruko pozitivnim implikacijama i učincima kako se pokazalo do sada a za očekivanje je i u budućnosti. Nadišavši partikularne unutarcrkvene interese u ime općih kao i neke pojedinačne predrasude i jedna i druga strana pokazale su zrelost koja može biti svijetao primjer za druge u Hrvatskoj a i šire. Novonastalo jedinstvo profesora i studenata promiče usku uzajamnu suradnju i zajedništvo te otvara nove plodne mogućnosti za djelovanje. Nastavnički kadar tako se praktički udvostručio što je omogućilo kvalitetniji rad općenito i konkretno na području filozofije. To je utoliko značajnije što se i danas još neki katolički fakulteti u Hrvatskoj moraju oslanjati na vanjske suradnike koji su kada se radi o filozofima uglavnom formirani u komunizmu te teško mogu dati ono što treba u katoličkoj intelektualnoj izgradnji.

Profesori nisu preopterećeni satnicom pa stoga mogu pripomoći i izvan svoje matične ustanove što je posebno značajno u tada prijelaznom razdoblju koje prolazi hrvatsko društvo u kojem je potrebno, u prvom redu na humanističkim studijama, nadići dotadašnje materijalističko jednodimenzionalno. Čak četiri od pet profesora filozofije KBF-a u Splitu predaju tako na više drugih fakulteta Splitskoga sveučilišta. Posebnu važnost ova suradnja ima za novoosnovani fakultet filozofije u Splitu gdje su od početka uključena čak tri profesora s KBF-a i to svaki s više kolegija što mu je bitno pomoglo da pruža kvalitetnu nastavu i da se postupno osamostali. Konačni učinak jest promicanje ne samo poznavanja filozofije kao takve, nego i

kršćanskoga svjetonazora.

Multidisciplinarnost od profesora, od kojih većina uz teologiju i filozofiju imaju i dodatni završeni fakultet ili još jedan doktorat znanosti, jest bogatstvo i pruža velike šanse za aktivno sudjelovanje u oblikovanju kulturnoga i javnoga života te potvrđivanje filozofije kao poveznice raznih znanstvenih disciplina.¹ Ovo je od velikoga značaja danas kada prevelika specijalizacija udaljava znanstvenike i otežava objedinjavanje spoznatoga te, nekad dramatično, postavlja pitanje konačnoga smisla takvoga načina rada. Znanstveni angažman, sadašnjih pet profesora filozofije, donosi značajne rezultate: preko stotinu objavljenih znanstvenih članaka uglavnom izvornih, više znanstvenih knjiga,² jedan vlastiti odobreni znanstveno istraživački projekt³ te suradnja na dvama tuđim znanstveno-istraživačkim projektima, popularizacija filozofskih tema u javnosti preko medija, predstavljanja knjiga i tribina.

2. Bolonjska reforma

Bolonjska reforma o pitanju filozofije na KBF-u u Splitu provodi se uspješno već tri godine i to u oba studija, kako na Filozofsko-teološkom tako i na Teološko-katehetskom. Za dobre učinke treba zahvaliti i relativno manjem broju studenata u odnosu na druge građanske fakultete. Izvršeno je prestrukturiranje koje se prvenstveno očituje u smanjenom broju kolegija tako da su se oni obvezatni na Filozofsko-teološkom studiju sveli s 13 na 8 a na Teološko-katehetskom studiju s 9 na 5. U oba slučaja smanjenje iznosi cirka 40 %. Ako pak usporedimo satnice, onda su pokazatelji drugačiji jer se vidi da na tom području nije bilo značajnih promjena.⁴ Tako u odnosu na prije sada imamo na Teološko-katehetskom studiju

1 Tako je dr. sc. Ivan Kešina diplomirao i biologiju, dr. sc. Ivan Tadić i elektrotehniku a dr. sc. Josip Mužić ima doktorat i iz duhovnosti.

2 I. Kešina, *Znanost, vjera, etika. Promišljanje odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, Crkva u svijetu, Split 2005., str. 300; J. Mužić, *Filozofska metodologija*, Naklada Bošković, Split 2007., str. 163; I. Kešina, *Čovjek između prokreacije i proizvodnje. Kršćanska etika ljudskog radanja*, Crkva u svijetu, Split 2008., str. 292; A. Vučković, *Dimenzija slušanja u M. Heideggera*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1993., str. 158; A. Vučković, *Riječju probudeni*, Teovizija, Zagreb 2003., str. 132; A. Vučković, *Dah sile Božje*, Teovizija, Zagreb 2005., str. 141; A. Vučković *Putovi i stranputice praštanja* Teovizija, Zagreb 2006., str. 55.

3 Odobren je 2007. god. pod nazivom *Etika i pluralizam* i u njemu su uključeni dr. sc. J. Mužić kao nositelj a dr. sc. Ivan Kešina i dr. sc. Božo Norac-Kljajo kao suradnici.

4 Podaci su preuzeti za stari program iz: Ivan Tadić (ur.), *Raspored akademske godine 2002./2003.*, Sveučilište u Splitu - Katolički bogoslovni fakultet, Split, 2002., str. 16-18; 29-31. a za novi program iz: Ivan Tadić (ur.), *Raspored akademske godine 2007./2008.*, Sveučilište u Splitu - Katolički bogoslovni fakultet, Split, 2007., str. 16-18; 24-26.

sveukupno 15 sati manje a na Filozofsko-teološkom sveukupno 45 sati manje. Dakle, satnica je umanjena za nekih 10 % a ne 40 % kako se moglo očekivati gledajući na kolegije. Konačni učinak je da studenti po novim programima imaju manje kolegija ali s većim opterećenjem sati i materije što je posebno izraženo na području povijesti filozofije koja je podijeljena na svega dva kolegija u oba studija.⁵

FILOZOFSKO-TEOLOŠKI STUDIJ

TEOLOŠKO-KATEHETSKE STUDIJE

Prije reforme	Poslije reforme	Prije reforme	Poslije reforme
Pov. f. – stari vijek 3/45h	Pov. f. – stari i srednji vijek 5/75h	Pov. f. – stari i srednji vijek 2/30h	Pov. f. – stari i srednji vijek 4/60h
Pov. f. – srednji vijek 2/30h	Pov. f. – moderna i suvremena 5/75h	Pov. f. – moderna i suvremena 2/30h	Pov. f. – moderna i suvremena 4/60h
Pov. f. – novi vijek 2/30h	-	-	-
Pov. f. – suvremeno doba 3/45h	-	-	-
Etika 2/30h	Etika 3/45h	Etika 2/30h	-
Logika 2/30h	Logika 3/45h	Logika 2/30h	-
Filozofska antropologija 3/45h	Filozofska antropologija 3/45h	Filozofska antropologija 2/30h	Praktična filozofija 4/60h
Kozmologija 2/30h	Kozmologija 2/30h	-	-
Ontologija 2/30h	Ontologija 3/45h	Ontologija 2/30h	-
Uvod u fil. 2/30h	-	-	Uvod u fil. 2/30h
Filozofska epistemologija 2/30h	-	Pitanja iz suvrem. filozofije 2/30h	-
Teodiceja 4/60h	Teodiceja 4/60h	Teodiceja 2/30h	-
Granična pitanja zna. i religije 2/30h	-	Granična pitanja zna. i religije 2/30h	Filozofijski govor o svijetu i Bogu 3/45h

⁵ *Povijest filozofije - stari i srednji vijek* 5 sati tjedno ili sveukupno 75 sati te *Povijest filozofije - moderna i suvremena* 5 sati tjedno ili sveukupno 75 sati na Filozofsko-teološkom a 4 sata tjedno ili sveukupno 60 sati na Teološko-katehetskom studiju.

Konačni zbroj

Kolegiji: 13	Kolegiji: 8	Kolegiji: 9	Kolegiji: 5
Sati: 31/465	Sati: 28/420	Sati: 18/270	Sati: 17/255

3. Nastava filozofije na KBF-ima u Hrvatskoj

Teologija u Splitu od 1972. god. a Franjevačka Teologija u Makarskoj od 1971. god. bili su afilijacijom povezani s Katoličkim bogoslovnim fakultetom u Zagrebu.⁶ Zato je bilo logično da su njihovi nastavni programi bili usklađeni međusobno. Međutim, i nakon novonastale situacije 1997. god. kada je došlo do osamostaljivanja osnivanjem Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Splitu nije došlo do nekih relevantnih promjena kao što se može vidjeti iz priložene tablice.⁷

FILOZOFSKO-TEOLOŠKI STUDIJ

TEOLOŠKO-KATEHETSKEI STUDIJ

KBF Zagreb	KBF Split	KBF Zagreb	KBF Split
Povijest filozofije I 3/45h	Pov. f. – stari i srednji vijek 5/75h	Povijest filozofije I 2/30h	Pov. f. – stari i srednji vijek 4/60h
Povijest filozofije II, III 4/60h	Pov. f. – moderna i suvremena 5/75h	Povijest filozofije II, III 4/60h	Pov. f. – moderna i suvremena 4/60h
Teodiceja 2/30h	Teodiceja 4/60h	Teodiceja 2/30h	Filozofijski govor o svijetu i Bogu 3/45h
Ontologija 2/30h	Ontologija 3/45h	Ontologija 2/30h	Uvod u fil. 2/30h
Etika 2/30h	Etika 3/45h	Etika 2/30h	Praktična filozofija 4/60h
Logika i spoznajna teorija 3/45h	Logika 3/45h	Logika i spoznajna teorija 2/30h	-
Filozofska antropologija 2/30h	Filozofska antropologija 3/45h	Filozofska antropologija 2/30h	-
Kozmologija 2/30h	Kozmologija 2/30h	Kozmologija 2/30h	-

⁶ Vidi Ivan Tadić (ur.), *Raspored akademske godine 2007./2008.*, Sveučilište u Splitu - Katolički bogoslovni fakultet, Split, 2007., str. 5-6.

⁷ Za podatke s KBF u Zagrebu vidi <http://www.kbf.hr/stranica.aspx?pageID=10>

Konačni zbroj

Kolegiji: 9	Kolegiji: 8	Kolegiji: 9	Kolegiji: 5
Sati: 20/300	Sati: 28/420	Sati: 18/270	Sati: 17/255

Sadašnji programi studija na oba fakulteta, unatoč manjim razlikama u nazivima nekih kolegija, ako se gleda na sadržaj, većim djelom su podudarni. Veća razlika je samo u satnici Filozofsko-teološkog studija koja je u Splitu za 40 % veća dok je na Teološko-katehetskom studiju skoro identična. U svakom slučaju mnogo je više onoga što povezuje nego što dijeli. To predstavlja prednost, posebno za studente navedenih fakulteta, jer su programi kompatibilni pa se lako može prelaziti s jednoga fakulteta na drugi i ne bi trebalo biti teškoća oko priznavanja položenih ispita. Imamo i jedan zajednički nedostatak, koji nije zanemariv, a to je da na oba fakulteta imamo slabu zastupljenost filozofije u nastavnom programu. Ako se ima na umu da je prosječno opterećenje po semestru negdje oko 340 sati, onda je cjelokupni studij filozofije na Filozofsko teološkom studiju u Zagrebu malo ispod toga a u Splitu ga premašuje za nešto manje od jedne četvrtine. Teološko-katehetski studij pak ne ispunja ni jedan semestar nego je čak i za četvrtinu manji. Budući da oba studija traju sveukupno 10 semestara do diplome, ako za prosjek uzmemo nastavu filozofije na oba studija omjer njezine zastupljenosti je jedan naprema deset. Sasvim je logično stoga da filozofija ima jednu katedru od sveukupno trinaest postojećih. KBF u Splitu je prilikom osamostaljivanja i stvaranja novih programa imao šansu da se postavi bitno drugačije od KBF-a u Zagrebu ali je nije iskoristio. Dapače o tom pitanju slično su postupili i drugi, kao KBF-u u Zagrebu afilirana Teologija u Rijeci⁸ i nedavno osnovani KBF u Đakovu⁹. Po tome onda proizlazi da svi postojeći teološki fakulteti u Hrvatskoj tretiraju filozofiju na isti način.

FILOZOFSKO-TEOLOŠKI STUDIJ

KBF Zagreb	Teologija u Rijeci	KBF u Đakovu
Povijest filozofije I 3/45h	Povijest filozofije I 3/45h	Povijest filozofije: stari vijek 2/30h

⁸ <http://www.rijeka.kbf.hr>.

⁹ Vidi <http://www.dj.kbf.hr/studij>.

Povijest filozofije II 2/30h	Povijest filozofije II 2/30h	Pov. fil.: od human. do Hegela 2/30h
Povijest filozofije III 2/30h	Povijest filozofije III 2/30h	Pov. fil.: suvremena filozofija 2/30h
		Povijest filozofije: srednji vijek 2/30h
Teodiceja 2/30h	Teodiceja 2/30h	Teodiceja I, II 4/60h
Ontologija 2/30h	Ontologija 2/30h	Ontologija 2/30h
Etika 2/30h	Etika 2/45h	Etika 2/30h
Logika i spoznajna teorija 3/45h	Logika i spoznajna teorija 3/45h	Uvod u filozofiju: lo- gika 2/30h
Filozofska antropolo- gija 2/30h	Filozofska antropolo- gija 2/30h	Filozof. antropologija I,II 4/60
Kozmologija 2/30h	Kozmologija 2/30h	Kozmologija 2/30h
		Epistemologija 2/30h

Konačni zbroj

Kolegiji: 9	Kolegiji: 9	Kolegiji: 13
Sati: 20/300	Sati: 20/300	Sati: 26/390

4. Kompatibilnost s crkvenim filozofskim fakultetima

Kako bi se moglo ispravno prosuditi značenje i učinke ovakve postavke, potrebno ju je sagledati u širem kontekstu. S tim ciljem napraviti ćemo usporedbu sadašnjega nastavnog programa Filozofsko-teološkog studija na KBF-u u Splitu¹⁰ s filozofskim katoličkim fakultetima i to s Filozofskim fakultetom Družbe Isusove u Zagrebu,¹¹ koji je jedini crkveni fakultet filozofije u Hrvatskoj, te s dvama papinskim filozofskim fakultetima u Rimu i to: Pontificia Università Lateranense¹² i Pontificia Università

¹⁰ On predstavlja ujedno i sve druge takve studije na gore spomenutim KBF-ovima u Hrvatskoj. Zanimariti ćemo Teološko-katehetski studij jer je kod njega filozofija manje zastupljena.

¹¹ *Vodič kroz studij. Raspored akademske godine 1999.-2000.*, Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 1999., str. 112-113.

¹² Program Fakulteta filozofije za akademsku godinu 2008./2009. dostupan je na slijedećoj adresi: http://cms.pul.it/pul_file/var/intranet/storage/original/application/phpFUqbG.pdf.

della Santa Croce.¹³ Pritom ne uzimamo u obzir seminare, izborne kolegije ni one obvezatne kolegije koji nisu filozofski (kao npr. latinski jezik ili psihologija).

Filozofsko-teološki s. KBF-a u Splitu	Filozofski fakultet Papinskog sveučilišta Svetog Križa	Filozofski fakultet Papinskog lateranskog sveučilišta	Filozofski fakultet Družbe Isusove
	Uvod u filozofiju 2/30h	Uvod u filozofiju 2/30h	Uvod u filozofiju 2/30h
		Uvod u povijest filozofije 4/60	
Pov. f. – stari i srednji vijek 5/75h	Povijest antičke fil. 4/60h	Povijest antičke fil. 4/60h	Povijest antičke fil. 3/45h
		Platonizam i aristotelizam 2/30h	
Logika 3/45h	Logika I, II 4/60h	Logika I, II 4/60h	Logika 2/30h
Kozmologija 2/30h	Filozofija prirode I, II 6/90h	Filozofija prirode i znanosti 4/60h	Filozofija prirode 2/30h
Teodiceja 4/60h		Filozofija sv. Augustina i patristike 2/30h	Filozofija o Bogu 4/60h
Filozofska antropologija 3/45h	Filozofija čovjeka I, II 6/90h	Filozofska antropol. I, II 6/90h	Filozofska antropologija 4/60h
Ontologija 3/45h	Metafizika I, II 6/90h	Filozofija bića 4/60h	Metafizika 4/60h
		Zdrav razum i metafizika 2/30h	
		Metafizika i suvrem. misao 2/30h	
		Filozofija kulture i umjetnosti 2/30h	Filozofija kulture 2/30h
		Fenomenologija religioznog iskustva 2/30h	Fenomenologija religije 2/30h

¹³ Vidi: www.pusc.it/fil/07guida_fil.pdf. U odnosu na program prije bolonjske reforme promjene su neznatne (*Guida accademica 2000-2001*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 2000., str. 105-118). Programi za filozofiju na Papinskim sveučilištima u Rimu uglavnom su vrlo slični po strukturi, broju kolegija i nastavnom opterećenju (usp. na primjer *Programma accademico 1996-1997*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 1996., str. 120-126).

	Povijest srednjovjekovne filozofije 4/60h	Povijest srednjovjekovne filozofije 4/60h	Povijest srednjovjekovne filozofije 3/45h
			Matematička logika 2/30h
	Uvod u misao i djela sv. Tome A. 2/30h		Filozofija Tome Akvinskog 2/30h
	Estetika 2/30h		
	Filozofija spoznaje 3/45h	Filozofija spoznaje 4/60h	Filozofija spoznaje 4/60h
Pov. f. – moderna i suvremena 5/75h	Povijest moderne filozofije 4/60h	Povijest moderne filozofije 4/60h	P f – klasični njemački idealizam 2/30h
		Idealizam od Kanta do Hegela 2/30h	P f – racionalizam i empirizam 2/30h
Etika 3/45h	Temeljna etika 4/60h	Etika I, II 8/120h	Opća i ind. etika 3/45h
	Filozofija religije 2/30h	Filozofija religije 4/60h	Filozofija religije 2/30h
	Povijest suvremene filozofije 4/60h	Povijest suvremene filozofije 4/60h	Povijest suvremene filozofije 2/30h
	Prirodna teologija 3/45h	Prirodna teologija 4/60h	
	Filozofija znanosti 2/30h	Povijest znanstvene misli 2/30h	Filozofija znanosti 3/45h
	Primjenjena etika 4/60h		Socijalna etika 2/30h
		Filozofija jezika 2/30h	
		Filozofija povijesti 2/30h	
		Filozofija odgoja 2/30h	

Konačni zbroj

Kolegiji: 8	Kolegiji: 21	Kolegiji: 28	Kolegiji: 20
Sati: 28/420	Sati: 62/930	Sati: 80/1200	Sati: 52/780

Rezultati su indikativni jer na Filozofsko-teološkom studiju KBF-a u Splitu imamo sveukupno 420 sati nastave filozofije, na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove 780 sati a u Rimu 930 sati i 1200 sati. To znači da Filozofski fakultet Družbe Isusove ima skoro dvostruko veću satnicu od Filozofsko-teološkog studija u Splitu, a Rim skoro dva i pol do tri puta više. Za konkretnu ilustraciju mogu poslužiti dva kolegija koja su ključna za kršćansku filozofiju: 1. *Srednjovjekovna filozofija* Filozofsko-teološkog studija u Splitu 2/30h, Filozofski fakultet Družbe Isusove 3/45h, Pontificia Università Lateranense 4/60h, Pontificia Università della Santa Croce 4/60h; 2. *Metafizika* Filozofsko-teološkog studija u Splitu 3/45h, Filozofski fakultet Družbe Isusove 4/60h, Pontificia Università Lateranense 4/60h + 2/30h, Pontificia Università della Santa Croce 6/90h. Dakle čak i ono što je specifično za kršćansku misaonu izgradnju dva puta manje je zastupljeno na Filozofsko-teološkom fakultetu u Splitu u odnosu na Rim, za trećinu ili četvrtinu manje nego kod Filozofskog fakulteta Družbe Isusove. Što se pak tiče teološko-katehetskog studija stanje je još nepovoljnije jer on ima svega 255 sati što je tri puta manje u odnosu na Filozofski fakultet Družbe Isusove te četiri puta manje u odnosu na Rim.

Očito je iz navedenog da Filozofsko-teološki studij nije kompatibilan, osim manjim dijelom, s Papinskim učilištima u Rimu, a upravo oni su glavni uzor i mjerilo za organizaciju filozofsko-teološkoga studija u Katoličkoj Crkvi. U najpovoljnijem tumačenju, to jest da se prizna većina postojećih kolegija, mogao bi se priznati sveukupno najviše jedan semestar ali nikako jedna akademska godina.

5. Usporedba s građanskim filozofskim fakultetima

Preostaje još napraviti komparaciju i s građanskim filozofskim fakultetima u Hrvatskoj. U tu svrhu uzet ćemo onaj u Zadru¹⁴ i onaj u Splitu¹⁵ uzimajući opet u obzir samo obvezatne kolegije a zanemarujući izborne i seminare. Treba napomenuti da je program građanskih filozofskih fakulteta promatran cjelovito u svom petogodišnjem trajanju ali da unutar toga tri godine traje dodiplomski studij a dvije godine diplomski. Kod dva-

¹⁴ Podatke o Zadru dobio sam direktno od pročelnika odjela doc. dr. sc. Borislava Dadića kojemu se ovim načinom najljepše zahvaljujem na suradnji. Podaci na internetu odnose se pak na program prije bolonjske reforme (usp. http://www.unizd.hr/odjeli/filozofija/nastavni_plan_fil.html).

¹⁵ Usp. <http://www.ffst.hr/odsjeci/filozofija/program.pdf>. Podatke kojih nema na internetu a to su oni koji se odnose na zadnju godinu diplomskog studija dobio sam direktno na odjelu.

ju navedenih crkvenih fakulteta u Rimu i onoga u Zagrebu uzele su se u obzir samo dvije godine koliko tu traje dodiplomski studij filozofije a izostavlja se diplomski studij (licencijat).

Filozofsko-teološki s. KBF-a u Split	Filozofski fakultet Sveučilišta u Zadru	Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu
	Uvod u filozofiju 2/30h	Uvod u filozofiju 2/30h
Pov. f. – stari i srednji vijek 5/75h	Antička filozofija I, II 4/60h	Antička filozofija I, II 4/60h
Logika 3/45h	Logika I, II 4/60h	Logika I, II, III 6/90h
	Moderna logika 2/30h	
	Modalna logika 2/30h	
Kozmologija 2/30h		Filozofija prirode I, II 4/60h
Teodiceja 4/60h		Uvod u indijsku filozofiju 2/30h
Filozofska antropologija 3/45h	Filozofska antropologija I, II 4/60h	Filozofska antropologija 2/30h
Ontologija 3/45h	Ontologija I, II 4/60h	Metafizika I, II 4/60h
		Filozofska metodologija 2/30h
		Filozofija prava 2/30h
	Srednjovjekovna filozofija I, II 4/60h	Srednjovjekovna filozofija I, II 4/60h
		Filozofija jezika 2/30h
		Socijalna filozofija 2/30h
	Estetika 2/60h	Estetika 2/60h
		Filozofija jezika 2/30h
Pov. f. – moderna i suvremena 5/75h	Moderna filozofija I, II 4/60	Novovjekovna filozofija I, II 4/60
	Povijest hrvatske filozofije I, II 4/60h	Povijest hrvatske filozofije 2/30h
Etika 3/45h	Etika I, II 4/60h	Etika I, II 4/60h

	Filozofija religije I, II 4/60h	Filozofija religije 2/30h
	Suvremena filozofija I, II 4/60h	Suvremena filozofija I, II 4/60h
	Filozofija odgoja 2/30h	Filozofija politike 2/30h
	Filozofija znanosti I, II 4/60h	Filozofija znanosti 2/30h
		Socijalna etika 2/30h
	Metodika nastave filozofije I, II 4/60h	Metodika nastave filozofije I,II 4/60h
	Filozofija spoznaje I, II 4/60h	Epistemologija I, II 4/60h

Konačni zbroj

Kolegiji: 8	Kolegiji: 31	Kolegiji: 35
Sati: 28/420	Sati: 58/870	Sati: 66/990

Očito je da Filozofsko-teološki studij KBF nije kompatibilan niti s građanskim fakultetima filozofije u Hrvatskoj, jer kada bi se i priznali svi položeni kolegiji, to bi opet odgovaralo manje od polovine potrebnih i tome bi se pridodala činjenica dvopredmetnosti koja bi nalagala upis iz početka. Dakle, prijelaz je na taj način onemogućen što znači da se započeti petogodišnji studij treba završiti na nekom KBF-u u Hrvatskoj ili započeti ispočetka na nekom crkvenom ili građanskom filozofskom fakultetu. To je protivno duhu bolonjske reforme koja želi promovirati kompatibilnost studija u cijeloj Europi a isto tako je teško spojivo s općim postavkama Crkve, koje žele omogućiti ujednačenu filozofsko-teološku izgradnju svojih studenata po cijelom svijetu.

Ako dosljedno idemo dalje u zaključivanju, onda netko tko je završio petogodišnji studij na KBF-u kod nas ne bi mogao ići na magisterij ili doktorat iz filozofije niti na građanski fakultet kod nas niti na crkveni u Rim. Što znači da bi trebao praktički upisati studij filozofije ispočetka. Tu su onda hrvatski studenti, posebno oni koje zanima filozofija, oštećeni i to dvostruko jer u isto vrijeme, barem do sada, niti jedan naš KBF nema mogućnost specijalizacije iz filozofije.

Sve se to moglo izbjeći da se imalo volje, bilo prilikom odvajanja bilo prilikom reforme, napraviti stvarno drugačiji program novih KBF u odnosu na KBF u Zagrebu koji bi bio dvopredmetan i u kojem bi filozofija imala

svoju odgovarajuću, a to znači skoro dva i pol puta veću zastupljenost. Da je to izvodivo, svjedoči Filozofski fakultet Družbe Isusove koji je zadržao filozofiju unutar dvopredmetnoga studija i kompatibilan je s crkvenim i građanskim fakultetima koji su, iako na različit način, također organizirani kao dvopredmetni. Takva logična postavka zadržala se, na žalost na KBF-u samo formalno i to u nazivu jednoga studija, Filozofsko-teološki, koji ukazuje na dvopredmetnost ali, kao što smo vidjeli, iza toga ne slijedi i primjereni sadržaj.

Ovdje treba skrenuti pozornost i na novi problem koji je donijela bolonjska reforma u odnos filozofije na rimskim crkvenim fakultetima i na građanskim fakultetima kod nas. Naime prije reforme u Hrvatskoj dvopredmetni studij filozofije trajao je četiri godine i završavao s diplomom nakon koje je postojala mogućnost nastavka magisterija te nakon toga doktorata. Na crkvenim fakultetima u Rimu filozofija se studira/la kao jednopredmetni studij (takozvana "čista" filozofija) koji traje dvije godine i uvjet je za upis dodiplomskoga studija teologije koji traje tri godine ili daljnega studija filozofije. Nakon te dvije godine dobiva se diploma (bakalaureat) i moguće je nastaviti studij magisterija (licencijat) a zatim doktorata. Osim drugačije početne postavke te nekih razlika u nazivima titula sadržaji su se potpuno poklapali i nije bilo nikakvih nedoumica ili problema oko uzajamnoga priznavanja. Nakon reforme situacija se izmijenila i nema više takve podudarnosti. Tako dok je na crkvenim fakultetima u Rimu stanje nepromijenjeno, kod nas se na civilnim fakultetima dogodila dalekosežna promjena. Studij filozofije je ostao dvopredmetni ali traje pet godina do diplome koja je sada postala ekvivalent magisteriju. To onda znači da su u Rimu, na crkvenim fakultetima, studentima potrebne četiri godine za postizanje magisterija iz filozofije dok u Hrvatskoj na građanskim fakultetima studenti nakon pet godina postignu magisterij iz filozofije i nekoga drugog predmeta, dakle u praksi dvostruki magisterij. Drugim riječima na građanskim fakultetima kod nas došlo je do znatnoga smanjenja filozofije jer je prije postignuće magisterija bilo jednopredmetno i trajalo je dvije godine a sada traje praktično samo jedan semestar. Posljedica toga jest da je situacija za filozofiju povoljnija na crkvenim fakultetima u Rimu jer se može više naučiti ali je nepovoljnija za postizanje akademskih titula jer se godinu dana više studija dobije dvostruko više, to jest dva magisterija, na građanskim fakultetima kod nas što je itekako važno kod traženja zaposlenja.

Zaključak

Reducirana nastava filozofije skupa s čestim odsustvom ikakvoga predznanja studenata, jer mnogi dolaze iz srednjih škola u kojima nisu imali filozofiju u programu, ostavlja malo prostora za ozbiljan rad pa i rezultati moraju biti oskudni. Određeno znanje dobije se ali u nužno smanjenom

opsegu i uz ozbiljan rizik da ostane nepovezano u jedan cjeloviti filozofski sustav. Jasno da to uzrokuje ozbiljne poteškoće i nerazumijevanja u studiju teologije koja pretpostavlja i uključuje temeljnu, ali ujedno kvalitetnu i potpunu, filozofsku formaciju. Zbog toga je onda nužno ugrožena i pastoralna izgradnja i odgovarajuće djelovanje kako laika tako i klerika.

Situacija u kojoj se nalazi studij filozofije na KBF-ima u Hrvatskoj nepovoljna je za samu filozofsku izobrazbu koja je oskudna po sadržaju ali i nepotpuna. Za studente to ima vrlo štetne posljedice jer ih stavlja u neravnopravan položaj u odnosu na studente građanskih i crkvenih fakulteta izvan Hrvatske kako u pitanju stečenoga znanja tako i u pitanju priznavanja postignutoga i mogućnosti daljnjega filozofskog usavršavanja, jer nema, kako smo vidjeli, potrebne kompatibilnosti studija. Izlaz bi bio da se ponovno napravi reforma cijeloga studija makar na jednom KBF-u u Hrvatskoj, koji će se stvarno organizirati kao dvopredmetni studij i u kojem će filozofija dobiti status koji joj pripada. Prestrukturiranje bi omogućilo studentima, uza sve prednosti kompatibilnosti, također mogućnost stjecanja dvostruke kvalifikacije za posao, one iz filozofije i one iz teologije, što je itekako značajno, posebno ako se ima na umu da trenutno postoji dovoljno diplomiranih kateheta za pokrivanje potreba vjeronauka u školi.

Sažetak

Iskustvo nastave filozofije u sklopu KBF-u Splitu od dobivanja nove pravne forme 1997. god. do danas vrlo je prikladno za pravljenje svojevrstne bilance kakvo je stanje i koje su perspektive uopće filozofije na KBF-ima u Hrvatskoj. Od pozitivnih aspekata vidljive su prednosti koje je donijelo udruživanje *Teologije u Splitu* i *Franjevačke teologija u Makarskoj* kako kadrovski i znanstveno tako i za suradnju profesora i međusobno povezivanje studenata. Od nepovoljnih aspekata ostaje i nakon bolonjske reforme nedostatna zastupljenost filozofije u studijskim programima. Tako je analiza pokazala da sadržajno bolonjska reforma nije donijela bitne promjene. Usporedbom s drugim KBF-ima u Hrvatskoj pokazalo se da i kod njih situacija nije ništa bolja. Konačno prave razmjere zapostavljenosti filozofije pokazale su usporedbe s crkvenim i građanskim filozofskim fakultetima. Unatoč naziva Filozofsko-teološki studij očito je da na KBF-ima nemamo dvopredmetni studij, da se ne može steći nikakav naslov iz filozofije te da ona nije kompatibilna s crkvenim i građanskim filozofskim fakultetima. U skladu s time nameće se nužnost, posebno ako se ima na umu studente i njihove moguće perspektive, temeljitoga prestrukturiranja sadašnjega studija u kome će filozofija po opsegu dobiti barem dvostruko više prostora i tako biti u prilici da ispuni opravdana očekivanja koja se u nju polažu.

Šimo ŠOKČEVIĆ*

POVIJESNO OBLIKOVANJE I PERSPEKTIVA RAZVOJA FILOZOFSKOGA STUDIJA NA KATOLIČKOM BOGOSLOVNOM FAKULTETU U ĐAKOVU

UVOD

Filozofija danas nije ona ista filozofija stare antičke Grčke, koja se s pravom naziva njezinim misaonim ishodištem. U svojem pojmovnom određenju ljubav za mudrost ili ljubav prema mudrosti, filozofiranje u drevnom svijetu antike bilo je privilegij onih koji su se osjetili pozvanima da budu u blizini toga i takvoga mudrog promišljanja stvarnosti. Na tim starijim antičkim izvorima mnoga su pitanja ljudskoga života postavljena na način da niti danas ne gube na svojoj važnosti. U tom kontekstu spomenut ćemo i promišljanje biskupa Josipa Stadlera, što ga donosi u uvodu u svoje djelo *Filosofia* koje je izdano početkom 20. st. Riječ je zapravo o filozofskom sustavu koji sadrži: *Logiku, Kritiku i Ontologiju*. U spomenutom uvodu Stadler ističe:

Stari Grci i Rimljani imahu vještih državnika vojskovođa na glasu, umjetnika svake vrste, umnih zakonoznanaca, dubokih poznavalaca pravâ, učenih pisaca, velikih govornika, ali nadasve istakoše se veliki mudraci, filozofi koji tumačeć cijelu filozofiju k sebi pritrgoše učenikâ na hiljade, kojima tvrde temelje položiše za sve znanosti uopće, a napose za one, kojima kaniše sav svoj život posvetiti. Ta-

* Zahvaljujem djelatnicima Središnje biskupijske i fakultetske knjižnice za pomoć pri realiziranju ovoga rada. Posebna zahvala ide voditeljici knjižnice dipl. theol. i knjižničarki gđi Tihoniji Zovko.

ko duboko obradiše oni mnogo polje filozofijsko, da još i danas trgamo plod sa granâ filozofijskoga stabla, što na onom polju izraste.¹

Nadalje, Stadler naglašava da je u ono vrijeme proučavanje filozofije bilo iznimno važno ne samo za naobrazbu mladeži u školama, nego i u tom smislu da se čovjek zna snaći u polju znanosti i pitanjima koja i danas izbijaju na površinu. “Nazori krivi što ih materijalisti imaju o svijetu ne bi nikada korijena pustili da su materijalisti temeljito proučili filozofiju i tako se osposobili da vide kako su u materijalizmu neosnovane tvrdnje”, ističe Stadler,² te dodaje:

Posveti se filozofiji i nećeš nikada požaliti ni vremena ni truda uložena. A treba i zbilja uložiti velika truda i puno vremena, ako se hoće kako treba filozofiju proučiti; a to i jest ono, što mnogoga odvraća od nje. Ali nemoj zato izgubiti srčanosti, jer za svaku znanost valja poslovice: Bez muke nema nauke.³

Ove Stadlerove sugestije o važnosti filozofije za kvalitetan studij u Đakovu i istočnoj Hrvatskoj davno su prepoznate. No, uvijek će ostati trajni izazov ono o čemu govori pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* da, naime, trebamo što dublje ulaziti u ono što muči današnje ljude, zbog čega je moderni čovjek mijenjao svoje nazore te ga je dovelo do toga da je to pogadalo i njegov religiozni život. Današnji čovjek upoznaje sve tajanstvene ponore duše pa postaje nesigurniji gledano na njezine sposobnosti vezano uz vječne istine.⁴

Tu se nazire specifična zadaća filozofije za kojom suvremeno doba vapi jer sav tehnički napredak valja humanizirati da ne bi uništio sve što želi graditi.⁵ Filozofsko istraživanje može svojim znanstvenim radom doprinosti i služiti poslanju Crkve otkrivajući i produbljujući uzvišeno čovjekovo poslanje što proizlazi iz samoga dostojanstva ljudske naravi. Na taj se način pridižu mnoge već klonule glave u beznadnom očaju.⁶

Da je filozofski studij u sklopu filozofsko-teološkoga učilišta u Đakovu u 20. st. ispunjavao ove saborske smjernice, vjerujemo da će po-

¹ J. STADLER, *Logika (predgovor)*, u: ISTI, *Filosofija*, Bosanska pošta, Sarajevo, 1904., str. 1.

² *Isto*, str. 2.

³ *Isto*, str. 3.

⁴ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu Gaudium et spes* (dalje: GS), u: ISTI, *Dokumenti*, KS, Zagreb, 1989., br. 4.

⁵ Usp. *Isto*, br. 15

⁶ Usp. *Isto*, br. 22.

kazati i ovaj naš rad. No, njemu je cilj ukazati i na ono što se događalo prije Drugoga vatikanskog sabora. Stoga ćemo na početku rada prikazati razvoj filozofsko-teološkoga učilišta u Đakovu od licejskoga ustrojstva do fakultetske razine da bismo na taj način dobili valjanu povijesnu podlogu na temelju koje ćemo lakše razumjeti određene promjene u strukturi i građi predavanja kolegija u sklopu filozofskoga studija.

Pregled i struktura filozofskih kolegija jest tema drugoga dijela rada. U tom dijelu cilj nam je obuhvatiti sve materijale koji nam budu dostupni u istraživanju i tako napraviti presjek tema koje su obrađivane i to posebno u 20. st. u kojem nam je od velike pomoći bilo slično istraživanje koje je poduzeo doc. dr. sc. Slavko Platz, dugogodišnji profesor filozofije na našem Fakultetu.⁷ Treći dio rada posvetit ćemo upravo njemu i njegovom doprinosu hrvatskoj filozofskoj baštini te razvoju filozofskoga studija u Đakovu. Na koncu, u četvrtom dijelu rada ukazat ćemo na sve poteškoće i izazove u nastavi filozofije 21. st. i nastojat ćemo što jasnije zacrtati određene perspektive filozofskoga studija u sklopu Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Đakovu.

I. OD LICEJA DO FAKULTETA: POVIJESNI PRESJEK

Promatrajući povijesni razvoj visokoga školstva u Hrvatskoj, osobito osnivanje bogoslovnih sjemeništa i filozofsko-teoloških studija, treba reći da su u Đakovu ove ustanove ponajprije zbog 150-godišnjega turskog ropstva utemeljene tek početkom 19. st.

I. Visoko školstvo u Đakovu i istočnoj Hrvatskoj u razdoblju prije 19. stoljeća

Pogrješno bi bilo tvrditi da isključivo od 19. st. možemo govoriti o povijesti visokoga školstva u istočnoj Hrvatskoj, pa tako i u Đakovu. Naime, već prije Tridentskoga sabora (1545.-1563.) koji propisuje da je potrebno brinuti se za odgoj svećenika, biskupi su to morali osigurati. Tako se u Đakovu, već 1330. god. spominje da Stolni kaptol ima trinaest kanonika, poimence navedenih od kojih je osam magistara. Logično je pretpostaviti da je već onda postojala nekakva katedralna škola. God. 1347. dolaskom bosanskih franjevaca u Đakovo spominje se osnivanje samostanske škole za što je kasniji biskup bosansko-đakovački Pelegrin Saksonac tražio od Svete Stolice dopu-

⁷ Usp. S. PLATZ, *Osnutak Visoke filozofsko-teološke škole 1806. godine u Đakovu i razvoj filozofskog studija*, u: *Diacovensia* 4.(1996.), br. 2., str. 9.-22.

štenje. God. 1400. spominju se u Đakovu klerici koji čekaju svećeničko ređenje. Tu je zasigurno riječ o klericima koji su se uz biskupa i Stolni kaptol spremali za svećeničku službu. Moramo istaknuti da se u to vrijeme, pa i kasnije, kler istočne Hrvatske školuje na raznim učilištima diljem Europe: u Beču, Budimu, Pečuhu, Loretu, Zagrebu, slovačkoj Trnavi, Bologni, Rimu.⁸

Ako promatramo obrazovanje profesorskoga kadra, onda valja istaknuti da su se za vrijeme uspostave samoga studija i kasnije do polovice 19. st. profesori teologije i filozofije uglavnom školovali u Beču i u Pešti, a kasnije od Strossmayera intenzivnije se počinje studirati u Rimu ("Germanicum") te u Innsbrucku. Kao prvi profesori filozofije na filozofsko-teološkom učilištu u Đakovu bili su Karla Pavić i Đuro Hartman. Karla Pavić je studirao teologiju u Pečuhu, a Hartman je studirao filozofiju u Pečuhu i Segedinu. Jedan dio te filozofske strukture obrazovao se i u "Collegiumu Germanicum" u Rimu kojeg je osnovao Ignacije Lojolski, 1552. god. Tu posebno mislimo na dr. Josipa Veszerlea koji je predavao u liceju filozofiju, a koji je došao u Đakovo s akademije u Košicama najvjerojatnije na poziv svoga prijatelja prof. Bartola Fischera, koji je u to vrijeme predavao moralku u Đakovu.⁹

Dosljedno tome nama se ovdje čini bitnim ukazati i na permanentni utjecaj isusovačke teologije i filozofije ne samo na odgoj i obrazovanje svećenika Đakovačke i Srijemske dijeceze koji su se pronašli u pastoralnom radu, nego upravo i na obrazovanje profesorskoga kadra.¹⁰ Važno je uočiti da taj ka-

⁸ Usp. A. ŠULJAK, *Filozofsko-teološko učilište u Đakovu*, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* (dalje: *VĐSB*) 124 (1996.), br. 12, str. 691. Povjesničar Matija Pavić u svom presjeku događanja vezanih uz razdoblje prije osnivanja biskupijskoga sjemeništa spominje činjenicu da su dominikanci bitno utjecali na odgoj i obrazovanje tadašnjega klera. Tako ističe Pavić da je "prvi biskup naše dijeceze bio Ivan, Nijemac iz Vestfalije poznat pod nazivom Joannes Teutonicus", inače učenik sv. Dominika. Nadalje se spominje zanimljiv događaj gdje najvjerojatnije taj isti Ivan vodi svoga mladog kolegu "rodom iz Roccasicce u Kolonju i u Pariz na nauke velikom učitelju Albertu". Taj đak je bio Toma Akvinski. Usp. M. PAVIĆ, *Biskupijsko sjemenište u Đakovu 1806.-1905.*, Đakovo, 1911., str. 7.

⁹ Na tom je učilištu školovan i biskup đakovački Mirko Raffay (1816.-1830.), koji je u "Germanicumu" skupa s bratom Franjom proveo šest godina i bio svjedokom događaja kad je 1773. god. uprava Družbe Isusove prekinuta i predana redu sv. Dominika. Usp. M. PAVIĆ, *Nav. dj.*, str. 15.

¹⁰ U odgoju i obrazovanju klera značajnu ulogu odigrao je hrvatski kolegij u Beču ("Augustineum"). Treba reći da je u prvo vrijeme ta ustanova bila pod upravom Družbe Isusove, a kasnije mladega zagrebačkoga kanonika. Tamo je filozofski studij završio Josip Čolnić (prije 1720.), koji će kasnije postati i biskup, te je jedan dio svoga obrazovanja u tom kolegiju, proboravio i već spomenuti Mirko Raffay (biskup: 1816.-1830.). Osim njih i prvi biskup sjedinjenih biskupija Đakovačke i Srijemske Matej Krtica (1773.-1805.) U njemu je svoj nauk 1763. god. dovršio i utemeljitelj sjemeništa Antun Mandić (1773.-1805.). Osim toga, velik broj svećenika Ugarske odgojen je u slovačkoj Trnavi gdje se za vrijeme Turaka koncem 17. st. sklonio sav

pilaran utjecaj isusovačke teologije i filozofije ima svoj kontinuitet do danas na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu, a osobito se širio kroz prizmu osoba koje su ili izravno pripadale tom redu i predavale u Đakovu kao gosti predavači, ili kroz domicilne profesore koji su studirali na isusovačkim učilištima i predavali po predlošcima isusovačkih mislilaca. Kad spominjemo te povijesne utjecaje, onda ne smijemo zanemariti ni podatak da u vrijeme turskoga ropstva u istočnoj Hrvatskoj djeluju u franjevačkim samostanima škole koje pripremaju svećenike za njihove službe, pa čak i laike. Prije oslobođenja od Turaka, u prvoj polovici 18. st., franjevci su osnovali Filozofsko-teološko učilište u Osijeku, koje je potom ukinuo Josip II. svojom jozefinističkom reformom.¹¹

O visokom školstvu u istočnoj Hrvatskoj prije osnutka filozofsko-teološkoga učilišta u Đakovu 1806. god., dosada se vrlo malo i uglavnom fragmentarno pisalo tako da slobodno možemo reći da je to još uvijek jedno neistraženo povijesno blago koje još čeka sustavno istraživanje i otkrivanje. U ovom radu to razdoblje prije 19. st. nama i nije toliko predmet interesa. Htjeli smo ovim kratkim osvrtom samo ukazati na činjenicu postojanja nekakvoga oblika visokog školstva u Đakovu i istočnoj Hrvatskoj u razdoblju prije 19. st. Kad je riječ o retrospektivi filozofsko-teološkoga učilišta u Đakovu, važno je akcentirati što se događalo u 19., a posebice u 20. st. vezano uz to učilište, jer činjenica je da upravo 30-tih godina 20. st. učilište u Đakovu, počinje poprimati obrise današnjega Katoličkog bogoslovnog fakulteta. Osim toga, osobito ćemo ukazivati na sve ono što se izravno odnosi na rad i samu strukturu filozofskoga odsjeka.

2. “Lyceum episcopale”

Dana 6. studenoga 1806. svečanim slovom¹² biskup Antun Mandić otvara “Lyceum episcopale” s dva odsjeka filozofskim i teološkim.¹³

crkveni život Ostrogonke nadbiskupije. Tamo je teološke i filozofske studije završilo i nekoliko svećenika koji su djelovali na području Đakovačke i Srijemske biskupije. U štajerskom Grazu također su odgajani đakovački svećenici. U Hrvatskoj veliki doprinos pružio je filozofsko-teološki studij u Požegi, koji je također bio pod jurisdikcijom isusovaca. Zbog silne nestašice svećenstva gimnaziji Družbe Isusove, uza šest razreda koja je imala 1726. god., dodana su još dva godišta filozofije kao svojevrsna priprava za dvogodišnji studij teologije. Tako je taj novi zavod službeno otvoren 1763./1764. god. i djelovao je kao akademija do 1773. god. tj. do ukinuća isusovačkoga reda. Povijesne činjenice pokazuju da je upravo ta institucija iznjedrila veliki broj budućih đakovačkih i zagrebačkih svećenika. Usp. M. PAVIĆ, *Nav. dj.*, str. 25.

¹¹ Usp. A. ŠULJAK, *Nav. čl.*, str. 691.

¹² Na žalost, ono je nesačuvano.

¹³ Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 11.

Liceji su bili u ono vrijeme imitacija humanističke naobrazbe koju su osobito promovirali isusovci. Oni su zapravo bili svojevrsna priprema za sveučilišne studije. Njihova je temeljna uloga bila upoznati zakone mišljenja i vrijednost istine kroz logiku i kritiku, pojave materijalnoga svijeta i njihove zakone kroz psihologiju, fiziku, astronomiju, te konačno dati sebi odgovor na pitanja o Bogu i duši. Filozofija se u takvom sustavu smatrala višom i ozbiljnijom pripravom za studij teologije.¹⁴

a. Filozofija u sklopu "Lyceuma episcopale"

Filozofski odsjek "Lyceuma episcopale" pružao je dvogodišnji filozofski tečaj.¹⁵ Prvi profesori, kao što smo već spomenuli bili su Pavić i Hartman. Svaki je od njih bio opterećen diplomom satnicom jer je program toga tečaja zahtijevao četvoricu predavača.¹⁶ Unatoč tim objektivnim poteškoćama, stoji zabilježeno da su profesori filozofije u Mandićevo vrijeme bili u toj znanosti vrlo vješti i strogo su se držali svih propisa.¹⁷ Općenito u 19. st. biskupi Đakovačke i Srijemske biskupije strogo su držali do mladoga filozofsko-teološkog učilišta, tako da je i filozofija tu imala svoj dignitet koji je vrednovan i od svjetovnih vlasti. Tako je ravnatelj javnih škola u Hrvatskoj grof Josip Sermage jednom prilikom javno pohvalio filozofski studij u Đakovu. Osobito je zadovoljstvo izrazio nad metodama rada, koje su primjenjivali tadašnji profesori. Osim toga, dopustio je da

¹⁴ Evo kako se pomalo slikovito prikazivala ta filozofska naobrazba u sistemu Družbe Isusove (tekst donosimo u njegovoj jezičnoj arhaičnosti, onako kako je zapisan u izvorniku kojeg koristimo): "Kada naučiš pravilno misliti, upoznaš zakone mišljenja (logica); kada vidiš što istina vrijedi, njezin sadržaj, bilježi i izvore pa savladaš opasnu dvojbu, smrt svake istine (logica materialis, critica); kada u sebi oko sebe i nad sobom upoznaš nedohitne pojave i zakone njihove (empir. psihologia, fizika, astronomija), onda ćeš, ako se razumom zakonito služiš budeš dobiti na tri pitanja tri posebna odgovora: što je, otkuda je, čemu je sviet? - duša? - a dati će ti se na koncu svega odgovor jedino razumljiv, iscrpiv, dostojan, o Bogu, uzroku svega, jedinom svemogućem, premudrom, predobrom (kosmologia, psihologia rat., theologia naturalis). Onda će ti biti jasne dužnosti prema Bogu, bližnjemu i sebi (ethika, philosophia practica); dužnosti kao člana porodice, občine, države (filozof. pravna). To je zadaća pripravnika za višu znanost, a bez te pripreme niti si sposoban, niti zreo za nju. - A uz to vježba uma u disputi, i vježba volje, milošću pomagane u exercitijsima." M. PAVIĆ, *Nav. dj.*, str. 86.

¹⁵ Usp. M. SRAKIĆ, *175 godina Bogu i narodu*, u: *VĐSB* 110. (1982.), br. 2, str. 8.

¹⁶ Taj prilično otežavajući trend nastaviti će se i dalje, tako da profesori filozofije s akademskim stupnjevima neće biti u mogućnosti baviti se znanstvenim radom, jer im je satnica često bila opterećujuća, a uz to mnogi su odlazili i na župe. Usp. M. PAVIĆ, *Nav. dj.*, str. 64.

¹⁷ Usp. M. PAVIĆ, *Nav. dj.*, str. 75.

onaj tko završi taj studij, može upisati bilo koju akademiju ili sveučilište, a da nije trebao polagati ispit zrelosti iz trivija i kvadrivija.¹⁸

Orijentacija nastave u filozofiji u sklopu liceja na neki je način bila najavljena već pri otvorenju 1806. god. kada je Stjepan Opoevčanin, tadašnji prodirektor ovako pozdravio okupljeni skup: "Quis status est animae? Quenam post funera sortes?" Prema tome, glavni cilj studija je spoznaja duše, kao strukturalne dimenzije čovjekova bitka i njegove supstancijalne određenice i to u perspektivi njezine neumrlosti, tj. besmrtnosti.¹⁹ Osim toga, čvrsto se držalo do toga da je studij filozofije predvorje svake znanosti zbog čega je uveden ispred studija teologije.²⁰ Vrijedno je spomenuti i podatak da je licej imao pravo javnosti čime je biskup Mandić na neki način doskočio jednoj općoj potrebi naobrazbe toga dijela Hrvatske i šire, a svjedodžbe koje su se izdavale priznavali su i drugi studiji filozofije, liceji te akademije. Uz to možemo dodati da je nakon osnivanja "Lyceuma episcopale" u Đakovu kroza sljedećih četrdesetak godina na filozofskom odsjeku završilo studij oko četiri stotine učenika (usp. graf.), a mnogi od njih su kasnije upisali i sveučilišne studije te odigrali važne uloge u društvenom i političkom životu 19. st.

Biskup Mandić je osobito vodio računa o kvaliteti nastave. Profesorima je često sugerirao da materija filozofije i teologije ne smije biti nagomilana, a jednako tako je zahtijevao da učenicima na početku godine i njemu osobno svaki profesor preda jedan primjerak radnih teza po kojima su predavali materiju kolegija. Mandićev nasljednik bio je biskup Mirko Raffay i sam svojevremeno profesor filozofije na zagrebačkoj akademiji. U njegovo vrijeme, unatoč teškoj financijskoj situaciji u bogosloviji, kandidati se školuju uglavnom u Pešti gdje postižu akademske stupnjeve iz filozofije i postaju profesori u Đakovu. To se u ono vrijeme nazivalo "doktorat artium", a postizao se nakon ispita iz filozofije i srodnih disciplina (matematike, fizike i astronomije). Time bi profesor filozofije stekao uvjete da ga se registrira u matici sveučilišta kao predavača. Tada je u Pešti taj naslov postigao i Josip Juraj Strossmayer. On je u početku i predavao filozofiju, a poslije moralnu teologiju. U sjemeništu je u raznim službama proveo oko pet godina.²¹

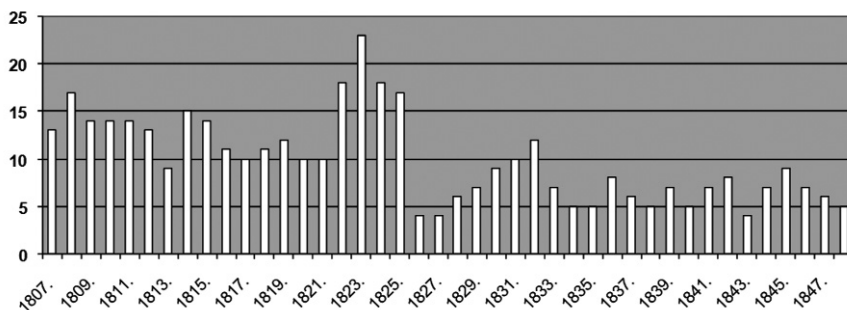
¹⁸ Riječ je o sedam slobodnih vještina koje su smatrane ispitom zrelosti. To je zapravo tradicionalni srednjovjekovni curriculum svjetovne izobrazbe koji se dijelio na trivij: gramatika, logika, retorika i kvadrivij: geometrija, aritmetika, astronomija, i glazba. Usp. M. PAVIĆ, Nav. dj., str. 124.-125.

¹⁹ Usp. M. PAVIĆ, Nav. dj., str. 67.

²⁰ Tako biskup Mandić nakon otvorenja prve školske godine piše palatinu nadvojvodi Josipu 10. prosinca 1806. godine gdje između ostalog ističe da je prisiljen uvesti studij filozofije jer od njega ovisi studij teologije. Usp. S. PLATZ, Nav. čl., str. 11.

²¹ Usp. S. PLATZ, Nav. čl., str. 14.

Graf.: Prikaz broja studenata koji su uspješno završavali filozofski odsjek “Lyceuma episcopale” (ukupno: 418 studenata)



b. Thunova reforma

Reorganizacija cjelokupne nastave na području Austro-Ugarske Monarhije iz 1849. god. zahvatila je i dijecezanska i redovnička sjemeništa. U isto je vrijeme prestao djelovati u Đakovu filozofski odsjek dijecezanskoga liceja. God. 1850. ministar kulta i nastave grof Leo Thun donosi zakon o reorganizaciji školstva, koji je svoju konačnu implementaciju doživio dekretom iz 1858. god. kada su uspostavljena četiri godišta bogoslovije, koji su imali teološke predmete, ali ne i filozofske. Strossmayer koji je 1849. god. imenovan za biskupa prihvatio je taj novi sustav i uveo u sjemenište kao pripravu za teologiju prilagoden program 7. i 8. razreda gimnazije, gdje su bili zastupljeni i filozofski predmeti: logika, metafizika i etika, a 1860. god. je dodana je i psihologija.²² Ova dva razreda su ostala u Đakovu sve do 1899. god. kad je Strossmayer u Osijeku otvorio Dječjačko sjemenište. Treba spomenuti i da se broj kandidata za studij filozofije naglo povećao 1853. god. dolaskom bosanskih franjevaca iz provincije Bosne Srebrene.

c. Enciklika *Aeterni patris* (1879.)

U kontekstu govora o razvoju filozofskoga studija u sklopu filozofsko-teoloških učilišta u svijetu, a što se naravno odnosi i na situaciju u Đakovu vrijedi spomenuti encikliku *Aeterni patris* pape Leon XIII., koja je objavljena 4. kolovoza 1879. U njoj se zahtijeva osnutak katedre za filozofiju uopće, a napose sv. Tome Akvinskog. U toj enciklici Papa vrlo jasno govori o važnosti studija filozofije prije svega zbog naravnih moći koje su čovjeku od Boga dane, jer kako kaže Papa “nije Bog uzalud stavio u ljudsku dušu svjetlo razuma”. Svjetlo vjere, koje je također od Boga nikako ne gasi

²² Usp. *Isto*, str. 15.

ili sputava to svjetlo razuma, već naprotiv daje mu snagu, čineći ga sposobnim za “više stvari”. Sukladno tome Papa napominje da je iznimno važno da znanstvenici filozofiju pravilno koriste jer samo takva filozofija može “učvrstiti put za pravu vjeru”. Naime, Bog ni u kojem slučaju nije svjetlom vjere objavio samo one istine koje ljudska pamet ne može doseći, čak štoviše Bog objavljuje čovjeku i one istine koje nisu potpuno nedostupne razumu, “kako bi one odmah svima bile jasne bez primjese ikakve zablude”.²³

Papa u ovoj enciklici naglašava kako je filozofija potrebna, ponajprije zato da bi teologija poprimila narav, svojstva i duh prave znanosti. Filozofija se u enciklici *Aeterni patris* smatra obranom vjere i definira se kao čvrsta utvrda religije.²⁴ Enciklika napominje da je od velike važnosti istraživanje nauka sv. Tome Akvinskog, koji bi trebao biti svojevrsna okosnica cjelokupne nastave filozofije na katoličkim filozofsko-teološkim učilištima. Papa stoga nalaže da je potrebno za obranu i čast katoličke vjere obnavljati i širiti zlatnu mudrost Tome Akvinskoga. Time Papa ne želi reći da je potrebno slijepo se držati skolastičkih učitelja, već naprotiv, potrebno je Tominom zlatnom mudrošću kritički se osvrnuti na njihovo učenje, sve u svrhu toga da bi na taj način ukazali na moguće nedostatke njihovoga filozofskog promišljanja.²⁵

Prateći naputke spomenute enciklike u Ljubljani se uvodi “*philosophia thomistica*”, u Češkoj kršćanska filozofija, a tako i u Đakovu, profesori upoznaju učenike s nekim predstavnicima neotomizma. Povijesni podaci tako pokazuju da dr. Mijat Kučera, profesor filozofije u Đakovu upoznaje učenike s Albertom Stöcklom iz Eichstätta.²⁶ Prof. filozofije Šimun Čizmarević uvodi 1873. god. u nastavu novi tekst Ivana Schwetza iz Beča: “*Institutiones philosophicae*” uz dopunu određenih tomističkih sljedbenika poput Liberatorea, Sanseverina i spomenutoga Stöckla.²⁷

3. Konačno uređenje filozofsko-teološkoga studija u Đakovu (20. i 21. stoljeće)

Dječjačko sjemenište u Osijeku djelovalo je od 1899. do 1920. god. kao konvikt, a njegovi učenici pohađali su Kraljevsku veliku gimnaziju u gradu. Međutim, za vrijeme Prvoga svjetskog rata učenici 7. i 8. razreda povučeni su u Đakovo gdje su pred državnom komisijom polagali ispit

²³ Usp. LEON XIII., *Enciklika "Aeterni patris"*, 4. kolovoza 1879., u: H. DENZINGER-P. HÜNERMAN, *Zbirka sažetaka, vjerovanja i izjava i ćudoredu*, Đakovo, 2002., br. 3136. (dalje: *DH*).

²⁴ Usp. *DH*, br. 3138.

²⁵ Usp. *Isto*, br. 3139.

²⁶ Usp. M. PAVIĆ, *Nav. dj.*, str. 247.

²⁷ Usp. M. PAVIĆ, *Nav. dj.*, str. 248.

zrelosti. Nakon što je poslije Prvoga svjetskog rata propala novčana glavica kojom se uzdržavalo ovo sjemenište, učenici su bili smješteni u Travniku. God. 1929. zajedničkim sredstvima Zagrebačke nadbiskupije, Đakovačke i Srijemske biskupije otvara se Dječjačko sjemenište i Interdijecezanska srednja vjerska škola, tj. današnja Nadbiskupijska klasična gimnazija na Šalati.²⁸

a. Apostolska konstitucija *Deus scientiarum Dominus* (1931.)

Thunova reforma školstva ostala je na snazi sve do apostolske konstitucije *Deus scientiarum Dominus*. Dana 24. svibnja 1931. god. objavljena je spomenuta konstitucija i treba reći da je taj dokument prvi do tada po kojem se uređuju akademski studiji katoličkih središta u svijetu.²⁹

Nama je ovdje osobito zanimljivo uočiti što ova konstitucija propisuje vezano uza studij filozofije. Naime, za upis na bogoslovni fakultet student je trebao završiti dvogodišnji studij skolastičke filozofije koja je obuhvaćala: logiku, kozmologiju, psihologiju, kritiku, ontologiju, teodiceju, etiku (s prirodnim pravom) i povijest filozofije. To dvogodište trebalo je provesti nakon srednje škole u sklopu filozofskoga fakulteta ili u drugoj višoj školi namijenjenoj skolastičkoj filozofiji.³⁰

Propisano je također da se filozofija treba predavati na latinskom jeziku kao i ostali glavni predmeti: Sveto Pismo, dogmatika, moralka, crkveni zakonik.³¹ Što se tiče filozofsko-teološkoga studija, on je tada produljen na pet godina, a škola je dobila ime Visoka bogoslovna škola u Đakovu. Filozofija je stavljena u prve dvije godine studija. Propisi su stupili na snagu prvim danom školske godine 1932./1933. Uz to treba napomenuti da je s obzirom da je vrlo malo kandidata maturanata iz Zagreba stizalo na bogosloviju u Đakovo, 1848. god. biskup Akšamović ponovno uz Visoku bogoslovnu školu osnovao i licej, ali samo kao 7. i 8. razred gimnazije jer je filozofski odsjek već bio integriran u sklopu Visoke bogoslovne škole.³²

²⁸ Usp. M. SRAKIĆ, Nav. čl., str. 8.

²⁹ Usp. Acta Apostolicae Sedis, XXIII, str. 241.-262.

³⁰ Usp. I. A. RUPINI, Novi propisi Sv. Stolice o univerzitetima i fakultetima crkvenih nauka, u: Bogoslovska smotra 19. (1931.), str. 357.

³¹ Usp. Isto.

³² Od 1972. god. taj je licej dobio naziv Biskupijska gimnazija J. J. Strossmayer. Ona se smatrala privatnom školom gdje je prihvaćen pedagoški program usklađen s državnim programom. Što se tiče filozofskih predmeta, predavala se logika i povijest filozofije. God. 1991. licej je ponovno prebačen u Zagreb u Nadbiskupijsku klasičnu gimnaziju na Šalati. Usp. A. ŠULJAK, Nav. čl., str. 692.

b. Drugi vatikanski sabor (1962.-1965.)

Duh obnove Drugoga vatikanskog sabora unio je u sustav Visoke bogoslovne škole u Đakovu vrijedne napatke po kojima se trebalo unaprijediti nastavu filozofije na katoličkim učilištima. Dekret *Optatam totius* o odgoju i obrazovanju svećenika u svom 15. broju donosi smjerove kojima treba ići filozofija na katoličkim bogoslovnim učilištima. Tamo se ističe da filozofske predmete treba tako predavati da se studenti dovedu do temeljite i suvisle spoznaje čovjeka, svijeta i Boga (dakle uključiti sve filozofske discipline koje su se i prije predavale). Pritom se napominje da je važno oslanjanje na filozofsku baštinu te uzimanje u obzir i novijih filozofskih istraživanja da bi se tako budući teolozi mogli što kvalitetnije pripremiti za dijalog s ljudima svoga vremena. Uz to napominje se da je važno proučavati povijest filozofije, posebno s ciljem prepoznavanja različitih načela pojedinih filozofskih pravaca i to na taj način da ono što studenti u tim pravcima kao pozitivno uče i zadrže, ali da budu i u stanju određene nedostatke i zablude tih sustava odbaciti (važnost logičkoga, kritičkoga promišljanja). Sam način predavanja kod studenata treba buditi ljubav prema temeljitom istraživanju, opažanju i izlaganju istine, a također i priznavanje granica ljudske spoznaje. Pritom je važno aktualizirati filozofsku misao u smislu stvaranja određene realne povezanosti između filozofije i stvarnih životnih problema te jednako tako imperativ je filozofije na katoličkom učilištu njegovati povezanost filozofske misli s otajstvima vjere.³³ Nadalje, Drugi vatikanski koncil u deklaraciji o kršćanskom odgoju *Gravissimum educationis* traži reformu crkvenih zakona kako bi filozofsko-teološka učilišta što bolje odgovorila svojoj zadaći koja je izražena u dokumentima *Optatam totius* te u uvodu u ovaj rad u spomenutom dokumentu *Gaudium et spes*.³⁴

c. Apostolska konstitucija Sapientia christiana (1979.)

Da bi se reforma i dogodila, papa Pavao VI. pokrenuo je reviziju toga zakonodavstva posredstvom Kongregacije za katolički odgoj u suradnji s akademskim predstavnicima diljem svijeta.³⁵ Prvo se započelo s određenim normama koje je propisala Kongregacija. S tim su se normama usklađivali statuti crkvenih sveučilišta i fakulteta. Te su norme bile primje-

³³ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dekret o odgoju i obrazovanju svećenika Optatam totius*, u: ISTI, *Dokumenti*, KS, Zagreb, 1989., br. 15.

³⁴ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Apostolska konstitucija Gravissimum educationis* u: ISTI, *Dokumenti*, KS, Zagreb, 1989., br. 11.

³⁵ Usp. M. BERLJAK, "Sapientia christiana" - novo uređenje studija na crkvenim učilištima i fakultetima, u: *Bogoslovska smotra* 67 (1979.), str. 401-418.

njivane “ad experimentum” sve dok se na temelju iskustava nije izradio novi zakon. Novi zakon je objavljen na Uskrs 15. travnja 1979. od pape Ivana Pavla II. u obliku apostolske konstitucije *Sapientia christiana*. Taj dokument jasno opisuje narav i svrhu crkvenih sveučilišta i fakulteta, propisuje tko može upravljati tim institucijama i tko može predavati te tko može studirati.³⁶

Posebno plijeni pozornost dio te konstitucije koji govori o teološkim fakultetima gdje se ističe da je potrebno uz teološke discipline proučavati i filozofske, antropološke i druge discipline te pomoćne znanosti. Također dokument naglašava važnost da se u nastavi teoloških fakulteta posveti pažnja teškim i delikatnim pitanjima, između ostalih pitanju ateizma.³⁷ Prema sadržanim normama *Sapientia christiana* propisuje tijek studija na teološkim fakultetima koji obuhvaća tri ciklusa.³⁸ Prvi ciklus traje pet godina i daje studentima opću informaciju. Uza solidnu filozofsku formaciju koja služi kao priprava teologiji, u teološkim se disciplinama proučava čitav katolički nauk, također je potrebno dati i uvod u znanstveno-istraživački rad te metodu. Tako se konkretno kaže za filozofiju da ona treba biti poučavana na način da studenti u tom prvom ciklusu nauče istraživati i prosuđivati različite filozofske sustave da bi se na taj način priviknuli na stvaranje vlastitih filozofskih refleksija.³⁹ Sve se to treba usavršiti u drugom ciklusu kada započinje specijalizacija. Ovaj zakon kojeg donosi *Sapientia christiana* stupio je na snagu u akademskoj godini 1980./1981.⁴⁰

d. Od Visoke bogoslovne škole preko Teologije u Đakovu do Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Đakovu

Osnovni model školovanja kroz gotovo cijelo 20. st. za Visoku bogoslovnu školu u Đakovu bio je Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu. Prema njegovom statutu 1974. god. izrađen je Statut Visoke bogoslovne

³⁶ Tim se dokumentom jasno propisuje tijek studija i akademski stupnjevi koje osoba može steći nakon završetka studija (zadržani su klasični nazivi: *baccalaueratus*, *licentia*, *doctoratus*), a konstitucija naglašava i važnost osiguravanja didaktičkih pomagala za što kvalitetniju nastavu gdje se osobito misli na funkcionalne prostorije u kojima će se održavati predavanja, što je svakako primarno, ali isto je tako važna kvalitetna knjižica, audiovizualna sredstva, drugim riječima sve ono što na neki način može doprinijeti kvalitetnijem obrazovanju.

³⁷ IVAN PAVAO II., *Sapientia christiana*, br. 69.

(http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jpii_apc_15041979_sapientia-christiana_en.html (2008-05-20).

³⁸ *Isto*, br. 72.

³⁹ *Isto*, br. 59.

⁴⁰ *Isto*, br. 84.

škole u Đakovu. U članku 30. nacрта toga statuta, koji govori o nastavnom planu na Visokoj bogoslovnoj školi stoji naputak da se trebaju predavati sljedeći predmeti u sklopu filozofije: logika, kritika, ontologija, metafizička psihologija, kozmologija, naravna teologija, etika, eksperimentalna psihologija, povijest filozofije, moderni ateizam i marksizam.⁴¹

Važan datum u povijesti filozofsko-teološkoga učilišta u Đakovu je i 10. siječnja 1987., kada je odlukom profesorskoga zbora Visoke bogoslovne škole i molbom dijecezanskoga biskupa te Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu, Kongregaciji za katolički odgoj odobrena afilijacija KBF-u u Zagrebu. Povratkom KBF-a u Zagrebu u državno sveučilište i Visoka bogoslovna škola mijenja ime u Teologija u Đakovu. Statut Teologije u Đakovu usklađen s crkvenim i državnim propisima prihvaćen je 6. rujna 1999. na redovitoj sjednici profesora Teologije u Đakovu. Statut je potvrđen i od Biskupskoga ordinarijata, kao i od KBF-a u Zagrebu. God. 2003. nakon molbe dijecezanskoga biskupa mons. dr. Marina Srakića Kongregaciji za katolički odgoj u Rimu o pastoralnoj potrebi uzdignuća Teologije u Đakovu na razinu Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Đakovu, molba je prihvaćena i tako je 2005. god. osnovan Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu.⁴²

U prethodnom povijesnom presjeku nastojali smo dati opći prikaz zbivanja koja su obilježila dvjesto godina filozofsko-teološkoga učilišta u Đakovu. U to smo uklopili i analizu rada i strukture filozofskoga studija u sklopu toga učilišta. U naslovu stoji da nam je cilj ukazati na povijesno oblikovanje filozofskoga studija u Đakovu, stoga se čini da ćemo morati poduzeti imanentniju interpretaciju određenih strukturalnih odrednica toga studija. Tu naravno ponajprije mislimo na kolegije koji su se predavali u proteklih dvjesto godina. Stoga nam je u sljedećem dijelu rada primarni cilj prikazati što se to studiralo od filozofskih kolegija na filozofsko-teološkom učilištu u Đakovu u posljednje vrijeme te koja se građa obrađivala. Trebamo odmah reći i to da iz 19. st. nemamo nikakve sačuvane materijale po kojima bismo mogli analizirati građu koja se predavala. No, nama je ionako primarna želja prikazati teme koje su obrađivane u 20. st. jer kao što smo već spomenuli tada filozofsko-teološko učilište u Đakovu poprima obrise današnje ustanove KBF-a u Đakovu.

Osobitu pažnju posvetit ćemo promjenama u strukturi predavanja pojedinih kolegija koje su se dogodile nakon Drugoga vatikanskog sabora. Služit ćemo se metodom komparativne analize određenih tekstova autora koji su već radili slična istraživanja, ali uglavnom radeći teološku

⁴¹ Usp. *Nacrt statuta Visoke bogoslovne škole u Đakovu*, u: Obavijesti i okružnice Biskupijskog ordinarijata, Đakovo, 1974. str. 15.

⁴² <http://www.dj.kbf.hr/povijest.html> (2008-05-22).

retrospektivu i perspektivu teoloških traktata. Osim toga, analizom pojedinih skriptâ, djela i znanstvenih publikacija profesora nastojat ćemo prikazati dosege njihove filozofske misli i glavne predmete interesa.

Pritom napominjemo da istraživanje uzima u obzir sve materijale koji su pronađeni iz toga područja, a čuvaju se u depou Središnje biskupijske i fakultetske knjižnice. Iako naravno ne možemo s potpunom sigurnošću tvrditi u kojoj mjeri su svi ti materijali korišteni, treba reći da je većina potpisana od pojedinih profesora ili bogoslova iz vremena za koje ih vežemo pa možemo pretpostaviti da su tada bili i u uporabi. Uz to, ta je grada većinom prisutna u nekoliko primjeraka tako da je vjerojatnost uporabe još veća. Manja odstupanja su svakako moguća, no nama je ionako primarni cilj deskriptivno ukazati na strukturu predavanja grade pojedinih kolegija nekad i danas. Naravno treba i protumačiti što u ovom smislu znače pojmovi nekad i danas. Nekad u tom kontekstu obuhvaća period od kraja 19. st. do poslije Drugoga vatikanskog koncila, a sada obuhvaća razdoblje od sredine 90-tih do današnjih dana.

II. PREGLED I STRUKTURA KOLEGIJA FILOZFSKOGA STUDIJA U ĐAKOVU OD 19. STOLJEĆA DO DANAS

U 19. st., na početku djelovanja filozfskoga odjeka liceja predmeti koji su se predavali bili su: logika, povijest filozofije, metafizika, “*philosophia practica*” ili etika te drugi nefilozfski predmeti.⁴³ Kao što smo spomenuli u Strossmayerovo vrijeme dodana je i psihologija. Jedini zabilježeni podatak koji imamo o tim kolegijima jest taj da se logika predavala po priručniku Stoeger, metafizika po Selsu i etika po Lugdunensis sustavu. Sadržaje tih predavanja, na žalost, ne poznajemo, jer nisu sačuvani nikakvi konkretni radni materijali koji bi upućivali na nekakvu strukturu predavanja tih kolegija.

Nas ovdje ipak više zanima 20. st. iz razloga koje smo spomenuli. Tu prije svega mislimo na to što se nakon reforme provedene uz pomoć naputaka nastalih na temelju apostolske konstitucije *Deus scientiarum Dominus* vrijeme studiranja etabliralo na pet godina, kolegiji su jasno strukturirani na obvezatne i izborne, vodi se mnogo kvalitetnija administracija o studentima, profesorima, broju sati predavanja i drugi vrijedni podaci koji su nam omogućili detaljnije istraživanje kvalitete studija. Uz to ustanovljena je Visoka bogoslovna škola u Đakovu. U depou Središnje biskupijske knji-

⁴³ Usp. M. PAVIĆ, *Nav. dj.*, 1911., str. 72.

žnice sačuvano je s početka 20. st. nekoliko materijala po kojima možemo vidjeti strukturu predavanja pojedinih filozofskih kolegija. Tu nam je uvelike pomoglo i istraživanje prof. Slavka Platza, upravo toj istoj građi.⁴⁴

Osim tih ranijih tekstova pronašli smo i nekolicinu materijala koji su nastali polovicom prošloga stoljeća, prije Drugoga vatikanskog koncila. Sve te materijale, dakle one početkom 20. st., sredinom i poslije Drugoga vatikanskog koncila do danas sustavno smo proučili, osobito obrađujući pozornost na njihovu aktualnost gledano na vrijeme u kojem su ti kolegiji predavani, odnosno materijali nastajali. Naš prikaz analizirane građe logično započet ćemo uvodom u filozofiju – logikom.

I. Logika: nekad i danas

Napomenuli smo da je logika u liceju bila prvi traktat koji se predavao. Istaknuli smo da su pojedini profesori filozofije uvodili tekstove određenih tomističkih autora. Bili su prisutni i tekstovi nekih antitomista, poput Tongiorgia. Tako je u arhivu sačuvan jedan priručnik iz logike upravo toga autora. Riječ je o tekstu koji je izdan 1871. god. i koji je u nastavu uvodio prof. Čižmarević koji je u to vrijeme potkraj 19. st. predavao filozofiju.

Spomenuti tekst započinje s govorom o idejama. Naglasak je na podjeli ideja po njihovom izvoru, rodu i savršenosti. U tom kontekstu govori se i o kategorijama te o fenomenu ljudskoga shvaćanja stvarnosti. Nakon toga autor detaljno analizira značenje ideja te riječi, odnosno njihovo tumačenje i uporabu da bi na koncu prvoga dijela progovorio o definiciji, načinima kako treba definirati i o pravilima dobre definicije. Potom u drugom dijelu autor progovara o sudu te o tradicionalnim oblicima podjele sudova da bi potom težište misli usredotočio na pitanje silogizma i tu raspravlja o bezuvjetnim, uvjetnim, rastavnim i sastavnim silogizmima. U posljednjem dijelu rada raspravlja se o metodi i načelima dokazivanja,

⁴⁴ Jedan dio spisa radni su materijali koji su bile "ad usum privatum" slušača tih predmeta. Neki od materijala koje smo pronašli bile su studentske bilješke s predavanja. One su nam također poslužile kao iznimno vrijedan materijal, jer smo pomoću njih bili u mogućnosti barem okvirno doći do podataka o strukturi predavanja. U istraživanju tih tekstova naišli smo na mnogo poteškoća samim time što je većina tekstova pisana olovkom ili tintom, bez oznake autora, datuma i stranica itd. Dio tekstova pisan je na hrvatskom jeziku, a dobar dio materijala pisan je i na latinskom jeziku. Uz mnoštvo bilježaka pronašli smo i nekoliko vrijednih priručnika, što stranih, što domaćih autora koji su u ono vrijeme bili tiskani, te možemo pretpostaviti da su ih profesori i studenti konzultirali u interpretaciji pojedinih sadržaja i tumačenju određenih pitanja. Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 17.

gdje se u posebnoj odjeljku pažnja posvećuje induktivnoj metodi. Također jedno posebno područje obuhvaća i analiza vjerojatnoga dokazivanja kroz analogiju i hipotezu, te se u kontekstu govora o različitim metodama ukratko govori i o analizi te sintezi, kao i o problematici sofizama u riječima i stvarima.⁴⁵

Iz 20-tih godina 20. st. pronašli smo jednu bilježnicu s tri traktata: logika, kritika i opća metafizika. Riječ je o rukopisu na latinskom jeziku bez oznake stranica, izvora, jedino što možemo otprilike tvrditi jest kome su predavanja pripadala, ali i po kome su rađena te naravno možemo iščitati njihovu strukturu.⁴⁶ Nas ovdje zanima logika. Prema tome, možemo vidjeti da se u tom periodu logika predavala prema skolastičkom autoru Donatu, koji je inače autor cjelokupnoga sustava filozofije koji je objavljen u to vrijeme. Joseph Donat⁴⁷ je bio isusovac, profesor u Innsbrucku, a predavanja koja su sačuvana u arhivu najvjerojatnije pripadaju prof. Markoviću koji je u to vrijeme predavao filozofiju upravo čini se prema djelima spomenutoga autora.

U tom tekstu možemo vidjeti da se u logici slijedi klasična struktura koju donosi i Donat u svojim logičkim istraživanjima, a ona se zasniva na tri dijela: “de ideis”, “de iudicio”, “de ratiocinio”. U govoru o idejama prof. Marković je težište stavljao na *de ideis universalibus*, što je uvijek aktualna problematika. U svemu je vrijedno uočiti i tehniku oznake univerzalnosti i partikularnosti sudova: univerzalno-afirmativni (A), partikularno-afirmativni (I), univerzalno-negativni (E) i partikularno-negativni (O), što inače potječe još iz srednjega vijeka. Očekivalo bi se da tu posto-

⁴⁵ Usp. S. TONGIORGI, *Logika*, Zagreb, 1871. Osim tog priručnika, za kojeg možemo pretpostaviti da je bio konzultiran od studenata i profesora potkraj 19. st. pa i kasnije, pronašli smo još jedan priručnik logike. Riječ je o logici Josipa Stadlera koja je tiskana u Sarajevu 1904. god., koja je zapravo samo dio njegovoga filozofskog sustava. Riječ je o tekstu koji je sličan Tongiorgievu samim time što ponavlja onu, rekli bismo, klasičnu strukturu i također raspravlja o četiri djelovanja našeg uma, dakle shvaćanju, sudu, zaključku i njegovom značenju te o dokazivanju i znanstvenoj metodi. Prema tome, možemo reći da oba ta teksta poštuju one osnovne zakone logike te mogu biti aktualni i zanimljivi i nama danas. Usp. J. STADLER, *Logika*, u: ISTI, *Filosofija*, svz. I., Bosanska pošta, Sarajevo, 1904.

⁴⁶ Prof. Slavko Platz, koji je provodio slično istraživanje o ovoj problematici u toj tvrdo uvezanoj bilježnici pronašao je bilješku na kojoj je bio datum 20. studenoga 1928., gdje je u naslovu bilo ime i prezime prof. Markovića. Riječ je zapravo o ispitu trojice studenata. Tekst tih predavanja vrlo je shematičan, ne ulazi u povijesne izvore i cijeli je na latinskom jeziku. Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 17.

⁴⁷ Joseph Donat (1868.-1946.) slijedio je suarezijansku tradiciju. Napisao je i izdao niz pod nazivom *Summa philosophiae christiana* u nekoliko svezaka koji su obuhvaćali sve glavne predmete od logike do etike.

ji i razrada logičkoga kvadrata, no on nije prisutan. O silogizmu autor govori vrlo malo bez nekoga obrazloženja i vrednovanja njegove deduktivnosti. Zanimljivo je spomenuti da tu ne nalazimo ništa o indukciji, što pomalo čudi osobito nakon Johna Stuarta Milla i njegovih izvođenja novih induktivnih metoda u 19. st.⁴⁸

Ako te bilješke pokušamo usporediti s originalnim Donatovim tekstom, onda možemo vidjeti da tu zaista postoje ova tri dijela, ali Donat u svom radu donosi i mnogo opširnije razradena još tri dijela a to su: “de definitione et divisione” (o definiciji i diviziji) te “de argumentatione” (o dokazivanju) i “de methodo” (o metodi). U dijelu “de argumentatione” jasno se govori o dedukciji i indukciji, gdje se upravo indukciji posvećuje mnogo prostora, u smislu da se analizira sam pojam te se također govori o samoj metodi indukcije u povijesnom kontekstu. U posljednjem dijelu o metodi autor vrlo koncizno raspravlja o analitičkoj, sintetičkoj, empirijskoj, racionalističkoj, heurističkoj i didaktičkoj metodi te također razrađuje problematiku znanstvenoga istraživanja i izlaganja, osvrćući se i na logičke pogriješke pri znanstvenom dokazivanju. Nije poznato zašto u spomenutim bilješkama ne stoji opširnija analiza ta tri dijela rada, ali u svakom slučaju može se vidjeti da i početkom 20. st. profesori logike na filozofsko-teološkom učilištu u Đakovu prate suvremenu literaturu i tako čuvaju stoljetnu zadaću logike da bude orudem filozofije, mišljenja i spoznaje i da uvijek iznova oblikuje valjane oblike misli.

Od ostalih materijala koji su se koristili možemo spomenuti jedan tekst dr. Vilima Keilbacha iz 1946. god. Riječ je o materijalu na pedesetak stranica na kojem stoji “ad usum privatum auditorum”. Možemo pretpostaviti da je riječ o materijalima koji su zapravo bili korišteni u nastavi logike na tadašnjoj Visokoj bogoslovnoj školi u Đakovu. Treba napomenuti da su materijali nastali na temelju tadašnje eminentne literature s područja logičkoga istraživanja, gdje u bibliografiji autor spominje imena poput spomenutoga Donata, zatim talijanskih logičara Carbonea i Pirotte, njemačkih logičara Fricka, Fröbesa, Gredta, Hagemanna i Hoeneckara, Reisera i Schmidkunza te logički spis Jacquesa Maritaina koji govori o formalnoj logici. Riječ je vrlo aktualnim izdanjima nastalim 30-tih godina 20. st. Od domaćih izdanja autor se služi imena poput Đure Arnolda, koji je 1923. god. objavio “Logiku za srednja učilišta”, zatim konzultirao je i djelo Vladimira Filipovića “Logika za srednje škole” koje je izdano 1941. god. Osim toga, autor spominje i djelo Karla Grimma o indukciji.

Ako pogledamo strukturu tih predavanja, možemo vidjeti da ona prate klasičnu strukturu koju smo već spomenuli u analizama prethodnih

⁴⁸ Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 18. Usp. J. DONAT, *Logica et intrductio in philosophiam christianum*, Innsbruck, 1922.

materijala s jednom malom iznimkom u koncepciji. Dakle, rad ima četiri dijela: “de idea”, “de iudicio”, “de ratiocinio” i na koncu “de methodo”, dio u kojem je uklopljen “de argumentatione”. Tekst je cijeli na latinskom jeziku, na vrlo sustavan način prikazuje klasičnu problematiku logičkih postavki, ali donosi na temelju konzultiranih autora njihova suvremena promišljanja o pojedinim pitanjima vezano, uz primjerice, govor o univerzalijama, zatim o silogizmima, metodi indukcije te o pogriješkama u argumentiranju.⁴⁹ Osim tih materijala iz 1959. god. pronašli smo skripta koja je izradio mons. Božo Milanović, rektor Visoke teološke škole u Pazinu,⁵⁰ a koja su se vjerojatno koristila u nastavi logike na Visokoj bogoslovnoj školi u Đakovu. Materijali su rađeni prema Donatu i Carolusu Boyeru, isusovcima i možemo reći da sadrže klasičnu logičku strukturu, koju smo susreli kod Donata.

Nakon Drugoga vatikanskog sabora do današnjih dana možemo reći da se logika predavala uglavnom po domaćim autorima Đuri Arnoldu,⁵¹ Vladimiru Filipoviću,⁵² Gaji Petroviću⁵³ i u novije vrijeme Srećku Kovaču.⁵⁴ Od stranih autora u novije vrijeme konzultirani su Selvaggi⁵⁵ te Kamlah i Lorenzen.⁵⁶ Predavanja unazad nekih petnaestak godina uglavnom su strukturirana na način da je na početku uvod u sustav tradicionalne logike s posebnim osvrtom na moderna shvaćanja, tumačenja i primjenu nove logike. Nakon toga iznosio se Aristoteolov nauk o pojmu, sudu i zaključivanju. Potom su istraživani Kantovi i Hegelovi pristupi logici, a uključena je i Wittgensteinova teorija značenja⁵⁷ te suvremena hermeneutika. Osim toga, detaljno se iznosila i problematika deduktivne i induktivne metode te problemi hrvatskoga logičkog nazivlja te se također u novije vrijeme daje i prikaz povijesnog razvoja logike u Hrvatskoj.⁵⁸ Logika se danas predaje u zimskom semestru I. godine studija i nosi 2 ECTS⁵⁹ boda.

Na temelju istražene literature zaključno možemo konstatirati da je

49 Usp. V. KEILBACH, *Logica formalis*, Zagreb, 1946.

50 Usp. B. MILANOVIĆ, *Logika i noetika (skripta)*, Istarsko književno društvo Sv. Ćirila i Metoda, Pazin, 1959.

51 Usp. G. ARNOLD, *Logika*, Zagreb, 1923.

52 Usp. V. FILIPOVIĆ, *Logika*, Zagreb, 1941.

53 Usp. G. PETROVIĆ, *Logika*, ŠK, Zagreb, 1991.

54 S. KOVAČ, *Logika*, Zagreb, 2000.

55 F. SELVAGGI, *Elementi di logica*, Roma, 1984.

56 Usp. W. KAMLAH-P. LORENZEN, *Logische Propädeutik-Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim-Wien-Zürich, 1990.

57 U tom kontekstu posebno je bilo konzultirano djelo: I. MACAN, *Wittgensteinova teorija značenja*, Zagreb, 1996.

58 Konzultirani redovi akademske godine od 1995./1996. do 2007./2008.

59 ECTS je kratica za European Credit Transfer and Accumulation System kojim se izračunava opterećenost određenog predmeta.

nastava logike na filozofsko-teološkomu učilištu u Đakovu kroz prethodnih dvjesto godina upoznala generacije studenata sa osnovnim logičkim zakonima i strukturama mišljenja. Istinitosti i sigurnosti spoznaje veliki doprinos dala je "logica maior" tj. kritika.⁶⁰

2. Epistemologija (kritika): nekad i danas

U depou smo pronašli još jedan tekst s početka 20. st. za koji kao i za spomenuti tekst koji govori o logici možemo pretpostaviti da se radi o materijalima prof. Markovića. Tekst je napisan na latinskom jeziku, tintom, krasopis vjerojatno jednoga studenta. U prvom dijelu tih materijala govori se o "de veritate logica" i poziva se na autora Windelbanda koji tu istinu naziva "die transcendente Wahrheit".⁶¹ U ocjeni lažne logičke istine iznosi se pet mišljenja u diskursu s Kantom, Schuppeom, Wundtom, te pragmatizmom, simbolizmom i psihologizmom. U tim tekstovima obrađuju se i spoznajni sustavi i to skepticizam stari i novi (Montaigne, D. Hume), realizam u kome se spoznajna sigurnost temelji na tri istine: "existentia propria", "principium contradictionis" i "aptitudo mentis ed veritatem assequendam". Osim toga, u tekstu možemo pronaći i "de testimonio conscientiae" razlikujući direktnu i refleksivnu svijest. Kao izvor spoznaje navodi se i vanjsko iskustvo, gdje se, primjerice, osobito elaborira G. Berkeleya. Ovaj je tekst dobro obrazložen i vrlo suvremen za ono vrijeme.⁶² U depou smo također pronašli i originalan tekst po kojem je moguće da su nastala predavanja prof. Markovića koja su zabilježena u gore spomenutim bilješkama. Da je to vjerojatno, tako govori i činjenica da u analizi tih

⁶⁰ Koristimo naziv "kritika" s obzirom da je kroz povijest filozofsko-teološkoga učilišta u Đakovu taj termin nekako bio najčešće u uporabi iako se povremeno susrećemo i s nekim drugim terminima poput primjerice "noetika", dok se danas taj kolegij naziva epistemologija.

⁶¹ Hrv. prijevod: "Transcendentalna istina".

⁶² Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 18. Kad smo spominjali izvore za logičko istraživanje kojima su se služili profesori i studenti filozofsko-teološkoga učilišta u Đakovu, onda smo u fusnoti istaknuli i djelo Josipa Stadlera koje je zapravo jedan filozofski sustav gdje uz logiku, nalazimo još i kritiku te ontologiju. Kao i za logiku tako i za Stadlerovu kritiku možemo reći da je bila u uporabi u vremenu s početka 20. st., a zadržala se i kasnije. U sklopu toga djela možemo detaljnom analizom uočiti klasičnu strukturu te filozofske grane. U prvom dijelu rada govori se o naravi logičke istine i sigurnosti. Naime, tu se obrađuju temeljna pitanja pojma istine, neistine, govori se o sigurnosti, dvojbi, vjerojatnosti i sumnji. Zatim se razlaže problematika četiri vrela istine, a to su nutarnji osjet, vanjski osjet, spoznajne moći i vrelo ili ugled. Na koncu autor govori o značenju istine i principu sigurnosti. Usp. J. STADLER, *Kritika*, u: ISTI, *Filosofija*, svz. II, Vogler i drugovi, Sarajevo, 1905.

bilježaka i originalnoga Donatova djela možemo uočiti doslovno identične rečenice. U analizi Donatove kritike vidljivo je da spomenute bilješke vjerno prate čitavu strukturu toga djela i sažeto iznose sve njegove teze, koje autor detaljno obrazlaže na gotovo dvjesto stranica teksta.⁶³

U uporabi su bili i materijali mons. Bože Milanovića, radeni prema autoru J. de Vriesu.⁶⁴ U prvom dijelu govori se o vrijednosti ljudske spoznaje, a u drugom je riječ o općim pojmovima. U trećem se dijelu obrađuju prvotna načela, a u četvrtom spoznaja vanjskoga svijeta, sigurnost spoznaje vanjskoga svijeta i mogućnost znanstvene spoznaje. Nakon Drugoga vatikanskog koncila koncepcija nastave kritike biva osvježena novim autorima i novim dostignućima u sklopu te filozofske discipline što možemo pratiti u materijalima po kojima je dr. o. Radogost Grafenauer, isusovac, inače profesor kritike i drugih filozofskih disciplina na Visokoj bogoslovnoj školi u Đakovu predavao u razdoblju od 1960. do 1966. god.⁶⁵

U svojim predavanjima Grafenauer je isticao da svu našu spoznaju treba podvrgnuti kritici i ispitati temelje bez sumnje u nju, nego apstrahirajući od nje. On smatra da kritiku trebamo početi ispitivanjem naših svjesnih doživljaja. Ispitivanje svjesnih doživljaja očituje nam njihovu stvarnost: sigurno znamo da su ti svjesni doživljaji naši i da na njih djelotvorno utječemo. Također autor osim navedenoga raspravlja i o stvarnoj vrijednosti općih pojmova te o načelu protuslovlja za koje kaže da ima objektivnu, opću i ontološku vrijednost. U tom kontekstu on posebnu pažnju posvećuje apriornim sudovima koji su našoj spoznaji jedina odskočnica za prijelaz u transcendentalnu stvarnost. Tu također spominje načelo dostatnoga razloga i uzročnosti kao apriorne sintetičke sudove. U duhu takvoga razmišljanja odbacuje se skepticizam i relativizam, a pozitivizam i spoznajni teorijski idealizam smatraju se neopravdanima te neodrživima.⁶⁶

I u najnovije vrijeme možemo reći da je sadržaj nastave kritike aktualan, ali i klasičan. Od literature koriste se i stariji i noviji naslovi. Od starijih tu možemo spomenuti djelo Stjepana Zimmermanna *Nauka o spoznaji*,⁶⁷ osim toga predavači se često pozivaju i na djelo H. Boškovića *Problem spoznaje*.⁶⁸ Od domaćih autora još se spominje Ivan Macan i njegova *Filozofija spoznaje*.⁶⁹ Od stranih autora spominje se kao

⁶³ Usp. J. DONAT, *Critica*, Innsbruck, 1924.

⁶⁴ Usp. B. MILANOVIĆ, *Logika i noetika (skripta)*, Istarsko književno društvo Sv. Ćirila i Metoda, Pazin, 1959.

⁶⁵ Usp. M. SRAKIĆ, *Odgovitelji u Bogoslovnom sjemeništu i profesori na Teologiji u Đakovu od 1806.-1996.*, u: *Diacovensia* IV. (1996.), br. 1, str. 240.

⁶⁶ Usp. R. GRAFENAUER, *Predavanja iz kritike i psihologije*, Zagreb, 1967.

⁶⁷ Usp. S. ZIMERMANN, *Nauka o spoznaji*, Zagreb, 1942.

⁶⁸ Usp. H. BOŠKOVIĆ, *Problem spoznaje*, Zagreb, 1931.

⁶⁹ Usp. I. MACAN, *Filozofija spoznaje*, FTI, Zagreb, 1997.

konzultirana literatura djelo Nicolaia Hartmanna *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*,⁷⁰ H. G. Gadamer i djelo *Istina i metoda*⁷¹ te također djelo C. Hubera *Critica del sapere*⁷² i A. Kellera *Allgemeine Erkenntnistheorie*.⁷³

Što se tiče sadržaja predavanja od 90-tih godina ona imaju ustaljenu strukturu, koja je ipak bogatija od predavanja koja su bila aktualna prije. Naime, prvotno se razrađuje povijesni prikaz problema spoznaje u antici (Heraklit, Parmenid, Platon, Aristotel i napose Augustin) i u modernoj filozofiji nakon Descartesa i Kanta. Zatim se sustavno raspravlja o osnovnim elementima spoznaje: spoznaji, istini, refleksivnoj dimenziji, odnosu logičke i ontologijske istine, samosvijesti, evidenciji, mišljenju i sigurnosti. Nakon toga pristupa se obradi osjetilne i intelektualne spoznaje, spoznajne svijesti, govori se o apstrakciji i problemu općih pojmova te o spoznaji prvih načela. Na koncu se studente suočava sa spoznajnoteorijskim problemima: realizmom, idealizmom, materijalizmom, racionalizmom, empirizmom, skepticizmom, i relativizmom. Na koncu se govori i o "ethosu istine", tj. životnom odnosu spoznaje i djelovanja.⁷⁴ Kritika ili epistemologija se danas predaje u ljetnom semestru I. godine studija i nosi 3 ECTS boda.

Na kraju ovoga presjeka kojim smo pokušali vidjeti dosege nastave filozofije spoznaje, tj. kritike u ovom i prošlom stoljeću, možemo reći da su predavači kritike kontinuirano nastojali upoznati svoje slušače s glavnim temama filozofijske teorije spoznaje te sustavnim pregledom spoznajnoga problema osposobljavali ih za (samo)kritičku prosudbu raznovrsnih pitanja o spoznaji.

3. Opća metafizika ili ontologija: nekad i danas

Opća metafizika ili ontologija, kao i logika i kritika ima svoj kontinuitet na filozofsko-teološkom učilištu u Đakovu. Spomenuli smo da se predavala, već u 19. st. po Selsu, a u 20. st. predavana je na način da su profesori konzultirali mnogobrojnu literaturu. Jedno od sustavnijih djela svakako je ono Josipa Stadlera koji u svom filozofskom sustavu uza spomenute logiku i kritiku donosi i ontologiju. Tekst je objavljen početkom

⁷⁰ Usp. N. HARTMANN, *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*, Zagreb, 1976.

⁷¹ Usp. H. G. GADAMER, *Istina i metoda*, Sarajevo, 1978.

⁷² Usp. C. HUBER, *Critica del sapere*, Roma, 1989.

⁷³ Usp. A. KELLER, *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1982.

⁷⁴ Konzultirani redovi akademske godine od 1990./1991. do 2007./2008.

20. st. i može se pretpostaviti da je bio konzultiran u to vrijeme, a sasvim sigurno i kasnije.⁷⁵

Pronašli smo izričit rukopis prof. Markovića, koji potječe iz doba kad je on predavao od 1925. do 1932. god. Riječ je zasigurno o materiji po kojoj je predavao ovaj kolegij. On prvo analizira princip identiteta, ali samo u skicama, vrlo kratko, zatim obrađuje “distinctio”: realis, rationis, minor, maior i to u duhu skolastike. Nakon toga slijedi teoretiziranje o “de ente rationis”, osam kratkih teza “de possibilibus”. Potom obrađuje problematiku odnosa akta i potencije. Najopširnije je obrađeno pitanje o uzrocima i to osobiti “causa efficiens” s posebnim osvrtom na povijest toga problema kod J. Lockea i D. Humea. Zatim u tim materijalima autor obrađuje i pitanje “de substantia” gdje se obrađuju Descartes, Leibniz, Kant, Paulsen i materijalisti. Susrećemo i naslov “de supposito et persona”, što ukazuje na određena dostignuća personalne ontologije koja su bila prisutna. Spominje se i Boecijeva definicija osobe iz srednjega vijeka: “rationalis naturae individua substantia.” Također imamo i kratki tekst o analogiji, dok od transcendentala susrećemo samo “unum”, ali su u tekstu ostavljene prazne stranice nakon toga tako da možemo pretpostaviti da tu treba još doći tekst o ostalim transcendentalima. Na kraju je rasprava “de ente et essentia”. Ovaj tekst spominje glavne metafizičke teme, osim principa individualnosti.⁷⁶ Ipak moramo reći da taj tekst iako obrađuje razna metafizička pitanja ipak predstavlja samo određene skice prema autoru kojeg je trebalo konzultirati. Možemo pretpostaviti da je kao i u slučaju logike i kritike riječ o autoru Donatu, jer u njegovom originalnom tekstu kojeg smo pronašli vidimo tu istu klasičnu strukturu, osim dodatka o estetici što ga Donat donosi na koncu djela.⁷⁷

Pedesetih godina 20. st. ontologiju je predavao prof. Marinko Prepunić, čijih je nekoliko materijala sačuvano, između ostaloga i onaj iz ontologije. Ti materijali iz ontologije sadrže potpuno klasičnu strukturu, ko-

⁷⁵ Stadlerov tekst slijedi klasičnu metafizičku strukturu, gdje on na početku općenito govori o samom pojmu “metafizika” te govori o njoj kao znanosti. U prvom dijelu rada raspravlja o biću općenito i o njegovim svojstvima. U drugom dijelu spominje transcendentalna svojstva bića. Potom slijedi govor o najvišim kategorijama bića, a zatim o uzrocima i savršenostima bića po savršenosti same stvarnosti, po načinu kako biće opstoji i po redu te ljepoti. Usp. J. STADLER, *Opća metafizika ili ontologija*, u: ISTI, *Filosofija*, svz. III, Vogler i drugovi, Sarajevo, 1907. Od starijih autora možemo reći da je u uporabi bila i Bauerova ontologija još iz 1894. god.

⁷⁶ Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 18-19.

⁷⁷ Usp. J. DONAT, *Ontologia*, Innsbruck, 1921.

ju smo već prethodno spomenuli bez ikakvih novih spoznaja i promišljanja o ovoj problematici.⁷⁸ Moramo napomenuti da je 1966. god. u vrijeme svoga djelovanja kao profesor u Đakovu p. Miljenko Belić objavio svoja skripta iz ontologije koja su izašla kao ciklostilsko izdanje 1967. u Đakovu, a 1982. god. u Zagrebu. O p. Miljenku Beliću i njegovoj filozofiji mnogo je toga rečeno i napisano. Tako je 1996. god. izišao zbornik *Ljepota istine*,⁷⁹ priređen njemu u čast, a prošle je godine objavljeno i njegovo djelo koje obrađuje ontološku problematiku pod naslovom *Ontologija. Biti, a ne biti što to znači?*⁸⁰ koje velikim dijelom sadržava i spomenuta predavanja koja sadrže jasno izraženu tomističko-aristotelovsku ontologijsku sintezu koja permanentno uranja u ontoteologiju kojoj analogija do koje p. Belić osobito drži omogućava razna sricanja o neslućenim dubinama Božjega bića.⁸¹

Prof. Slavko Platz ontologiju je uglavnom predavao na temelju skripta za uporabu studenata koja je izradio Josip Ćurić, isusovac. Dostupan nam je bio rukopis iz 1984. god. Građa toga priručnika strukturirana je po principu teza, gdje se u početnoj želi vidjeti što ontologija proučava, tj. nastoji se ontologiju definirati. Druga teza ističe da je najprikladnije u ontološko umovanje zaći kroz afirmaciju bića, kojom se životno očituje i transcendentija subjektivne svijesti i metafizički značaj objektivne stvarnosti. Na koncu elaboracije te druge teze autor donosi i princip identiteta, čime se naslanja na treću tezu analognosti ljudske spoznaje i tu se iznosi analogna struktura same stvarnosti. Nakon toga u četvrtoj tezi govori se o tome da je biće kao takvo relacijalno, tj. otvoreno prema drugome, pod vidom dijalektičnosti, dijagonalnosti i kreativnosti. Snagom bitka, biće se predstavlja kao dinamično, tj. aktivno. U ograničenim bićima aktivnost se označava kao prijelaz iz potencije u aktualnost pri čemu do izražaja dolazi načelo tvorne uzročnosti i načelo svršnosti. Također snagom bitka biće se manifestira kao istinito jer mu je bitak izvor istosti, misaonosti i prisebnosti, a osim toga biće je snagom toga istog bitka i dobro, čime zlo u tom kontekstu ostaje nerješiv misterij. Na temelju spomenute samosvojnosti, prisebnosti i odgovornosti biće kao osoba daje smisao cjelokupnoj svjetskoj stvarnosti s kojom

⁷⁸ M. PREPUNIĆ, *Ontologija*, Đakovo, 1958. Autor u navedenim materijalima donosi sljedeću strukturu: Uvod, što je metafizika?, predmet i razdioba, o biću i bitku uopće (pojam bića, analogija, nebiće ili ništa, biće uma, biće kao bit, svojstva biti), čin i moć (akt i potencija), transcendentalna svojstva bića, kategorije (supstancija, govor o hipostazi i osobi, svojstva supstancije, akcidenti, odnosi), uzroci.

⁷⁹ Usp. M. STEINER (ur.), *Ljepota istine*, FTI, Zagreb, 1996.

⁸⁰ Usp. M. BELIĆ, *Ontologija. Biti, a ne biti što to znači?*, FTI, Zagreb, 2007.

⁸¹ Usp. D. MIŠČIN, *Predgovor: Ontologija radosti Miljenka Belića*, u: M. BELIĆ, *Ontologija. Biti, a ne-biti Što to znači*, FTI, Zagreb, 2007. str. 10.

dostiže svrhu životnoga i povijesnoga realiziranja u zajedništvu s Bogom.

Od 90-tih godina do današnjih dana struktura predavanja ontologije je ustaljena na način da se prvo tumači porijeklo, sadržaj i odnos pojmovâ “prva filozofija”, “metafizika” i “ontologija”, mjesto i važnost u filozofiji te odnos sa znanošću, mitologijom, religijom i kulturom. Obraduju se problemi povezani s pojmom bića, vrstama i analogijom bića. Govori se o biti kao načinu bitka bića i bitku kao zbiljnosti bića te načelu neprotuslovlja. Tumači se na koji je način zbiljnost bitka posljednji temelj realnosti bića, govori se o realnoj razlici bitka i biti, o kompoziciji biti i zbiljnosti bitka kao temeljnoj strukturi stvorenih bića. Daje se također osnovno tumačenje o transcendentnim i kategorijalnim vidicima bića. U dijelu koji govori o uzročnosti, govori se o iskustvu, spoznaji, vrstama i naravi uzroka te njihovoj važnosti u filozofiji, teologiji i znanosti.⁸² Ontologija se danas predaje u zimskom semestru I. godine studija i nosi 3 ECTS boda.

Od literature uz Aristelovu *Metafiziku*⁸³ i Tomino djelo *O biću i biti*⁸⁴ predavači koriste i dalje Ćurićevu i Belićeovu ontologiju, ali i skripta *Opća metafizika*⁸⁵ koja je priredio p. Anto Mišić prema autorima Alviri, Clavelu i Melondu. Od stranih autora spominju se B. Weissmar i njegovo djelo *Ontologie*⁸⁶ te Henrici i djelo *Introduzione alla metafisica*⁸⁷ te također Lotzovo djelo *Ontologia*.⁸⁸

4. Filozofska antropologija (metafizička psihologija): nekad i danas

Filozofska antropologija jest kolegij koji se nije od početka tako zvao, naime dugo vremena se koristio najsličniji naziv metafizička psihologija, dok još u 19. st. taj kolegij je bio poznat pod nazivom psihologija. Od 1979. god. u redu školske godine Visoke bogoslovne škole spominje se filozofska antropologija. S vremenom se pojavila i eksperimentalna psihologija, koja se u početku predavala zajedno s metafizičkom psihologijom, no s vremenom su se odvojile.

U depou smo iz ovoga područja pronašli skup uvezanih bilježnica,

⁸² Konzultirani redovi akademske godine od 1990./1991. do 2007./2008.

⁸³ Usp. ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb, 1985.

⁸⁴ Usp. T. AKVISNKI, *O biću i biti*, Zagreb, 1981.

⁸⁵ Usp. T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Opća metafizika* (hrv. prijevod pripr. Anto Mišić), Zagreb, 1995.

⁸⁶ Usp. B. WEISSMAR, *Ontologie*, Stuttgart, 1985.

⁸⁷ Usp. P. HENRICI, *Introduzione alla metafisica*, Roma, 1982.

⁸⁸ Usp. J. B. LOTZ, *Ontologia*, Herder, 1963.

rukopis pisan tintom bez ikakve datacije koji sadrži sljedeće naslove: “de vita”, “potentiae activae vitales”, “o osjetilima”, “o duši” s poznatom Aristotelovom definicijom duše. Spominju se i neki filozofi na temu života: Toland, Lamettrie, Holbach, Feuerbach, Haeckel, Bergson. Autor se u govoru o intelektualnim činima i spoznaji izričito poziva na Donata. Postoji unutar tih materijala i jedan tekst “de intellectu”, također se govori o slobodi volje te se o toj problematici raspravlja s Kantom, deterministima i materijalistima. Ovaj tekst uzima u obzir glavne teme i brojne filozofske sustave, pa i one aktualne te ga možemo smatrati vrlo suvremenim za ono vrijeme. Na kraju toga sveska pomalo iznenađuje tekst o empiričkoj psihologiji. Tekst je pisan na njemačkom jeziku. Ima 35 stranica i raspravlja o osjetilima, o boji, hipnotizmu, posthipnotičkoj sugestiji, doduše bez oznake autora. Prema tome, svakako je zanimljivo spomenuti da se već u 20-im godinama u Đakovu proučavala eksperimentalna psihologija.⁸⁹

Iz 1940. god. imamo tekst honorarnoga nastavnika na Visokoj bogoslovnoj školi u Đakovu isusovca Karla Grimma. Riječ je o materijalima po kojim je najvjerojatnije predavao. Tako se u uvodu govori o tome što je psihologija i čime se bavi. Potom se u prvom dijelu razrađuje pitanje života općenito. Govori se i o životnom početku, o vitalizmu, neovitalizmu, mehanizmu. Autor govori o dokazima za egzistenciju, narav i svojstva životnoga počela te o razlici između živoga i neživoga. Na koncu rasprave o životu govori o početku života. Spominju se mišljenja o samorodstvu i transformizmu u sklopu čega se polemizira s Lamarckom, Darwinom i teorijom descendencije. Drugi dio rada govori o svijesti, a osobito je zanimljiva i aktualna problematika nesvjesnoga, gdje autor polemizira s Freudom i Adlerom te modernim okultistima i spiritistima. U kritici tih pravaca i Freudove psihoanalize on naglašava i dokazuje da nema nesvjesnih intencionalnih čina i dokazuje da freudizam i adlerizam valja odbaciti. U trećem se odsjeku vrlo detaljno govori o spoznaji, gdje se posebna pažnja posvećuje osjetnoj spoznaji, zatim inteligenciji u životinja i o ljudskom razumu. Sljedeći odsjek govori o težnji gdje se osobito spominju razumska i osjetna moć težnje, raspravlja se o umjerenom determinizmu i indeterminizmu te se donose dokazi za slobodu i to psihologijski, moralni i metafizički. Peti odsjek rada je posvećen duši gdje se govori o tome što je i kva je duša, također se govori o njezinoj supstancijalnosti i neumrlosti te se donose tri dokaza za to: metafizički, moralni i eudomonologijski. U posljednjem dijelu rada govori se o duši i tijelu s posebnim naglaskom da je duša supstancijalna forma tijela.⁹⁰

U konačnici možemo konstatirati da je riječ o vrlo respektabilnom

⁸⁹ Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 19.

⁹⁰ Usp. K. GRIMM, *Metafizička psihologija*, Zagreb, 1940.

djelu koje je takvo i po literaturi koju autor citira, a ono obuhvaća uglavnom autore koji su nekoliko godina prije nastanka tih materijala objavljivali svoje radove što samo govori da je autor pratio problematiku i da je njegovo istraživanje za ono vrijeme bilo vrlo aktualno.⁹¹ Imamo iz 1958. god. skripta mons. Bože Milanovića, koja je nastala na temelju djela Alexandra Wilwolla *Psychologia metaphysica*. Tu se obrađuju teme poput postojanja supstancijalne duše, naravi duše i ljudske osobe (spoznaja, težnje i čuvstva, duša kao supstancija, ljudska osoba) te postanak i svrha duše.⁹²

U depou smo pronašli jedan materijal gosta predavača na filozofsko-teološkom učilištu u Đakovu Radogosta Grafenauera. Riječ je o skriptama iz 1967. god. u kojima on obrazlaže da život biljke ne izvire iz same materije nego iz supstancijalne forme, da osjetnim moćima životinje upravlja nagon i da početak života u svemiru upućuje na genijalnoga stvoritelja. Nadalje, govori se o sintezi duše i tijela u čovjeku, govori se o tome da razumsko shvaćanje nadilazi osjetnu moć te da su razumski čini duhovni premda ovise o materiji. Na koncu se ističe da je čovjek u proizvoljnim činima volje ravnodušan i slobodan.⁹³ Drugim riječima, možemo reći da ovaj kratki tekst donosi uglavnom globalnu strukturu metafizičke antropologije. Također ovdje treba dodati da je prof. Miljenko Belić izdao 1967. god. skripta ciklostilom pod naslovom *Metafizička antropologija*. God. 1993. Filozofski institut Družbe Isusove pod istim nazivom tiskao je i knjigu, koja je samo malo izmijenjeni sadržaj ovih njegovih predavanja.⁹⁴

U novije vrijeme većinu građe metafizičke psihologije obrađuje filozofska antropologija. U sklopu nje početno se obrađuje povijesni razvoj naziva i objekt filozofske antropologije. Antropološki se obrađuje pitanje ljudske spoznaje, volje, egzistencije i slobode te se s posebnom pažnjom tumači odnos ljudske i apsolutne Božje slobode. Nadalje, govori se o tjelesnosti kao važnoj strukturalnoj dimenziji čovjekova bitka. U tom kontekstu raspravlja se i o problemu dualizma. Veliku ulogu ima i razrada pitanja vremenitosti i povijesnosti, a intersubjektivnost koja dolazi do puni-

⁹¹ Tako od autora koji su se bavili metafizičkom psihologijom spominju se Donat i Römer, a od domaćih Zimmermann. Od autora koji su se bavili eksperimentalnom psihologijom spominje se već nekoliko puta spomenuti Driesch i njegovo djelo *Philosophie des Organischen* (Leipzig, 1928.), Fröbes i djelo *Lerbuch der experimentellen Psychologie* (Freiburg, 1929.), zatim Lindworsy i *Experimentelle psychologie* (München, 1932.) i Willwoll i djelo *Begriffsbildung- Eine psychologische Untersuchung* (Leipzig, 1926.)

⁹² Usp. B. MILANOVIĆ, *Metafizička psihologija (skripta)*, Istarsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, Pazin, 1958.

⁹³ Usp. R. GRAFENAUER, *Metafizička antropologija*, Katehetski institut, Zagreb, 1967.

⁹⁴ Usp. M. BELIĆ, *Metafizička antropologija*, FTI, Zagreb, 1993.

ne u “amor benevolentie” potencira se kao bitno određenje ljudskoga bića. Istražuje se čovjek kao osoba, gdje se donosi povijesni razvoj toga pojma i osnovne postavke klasičnoga suvremenog poimanja osobe. Također veliku ulogu tu imaju elementi transcendencije ljudskoga bića: problem materijalizma i pitanje ljudskoga duha te filozofski principi i interpretacija ljudske duše. Dio predavanja posvećuje se i pitanju smrti i besmrtnosti te se na koncu daje metafizička refleksija o uskrsnuću.⁹⁵ Od autora u uporabi su klasici filozofske antropologije, a to su djela Schelera, Plessnera i Gehlena. Osim njih koristi se spomenuto djelo Miljenka Belića, zatim *Filozofska antropologija*,⁹⁶ Hotimira Burgera, Corethovo djelo *Was ist der Mensch?*,⁹⁷ Haeffnerova *Filozofska antropologija*,⁹⁸ Reichmannovo djelo *Philosophy of the Human Person*⁹⁹ te Valverdeovo djelo *Der Mensch als Person*.¹⁰⁰ U obradi se koriste i brojni relevantni članci s toga područja. Filozofska antropologija danas se predaje u zimskom i ljetnom semestru II. godine studija i nosi ukupno 6 ECTS bodova.

Na temelju istražene građe možemo vidjeti da je nastava metafizičke psihologije ili filozofske antropologije (kako ju danas nazivamo) omogućavala sustavno shvaćanje bogatstva i dinamičnosti konstitucije svakoga ljudskog bića kao polazišta u vrednovanju njegova dostojanstva i mogućnosti. Može se uočiti da su se pritom predavači služili kompleksnim metodama koje su obuhvaćale fenomenološke, transcendentalne i ontološke sastavnice.

S obzirom da smo na početku spomenuli kako je eksperimentalna ili kako još ju neki nazivaju empirička psihologija do nedavno predavana u sklopu metafizičke psihologije na kraju ovoga dijela rada spomenut ćemo i njezinu situaciju danas na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu. Ona se predaje u ljetnom semestru s po dva sata tjedno i nosi 3 ECTS boda. Strukturirana je kao predmet opisnoga karaktera kojemu je cilj predstaviti područja od posebnoga interesa za psihologiju. Na početku predavanja definira se psihologija kao znanost, a zatim se pristupa istraživanju povijesnoga razvoja te znanosti. Govori se također o metodama i tehnikama kojima se služi u proučavanju i istraživanju psihičkoga života čovjeka. Posebna pažnja posvećuje se dinamičkoj psihologiji s obradom triju faza: informativne, operativne i tendencijalne. U sklopu kolegija donosi se i kratak pregled teorija oso-

⁹⁵ Konzultirani redovi akademske godine od 1995./1996. do 2007./2008.

⁹⁶ Usp. H. BURGER, *Filozofska antropologija*, Zagreb, 1993

⁹⁷ Usp. E. CORETH, *Was ist der Mensch*, Innsbruck, 1980.

⁹⁸ Usp. G. HAEFFNER, *Filozofska antropologija*, Breza, Zagreb, 2003.

⁹⁹ Usp. J. B. REICHMANN, *Philosophy of the Human Person*, Chicago, 1985.

¹⁰⁰ Usp. C. VALVERDE, *Der Mensch als Person*, Paderborn, 1999.

bnosti, posebno se obrađuju tipovi, crte, temperament i karakteri ličnosti. Zaključno se istražuje odnos pojedinca i okoline, prilagodba ličnosti i mehanizmi obrane.¹⁰¹

5. Kozmologija: nekad i danas

Arhivska građa vezana uz kozmologiju seže s početaka 20. st. Naime, pronašli smo vrlo opsežan rukopis pisan tintom, na latinskom jeziku s djelomičnom oznakom stranica. U tekstu se spominje petnaest različitih teza o složenosti fizičkih tjelesa od materije i forme i obrađuju se najviše akcidenti fizičkoga svijeta, posebno oni po kvantiteti. Spominju se atomi kao posljednje nedjeljive čestice, govori se o Leibnizovu dinamizmu i filozofskom atomizmu. U tekstu se može pronaći i opširna rasprava “de motu” s četrnaest teza, te također “de loco”, “de spatio” (gdje imamo osobito vrijednu raspravu s Kantom) i “de tempore”. Autor zastupa postojanje realnoga prostora i vremena. U tekstu se u nekoliko navrata može vidjeti da se autor poziva na Donata, pa logično pretpostavljamo da je tekst raden prema Donatovu djelu *Cosmologia*¹⁰² koje je nastalo u to vrijeme. Možemo reći da je u tekstu malo zastupljena do tada poznata fizika i kemija, kao i učenje Rudera Boškovića. Primjerice, nema ništa iz fizike elemenata, niti iz astronomije, ni analize staroga i novoga nazora na svijet, te se nigdje ne obrazlaže položaj čovjeka u kozmosu.¹⁰³ Ni u Donatovu djelu ne nalazimo ta pitanja, ali zato nailazimo na zanimljivu raspravu o svijetu kao univerzumu i o njegovoj svrsi, a susrećemo u pojedinim ekskursima i aktualne probleme evolucionizma.

Osim tih materijala vrijedno je istaknuti i skripta iz kozmologije što ih je napisao već spomenuti prof. Marinko Prepunić, koja su mnogo suvremenija i radena su po rimskom autoru Hoenenu. Tamo se raspravlja o vlastitostima tjelesa, o količini, o gibanju, o mjestu, o prostoru, vremenu i o kakvoći tjelesa te o njihovom djelovanju i prirodnim zakonima. Posebna rasprava posvećuje se životu bilja i životinja.¹⁰⁴ Dvije godine posli-

¹⁰¹ U arhivu imamo skripta Bože Milanovića iz 1960. god. koja je radena po Fröbesu i njegovom djelu *Psychologia experimentalis* iz 1937. god. Govori se o osjećaju uopće (vid, sluh, okus, opip, miris) o pojedinim osjećajima, o predočavanju i opažanju, o asocijaciji spoznaja, o osjetilno razumskoj spoznaji, o razumnoj spoznaji, o višim ili razumnim čuvstvima, o volji i psihičkom razvoju i abnormalnosti svijesti (spavanje, sanjanje, hipnotizam, sugestija, duševne bolesti).

¹⁰² Usp. J. DONAT, *Cosmologia*, Innsbruck, 1915.

¹⁰³ Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 20.

¹⁰⁴ Usp. M. PREPUNIĆ, *Kozmologija*, Đakovo, 1958.

je Radogost Grafenauer izdao je također skripta iz kozmologije u kojima je uzeo u obzir suvremene pozitivne znanosti poput fizike, kemije, biologije. U tim materijalima on raspravlja o tijelima uopće i o materiji. Analizira živa tjelesna bića i život te posebnu pažnju posvećuje filozofskoj interpretaciji svijeta i prirode.¹⁰⁵

Iz 70-ih i 80-ih godina prošloga stoljeća pronašli smo skripta dr. Anića-Milića koja su bila u uporabi. Ti materijali su strukturirani na način da autor prvo počinje obrađivati tradicionalna pitanja o prirodi gdje govori o strukturi fizičkoga bića, o Aristotelovu doprinosu filozofiji prirode, zatim se dosta pažnje posvećuje i metafizičkim pitanjima odnosa supstancije i akcidenata te se ukratko istražuje hilemorfistička struktura bića. Nakon toga govori se o novim srednjovjekovnim vizijama svijeta, gdje se osobito podosta pažnje posvećuje sv. Tomi i njegovom nauku. Potom se analizira priroda u modernom poimanju, gdje se govori o napretku fizike, kemije te se velika pažnja posvećuje shvaćanju atomizma. Spominju se revolucionarni okreti u 20. st. prije svega Einsteinova teorija relativnosti, ali i kvantna teorija i mehanika. Na koncu autor donosi dijagnozu znanstvenoga stanja gdje se ponovno vraća na osnovne fizičke i metafizičke postulate kojima nastoji utemeljiti odnos čovjeka i prirode. Naime, tu se može vidjeti da autor drži do toga da je filozofija o prirodi svojevrsna propedeutika za opću filozofiju, ako čovjek od dublje refleksije o vlastitom i specifičnom objektu svoga intelekta koji je “quidditas” materijalnih stvari mora prijeći k najopćenitijim i transcendentnim idejama koje očituju strukturu čitave realnosti, kao što su ideja bića, jedinstva, mnoštva, isitne, dobrote, ljepote, akta i potencije, supstancije i akcidenata.¹⁰⁶

Traktat kozmologija u posljednje vrijeme predaje se na način da se na samom početku kozmologija definira kao filozofska disciplina i naglasi njezino značenje za tumačenje prirode i prirodnih znanosti. Osnovno polazište jest čovjekova uronjenost u svijet i njegov odnos prema njemu. Iz antičke slike svijeta promatra se Aristotelovo poimanje fizičkoga bića. Potom se osobito stavlja naglasak na kopernikanski obrat i njegovo značenje za moderno proučavanje prirode. Promatra se i Newtonova slika svijeta te paradigmatički obrat koji se dogodio Einsteinovom teorijom relativnosti. Govori se o razvoju prirodnih znanosti, njihovu jedinstvu teorijama i ulozi u modernoj slici svijeta. Tu se također stavlja naglasak na odnos biološko – kemijsko – fizikalno te se proučava i često aktualizirani problem evolucije s njezinim različitim tumačenjima.¹⁰⁷ Od literature u uporabi su mnogi članci s ovoga područja te aktualna domaća i strana litera-

¹⁰⁵ Usp. R. GRAFENAUER, *Kozmologija*, Zagreb, 1960.

¹⁰⁶ Usp. S. M. ANIĆ-MILIĆ, *Kozmologija*, Makarska, 1977.

¹⁰⁷ Konzultirani redovi akademske godine od 1995./1996. do 2007./2008.

tura iz koje izdvajamo djelo T. Petkovića *Uvod u modernu kozmologiju i filozofiju*,¹⁰⁸ Bajsićeva *Granična pitanja religije i znanosti*¹⁰⁹ i Selvaggi-
evo djelo *Filosofia del mondo fisico*.¹¹⁰ Kozmologija se danas predaje u
ljetnom semestru I. godine studija i nosi 2 ECTS boda.

Iz ovoga što smo ovdje iznijeli možemo vidjeti da student, studira-
jući kozmologiju kao traktat, može steći osnovna znanja o promatranju i
proučavanju prirode i njezinih procesa i to s filozofskoga stajališta.

6. Etika: nekad i danas

Kada pristupamo analizi nastave etike na filozofsko-teološkom uči-
lištu u Đakovu, onda treba podsjetiti da je ona bila prisutna kao traktat već
u 19. st. Ipak pisani podaci o sadržaju tih predavanja, kao i za većinu ovih
kolegija koje smo spomenuli sežu iz 20. st. Naime, u arhivu smo pronašli
jedan takav stari tekst, rukopis pisan tintom na latinskom jeziku, bez data-
cije. Sastoji se od 42 teze. Metoda koja se primjenjuje jest descendenta, tj.
pretpotavlja se završena teodiceja i pitanje o Bogu dokazanim pa se razra-
đuju uvjeti za postizanje cilja u Bogu koji je “finis ultimus” i ljudski čini
moraju tome biti podređeni, dakle od Boga k čovjeku. U tekstu se opširno
govori o “de actibus humanis”, govori s o normi moralnosti, o naravnom
zakonu, o pravu, ali ništa se ne govori o vrlinama ili usporednim normama
moralnosti, iako ćemo vidjeti da se spominju Hobbes, Bentham, utilitaristi
i Rousseau. Jedna je teza posvećena Karlu Marxu i obrađena je u duhu so-
cijalne etike. Naime, tumači se Marxova misao o pokretačkoj snazi društva
koja je sadržana u ekonomskoj proizvodnji, a onda se govori i o otuđuju-
ćem kapitalizmu te otuđenim radnicima. U tekstu nema nikakve kritike na
Marxovu misao. Tekst je koncizan i za ono vrijeme suvremen.¹¹¹

Može se pretpostaviti da su u uporabi bili i materijali s područja
etike već spomenutoga mons. dr. Bože Milanovića iz 1957. god.¹¹² Rade-
ni su prema Donatovoj *Ethici generalis i ethici specialis*. Prikladno tome
skripta su podijeljena na opću i posebnu etiku. U općoj etici govori se o
pojmu i postojanju moralnosti, bivstvu moralnosti, o svrsi čovjeka, o san-
kciji moralnoga života, o odnosu vjere i morala, o stavu modernih znanos-
ti prema svrsi čovjeka, o raznim znanostima o moralu, o pravu. U pose-
bnoj etici u dijelu koji govori o individualnoj etici govori se o dužnostima

¹⁰⁸ Usp. T. PETKOVIĆ, *Uvod u modernu kozmologiju*, Šibenik - Zagreb, 2001.

¹⁰⁹ Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, Zagreb, 1998.

¹¹⁰ Usp. F. SELVAGGI, *Filosofia del mondo fisico*, Roma, 1993.

¹¹¹ Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 20.

¹¹² Usp. B. MILANOVIĆ, *Etika*, Istarsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda Pazin, 1957.

prema sebi, dužnostima prema drugim osobama, o pravilima i pravnim dužnostima, o pravu vlasništva, ograničenju vlasništva i o tome kako se stječe vlasništvo. U drugom dijelu koji nosi naziv socijalna etika govori se o društvu uopće, o obitelji, o državi i o međunarodnim odnosima.

Iz 1958. god. u depou smo pronašli materijale iz etike kojima autor nije poznat, ali možemo pretpostaviti da su bili korišteni u nastavi. Na početku tih materijala određuje se materijalni i formalni objekt etike te se definira etiku kao onu koja sustavno iznosi pravila o ispravnosti ljudskoga života: dakle, pravila za život prema kojima treba živjeti da čovjek postigne svoju konačnu svrhu. Zato se etika smatra praktičnom znanošću koja ukazuje na životne vrednote. Nadalje, u tekstu se raspravlja o konačnoj čovjekovoj svrsi, a prvotno se raspravlja o pojmu svrhe. U prvoj tezi dokazuje se da je konačna svrha čovjeka i svih stvorenja sam Bog, a potom se analiziraju načini na koje čovjek ostvaruje svoju konačnu svrhu, a to je način slave Božje. U sljedećoj tezi raspravlja se o bližoj svrsi za kojom čovjek teži. Ta je svrha individualna i socijalna. Tu se raspravlja o starim i novim filozofskim sustavima, o konačnoj čovjekovoj svrsi, koju su nastojali prizemljiti, a to su: eudajmonizam, utilitarizam, evolucionizam, progresizam, racionalizam. Drugi dio rada nosi naslova "de moralitate", gdje se raspravlja o normi moralnosti, gdje se vrlo jasno kaže "norma constitutiva moralitatis est ordo rerum in finem ultimum". Nakon toga čovjek se promatra kao moralna norma gdje se ističe da čovjeka treba shvatiti kao razumsko biće i nosioca moralnoga reda, raspravlja se o moralnosti ljudskoga čina, te o tome u čemu se sastoji ta moralnost, gdje se navode objektivni i subjektivni kriteriji. Potom se naglašava da u čovjeku postoji naravni zakon kako smo u gornjim izlaganjima uočili. Postavlja se teza da ljudski zakoni izvire iz naravnih zakona te da im je naravni zakon temelj i obveza. Ljudski je zakon valjan ako je u skladu s naravnim zakonom, a nevaljan ako nije. Protiv moralnih zabluda postavlja se teza o čvrstoj i nerazrješivoj vezi između vjere i moralnog reda. Zaključno se kaže da se u prethodnim tezama dokazalo da je "finis ultimus hominis": "Deus" i da je: "suprema norma moralitatis": "ordo rerum in finem ultimum". Na koncu autor kritizira Kantov moralni sustav i također se ponovno osvrće ne moralni empirizam sadržan u eudajmonizmu i utilitarizmu.¹¹³

U posljednje vrijeme etika se predaje na način da se na početku traktata postavlja pitanje o mjestu etike u okviru filozofije. Također se donosi i određeni povijesni pregled etičkih teorija, te predavači u tim uvodnim satima nastoje protumačiti terminologiju riječi "etika" i "moral". Istražuju se odnosi etike i morala. U kontekstu povijesnih teorija zadnjih go-

¹¹³ Usp. N. N., *Etika*, Đakovo, 1958.

dina naročito se stavljaju u odnos Aristotelova kreposna etika i Kantov deontologizam. Pridaje se važnost i suvremenim etičarima poput Otfrieda Höffea, Hansa Jonasa, Ernesta Tugendhafta, Emanuela Levinasa i dr. U posljednje vrijeme pažnja se posvećivala i odnosu individualne i socijalne etike, analizirala su se i načela suodgovornosti. Na koncu se obično govori o subjektivnom moralnom redu, odnosno savjesti kao vrhovnoj normi moralnoga djelovanja.¹¹⁴ Etika se danas predaje u zimskom semestru II. godine studija i nosi 3 ECTS boda.

Gradu pokriva sva relevantna domaća i strana literatura, što klasična, što suvremena. Tako, primjerice, od klasika najčešće se koristila Kantova *Kritika praktičnog uma*,¹¹⁵ Aristotelova *Nikomahova etika*,¹¹⁶ a od domaćih autora u uporabi su bila skripta Slavka Platza pod nazivom *Opća etika*,¹¹⁷ zatim udžbenik iz etike za srednje škole Ivana Čehoka i Ivana Kopeka,¹¹⁸ Talangin *Uvod u etiku*.¹¹⁹ Od stranih autora koriste se djela F. Rickena *Allgemeine Ethik*¹²⁰ i Schreyovo djelo *Einführung in die Ethik*¹²¹ kao i brojna druga relevantna izdanja s područja etike. Sve u svemu može se iz analize različitih materijala po kojima se predavala etika uočiti da se uisitnu vodilo računa o tome da se kod studenata stekne kompetencija u etičko prosuđivanje ljudskoga djelovanja.

7. Teodiceja: nekad i danas

Na početku analize teodicejske grade, po kojoj se predavao ovaj kolegij, reći ćemo da nismo pronašli nikakvih starijih tekstova sa početka 20. st., što ne znači da se teodiceja nije predavala. Naime, zasigurno se predavala samo što su tekstovi po kojima se radilo bili često mijenjani, pa je to mogući razlog zašto nemamo nikakvih materijala.¹²² Možemo pretpostaviti da se dosta toga radilo na temelju Baureove teodiceje koja je gotovo kroz cijelo 20. st. bila korištena i često citirana.

Najstariji predložak predavanja koji smo pronašli seže iz 1958. god. Riječ je o materijalima Ivana Kozelja. U početku rasprave definira se sam pojam “teodiceja”, govori se o njezinoj povijesti i važnosti. Potom se

¹¹⁴ Konzultirani redovi akademske godine od 1995./1996. do 2007./2008.

¹¹⁵ Usp. I. KANT, *Kritika praktičnog uma*, Zagreb, 1990.

¹¹⁶ Usp. ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, SNL, Zagreb, 1988.

¹¹⁷ Usp. S. PLATZ, *Opća etika (skripta)*, Đakovo, 1995.

¹¹⁸ I. ČEHOK - I.KOPREK, *Etika*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

¹¹⁹ I. TALANGA, *Uvod u etiku*, Zagreb, 1999.

¹²⁰ F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart, 1983.

¹²¹ H.-H. SCHREY, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt, 1972.

¹²² Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 21.

govori o tome kako ideja Boga nastaje u čovjeku. Zatim autor obrazlaže ontologijski argument te nakon analize tri Tomina puta slijedi teza da iz prirodne težnje za blaženstvom u čovjeku dokazujemo opstojnost Boga kao najvećega dobra.¹²³ Iz čudoredne obveze dokazujemo opstojnost Boga kao vrhovnoga zakonodavca.¹²⁴ Autor ističe da opstojnost Boga valjano dokazujemo i iz "jednodušnosti kojom ljudski rod priznaje neko božanstvo".¹²⁵ Ovaj dokaz pripada u historijske dokaze. Nakon toga govori se o dokazu iz čudesa koja su historijski zajamčena i na temelju kojih zaključujemo na opstojnost Božju.¹²⁶

Potom autor ističe da iz načina kako naš um teži za spoznajom istine opravdano zaključujemo na spoznatljivost Boga kao najviše istine. U drugom dijelu "de Dei naturae" govori se da iz stvorenja dolazimo do prave spoznaje Božje biti, ali je ona analogna te da metafizičku bit Božju izražavamo pojmom subzistentni bitak. Govori se o tome kako je Bog u savršenstvu neizmjeran, potpuno jednostavan iz čega slijede neka njegova svojstva kao što su vječnost, nepromjenjivost, neizmjernost i jedinstvo. Na koncu, u trećem dijelu "de operatione Dei", Bog intelektualnim činom koji subzistira u sebi potpuno shvaća sebe samoga i sve što je spoznatljivo kao i buduće čine. Zaključno se ističe da je Bog subzistentno htijenje, samoga sebe nužno hoće. Kratko se raspravlja i o problemu zla u svijetu.¹²⁷

Nalazimo iz iste godine i tekst prof. Marinka Prepunića koji je cijeli raden prema djelu Vilima Keilbacha *Problem Boga u filozofiji*,¹²⁸ koji kao i prethodni materijali koje smo spomenuli slijedi klasičnu teodicejsku strukturu gdje se prvo govori o Božjoj opstojnosti ("de Dei existentia"), zatim o Božjoj naravi ("de Dei naturae") i o Božjem djelovanju ("de operatione Dei"). Možemo reći da i jedan i drugi tekst uglavnom raspravljaju o svim relevantnim teodicejskim pitanjima samo što nam se tekst Marinka Prepunića, kao i zapravo cijelo Keilbachovo djelo čini suvremenijom gradom jer podosta polemizira s aktualnim filozofskim sustavima poput ontologizma, fenomenologije, a vrijedno je spomenuti da tekst sadrži i značajnu raspravu o ateizmu, što to djelo čini vrlo aktualnim.

U današnje vrijeme pomoću predavanja, diskusije i relevantne lite-

123 "Ex appetitu naturali beatitudinis in homine Deum esse demonstratur sub ratione summi boni."

124 "Ex obligatione morali probatur existentia Dei tanquam supremi legislationis."

125 "Existentia Dei valide probatur ex consensu totius generis humani in agnitionem alicuius divinitatis"

126 "Ex miraculus, de quibus historicae certo constant legitimae ad Dei existentiam concluditur."

127 Usp. I. KOZELJ, *Theodicae*, Zagreb, 1958.

128 Usp. V. KEILBACH, *Problem Boga u filozofiji. Teodiceja ili naravno bogoslovlje*, Nakladni odjel Hrvatske državne tiskare, Zagreb, 1944.

rature na samom početku obrađuje se pitanje Boga kao filozofsko pitanje, postavljaju se i uvjeti spoznaje Boga u ljudskim spoznajnim mogućnostima. U povijesnom dijelu govori se o pitanju Božje opstojnosti kroz povijest i to u antici, srednjovjekovnoj kršćanskoj filozofiji, te u novovjekovnoj filozofiji. Potom se istražuju nakon Kanta neracionalni putovi Bogu i izgradnja racionalnih putova te analitički pristupi. Zatim slijedi kritička prosudba apriornih i aposteriornih dokaza za Božju opstojnost te se pojašnjava struktura i vrijednost klasičnih dokaza. Nakon toga se istražuje mogućnost govora o Bogu, govori se o iskustvu bezuvjetnoga (bezuovjetnost bitka, istine, slobode, vrednote, čudoredne obligacije). Govori se o Bogu i smislu ljudskoga života, te se istražuje i transcendentalno iskustvo ako je u određenom smislu iskustvo Boga. Razlaže se Božja bit i atribut, govori se o Božjoj i ljudskoj slobodi i na koncu se raspravlja o zlu u svijetu kao teodicejskom problemu.¹²⁹ Teodiceja se danas predaje u zimskom i ljetnom semestru II. godine studija i nosi ukupno 6 bodova.

Možemo reći da su i tu uglavnom obuhvaćena ova tri spomenuta dijela “školske teodiceje”, ali pristup je mnogo suvremeniji, više je rasprave vezane uz suvremena filozofska strujanja, a u uporabi je i aktualna literatura. Od hrvatskih autora konzultiraju se najčešće Ivan Devčić i njegova djela *Pred Bogom blizim i dalekim*,¹³⁰ *Bog i filozofija*,¹³¹ zatim skripta Stjepana Kušara *Filozofija o Bogu*,¹³² djelo H. Künga *Postoji li Bog?*¹³³ te Norberta Fischera *Čovjek traži Boga*.¹³⁴ Konzultiran je često i Walter Kasper i njegovo djelo *Bog Isusa Krista*,¹³⁵ kao i B. Davies *Uvod u filozofiju religije*.¹³⁶ Također je u uporabi i aktualno djelo K. Warda o toj problematici *Bog – vodič za zbunjene*,¹³⁷ a podosta se služilo i djelom Nikole Stankovića *Čovjek pred bezuvjetnim*.¹³⁸ U zadnje vrijeme u nastavi se koristi i Corethovo djelo *Gott im philosophischen Denken*.¹³⁹

¹²⁹ Konzultirani redovi akademske godine od 1995./1996. do 2007./2008.

¹³⁰ Usp. I. DEVČIĆ, *Pred Bogom blizim i dalekim*, FTI, Zagreb, 1998.

¹³¹ I. DEVČIĆ, *Bog i filozofija*, KS, Zagreb, 2003.

¹³² S. KUŠAR, *Filozofija o Bogu. Grada i literatura za studij teodiceje*, KS, Zagreb, 2001.

¹³³ H. KÜNG, *Postoji li Bog?*, Ex libris, Rijeka, 2006. N. FISCHER, *Čovjek traži Boga. Filozofski pristup*, KS, Zagreb, 2001.

¹³⁴ N. FISCHER, *Čovjek traži Boga. Filozofski pristup*, KS, Zagreb, 2001.

¹³⁵ W. KASPER, *Bog Isusa Krista*, UPT, Đakovo, 1994.

¹³⁶ B. DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, Scopus, Zagreb.

¹³⁷ K. WARD, *Bog: vodič za zbunjene*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

¹³⁸ N. STANKOVIĆ, *Čovjek pred bezuvjetnim*, FTI, Zagreb, 2000.

¹³⁹ E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart, 2001.

8. Povijest filozofije: nekad i danas

Već u 19. st. spominje se povijest filozofije kao traktat, ali taj se traktat s prekidima predavao, zasigurno u duhu vremena. Dekret *Optatam totius* Drugoga vatikanskog sabora upravo je na osobit način doprinio tome da se povijest filozofije sustavno proučava. No, prije toga u 20. st, kao i u 19. st. postojala je povremeno nastava povijesti filozofije. Ona se posebno javlja sredinom 20. st. i od tada je kontinuirano prisutna u svakako nešto manjem obimu nego je riječ o periodu nakon Koncila.

Iz 1942. god. u arhivu se čuvaju skripta dr. Harapina koja sadrže kratku povijest filozofije. Skripta započinju filozofijom istočnih naroda gdje se ukratko predstavlja kineska i indijska filozofija, a potom se prikazuje i filozofija starih Grka. Obuhvaćeno je razdoblje predsokratika, potom su predstavljeni Sokrat, Platon i Aristotel, te na koncu toga presjeka govori se o stoičkoj filozofiji, skepticima, Epikuru i eklekticima. Predstavlja se kršćanska patristička filozofija gdje se osobito spominju Klement Aleksandrijski, Origen, a osobito se analizira Augustinova filozofija. Obraduje se skolastika sa svim ključnim imenima poput Tome, Ivana Scota Eriuegene, Abelarda, Bonaventure, Anselma, Ivana Duns Scota. Obraduje se povijest filozofije novoga vijeka i pravci empirizam i racionalizam, a nakon toga obrazlaže se Kantov kriticizam. Imamo analizu novovjekovne filozofije nakon Kanta kroz prizmu njemačkoga idealizma (Fichte, Schelling, Kant), a također se analizira i realizam (Herbart, Trendelenburg, Lotze, Fechner). Zatim se govori o Comteovu pozitivizmu te o tzv. pesimističnim filozofima Schopenhaueru, Nietzscheu i Hartmannu. Na koncu imamo prikaz filozofije najnovijih vremena gdje se analiziraju pravci poput voluntarizma, fenomenologizma, empirokriticizma, pragmatizma, fikcionizma i intuicionizma (Bergson). Prikazuje se i neoskolastika, kao i pravci koji se udaljavaju od tradicionalne skolastike poput ontologizma.¹⁴⁰

Iz 1957. god. imamo jedan materijal prof. Marinka Prepunića koji obraduje razdoblje srednjovjekovne filozofije. On analizira kršćansku patrističku filozofiju, analizira Augustinov nauk, bavi se Anselmom i Pierrom Abelardom.¹⁴¹ Zatim iz 1967. god. u uporabi su bila skripta dr. Bože Milanovića o povijesti filozofije s dodatkom o socijalnoj filozofiji.¹⁴² Dodatak o socijalnoj filozofiji (govori se o socijalističkim ideolozima, dijalektičkom i historijskom materijalizmu, kapitalizmu i socijalizmu, filozofsko-socijalne struje u

¹⁴⁰ Usp. T. J. HARAPIN, *Kratka povijest filozofije*, Zagreb, 1942.

¹⁴¹ Usp. M. PREPUNIĆ, *Povijest filozofije*, 1957.

¹⁴² Usp. B. MILANOVIĆ, *Povijest filozofije s dodatkom o socijalnoj filozofiji*, Istarsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, Pazin, 1957. (Nastalo na temelju prikaza povijesti filozofije autora Bazale, Šanca, Hirschbergera, Windelbanda i Abbagnana.)

Rusiji, glavnim načelima kršćanske sociologije). Iz 1972. god. u uporabi studenata i profesora bila su skripta Frane Franića koje prikazuju povijest do tada poznate filozofske misli uobičajenim redoslijedom počevši od istočnjačke, grčke, patrističke do srednjovjekovne filozofije. Nakon toga slijedi moderna filozofija i suvremena do egzistencijalizma i strukturalizma.¹⁴³

Od sredine 20. st. povijest filozofije predavala se upravo po tim razdobljima, a osobito nakon Drugoga vatikanskog sabora do danas to je ustaljena praksa. Tako da možemo reći da danas u sklopu povijesti filozofije postoje četiri kolegija. To su: povijest filozofije, I.: stari vijek, povijest filozofije, II.: srednji vijek, povijest filozofije, III.: od humanizma do Hegela i povijest filozofije, IV: suvremena filozofija. U sklopu kolegija koji proučava filozofiju staroga vijeka započinje se s mitološkim razdobljem i posebno se stavlja naglasak na prijelaz s mitološkoga u kozmološko razdoblje kao početak filozofsko-racionalnoga promišljanja uopće. U okviru kozmološkog razdoblja proučavaju se mlađi i stariji filozofi prirode poput Empedokla, Pitagore, Parmenida i Herklita. Nakon kozmološkoga promatra se antropološko razdoblje gdje se osobita pažnja posvećuje sofistima i njihovim najznačajnijim predstavnicima poput Protagore i Gorgije. U nastavku na antropološko razdoblje, posebno se obrađuju Sokrat, Platon i Aristotel. Kolegij završava s pregledom kasne antike i njezinim predstavnicima poput Boecija, stoicizma, epikurejzma, te općenito grčke filozofije u Rimu.

Povijest srednjovjekovne filozofije počinje od prijelaza kasne antike na rani srednji vijek. Zapčinje se razradom filozofa ranoga srednjeg vijeka (Ivan Skot Eriugena, Petar Abelard, Anselmo). U kolegiju se također proučava i srednjovjekovna filozofija u islamu. Nakon ranoga srednjeg vijeka započinje se s proučavanjem dvaju glavnih smjerova u okviru srednjovjekovne filozofije, a to su aristotelovski (Petar Lombardijski, sv. Abelard, sv. Toma Akvinski) i augustinizam i platonovski smjer (Bonaventura i Duns Scot). U kolegiju također se stavlja naglasak na raspravu o univerzalijama te se posebno obrađuje značenje nominalizma za razvoj prirodnih znanosti.

Povijest filozofije od humanizma do Hegela obuhvaća razdoblje ranih strujanja nakon skolastike u procesima humanizma i renesanse. Tu se obrađuju i prvi veliki sustavi racionalizam i empirizam, govori se o prosvjetiteljstvu i to osobito francuskom iluminizmu. Proučava se djelo i sustav Immanuela Kanta, početak i razvoj njemačkog idealizma. Na kraju se donosi presjek najpoznatijih predstavnika hrvatske filozofije toga razdoblja.

U sklopu povijesti filozofije suvremenoga razdoblja na početku obuhvaća se razdoblje nakon Hegela, gdje se govori o Hegelovoj ljevici i desnici. Analiziraju se i veliki začetnici suvremene misli Kierkegaard, Nietzsche i Schopenhauer. Proučava se i pozitivizam, filozofija života, nova ontologi-

¹⁴³ Usp. F. FRANIĆ, *Povijest filozofije*, Split, 1972.

ja i misao N. Hartmanna. Proučava se i američka filozofija i pragmatizam, obrađuju se i glavni predstavnici fenomenologije, govori se i o Wittgensteinu i njegovoj kritici metafizike. Također se prikazuju i osnovne ideje i tipovi egzistencijalizma. Sustavno se prikazuju glavni predstavnici: Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre i Gabriel Marcel. Sustavno se prikazuje filozofija Martina Heideggera te suvremeni personalizam i neoskolastička gibanja. Analizira se i misao Karla Poppera te se donosi presjek najpoznatijih predstavnika filozofije dijaloga. Daje se i kratki prikaz filozofske hermeneutike s predstavnicima Hans Georgom Gadamerom i Paulom Ricoeurom.¹⁴⁴

Povijest filozofije danas se predaje na način da se prvo predaje “stari vijek” u I. godini studija u zimskom semestru, zatim “srednji vijek” u ljetnom semestru, a “od humanizma do Hegela” predaje se u zimskom semestru II. godine. Na koncu “suvremena” se izlaže u ljetnom semestru II. godine. Svi kolegiji nose po 3 ECTS boda.

Od literature koristi se sva značajnija uglavnom domaća literatura, od raznih hrestomatija do djela određenih filozofa koji se obrađuju u sklopu pojedinoga filozofskog kolegija. Možemo reći da povijest filozofije na teološko-filozofskom učilištu u Đakovu od svojih početaka daje uvid kako u nastanak zapadne filozofije i njezin razvoj na obalama Male Azije, Južne Italije te Grčke, tako i u bitne aspekte srednjovjekovne filozofije. Ništa manje ozbiljno pristupa se i razumijevanju prilika i filozofskih pitanja nakon skolastike, u misaonom razvoju moderne te klasičnoga njemačkog idealizma kao i u sklopu suvremenih filozofskih kretanja.

9. Ostali traktati filozofske tematike

a. Traktat o modernom ateizmu

Od 1974. god. u filozofski odsjek uvedena su predavanja o suvremenom ateizmu. Taj je kolegij predavao prof. Slavko Platz koji je 1975. god. izradio i skripta, radni tekst na oko pedesetak stranica za uporabu slušačima. Tu se ateizam predstavlja kao suvremena stvarnost od individualne do kolektivne pojave. Na početku definira se sam pojam, a potom se analizira mogućnost ateizma na ontološkoj razini i na razini spoznajne i moralne svijesti. Govori se o uzrocima ateizma, ponajprije o problemu i stvarnosti zla u svijetu, a također i o mentalitetu eksperimentalnih znanosti, neadekvatnosti filozofsko-teološkoga pojma “imanentan –

¹⁴⁴ Za analizu sva četiri traktata u sklopu povijesti filozofije konzultirani su redovi akademske godine od 1995./1996. do 2007./2008.

transcendentan”, poimanju Boga u filozofiji poslije racionalizma, zlo-upotrebi antropomorfizama. Nadalje, govori se i o oblicima ateizma, posebice o scientističkom, egzistencijalističkom i marksističkom.¹⁴⁵ Riječ je, dakle, o jednom sustavnom pregledu ove “goruće problematike” kako ju je apostrofirao Drugi vatikanski koncil, a čije istraživanje, kao što smo napomenuli preporučuje i konstitucija *Sapientia christiana*. Danas se ovaj kolegij ne predaje u ovom obliku, već je tema ateizma sadržana u sklopu različitih što filozofskih što teoloških kolegija.

b. Traktat o osobi

Na koncu ove analize filozofskih kolegija spomenut ćemo još jedan kolegij koji je predavao prof. Platz a riječ je o kolegiju “de persona” ili “o osobi”. Sudeći prema materijalima koje je izradio sam prof. Platz može se uočiti da je primarni cilj kolegija bio taj da naznači kako ljudska osoba ustvari ostvaruje pojam supstancije u najvišem stupnju. Ona se definira kao biće koje ima slobodu i kao takva ima “esse in se” et “per se”. Osoba se prezentira kao ona koja je autonomna i neovisna. Međutim, naglašava se da je univerzalnost ljudske osobe samo intencionalna i kao takva relativna te utemeljuje u čovjeku naravnu težnju k apsolutnoj realnoj univerzalnosti koja je u Bogu. Ovaj kolegij također se više ne predaje. Filozofski govor o osobi sada je uklopljen u filozofsku antropologiju i u mnoge druge traktate.

Na kraju ovoga pregleda kolegija koji su se predavali na filozofsko-teološkom učilištu u Đakovu od njegova osnutka do danas možemo spomenuti da postoji i ustaljena praksa seminara iz filozofije koji profesori već duži niz godina kontinuirano nude. Riječ je uglavnom manje istraženim te aktualnim temama kojima se pristupa otvoreno, kroz diskusiju i elaborate studenata. Od akademske godine 2007./2008. uvedena je i mogućnost izbornog kolegija iz filozofije što će svakako u budućnosti još više obogatiti ponudu filozofskih sadržaja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu.

III. DOPRINOS PROFESORA SLAVKA PLATZA HRVATSKOJ FILOZOFSKOJ BAŠTINI I RAZVOJU FILOZOFSKOGA STUDIJA U ĐAKOVU

Kad je riječ o prinosu pojedinih profesora razvoju filozofskoga studija u Đakovu, onda ćemo tu spomenuti ime profesora koji je najdulje predavao filozofiju u povijesti našega Fakulteta i to punih trideset i pet go-

¹⁴⁵ Usp. S. PLATZ, *Nav. čl.*, str. 21.

dina. No, nije to bio ključni kriterij po kojem smo ga odabrali kao onoga čiji ćemo život i djelo ukratko predstaviti, već upravo taj: život i to djelo.

Život, koji je punih trideset i pet godina bio posvećen odgoju u obrazovanju generacija studenata i djelo, kojim je doprinio ne samo rastu filozofsko-teološkoga učilišta u Đakovu, nego i hrvatskoj filozofskoj baštini. Profesor Slavko Platz je rođen u Đeletovcima 3. svibnja 1935. Osnovnu školu je pohađao u Đeletovcima, a srednju u Zagrebu. Teologiju je završio u Đakovu, gdje je i zaređen 19. lipnja 1961. Imenovan je upraviteљem župe Čerević od 1961. do 1965. god. te privremenim upraviteљem Kamenice od 1963. do 1965. god. Poslan je na daljnji studij na Gregorijanu gdje je doktorirao 1970. god. Imenovan je profesorom filozofije koju je predavao do 2005. god. Obnašao je i razne službe u Bogosloviji. Bio je prefekt studija i discipline od 1970. do 1973. god. Potom je obnašao službu prorektora Visoke bogoslovne škole od 1977. do 1979. god. te rektora od 1981. do 1983. god.¹⁴⁶

I. Bogatstvo i osebnost ruske filozofske misli

Ako govorimo o doprinosu Slavka Platza hrvatskoj filozofskoj baštini te ako zavirimo u njegovu bibliografiju, onda nećemo pronaći kvantitativno bogat opus znanstvenih radova. No, kvalitativno gledajući taj doprinos je golem. Naime, treba uzeti u obzir da je bavljenje ruskom filozofijom kojom se bavio i prof. Platz popriličan raritet na ovim našim prostorima. Profesor Platz se može smatrati istinskim poznavateљem ruske filozofije, jer je uza svoju doktorsku disertaciju, koja obrađuje intuitivnu spoznaju egzistencije Božje Nikolaja Onafrijeviča Losskija, napisao i nekoliko članaka u raznim časopisima u kojima obrađuje rusku filozofiju općenito, kao i najpoznatije autore koje spominje i Ivan Pavao II. u enciklici *Fides et ratio* u kontekstu govora o plodnoj združenosti filozofije i Riječi Božje i mislitelja s Istoka koji su uspjeli spojiti te elemente, a oni su: Vladimir Sergejevič Solovjev (1794.-1856.), Pavel Aleksandrovič Florenskij (1882.-1937.), Pjotr Jakovljevič Čaadajev (1794.-1856.) i Vladimir Nikolajevič Losskij (1903.-1958.).¹⁴⁷

U bogatstvu ruske filozofske misli, isprepletene raznim utjecajima od istočnih crkvenih otaca, platonističke filozofije, simbolizma do njemačkoga klasičnog idealizma, Slavka Platza je posebno zaintrigirao mislilac

¹⁴⁶ Usp. M. SRAKIĆ, *Odgojitelji u bogoslovnom sjemeništu i profesori na Teologiji u Đakovu od 1806.-1996.*, str. 224.

¹⁴⁷ Usp. IVAN PAVAO II., *Enciklika Fides et ratio* (dalje: FR), KS, Dokumenti 117, Zagreb, 1999., br.74.

Nikolaj Onafrijevič Losskij, otac Vladimira N. Losskija. Nikolaj O. Losskij je uz Berdjajeva svakako najistaknutiji predstavnik ruske filozofije 20. st. Ipak za razliku od Berdjajeva on je dublje zašao u zapadnu filozofsku tradiciju, koju je izvrsno poznao i izrazio na svoj vlastiti način. To izvrsno poznavanje zapadne filozofije svakako je plod izgnanstva iz Rusije 1922. god. Bio je vrlo plodan pisac, bavio se spoznajnom problematikom i u svezi s time i pitanjem Božje egzistencije i etičkih vrijednosti, pokušavajući time objediniti istočnu i zapadnu tradiciju. Kod nas je prevedeno samo jedno njegovo djelo i to *Vrijednost i biće*. Djelo je preveo upravo Slavko Platz, koji je napisao i predgovor knjizi kao i kraći uvod koji govori o ruskoj filozofiji i samom Nikolaju O. Losskiju te njegovoj filozofiji.¹⁴⁸

Kad govorimo o djelima prof. Platzza poseban interes svakako treba usmjeriti prema izvratku iz njegove doktorske disertacije koja nosi naziv *Nikolaj O. Losskij i intuitivna spoznaja egzistencije Božje: prilog istraživanju gnoseologije u ruskoj religioznoj filozofiji* kao i prema samoj doktorskoj disertaciji. S tim u svezi pokušat ćemo ići stopama prof. Platzza i ukratko analizirati bogatstvo i osebnost ruske filozofske misli, napose Nikolaja O. Losskija. U ovom kratkom izvratku iz doktorske disertacije prof. Platz nas upoznaje sa aspektima filozofske i teološke gnoseologije u modusu mističkoga intuitivizma ili metafizičkoga personalizma kod ruskoga filozofa Nikolaja O. Losskija. Tu se upravo može primijetiti Losskijeva intencija da poveže filozofiju, kršćansku religiju i mistiku u jednu cjelinu. Naravno u toj filozofiji ima i drugih utjecaja, primjerice, njemačke mistike (Jakoba Böhmea), ali tu se ističe i utjecaj Kanta i Schellinga.

Ipak odbacujući racionalizam i empirizam i zastupajući intuitivizam on se bitno udaljuje od Kanta. Losskij posebno naglašava da epistemološki odnos nije kauzalni te da pravi epistemološki odnos nastaje s intencionalnošću i može se opisati kao intuicija. Plod te intuicije nisu samo vanjski objekti, nego i unutarnji čini. Tu je zapravo riječ o filozofskom misticizmu, znanosti po kojoj se Bog i čovjek mogu ujediniti u ekstazi: čovjek ima neposredno iskustvo o Bogu kao svom vlastitom ja.¹⁴⁹ Intuitivizam se tako nameće kao put u metafiziku.¹⁵⁰ U temeljima takve intuicije jest koncepcija primordijalnoga organskog jedinstva svijeta, što konstituira i mogućnost intuicije, ali je i monadološka koncepcija.¹⁵¹

¹⁴⁸ Usp. S. PLATZ, *Predgovor*, u: N. O. LOSSKIJ, *Vrijednost i biće*, KS, Zagreb, 2002., str. 5.

¹⁴⁹ Usp. S. PLATZ, *Nikolaj O. Losskij i intuitivna spoznaja egzistencije Božje: prilog istraživanju gnoseologije o ruskoj religioznoj filozofiji*, Osijek, 1994., str. 49.

¹⁵⁰ Usp. S. PLATZ, *Uvod*, u: N. O. LOSSKIJ, *Vrijednost i biće*, KS, Zagreb, 2002., str. 22.

¹⁵¹ Usp. J. ZALOKAR, *Recenzija djela N Nikolaj O. Losskij i intuitivna spoznaja egzistencije Božje: prilog istraživanju gnoseologije o ruskoj religioznoj filozofiji*, u: *Riječki teološki časopis II*. (1994.), br. 2, str. 342 (341-343)

Svi elementi svijeta jesu svojstva svijeta koja se mogu otkriti analizom, a svijet je cjelina koja prethodi svojim dijelovima. Losskij nadalje ističe da ta cjelina, sustav sadrži mnoštvo i da mnoštvo mora izvirati iz principa koji sam ne sadrži mnoštvo. O njemu se može govoriti samo apofatički.¹⁵² Osnovni cilj povijesti jest carstvo duha, u kojem svaki dio egzistira za cjelinu, a cjelina za svakoga člana. Cjelina i dio tu su u jednom savršenom skladu i cilj svega je društvo osoba sjedinjenih s Bogom. U tom kontekstu jedinstva Losskij navodi važnost mističke intuicije gdje se Princip vidi i doživljava kao najviši pozitivum, živi osobni Bog koji sve prožima, povezuje i osmišljava. Izvor religiozne svijesti je barem u minimalnoj prisutnosti i imanenciji toga Svetog.¹⁵³ U religioznom iskustvu Apolut sebe otkriva kao živoga i osobnoga Boga.¹⁵⁴

Na koncu treba reći i to da je filozofija svejedinstva misaoni sklop koji upravo karakterizira rusku filozofsku misao, gdje bit i smisao treba tražiti u kozmosu kršćanski shvaćenom gdje ima mjesta za empirijsko i nadempirijsko, koje se onda povezuje u jednu cjelinu. Sve je svemu imanentno (N. O. Losskij).¹⁵⁵ Osim toga, važno je uočiti i to da u ruskoj filozofiji često susrećemo različite oblike simbolizma koji unosi elemente taoizma, Perzije, Indije, Egipta i Grčke u rusku filozofiju. Simbolički gledano razum nije sposoban pojmiti stvarnost, jer to može samo intuicija.¹⁵⁶ Rusi su, naime, oduvijek pokazivali nesklonost prema racionalizmu te su sve vrijednosti povezivali s apsolutnim. Takav svjetonazor želi zapravo sve preobraziti, a i Boga radije iskušati, nego spoznati. Stoga, ruski mistik ima za cilj pobožanstvenje.¹⁵⁷ Prema tome, temelj religije suvremeni ruski teolozi-filozofi trebaju tražiti u ljudskoj naravi, ako je ona vjerna slika Božja. Boga opažamo po nekom religioznom osjećaju, afektu, religioznom iskustvu ili religioznom instinktu. Boga shvaćamo po srcu i u srcu. Boga shvaćamo mističkim realizmom a to je sveukupnost čovjekovih spoznajnih sila, nastojanja i mogućnosti. Taj pravac spaja teologiju, filozofiju i mistiku.¹⁵⁸

Osim bavljenja ruskom filozofijom kao značajan doprinos hrvatskoj filozofskoj baštini moramo istaknuti i knjigu profesora Slavka Platza *Povijest filozofije I. Stari vijek: Grčka i rimska filozofija*. Djelo je nastalo kao rezultat dugogodišnjega autorova predavanja toga kolegija. Autor u uvodu na-

¹⁵² Usp. S. PLATZ, *Uvod*, str. 23.

¹⁵³ Usp. J. ZALOKAR, *Nav. članak*, str. 343.

¹⁵⁴ Usp. S. PLATZ, *Uvod*, str. 24.

¹⁵⁵ Usp. *Isto*, str. 18.

¹⁵⁶ Usp. *Isto*, str. 14-15.

¹⁵⁷ Usp. *Isto*, str. 19-22.

¹⁵⁸ Usp. S. PLATZ, *Uloga i odnos vjere i uma u ruskoj religijskoj filozofiji*, u: *Obnovljeni život* (dalje: OŽ) 55 (2000.), br. 1, str. 90.

glašava da je knjiga zamišljena s ciljem upoznavanja dostignuća filozofije staroga vijeka koja je izvršila golem utjecaj na zapadnu kulturu, a time i na Crkvu. Knjiga se dijeli u pet dijelova. U prvom dijelu rada govori se o nastanku, duhovno-kulturnom ozračju i porijeklu te pojmu i svrsi antičke filozofije. Drugi dio knjige odnosi se na prvo razdoblje grčke filozofije tzv. kolonijalno doba (6. i 5. st. pr. Kr.), gdje se opisuju i prve filozofske škole: jon-ska, elejska i pluralisti. U trećem dijelu imamo prikazano drugo razdoblje grčke filozofije, atensko doba (5. i 4. st. pr. Kr.) ili tzv. antropološka filozofija. Tu je riječ o najplodnijem razdoblju grčke filozofije, gdje su prikazani Sokrat, Platon i Aristotel. Četvrti dio knjige obuhvaća helenističko doba (3. – 1. st. pr. Kr.) ili etičko – individualističku filozofiju, osobito stocizam i skepticizam. Peti dio knjige prikazuje četvrto razdoblje – rimsko doba u kojem važno mjesto zauzima neoplatonizam. Možemo se složiti s nekim recenzentima koji kažu kako “knjiga na zanimljiv način ukazuje na vezu filozofije i opće kulture, tj. njezinu ukorijenjenost u opću povijest onog doba, u umjetnost, religiju, narodni život i politiku”.¹⁵⁹ Upravo te stvarnosti Grci su oduvijek znali misaono ispitivati i konstantno su držali onaj pravi smisao filozofije, a to je da bude konstantna kritička misao do najdubljih uzroka. Na taj način ona je ostala aktualna i do naših dana, kao i na svojim počecima. Zbog toga je vrijedna svakoga istraživanja i studiranja.¹⁶⁰

2. Doprinosa razvoju filozofskog studija u Đakovu

Od 1970. do 1991. god. prof. Platz je bio jedini predavač filozofskih kolegija na filozofsko-teološkom učilištu u Đakovu, tako da se može pohvaliti da je u svojoj znanstvenoj karijeri predavao sve relevantne kolegije u sklopu sustava filozofsko-teološkoga studija na katoličkim učilištima. U našem osvrtu na kolegije koji su se do sada predavali spomenuli smo i to da je prof. Platz predavao i kolegije o modernom ateizmu, te o osobi. Važno je reći da je struktura njegovih predavanja uglavnom pratila klasičnu aristotelovsko-tomističku shemu, ali prof. Platz je u svojim predavanjima uvijek pratio i moderne filozofske tekovine te isto tako možemo reći da je sjajno to umio balansirati s onim što je o filozofiji govorilo Učiteljstvo tako da su njegova predavanja odisala duhom Drugoga vatikanskog sabora. Taj duh *aggiornamenta* vidljiv je i u strukturama predavanja ostalih kolegija, gdje posebno možemo uočiti snažnu interdisciplinarnost koju je primjenjivao ne samo prema te-

¹⁵⁹ V. DUGALIĆ, S. Platz: *Povijest filozofije starog vijeka (kratka recenzija)*, u: VĐSB, 133 (2005.), br. 12, str. 976.

¹⁶⁰ Usp. S. PLATZ, *Povijest filozofije I. Stari vijek: Grčka i rimska filozofija*, Biblioteka Diacovensia, Đakovo, 2005.

ologiji, nego i prema ostalim humanističkim, društvenim i prirodnim znanostima. Uz to treba reći da je Platz često nudio studentima i određene seminar-ske aktivnosti u kojima su mogli produbiti određene zanimljive filozofske teme i tako jednim individualnijim pristupom ući u bogatstvo filozofske misli.

Nećemo pretjerati ako kažemo da je prof. Slavko Platz svojim radom često "iskakao" iz kolotečine svoga vremena u smjeru budućnosti jer njegovo bavljenje ruskom filozofskom mišlju, kao što smo spomenuli, preporuča i papa Ivan Pavao II. u enciklici *Fides et ratio*, a prof. Platz je doktorirao iz toga područja gotovo trideset godina prije te enciklike. Osim toga, vjerojatno je jedan od rijetkih predavača na Fakultetu koji je predavao gotovo sve filozofske kolegije koji su poznati u nastavnom programu. Uz to generacije studenata svjedoče o nevjerojatnoj lakoći predavanja i elaboriranja filozofske materije, što može poći za rukom samo osobi koja zna, ali jednako tako zna i načine kako prenijeti to znanje.

Nismo daleko od istine ako kažemo da je prof. Platz bio u tom smislu neka vrst filozofa-umjetnika, čovjek koji je svojim stvaralačkim pedagoškim radom i promišljanjem utjecao na mnoge. Iz osobnoga iskustva možemo posvjedočiti da je upravo ta njegova profesorska karizma otvorenosti prema studentima bila veliki njegov doprinos rastu brojnih poznavatelja i ljubitelja istine i mudrosti na našim prostorima. To mu dakako u počecima i nije ostavljalo mnogo prostora za nekakav intenzivniji znanstveni rad, ali je njegova predanost predavanjima i radu sa studentima učinila to da je u svijesti brojnih teologa usadio važnost filozofije za njihov rast kako u njihovom pastoralnom i znanstvenom radu tako i u osobnom, vjerničkom životu. Mnogi će njegovi studenti reći da je Slavko Platz uistinu znao svojim predavanjima u njima rasplamsati ljubav prema mudrosti, koja kod mnogih tinja i danas. Svojim kreativnim, originalnim metodičkim pristupom anticipirao je također određene kvalitete koje se u budućnosti očekuju od sveučilišnoga profesora, tako da i nama koji smo ga naslijedili na katedri predstavlja trajnu inspiraciju u smislu razvijanja naših osobnih metodičkih postupaka u smislu ostvarivanja što kvalitetnije nastave filozofskih kolegija na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu.

IV. POGLED U BUDUĆNOST

U postmodernom vremenu u kojem živimo ili pak "post-postmodernom", kako ga neki nazivaju odgajati i poučavati vrlo je složeno jer mišljenje na kojem se izgrađuje i razvija čovjekova duhovna komponenta znanja postaje gipko, pokretljivo, varljivo, nemoćno, slabo. Misaonost koja potpomaže da se kroz bavljenje filozofijom razvije oblik točnoga razmišljanja u svrhu izgradnje znanja koje se odlikuje čvrstom logičkom osnovom, jednostavno nije na cijeni. Time slabi i svaka želja za idealima poput znanja i obrazovanja.

I. Filozofija i postmoderna

Ako promatramo nastavu filozofije na fakultetskoj razini, onda trebamo istaknuti da ni ona nije skroz imuna na postignuća postmodernoga i postindustrijskoga društva. Dapače, u društvu mobitela i računala, hiperteksta i slikovitoga razmišljanja postaje vrlo teško učiniti zanimljivim logičko-kritičko, tj. filozofsko razmišljanje. Zapravo možemo reći da kriza filozofije proistječe duboko iz krize današnjega čovjeka koji je relativizirao istinu i etička načela, koji je nivelirao sva tvrda protuslovlja (istina – laž, lijepo – ružno), koji je postao egoist nesposoban za ostvarivanje bilo kakvih vrednota osim vrednota prolaznosti, nepostojanosti i poželjnosti. Sve to zapravo ukazuje na krizu ljudskoga identiteta koji se mora suočiti s pravom slikom o sebi, odnosno etikom, a time i filozofijom, koja ponovno pokazuje svoju neizbježnost.¹⁶¹

Prikladno tome uočavamo trend u nekim europskim zemljama, primjerice u Italiji, da se u obrazovnom sustavu događa svojevrsni “revival” važnosti nastave filozofije gdje je u prethodnih trideset godina poučavanje filozofije prešlo od njezinog usvajanja u sklopu humanističkih znanosti do najnovijih projekata koji nastoje uvesti učenje filozofije u sve srednje škole, zajedno s tehničkim i stručnim institutima, uključivši čak i osnovne škole.¹⁶² Dakle, čovjek današnjice manje ili više postaje svjestan da ne može bez “ljubavi prema mudrosti”. Naime, filozofija je stoljećima logičko-kritičkim aparatom odgajala umove i promovirala otvorene kulturne poglede. To je njezina jasna misija i u budućnosti.

U tom kontekstu talijanski filozof i pedagog Albeggiani u raspravi o poučavanju filozofije i o tome koje učinke učenja filozofije možemo očekivati u ljudskom životu naglašava da je na taj problem moguće dvostruko odgovoriti. Prvi bi odgovor dali sami filozofi koji bi rekli da filozofija ima katarzičnu vrijednost, povezanu većinom s njihovom osobnom filozofijom te da ona djeluje na etičko pročišćenje života.¹⁶³

Osim toga, Albeggiani ističe da poučavanje filozofije ima i vrlo veliku odgojnu i humanu vrijednost jer i kada se izravno ne bavi tolerancijom, uči snošljivosti. “Ako se neki filozof i pokazao netolerantnim prema drugim učenjima, koje nije uspio kritički opravdati ta netolerancija njega ograničava i njegov filozofski razvoj je manjkav”, ističe Albeggiani.¹⁶⁴ On

¹⁶¹ Usp. I. KOPREK, *Etika u postmoderno vrijeme*, FFDI, Zagreb, 2005., str. 9-12.

¹⁶² Usp. A. G. BIUSO, *Filosofia*, u: *Nuova secundaria /Mensile di cultura, orientamenti educativi, problemi di didattica insizionali per la scuola secondaria superiore*, 2002., br. 1, str. 87-90.

¹⁶³ Usp. F. ALBEGGIANI, *Didattica dell'insegnamento filosofico*, Milano, 1971. str. 523.

¹⁶⁴ Usp. *Isto*, str. 527.

nadalje tvrdi da kritičko i filozofsko promatranje stvarnosti otklanja sljepoću ili barem kao pokušaj prosvjedenja postavlja temelj prijateljstva i tolerancije i tako omogućava humaniji život.¹⁶⁵ Prema tome, poučavanje filozofije, i kada se izravno ne bavi tolerancijom, polučuje određenu snošljivost, što ju čini bliskom s religijom.¹⁶⁶

Ovdje svakako treba posvijestiti da svrha filozofije i nije u nekom odgojnom cilju. Uobičajena je opasnost da se filozofiji zadaju nekakvi ciljevi u čemu uvijek postoji latentna opasnost da filozofija postane instrumentalizirana, u smislu da preuzme ulogu sredstva kojim će se ostvarivati nekakav cilj. Ako se to i događa u nastavi filozofije, onda se tu radi o pedagoškoj intervenciji, a ne filozofskoj. Udovoljiti takvoj pedagoškoj mjeri filozof može samo ako je njegova nastava vjerna filozofskom, a ne ako se ona orijentira prema odgojnosti kao konačnoj svrsi. Nastava filozofije ne može imati nikakav drugi cilj osim filozofskoga jer filozofija koja je sredstvo nečega drugoga, samo je privid filozofije.¹⁶⁷ Danas smo svjedoci upravo česte instrumentalizacije umskoga promišljanja u raznim filozofijskim pravcima koji ne postavljaju nikakvo pitanje o smislu ljudskoga života, gdje se zapravo filozofija instrumentalizira do te mjere da ukida svako nastojanje oko istraživanja istine što producira pogodno okruženje za nihilizam.

Nasuprot tome, ako filozofiranje postuliramo kao stvaralački izazov sudeći prema svojoj autonomnosti koja je na umjetničkoj razini, onda se on treba realizirati i u kontekstu govora o filozofiji na katoličkim teološkim učilištima. Da tu ne postoji opasnost nikakve izvanjske instrumentalizacije, vrlo jasno govori i papa Ivan Pavao II. u svojoj enciklici *Fides et ratio*,¹⁶⁸ da filozofija i kad stupa u odnos s teologijom mora djelovati u skladu sa svojim metodama i Crkva ne želi predlagati neku svoju filozofiju ili dati prednost jednoj filozofiji pred drugim filozofijama jer je ljudski um u traženju istine obdaren vlastitim sredstvima. No, svjedoci smo da je postmoderno filozofsko mišljenje zašlo na razne stranputice, stoga Papa

¹⁶⁵ Usp. *Isto*, str. 528.

¹⁶⁶ Usp. R. de SANCTIS, *Vrijednost i efikasnost suvremenih strategija učenja i poučavanja filozofije u talijanskoj školi*, u: *Metodički ogledi* 13 (2006.), br. 1, str. 102 (95-105) Nadvezujući se na te Albeggianova promišljanja možemo reći da se tu ponajprije ide k stvaranju univerzalne etike kojoj je središnje jezgra "humanitas", tj. dužnost da se prema svakom odnosi ljudski neovisno od rase, klase, religije i dobi. Povijesne religije su to izrazile u pravilu: "Čini drugom isto što želiš da i drugi čini tebi". Ili u negativnoj verziji: "Ne čini drugom..." Usp. I. KOPREK, *Nav. dj.*, str. 22.

¹⁶⁷ Usp. J. MARINKOVIĆ, *Filozofija kao nastava*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1990., str. 23.

¹⁶⁸ *Fides et ratio* enciklika je pape Ivana Pavla II. koja je izdana u Vatikanu na blagdan Uzvišenja svetoga Križa, 14. rujna 1998. god. U njoj se na osobit način govori o važnosti filozofije za teologiju o čemu se i kroz povijest dosta raspravljalo.

smatra dužnošću učiteljstva da reagira jasno i odlučno te u svjetlu vjere izvrši svoju moć kritičkoga razlikovanja glede filozofijâ i nazorâ što se ne slažu s kršćanskim naukom. Dakle, Papa se zalaže za “ars christianae philosophandi”, ali ne želi da se takvi zahvati i sudovi gledaju ponajprije negativno kao ograničavanje, nego kao ohrabrenje i poticaj te poziv na samokritičnost i spremnost na ispravljanje mogućih zabluda, što i filozofi u krajnjoj liniji smatraju potrebnim.¹⁶⁹

Prema tome, u tom dijalogu religije i filozofije, vjere i uma mi možemo govoriti o konkretnim perspektivama koje se postavljaju pred filozofiju na katoličkim teološkim učilištima. Nama ovdje nije cilj apologetski se odnositi prema filozofskom studiju u sklopu teoloških učilišta, opravdavati njegovu vrijednost i važnost. Držimo tu temu zaključenom davno prije nas, a potvrda toga zaključka jest etablirana prije desetak godina enciklikom *Fides et ratio*. Dosljedno tome nama je od presudne važnosti usmjeriti svoj pogled i promišljanje prema budućnost i vidjeti, kako filozofski studij u sklopu teološkoga učilišta, pa tako i Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Đakovu može sudjelovati u što kvalitetnijoj pripravi budućega teologa za izazove vremena u kojem će živjeti i djelovati. No, “hic et nunc” kao problem nameće se i sadašnjost. Kako usmjeravati budućega teologa da u postmodernom vrtlogu misli i svjetonazora pronade svoje mjesto i bude “ljubitelj mudrosti”? Kako ga oduševiti za mudrost? Kako mu pomoći da se uz pomoć kritičkoga, filozofskoga promišljanja izdigne iz svijeta iracionalnosti, iluzorne trenutno inscenirane zbilje, te uronjenosti u letargijom nabujalu sadašnjost “baudrillardovskog” “simulacruma” i slikopisa? Nadasve postavlja se pitanje kako danas bogoslovima i teolozima laicima koji upisuju filozofsko-teološki studij posvijestiti važnost osobnoga promicanja eshatološke nade koja se u vremenu u kojem živimo rastvara i gubi u nabujaloj sadašnjosti “carpe diem logike”, koja razvođjava povijest i tako stvara vrijeme “bez finala”?¹⁷⁰

Dakle, vidimo da nije samo tolerancija vrijednost koju filozofija samom svojom prisutnošću poručuje, naprotiv tu se otvara čitav spektar (kršćanskih) vrijednosti, načela te uzusa znanstvenoga ponašanja koje budući teolog, uz veliku pomoć filozofije treba kritički i logički istraživati, a onda i implementirati u svoju svakodnevicu. Da bismo izbjegli moguću pretjeranu općenitost u definiranju perspektiva, nastojat ćemo konkretno promišljati o tim odrednicama koji se ovdje pred filozofiju postavljaju. Te perspektive promatrat ćemo u kontekstu i određenih zahtjeva, ali vodeći računa o onom bitnom, a to je autonomija filozofije. Te perspektive svakako su najsadržajnije predstavljene u spomenutoj enciklici *Fides et ratio*

¹⁶⁹ Usp. *FR*, br. 49-63.

¹⁷⁰ Usp. I. KOPREK, *Nav. dj.*, str. 9-12.

Ivana Pavla II., koja predstavlja trajnu inspiraciju za problematiziranje odnosa filozofije u sklopu teoloških učilišta.

2. Perspektive nastave filozofije na katoličkim teološkim učilištima prema enciklici *Fides et ratio*

U ovom odjeljku nastojat ćemo analizirati perspektive nastave filozofije na katoličkim teološkim učilištima prema enciklici *Fides et ratio*. Sve te perspektive ili, bolje rečeno očekivanja izravno se odnose i na filozofski studij u sklopu Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Đakovu. Prema tome, ako govorimo o perspektivama filozofskih studija u sklopu teoloških učilišta, onda moramo na početku definirati neke aktualne zahtjeve i zadatke koji se vrlo jasno postavljaju pred filozofiju što, ponavljamo, nikako ne ograničava filozofsko mišljenje, već naprotiv ono ga usavršava, kao što “*gratia supponit naturam*”. Mi možemo govoriti samo o očekivanjima jer poštujući autonomnost filozofije, mi njoj ne možemo apsolutno ništa nametnuti. Međutim, teologija ima pravo da odabere onu filozofiju kojom će izraziti objavljenu istinu.

Jedna od odrednica koju bi nastava filozofije u perspektivi trebala ostvariti nalazi se zapravo u tome da otkrije “svu mudrosnu širinu u traženju novog i sveobuhvatnog smisla života”.¹⁷¹ Na taj način filozofija će poprimiti ulogu koja joj izvorno i pripada, a odnosi se na to da je ona zadnji okvir koji “povezuje sve znanosti i ljudsko djelovanje dok ih usmjerava da zajedno idu prema jednom cilju i zadnjem smislu”.¹⁷²

Time se hoće reći da ako tehnička sredstva nisu upotrijebljena prema određenoj svrsi, tj. ako se “guardinijevski” rečeno ne uspostavi moć nad moći tehnike, vrlo je vjerojatno da će tehnika pokazati svoje negativno lice, čak štoviše moguće su katastrofe neslučenih razmjera. Stoga je važna Riječ Božja koja otkriva prirodnu osnovicu smisla, a ta je religioznost vlastita svakom čovjeku. Filozofija koja niječe zadnji i opći smisao nije samo neadekvatna, nego i u startu neuspješna.¹⁷³ Naime, čovjek može u kolotečini svoga života zaboraviti na vječne istine, ali kad tad će si iznova ponovno postaviti pitanje o smislu svoga života, svoje smrti. Držimo da u Bogu prepoznati i potvrditi bezuvjetni temelj smisla i u tome se upustiti u davanje smisla vlastitom tubitku može ostati samo apel na našu slobodu, na našu slobodnu samoizgradnju.

Nadalje, kad govorimo o perspektivama koje se postavljaju pred filozofiju vrijedi spomenuti važnost istraživanja čovjekove sposobnosti da spozna istinu, objektivnu istinu u smislu poklapanja uma sa stvarnošću. Tu

¹⁷¹ Usp. *FR*, br. 81.

¹⁷² Usp. *Isto*.

¹⁷³ Usp. *Isto*.

se posebno naglašava važnost skolastičke filozofije koja je prikladna za produbljene punine koja je u Božjoj riječi, za razliku od fenomenalističkih i relativističkih filozofskih stremljenja koja nemaju tu prikladnost. Prema tome, teologiji je od velike pomoći ona filozofija koja pruža mogućnost objektivne spoznaje makar ona bila i nesavršena.¹⁷⁴

Na to se nadovezuje i potreba za filozofijom koja posjeduje istinski metafizički domet i tako može doprijeti do apsolutnoga, posljednjega i temeljnoga. Ako analiziramo aspekte kršćanske filozofije na koje ona pokušava pronaći odgovore poput pitanja zla i patnje, smisla života i razloga zašto nešto postoji, vidimo da je za filozofiju iznimno važna metafizika bitka.¹⁷⁵ Stoga je potreban je urgentan prijelaz od fenomena na fundament, od zbiljske pojavnosti do skrivenoga temelja. Metafizika tako postaje posrednik za teološko istraživanje, a tu se prije svega misli na objašnjenje razumijevanja vjere (*intellectus fidei*).¹⁷⁶ Ta svojevrsna rehabilitacija metafizike bitka jest po Papinu mišljenju ključan put za nadvladavanja krizne situacije koja je zahvatila razna područja filozofije.¹⁷⁷ On tu ponajprije misli na eklekticizam, historicizam, scijentizam, pragmatizam i u konačnici nihilizam kao negaciju ljudskosti i čovjeka te njegova identiteta.¹⁷⁸

Osim toga, filozofija na katoličkim teološkim učilištima može uvelike “pridonijeti razjašnjenju odnosa istine i života, događaja i doktrinalne istine, a osobito za objašnjenje odnosa između transcendentne istine i ljudski razumljivog jezika”.¹⁷⁹ Medusobni odnos i razmjena između teologijskih disciplina i rezultata različitih filozofijskih pravaca treba izraziti istinsku plodnost u priopćavanju vjere i u njezinom dubljem razumijevanju. Kao imperativ postavlja se međusobno potpomaganje razuma i vjere u tražanju za istinom. Filozofija u sklopu filozofsko-teoloških učilišta, a i filozofija općenito treba ići za tim da pronađe najprikladnija polazišta u razgovoru s kulturama, civilizacijama, umjetnošću, znanošću, mudrošću i filozofijom, pronaći ukaze na transcenciju, a onda ukorijeniti iskustvo zbilje kao i iskustva određena tom zbiljom. Za to je potreban smiren i otvoren duh, uvijek otvoren za beskonačne horizonte transcencije.¹⁸⁰

¹⁷⁴ FR, br. 82.

¹⁷⁵ Usp. B. DADIĆ, *Metafizika u enciklici "Fides et ratio"*, u: OŽ 55 (2000.), br. 3, str. 395.

¹⁷⁶ Usp. FR, 83.

¹⁷⁷ Isto.

¹⁷⁸ Usp. Isto, br. 86-90. Ipak Papa nabroja i neke pozitivne tendencije u novijoj filozofiji, prije svega nabrajaju se: logika, filozofija jezika, epistemologija, filozofija prirode, antropologija, analiza afektivnih načina spoznaje i egzistencijalni pristup analizi slobode. Usp. FR, br. 91.

¹⁷⁹ FR, br. 99.

¹⁸⁰ Usp. N. STANKOVIĆ, *"Fides et ratio" - konsekvencije za filozofiju o Bogu*, u: OŽ 55 (2000.), br. 1, str. 67.

Ako govorimo općenito o nekakvoj perspektivi filozofije na katoličkim teološkim učilištima, onda je važno ukazati da teološko učilište očekuje od filozofije da studente osposobi za kritičko promišljanje o različitim teorijskim pristupima rješavanja različitih filozofskih i teoloških problema, o njihovoj vjerodostojnosti i o njihovom smislu. Važno je pritom i to da osoba razumije svoj položaj i svoj status u društvu i također duhovni, materijalni, intelektualni i moralni trend u društvu u kojem živi te da pronalazi okvirna rješenja za situacije u kojima se teorijski ili praktično nalazi. Važno je da bude spreman na problematiziranje znanja, ideja i određenih krivih vjerovanja.

3. Izazovi nove reforme

Pred Katoličkim bogoslovnim fakultetom u budućnosti su stavljene novi imperativi reforme u sklopu Bolonjskoga procesa. Kad govorimo o Bolonjskom procesu i njegovoj implementaciji na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu, onda treba reći da mnogi personalno-tehnički preduvjeti za provedbu nastave po Bolonjskom sustavu postoje, ali predstoji još mnogo posla posebice oko prilagodbe planova i programa. Već sada se kolegiji vrednuju po ECTS sustavu, tijekom akademske godine većina profesora koristi mogućnost kolokvija, pisanja eseja na zadane teme čime se rasterećuje studente, a ujedno ih se potiče na kvalitetniji rad. I u filozofiji ta praksa postoji, a posebno ovdje želimo istaknuti i veliku mogućnost individualnoga rada, koja se omogućuje kroza seminare, te od ove akademske godine uvedeni izborni kolegij zasigurno je vrijedan doprinos tome i bit će zacijelo od velike koristi za razvoj filozofskoga studija.

S obzirom da se uvijek ističe da je na našem malenom Fakultetu student osoba, a ne broj postoji mogućnost čestih konzultacija, razgovora na relaciji student – profesor o materiji koja je predmet studentova zanimanja. Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu je spreman za još jednu reformu svoga sustava, a s njime i katedra za filozofiju, usprkos različitim odjecima koji prilično negativno i pesimistično gledaju na Bolonjski proces, posebice kad su u pitanju humanističke znanosti.

Bolonjski proces se često povezuje s aktualnim neoliberalnim kapitalističkim modelom koji se upravo pokreće samo sebi karakterističnom logikom. U njegovoj izraženo akceleracijskoj tendenciji apsorpcije svih društvenih segmenata, prostor kritičke refleksije s margine postaje sve uži. Jedini i temeljni princip koji vodi ovaj sistem jest zakon tržišne aplikacije. U tom okruženju, predviđa se da će najdeblji kraj, po svemu sudeći, izvući humanističke i društvene znanosti. Ili će se, manje ili više, radikalno transformirati ili će nestati. Jer kaže se da postignuća humanističkih, društvenih zna-

nosti i filozofije ne mogu biti na jednak način aplicirana na tržište roba i usluga, kao što je to slučaj s tzv. egzaktnim znanostima (tehničke, prirodne, medicinske, ili naročito danas aktualne, informatičke znanosti).¹⁸¹

Ipak naša su promišljanja optimistična glede budućnosti filozofije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu, raduje nas raspon ljudskoga i božanskoga duha, ne plaše nas ljudske mogućnosti i uvjerenja smo da filozofija itekako može pomoći čovječanstvu da se raduje “ethosu istine” i slobodnom životu po njoj. Filozofsko-teološko učilište u Đakovu je, kao što smo spomenuli, do sada prošlo kroz mnoge reforme i uvijek se prilagođavalo njima nastojeći skladno spojiti “nova et vetera”.¹⁸²

ZAKLJUČAK

Kao što smo i započeli ovaj rad promišljanjima o važnosti filozofije prema pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes* tako ćemo i završiti. Naime, u ovom dokumentu ističe se da su mnogi ljudi današnjice izgubili životnu ravnotežu. Svojom vjerom prijanjaju uz različita tumačenja svijeta i svemira. Često odbacuju i svaku viziju svrhovitosti. Ipak čovjek današnjice nije izgubio zanimanje za pitanje o tome što je on, kakvu ulogu ima zlo u svijetu i koje je značenje smrti. Svjestan je da sve silne pobjede tehnike gube svoj značaj ako sve završava u vječnom miru groblja.¹⁸³

Možemo reći da je jedna od glavnih svrha filozofije unutar katoličkih teoloških učilišta utiranje putova prema dubljoj spoznaji odnosa čovjeka prema Stvoritelju. Koliko je u tome filozofski studij u sklopu filozofsko-teološkoga učilišta u Đakovu uspijevao, pokušali smo istražiti u ovom radu. Prvotno smo krenuli od povijesnoga presjeka, u kojem smo analizirali važne događaje koji su išli k strukturiranju onoga akademskog ustroja koji imamo danas, a to je Katolički bogoslovni fakultet. U drugom dijelu rada nastojali smo neposrednije i imanentnije pristupiti onome što je srž ovoga rada, a to je struktura kolegija koji su se predavali i koji se predaju danas u sklopu katedre za filozofiju. Vidjeli smo bogatstvo misli i materijala uz pomoć kojih su se oblikovali umovi mnogobrojnih generacija studenata.

Nakon toga ukazali smo na važan doprinos prof. Slavka Platza hrvatskoj filozofskoj baštini i razvoju filozofskoga studija u Đakovu. Do-

¹⁸¹ Usp. H. HOROMADŽIĆ, *Bolonjski proces, društvene znanosti i socijalna pozicija univerziteta u času neoliberalnog kapitalizma: skica za kritičku refleksiju*, URL: <http://www.odjek.ba/index.php?broj=06&id=27> (2008-05-20).

¹⁸² O tom spajanju "nova et vetera" govori mons. dr. Marin Srakić u kontekstu Đakovačkog sjemeništa, ali smo mišljenja da ta stvarnost vrijedi i za filozofsko-teološko učilište u Đakovu. Usp. M. SRAKIĆ, *175 godina Bogu i narodu*, str. 9.

¹⁸³ Usp. GS, br. 10.

prinos hrvatskoj filozofskoj baštini sastoji se ponajprije u njegovom bavljenju ruskom filozofijom, što ga svrstava u red vrsnih poznavalaca te filozofije. Tu je i njegova knjiga o povijesti filozofije staroga vijeka koja je sasvim sigurno obogatila hrvatsku filozofsku baštinu, jer je to djelo priručnik, što znači da će zasigurno biti “pri ruci” brojnim znanstvenicima koji budu htjeli proširiti svoje poznavanje toga razdoblja povijesti filozofije.

Doprinos prof. Platza filozofskom studiju u Đakovu, također možemo promatrati kroz ta djela, ali posebno kroz karizmu njega kao predavača i njegov požrtvovni rad sa studentima. Na koncu pažnju smo posvetili i perspektivama studija filozofije u sklopu Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Đakovu, koje smo nastojali definirati najvećim dijelom na temelju enciklike *Fides et ratio* koja predstavlja trajnu inspiraciju za ispravno shvaćanje uloge filozofije u sklopu katoličkih teoloških učilišta, ali i za sve nove reforme u budućnosti.

Mato ZOVKIĆ

KATOLIČKO POIMANJE RECIPROČNOSTI U ODNOSIMA KRŠĆANA I MUSLIMANA

Sažetak

Pod recipročnošću u međureligijskom dijalogu i suradnji misli se odnos međusobnoga prihvaćanja i solidarnosti u duhu "zlatnog pravila" univerzalne etike: postupamo već sada prema drugima onako kako želimo da oni postupaju prema nama kada budemo u potrebi (Mt 7,12). Od toga načela polazi autor pri gledanju na BiH, Albaniju i Kosovo kao europske države gdje su muslimani starosjedioci i čine većinu stanovništva. Zatim iz Deklaracije Odbora "Islam u Europi" CCEE-a i KEK-a usvojene 1995. god. izlaže recipročnost kao kritično vrednovanje tradicije i prošlosti, što kod katolika odgovara čišćenju memorije kakvo je predložio Ivan Pavao II. prigodom jubileja 2000. god. Iz govora Ivana Pavla II. i Benedikta XVI. analizira dijelove o međureligijskoj recipročnosti kao prihvaćanju međusobne ovisnosti i prakticiranju istinske solidarnosti među kršćanima i muslimanima. Zaključuje da se recipročnost najbolje prakticira odgajanjem vlastitih vjernika ondje gdje su kršćani ili muslimani većina da poštuju prava i potrebe religijske manjine.

Možemo li mi kršćani i naši sugrađani muslimani jedni prema drugima postupati po načelu recipročnosti? Na ovakvu formulaciju zadane teme potaknula me Deklaracija Odbora "Islam u Europi" koju su kršćanski teolozi različitih konfesija usvojili u svibnju 1995. Radili su kao Komisija KEK-a i CCEE-a te svome dokumentu dali naslov: "Kršćansko-muslimanska uzajamnost – Promišljanja namijenjena Crkvama u Europi".¹ Oslanjam se i na učenje Sabora i papa o međuovisnosti kršćana i muslimana u današnjem svijetu, bez obzira jesmo li u pojedinoj zemlji manjina ili većina. Ograničeno vrijeme za ovo izlaganje ne dopušta nam da promatramo situaciju kršćana u arapskim i dru-

¹ Usp. moj prijevod toga dokumenta, *Vrhbosna* 1996., 1, 23-25.

gim državama s većinom muslimanskoga stanovništva.² Oni koje to zanima mogu o tome potražiti dostupnu literaturu.³ Želim podsjetiti na situaciju manjinskoga položaja kršćana među muslimanima BiH, Albanije i Kosova te razmišljati o načelu reciprocnosti iz te perspektive da bismo se bolje uživjeli u situaciju muslimana kao manjine u europskim državama.

Kršćani kao manjina među muslimanima BiH, Albanije i Kosova

a) Nakon raspada Jugoslavije, od rujna 1991. do studenoga 1995. u BiH je voden rat za nacionalni teritorij Srba (pravoslavaca), Hrvata (katolika) i Bošnjaka (muslimana). Okončan je Daytonskim mirovnim ugovorom koji je stvarno zamrznuo rezultate etničkog "čišćenja". Tako su malobrojni katolici, muslimani i pravoslavci postali de facto *manjina u vlastitoj državi*, iako su "velika braća" i domaći potpisnici mirovnoga ugovora obećali omogućiti povratak protjeranih i izmještenih. Povratak se nije dogodio zato što većinski narod na razini općine i entiteta nije htio omogućiti održive uvjete povratka, a strani nadglednici mira nisu to htjeli namegnuti. Svi su potpisali veličanstvene dokumente UN i Europe o zaštiti manjina, ali ih ne mogu ili neće provesti. *Provedba zapravo ovisi od većinskoga stanovništva na razini sela i općine*. Vjerski poglavari i politički predstavnici trebali bi kod vlastitih vjernika i sunarodnjaka kao većine stvarati mentalitet za siguran i prosperitetan život povratnika, školovanje njihove djece, zaposlenje, zdravstveno osiguranje. Oni koji su mladi od

² Priredeno kao kratko izlaganje na simpoziju "Islam i kršćanstvo" profesora teologije hrvatskoga govornog područja koji je organizirao Katolički bogoslovni fakultet iz Zagreba u Sarajevu 11. i 12. travnja 2007.

³ Meni dostupni radovi bili su: KHALED AKASHER, "Položaj kršćana u zemljama s muslimanskom većinom", *Vrhbosnensia* IX (2005.), 1,35-55; ISHAK ALEŠEVIĆ, "Iskustvo muslimana u europskim zemljama", *Ondje*, 57-68; M. L. FITZGERALD, "Muslims and Christians in the Arab World", u: M. L. FITZGERALD - R. CASPER, *Signs of Dialogue. Christian Encounter with Muslims*, Silsilah Publications, Zamboanga City Philippines 1992., 43-58; EL HASAN BIN TALAT, *Christianity in the Arab World*, Royal Institute for Interfaith Studies, Amman 1994; MURAD W. HOFMANN, "Evropski mentalitet i islam", u: EKMELEDDIN IHSANOGLU i dr.; *Zapad i islam ka dijalogu*, El-kalem, Sarajevo 2001., 101-117. U istoj knjizi, str. 119-135 on je autor priloga "Muslimani između Orijenta i Okcidenta". Na početku kaže da je Nijemac i musliman te da je na oboje ponosan. ADNAN SILAJDŽIĆ, *Islam u otkriću kršćanske Evrope. Povijest medureligijskog dijaloga*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo 2003.

mene doživjet će, znači li ovo “nije se dogodio” da se još nije dogodio ili ga neće uopće biti.⁴

b) Urušavanjem komunističkih režima u Europi, Albancima države Albanije omogućeno je da sebi demokratski biraju predstavnike državnih i općinskih vlasti. Jedna od blagodati te promjene jest i sloboda prakticiranja vjere. Znamo da je komunistički režim bio službeno zabranio prakticiranje svake religije, ali su Albanci te države danas oko 10 % pravoslavci, oko 10 % katolici i ogromna većina sunitski muslimani s time da kod većine obrazovanih postoji svijest kako su njihovi djedovi bili kršćani. Kako svi pripadaju istom narodu, nema diskriminacije zbog nacionalnoga identiteta ali ima problema zbog vjerskoga identiteta. Ima, naime, u Albaniji pravoslavaca koji su porijeklom Grci ili se još uvijek osjećaju etničkim Grcima a taj dio njihova identiteta ostala većina ne gleda rado. Možda je to jedan od razloga zašto se arhiepiskop Tirane i cijele Albanije Anastasije Janulatos iskreno zalaže za ekumenski i međureligijski dijalog aktivno sudjelujući u takvim skupovima.⁵ Albanski književnik Ismail Kadare u svom referatu na međunarodnoj konferenciji o religijama i civilizacijama u novom mileniju 2003. god. istaknuo je kako su islam, pravoslavlje i katolicizam usko povezani s albanskim narodom, ali da su muslimani povijesno najmlađi. Zatim dodaje: “Ova ravnoteža i zakonitost su zbilja, bit. Albanija je zemlja s tri vjere. Ne može se poistovjetiti ni s jednom od te tri vjere. Ako to ne prihvaćamo, ne prihvaćamo svoj razlog postojanja, ne prihvaćamo razlog postojanja Albanije”.⁶ Iz osobnih dodira s kršćanima te zemlje ipak znam da se neki albanski muslimani ponašaju kao da su jedino muslimani pravi Albanci.

c) Većina Kosovara su muslimani, ali znamo da ima i oko 60.000 katolika koji su organizirani u biskupiju te za svoga biskupa imaju domaće-

⁴ Usp. M. ZOVKIĆ, "Potrebe manjine i dominacija većine u međureligijskom dijalogu", *Vrhbosnensia X* (2006.), 1, 137-153.

⁵ Upoznao sam ga na nekoliko međureligijskih i ekumenskih simpozija na kojima je govorio engleski. Usp. njegovu knjigu prevedenu na srpski *Pravoslavlje i globalizam. Studije o pravoslavnoj problematici*, Hilendarski fond pri Bogoslovnom fakultetu SPC, Beograd 2002. Za našu temu zanimljiva su poglavlja "Pravoslavlje i prava čoveka" (str. 56-86), "Dijalog sa islamom" (116-138), "Bogoslovsko shvatanje drugih religija" (142-168). Od katoličkih svećenika Albanije doznao sam da je Grk po nacionalnosti.

⁶ Usp. engleski prijevod njegova predavanja u knjizi, *Religions and Civilizations in the New Millennium - The Albanian Case. International Conference Tirana, 14-15 November 2003*, Albanian Center for Human Rights, Tirana 2004, 13-20, citat str. 18-19. Za našu temu zanimljivi su prilozi R. MOROZZO, "Interreligious Relations in Albania's History: the Present and the Future", str. 143-147, zatim SH. SINANI, "Religious Convergence among Albanians until the middle ages", 163-169.

ga sina. Albanski političari na Kosovu u pokretu za osamostaljenje namjerno su otklanjali ponude ekstremista iz Saudijske Arabije i nekih drugih zemalja koji su uz oružje i novac kanili uvoziti i svoj tip islama.⁷ Prvi predsjednik Kosova dr. Ibrahim Rugova utjecao je na svoje sunarodnjake da ne podlegnu religijskom ekstremizmu u borbi za državnu samostalnost. Među Kosovarima poznat je fenomen kriptokršćana ili ljaramana kroz razdoblje otomanske vladavine.⁸ Ovu pojavu brižno je unio u svoju knjigu britanski povjesničar Noel Malcolm.⁹

U vrijeme socijalističkoga režima mi religiozni građani BiH, Albanije i Kosova bili smo potiskivani na rub društva jer je službena ideologija preko državnih vlasti, odgojno-obrazovnoga sustava i medija nametala stav da religije pripadaju na privatna uvjerenja građana te da su izvor sukoba. Iako sada neki članovi naših parlamenata i javnih institucija zastupaju agresivni sekularizam,¹⁰ u pluralnom građanskom društvu, mi religiozni pojedinci i zajednice imamo priliku nuditi duhovne vrijednosti i tako doprinositi općem dobru. Jedna od naših zadaća jest da ondje gdje smo većina, vlastite vjernike i sunarodnjake odgajamo za poštivanje drugih i drugačijih. Svi mi uglavnom imamo načelne doktrinarne tekstove o ekumenskoj i međureligijskoj suradnji. Kao katolik ponosan sam u tom smislu na dokumente Drugoga vatikanskog sabora i poslijesaborskoga učiteljstva. Kao katolik također divim se Deklaraciji europskih muslimana koju je sastavio reis-ul-ulema dr. Mustafa Cerić¹¹ i Platformi Islamske zajednice u BiH¹² za dija-

⁷ Ovo znam iz razgovora s jednim od njih u Švicarskoj na jednom međuvjerskom skupu u mjestu Caux koji je organizirala udruga Moralische Aufrüstung te također iz susreta s katoličkim svećenicima koji su kosovski Albanci.

⁸ Usp. SHAN ZEFI, *Islamizacija Albanaca i fenomen ljaramanstva tijekom stoljeća (XV.-XX.)*. Razlozi i stav Katoličke Crkve, Albanska katolička misija, Zagreb 2004.

⁹ N. MALCOLM, *Kosovo. Kratka povijest*, Dani, Sarajevo 2000., 179-182, 234-235. Izvornik je objavljen 1998. u Londonu. Priređivač ovoga prijevoda nije preuzeo iz izvornika stvarno kazalo koje znatno olakšava služenje knjigom. Isti autor napisao 1994. *Bosnia. A Short History* (isti izdavač, prevedena na bosanski).

¹⁰ Usp. E. KARIĆ, "Sekularna država, civilno društvo i religijske zajednice u BiH", *Vrhbosnensia* IX (2005.), 1, 97-103.

¹¹ *A Declaration of European Muslims* by Mustafa Cerić, Grand Mufti of Bosnia (24 str). Engleski tekst dobio sam od Rijaseta IZ BiH u Sarajevu elektronskom poštom. Postoji i službeni prijevod na bosanski koji se može dobiti na elektronskoj stranici Rijaseta Islamske zajednice u BiH.

¹² *Platforma Islamske zajednice u BiH za dijalog* (7 str.). Tekst sam dobio od mr. Ahmeta Alibašća kao jednoga od trojice redaktora 27. lipnja 2006. U razgovoru s njime 29. ožujka 2007. doznao sam da su imami na različitim skupovima raspravljali o nacrtu teksta te se povoljno izrazili ali tekst još nije službeno usvojen.

log koju su sastavila tri teologa po mandatu starješinstva.¹³ To su dobri teološki tekstovi na temelju kojih bismo trebali odgovajati vlastite vjernike da ondje gdje smo većina poštujemo prava i potrebe manjine.

Reciprocnost kao kreativno premišljanje tradicije

Spomenuta Deklaracija iz 1995. god. podsjeća na međudržavne ugovore o suradnji i ustaljeno uvjerenje da bi kršćani i muslimani trebali postupati jedni prema drugima u različitim državama na podlozi međusobne uzajamnosti, bez obzira postoje li među njihovim državama ugovori o suradnji. Reciprocnost ili uzajamnost jest *odnos utemeljen na međusobnom poštovanju i pomaganju*. Zatim se priređivači Deklaracije ograđuju od površne primjene ovoga načela, jer europski kršćani “veoma često suprotstavljaju navodno dobro postupanje prema muslimanima u europskim zemljama navodno lošem postupanju prema kršćanima u muslimanskim zemljama. Način kojim se ova usporedba iznosi obično hoće reći: budući da muslimani loše postupaju prema kršćanima, nema razloga da kršćani dobro ili čak pravedno postupaju prema muslimanima” (br. 2). Ovi teolozi s pravom upozoravaju da bi se to izravno protivilo biblijskoj zapovijedi da ne smijemo uzvraćati zlom na zlo (usp. Rim 1,27; 1 Sol 5,15; 1 Pt 3,9).

Deklaracija zatim podsjeća na instituciju službene zaštite nemuslimana u većinski muslimanskim zemljama (*dhimmi*, u Otomanskom Carstvu *millet*) te na diskriminaciju prema kršćanima u nekim muslimanskim zemljama danas kao što su Saudijska Arabija, Iran, Pakistan, Malezija. Najveća je suprotnost što u državama zapadne demokracije Europljani smiju prijeći na islam a da nisu diskriminirani, dok u državama s većinski muslimanskim stanovništvom otpad od islama tretira se kao kriminalni čin, unatoč odredbi Kur’ana da u vjeri nema prisile (II,256). Kršćanskim teolozima poznato je da se u Arabiji 7. st. otpad od islama shvaćao kao izdaja zajednice i prijelaz na stranu neprijatelja te da je to podloga zabrani otpada od islama. Poznato nam je također da se zabrana otpada od islama više ne provodi strogo a ima muslimanskih teologa koji predlažu premišljanje te tradicijske odredbe. U tom smislu Deklaracija kaže: “Kršćani mole muslimane da ponovno pregledaju svoje temeljne dokumente te razluče kako ih treba razumijevati u svijetu koji je veoma različit od Arabije 7. stoljeća. Sami

¹³ F. TOPIĆ, "Der christlich-muslimische Dialog in Bosnien-Herzegowina", A. M. HOLLWÖGER (Gesamtredaktion): *Identität und offener Horizont. Festschrift für Egon Kapellari*, Styria Verlag, Graz 2006., 489-509 nije imao tekst ove Platforme pri izradi svoga članka.

kršćani se rvaju s istom zadaćom u odnosu na svoje Sveto pismo, koje je nastalo mnogo stoljeća prije, i oni bi rado stavili na raspolaganje svoje iskustvo kompleksnosti koja je u to uključena. I kršćani imaju svoje radikaliste, rigoriste, relativiste kao i one kojima je stalo samo do toga da religijsku tradiciju usmjere prema vlastitim ciljevima” (br. 10). Kršćanski autori ovoga dokumenta predlažu zadaću domišljanja: kako Bog hoće da živimo svaki svoju tradiciju u religijski i kulturno pluralnom svijetu. Pozivaju na “uzajamnost uma i srca koja će nam omogućiti da živimo zajedno u ovom našem svijetu, podložni Bogu, sa zajedničkim osjećajem za pravdu i međusobnim poštivanjem jedni drugih kao vjernika” (br. 11).

Kod nas katolika dio kreativnoga premišljanja tradicije jest i tzv. čišćenje spomena (*purificazione della memoria*) koje je na prijedlog teologa prihvatio Ivana Pavao II.¹⁴ Neposredno prije Jubileja 2000. u apostolskom pismu *Tertio millenio adveniente* najavio je da će jubilej biti prilika Crkvi za veliki ispit savjesti, posebno za “netoleranciju i nasilje u služenju istini”.¹⁵ Pozivajući na čišćenje memorije cijele crkvene zajednice papa je želio da mi današnji kršćani stavimo drugačiji predznak pred neke postupke i događaje prošlosti, kao što su križarski ratovi, inkvizicija, nedovoljno opiranje odvođenju Afrikanaca za robove u Južnu i Sjevernu Ameriku, tiho odobravanje zločina nad Židovima i drugim manjinama, zapostavljanje prava žena i dr. On je to snažno izrazio na Nedjelju molitve za oprostjenje 12. ožujka 2000. u Rimu kada je istaknuo da “Crkva ne prestaje moliti Boga za oprostjenje za grijehе svojih članova”.¹⁶

Dio katoličkoga projekta o čišćenju memorije jest i rad Teološko-povijesne komisije za Jubilej 2000. o stradanju Židova u Drugom svjetskom ratu zvanom šoah. Od 30. listopada do 1. studenoga 1997. Komisija je održala simpozij na temu “Korijeni protužidovstva u kršćanskom ozračju”. Rezultate toga istraživanja utkala je Komisija Svete Stolice za religiozne odnose sa Židovima u dokument od 16. ožujka 1998. naslovljen *We remember: a reflection on the Shoah*. U njemu je, između ostaloga istaknuto:

Činjenica da se shoah dogodio u Europi, upravo u zemljama duge kršćanske uljudbe, pokreće pitanje o odnosima izme-

¹⁴ Usp. G. COTTIER, *Pamćenje i kajanje. Zašto Crkva traži oprost?*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 2005.; L. ACCATOLI, *Kada papa traži oprostjenje. Svi mea culpa Ivana Pavla II.*, Franjevački institut za kulturu mira, Split 2000.

¹⁵ IVAN PAVAO II., *Tertio millenio adveniente - Nadolaskom trećeg tisućljeća* (Dokumenti 101), KS, Zagreb 1994., br. 33-35, citat iz br. 35, str. 42.

¹⁶ Usp. RR, "Povijesna nedjelja oprostjenja i pomirenja u Vatikanu - 'Opraštamo i molimo za oprostjenje'", *Glas Koncila* 2000, br. 12 (od 10. ožujka 2000.), str. 2-3.

đu nacističkih progona i stavova što su ih kršćani u tijeku više stoljeća gajili prema Židovima... Ne možemo znati koliki su kršćani u zemljama što su ih zaposjele ili njima vladale nacističke snage sa zgražanjem promatrali nestanak židovskih susjeda, a ipak nisu bili dovoljno hrabri da bi glasno prosvjedovali. Taj teški teret na savjesti njihove braće i sestara u doba prošloga svjetskog rata treba kršćanima biti poziv na pokajanje.¹⁷

Međunarodna teološka komisija priredila je 2000. god. dokument *Spomen i pomirenje: Crkva i grijesi prošlosti*.¹⁸ Evo kako taj dokument gleda međureligijski aspekt kritičnoga vrednovanja katoličke prošlosti:

Na međureligijskoj razini prikladno je očitovati kako za one koji vjeruju u Krista priznavanje krivnja prošlosti od strane Crkve odgovara zahtjevima vjernosti evanđelju. Stoga ono sačinjava svijetlo svjedočanstvo njihove vjere u istinu i Božje milosrđe koje je objavio Isus. Pri tome treba izbjegavati da takvi čini budu lakomisleni i postanu izvjesna potvrda mogućih predrasuda protiv kršćanstva. Povrh toga, bilo bi poželjno da ti čini pokajanja potaknu i vjernike drugih religija na priznavanje krivnja za vlastitu prošlost. Kako je ljudska povijest puna nasilja, genocida, kršenja prava pojedinih ljudi i naroda, ugnjetavanjem slabih i obožavanjem moćnih, tako je i povijest različitih religija posuta netolerancijom, praznovjerjem, dodvoravanjem nepravednim vlastima te nijekanjem dostojanstva i slobode savjesti. Kršćani nisu bili iznimka i svjesni su da su svi grešnici pred Bogom (6,3).¹⁹

Ovo je vrlo trijezno kajanje za zajedničke krivnje kršćana *kao zajednice*, ali i očekivanje da sljedbenici drugih religija ponizno i hrabro dopuste svoje propuste. U trijumfalističkoj ekleziologiji neki teolozi i crkveni prelati

¹⁷ Hrvatski prijevod dokumenta objavljen u IKA 1998., br. 11 (od 19. 3. 1998.), Dokumenti, str. IV-V. Za povijesni kontekst ovoga dokumenta i drugih izjava Svete Stolice o stradanjima Židova, usp. B. ODOBAŠIĆ, "Šoah u svjetlu novijih katoličkih dokumenata o Crkvi i Židovima", *Vrhbosnensia* III (1999.), 1, 65-104.

¹⁸ COMMISSISONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Libreria editrice vaticana 2000. Dobar sažetak dokumenta na hrvatskom objavila IKA 2000., br. 11 od 15. 3. 2000., str. 24-26. Na žalost, cijeli dokument nije preveden u nizu KS.

¹⁹ *Memoria e riconciliazione*, br. 6,2, str. 66.

ističu kako Crkva ne može sagriješiti, jer je grijeh nešto osobno i individualno. Međutim, papa i ovi dokumenti više govore o krivnjama nego o grijesima prošlosti. Distinkcija između Crkve kao institucije spasenja koja ne može sagriješiti i pojedinih vjernika koji su grešnici čini nas nevjerodostojnima u očima naših suvremenika nekatolika. Od hrvatskih biskupa ovu Papinu inicijativu najviše provodi požeški biskup Antun Škvorčević koji se sa svojim svećenicima i vjernicima okuplja u Jasenovcu te moli za nevine žrtve režima čiji je poglavar sa svojim ministrima službeno ispovijedao katoličku vjeru.²⁰

Muslimani BiH, povlačenjem otomanske vlasti s Balkana, našli su se u potrebi da čuvaju svoj vjernički identitet pod kršćanskim vladarom, bez nade da će ponovno doći vrijeme muslimanskih vladara nad ovim područjem Europe. Neki su se iz straha i nezadovoljstva odselili u Tursku, drugi su se prilagodili. Kako su od 1918. do 1992. god. živjeli s drugim sugrađanima pod totalitarnim režimima, morali su svoju tradiciju ne samo čuvati nego i kreativno premišljati. Neki njihovi teolozi ističu da su pri tome bili hrabriji obični vjernici intelektualci od članova uleme.²¹ Dr. Smail Balić (1920.-2004.) živio je nakon Drugog svjetskog rata u Austriji kao politički emigrant i europski intelektualac. U svojim nastupima na simpozijima i objavljenim tekstovima na njemačkom predstavljao je bosanske muslimane i islam općenito Europljanima. Među njegovim pisanim radovima osobito su vrijedni prilozi o islamu u *Leksikonu temeljnih religijskih pojmova: židovstvo-kršćanstvo, islam*²² te u knjizi *Zaboravljeni islam*.²³

²⁰ Usp. agencijski izvještaj: "Stara Gradiška/Jasenovac - posjet svećenika i dakona Požeške biskupije: Osudujemo svaki zločin, žalimo svaku žrtvu", *Katolički tjednik* 2007., br. 12 (od 25. ožujka 2007.), str. 26-27.

²¹ Tu misao čuo sam na jednom predavanju dr. Adnana Silajdžića. Usp. E. KARIĆ, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća 1*, El-kalem, Sarajevo 2004.; Usp. također A. SILAJDŽIĆ, *Muslimani u traganju za identitetom*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo 2006. Osobito je zanimljivo poglavlje "Muslimani između tradicije i moderniteta", str. 47-69. Ova knjiga prevedena je i na engleski *Muslims in Search for an Identity*, Translated by Saba Risaluddin, El-kalem, Sarajevo 2007. Usp. poglavlja FAZLUR RAHMAN, "Predmodernistički reformatorski pokreti" i "Savremeni razvoj. Uvodne napomene, Intelektualni modernizam, Politički modernizam, Modernizam i društvo", L. MARKEŠIĆ (ur.), *Islam. Objava, Predaja, Vjera, Klasično i moderno muslimansko mišljenje*, Franjevačka teologija, Sarajevo 2006., 321-360.

²² Njemački izvornik, A. Th. KHOURY (izd), *Lexicon religiöser Grundbegriffe: Judentum, Christentum, Islam*, Styria Verlag 1987. i 1996. Hrvatski prijevod izašao pod gornjim naslovom, Prometej, Zagreb 2005. Uz osnovne natuknice iz ovih triju religija, Leksikon na kraju donosi Sinoptičku kronološku tablicu iz njihove povijesti od tradicija o Abrahamu do 1979. god.

²³ S. BALIĆ, *Zaboravljeni islam*, izd. Gesellschaft bosnischer Akademiker in Österreich, Wien 2000.

Brojni muslimanski intelektualci koji žive u Europi, želeći sačuvati svoj kulturni i vjerski identitet, zalažu se za dinamičnu prisutnost muslimana u pluralnim društvima i u tom smislu kreativno promišljaju vlastitu tradiciju.²⁴ Na toj liniji je i *Deklaracija europskih muslimana* dr. Mustafe Cerića koji traži da se organiziraju na razini europskih država i Europske Unije kako bi se pravno integrirali bez podlijevanja asimilaciji. Kao što kršćani pripadaju različitim kulturama i misaonim pravcima, tako i muslimani. Uz to treba imati na umu da kod muslimana ne postoji učiteljstvo kako ga prihvaćamo mi katolički (i pravoslavni) kršćani. Postoji *ulema*, skup pravnika i teologa koji djeluju u različitim zemljama kroza stoljeća i dijele se na četiri tradicionalne pravne škole. U povijesti islama "kakva god da je bila stvarna vladavina, ulema joj je bila ograničenje, kao preostali izraz suglasnosti i prava islamske zajednice da sama sobom upravlja".²⁵ Islam u svom identitetu nosi klicu pluralnosti.

Recipročnost kao izraz solidarnosti i prihvaćanja međusobne ovisnosti

Katoličko učiteljstvo dotiče misao o recipročnosti kršćana i muslimana kada vlastitim vjernicima iznosi potrebu dijaloga s nekršćanima u zemljama gdje živimo. To je službeno otpočelo na Drugom vatikanskom saboru i dalje živi tako što je svaki biskup pozvan da u svojoj biskupiji gaji međureligijski dijalog i suradnju.²⁶ Pretpostavljajući kao poznat nauk Drugoga vatikanskog sabora o stavu Crkve prema islamu, odabiremo neke naglaske iz učenja Ivana Pavla II. i Benedikta XVI.

²⁴ Usp. A. SILAJDŽIĆ: *Islam u otkriću kršćanske Europe. Povijest međureligijskog dijaloga*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo 2003.; A. MEDEB, *Zloupotreba Islama*, IMIC, Sarajevo 2003. Autor je agnostik islamske kulture koji kritizira amerikanizaciju Zapada te povezuje svoje islamske korijene sa življenjem u Francuskoj. Usp. moju recenziju ove knjige u *Vrhbosnensia* VII (2003), 2, 516-519. A. MAALOUF, *Les Identités meurtrières*, Grasset, Paris 2002. Autor je libanonski kršćanin kojemu je materinski jezik arapski a od 1976. živi u Francuskoj. Kao novinar, povjesničar i romanopisac u ovoj knjizi raspravlja o slojevima identiteta kod različitih osoba.

²⁵ Iz natuknice "Ulema", u: N. SAMAILAGIĆ, *Leksikonu islama*, Svjetlost, Sarajevo 1990., 637-638.

²⁶ Usp. IVAN PAVAO II., *Pastores Gregis. Pastiri stada. Postsinodalna apostolska pobudnica o biskupu služitelju evanđelja Isusa Krista za nadu svijeta* (Dokumenti 137), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003., br. 68, str. 159-161. Teološki kontekst ove smjernice poslijesaborskog učiteljstva iz 2003. god. obradio je P. SELVADAGI, "Il Vescovo e il dialogo interreligioso", *Lateranum* LXXI (2005), 2-3, 641-658.

Svojoj poruci za Dan mira 1983. god. Ivana Pavao II. dao je naslov: "Dijalog za mir – izazov za naše vrijeme".²⁷ U njemu papa podsjeća kako nam prošlo iskustvo ratovanja i nasilja pokazuje da je dijalog za mir potreban i moguć. Za takav dijalog potrebna je otvorenost i prihvaćanje (*l'apertura e l'accoglienza*), zatim prihvaćanje međusobne različnosti i specifičnosti, nadalje traganje za onim što je ljudima zajedničko te traženje dobra mirnim sredstvima. U homiliji na Novu godinu 1983. protumačio je tu svoju poruku: "Dijalog je po svojoj naravi razmjena (*scambio*), komunikacija jednoga prema drugome te iznad svega zajedničko traženje. U ratu se dvije strane dižu jedna protiv druge. U pitanju mira trebaju se nužno založiti dvije strane. Mir ne mogu izgraditi jedni bez drugih nego se svi trebaju zajedno založiti. Tako nalazimo pravi osjećaj za dijalog: on traži od svih stranaka da rade *zajedno* i da *zajedno* (podcrtao papa) napreduju na putu mira. Teško je zamisliti kako se na jednostran način može riješiti problem mira u svijetu bez participacije i konkretnoga zalaganja svih."²⁸ Ovdje je prisutna misao o recipročnosti radi priznanja međusobne ovisnosti i zajedničkih potreba.

U govoru diplomatima koji su predstavljali svoje države pri Svetoj Stolicu 12. siječnja 1985. Ivan Pavao II. iznio je na početku svoje gledanje na političke prilike u Europi, Africi, Aziji, Sjevernoj i Južnoj Americi te Oceaniji.²⁹ Zatim je nastavio: "Da bi međunarodni odnosi pogodovali pravednom miru i učvršćivali ga, potrebne su u isto vrijeme recipročnost, solidarnost, učinkovita suradnja koja je plod prvih dviju. Te tri ključne riječi bit će leitmotiv mojih govora" (br. 3). Recipročnost se ne suprotstavlja suverenosti nego je uvjet za dostojno primjenjivanje suverenosti. Zato nema razgovora o miru bez prihvaćanja pravde koja je iznad stranaka te ih prosuđuje i u praksi uključuje recipročnost:

"Kršćani nalaze u samom evanđelju izreku samoga Krista koja donosi svjetlo, snagu te postavlja zahtjeve na ovom putu recipročnosti: "Sve dakle što želite da ljudi vama čine, činite i vi njima" (Mt 7,12). Ta izreka primjenjuje zapovijed: 'Ljubi bližnjega kao sebe samoga'. Bit će brojnih primjena

²⁷ "Il dialogo per la pace una sfida per il nostro tempo", dokument objavljen 8. 12. 1982., izvorni tekst donosi svezak *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V,3 (1982), Libreria editrice vaticana 1982., 1542-1554.

²⁸ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI,1 (1983), 3-7, citat str. 7.

²⁹ Talijanski tekst govora nalazi se na vaticanskoj elektroničkoj stranici pod natuknicom www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/january/documents. Zahvaljujem mons. Waldemaru Sommertagu, tajniku Apostolske nuncijature u Sarajevu što mi je izvukao ovaj i druge govore na temu reciprociteta.

ovoga u međunarodnom životu” (br. 3).

Ovim papa povezuje recipročnost s pozitivnom primjenom zlatnoga pravila koje postoji u židovstvu, kršćanstvu i islamu.³⁰ U Tob 4,15 ono stoji u negativnom obliku: “Ne čini nikome što bi tebi samome bilo mrsko.” Rabini Isusova vremena te grčko-rimski pisci novozavjetnoga razdoblja upotrebljavali su ga u pozitivnom i negativnom obliku. U Isusovu Govoru na gori ono je zabilježeno samo u pozitivnom obliku (Mt 7,12; Lk 6,31). Pozitivna verzija traži više dobrotvorne mašte i istinske solidarnosti s bližnjima bez obzira na njihovu vjeru, kulturu i nacionalnost: prema “drugima” želim i trebam tako postupati kao što bih želio da oni postupe prema meni kad se nadem u opasnosti i potrebi.³¹

U tom govoru papa ovako primjenjuje načelo recipročnosti na međureligijske odnose:

Što se tiče religijske slobode, treba ostvarivati recipročnost, to jest jednakost postupanja. Oni koji vjeruju u pravoga Boga svakako ne mogu zbog poštovanja prema istini uz koju pristaju dopustiti jednakost svih religija a niti podleći religijskoj indiferentnosti. Oni uz to normalno žele da svi pristanu uz istinu koju oni poznaju te da se zalažu u svjedočenju koje poštuje slobodu pristajanja, jer na čovjekovu slobodu pripada otvarati se religijskoj vjeri slobodno i poštovanjem razuma i srca, uz milost, prema onome što otkrije i naloži dobro oblikovana savjest. Oni dakle mogu, i trebaju, istovremeno poštivati dostojanstvo drugih osoba koje ne bi trebale biti spriječene u djelovanju prema vlastitoj savjesti, posebice u religijskim pitanjima. Drugi vatikanski sabor uveo je tu distinkciju u Deklaraciji *Dignitatis humanae* (br. 2) rješavajući problem koji u prošlosti kršćanskih zajednica, na žalost, nije ispravno rješavan (br. 3).

³⁰ Usp. ZORICA MAROS, "Zlatno pravilo u kršćanstvu i islamu", B. VULETA - A. VUČKOVIĆ - I. MILANOVIĆ LITRE (ur.), *Dijalogom do mira. Zbornik radova u čast dr. Željku Mardešiću*, Franjevački institut za kulturu mira, Split 2005., 272-282; M ZOVKIĆ, "'Zlatno pravilo' kao jedan od biblijskih temelja za ljudska prava", *Vjesnik dakovačke i srijemske biskupije* 2003., 11, 116-119. CARMELO VIGNA - SUSY ZANARDO (ed.), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

³¹ Usp. M. ZOVKIĆ, "Zlatno pravilo u kanonskim evanđeljima (Mt 7,12; Lk 6,31)", M. VUGDELIJA (ur.), *Govor na gori (Mt 5-7). Egzegetsko-teološka obrada*, Služba Božja, Split 2004., 291-318.

U nastavku papa skreće pozornost da europske zemlje doseljenim ljudima druge vjere dopuštaju slobodu kulta, dok su neke zemlje s većinom nekršćanskih stanovnika svoju religiju učinile državnom. Jednako žali činjenicu da neke države nameću ateizam kao državnu ideologiju. Zatim ističe da prakticiranje recipročnosti odražava prihvaćanje međuovisnosti:

Povrh recipročnosti u pravima i stroge pravde u jednakom postupanju, treba doći do zajedničke solidarnosti pred velikim izazovima čovječanstva. Svi narodi nalaze se u situaciji međusobne ovisnosti na gospodarskom, političkom, kulturnom planu. Svaka zemlja treba druge ili će ih trebati. Bog je zemlju povjerio čitavom čovječanstvu učinivši da solidarnost bude zakon koji vrijedi u dobru i u zlu. Svakako, postojale su različite mogućnosti u pogledu bogatstva zemalja ili područja ispod površine, klime, talenata koji su povezani uz pojedinu civilizaciju te također u pogledu ljudskih napora, ovisno od većega ili manjega smisla za inicijativu. Gospodarski i socijalni napredak mogu usporiti teškoće koje prvenstveno doživljavaju mlade nacije pri ovladavanju novim procesima proizvodnje i raspodjele ponekad i zbog nemarnosti, čak i zbog korupcije ljudi, i za te teškoće treba hrabro tražiti lijek. Međutim, te situacije nejednakosti pozivaju ljude kao razumna bića da zajedno nadvladavaju teškoće, jer pred okrutnom sudbinom koja pogada velik dio čovječanstva nema održivih izgovora za odbijanje doprinosa njihovu preživljavanju i razvoju. Recipročna solidarnost je jedini potpuno human odgovor i uz to pravilno shvaćen interes svih na dug rok (br. 4).

U završnom dijelu papa poziva na odgoj za moralne vrijednosti za koji su nadležne i zadužene osobe iz politike, odgojni i prosvjetni djelatnici, obitelji, djelatnici masovnih medija, a i Crkva je spremna doprinosti svoj dio. Među te vrijednosti ubraja: lojalnost, vjernost preuzetim obvezama, poštenju, pravdi, toleranciji, poštivanju života, rase i uvjeta života drugih, dioništvu, solidarnosti (br. 7).

Sredinom kolovoza 1985. Ivan Pavao II. hodočastio je u šest afričkih država prigodom sudjelovanja na 43. internacionalnom euharistijskom kongresu u Nairobiju. Na povratku, na poziv kralja Maroka kao muslimanske zemlje, održao je susret u Kasablanki na stadionu kod kojega je

prisustvovalo 80.000 mladih.³² Govorio je o važnosti vjere u Boga i pokoravanju volji Božjoj, o izgradnji bratskoga svijeta te o duhovnom bogatstvu islama koje Crkva uvida i priznaje.³³ Istaknuo je potrebu recipročnosti na svim područjima:

Uvjereni smo da “ne možemo zazivati Boga, Oca sviju, ako otklanjamo da se bratski ponašamo prema nekim ljudima, stvorenima na sliku Božju” (NAE,5).

Stoga trebamo također *poštivati, ljubiti i pomagati svako ljudsko biće*, jer je Božje stvorenje. U izvjesnom smislu svaka osoba je Božja slika i predstavnik, jer je put koji vodi k Bogu i jer ne ispunjava potpuno samoga sebe ako ne upozna Boga, ako ga ne prihvati svim svojim srcem te ako mu se ne pokorava do mjere savršenosti.

Nadalje, ova pokornost Bogu i ova ljubav prema čovjeku trebaju nas voditi prema *poštivanju ljudskih prava*. Ta prava su odraz Božje volje i zahtjev ljudske naravi kakvu ju je Bog stvorio.

Stoga respekt i dijalog traže recipročnost na svim područjima, osobito na području temeljnih sloboda, posebno religijske slobode. Pogoduju miru i slozi među svima. Pomažu zajedničkom rješavanju problema današnjih muškaraca i žena, posebice mladih (br. 5).

U nastavku je potaknuo mlade da zajedno rade, jer nam “iskustvo zajedničkog rada pomaže da se očistimo i otkrijemo bogatstvo drugih. Tako se postepeno stvara ozračje povjerenja koje svakome omogućuje da raste, napreduje i ‘bude više’.” (br. 6)

God. 1992. izdan je *Katekizam Katoličke Crkve* koji sadrži današnju sintezu katoličkoga učenja o vjeri, liturgiji, vjerničkom moralu i molitvi. U poglavlju “Dostojanstvo ljudske osobe” govori, između ostaloga, o četiri stožerne kreposti (razboritost, pravednost, jakost i umjerenost) te o tri teologalne kreposti (vjera, ufanje i ljubav). O ljubavi uči: “Plod su ljubavi radost, mir i milosrđe; ona zahtijeva velikodušnost i bratsku opomenu; lju-

³² Usp. G. WEIGEL, *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*, Cliff Street Books, New York 1999., 498-500.

³³ Govor objavljen u PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963-205)* edited by Francesco Gioia, Books and Media, Boston 2006., 336-344.

bav je dobrohotnost; budi uzajamnost (*reciprocita*), ostaje nesebična i blagotvorna; ona je prijateljstvo i zajedništvo” (br. 1829). Tako vidimo da je recipročnost ljudska i vjernačka vrlina koja je izraz prihvaćanja drugih od kojih ovisimo i koji od nas ovise.

Papinsko vijeće za pastoral selilaca izdalo je 2004. god. uputu *Erga migrantes cura*.³⁴ Dokument uz uvod (br. 1-11) i zaključak (br. 96-104) donosi sljedeće dijelove:

Migracije, znak vremena i briga Crkve (br. 12-33);
Selioci i pastoral prihvaćanja (br. 34-69);
Djelatnici u pastoralu zajedništva (br. 70-88);
Strukture misijskog pastoralu (br. 89-95).

Drugi dio počinje fenomenom kulturnoga i religijskoga pluralizma koji je Katoličkoj crkvi “poziv na ucjepljivanje vjere u različite kulture” (br. 34). Inkulturirano naviještanje evanđelja traži pozornost prema osobama i zalaganju za cjelovit rast koji “uvijek zahtijeva bratstvo, solidarnost, služenje i pravednost” (br. 36). U pluralnom svijetu kršćani trebaju prihvaćati selioce, pomagati im da se uključe u društvo starosjedilaca čuvajući svoj legitimni identitet, “biti promicatelji istinske i prave kulture prihvaćanja koja će znati cijeniti istinske ljudske vrijednosti drugih osoba, usprkos svim teškoćama koje sa sobom nosi suživot s osobama različitim od nas” (br. 39). Uz pozornost prema seliocima katolicima, posebno onima istočnog obreda, Dokument sadrži i odsjek o seliocima ostalih religija (br. 59-60). Ne odobrava redovito izdavanje katoličkih crkava i kapela za stalnu molitvu sljedbenicima drugih religija, ali preporučuje prihvaćanje doseljeničke djece u katoličke škole uz uvjet da roditeljima takve djece bude pojašnjen katolički program naobrazbe i odgoja. Zatim ističe:

U odnosima između kršćana i pripadnika ostalih religija veliku važnost na kraju ima načelo uzajamnosti. Ono se ne smije shvatiti tek kao stav zahtijevanja vlastitih prava, već kao odnos koji se temelji na uzajamnom poštovanju i na pravednosti u pravnim i vjerskim pitanjima. Uzajamnost je također stav srca i duha, koji nas osposobljava

³⁴ Cjelovit tekst na hrvatskom: PAPINSKO VIJEĆE ZA PASTORAL SELILACA I PUTNIKA, *Uputa Erga migrantes caritas Christi. Kristova ljubav prema seliocima* (Dokumenti 140), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2005.

živjeti uvijek i posvuda s jednakim pravima i dužnostima. Zdrava uzajamnost potiče svakoga da postane zagovaratelj prava manjina tamo gdje je njegova vjerska zajednica većinska. Vezano uz to moramo spomenuti i brojne kršćanske selioce u zemljama u kojima većinsko pučanstvo čine nekršćani i gdje se pravo na vjersku slobodu strogo ograničava i krši (br. 64).

U ovom dokumentu načelo recipročnosti primjenjuje se na pastoralno djelovanje sa sviješću da pripadnici većinske religijske zajednice mogu i trebaju kod svojih pripadnika stvarati duhovni i socijalni prostor za doseljene koji su drugačiji. Dokument samo izražava žaljenje što neke većinski nekršćanske zemlje ograničavaju prava doseljenih kršćana, ali to ne uzima kao izgovor za ograničavanje prava nekršćana u većinski kršćanskim državama. Posebni odsjek posvećeni je seliocima muslimanima (br. 65-68) te međureligijskom dijalogu (br. 69). Katolički dušobrižnici i vjernici laici trebaju kroz trajnu izobrazbu upoznati vjeru nazočnih nekršćana, svladavati predrasude prema njima ali i izbjegavati vjerski relativizam.

Dijalog među religijama ne smije biti shvaćen tek kao traženje zajedničkih točaka kako bi se zajedničkim snagama izgrađivao mir, već ponajprije kao prigoda za ponovno otkrivanje zajedničkih uvjerenja u svim zajednicama. Tu mislimo na molitvu, post, temeljni poziv čovjekov, otvorenost onostranom, klanjanje Bogu i u solidarnost među narodima (br. 69).

Papa Benedikt XVI. za vrijeme svoga hodočašća u Köln na Svjetski dan mladih susreo se 20. kolovoza 2005. s predstavnicima muslimana koji žive u Njemačkoj. Rekao je kako je međukulturni i međureligijski dijalog kršćana i muslimana obveza o kojoj u velikoj mjeri ovisi naša zajednička budućnost. U susretu s djelatnicima Papinskoga vijeća za pastoral selilaca i putnika 15. svibnja 2006., koji su raspravljali o migracijama iz zemalja s većinom stanovnika muslimana i koji useljavaju u takve zemlje, istaknuo je kako taj fenomen zaslužuje novu pažnju. Podsjetio je na Uputu *Erga migrantes caritas Christi* od 2. svibnja 2004., koja službeno usvaja načelo recipročnosti. Naveo je tekst iz broja 64 koji smo upravo spomenuli.³⁵ Zatim je dao podršku pothvatima brojnih vjerskih zajednica koje se

³⁵ Usp. *Dokumenti 140*, str. 66-67.

trude upoznati imigrante, odstranjivati predrasude protiv njih te im iskazivati poštovanje. Nastavio je:

U djelu prihvaćanja i dijaloga sa seliocima i putnicima kršćanskoj zajednici stalno uporište je Krist koji je svojim učenicima ostavio za životno pravilo novu zapovijed ljubavi. Kršćanska ljubav po svojoj naravi izlazi u susret. Zato su pojedini vjernici pozvani da rašire ruke i srce prema svakoj osobi, dolazila ona iz bilo koje zemlje, prepustajući javnoj vlasti da uspostavi zakone prikladne za zdravo zajedničko življenje. Stalno poticani na svjedočenje ljubavi koju nam je pokazao Gospodin Isus, kršćani trebaju otvoriti srce, posebno prema malenima i siromašnima u kojima je na poseban način prisutan sam Krist. Postupajući tako, oni očituju specifično obilježje kršćanskoga identiteta, a to je ljubav koju je Krist živio i neprestano je prenosi na Crkvu po evanđelju i sakramentima. Očito, nadamo se da će i kršćani koji se sele u zemlje s muslimanskom većinom naići na prihvaćanje i poštivanje njihova kršćanskoga identiteta.³⁶

Ovdje je Papa svjestan da neke države s muslimanskom većinom ne dopuštaju kršćanskim radnicima migrantima stalnu pratnju njihovih svećenika, a u zemljama gdje su kršćani povijesno prisutni među muslimanskom većinom sugradana teško je dobiti dopuštenje za gradnju nove crkve, otvaranje teoloških učilišta i tiskanje kršćanskih knjiga. To ipak ne smije biti razlog da vlasti i javne institucije u zemljama s kršćanskom većinom kažnjavaju doseljene muslimane uskraćujući im dopuštenja za podizanje džamija i pravo na vjersku pouku vlastite djece.

Zatim se dogodio 14. rujna 2006. kada je ovaj papa u svome predavanju profesorima i studentima u Regensburgu citirao izjavu bizantskoga cara iz 14. st. da je islam religija nasilja. U BiH reis dr. Mustafa Cerić i dekan Fakulteta islamskih nauka dr. Enes Karić reagirali su u odvojenim izjavama za medije istaknuvši da su muslimani BiH slobodno prihvatili islam te da danas rado i slobodno prakticiraju svoju vjeru. U isto vrijeme pozvali su domaće muslimane da zbog Papina govora ne poduzimaju nikakve nasilne čine. Papino predavanje i žestoka reakcija muslimanskih predstavnika na Bliskom istoku i u Europi pokazuju delikatnost gledanja

³⁶ Prevodim s talijanskog izvornika, uzetog iz elektroničke stranice Svete Stolice.

na povijesne događaje u kojima je nasilje kršćana i muslimana bilo motivirano i vjerom. Papa je 25. rujna 2006. sazvao u Castel Gandolfo ambasadore zemalja s većinskim muslimanskim stanovništvom, među koje je ubrojio i ambasadora BiH. U govoru je naveo kako želi ojačati veze prijateljstva i solidarnosti između Svete Stolice i muslimanskih zemalja. Citirao je dio svoje izjave sa susreta s muslimanima u Kölnu. Izrazio je želju da se odnosi povjerenja između Katoličke Crkve i muslimana, što ga je gradio njegov predšasnik:

“ne samo nastave nego da se razvijaju u duhu iskrenog dijaloga i poštovanja, temeljeni na sve većem međusobnom upoznavanju što s radošću priznaje religijske vrijednosti koje su nam zajedničke te odano poštuje razlike. Međukulturni i međureligijski dijalog je potreba radi zajedničkog izgrađivanja svijeta u miru i bratstvu, što žarko žele svi ljudi dobre volje. Na ovom području naši suvremenici očekuju od nas da svima pokazujemo jasno svjedočanstvo o religioznoj dimenziji života. Kršćani i muslimani, vjerni učenju vlastitih religioznih tradicija, također trebaju zajedno surađivati, kao što već čine u mnogim pothvatima, kako bi izbjegavali svaki oblik netolerancije i suprotstavljali se svakom iskazivanju nasilja. A povrh toga, mi vjerski poglavari i politički predstavnici trebamo ih voditi i ohrabrivati da tako djeluju.”³⁷

Od 28. studenoga do 1. prosinca 2006. Benedikt XVI. boravio je na apostolskom putovanju u Turskoj gdje se susreo s malobrojnim skupinama kršćana, s predstavnicima muslimanske većine i sa stranim diplomatima u Ankari. Bilo je to pastoralno i ekumensko putovanje, ali i prvo putovanje ovoga pape u jednu državu s asolutnom većinom muslimanskih stanovnika. Tom prigodom teolozi su isticali kako se u današnjoj Turskoj nalazi selo Harran iz kojega se Abraham morao seliti zbog svoje monoteističke vjere, a on je veliki duhovni otac judaizma, kršćanstva i islama. To je putovanje bila nova potvrda Katoličke Crkve da iskreno želi njegovati međureligijski dijalog: “Turska, zemlja koja se službeno izjašnjava kao laička, koja sačinjava most između Europe i Azije i obuhvaća u sebi različite religijske tradicije, jest kao balkon na Bliskom istoku s kojega se mogu osnaživati vrijednosti međureligijskog dijaloga, tolerancije, reciprocnosti

³⁷ Prevodim s talijanskoga izvornika preuzetoga iz elektroničke stranice Svete Stolice.

i laičnosti države.”³⁸ Papa se susreo s diplomatskim zborom u Ankari 28. studenoga te im se predstavio kao prijatelj i apostol mira. Istaknuo je kako je za pravi mir potrebna pravda da bi se ispravila gospodarska neravnotežna i stišale političke oluje koje su uvijek povod za napetosti i prijetnja društvu. Pohvalio je Tursku koja je kroz svoju povijest bila most između Azije i Europe te raskrižje kultura i religija. Zatim je nastavio:

Dijalog treba različitim religijama omogućiti da jedna drugu upoznaju te da se poštuju, kako bi surađivale radi najplemenitijih ljudskih aspiracija, u težnji za Bogom i u težnji za srećom. Prigodom svoga pohoda Turskoj želim ponoviti da veoma cijenim muslimane te ih potičem da zajedno rade, u međusobnom poštovanju, na promicanju dostojanstva svakog ljudskog bića i na napretku društva gdje osobna sloboda i briga za druge osiguravaju mir i spokoj za sve. Tako će religije moći doprinosti svoj udio u odgovaranju na brojne izazove s kojima se sada sučeljavaju naša društva. Sigurno, priznavanje pozitivne uloge religija unutar društva može i treba poticati nas da dublje istražujemo njihovo poznavanje ljudi i poštivanje ljudskog dostojanstva, stavljajući čovjeka u središte političkog, gospodarskog, kulturnog i socijalnog djelovanja. Naš svijet mora uvidjeti kako su svi ljudi povezani dubokom solidarnošću jedni s drugima, i trebamo ih poticati da svoje kulturne i povijesne razlike afirmiraju ne radi suprotstavljanja nego radi njezgovanja međusobnog poštovanja.³⁹

Time je sadašnji papa pojasnio što misli pod medureligijskim dijalogom te pod reciprocitetom u djelovanju muslimana i kršćana. Dijalog nije odricanje od vlastite vjere i kulturnog identiteta nego upoznavanje drugih i drugačijih uz čuvanje vlastitog uvjerenja. Papa se nada da će snagom dijaloga i reciprociteta vjerske zajednice i pojedinci složnije i uspješnije odgovarati na izazove pred kojima stoje ljudi pluralnih društava koji se odriču nasilja u rješavanju zajedničkih i osobnih problema.

³⁸ PIERO MARINI, "Viaggio apostolico di Sua Santita Benedetto XVI in Turchia (28 Novembre - 1 Dicembre 2006)", Elektroničke stranice Svete Stolice, prijevod s talijanskoga izvornika.

³⁹ Prevodim s engleskog tekst iz elektroničke stranice Svete Stolice.

Zaključak

Na početku smo ustanovili da su u BiH, Albaniji i na Kosovu muslimani većina stanovništva ali da kršćani i muslimani ovih zemalja Europe mogu i trebaju recipročno djelovati radi zajedničkoga dobra. Zato teolozi, vjeroučitelji te viši i niži vjerski poglavari većine na pojedinom području trebaju odgajati *vlastite vjernike* za ljudsku i vjerničku solidarnost te za poštovanje prava i potreba manjine u svom etničkom i religijskom ozračju.

Ipak, muslimani u državama zapadne Europe su manjina kojoj treba solidarnost i prihvaćanje od kršćanske većine. Britanska anglikanka i sociologinja religije Grace Davie u svojoj knjizi o religiji u suvremenoj Europi posvećuje pozornost i muslimanima koji su se doselili iz afričkih ili azijskih zemalja te zajedno sa svojom djecom žele ostati čuvajući svoj muslimanski identitet. Analizirala je sociološki bijes ovih i starosjedilačkih muslimana u Europi povodom slučaja Rushdie u Britaniji od 1988. do 1995. god. te povodom zahtjeva muslimanki u Francuskoj da u javnosti nose maramu kao znak svoga muslimanskog identiteta od 1989. do 1995. god., što im je državna vlast odbila. Ona kaže: "U mnogim se pogledima stajališta Britanaca i Francuza o religiji znatno razlikuju, ali s muslimanskog gledišta, takvo međusobno nerazumijevanje samo je zakulisna igra: ni britanski komunalizam ni francuski laïcité nisu dali zadovoljavajući odgovor na to pitanje i u oba slučaja se novopridošle manjinske zajednice i dalje nalaze u nepovoljnom položaju."⁴⁰ Ona je kao sociologinja ustanovila da se vjerovanje i religijska praksa kod Europljana tijekom života mijenjaju, ali je vjerovanje i nevjerovanje obojeno povijesnom tradicijom. Činjenica da neki govore o "katoličkim ateistima" i "protestantskim ateistima" u Zapadnoj Europi prema njoj "upućuje ne samo na specifičnost odbacivanja nego i na trajni utjecaj kulturnih obrazaca bez obzira na stanje vjerovanja"⁴¹. Iako se ona ne služi pojmom recipročnosti, ipak traži da Europljani kršćanske inspiracije ili provenijencije dadnu doseljenim i starosjedilačkim muslimanima zbiljsku mogućnost integriranja koje neće biti asimilacija. Dapače, predlaže da društvena dimenzija vjere kod muslimana Europe bude kršćanima izazov na preslaganje vlastite vjerničke prisutnosti u pluralnom društvu⁴².

⁴⁰ GRACE DAVIE, *Religija u suvremenoj Europi. Mutacija sjećanja*, Golden marketing - Tehnička knjiga, Zagreb 2005., 170.

⁴¹ GRACE DAVIE, *Op. cit.*, 172.

⁴² Usp. njezin članak, "Is Europe an Exceptional Case?", *The Hedgehog Review* / Spring and Summer 2006, 23-34. Slušao sam njezino predavanje u Wittenbergu 16. veljače 2007. na ekumenskom skupu kršćana i zadivio vjerničkoj dimenziji njezina sociološkog razmišljanja o religiji u pluralnoj Europi.

Prema katoličkoj teologiji i crkvenom učiteljstvu recipročnost u odnosima muslimana i kršćana, bez obzira jesmo li u pojedinoj državi većina ili manjina, moguća je i poželjna. Ona ne smije biti povratak na starozavjetno načelo “Oko za oko, zub za zub” (Izl 21,24), nego oslon na Isusovu pozitivnu formulaciju zlatnoga pravila kao univerzalne etike kod ljudi različitih vjera i kultura: ono što želimo da drugi nama čine kada zapadnemo u opasnost, bolest ili oskudicu, činimo mi njima već sada, dok smo zdravi, kao pojedinci i kao zajednice kršćana i muslimana. Time priznajemo da se možemo dopunjavati u odgovornosti za svijet koji nam je Bog povjerio, da jedni druge trebamo, da smo spremni na ljudsku i vjerničku solidarnost.

Catholic View of Reciprocity among Christians and Muslims

Summary

Reciprocity in inter-religious dialogue and cooperation is a relationship of mutual acceptance and solidarity in the spirit of the ‘golden rule’ for universal ethics: let us treat others *now* as we would like them to treat us when we are in danger or need (Mt 7:12). Starting from this rule, the author depicts BH, Albania and Kosovo as European countries with majority Muslim population who are old settlers, not recent immigrants from a foreign country. Then he brings out basic guidelines of 1995 Declaration of CCEE and CEC Committee “Islam in Europe” on reciprocity of Christians and Muslims in Europe. In that document of Christian consent reciprocity is critical evaluation of one’s tradition and history in view of mutual trust and solidarity. Such an evaluation was proposed to Catholics by Pope John Paul II on occasion of Jubilee 2000 and by International Theological Commission in the document *Memory and Reconciliation: the Church and the Faults of the Past*. From speeches of John Paul II and Benedict XVI are singled out sections on religious reciprocity as acceptance of mutual interdependence and practice of true solidarity among Christians and Muslims. The author concludes that reciprocity is best practiced through education of one’s own fellow believers to respect the rights and the needs of minority population in the region where “we” are majority. This task can be carried out by theologians, teachers of religion, religious ministers and leaders.

Tomislav JOZIĆ

OKO HUMANAE VITAE – ČETRDESET GODINA

Sažetak

Pojavu enciklike Humanae vitae (HV) 1968. god. pratila su oprečna mišljenja i protivljenja oko etičkih stavova regulacije rađanja, ne samo među novinarima, nego i unutar teologa i crkvenih krugova. Negativne reakcije ovih posljednjih splasnule su o 40. godišnjici, ali neki novinari nisu odustali ni ovoga puta (npr. u Corriere della sera).

Sam sadržaj HV relativno je dugo pripreman (1963.-1968.), nije velikoga obima i nije okvalificiran kao nepogrješivo učenje, kako je rečeno već na proglašenju ovoga dokumenta. I pored toga dokument ima svoju doktrinalnu važnost i težinu, ali je još u toku njegova pripremanja došlo do neslaganja oko nekih teoloških pogleda u Komisiji od 75 članova. Takozvanoj “progresivnoj” struji Komisije pripadao je i Häring koji se za svoja stajališta pozivao na poznatoga umjerenog moralnog teologa A. Liguorija i osobito na pisane izjave o HV pojedinih biskupskih konferencija svijeta (npr. francusku, kanadsku i njemačku). Nakon što je 1975. god. Sveti Oficij (Zbor za nauk vjere s kard. Šeperom na čelu) pokrenuo proces o Häringovoj pravovjernosti i nakon višegodišnjih dopisivanja Häringa i Oficija, Ivan Pavao II. taj proces prekinuo je, a Häring i neovisno od toga dao nekoliko umirujućih izjava, te se polemika ove vrste oko HV stišala.

O svemu tome kao i o susretima održanima u povodu 40. godišnjice HV (Rim, Zadar) može se u ovom simboličnom prikazu naći poneka misao koju čitatelji možda nisu imali prilike ranije uočiti.

Uvod i povod

Prije četrdeset godina Pavao VI. 25. srpnja 1968. potpisao je encikliku *Humanae vitae* (HV) s temama o ispravnoj regulaciji poroda. Potreba za takvim dokumentom osjećala se i ranije u teologiji i pastoralnoj praksi, te je Ivan XXIII. na početku Drugoga vatikanskog sabora osnovao komisiju (nazvanu “pro studio”) koja se bavila ovim pitanjem. Komisija s većim brojem stručnjaka iz raznih područja, ne bez problema, uradila je svoj posao, ali je ipak Papa bio onaj koji je konačno svojim potpisom na dokument obznanio njegov sadržaj.

Ne samo tijekom izrade prijedloga teksta enciklike, nego još više po njezinom objavljivanju, nastala su brojna neslaganja i protivljenja oko sadržaja. Negativnih reakcija je bilo osobito među novinarima koji su poput osa opsjedali crkvene pragove u svezi s dokumentom, ali je nespornost i napetosti o ovim pitanjima bilo i u samim crkvenim krugovima, kako ćemo vidjeti kasnije. Enciklika je manje više sačuvala teologiju Pija XII., a odbacila novije prijedloge i teološka tumačenja kako su predlagali Jansens, van der Marck Reuss, Häring i mnogi drugi za vrijeme Sabora, među kojima i “većina” u papinskoj Komisiji “pro studio”, primjećuje John O’Riordan (prof. na rimskom Alfonsijanumu kao i Häring) u svojoj sjajnoj studiji o razvoju teologije braka.¹

Okolnosti nastanka enciklike

Da bismo nešto saznali o dubokim promjenama u svijetu i Crkvi sredinom 20. st. nije bio potreban Drugi vatikanski sabor. Te su se promjene događale i bez Sabora, pred otvorenim očima svijeta na koji su tako duboko utjecale i mijenjale način života da nekada nismo ni bili sasvim svjesni svih tih utjecaja. Međutim, Sabor je bio potreban zato što nam je posvijestio činjenicu da nove promjene djeluju i na samu kršćansku zajednicu stvarajući mentalitet koji “dovodi u pitanje tradicionalne vrijednosti” vjere, morala i ukupna života i ustrojstva Crkve.² Dugo se naime osjećala potreba ne samo za vrednovanjem novoga stanja crkvenog života, nego i za reformom struktura unutar crkvene zajednice. Valjalo je stoga posuvremeniti Crkvu (*aggiornamento*) i pokazati njezino novo lice, te ga učiniti prepoznatljivim i prihvatljivim u izmijenjenom svijetu.

Čovjek koji se odvažio na prvi i odlučujući korak u tom pravcu bio

¹ JOHN O’RIORDAN, *Evoluzione della teologia del matrimonio*, Cittadella Editrice, Assisi, 1974., str. 77.

² *Gaudium et Spes*, 7.

je papa Ivan XXIII. Ne samo da je mnoge iznenadio njegov izbor za papu, nego još više njegova prva najava (25. 1. 1959.) općega crkvenog sabora nakon gotovo stotinu godina i to sa strahom i trepetom (“*animo manaque trepidis*”). Tri godine kasnije, na Božić 1961., apostolskom konstitucijom *Humanae salutis*, najavljuje Drugi vatikanski sabor za 1962. god.³, a apostolskim pismom (*motu proprio*) *Consilium*, 2. 2. 1962., određuje njegov početak za 11. listopada 1962.⁴ U međuvremenu Sabor je od prve najave do otvaranja dugo i naporno pripreman. Samo otvaranje i prvu sjednicu vodio je Ivan XXIII., a daljnji rad odvijao se za pape Pavla VI., jer je njegov pret hodnik umro prije druge sjednice započete 29. 9. 1963.

Među temama koje je na Saboru valjalo razraditi bila je i ona o braku, obitelji kao i o odgovornosti regulacije rađanja. Ivan XXIII. uočava važnost ovih pitanja, te u ožujku 1963. ustanovljuje komisiju (“*pro studio*”) od osam stručnjaka za pitanja kontrole rađanja i napućenosti u svijetu. Pavao VI. komisiju je proširio najprije na 61, a potom na 75 članova s više od dvadeset teologa među kojima je bio i B. Häring koji je inače radio na poboljšanju saborskih dokumenata.⁵ Važno je napomenuti da su u radu komisije nastale dvije struje: stroža koja nije bila za ukidanje nego za ublažavanje normi iz enciklike *Casti connubii* (1930.), te tzv. progresivnija struja kojoj je pripadao i Häring. O njemu i protiv njega ponekad je neobjektivno pisano i za vrijeme Sabora i poslije njegova završetka, te osobito oko procesa koji je protiv njega bio pokrenut.

Papinska komisija “*pro studio*” nije htjela Papi davati nikakve preporuke ni konkretne metode u planiranju rađanja. Komisija je željela da Papino stajalište u budućem dokumentu ostane na načelnoj razini; da se sud o planiranju prepusti bračnim drugovima do kojeg će doći kroza savjesno proučavanje objektivnih normi morala koje predlaže crkveno učiteljstvo, a to su ujedno bile preporuke njemačkoga episkopata sa sinode u Würzburgu. Kada je komisija obavila svoj dio posla, Pavao VI. ustanovio je neku vrstu kontrolne komisije od kardinala i biskupa među kojima su bili kard. Döpfner, Heenan, biskup Wojtyła i drugi. Heenan je na saborskom zasjedanju protiv Häringa najprije zauzeo tvrdo stajalište stroge linije, a kasnije gotovo u potpunosti prihvatio njegovo mišljenje. A Häringovo osnovno i načelno stajalište u pitanjima braka bilo je sukladno shvaćanju velikoga moralnog teologa i biskupa Alfonsa Liguorija (1696.-1787.), osnivača redemptorista kojima je pripadao i Häring kao profesor

³ Usp. *Enchiridion Vaticanum* 1 (12. izd.), EDB, Bologna, 1981., br. 13, 18.

⁴ Isto, br. 24.

⁵ *Oko Humanae vitae*, Häring bez uvijanja govori u knjizi *Moje iskustvo s Crkvom*, UPT, Đakovo, 2002. (izvornik *Meine Erfahrung mit der Kirche*, Herder, Freiburg/Br., 1989.), str. 62-77, ali i druge stranice.

na rimskom institutu Accademia Alfonsiana. To se stajalište može svesti na praktično-pastoralno alfonsijansko opredjeljenje: bračni život mora biti izraz bračne ljubavi i vjernosti, ali ne mora u svakom pojedinom slučaju biti usmjeren na rađanje. Što se tiče Wojtyle kao člana komisije, Häring tvrdi da on nikada nije mijenjao mišljenje koje je inače iznio u knjizi o braku i odgovornosti objavljenoj neposredno prije samog Sabora.⁶

Pape prolaze, a kurija ostaje...

Okolnosti u kojima se odvijao rad na pripremanju *Humanae vitae* nisu nimalo za podcjenjivanje. "Pape prolaze, a kurija ostaje" riječi su koje na specifičan način ilustriraju te okolnosti. Ove su riječi ustvari iskonstruirane iz jednoga Häringova intervjua koji je dao novinama *Corriere della sera*, a koje uopće nije izrekao u ovakvoj formi.⁷ To je bio povod Svetom Oficiju (Kongregacija za nauk vjere) za pokretanje procesa o Häringovoj pravovjernosti oko moralnoga relativizma, pa se fraza iz gornjega naslova može uzeti kao simboličan odnos prema njemu i za pitanja oko *Humanae vitae* u komisiji koja je pripremala encikliku. Iz okolnosti i pojedinih spisa i izjava stječe se dojam da ovaj proces nije bio sasvim jasno vođen, te ga je kasnije prekinuo sam Ivan Pavao II.

Radi boljega razumijevanja događanja oko Häringa, vezanim ne samo uz *HV*, treba reći da on u svojim moralnim stavovima ne polazi od zakona i legalizma otuđenoga od života, već uvažava povijesni razvoj čovjeka u svjetlu povijesti spasenja i humanih znanosti (povijesnost). Njegovu poziciju o tome potvrđuju osobito autori spisa *In libertatem vocati estis*, izdanoga u povodu 65 godina Häringova života (Rim, 1977). Što se tiče Häringove pravovjernosti naučavanja, on je izjavio da će "uvijek nastojati Crkvu, Božji narod i njihovo učiteljstvo poštovati u apsolutnoj iskrenosti". Za nj nema nikakve dvojbe oko uvažavanja dogmi i "nepogrješivog" naučavanja, ali kad je u pitanju učenje koje podliježe reformama, tu se ne može tražiti čin vjere ili apsolutna suglasnost.⁸

Häringova uloga u radu Drugoga vatikanskog sabora ne može se mimoići. Međutim, ono što ga je zbunjivalo i žalostilo u njegovu radu bilo je ozračje u nekim vatikanskim krugovima, napose u Kongregaciji za nauk vjere, ozračje koje je dijelom utjecalo i na postupke protiv njega. Häring sam ilustrira ponešto od takva ozračja i nekim primjerima.

⁶ Usp. isto, str. 64, 65, 68.

⁷ Usp. *Moje iskustvo s Crkvom*, str. 8, 10. Intervju u navedenim novinama je bio početkom "svete godine" 1975.

⁸ Usp. isto, str. 7, 32, 124.

U tom pogledu je tipična izjava koju je pred Häringom i G. Licherijem dao konzervativni kardinal Siri po završetku Sabora: “Sto godina neće biti dovoljno za ispravljanje svih pogrešaka i zabluda pape Ivana XXIII., pape Pavla VI. i samog koncila.”⁹ Siri je čak saborski pojam kolegijalnosti nazvao besmislicom. Nakon smrti pape Ivana Pavla I., Siri je bio kandidat za papu većine kurijalnih kardinala. Međutim, Gianni Licheri i Angelo Cicinetti su za novine *Gazetta del Popolo* predali najvažnije rečenice iz razgovora sa Sirijem. Na posebnom izdanju tih novina radilo se cijelu noć i ujutro prije samog početka konklava, svi su kardinali dobili novine. Tako je propala Sirijeva kandidatura za izbor, a omogućena omiljenom kardinalu Wojtyli s kojim je Häring inače sa zadovoljstvom radio u koncilskim raspravama i pripremanju dokumenata.

Još zanimljiviji primjer ozračja oko *Humanae vitae* odnosi se na tekst ove enciklike koji su Häringu predali dvojica novinara iz listova *Time* i *Life* i to pet dana prije objavljivanja enciklike. Tražili su od njega da napiše svoje stajalište o enciklici, a ono bi bilo objavljeno u tim listovima istoga dana kad i sama enciklika. Na Häringovo čuđenje i pitanje o tome kako su uopće mogli doći do još neobjavljenoga teksta enciklike, novinari su odgovorili kako je to riješeno s jednim vatikanskim monsinjorom za “nekoliko tisuća dolara.”¹⁰ Ipak, za odnos prema Häringu više je karakterističan slučaj dopisa Kongregacije za nauk vjere od 11. 11. 1976. U njemu se izražava žaljenje što je profesor dao intervju o pitanju kontracepcije pornografskom časopisu *Neue illustrierte Revue* (objavljeno 21. 6. 1976.); ujedno mu je javljeno da je zatraženo od uprave redemptorista: “da Vas dovede u red naspram veće razboritosti.” Häring je najprije odgovorio da nikada nije dao intervju spomenutom časopisu. Kad je potom Kongregacija primila objašnjenje i od samoga izdavača *Neue illustrierte* koji je to isto potvrdio, iz Kongregacije je Häringu stigla samo zahvala za tu informaciju. Njegov komentar je bio: “Nešto više se od Vatikana zaista ne može očekivati. Formalna isprika nema u kurijalnoj tradiciji nigdje mjesta, ona izostaje i kod tako uljudnog čovjeka kakav je bio kardinal Šeper.”¹¹ Häring će jednom drugom zgodom reći kako “mlinovi Rima melju polako”.¹²

⁹ Isto, str. 5.

¹⁰ Isto, str. 69-70, 107.

¹¹ Isto, str.119. O Šeperu i jedno osobno iskustvo. Prof. Häring je sredinom sedamdesetih godina prošlog stoljeća u svojim predavanjima na Alfonsianumu znao vrlo diskretno i obazrivo aludirati na nesporazume s Kongregacijom koja je u to vrijeme vodila proces protiv njega. U jednoj pauzi obazrivo sam mu napomenuo nešto o svom sunarodnjaku Šeperu, a on se samo nasmiješio. Kardinalu Šeperu potom sam za nekoga njegova boravka u Sv. Jeronimu spomenuo Häringa, a on se toliko naljutio da se više nisam usudio ništa priupitati.

¹² *Moje iskustvo s Crkvom...*, str. 120.

Izazovi oko sadržaja *Humanae vitae*

Rijetko je koji crkveni dokument kao ovaj izazvao toliko reakcija i “bučnih glasova javnog mnijenja i tiska”, kako se izrazio sam Pavao VI. komentirajući svoju encikliku.¹³ On sam u svom komentaru o *HV* (bilj. 13) prihvaća personalističko poimanje o bračnoj zajednici, koje je naglasio i Sabor; daje prioritet ljubavi i uvažava subjektivno vrednovanje braka, ali traži i odgovornost samih bračnih drugova u uvažavanju moralnih normi. Iako enciklika u br. 28 zahtijeva “odanu, unutarnju i vanjsku poslušnost crkvenom Učiteljstvu” u tumačenju nauka o braku, ipak treba jasno reći da je pri njezinom predstavljanju na tiskovnoj konferenciji (Lambruschini) izričito rečeno da Papa na ovaj dokument ne gleda kao na nepogrešivo učenje.¹⁴

U prvoj polovici 1964. Pavao VI. je od Häringa zatražio da mu izloži neka stručna mišljenja o braku među kojima je i mišljenje A. Liguorija. Ono je bilo protivno Augustinovu (354.-430.) pesimizmu o seksualnosti, jer je na primjer Augustin, dok još nije raskinuo s maniheizmom, pisao o “velikoj radosti” kad bi bilo moguće nesporno razmnožavanje.¹⁵ Kako se enciklika *Casti connubii* (1930.) oslanjala na augustinovski rigorizam kao moralnu normu, a i dio komisije “pro studio” bio na tom rigorističkom pravcu, očito je da je Papa želio biti šire informiran o bračnom nauku.

Ovdje valja napomenuti da teologija nije uvijek u prošlosti raspravljala o samom rađanju, njegovu značenju ili odgovornosti, nego o rađanju kao prirodnoj posljedici braka u osiguranju obiteljskoga kontinuiteta. To je bilo sukladno tradicionalnom društvenom shvaćanju. U novije vrijeme će Pio XII. značajno potaknuti promjenu teologije braka s naglaskom da prenošenje života nadvisuje samu biološku plodnost, te da je rađanje pitanje odluke supružnika.¹⁶ Tek će Sabor u *Gaudium et spes*, br. 50, a potom i Pavao VI. u br. 10 *Humanae vitae* izložiti pitanje odgovornoga rađanja. Odatle se može zaključiti da bitno shvaćanje identiteta braka trajno ostaje, ali je razvoj teološkoga poimanja o tome različit u raznim vremenima. U tom smislu brak o kakvom govori enciklika *Arcanum* Leona XIII. (1880.) ili *Casti connubii* Pija XI. (1930.) uopće nema isto značenje kao u interpretaciji Sabora u *Gaudium et spes* (br. 50) i u *Humanae vitae* (br. 10).¹⁷

¹³ *Humanae vitae*, KS, Dokumenti 18, Zagreb, 1968., str. 30 (naslov "Papa komentira sebe").

¹⁴ *Moje iskustvo s Crkvom...*, str. 69. I drugi podaci oko *HV* ovdje su korišteni iz navedene knjige *Moje iskustvo s Crkvom* na str. 62-77.

¹⁵ A. AUGUSTINUS, *Sermo*, 51, c.15, u: PL, 38, 347: "...magnum illis esset gaudium, si praeter opus illud carnale possent habere filios..."

¹⁶ PIO XII., *Govor primaljama*, 29.11.1951.: AAS, 43 (1951) 835-854.

Usp. J. O'RIORDAN, *Evoluzione della teologia del matrimonio*, Cittaella Ed.,

¹⁷ Assisi, 1974., str. 6.

No, prije pregleda tumačenja odgovornoga roditeljstva, vratimo se nakratko komisiji “pro studio” koja u tom pogledu nije bila jedinstvena. Temeljni problem s kojim se komisija morala susresti bilo je pitanje metoda regulacije rađanja. Manjinski takozvani “konzervativni” dio komisije u dokumentu *Status quaestionis* (isusovci J. Ford, M. Zalba, S. De Lestapis, te redemptorist J. Visser) kontracepciju su smatrali glavnom temom rasprava i tražili odgovor na pitanje je li ona uvijek teško moralno zlo; odbijali su svaki pokušaj promjene teologije Pija XII. u pogledu kontracepcije. S druge strane, većina u komisiji (A. Auer, R. Sigmond, P. Anciaux, B. Häring i dr.) u svom spisu *Documentum syntheticum* izjašnjava se za promjenu “tradicionalnoga” teološkog poimanja kontracepcije. Pozivali su se na načelo povijesnosti moralne teologije, pri čemu je Häring svoju poziciju temeljio i na mišljenju velikoga moralista A. Liguorija, kako je već spomenuto.

Prijedlozi ove “liberalne” većine poticali su doduše razvoj teologije o braku razrješujući neke ranije nesporazume, ali je time došlo i do jasnoga raskida između staroga i novoga poimanja. O’Riordan dapače misli da u liberalnim prijedlozima ima malo prave teologije, ali dodaje: još manje u onim tradicionalnim. On čak navodi pravoslavnoga teologa A. Schmemanna koji kritizira ovakvu metodologiju rasprava o braku. Schmemann naime tvrdi da su katolici u ovoj materiji odveć zaokupljeni kazuističkim i kanonskim problemima, a zanemarili božansku, kristološku sakramentalnu dimenziju samoga braka, što bi trebalo biti odlučujuće u svakoj teološkoj refleksiji o bračnom *misteriju*.

Na koncu svih ovih sporenja koja su ovdje simbolično naznačena, te nakon duljega vremenskog odstojanja, Pavao VI. sve rasprave zaključuje enciklikom *Humanae vitae*. Dokument je kratak, sa svega 31 brojem. Sama unutarnja struktura klasično je tradicionalna: prvi dio uvodi u sadržaj (br. 1-6), drugi donosi doktrinalne teme (7-18) i treći je pastoralnoga usmjerenja (19-31), te sve završava Papinim komentarom. Najvažniji je drugi dio u kojem Pavao VI. kao doktrinalno polazište uzima pojmove bračne ljubavi i odgovornoga roditeljstva. On ne polazi od tradicionalnoga shvaćanja “svrha” braka, makar bi mu to veoma olakšalo odbaciti “novu” teologiju o dopuštenom korištenju umjetnih sredstava regulacije rađanja u određenim slučajevima. Tako enciklika nadilazi kolebanje izraženo u *Gaudium et spes* o konkretnoj naravi samoga braka, tj. kolebanje između pojma braka kao zajednice ljubavi i pojma kao ustanove označene svrhom rađanja.¹⁸

¹⁸ Usp. isto, str. 66, 67, 69, 71, 72.

Odgovornost roditelja i izjave biskupskih konferencija

Tekst enciklike koji se odnosi na *odgovorno roditeljstvo* nalazi se u njezinom broju 10. Tu su navedena tri područja iz ljudskoga života, u što se uokviruje odgovornost. Radi se *najprije* o poznavanju i poštivanju bioloških zakona i procesa u ljudskom organizmu. *Drugo* što nadopunjuje odgovorno rađanje jesu urođeni nagoni i osjećaji nad kojima razum mora imati kontrolu, te kao *treće* pitanje, odgovornost se ostvaruje kroz razborito i velikodušno prihvaćanje rađanja ili privremeno odustajanje zbog ozbiljnih razloga uz uvažavanje moralnoga zakona. Iz ovoga se daje zaključiti da odluka o rađanju pripada bračnim drugovima; da se, sukladno odgovornosti, težište njihovih postupaka nalazi u ispravno formiranoj savjesti; te napokon, da svoje vrijednosne sudove u ovako važnom području ne stvaraju samovoljno.

Kao nadopunu i pomoć metodi “odgovornoga” ili “prirodnoga” planiranja obitelji, enciklika donosi u broju 16. U pitanju su prirodni procesi i biološke mijene koje su “imanentne moćima rađanja”. To konkretno znači da se roditelji mogu služiti tim biološkim promjenama kada za to postoje opravdani razlozi. Enciklika navodi tri skupine ili stanja takvih razloga: neka tjelesna stanja bračnih drugova, njihova duševna stanja, te određene vanjske okolnosti. Dok takve prilike traju, roditelji mogu koristiti prirodne biološke mijene, a da time ne nastupaju protivno moralnom poretku. Dakako ovo je samo temeljni okvir regulacije rađanja, dok bi sve druge pojedinosti oko nedopuštene umjetne kontrole (br. 14) i ostalih dijelova enciklike, a osobito oko širih teoloških razlaganja, zahtijevalo ozbiljniju studiju i vrijeme.

Medutim, upravo oko konkretne primjene načela odgovornoga rađanja nastale su reakcije i izjave pojedinih biskupskih konferencija svijeta na koje se Häring priziva. U pitanju su: talijanska, belgijska, kanadska, njemačka i francuska biskupska konferencija. U čemu su njihovi bitni stavovi?

Upotreba metoda regulacije rađanja, koje enciklika zabranjuje, ima sasvim drugu težinu kad je u pitanju egoizam i hedonizam, tj. kada ne postoji razlog za odgodu rađanja, od složenoga i teškoga slučaja u kojem treba pomiriti afektivnu ljubav, jedinstvo i sklad u braku s trenutnim odgađanjem rađanja korištenjem regulacije. To su dva sasvim različita pristupa u kojima se i moralnost različito vrednuje. Prema mišljenju talijanskoga i drugih episkopata ne čine krivo čestiti roditelji koji iskreno traže primjerenije rješenje i ne nalazeći ga u uzdržljivosti koje enciklika preporuča, u savjesti ne čine težak moralni prekršaj u primjeni metode regulacije. Onaj tko nastoji pomiriti različite vrijednosti i obveze na najbolji mogući način, smatra Häring, taj očito ne griješi. Treba s ozbiljnošću poštivati savjest onih kršćana koji su iskreno uvjereni da ne mogu u svim pojedinostima prihvatiti uputu učiteljstva koja ne sačinjava dio depozita vjere. To je na

određeni način "ignorantia invincibilis", jer se radi o složenosti pitanja i o iskrenom traženju rješenja. U prilog ovakvom mišljenju jest i stav njemačkih biskupa u br. 16 njihove izjave od 30. kolovoza 1968.: stoga će dušobrižnici u svojoj službi, a osobito u podjeljivanju sakramenata, znati uvažavati svjesnu i odgovornu odluku savjesti svojih vjernika.¹⁹

O enciklici su se izjasnili i hrvatski biskupi u dva navrata (ondašnja Biskupska konferencija Jugoslavije /BKJ/): najprije kratkim pismom 11. listopada 1968., a potom i *Uputom* od 18. veljače 1970. U njoj se u 40 točaka uglavnom razrađuje sadržaj enciklike, što se može sažeti u jednoj rečenici prema kojoj "naši biskupi podržavaju nauku Papine enciklike u cijelosti i bez kolebanja".²⁰

O ovoj temi može se navesti i pisanje dr. Č. Čekade, doduše više iz zanimljivosti nego zbog važnosti. On se javio u dva članka u *Vjesniku đakovačke biskupije* (VĐB) 1968. i 1969. god.²¹ Ne ulazeći u teološku problematiku i kao da je jedva dočekaao priliku, Čekada oštro polemizira s "liberalnim" teolozima koje, u jednom kasnijem osvrtu, naziva "legija sotine".²² Uglavnom se okomio na protagoniste "nove" teologije, osobito na Häringa, nečuvenom tvrdnjom da oni svoje znanje iz teologije imaju iz novina, radija i televizije. Međutim, upravo je njegov članak iz 1969. god. o enciklici nastao iz triju američkih novina koje čak sam navodi.

Ne treba napokon zaboraviti još jednu činjenicu vezanu uz encikliku i reakcije na nju. Enciklika je objavljena u najosjetljivijem trenutku zapadnoga svijeta, kada su već započeli društveni nemiri poznati kao "šezdesetosma". Te 1968. god. mladi "otkrivaju slobodu" i javno demonstriraju. Bio je to vjetar u jedra i napadi na Crkvu koja enciklikom sputava hedonizam i slobodnu ljubav. Intervenira i sam Pavao VI. na općoj audijenciji 31. 7. 1968., samo nekoliko dana nakon potpisivanja *Humanae vitae*. On potiče bračne parove na odgovornost protiv samoljublja, na otvorenost životu kao Božjem daru, te traži da obitelj svojim duhovnim i moralnim stavovima svjedoči u društvu o ovim pitanjima "skrajnje delikatnog i teškog vida ljudske egzistencije".²³

¹⁹ K. RAHNER - B. HÄRING, *Riflessioni sull'enciclica "Humanae vitae"*, Paoline, Roma, 41970., str. 63-67, 67, 118.; usp. AA.VV., *Il matrimonio dopo l'Humanae vitae*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1969., str. 53-80.

²⁰ BKJ (Biskupska konferencija Jugoslavije), *Uputa naših biskupa o enciklici Pape Pavla VI. Humanae vitae*, HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb, 1970., Uvodna riječ, br. 2.

²¹ Č. ČEKADA, *Još jedan papinski "Non possumus." Uz papinu Encikliku "Humanae vitae"*, u: VĐB (Vjesnik đakovačke biskupije), 9 (1968) 161-163; *Sloboda savjesti. Zloporabe i falsifikati. Još jedan prilog enciklici "Humanae vitae"*, u: VĐB, 5 (1969) 93-98.

²² VĐB, 9 (1971) 164.

²³ Dodatak na kraju *Humanae vitae* s naslovom "Papa komentira sebe".

Häringovo stajalište

O Häringovim pogledima na pripravu i ozračje oko nastanka *Humanae vitae* već je nešto rečeno, iako simbolično. Njegovo mišljenje i reakcije nakon objave enciklike najbolje se uočavaju iz nekih njegovih izjava i tekstova. Budući da su ova pitanja tretirana na Saboru i oko *Gaudium et spes* i u komisiji “pro studio”, pri čemu nije beznačajan Häringov doprinos, bit će korisno uočiti njegovo mišljenje u svezi s time. On smatra da saborski nauk o odgovornom rađanju (*GS*, 50) nisu svi dobro shvatili, među njima i neki biskupi koji su “cijelom problemu pristupili sa stajališta metoda” o kojima ovaj dokument uopće i ne govori.²⁴

Nadalje, prisjećajući se procesa Svetoga Oficija, kasnijeg Zbora za nauk vjere, koji je protiv njega vođen od 1975. do 1979. god., Häring u svojim izjavama proces povezuje i sa sadržajem oko *Humanae vitae*. On tvrdi da još tijekom rada koncilskih komisija “Sveti Oficij nikada nije prestao sumnjati” ni u najutjecajnije teologe. Kao primjer za to navodi slučaj Karla Rahnera od kojega je zahtijevano da ubuduće ne smije ništa objavljivati bez dopuštenja te ustanove. Tek zahvaljujući brojnim kardinalima kao i Ivanu XXIII., zabrana je spriječena. Sama kasnija optužba protiv Häringa, uglavnom zbog knjige *Etica medica*, išla je u pravcu da on “u biti želi pokopati učiteljstvo Pape”, te da “poriče nadležnost učiteljske službe kao takve u pitanjima morala”, kako Häring odgovara kardinalu Šeperu u opširnom pismu 5. veljače 1976.²⁵

Stvari su se usložnjavale. Za vrijeme jednoga od brojnih Häringovih boravaka u SAD-u, *L'Osservatore Romano* objavio je zahtjev kardinala Feliccia “da bi oni koji ne prihvaćaju encikliku s poslušom i vjerom trebali napustiti Crkvu”. Brojni teolozi s jednoga skupa u Washingtonu zatražili su od Häringa mišljanje o tom problemu, te je on nakon dugoga promišljanja i molitve dao slijedeći odgovor: “Svaki kršćanin koji je čvrsto uvjeren da je u enciklici ‘*Humanae vitae*’ apsolutno izgovorena zabrana umjetnih sredstava za sprječavanje začeca ujedno i najtočnije izlaganje božanskog zakona mora se najozbiljnije potruditi da živi sukladno svom čvrstom uvjerenju. Svaki pak kršćanin koji je nakon pomnog promišljanja i molitve došao do čvrstog uvjerenja da u njegovu slučaju takva zabrana ne može biti po volji Božjoj treba s unutarnjom smirenošću slijediti svoju savjest, a da se pritom ne osjeća katolikom drugog reda.” Nakon što je ova izjava objavljena i svijetom proširena, Häringu je pristizalo stotine priznanja od katolika da su jedino na temelju takva tumačenja odustali od napu-

²⁴ B. HÄRING, *Slobodni u Kristu* (kao 3. svezak *Kristova zakona*), KS, Zagreb, 1986., str. 45-46.

²⁵ B. HÄRING, *Moje iskustvo s Crkvom*, str. 85, 98, 103.

štanja Crkve, nasuprot Feliccijevu zahtjevu.

Raspravljajući o teološkom aspektu kontracepcije, osim na mišljenje A. Liguorija, Häring se oslanjao i na stajališta pojedinih biskupskih konferencija, koja su iznesena oko *HV*. Tako, u odgovoru kard. Šeperu 14. rujna 1976., navodeći jedan konfliktan slučaj, piše: “Ja ne kažem da je kontracepcija dobro po sebi, ja samo tvrdim da u slučaju meni podnietog konflikta bračni parovi mogu prema svojoj dobroj savjesti postupati bez krivnje.” Odmah iza ove formulacije citirao je tumačenje francuskih biskupa: “Kontracepcija ne može nikad biti dobra. Ona je uvijek nered, ali taj nered nije uvijek grijeh.” U spomenutom odgovoru Häring je iza navedenih riječi postavio i pitanje Šeperu: radi li se o odbacivanju mišljenja svih francuskih biskupa ili o ocrnjivanju samo jednog teologa?

Analizirajući sadržaj *HV*, Häring ovaj dokument promatra u još jednom svjetlu, onom alfonzijanskoga pogleda o primjeni *epikije* kao dijela moralnoga zakona, ali i kroz veliku tradiciju pravoslavnih crkava u pitanju *oikonomije*. Pored toga, on je došao do uvjerenja “da je enciklika prihvaćena samo zahvaljujući tumačenjima velikih biskupskih konferencija”, a ne borbom protiv njih. U tom pogledu još jedna njegova izjava pojašnjava takvo opredjeljenje. Naime, nadbiskup Clarizio iz Ottawe je jednom zгодom upitao Häringa u ime kardinala Cicognania, može li se napokon pozitivno izjasniti o enciklici nakon svih tumačenja biskupskih konferencija. Odgovorio je “da encikliku, kako je pastoralno protumačena od strane najvećih biskupskih konferencija, smatram posve prihvatljivom i znatno bolje sagledavam u njoj pozitivne vrijednosti”, dodavši da je “Vatikan time bio posve zadovoljan”.²⁶

Već iz navedenih Häringovih izjava, a sličnih je bilo još, očito je da on nije poricao “nadležnost učiteljske službe” niti je želio “pokopati učiteljstvo Pape” kako je rečeno (bilj. 25). On je tražio, kao i mnogi drugi, teološko i pastoralno razrješenje ovoga pitanja, tim više što ono u *HV* nije izrečeno “*ex cathedra*”, nego od autentičnoga, ali ne nepogrešivoga učiteljstva.

Četrdeset godina poslije...

Reakcije na sadržaj *Humanae vitae* nisu nastale samo neposredno po objavljivanju ovoga dokumenta, nego i kasnije, kao što su medijski protesti i o četrdesetoj obljetnici enciklike. Najažurniji je, izgleda, bio talijanski dnevnik *Corriere della sera*. Na sam dan četrdesete obljetnice potpisivanja enciklike, *Corriere* objavljuje 25. srpnja 2008. “Otvoreno pismo Papi” s potpisom udruge “Katolici za slobodan izbor”. To su ustvari “ka-

²⁶ Isto (za gornji tekst i navode), str. 70, 75, 117.

tolici” okupljeni iz nekoliko nacionalnih ogranaka iz pojedinih skupina i poznati su po oporbenim pogledima suprotnim crkvenom učiteljstvu. U pismu napadaju i encikliku i Papu, a Crkvu optužuju ni manje ni više za širenje side. Tu se uopće ne raspravlja o teološkim ili moralnim pitanjima enciklike, nego potpisnici spas svijeta vide jedino u kontracepciji. Komentirajući pismo, ravnatelj Radio Vatikana Federico Lombardi, izjavljuje da je to plaćena propaganda i “valja se pitati tko ju je platio i zašto”.²⁷

Rimsko Lateransko sveučilište s početka svibnja 2008. priredilo je poseban skup o 40. obljetnici enciklike. Benedikt XVI. sudionike toga skupa primio je u audijenciju 10. svibnja. Tom je prilikom primijetio da je enciklika ostavila duboki trag u ljudskim savjestima, ali je ubrzo postala i “znak protivljenja” za one koji ne štite pojam ljubavi i dostojanstva ljudske osobe. Kulturi kojoj je važnije posjedovanje od postojanja prijeti gubitak vrijednosti, dostojanstva, odgovornosti i slobode. Sloboda se mora slagati s istinom (o čovjeku), a odgovornost sa snagom odanosti i uza žrtvu. To su razlozi zbog kojih nikakva tehnika ne može zamijeniti bračnu ljubav kao znak veće stvarnosti. Papa je na kaju osobito istakao nadu da će mladi kroz odgoj shvatiti pravi smisao pojma ljubavi, te da se neće dati obmanuti prolaznim porukama protiv istine i odgovornosti od društva koje se lažno poziva na načela slobode i demokracije.²⁸

Osim na Lateranu, u Rimu je 3. i 4. listopada 2008. održan još jedan skup u ovoj obljetnici na temu “*Humanae Vitae*: aktualnost i proroštvo enciklike”. U radu ovoga međunarodnog susreta sudjelovali su i hrvatski predstavnici, među kojima su bili i liječnici: dr. Petar Krešimir Hodžić (voditelj ureda HBK za obitelj) i dr. Daniela de Micheli-Vitturi (Hrvatsko katoličko liječničko društvo).²⁹

Treba napokon reći da je o 40. obljetnici enciklike i u Zadru održan međunarodni kongres od 28. do 30. listopada 2008. s temom “*Humanae vitae* za sva vremena: ljudska spolnost življena u velikodušnosti i razboritosti”.³⁰ Na susretu je održano deset predavanja i nekoliko tzv. radionica i prezentacija s posebnim temama pred više od dvjesto sudionika iz Hrvatske, BiH, Italije i Slovenije (teolozi, zdravstveni i pastoralni djelatnici, vjeroučitelji i mladi). Glavni cilj kongresa jest sustavno promicanje prirodnoga planiranja obitelji kao opredjeljenja za život nasuprot neautentičnoj tehnološkoj vladavini nad tijelom i sve snažnijoj kulturi smrti kao i utje-

²⁷ Prema www.ktabkbih.net, 27. 7. 2008.

²⁸ Usp. www.ktabkbih.net, 26. 7. 2008.

²⁹ Usp. isto, 06. 10. 2008.

³⁰ Organizatori skupa bili su: Ured HBK za obitelj, Zadarska nadbiskupija, Hrvatsko katoličko liječničko društvo i Hrvatsko katoličko društvo medicinskih sestara i tehničara, usp. *Glas Koncila*, 46 (2008) 29 i 49 (2008) 14; *Katolički tjednik*, 49 (2008) 8-9.

caju farmaceutske industrije.

Na kongresu je izraženo nezadovoljstvo što je Hrvatska liječnička komora omalovažila ovaj susret time što su liječnicima sudionicima dali četiri boda za sudjelovanje, dok se u ostalom svijetu dodjeljuje između osam i petnaest bodova. Zato su potvrde o sudjelovanju na kongresu odlučili vratiti. Sudionici kongresa su u zaključnoj izjavi³¹ ukazali i na potrebu da PPO bude dio edukacije srednjoškolskog, zdravstvenog i farmaceutskog programa studija, te da to uđe u temeljni standard medicinskoga znanja.

Svoju poruku ovom susretu uputio je i Benedikt XVI., podsjećajući da je riječ ljubav ključ za shvaćanje enciklike, ali i ženidbenoga poziva. Isključiti prokreativnu komunikaciju značilo bi poricati prirodu supružničke ljubavi. Svojim pismom, on je očito htio podržati ovaj i slične susrete koji su se odvijali o ovoj godišnjici *Humanae vitae*.

Za kraj...

Činjenica da se četrdeset godina raspravlja o sadržaju enciklike govori o njezinoj važnosti i aktualnosti i danas. To je sasvim razumljivo, jer se ovim dokumentom pokušalo razjasniti jedno od temeljnih pitanja osobnoga i društvenoga života čovjeka. Toga je od početka bio svjestan i Pavao VI., smatrajući da enciklika ipak ne predstavlja cjelovito sagledavanje ove teme koja duboko zadire u moralna pitanja; za njega je ona više odgovor na pitanja, sumnje i tendencije vremena u kojemu su se one pojavile. Zato dalje izjavljuje da su teme enciklike “neizmjereno polje” na koje će se Crkva morati ponovo vraćati “obuhvatnijim planom”, sukladno novim spoznajama.³²

Osporavanja ili kritičke analize pojedinih dijelova enciklike, koje su ovdje dijelom prikazane, upućuju na težinu i složenost tema s kojima su se susretali teolozi i osobito neke biskupske konferencije svijeta. Što se tiče pojedinih novinara, vjerojatno bi se moglo reći da su oni svoje oštrice prema *HV* upućivali iz nekih drugih, neteoloških motiva. Ipak, sve je to na svoj način doprinosilo izoštravanju ovih pitanja oko kojih se u svojim intervencijama oglašavao osobito Ivan Pavao II.

Za kraj neka budu spomenute bar njegove snažno naglašene misli o veličini i dragocjenosti ljudskoga života i o “neusporedivoj vrijednosti svake ljudske osobe.” On je čvrsto uvjeren da je čovjek pozvan na puninu života koja “nadilazi dimenzije njegova zemaljskog postojanja”. Vrijednost

³¹ Tekst izjave je ovdje prikazan na kraju, a preuzet je iz www.ktabkbih.net, (kta/ika), od 9. 12. 2008.

³² Usp. dodatak na kraju enciklike: "Papa komentira sebe."

ljudskoga života sveta je stvarnost svakoga čovjeka, imao on ili ne, izgrađen odnos prema Bogu. U tom smislu, a i na tragovima *Humanae vitae*, papa Wojtyła traži da “svi zajedno moramo graditi novu kulturu života” nasuprot svim oblicima njegova omalovažavanja ili načina uništavanja.³³

*

ZAKLJUČNA IZJAVA

sudionika Međunarodnog kongresa o HV u Zadru

“Na otvaranju Kongresa s radošću smo i zahvalnošću slušali riječi poruke koju nam je uputio Sveti Otac Benedikt XVI. On nas je očinskom ljubavlju pozvao na dublje promišljanje o otajstvu i daru ljudskoga života kao i na osobno svjedočenje: ‘Prokreativna bračna ljubav, otvorena radanju djece u uzajamnom nesebičnom darivanju muža i žene, ne samo da nalikuje, nego i sudjeluje u stvaralačkoj Božjoj ljubavi, koja se konkretno priopćuje dozivajući u život ljudske osobe. Isključiti ovu komunikativnu dimenziju posredstvom djelovanja koje priječi prokreaciju značilo bi poricati intimnu prirodu supružničke ljubavi. Neka primjer i svjedočanstvo tolikih roditelja doista bogatih vjerom i pouzdanjem uvijek bude na ohrabrenje i utjehu onima koji svoju očinsku i majčinsku odgovornost žive s poteškoća ili nesigurnošću.’

Kongres je istaknuo: suvremenost enciklike *Humanae vitae* koja govori o naravnom zakonu i moralnom življenju spolnosti kao trajnim vrijednostima; proročku dimenziju enciklike jer su se ostvarila njezina predviđanja o danas sve vidljivijim posljedicama otklona od prirodnog i moralnog življenja spolnosti; cjelovitost i ljepotu ljudske ljubavi i spolnosti prema Božjem planu u smislu dobrobiti koju čovjek ostvaruje ako prihvaća i živi u skladu s tim planom; bogatstvo nauka Crkve, koji ne samo da ne proturječi znanosti već daje pozitivan doprinos istraživanjima koje humanističke i znanstvene discipline razvijaju u korist čovjeka i društva; glavno strujanje današnjeg društva, unatoč nametanjima alternativnih strujanja, u središte stavlja upravo obitelj utemeljenu na braku između žene i muškarca; potrebu novog feminizma koji potvrđuje savez žene i života uza sve potpunije očitovanje ‘ženskog genija’ u različitim područjima života, zauzimanju žena za život i svekoliku humanizaciju društva u istinskoj ravnopravnosti spolova; zanemarivanje duhovne dimenzije spolnosti dokida istinski smisao i cjelovitost ljudske ljubavi; metode prirodnog planiranja obitelji (PPO) su znanstveno i klinički utemeljene, imaju visoku pouzda-

³³ IVAN PAVAO II., *Evangelium vitae - Evandjelje života* (1995), KS, Dok. 103, Zagreb, 1997., br. 2.i

nost te donose brojne zdravstvene, psihološke, duhovne, ekonomske, ekološke i druge dobrobiti za pojedinca, bračni par, obitelj i društvo; premda je trenutno na putu prema izumiranju, još uvijek postoje tragovi nade za demografski oporavak hrvatskog društva uza značajno bolje zauzimanje odgovornih institucija, pojedinaca i skupina; nužnost međusobnog umrežavanja i povezivanja radi razvoja sustavnog i standardiziranog pristupa promicanja i proučavanja metoda PPO-a.

Organizatori Kongresa i više od 200 sudionika, potaknuti porukom enciklike *Humanae vitae*, od različitih institucija očekuju da u smislu njezine poruke istinski surađuju u ostvarivanju projekata usmjerenih na odgoj za vrednote, promociju braka, obitelji i zaštitu života te traže: 1. od odgojno-obrazovnih institucija da osiguraju provođenje programa cjelovitog odgoja mladih za velikodušno i razborito življenje spolnosti poštujući roditeljsko prioritarno pravo da odlučuju o odgoju svoje djece; 2. od crkvenih struktura da u skladu s postojećim dokumentima i odlukama PPO dobije primjereno mjesto u formaciji pastoralnih djelatnika, pastoralu mladih, obiteljskom pastoralu i pastoralu zdravstva te da omogući ostvarenje projekta sustavnog promicanja i podučavanja prirodnih metoda u redovitom pastoralu, a poglavito u župama i obiteljskim savjetovalištim; 3. od institucija stručnog srednjoškolskog, višeg i visokog obrazovanja da u redovite programe stručne formacije i trajne edukacije zdravstvenog osoblja i ljekarnika uključe sadržaje o PPO; 4. od zdravstvenih ustanova, da poštujući postojeće kodekse Hrvatske liječničke komore i Hrvatskog liječničkog zbora, PPO postave u temelj skrbi o prokreativnom zdravlju, osobito u slučaju problema u postizanju začeca; 5. od znanstvene zajednice da se svojom djelatnošću pridruže stvaranju baze znanja te vjerodostojnoj interpretaciji znanstvenih činjenica o plodnosti i PPO-u čineći ta znanja dostupnima široj javnosti; 6. od sredstava javnog priopćavanja da na primjeren, cjelovit i današnjem čovjeku razumljiv način prenose istinu o ljudskoj spolnosti i PPO-u.”

Želimir PULJIĆ

ETIKA U SESTRINSTVU*

Sažetak

U sklopu 19. edukacijskog tečaja Medicinskih sestara Hrvatske, koji je održan u dubrovačkoj Općoj bolnici 18. travnja 2008. predavač je govorio o “etici u sestrinstvu”. Započeo je pitanjem o čovjeku jer je to posebice aktualno kad se govori o etici. Nakon što je obrazložio neke od opisnih definicija o čovjeku kao biološkom, psihološkom, razumnom, političkom, ekonomskom, moralnom, religioznom, povijesnom, utopijskom, estetskom, otvorenom, zagonetnom biću..., autor je iznio dva oprečna nazora o čovjeku: Jedni vjeruju da je stvoren na Božju sliku i priliku, a drugi tvrde da je on samo sklop materijalnih čestica i sila (Hume, Feuerbach, Marx, Compté, Spencer, Freud, Levi-Strauss...).

U drugom dijelu rada autor je ustvrdio kako je čovjek “višeznačan” i kompleksan, te nije samo materijalno biće, životinja koja se razlikuje malo većom savršenosti fizičkih, psihičkih i intelektualnih sastavnica, nego ima nešto u njemu što ga razlikuje sasvim od drugih živih bića i čini ga “osobitim stvorenjem”. Čovjek je, naime, biće koje misli, govori i ljubi. On je religiozno, slobodno, svjesno i savjesno biće. Obdaren slobodom i savješću on je etičko biće. Budući da je bila zadana tema predavanja “etika u sestrinstvu”, autor objašnjava što je etika, koja dolazi iz grčkoga “ethos” znači “boravište, zavičaj, običaj, ćud, ponašanje, vladanje” i uspoređuje je s latinskom riječju moral “mos” što znači običaj, ponašanje, vladanje. U hrvatskom jeziku za etiku i moral imamo riječ “ćudorede”, od dva pojma: ćud i red. Kao da se htjelo reći: da se ljudska ćud ne bi pretvorila u ćudljivost, potrebno je tu ćud stavljati u red. Uređivanje ćudi jest ćudorede, a to u potpunosti odgovara pojmovima etike i moralke. Na kraju teksta autor veli da bi čovjek htio biti dobar, ali u biti on je ranjeno biće; iznoseći Ivanovu teoriju o “tri duboke rane”, zaključuje kako čovjeka valja liječiti i iz tame u svjetlost voditi. Budući da se Uskrsnuli Isus predstavio kao “svjetlost svijeta” (Iv 8,12) i donio u izobilju “dar života” (Iv 10,10), te “ranjenog čovjeka” spasio i otkupio, čovjek može biti dobar, pravdan i plemenit.

* Predavanje je održano u dubrovačkoj Općoj bolnici 18. travnja 2008. u sklopu 19. edukacijskog tečaja Medicinskih sestara Hrvatske.

I. Uvod

Nedavno sam pročitao kako se na “Zdravstvenom veleučilištu obrazuju zdravstveni stručnjaci koji pomažu ljudima u najkritičnijim životnim situacijama”, te kako je u sklopu predviđenoga programa (o “zdravstvenoj psihologiji”, “razvojnoj psihologiji”, “komunikaciji u zdravstvu”, “bioetici”) najveći studij po broju studenata i nastavnika “studij sestrištva”, kojem se posvećuje posebna pozornost. Medicinske sestre, naime, provode najviše vremena s bolesnicima pružajući im cjelovitu skrb koja, uz biološke, uključuje i psihološke i duhovne dimenzije liječenja. Kako bi takvu cjelovitu skrb mogle kvalitetno pružiti, moraju imati osobine koje ih predodređuju za ovaj težak i požrtvovan posao: sklonost odricanju za druge, suosjećanje s drugima, strpljenje, tolerancija.

Dobro je što postoji mogućnost i petogodišnjega studija za medicinske sestre, te što je Hrvatski sabor, kako sam informiran, donio Zakon o sestrištva, kojim je omogućeno osnivanje Hrvatske komore medicinskih sestara, krovne organizacije zadužene za strateški razvoj sestrištva u Hrvatskoj i njegovu prilagodbu europskim standardima. To sve zajedno promiče status i ulogu medicinskih sestara, te im osigurava vrhunsko i kvalitetno obrazovanje što će imati pozitivnoga odjeka na kvalitetu odnosa s povjerenim bolesnicima, a time i na unaprjeđenje ukupne zdravstvene njege, promicanju i širenju pravila i etičkih načela, te uspostavljanje civiliziranoga i kulturnoga okruženja po mjeri i dostojanstvu čovjeka. No, tko je čovjek da ga se spominješ i sin čovječji te ga pohodiš? – pita se pisac psalama (Ps 8,5). To je pitanje osobito aktualno kad je govor o etici, a to je tema ovoga edukacijskog tečaja.

2. Tko je čovjek?

Oduvijek se čovjek pitao tko je i zašto živi. I nije mu svejedno kakav će odgovor dobiti na pitanje: tko je, kamo ide, odakle je? Znanstvenici su se trudili u tom smislu davati odgovore i definicije o njemu.¹ Tako su ga opisivali kao biološko biće (životinja kao i druge životinje); psihološko, razumno, političko (zoon politicon), ekonomsko, moralno, religiozno,² te-

¹ Usp. Raymond F. Gale, *Who are You? - The Psychology of Being Yourself*, New Jersey 1974. "In this book Gale describes the challenging task of becoming and growing, and explains why every self-accepting, self-actualizing individual must participate in this lifelong adventure to achieve an integrated, authentic identity."

hničko, povijesno, utopijsko, estetsko, nedovršeno, otvoreno, nesigurno, tragično, zagonetno. Opisivali su ga kao biće koje "govori", koje se buni, koje stvara simbole, koje troši, koje se smije, sumnja, prilagođava se, igra se, biće koje uspostavlja odnose, koje obećava, zaboravlja, biće savjesti, zagonetno biće. I mogli bismo tako unedogled nabrajati "umotvorne" pojmove izrečene o njemu. Svaka od opisanih definicija izražava poneku njegovu mogućnost, ali sve zajedno ne obuhvaćaju ga potpuno. Čovjek izmiče znanstvenim formulacijama i ostaje mučna nepoznanica. On je veći od zbroja svojih sastavnih dijelova. I jedino je biće u svemiru koje postavlja pitanja i daje odgovore. No, ima mnogo pitanja koja ostaju bez konačnog odgovora, kao što ima podosta i odgovora, koji ne traže daljnja pitanja. Čovjek je, naime, tajna. Tajna beskrajna.³

Zamršenost pak ovoga problema produbljuje se još više zbog činjenice što danas svi govore kako je čovjek "vrhovna vrednota", kako njegovu "dostojanstvo" valja braniti, respektirati i promovirati, kako on ima "neotuđiva prava", te da nije dopušteno nikakvo "izrabljivanje čovjeka po čovjeku". U tome se slažu ljudi različitih političkih i ideoloških opredjeljenja. Ali, prije ili kasnije pojavit će se pitanja: Zašto je čovjek takva vrednota, dapače vrhovna vrednota?! Otkuda mu takva prava koja mu se ne mogu oduzeti?! Ako je on samo materijalan, otkuda mu dostojanstvo koje druga živa bića nemaju?! Zašto se s njim ne može postupati kao npr. sa zečevima i ovcama: ubijamo ih i hranimo se njima. Zašto se čovjeka ne smije upotrebljavati kao "sredstvo" za postizanje određenih ciljeva?!

Tko je, dakle, čovjek?! Zašto ga se treba smatrati vrhovnim dobrom, neusporediva dostojanstva, kao krunu svih stvorenja?! Kakav je njegov donos prema drugim živim bićima? Postoji li nešto u njemu što ga čini sasvim drugačijim od drugih bića?! Ako da, što je to? S tim zamršenim i teškim pitanjima bavili su veliki umovi povijesti.⁴ I donijeti popis odgo-

² Usp. Battista Mondin, *L' uomo: chi e? - elementi di antropologia filosofica*, Milano 1977. Knjiga ima 380 stranica i solidno je enciklopedijsko djelo o čovjeku kojeg je autor obradio fenomenološki i metafizički. U svezi s opravdanjem naslova "homo religiosus" usp. str. 257-292. "Una manifestazione tipicamente umana e la religione... essa si impone come una costante dell' essere umano anche se non e coltivata da tutti gli individui della specie" (str. 257).

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

⁴ Battista Mondin, *Etica e politica*, PDUL Bologna, 2000. U ovom filozofskom priručniku autor donosi popis glavnih etičkih pravaca kroz povijest: Platona, Aristotela, stoika i epikurejaca, Augustina i Tome, Cartesia, Spinoze, Huma i Kanta, Hegela, Schopenhauera, Nietzschea, Bergsona, Sartre i Levinasa.

vora na to pitanje “tko je čovjek”, značilo bi predstaviti antropologiju ljudske misli. U ovom razmišljanju o čovjeku htjeli bismo malo prodrijeti u tu tajnu, taj veliki i “neodgonetivi misterij”.⁵ Ne želimo površno zaključivati kao neki koji, zbunjeni kompliciranošću čovjekova bivstva, vele da “čovjek nije ništa drugo nego obična malo inteligentnija životinja”.

2. I. Dva oprečna nazora o čovjeku

Gledom pak na nazor o tomu tko je čovjek nailazimo često na radikalnu podjela na tom području. Ne postoji, dakle, samo podjela na lijeve i desne političare, ili pak ekonomska podjela na bogate i siromašne, razvijene i nerazvijene, na “sjever i “jug”. Postoji i podjela oprečnih nazora u pogledu toga tko je čovjek. Za one, koji na njega gledaju očima vjere i teološki, čovjek je najviše Božje stvorenje, stvoren na njegovu sliku i priliku. On je osoba obdarena razumom i slobodnom voljom koja je sposobna birati i težiti za apsolutnom Dobrotom, tj. sposoban je doći k Bogu (*capax Dei*). On nije samo dio prirode, nego je svojim duhom pozvan tu prirodu shvatiti i podrediti je. I ne samo to: on je pozvan i u stanje “nadnaravi”, a to nadilazi njegove prirodne moći i čini ga dionikom božanskoga života, sposobnim postati “dijete Božje”.

Oprečni pak nazor, onaj materijalistički veli kako je čovjek sklop materijalnih čestica koje su opet proizvod prirode i njezinih sila (Hume, Helvetius, Feuerbach, Marx, Lenjin, Comte, Spencer, općenito pozitivisti i empiristi svih vremena; Freud i drugi psihoanalitičari, neopozitivisti i strukturalisti kao npr. Levy-Strauss i Foucault). I ovaj materijalistički odgovor ima mnogo sljedbenika kako među znanstvenicima, tako i među običnim ljudima. Po tom shvaćanju čovjek ne bi bio ništa drugo doli “epifenomen materije”, “posljednji proizvod i najsavršeniji čin evolucije materijalnoga” (Darwin), proizvod socijalnih, povijesnih i ekonomskih uvjetovanosti (sociologizam i marksistički economicizam). A u svom psihičkom području on je proizvod podsvjesnih i tamnih sila i podložan jakom “libidu” (Freud i psihoanalitičari). Zato se gledom na čovjeka ne može govoriti o slobodi jer je ona samo pojavnost. Tu je govor o psihološkim i socijalnim determinizmima.

⁵ Ibid., str. 49-50: Nakon opisa pojedinih etičkih pravaca, Mondin veli kako je došao do zaključka da su navedeni pravci isticali jednom "posljednji cilj čovjekov", drugi put "sredstva" kojima doći do toga cilja, a treći put "narav i vrijednost same moralne obveze". No, zajedničko je svim pravcima uvjerenje da je "čovjek nedovršena životinja", te da mu je "glavna dužnost definirati sebe i ostvariti se". A etika je "umijeće kako se čovjekom postaje". ("Il suo dovere principale consiste nel definire se stesso e nel realizzarsi. L'etica è l'arte di fare l'uomo", str. 50).

3. Čovjek je “višeznačno” i kompleksno biće

Pa tko je onda čovjek? Je li on materijalno biće, životinja koja se razlikuje od drugih samo malo većom savršenošću i kompliciranošću fizičkih, psihičkih i intelektualnih sastavnica? Ili možda ima nešto u njemu što ga razlikuje sasvim od drugih živih bića i čini ga “posebnim stvorenjem”?!

Kad se čovjeka uspoređuje s drugim živim bićima, posebno sa svijetom životinja “višege ranga”, otkriva zapanjujuće sličnosti. Ali, i još veće razlike. Sa živim stvarima vežu ga zajednički zakoni života po kojima živi poput biljke i životinje određenim biološkim ritmom: rada se, razvija, zrije, stari i umire. I tu zapravo nema nikakve razlike. Sa životinjskim svijetom ima osjećajni život i vitalne potrebe da se hrani i preživi. Na tom području moglo bi se čak ustvrditi kako je čovjek siromašniji u usporedbi sa životinjama, jer mu nedostaje “savršenstvo instikata” kojima su obdarene životinje.

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

3. I. On je biće koje misli, govori i ljubi

Ponajprije čovjek je biće koje razmišlja. A misao uključuje barem tri čina: percepciju (shvaćanje), sudenje i zaključivanje. On je sposoban ne samo stvarati sud (prosudivati), već je sposoban i uspoređivati i zaključivati: Stablo je zeleno. Zelena stabla pomažu zdravlju. Dakle, ovo stablo pomaže zdravlju. Takav mentalni proces sposoban je izvesti samo čovjek. Nijedno drugo živo biće nije to moćno uraditi. Istina, životinje mogu percipirati stvarnost, ali nisu sposobne uspoređivati i zaključivati. A sposoban je zamišljati i apstraktne stvari. On je moćan misliti o dobroti, mudrosti, pravdi, miru. Čovjek ne samo misli, već i govori. On izražava svoje misli riječima koje onda priopćava drugima. Govor je tipična odlika čovjeka.⁶ Istina je kako i druge životinje komuniciraju među sobom, a i s

⁶ Usp. Battista Mondin, *L'uomo: chi e?..*, nav. dj. str. 154: "La proprietà del parlare distacca nettamente l'uomo dagli animali e da qualsiasi altro essere di questo mondo e fa di lui un essere del tutto singolare."

drugim vrstama pomoću foničnih znakova i zvukova. Ali one ne govore. Prije svega životinje upotrebljavaju fiksne i nepromjenjive znakove: pas laje, lav riče, ovca bleji, konj rže... ali uvijek na isti način u svim dijelovima svijeta i u svako vrijeme.

Osim toga ljudski je govor pun simbola koji često nemaju neke direktne veze s onim što simboliziraju: kuća nema nikakve veze s ciglama ili s kamenjem; zeleno svjetlo (ili crveno) nema nikakve direktne veze s njihovim značenjem tj. zabrane ili dozvole prelaska preko raskrižja. I dok životinje komuniciraju prirodnim znakovima, čovjek se služi drugim konvencionalnim i simboličnim znakovima što ih je on stvorio, a koji često mogu značiti i nešto suprotno. Tako Japanci bijelom bojom označavaju žalost, a Europljani to čine crnom bojom.

Ima još jedna odlika koja je tipično ljudska i koja ga čini različitim od ostalih živih bića: to je ljubav.⁷ I u životinjskom svijetu postoji seksualna privlačnost. Ali ona ne nosi u sebi odliku ljubavi. Ona je slijepi instinkt koji je predodređen pojaviti se u određeno doba godine s ciljem očuvanja vrste i reprodukcije. Zato se ne može govoriti kako životinje vole svoje potomke. One vode brigu o njima u prvim danima. Ali kad odrastu potpuno ih napuštaju. I više ih ne poznaju. A briga, koju pokazuju prema mladima, plod je instiktivne naravi, a ne ljubavi. Upravo zbog toga što je odnos između životinja instiktivne naravi, a ne plod ljubavi, uočljivo je kako je incest među životinjama iste vrste sasvim normalna stvar. Tim ulazimo u još jedno područje koje je tipično ljudsko, a to je područje njegove religioznosti i moralnosti.

3. 2. On je religiozno, slobodno, svjesno i savjesno biće

Čovjek je u svojoj biti religiozno biće. To je činjenica koju je u povijesti lako dokazati. Nema plemena ni naroda koji bi bili nereligiozni. Imaju mjesta i ljudi kod kojih je religija igrala manje ili više važnu ulogu. Ali, ne postoje "areligiozni" narodi. Dočim, kod životinja toga ne nalazimo. Isto

⁷ Vidi: San Agostino, *De Civitate Dei*, XVI, c. 28: "Cio che anima la societa terrena (civitas terrena) e "amore di se stessi fino al punto di disprezzare Dio; cio che anima la societa divina (civitas coelestis) e l'amore di Dio al punto di disprezzare se stessi". Uz teoretske postavke brojnih filozofa, koje Mondin obraduje u citiranom djelu (*L' uomo: chi e'...*, str. 147-151), posebice je interesantno ovo što o ljubavi veli sv. Augustin koji ljubav stavlja u temelje ljudskoga pogleda na povijest: "Sant'Agostino pone l'amore alla base della sua visione della storia: questa trae origine e si sviluppa da due diversi tipi di amore, l'amore di se stessi e l'amore di Dio. Dal primo sorge la civitas terrena, dal secondo la civitas Dei.

vrijedi i za moralnost, za moralni osjećaj.⁸ I on je prisutan u svim kulturama, barem u svojoj elementarnoj pojavnosti: "Ima stvari koje su dobre, koje treba raditi; ali, ima i loših stvari koje treba izbjegavati." Toga osjećaja za moralno vrednovanje ne nalazimo kod životinja. One ne mogu zaključivati, već čine ono što im instinkt nalaže. Čovjek dijeli "epitete" dobra ili lošega stvarima oko sebe. On opisuje i kvalificira lisicu kao "lošu jer jede košiči", a janje naziva "dobrim jer ne nanosi štetu" drugim životinjama.

Čovjek je uz to slobodno i otvoreno biće različitim mogućnostima: može htjeti i ne htjeti i ono što mu se sviđa, kao i ono što mu se ne sviđa. Njegova narav nije ta koja bi gospodarila, već je čovjek u svojoj slobodi njezin gospodar. Stoga je čovjek po slobodi iznad ostaloga dijela svijeta, iznad biljaka i životinja. Sloboda ga izvlači iz "kaveza determinizma" i osposobljava ga ispisivati stranice povijesti. Čovjek je biće koje je sposobno stvarati i transformirati, te prelaziti iz svijeta "nature (naravi) u svijet "kulture i slobode" (dalla natura alla cultura). Životinje nemaju povijesti. Nema povijesti tamo gdje nema razuma i slobode, a civilizacija započinje tek s čovjekom.

Ima još nešto što ga čini skroz različitim od "drugih svjetova", svijeta biljaka, životinja i minerala. On, naime, posjeduje nešto uz pomoć čega može reći "JA": ja mislim, ja osjećam, ja vjerujem. Izgovoriti "JA" može samo čovjek. Druge životinje istina žive, ali nisu svjesne kako žive. One žive u nekoj vrsti "životnog sna", kako je netko zapisao. A čovjek je svjestan svega što se oko njega događa. Posebice se to očituje u trenutku smrti. Kod životinja je to običan biološki proces, jednostavan čin "odlaska". Kod čovjeka, naprotiv, to je strašna drama o kojoj najradije i ne misli, jer onda se smrt lakše podnosi. Čovjek je, naime, svjestan kako napušta svijet u kojem je živio, te ide nekamo kamo ne zna kako je. A to pribavlja dodatnu tjeskobu i probleme. Stoga se i veli kako životinje nestaju, ugibaju ili krepaju, a čovjek umire.

Na koncu ovih kratkih refleksija o čovjeku pitamo se je li sličnost, odnosno razlika između čovjeka i životinje samo kvantitativne naravi ("čovjek je samo malo savršeniji proizvod evolucije"), ili je u pitanju i kvalitet ("čovjek je kvalitativno različit od životinje). Evolucionisti vele kako je čovjek vrhunac evolucije koji je ostvaren na zemlji ("homo sapiens"). On bi dakle bio "najsavršenija životinja", pa bi razlika između čovjeka i životinje bila samo u stupnju, a ne u naravi (kvalitativna). Istina, u kompleksu biolo-

⁸ Živan Bezić, *Etika i život*, U pravi trenutak, Đakovo 1995., str. 63-69. Ovdje Bezić obrazlaže kako su razum i volja izvori etike, ali ne jedini. Naime, "zbog slabosti i mana razuma i volje, Dobro se pobrinulo akreditirati svoga zastupnika u liku savjesti" (str. 64). Bezić opisuje savjest kao "intimnu osobnu moć i sposobnost prosuđivanja moralnosti ljudskih čina, kao putokaz i semafor dobru. Ona bdije nad razumom i voljom, a preko nje vječno ulazi u vremenito" (ibid.).

ške evolucije čovjek se pojavljuje kao poseban fenomen s korijenima iz davnih nepoznatih vremena. U procesu hominizacije (od prije desetak milijuna godina), u datom trenutku “dogodio se lom” i pojavio se čovjek. Kad se to dogodilo, teško je reći. Ali se s tim događajem pojavljuju tipični obrisi čovjeka što kod životinje ne nalazimo. Čovjek proizvodi oruđe i oružje, s obredom i pijetetom pokapa svojih mrtvih, slika svijet i životinje veličanstvenim bojama po špiljama. I to je taj prijelaz iz životinjskoga u ljudsko carstvo iz prirode, “nature” u kulturu i civilizaciju. Stoga nam je prihvatljivija druga hipoteza kako je čovjek skroz na skroz različit od životinje, iako ga sa životinjskim svijetom vežu mnoge morfološke veze.

4. Čovjek je osoba i etičko biće

Budući da sloboda izvlači čovjeka iz “kaveza determinizma” i osposobljava ga “ispisivati stranice povijesti”, pitamo se kakav svijet on želi graditi? Nema sumnje kako slijedeći svoje najunutarnije težnje čovjek želi bolji i pravedniji svijet, svijet pravoga, sigurnog i trajnog mira koji uključuje slobodu za svakoga, sigurnost i mogućnost dostojnoga života. No, ako on doista želi graditi svijet socijalne pravde sa zajamčenom zaštitom dostojanstva svake ljudske osobe, otkuda onda toliko mržnje u svijetu? Kako one rasne, klasne, tako i nacionalne i vjerske?! Je li bolji i pravedniji svijet istinskoga mira ostvariv bez promjene ljudi? Je li moguća promjena ljudi bez jasnih duhovnih vrjednota koje imaju objektivnu ukorijenjenost u ljudskoj svijesti i savjesti pa onda postaju normom ponašanja? Je li taj bolji i pravedniji svijet moguć bez pune i prave istine o čovjeku? Konačno, je li bolji svijet moguć bez Boga, ili čak protiv Boga? “Ako Gospodin kuću ne gradi, uzalud se muče graditelji. Ako Gospodin grad ne čuva, uzalud stražar bdi”, veli mudri pisac psalama (Ps 127,1).

Tko je čovjek? “Pa što je čovjek da ga se spominješ, sin čovječji te ga pohodiš?” (Ps 8,5). Prvo je i najosnovnije pitanje kakva je naša ideja o čovjeku? U čemu je dostojanstvo i veličina ljudskoga bića? U tomu što je on **osoba**. Rada se kao osoba,⁹ a to je jedincati i neponovljivi JA, sam svoj, različit od svih milijardi ljudi koji su postojali i koji će postojati na ovoj zemlji. Svaki je čovjek zato otajstvo za sebe. Tajna u sebi. Nitko ga do kraja ne može proniknuti. Ljudi poznaju ljude samo po vanjskoj pojavnosti, po vanjskim očitovanjima, ali to je samo površinsko poznavanje čovjeka. Onaj unutarnji čovjekov život ostaje skriven ljudskom pogledu. Osoba je u sebi nedohvatna. Tko je čovjek u sebi? Zar samo biokemijski proces ma-

⁹ Ibid., str. 179-191. Vrijednost cjelovitoga gledanja na čovjeka najviše zastupaju dva filozofska nazora: humanizam i personalizam.

terijalnih elemenata? Zar samo igra kemijskih jednadžbi? Svojom misli čovjek obuhvaća sebe i cijeli svemir; traži istinu svih stvari; ponire u bit svakoga bića. Svojom sviješću čovjek se izdiže nad sva stvorenja našega svijeta. Savješću razlučuje dobro i zlo; živi ne samo duševnim nego i duhovnim životom; stvaralac je na području znanosti i svih grana umjetnosti. Istina, dobrotu, ljepota sadržaji su njegovih misli i težnja. Zar je sve to samo učinak materijalnih energija? Zar je to naše neponovljivo JA samo neka biokemijska formula?

Materijalističko poimanje čovjeka isključuje svaku duhovnu, nematerijalnu sastavnicu ljudskoga bića.¹⁰ Materijalizam smatra da je čovjek samo tjelesnost, i to kao konačni rezultat znanosti. A uz to niječe Boga i čovjekovu duhovnu i besmrtnu dušu. A čovjek upravo po besmrtnoj duši ima svijest svoje osobnosti. Zato ne smije nikada biti pretvoren u stvar, a svaka javna vlast dužna je štiti njegovo dostojanstvo. "Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih" (Post 1,27). To je rodni list čovjekov! "Bog je stvorio čovjeka za neraspaldljivost, i učinio ga na sliku svoje besmrtnosti" (Mudr 2,23). Drugi vati-kanski sabor poručuje da je "čovjek kao nešto jedno i cijelo, s tijelom i dušom, srcem i savješću, razumom i voljom u središtu izlaganja" (GS, 3). Iz te istine slijede dalekosežni zaključci za čovjekovo postojanje i za sudbinu svijeta. Zbog toga su mnogi teški problemi svijeta etički problemi. Imaju korijen u etičkoj krizi. Etičko biće posjeduje savjest. To znači da usvaja nepremostivu razliku između dobra i zla. Zlobno srušiti slijepoga koji tapka među mnoštvom bit će uvijek zlo. Pomoći mu i prevesti ga na drugu stranu ulice bit će uvijek dobro. "Savjest je, kaže Sabor, najskrovitija jezgra i svetište čovjeka, gdje je on sam s Bogom čiji glas odzvanja u njegovoj nutrini" (GS, 16).

Svatko želi susretati ljude istinski pravedne, poštene, u punom smislu dobre. Sad se postavlja pitanje: Može li čovjek tako izmijeniti svoje moralne sudove da proglasi dobro zlim a zlo dobrim? Povijest dokazuje da je to moguće. Moguća je takva perverzija savjesti. To je navijestio Isus svojim apostolima: "Štoviše, dolazi čas kad će svaki koji vas ubije misliti da služi Bogu" (Iv 16,2). Sedam stoljeća prije Isusa Krista prorok Izaija korio je svoje suvremenike: "Jao onima koji zlo dobrom nazivaju, a dobro zlom, koji od tame svjetlost prave, a od svjetlosti tamu..." (Iz 5,20). Savjesti je stoga potrebno svjetlo da slijedi pravi put. Svjetlo je istina. Isus Krist je rekao svojim učenicima: "Ja svjetlost, dođoh na svijet da nijedan koji u mene vjeruje u tami ne ostane" (Iv 12,46). "Tko hodi u tami, ne zna kamo ide" (Iv 12,15).

¹⁰ Vidi, Battista Mondin, *Etica e politica*, nav dj., str. 200: "Gli elementi costitutivi principali del paradigma politico di Karl Marx sono: il materialismo storico, la dialettica e la priorita della societa all'individuo."

5. Što je to etika?

Ako je čovjek etičko biće koje posjeduje savjest, pitamo se sada što je to etika? Riječ se udomaćila i u hrvatskom jeziku iako je iz grčkoga, od riječi "ethos" što znači boravište, zavičaj, običaj, ćud, ponašanje, vladanje. Grci su praksu ljudskoga oponašanja nazivali "ethike tehne". Danas se u općem žargonu ponašanje naziva "etos", a nauk ili znanost o ponašanju "etika". Uz riječ etika upotrebljava se i drugi istoznačni pojam moral¹¹ koji dolazi od latinske riječi "mos" (genitiv je moris) a znači isto što i grčka riječ etika, tj. običaj, ponašanje, vladanje. Kad se u hrvatskom počelo stvarati nazivlje za etiku i moral, našlo se riječ "ćudoređe". Ta riječ ima u korijenu dva pojma: ćud i red. Kao da se htjelo reći: da se ljudska ćud ne bi pretvorila u ćudljivost, potrebno je tu ćud stavljati u red.¹² Uređivanje ćudi jest ćudoređe, a to u potpunosti odgovara pojmovima etike i moralke. Hrvatski puk je u tom razmišljanju našao još jedan zgodan izraz za ćudoređe, a to je *čestitost* koja vuče korijen od "časti". Tako se ćudoređe poistovjećuje s čestitošću i dostojanstvom ljudske osobe. Zanimljivo je ovdje spomenuti knjigu splitskoga nadbiskupa Antona Kačića koji je davne 1729. god. objavio moralku (prvu na hrvatskom) pod naslovom *Bogoslovlje diloredno*. Za njega je etika "diloređe" ili "dilorednost", što znači da etika regulira ljudsko djelo. A to joj je i bitni zadatak.

Etika kao znanost pojavila se u Grčkoj, a zagovarali su je veliki filozofi Sokrat, Platon i Aristotel.¹³ Za njih je osnovni kriterij umovanja i vrjednovanja bio razum. Etika je bila dio, grana filozofije koja se temeljila na razumskim razlozima. Usporedo s kristijanizacijom latinske kulture udomaćio se pojam "moral" koji pomoću vjere uz razumsko i etičko poimovlje traži uporište u Božjoj objavi. Budući da je predmet etike proučavanje dobrote ljudskih čina, tj. Ćudoređe, ona se naziva naukom o ćudoređdu koji ima "teoretski" i "praktični" dio. A u odnosu na sadržaj razlikuje se opća i posebna, individualna i društvena etika. Odmah se postavlja pitanje koje je vrhovno mjerilo kojim etika vrjednuje ljudsko ponašanje?

¹¹ Ibid., str. 5: "La persona umana non nasce pienamente realizzata ma piuttosto come un progetto, e tocca principalmente alla morale definire il progetto e individuare i mezzi per realizzarlo. Questo è un compito difficile ma importantissimo, che decide della vita e della felicità dell'essere umano".

¹² Vidi, Živan Bezić, *Etika i život*, nav. dj., str. 9-14.

¹³ Vidi, Battista Mondin, *Etica e politica*, nav. dj., str. 9-50. Na tih četrdesetak stranica autor je obradio uglavnom sve filozofe od Platona (427.-347.) do Levinasa (1906.-1995.) pod vidom njihovog poimanja etike i morala; kratko, sažeto, razumljivo i poučno. A zajedničko je svima, veli Mondin, da gledaju na čovjeka kao na "nedovršeno biće (životinju), te kako mu je upravo to "glavna zadaća: definirati tko je i ostvariti se" (str. 50).

Ako prihvatimo nominalnu definiciju etike kao “nauka o dobrom ponašanju”, njezina bît krije se u odnosu čovjeka prema dobru. Uz ovu definiciju vežu se i dva potpitanja: Što je to dobro, tj. dobrota? Kako se to dobro odražava u ljudskom ponašanju? Odgovoriti na ta pitanja značilo bi preletjeti povijest ljudske misli i odgonetnuti što to znači “biti i postati čovjek”.

Stari kršćanski pisac Tertulijan tvrdio je kako se “nitko ne rada kao kršćanin, nego to treba postati vlastitim zalaganjem”. Slično se može reći i o čovjeku. Nitko se ne rada kao gotov čovjek. Rođenje je tek početak ljudskoga ostvarivanja. Čovjekom se postaje u životnom hodu od kolijevke do groba, a to potvrđuju antropolozi, pedagozi i psiholozi (“The men are built, not born”). Stoga je njegovo čovještvo uvijek upitno. Za razliku od drugih bića svemira čovjek je sam sebi živi problem i kobna pustolovina. Ili, kako netko zapisa “vječna drama i tajna beskrajna”. Po svom rođenju, naime, nije ni svršen, ni savršen, nego tek božanska skica ili nacrt za dovršenje. Zato nije dosta da se rodi. Potrebno je da se i preporodi, kako je tražio Isus od Nikodema. Slično je govorio na smrti kralj David svome sinu Salomonu: “Sinko, ja odlazim, a ti budi čovjek.” Biti čovjek glavni je zadatak svakoga ljudskog i kršćanskog odgoja. No, nitko nas ne može učiniti ljudima (ni roditelji, ni učitelji, ni stručni odgojitelji), ako to sami nećemo i ne nastojimo.

5. 1. Etika pomaže čovjeku u rastu

Svatko je, dakle, sâm sebi glavni odgojitelj. Ne jedini, ali glavni! Kao slobodno biće čovjek nije determiniran tuđim utjecajem. Svatko je svoj arhitekt i svoj graditelj. Svi ostali sudionici u našem odgoju samo su pomoćni graditelji. Čovjek je ono što sâm učini. Jer, on svoju vlastitu zamisao pretvara u odluke, odluke u djela, a djela u svoje biće. U duhu stare izreke “svatko je kovač svoje sreće” dodajemo kako je svatko kovač svoje sudbine i svoga ljudstva. A to je kovanje naporan, dug i bolan posao jer kovanje se vrši na samome sebi, a mora trajati čitav život. Stoga je Malraux, dobar znalac ljudske psihe, napisao kako “treba devet mjeseci da se stvori čovjek, a samo jedan dan je dostatan da ga se upropasti i ubije”. Zapravo, za “stvaranje čovjeka” nije dosta devet mjeseci. Potrebno je pedeset godina odricanja i volje, veli Malraux, da se učini čovjeka. A kad je čovjek gotov jer u njemu nema više ništa djetinjega i mladenačkoga, on nije ni zašto drugo nego da umre”. Slično je pisao i Erich Fromm u knjizi *Čovjek za sebe*¹⁴ gdje je govorio kako je to “dio ljudske tragedije što razvitak ličnosti nije nikada za-

¹⁴ Vidi, Erich Fromm, *Čovjek za sebe - istraživanje o psihologiji etike*, Zagreb 1977., str. 72-73: “Rođenje je samo jedan poseban korak u kontinuumu koji počinje začecem, a završava smrću. Sve što je između tih dvaju polova proces je radanja nečijih mogućnosti...”

vršen. Čak i pod najboljim uvjetima samo se dio ljudskih mogućnosti realizira. Čovjek uvijek umire prije nego je potpuno rođen”. Ne slažemo se s posljeljnom tvrdnjom jer nije točno da čovjek kad odraste nije više ni za što, nego da umre. Naprotiv, on sa svojim bogatim iskustvom treba pomoći u odgoju novih, mladih naraštaja. Kroz odgoj i samoodgoj on postaje sposobnim odgajati druge. A odgoj sebe i drugih to je ljudska sudbina, od zipke do staračkoga doma. U razvojnoj dječjoj i mladenačkoj dobi mora se prepustiti odgojnom nastojanju roditelja i odgojitelja. A kad zade u zreliju dob, onda je dužan posvetiti se odgoju mladih nastavljajući uz to i vlastit odgoj. Zabluda je umisliti kako smo već savršeni.

No, još veća je zabluda kad se problem pojednostavljuje pa se za čovjeka veli kako je “označen” s četiri dimenzije: tri prostorne (protežne) i jednom vremenskom. To je manjkava definicija čovjeka, jer on živi u još jednoj važnijoj i cjelovitoj, “petoj” dimenziji. Nije on, naime, samo tijelo što živi u vremenu i komu treba “jelo, pilo i odilo”. On je i duh određen za vječnost. Nije samo materija “od praha zemaljskoga”. On je duh, iskra Božjega duha, stvoren na “sliku i priliku” Boga Stvoritelja. On je više nego slika i prilika; on je dijete Božje, brat Očeva božanskoga Sina. Nisu ga mudri Grci bez razloga nazvali “anthropos”, netko tko gleda gori (od ana-trepa). Uzmemo li uz ovo i latinsku riječ za čovjeka “homo”, koja znači “zemljano biće” (izvedenica od riječi humus što znači zemlja), mogli bismo opisati čovjeka kao zemljano biće (od zemlje) koje gleda, motri i teži prema gore. Roden za nebo čovjek gleda prema njemu. Prolazno živi na zemlji, ali žudi i čezne za vječnošću. U tomu i jest “drama njegova postojanja”. On je metafizičko i metakozmičko, a po milosti božansko biće. Kruna stvorenja, ures i simbol stvorene prirode koja ga je dužna hraniti i učiniti čovjekom.

Čovjek je Božji dar ovoj zemlji, velika vrijednost i nosilac vrjednota. On je jedini subjekt na zemlji, a sve ostalo su objekti: i stvari i životinje. Čovjek je subjekt jer je osoba, nosilac prava i dužnosti, pa mu pripada najveće dostojanstvo. Nije čudo onda što su se neki pojedinci, opijeni svojom “veličinom”, počeli smatrati božanstvom. U tom duhu piše i Sartre da, “ako je čovjek bog, drugog mu boga ne treba”, jer “biti čovjek znači htjeti biti Bog”. Čovjek je doista nešto velika u svemiru. Njegova veličina, na žalost, ima i svoju negativnu stranu. Tu je i ljudski jad i nevolja kako na tjelesnom, tako i na duševnom i moralnom polju: bolest, starost, smrt, neznanje, glupost, umišljenost, pomračenje uma, egoizam, zloća, kriminal, ratovi, grijeh i drugo. Ne treba se onda čuditi što je usprkos onoj poznatoj izreci ruskoga književnika Maxima Gorkog kako “biti čovjek gordo zvuči”, te one njemačkoga filozofa Feuerbach da je “čovjek čovjeku bog” američki pisac O’Neil napisao kako riječ “čovjek gnusno zvuči”, jer je doživio da ljudi međusobno često postupaju gore od samih životinja.

Što je onda prava istina o čovjeku? Je li on andeo ili životinja,

“gordo” ili “gnusno” biće?! Ni jedno ni drugo ne odgovara istini. Čovjek nije ni Bog, a ni anđeo. Nije ni životinja, ni đavao. On je ništa više i ništa manje nego – samo čovjek! Ograničeno biće s velikim potencijalom. On je stanovnik zemlje, a rođen kao sin neba. Jad i veličina. Stvaratelj, ali i nesavršeni stvor. Lijepo ga je opisao veliki Pascal kad je rekao kako u njemu otkrivamo “trstiku koja misli”, “slavu i otpad svemira”, pa je zaključio da je čovjek “ništa u odnosu na beskraj”, a da je “sve u odnosu na ništa”. Te, da je on zapravo “sredina između onoga ništa i sve”. Čovjek je, dakle, sredina između “jadnog pozemljara i diviniziranog nebesnika”.¹⁵

6. Čovjek je ranjeno i otkupljeno biće

Čovjek može biti dobar i može biti zao. No, on je u sebi, u svojoj etičkoj dimenziji duboko ranjeno biće. Ranjen je u svim svojim unutarnjim moćima: razum bi trebao biti siguran instrument istine a ipak tako lako podliježe zabludi i laži; volja – moć slobodne odluke trebala bi birati dobro a ipak tako se lako prikloni zlu; srce – simbol afektivnoga života trebalo bi biti dobrohotno, dobro srce koje ljubi Boga i ljude, a ipak to srce ljudsko može biti tako puno mržnje, nepomirljive mržnje; savjest bi trebala bdjeti nad našim odlukama i točno ocijeniti što je dobro a što zlo, a ona može biti tako slijepa, gotovo mrtva.

Zašto je to tako s čovjekom? Zašto je rođen da bude sebičan i sklon da slijedi zla nagnuća? Zašto ga je lakše pokvariti nego odgojiti da bude uistinu dobar? Svi zavodnici imaju tako mnogo uspjeha. Rušiti je lako; graditi je teško. Na to pitanje, puno misterija, imamo odgovor samo u Objavi. Čovjek je pao u iskonu; sagriješio je time što se odrekao istine i ljubavi, samoga Boga, slijedeći napasnika. Poremetio je svoje biće. Izgubio je unutarnji sklad. Tako se u srcu svakoga čovjeka odvija duhovna borba između dobra i zla. “Đavolovom je zavišću došla smrt u svijet, i nju će iskusiti oni koji njemu pripadaju” (Mudr 2,24).

6. I. Tri duboke rane

Drugi vatikanski sabor upućuje kako zlo u svijetu ima korijene u čovjekovu srcu (GS, 10). I ono je tako očito: mržnja, sukobi, tlačenje, ne-

¹⁵ Nijedan čovjek ne živi samom sebi, nego "ako živimo u Gospodinu živimo" (Rim 14, 8). Stoga Živan Bezić (*Etika i život...*, str. 140-141) veli kako "u dodiru sa Svetim i ljudski život postaje svet. Život je tri puta svet. Najprije u svom postanku, zatim u svojoj svrsi, a onda u svome cijelom trajanju. Nijemci zgodno kažu da je život "Gabe und Aufgabe", dar i zadatak. Jednom započet ljudski život nikad više ne prestaje, nego preko smrti vodi u vječnost."

pravde, međusobna uništavanja u ratnim sukobima, seksualna raspuštenost, progon istine, sablazni malenih, ubojstva nerođenih itd. “Ne čuvaju više čistoće ni tijela ni ženidbe, jedan drugoga ili iz zasjede ubijaju, ili jedan drugome preljubom jade zadaju. Svuda zbrka: krv, ubojstvo, krađa, prijevare, pokvarenost, nevjernost, buna, kriva prisega, uznemirivanje čestitih, zaboravljanje dobročinstva, oskvrnjenje duša, zločini protiv naravi, nered u braku, preljub, nečudorednost” (Mudr 14,24-26). Pitat ćete gdje to piše?! U Svetom Pismu, u knjizi Mudrosti koja analizira etičku krizu onoga vremena za koju se može reći kako je bila plod “perverzije savjesti”. Kako to da čovjek može tako duboko iskvariti svoj život i svoje biće? Što je to u njemu? Tu je duboka rana, grijeh. Postoje tri duboke rane, tri velike strasti koje su izvor svih etičkih zala povijesti, a apostol Ivan ih opisuje kao “požudu tijela, požuda očiju i oholost života” (1 Iv 2,15-16).

U razmišljanju o njima počnimo s *ohološću*. Što kaže riječ Božja o njoj? “Oholost počinje kad čovjek otpadne od Gospoda i srcem se odmetne od svoga Stvoritelja” (Sir 10,12). Oholost je stanje duha kad čovjek samoga sebe smatra samodostatnim; opojen težnjom za moći nad drugima prezire sve oko sebe, pa i samoga Boga. Sotona je duh oholosti. Oholica je sam svoj “bog”; u isto je vrijeme anarhičan i totalitaran. Anarhičan je jer odbacuje svaki autoritet, ali kad sam ima mogućnost da bude autoritet, tada je totalitaran; želi imati potpunu vlast nad drugima; klanja se svojoj mudrosti i svojoj moći. Svi totalitarizmi u povijesti vuku svoj korijen obično iz oholosti. Zato na mnogo mjesta Sveto Pismo govori o oholosti kao velikom zlu. Oholica “izvrće dobro u zlo i baca ljagu na samu krepost” (usp. Sir 11,31).

Druga je velika strast požuda očiju. To je zapravo težnja da se što više posjeduje. Važnije je imati nego biti. Imati i sve više imati. To je strast bogatstva. Sva izrabljivanja, sve socijalne nepravde, sva ekonomska podjarmljivanja imaju svoj korijen u toj strasti. Riječ Božja kaže: “Tko novce ljubi, nikad ih dosta nema; tko bogatstvo ljubi, nikad mu dosta probitka” (Prop 5,9). Zato Isus govori: “Zaista, kažem vam, teško će bogataš u kraljevstvo nebesko” (Mt 19,23). Čitamo u Evandelju da je u vječnu propast otišao onaj bogataš koji je govorio: “Dušo, evo imaš u zalihi mnogo dobara za godine mnoge. Počivaj, jedi, pij, uživaj! Ali mu Bog reče: Bezumniče! Već noćas duša će se tvoja zaiskati od tebe! A što si pripremio, čije će biti? Tako biva s onim koji sebi zgrće blago, a ne bogati se u Bogu” (Lk 12,19-21). Oholost života i požuda očiju toliko su okova skovale i krvi prolele; more suza su izazvale i znoja iscijedile, jer su strasno išle preko leševa do ciljeva.

Požuda tijela u službi smrti. Oholost, pohlepa i obogaćivanje na račun drugih ne prolaze dobro u ocjeni suvremenih ljudi. Te strasti, makar imale mnogo slugu, ipak nemaju mnogo javnih odobravatelja u sredstvima javnoga priopćavanja. Međutim, požuda tijela ima svoju posebnu industriju i prikazuje se “naprednom”, “humanom”, “potrebnom”, “oslobo-

diteljskom”. U službu požude tijela ulažu se kapitali i beru profiti. Potražnja je velika. To znači da se na području seksualnosti događa tragična perverzija savjesti. Na tom se području zaista dobro proglašava zlom, a zlo dobrim, kao što je davno govorio Božji prorok. Velike duhovne vrijednosti nevinosti, čistoće, čednosti, bračnoga dostojanstva i bračne vjernosti ismijane su, izrugane, etiketirane kao natražni zaostaci mračne prošlosti, preživjelo srednjevjekovlje, pojmovi nedostojni naprednoga atomskog doba. Filmovi na velikim platnima i malim ekranima, pornografski časopisi i videokazete, hedonistički seksualni odgoj i razne reklame erotizirali su suvremeni mentalitet do te mjere da su bez cijene temelji života. Sjetimo se samo hotimičnih i zakonom zaštićenih ubijanja nevine djece čedomorstvom i pobačajem, koje Drugi vatikanski sabor naziva “užasnim zločinom”. Crkveno je učiteljstvo stoga smatralo svojom obvezom objaviti tri važna dokumenta u obrani ljudske osobe: *Humanae vitae*¹⁶ *Persona humana* i *Odgojne smjernice o ljudskoj ljubavi*.

6. 2. Ranjenoga čovjeka treba liječiti

Ranjenoga čovjeka treba liječiti i iz tame prenijeti u svjetlost. Treba ga u njemu samom osloboditi od okova grijeha. To ne može čovjek svojom moći. On sam ne može prijeći iz smrti u život. Ali to može učiniti u njemu Bog. Jednom zgodom Isus je rekao učenicima: “Ljudima je to nemoguće, ali Bogu je sve moguće” (Mt 19,26). Tko onda može pomoći čovjeku da bude uistinu dobar, pravdan i plemenit? Tko drugi, ako ne onaj koji se predstavio kao “Put, Istina i Život”. Isus Krist je svjetlo istinsko koje dođe na svijet da prosvijetli svakoga čovjeka (usp. Iv 1,9). Isus Krist je najsvjetlija pojava ljudske povijesti. Nitko ga nije u povijesti nadmašio u ljepoti nauka, u dobroti srca, u čistoći života, u ljubavi sve do kraja, sve do križa. On je uskrsnuti Bogočovjek koji je za sebe rekao: “Ja sam svjetlost svijeta; tko ide za mnom neće hoditi u tami, nego će imati svjetlost života” (Iv 8,12). “Ja dodoh da život imaju, u izobilju da ga imaju” (Iv 10,10).

Poznati znanstvenik našega vremena Albert Einstein, koji je duboko proniknuo u tajnu materija i energije svemira, ovako se u jednoj prilici izjasnio o Bogu i Isusu: “Moja se vjera temelji na poniznom poklonstvu Bogu, koji se sam u najmanjim česticama materije objavljuje. Moje duboko uvjerenje u Božju opstojnost, koji se posvuda u svemiru objavljuje, temelj je i moje egzistencije i vjere. Ja sam Židov, ali fascinirajuća slika Isusa iz Nazareta na meni je ostavila neizbrisiv pečat... Nitko se nije pokazao takvim kao

¹⁶ Ove godine je 40. obljetnica kako je papa Pavao VI. objavio tu encikliku za koju danas vele da je bila proročki intonirana, posebice u kontekstu opredjeljenja brojnih obitelji za “kulturu smrti”, kako je često ponavljao sluga Božji Ivan Pavao II.

on. Zaista, samo je jedno mjesto na svijetu bez ikakve tame, a to je osoba Isusa Krista. U njemu nam se Bog na najjasniji način predstavio. Njega i ja štujem i njemu se klanjam” (Crkva na kamenu, veljača 1985., str. 16).

Trajni živi svjedok za Isusa Krista jest njegova zajednica, Crkva koja je došla u povijest ne iz nekoga mita ili neke legende, nego iz svjetla Isusa Krista Uskrsnuloga i vatre Duha Svetoga, okupana vodom krštenja. Ona pamti već dva tisućljeća povijesti spasenja i naviješta djela Božja. Utkana u sva iskušenja povijesti ona nosi u sebi darove Božje za spasenje ljudi. Kolike je odgojila čestite očeve, dobre majke, poštene mladiće, nevine djevojke, revne svećenike, redovnike i redovnice, kao i časne biskupe u hrvatskom narodu kroz trinaest stoljeća svoga spasenjskog djelovanja. Nbrojeni su njezini sveci i mučenici.

No, ona je također svjesna da njezini sinovi i kćeri mogu svoje dostojanstvo grijehom razoriti. Mogu otvrdnuti u grijehu i postati tvrdokorni u zlu. Zato se Crkva trajno moli za izgubljene sinove svoje, jer ima božanske darove da ih oslobodi od zla i od Zloga. Povijest Crkve ima i tamnih stranica zbog grješnika i otpadnika. To su rane na njezinim udovima. Unatoč tomu Crkva je sveta. Ona je naša majka i domovina naše duše po darovima koje daje: Božju riječ, sakramente, otajstveno zajedništvo s Kristom i braćom. Crkva je odgojila tolike dobročinitelje ne samo na području vjerskoga života, nego i na svim drugim područjima ljudskoga djelovanja, na području znanosti, umjetnosti, sveopće kulture. Vjera Crkve uči nas samo dobru. Uči vas ljubiti Boga i ljude i to je činila uvijek u svakom sustavu i narodu, u svakom društvenom uređenju. Odgajala je i odgajala savjesti za istinu i pravednost. A postala je i “znak osporavan” (usp. Lk 2,34), pa je često iskušavana prijezirom i progonstvom.

7. Zaključno razmišljanje

U ovom priopćenju dotakao sam mnogo izazovnih tema i pitanja koja se odnose na čovjeka i njegov odnos prema drugima, životu i budućnosti. Može nas razočarati činjenica što čovjek nije bolji, kad toliko toga zna i umije. Možemo se obeshrabriti gledajući kako stvari loše idu, a čovjek sve više biva sebičan i okrutan. A pozitivne vrijednote poštenja, čestitosti, iskrenosti i dobrote kao da su “upale u stečaj”, došle u pitanje. Ne-ka nam u tim iskušenjima pomogne molitva Majke Terezije:

Čovjek je nerazuman, nelogičan, sebičan. Nije važno, voli ga!
Ako činiš dobro, pripisat će to tvojim sebičnim ciljevima. Nije važno, čini dobro!
Ako ostvariš svoje ciljeve, naći ćeš lažne prijatelje i iskrene nepri-

ratelje. Nije važno, ostvaruj svoje ciljeve!

Dobro koje činiš sutra će biti zaboravljeno. Nije važno, čini dobro!
Poštenje i iskrenost učinit će te ranjivim. Nije važno, budi iskren i pošten!

Ono što si godinama stvarao, u času bi moglo biti razrušeno. Nije važno, stvaraj!

Ako pomažeš ljudima, možeš loše proći. Nije važno, pomaži im!

Daješ svijetu najbolje od sebe, a on će ti uzvratiti udarcima. Nije važno, daj od sebe sve najbolje!

Josip OSLIĆ

O VAŽNOSTI STUDIJA FILOZOFIJE NA KATOLIČKIM UČILIŠTIMA

I. Studij filozofije na katoličkim bogoslovnim fakultetima prema crkvenim dokumentima

O potrebi i važnosti koja se pridaje studiju filozofije na katoličkim bogoslovnim fakultetima na osobit način govori *Naputak o nastavi filozofije* koji je objavila Kongregacija za katolički odgoj, ali i drugi crkveni dokumenti, posebice dokumenti Drugoga vatikanskog sabora. Prema *Naputku o nastavi filozofije*, potrebno je na katoličkim bogoslovnim fakultetima osigurati solidnu filozofsku naobrazbu, jer živimo u vremenu kada su i dalje na djelu različiti sekularizacijski procesi, koji sami po sebi nameću pitanje novoga promišljanja vjere i znanosti, teologije i filozofije, kršćanske kulture u cjelini i njezinoga odnosa prema postmoderni.

Polazeći od situacije koju nam je nametnulo suvremeno društvo, možemo konstatirati da s jedne strane suvremeno društvo nije imuno na filozofska pitanja i s druge strane, može se kazati, postoje određene tendencije koje filozofiju podcjenjuju i nastoje je marginalizirati i potisnuti na same rubove društvene stvarnosti. Kad kažemo da suvremeno društvo nije imuno na određena filozofska pitanja, onda prije svega mislimo na to da i danas postoje određena egzistencijalna pitanja koja u kontekstu naše suvremenosti pogađaju ljudsku egzistenciju i zrcale se posebice u fenomenima straha, brige, tjeskobe, nade, beznada, smisla i besmisla. Budući da živimo u svijetu jedne visokorazvijene tehnike, u svijetu u kojem sve više jačaju globalizacijski procesi, govor o transcendenciji ili pak zagovaranje i promicanje jedne metafizičke spekulacije sve više se potiskuje u drugi plan. Upravo taj tehnološki duh koji prevladava u našoj suvremenosti nastoji dati prednost onom "materijalnom" pred onim "duhovnim" i na taj način nastoje se afirmirati samo materijalne vrijednosti.¹

¹ Usp. Kongregacija za katolički odgoj. *Naputak o nastavi filozofije*, Dokumenti 37. str. 6. (Ubuduće se navodi kao NNF).

“U takvoj je klimi ozbiljno istraživanje najviše istine često obezvrijeđeno te se kriteriji istine više ne traže u čvrstim (...) metafizičkim načelima, nego u aktualnosti i uspjehu. Zato je lako razumjeti zašto se duh današnjice čini protumetafizičkim, otvarajući tako put svim oblicima relativizma.”²

Uza sveprisutni indiferentizam koji danas zahvaća crkvene, političke i druge strukture, na djelu su također i različiti relativizmi koji na osobit način pogađaju čovjekovu egzistenciju, koja više ne pronalazi čvrstoga temelja i sigurnoga smisla. Budući da danas svaki dan bilježimo nova postignuća znanosti, osobito veliki napredak prirodnih znanosti, filozofija sa svojim duhovnim postignućima kao da gubi na važnosti i aktualnosti. Zato se i jedan profesor filozofije danas na katoličkim bogoslovnim fakultetima nalazi u nezavidnom položaju, jer on s jedne strane mora biti dobro upućen u postignuća suvremene znanosti i pluralizam novih filozofskih sistema, i s druge strane on mora u didaktičkom smislu ovladati suvremenim metodama prenošenja znanja, kako bi ono do čega je doprla filozofska misao moglo postati razumljivo i prihvatljivo. Budući da našu suvremenost sve više i više karakterizira govor slike, a ne govor misli, potrebno je uložiti dodatne napore i otkriti adekvatne motivacije, da bi se studij filozofije mogao učiniti zanimljivim i privlačnim.

U *Naputku o nastavi filozofije* naznačene su tri točke, zbog čega se danas studij filozofije na katoličkim bogoslovnim fakultetima čini problematičnim. U prvoj se točki konstatira da ja filozofija danas izgubila svoj “vlastiti predmet”. Taj “vlastiti predmet” filozofije, danas su apsorbirale prirodne i antropološke znanosti. U drugoj se točki navodi da se studij filozofije mora odijeliti od studija teologije, jer ovaj potonji ima svoj specifični predmet istraživanja. I naposljetku u trećoj točki navodi se da je suvremena filozofija danas postala toliko specijalizirana tako da se filozofijom mogu baviti samo stručnjaci, dok studentima teologije za takvu vrstu filozofije nedostaju temeljna znanja, odnosno temeljno predrzumijevanje, koje bi tek moglo stvoriti nužne pretpostavke za razumijevanje, primjerice jedne “fenomenologije”, odnosno jednoga “neopozitivizma”.³

Usprkos svim poteškoćama koje iz gore rečenoga proizlaze *Naputak o nastavi filozofije* jasno konstatira da je studij filozofije za buduće teologe od presudne važnosti, jer takav studij ne njeguje samo kritičke poglede na bogatu filozofsko-teološku baštinu, nego nas on također na konstruktivni način priprema i uvodi u kritički dijalog sa suvremenim svijetom. “Fides quaerens intellectum” i danas je aktualan, jer vjera koja traži razumijevanje upućuje upravo na “rad duha” koji filozofiju i teologiju dovodi do plodnoga dijaloga, koji s jedne strane upućuje na prisutne razlike

² NNF, str. 7.

³ Usp. NNF, str. 9-10.

između filozofije i teologije, i s druge strane na moguće putove susretanja svih onih koji u svojim životnim nastojanjima žele pronaći put do istine.⁴ U tom smislu filozofija u odnosu na teologiju ne želi više biti samo jedna "ancilla theologiae", nego prije svega ona želi biti njezina "družbenica" kojoj je prije svega stalo do otkrivanja i pronalaženja istine.⁵

U završnim napomenama u *Naputku o nastavi filozofije* zaključuje se da je ipak moguće progovoriti o opravdanju studija filozofije, premda su u suvremenom društvu na djelu: materijalizam, panteizam, ateizam kao i različite druge sekularističke tendencije. Moguće je, dakle, da se iz "kontingentne stvarnosti" zaključi na objektivnu istinu, moguće je također izgraditi takvu ontologiju koja će zagovarati i opravdati "transcendentalne vrednote", i naposljetku moguće je zasnovati takvu antropologiju koja će čovjeka dovesti do "teocentrične etike".⁶

O važnosti studija filozofije na katoličkim bogoslovnim fakultetima, govore također i dokumenti Drugoga vatikanskog sabora. Tako, primjerice, dekret *Optatam totius* ističe: "Filozofske predmete treba tako predavati da se studenti dovedu do temeljne i suvisle spoznaje čovjeka, svijeta i Boga, oslanjajući se na trajno vrijednu filozofsku baštinu, a uzevši u obzir i novija filozofska istraživanja, posebno ona koja imaju veći utjecaj u njihovoj zemlji, te noviji razvoj znanosti, tako da se pitomci [studenti] pravo shvativši značaj današnjega vremena, uspješno pripreme na dijalog s ljudima svoga vremena."⁷

Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu proveo je reformu filozofsko-teološkoga studija u duhu Bolonjskoga procesa imajući pritom uvijek u vidu da studenti teologije mogu dobiti cjelovita i zaokružena znanja iz filozofije.⁸ Tako je vodena briga da studenti teologije nakon završenoga studija budu osposobljeni i pripremljeni za vođenje dijaloga sa suvremenim svijetom.

Također *Pastoralna konstitucija Gaudium et spes* ukazuje na aktualnost studija filozofije, jer upravo filozofija postavlja ona pitanja koja su od presudne važnosti i za samu teologiju. Tu se prije svega misli na samu filozofiju znanosti koja daje dragocjene poticaje za vođenje dijaloga između teologije i prirodnih znanosti.⁹

4 Usp. J. Oslić, "Između moderne i postmoderne: filozofija na katoličkim bogoslovnim fakultetima u Hrvatskoj", u: *Zbornik u čast Franji Zenku u povodu 75. godišnjice života*, uredili: Erna Banić-Pajnić i Mihaela Girardi-Karšulin, Zagreb 2006., str. 218. [Ubuduće se navodi kao IMP].

5 Usp. J. Oslić, *Vjera i um. Neoskolastički i suvremeni pristupi*, Zagreb 2004., str. 50.

6 Usp. NNF, str. 18.

7 *Optatam totius*, u: *II. Vatikanski koncil. Dokumenti*, Zagreb 1970. str. 347. [15].

8 Usp. IMP, str. 198-199.

9 Suvremena znanost potiče i samu teologiju na nova istraživanja i promišljanja. "Naime novija istraživanja i otkrića znanosti, a isto tako povijesti i filozofije postavljaju nova pitanja koja imaju posljedica i za sam život te i od teologa traže nova istraživanja." *Gaudium et spes*, str. 709.

I naposljetku možemo spomenuti da i dekret *Ad gentes* također potiče studij filozofije na katoličkim bogoslovnim fakultetima. U dekretu doslovce stoji: “Neka se, dakle, pitomcima otvori i izoštri duh da dobro upoznaju i uzmognu prosuđivati kulturu svoga naroda. U filozofskim i teološkim strukama neka uče veze koje postoje između tradicija i religije svoje domovine i kršćanske religije.”¹⁰

Iz svega ovoga vidljivo je da crkveni dokumenti polažu veliku važnost na studij filozofije na katoličkim bogoslovnim fakultetima i zato je od presudne važnosti da profesori filozofije budu dobro osposobljeni i pripremljeni, kako bi mogli osmisliti pitanja koja pred njih s jedne strane stavljaju studenti teologije, a s druge strane suvremeni svijet.

2. Neki osobni pogledi na važnost studija filozofije na katoličkim bogoslovnim fakultetima

Možda zvuči paradoksalno, ali gledajući iz današnje perspektive, nakon prvih demokratskih izbora u Hrvatskoj, hrvatski narod ponovno se našao pred pitanjem o mogućnosti vlastitoga samoodređenja. Ponekad se dobiva dojam da je možda bilo lakše preživljavati, kada je postojao “definirani neprijatelj” (komunizam), koji je nametnuo ideologiju “zatvorenog svijeta”, nego danas kada živimo u demokratskom i “otvorenom društvu”, koje nastoji promovirati svoje vlastite vrijednosne sustave u kojima se čovjek ponovno mora izboriti za neka temeljna ljudska prava. Što to sada znači u slučaju novoga pokušaja koncipiranja studija teologije i filozofije na katoličkim učilištima u Hrvatskoj?

Gledajući iz današnje perspektive, kada smo se vratili sa studija iz inozemstva, susreli smo se s različitim problemima koji čak sežu sve do osnutka Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu. Morali smo se suočiti s vlastitom, nikada u potpunosti samodefiniranom tradicijom koja je uvijek bila pod nekim stranim utjecajima, bilo da se tu radilo o austrijskoj ili mađarskoj tradiciji ili komunističkoj ideologiji.

Prijelomna 1990. god. upravo je profesorima na KBF-u stavila na pleća cjelokupno to pretpovijesno nasljeđe s *neodgodivom* zadaćom da se pokušamo ponovno samoodrediti i to bez ikakve povijesne potpore, jer je ona uvijek pripadala nekom drugom.

Takvu situaciju promatrao sam i promatram još uvijek i danas dvos-truko: kao svećenik i kao filozof. Gledano sa svećeničke i teološke strane, a devet godina obnašao sam svećeničku službu u župama grada Zagreba, uvidio sam svekoliko značenje toga “poziva”, koji nije samo poziv u smi-

¹⁰ *Ad gentes*, u: *II Vatikanski koncil. Dokumenti*, str. 519. [16].

slu “odabira zvanja”, već “životni odabir”, neprestani govor koji sa sobom prije svega nosi jednu neodgodivu odgovornost za Drugoga. To svećeničko iskustvo, neovisno o mojemu studiju filozofije, uspjelo mi je posvjestiti temeljnu činjenicu, naime da svaku naučenu filozofsku postavku treba prevesti u zbiljski odnos ili, drugačije rečeno: *Ako neki pojam ne može biti preveden u zbiljske odnose, taj je pojam puka metafizička konstrukcija.*

Na temelju tih bližnjemu služećih iskustava, počeo sam 1993. god. predavati filozofiju na KBF-u u Zagrebu. Na Katedri sam zatekao profesore filozofije (V. Bajsića, J. Ćurića) kojima i danas u ovom trenutku zahvaljujem za svu širinu filozofskoga duha, koji je i meni omogućio da odnos teologije i filozofije ne promatram samo kao svećenik, nego i kao filozof. Moji predšasnici V. Bajsić i J. Ćurić omogućili su mi da stvarnost oko sebe počinem promatrati u novom horizontu, koji prije svega čini čovjekov “životni svijet”.

U ozračju velikih društvenih i političkih previranja, našao sam se pred vrlo teškom zadaćom da na temelju Bajsićeva i Ćurićeva dugogodišnjeg predanog i zauzetog rada na Katedri za filozofiju KBF-a u Zagrebu, ponovno pokušam organizirati i osmisliti nastavu iz filozofskih kolegija i to u ona najturbulentnija vremena, kada mi je s obzirom na političku situaciju i na još uvijek prisutna ratna događanja u Hrvatskoj postalo jasno da se treba načelno pitati: Ili se vratiti k provjerenoj skolastičko-neoskolastičkoj tradiciji, gdje u Tominu sustavu mogu naći sigurnost, ili se opredijeliti za dopuštanje drugoga i drugačijega, koje naposljetku može važiti protiv mene samoga, kako bi to rekao H.-G. Gadamer.

Razabirući između tih mogućnosti koje nisu nikakve, ako predstavljaju “prisilje” (kako bi to rekao S. Zimmermann), s druge strane bio sam zatečen brojnošću studenata teologije kojima sam predavao filozofiju. To nisu bili samo svećenički kandidati niti časne sestre, nego, a to je posebice zanimljivo, i brojni vanjski studenti. Ta činjenica, odnosno ta *životna danost*, mora zapravo svakoga profesora filozofije dovesti pred kušnju i pred neka temeljna pitanja. Neovisno o tome, što se na katoličkim učilištima moraju poštivati i predavati neke temeljne filozofske discipline, uvijek sam se iznova znao pitati, a i sada se pitam: *Što jedan svećenik koji je profesor filozofije može ponuditi studentu, koji uopće ne mora jednoga dana postati svećenikom*, ali koji također ima pravo traženja i davanja odgovora?

U svim tim mukama oko modernizma, liberalizma i komunizma najveći je problem, po mojemu sudu bio taj, kako oblikovati i osmisliti filozofski studij na KBF-u koji bi mogao, barem dijelom, zadovoljiti zahtjeve današnje hrvatske mladeži. Pritom se ipak djelomično, moralo odustati od nekih ustaljenih shema teološkoga razumijevanja filozofije. Dakle, moralo se dopustiti da se uđe u raspravu s vlastitom, europskom i svjetskom suvremenošću, pred kojom današnje generacije ne dopušta-

ju više nikakav uzmak.

Svaki onaj, koji uvijek iznova stoji u procjepu između svećenika, teologa i filozofa jedino zna ili spoznaje svu težinu takve zadaće. Jedno olakšanje, u teološkom i filozofskom smislu, nastupilo je s objavljivanjem enciklike Ivana Pavla II *Fides et ratio*. Kada je papa Ivan Pavao II. u naznačenoj enciklici istaknuo: “Crkva ne izlaže svoju vlastitu filozofiju niti preporuča bilo koju pojedinačnu filozofiju na štetu drugih”,¹¹ tada sam to shvatio kao mogući poticaj da se na katoličkom učilištu trebaju zapravo proučavati svi filozofski koncepti koji mogu obogatiti i samu teologiju. Sukladno tome, smatrao sam svojom zadaćom da se u studij filozofije, *po-vrh zadane skolastičke sheme*, uvrste i najaktualnije teme suvremene filozofije, bez obzira na “naše vrednovanje”. S druge strane, u odgojnom smislu, više se nismo mogli niti htjeli zatvarati pred pitanjima koja s filozofske strane samo prividno dolaze “izvana”, a koja na najdublji način pogađaju smisao studija filozofije na našim učilištima.

Upravo smo se zbog toga, kako bismo se oslobodili prigovora o preuzetnosti i prigovora o *monološkom* karakteru našega studija filozofije, odlučili da na katoličkim učilištima počnu filozofske kolegije predavati filozofi koji dolaze s građanskih učilišta. Upravo to otvaranje KBF-a prema građanskim filozofima omogućilo je plodan dijalog ne samo među studentima, nego i među samim profesorima.

Uvažavajući tradiciju, bez koje nije moguće daljnje oblikovanje studija filozofije na KBF-u u Zagrebu, smijemo istaknuti činjenicu da su u međuvremenu postali zastupljeni i takvi filozofski smjerovi koji do sada uglavnom nisu bili obrađivani niti tematizirani. Pritom prije svega mislimo na fenomenologiju koja je u svojim najboljim postignućima (E. Husserl, M. Heidegger) dala u 20. st. temeljni prinos osvjetljavanju i samorazumijevanju praktičanskoga razumijevanja vjere (ovdje navodimo samo jedan od pozitivnih rezultata fenomenološke metode!). Navezujući se na to, filozofska hermeneutika omogućila je da se spomenuti fenomeni promatraju s obzirom na svoj životnosvjetovni smisao i značenje. Takva vrsta hermeneutike, istodobno je omogućila da su i najteža mjesta novozavjetnih spisa postala razumljivija i bliža čitatelju i slušaču. Pritom nisu bila zanemarivana ni najbolja etička postignuća jezično-analitičke filozofije, koja upravo u tom smislu svoj vrhunac postižu u liku i djelu L. Wittgensteina. Ta su istraživanja bila usmjerena upravo prema onoj razini na kojoj se htjelo pokazati, u kojoj mjeri dijakonijska teorija E. Lévinasa ima i danas fundamentalno značenje, ne samo za filozofiju, već prije svega za konkretni ljudski život.

¹¹ Ivan Pavao II., *Fides et ratio*. Enciklika svim biskupima Katoličke crkve o odnosu vjere i razuma. Preveo: Šimun Selak, Zagreb 1999., str. 72.

3. Umjesto zaključka

Dakle, *gledajući unatrag, ali jednako tako i unaprijed*, usudujem se kazati da su pred nas kao zahtjev postavljene barem tri elementarne zadaće.

1. *Trajno posadašnjivanje tradicije*: U skladu s Gadamerovim izričajem, da iz “izvora” uvijek dolazi nešto novo i svježije, filozofija na katoličkim učilištima nikad se ne može odreći onoga što je u sadašnjosti određuje preko budućnosti. (M. Heidegger).

2. *Sadašnjost*: Sadašnjost poslanja filozofije na katoličkim učilištima ne sastoji se više ni u kakvom sluganskom odnosu prema teologiji, već prije svega teologija i danas u svom funadamentalno-teološkom obliku mora bit hranjena *filozofskim uvidima*. Samo tako teologija i filozofija mogu na katoličkim učilištima ponovno zadobiti jednako pravo važenja.

3. *Naraštaj*: Oni koji po slobodnoj odluci žele proučavati i životom svjedočiti za naučeno i vjerovano, dakle oni koje studirajući teologiju nužno ne mogu zaobići predstudij filozofije, trebaju u istom smislu uvažiti istine uma i istine vjere. Onkraj svake prisile ti “naraštaji” opet trebaju imati u vidu, koliko trajno posadašnjavanje tradicije, toliko još više vlastitu sadašnjost i budućnost. “Naraštaj” je upravo taj, koji bi nam i kroz vlastiti angažman trebao pokazati, “kako” i “kamo” ga treba voditi, bez ikakve želje za nekom vrstom manipulacije koja naraštaja nije dostojna.

Robert PETKOVŠEK

FILOZOFSKI POMACI NA TEOLOŠKOM FAKULTETU LJUBLJANA – MARIBOR

Iz povijesti teološkog studija u Sloveniji

Teološki fakultet Univerziteta u Ljubljani slavit će 2009. god. 90. obljetnicu svoga djelovanja u okviru Sveučilišta. God. 1919. bio je među pet fakulteta koji su zajedno utemeljili Univerzitet; pored teološkoga, bili su to još pravni, filozofski, tehnički i medicinski fakultet (još nepotpun). No, sam studij teologije u Ljubljani mnogo je stariji. Već 1619. god. organizirali su ga isusovci, kad su šestim razredima gimnazije dodali *studia superiora* ili preciznije: predavanja iz moralne teologije, odnosno kazuistike. Teološki studij doveo je sa sobom također trogodišnji filozofski studij. Taj studij dobila je Ljubljana početkom 18. st.: 1704. god. otvorili su katedru za logiku; već sljedeće godine slijedile su joj katedre za fiziku i matematiku, zatim još katedra za mehaniku, isusovca Gabriela Grubera. Za vrijeme Josipa II. bio je univerzitetski studij rezerviran samo za Beč, Prag i Freiburg, dok su ostali gradovi dobili licej. Tako se krajem 18. st. u Ljubljani iz isusovačkog školstva razvio licej (Carsko-kraljevski licej). Za razliku od potpune akademske naobrazbe, kakvu su pružali univerzitetski gradovi, licej je nudio visokoškolsku naobrazbu koja je bila usmjerena u praksu, u zvanje. Na liceju je bio filozofski studij nekakav “opći humanistički uvod” u druge, stručnije studije. Također studij teologije u Ljubljani bio je u ono vrijeme više praktički usmjeren: u programu je imao više pastoralne teologije i katehetike kao što je to bilo predviđeno prema Rautenstrauchovoj reformi austrijskoga teološkog studija iz 1774. god. Pod Josipom II. bio je privremeno ukinut kako teološki tako i filozofski studij: teologija od 1783. do 1791., a filozofija od 1785. do 1788. god.

U vrijeme Ilirskih provincija (1809.-1813.) Francuzi su osnovali tzv. “centralne škole” sa statusom pravoga univerziteta i s pravom podjeljivanja akademskih naslova. I ovdje je teologija imala svoje mjesto. Studij teologije trajao bi četiri godine, dok bi filozofija bila u školama uvo-

dna disciplina. Nakon odlaska Francuza, Austrijanci su uspostavili prijašnje stanje, to jest licej, koji je pak kasnije bio ukinut. Usprkos ukinuću liceja, od visokoškolskih studija u Ljubljani je ostao u okviru biskupijskoga studija samo studij teologije.

Osnivanjem Univerziteta 1919. god. Teološki fakultet počeo je djelovati kao jedan od članova Univerziteta. Prije Drugoga svjetskog rata dao je Univerzitetu trojicu rektora u četiri mandata. Nakon drugog svjetskog rata bio je Teološki fakultet isključen iz Univerziteta 31. (!) lipnja 1952., a ponovo se vratio 18. studenoga 1991. Fakultet danas djeluje u Ljubljani i Mariboru. U oba mjesta sudjeluje kod dvopredmetnoga studija s filozofskim fakultetima Univerziteta u Ljubljani i Mariboru.

Višu teološku školu u Mariboru osnovao je 1859. god. lavantinski biskup Anton Martin Slomšek, to jest stotinu godina prije osnivanja Univerziteta u Mariboru. Škola je redovito djelovala do Drugoga svjetskog rata. Teološki studij vratio se ponovo u Maribor 1968. god.

Teološki studij je u Sloveniji najstariji visokoškolski studij, a njegovi najznačajniji promotori bili su isusovci. Time što je sa sobom doveo i filozofiju, udario je temelje humanistike u Sloveniji. U studiju filozofije unutar teološkoga studija prepoznaju svoga prethodnika oba slovenska univerziteta: ljubljanski i mariborski. Studij filozofije u teološkim školama bio je značajan zbog uvođenja znanstvenoga metodičkog mišljenja, a taj studij je pripremao put za uvođenje drugih znanosti, ponajprije matematičkih i prirodoslovnih.

Četiri generacije filozofa na Teološkom fakultetu Univerziteta u Ljubljani

Za vrijeme devedesetogodišnjega djelovanja Teološkog fakulteta unutar ljubljanskoga Univerziteta poučavanje filozofije doživljavalo je značajne promjene. Među filozofima koji su najsnažnije obilježili vrijeme prije Drugoga svjetskog rata, bili su Aleš Ušeničnik (1868.-1952.), također član Slovenske Akademije znanosti i umjetnosti (SAZU), i Fran Kovačič (1867.-1939.). Ušeničnik je predavao u Ljubljani, a Kovačič u Mariboru. Obojica su zastupali neotomizam koji su donijeli iz Rima. Pored Franca Vebera važi Aleš Ušeničnik za najvećega filozofa prije rata, dok Kovačič uživa glas početnika slovenske filozofske terminologije i značajan je povjesničar. Ušeničnik i Kovačič su, kao i ostali neotomisti, posvećivali pažnju najprije noetici i ontologiji. Suprotno novovjekom empirizmu i idealizmu, naglašavali su nauk o prirodnoj izvjesnosti prema kojoj je duh po svojoj prirodi sposoban da spozna istinu. Riječima Josepha Kleutgena (1811.-1883.), jednoga od otaca neotomističke obnove, mogli bismo prirodnu izvjesnost opisati kao činjenicu "da je ljudski duh ispod is-

tine te da istina njime vlada i čini ga izvjesnim također protiv njegove volje”. Suprotno Descartesovu dualizmu duše i tijela, neotomisti su naglašavali psihofizičko jedinstvo čovjeka.

Već prije Drugoga svjetskog rata postali su kao predavači poznati Janez Janžekovič (1901.-1988.) i Anton Trstenjak (1906.-1996.) koji su poučavanju filozofije na Teološkom fakultetu poslije rata udarili odlučujući pečat.

Janžekovič je doktorirao u Parizu gdje je slušao predavanja neotomista Jacquesa Maritaina. Prema uputama crkvenoga vodstva prihvatio je nauk sv. Tome Akvinskog i skladno s neotomističkom smjernicom “*vetera novis augere et perficere*” nadgrađivao Tomin nauk. Više nego Maritainov tomizam on je kasnije slijedio ideje belgijske leuvenske škole koja je dala poticaj “transcendentalnom tomizmu”. Smatrao je da novovjeka filozofija ne može zaobići Kanta i Descartesa. Stoga više ne zagovara “direktan, neposredan, naivan realizam” kako ga nalazimo kod Maritaina, nego “kritički realizam”, to jest realizam koji uzima u obzir ulogu subjekta u spoznaji. O tome kako je subjekt snažno uvučen u proces spoznaje, govori neprestano mijenjanje znanstvene slike o stvarnosti. Za nj je bilo kritičko pitanje, to jest pitanje o sposobnosti spoznaje istine, ključno pitanje. Napisao je nekoliko produbljenih rasprava o sposobnosti spoznaje istine, o znanstvenim i etičkim istinama. U svoje rasprave o znanstvenoj epistemologiji uključivao je najpoznatije epistemologe znanosti svoga vremena, osobito Emila Meyersona (1859.-1933.). Kod njega je Janžekovič našao potporu za kritički realizam koji je i sam zastupao. S vidika noetike i znanstvene epistemologije također je kritizirao nacionalni socijalizam i marksizam, koji su se proglašavali nosiocima znanstvenoga svjetonazora. Kritički realizam naglašava da je slika koju ima čovjek o stvarnosti, u neprestanom razvojnem procesu, zato valja biti prema svakoj od njih uzdržan. No, o nečemu ipak ne smije sumnjati: ne smije dvojiti o tome da kao čovjek mora biti dobar. Čak i kad bih posumnjao u postojanje stvarnosti, ne smijem sumnjati u to da postoji drugi čovjek, da postoje drugi ljudi. Živjeti moram u pretpostavci da svakoj slici koju imam o ljudima, odgovara pravi, istinski čovjek. Etike, dakle, ne smijem ukloniti; moram nastojati da postanem dobar čovjek. Pri tome Janžekovič zauzima Fichteove stavove. Sa svojim studijama o Pascalu, Blondelu, Bergsonu, Marcelu, Sartru, De Chardinu i drugim suvremenim kršćanskim i egzistencijalističkim misliocima, Janžekovič ide preko neotomističkih okvira, upustivši se u bit suvremene kršćanske i egzistencijalne pa i političko-etičke misli. Od hrvatskih filozofa obrađivao je Stjepana Zimmermanna i njegovu noetiku.

Anton Trstenjak, suvremenik Janeza Janžekoviča, već je od samih početaka razmišljao izvan neotomističkih okvira. Studij teologije i filozofije završio je u Innsbrucku, usavršavajući se još u Parizu i specijalizirajući se u eksperimentalnoj psihologiji pri A. Gemelliju u Milanu. Njegovo je

djelo širok i multidisciplinarnan antropološki opus, koji povezuje rezultate teološke, filozofske, psihološke misli i drugih znanstvenih spoznaja. Trstenjak je obavio pionirske radove na mnogim područjima psihologije: na primjer na području pastoralne psihologije (1941.), psihologije rada i organizacije (1951.), psihologije stvaralaštva (1953.), ekonomske (1982.) i ekološke psihologije (1984.), psihologije percepcije (1983.) i grafologije (1985.). Svi njegovi radovi imaju zajednički personalistički predznak, tretirajući različite psihološke vidike u svjetlu cjelovite i osobne slike čovjeka. Sav svoj rad i svoju misao postavio je pod lozinku: "U pitanju je čovjek!" Usprkos izvanrednom znanstvenom duhu Trstenjak je znao približiti znanstvene spoznaje običnom čovjeku pišući knjige na lako razumljiv način. Prije dvadesetak godina vjerojatno nije bilo slovenske kuće gdje ne bi držali barem jednu njegovu knjigu. Kao psiholog Trstenjak je značajan zbog svojih dviju monumentalnih, enciklopedijskih prikaza suvremene psihologije (*Problemi psihologije; Oris sodobne psihologije / Nacrt suvremene psihologije*), dok je kao filozof značajan i stoga što je slovenskoj misli predstavio velike, suvremene, personalističke i egzistencijalističke mislioe, kao što su Romano Guardini, Karl Jaspers i Viktor Frankl.

Za ovu drugu generaciju katoličkih filozofa koju predstavljaju Janžekovič i Trstenjak, možemo reći da je već išla preko neotomističkih okvira i da je u slovenski prostor unijela osobito antropološku i etičku svijest.

Treću generaciju filozofa na Teološkom fakultetu Ljubljanskoga Univerziteta predstavljaju Anton Stres (1942.), Janez Juhant (1947.) i Edvard Kovač (1950.). Stres i Kovač su studije završili u Parizu, a Juhant u Innsbrucku. Zajednička im je karakteristika u društvenoj i kulturnoj angažiranosti.

Stresovo djelo je istovremeno filozofsko i teološko. Iz teologije je doktorirao u Ljubljani (*Razvoj marksističnega pojmovanja religije v povojni Jugoslaviji / Razvoj marksističkog shvaćanja religije u poslijeratnoj Jugoslaviji*, 1974.), a iz filozofije na Katoličkom institutu u Parizu (*Le concept de la liberté chez Hegel et sa reprise chez Marx*, 1984.). Svoj filozofski put započeo je studijem marksizma i njegovih korijena u njemačkom idealizmu. U vrijeme prije slovenskoga osamostaljenja smatran je jednim od najjačih i najpoznatijih filozofskih kritičara marksizma i komunizma. Kritiku marksizma razvijao je pitanjima koja se tiču čovjekove slobode, osobe, dostojanstva i prava. U svojoj kritici totalitarnoga mentaliteta oslanjao se na mislioe dijaloga i transcendencije, kao što su Buber ili Lévinas. Nakon osamostaljenja 1991. god., u svojim istraživanjima posvećuje se pitanjima liberalizma. U pojavama novonastaloga liberalizma činila mu se najzanimljivija činjenica, na koju je upozorio Charles Taylor: "Nekadašnji pristalice Marxa preobraćaju se u strastvene pristalice von Hayeka." Kako je moguće, to je pitanje, da se nekadašnji branitelji marksizma tako olako i skoro kao samo po sebi razumljivo preobraćaju u liberalizam. Stres tada

postavlja u prvi plan pitanje individualizma i odgovornosti. Paradigmatičan primjer liberalnoga mentaliteta je prema njegovom mišljenju John Rawls, a u kritiku Rawlsova liberalizma kreće od zastupnika komunitarizma, kao što su Charles Taylor ili Alasdair MacIntyre. Stres je bio sve vrijeme društveno angažiran mislilac. Od 1997. god. vodi studije na Socijalnoj akademiji (neformalno studijsko obrazovanje), a od 1985. god. pri Slovenskoj biskupskoj konferenciji predsjednik je komisije *Pravda i mir*, koja, prateći događaje u društvu i politici, na iste kritički reagira. Političku filozofiju predstavio je u djelu *Sloboda i pravednost (Svoboda in pravičnost, 1996.)*, dok je pregled katoličkoga socijalnog nauka izložio u djelu *Osoba i društvo (Oseba in družba, 1991.)*. Već iz naslova knjiga moguće je uočiti da Stres vidi temelj političke filozofije u personalizmu.

Stresova društveno angažirana misao ima i dublje korijene. Jezgra njegove filozofske misli jesu filozofija religije i etika. Najznačajnije mu je djelo *Čovjek i njegov Bog (Človek in njegov Bog, 1994.)*. U toj knjizi koja pruža sistematski i povijesni pregled filozofskog nauka o Bogu, predstavlja glavne karakteristike metafizičkoga naučavanja o Bogu i kritiku metafizike (Kant, Heidegger, Wittgenstein i drugi logički pozitivisti). U posljednjem djelu opisuje transcendentalno iskustvo na različitim razinama, koje vodi k Bogu: spoznaja, sloboda, smisao, interpersonalni odnosi. U kontekstu ovakve, transcendentalistički usmjerene teologije obrađuje autore kao što su Schelling, Fichte, Frankl, Buber, Lévinas, Marcel, Jacques, Lafon i drugi. Prema Stresovu uvjerenju transcendentalistički usmjerena teologija najviše se približava kršćanskom shvaćanju Boga, a navedeni mu autori istovremeno pružaju najbolju polaznu točku za društvenu i političku filozofiju.

Među najvidljivije slovenske filozofe i teologe treba ubrojiti i Janeza Juhanta. Značajan je osobito kao voditelj istraživačke programske skupine “Etičko-religiozni temelji i perspektive društva te religiologija u kontekstu suvremene edukacije”. On sam se u okvirima toga istraživačkog projekta posvećuje etičko-antropološkim pitanjima i istraživanju idejnih tijekova u slovenskoj povijesti. Grupa je značajna zbog svoje interdisciplinarnosti; u njoj, naime, sudjeluju teolozi, filozofi, pravnici, sociolozi, psiholozi, pedagozi i bioetičari. Već četvrtu godinu uzastopce skupina će rezultate svoga rada predstaviti na međunarodnom simpoziju u Celju, gdje uzimaju učešće također stručnjaci s drugih znanstvenih područja i predstavnici drugih svjetonazorskih gledišta. Dosada su bili svi simpoziji koncentrirani na etička pitanja. Govorilo se o dijalogu i kreposti; o tome, kako izbjeći sudaranja suvremenih civilizacija; o osobi i dobru; o vjeri i znanosti kao o temeljnim područjima suvremene etike. Na ovogodišnjem simpoziju bit će govora o tome kako preživjeti u globalnom društvu. A to su i osnovna pitanja, koja obrađuje Juhant: pitanja vrijednosti u tranzicijskom društvu i u procesu globalizacije. Odgovori se prema njegovom uvjerenju

nalaze u multidisciplinarnosti i u dijalogu. Druga značajna komponenta Juhantova rada jest u istraživanju povijesti ideja u slovenskom prostoru. Mnogi suvremeni društveni konflikti imaju svoje korijene u stogodišnjim idejnim različitostima i ideološkim napetostima. Razumijevanje geneze konflikata pomaže također u njihovom rješavanju.

Edvard Kovač djeluje na području filozofije kulture, antropologije i etike; član je PEN kluba. Njegova filozofska misao nadahnjuje se osobito na dva izvora, i to u kršćanskom personalizmu Mounierja i u Lévinasovoj etici. U prvi plan stavlja pitanja etike u suvremenom, postmodernom svijetu, koga muče različite krize: kriza razuma, demokracije, pojedinca i prirode. U njegovim istraživanjima pojavljuju se: Lévinasova etika obličja, utemeljivanje odgovornosti u personalizmu, etika čuvanja prirode, kulturni i etički temelji europske svijesti i pitanje utjecanja biblijskih ideja na filozofske. Među autorima, koje posebno obrađuje, još su: Immanuel Kant, Friederich Nietzsche, Hans Jonas, Paul Ricoeur.

U četvrtoj generaciji filozofa na Teološkom fakultetu u Ljubljani djeluju Anton Jamnik (1961.), Robert Petkovšek (1965.), Bojan Žalec (1966.), Branko Klun (1968.) i Mateja Pevec Rozman (1973.). Jamnik i Pevec Rozmanova doktorirali su iz socijalne, odnosno političke filozofije na Teološkom fakultetu u Ljubljani (Anton Stres), Žalec iz povijesti slovenske filozofije na Filozofskom fakultetu u Ljubljani (Frane Jerman), Klun u Beču (Helmut Vetter) na temu o Heideggeru i Lévinasu, a Petkovšek na Katoličkom institutu u Parizu (Jean Greisch) na temu o heideggerovskoj interpretaciji Platona i platonizma.

Teme i pitanja koja otvara posljednja generacija filozofa na Teološkom fakultetu, već su označena u temama doktorata, a o istim autorima i temama već je pisala prijašnja generacija.

U teoretskoj filozofiji prevladava recepcija Heideggera (Klun, Petkovšek). Pokazuje se osobito u interpretaciji kulturne povijesti i povijesti filozofije, u ontologiji i filozofiji religije. Što znači prisutnost Heideggera na Teološkom fakultetu? Recepcija Heideggera otvara nova pitanja i poglede. Potiče na ispitivanje o tome, koliko je naša slika Boga doista kršćanska, koliko grčka, odnosno metafizička, koja je slika Boga više izvorna; koliko je metafizička tradicija odgovorna za stanje suvremenoga zapadnog duha, duha svladavanja; potiče na ispitivanje o tome, kako razmišljati, kako je mišljenje ovisno o logici, kako o pjesništvu, koje je bliže istini. Heidegger je posebno značajan za pitanje o shvaćanju biti, o autentičnosti biti i čovjekove egzistencije. S Heideggerom, koji postavlja pod upitnik metafiziku i transcendentalizam, dolaze na fakultet fenomenologija i hermeneutika. Sva ta pitanja su u prvom planu u poučavanju filozofije i u istraživanjima, a s njima ulaze u polje naših istraživanja autori, povezani s Heideggerom, fenomenologijom ili hermeneutikom. Već ba-

rem dva desetljeća na fakultetu snažno je zastupana misao E. Lévinasa, što je razumljivo zbog biblijskih polazišta njegove misli. Zaslugom naših predavača postigao je odjek u slovenskoj misli i postao najznačajnija alternativa marksističkoj i liberalističkoj etici. Heidegger je također otvorio put proučavanju onih autora koji izlaze iz njegove fenomenološke i hermeneutičke misli: Hans-Georg Gadamer, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean Greisch, Rémi Brague, Jean-Louis Chrétien, John Caputo, Richard Kearney. Za sve ove autore karakteristično je da se intenzivno bave pitanjima postmodernoga shvaćanja Boga; oni razglabaju o tome, što konstituira kršćansku egzistenciju, ili pak o tome, kakvu je ulogu imalo kršćanstvo pri konstituiranju europske kulture. U tom svjetlu neki istraživači čitaju klasične filozofije: Platona, Plotina, Tomu, Dunsca Scota i druge.

Poznavanje Heideggera značajno je također *ad extra*. Heidegger je snažno obilježio slovensku filozofiju. Neki slovenski filozofi (Ivan Urbančič, Tine Hribar) naglašuju prvenstveno Heideggerovo antikiršćanstvo, njegov sekularan pristup do pitanja religije i Boga. Heidegger je tako za dio slovenske kulture postao polazište newagejskoga vjerovanja, koje u nekim dijelovima već prelazi u naturalizam, da ne kažem u poganstvo. Kad spominjem poganstvo, mislim na shvaćanje božanskoga kao antipod osobnom kršćanskom Bogu.

Na području praktične filozofije prevladava recepcija komunitarne filozofije (Jamnik, Žalec, Pevec Rozman). U komunitarnoj filozofiji traže naši filozofi odgovore na liberalistički stav suvremenoga slovenskog duha. Među liberalnim filozofima najčešća je referencija Rawls, a među komunitarnima Alasdair MacIntyre i Charles Taylor. Odgovore na suvremena etička pitanja traže i kod teoretičarke Hannah Arendt, Zygmunta Baumana i Emmanuela Lévinasa. Naši se istraživači posvećuju pitanjima geneze suvremenoga morala u njegovim totalitarnim, individualističkim ili relativističkim oblicima. Razloge za poteškoće u suvremenom moralu vide u novovjekovnoj teoretizaciji etike. Rehabilitaciju etike pak vide u vraćanju aristotelovskoj etici, njezinoj praktičkoj racionalnosti i etici kreposti.

Navedeni autori česta su tema diplomskih, magistarskih i doktorskih radova. Jedan od naših docenata (Janez Vodičar) postigao je doktorat iz *poietičnosti* pri Paulu Ricoeuru, dok jedan doktorand (Jože Leskovec) sada priprema doktorat o Williamu Jamesu.

Filozofija u bolonjskoj reformi

Prema bolonjskoj reformi bit će kod nas filozofiji namijenjeno manje sati. Osnovni predmeti ostaju isti: povijest filozofije, logika, kritika, ontologija, etika, antropologija, filozofija religije. Dodali smo nov obvezni predmet: suvremena filozofija. Katedra za filozofiju ponudit će među izbor-

nim predmetima sljedeće predmete: vjera i razum, fenomenologija i religija, hermeneutika kršćanstva, umjetnost života, etika i globalizacija, liberalizam i komunitarizam, filozofija i mistika, religija i kultura, etički temelji zapadne misli, religija – činitelj mira i konflikata, etička jezgra svjetskih religija i antropološko-etički temelji odnosa. Posljednje od ovih predmeta izvodit ćemo u drugostupanjskom studijskom programu Religijologija i etika, koji je u pripremi. Program je bio najprije mišljen kao program Religijologije i ekumenizma, ali je kasnije odlučeno da u programu povežemo pitanje religija i etike, a to više odgovara potrebama prostora i vremena.

Zaključak

Iz izloženoga vide se dobre i loše strane u poučavanju filozofije na Teološkom fakultetu Univerziteta u Ljubljani. Programi su dobro opremljeni s osnovnim filozofskim sadržajima. No, među aktualnim sadržajima nema prave ravnoteže: “prezasićeni” su s fenomenološkim i posebno heideggerovskim temama, dok su “pothranjeni” s temama iz analitičke filozofije, filozofije jezika i filozofije duha. Druga manjkavost je u tome, da u našim programima filozofija ne zna nagovoriti teologiju i obrnuto. I treća manjkavost: naša filozofija se premalo odaziva na aktualne filozofske tijekove u Sloveniji, kao što je na primjer lakanizam. Pokušaj da bismo uveli drugostupanjski program Religijologije i etike pokazuje da će i razvoj filozofije krenuti prvenstveno u smjeru filozofije religije i etike, vjerojatno također aplikativne etike (bioetika, socijalna etika, etika okoline i slično). A otvoreno ostaje pitanje, bi li imalo smisla i da li bismo bili sposobni da uvedemo samostalan, prvostupanjski program kršćanske filozofije.

Preveo Jurij Devetak CM

Franjo TOPIĆ

SVETI PAVAO U OČIMA LJEVIČARA

O sv. Pavlu napisano je bezbroj knjiga, a ova od Vatikana proglašena Godina sv. Pavla to je još dodatno obogatila.¹ O Šaulu iz Tarza rečeno je dosta dobroga, a štošta i lošega. Pavao je rabin, apostol, osnivač Crkve, utemeljitelj kršćanstva, važniji od Isusa, mrzitelj života, antifeminist, heretik. Njemu se predbacuje da je iznašao ne hebrejsku, bolest istočni grijeh, da bi je liječio antihebrejskim lijekom, ljudskom žrtvom, kao otkupiteljskom smrću. Pavlu se predbacuje da je falsificirao i iskrivio *vjeru Isusovu* u vjeru *u Isusa*, također, da je preokrenuo optimizam Postanka u pesimizam helenističkog tipa i slično.

I. Skica Pavlova portreta prema Badiou

Učinilo nam se neobično zanimljivim uz brojne teološke, filozofske, hagiografske i opće publicističke knjige o gorostasu iz Tarza šire predstaviti i komentirati neobičnu studiju o sv. Pavlu. Francuski filozof marksističke provenijencije Alain Badiou objavio je 1997. god. na francuskom studiju o svetom Pavlu² koja je izazvala dosta polemika i izvan us-

¹ Da spomenemo samo neke knjige objavljene u zadnje vrijeme: E. P. SANDERS je napisao Pavlov životopis; Joseph A. FITZMYER je napisao ogromni komentar Poslanice Rimljanima od 928 stranica u talijanskom prijevodu. Jacob TAUBES je objavio Političku teologiju sv. Pavla. Giorgio AGAMBEN je objavio Vrijeme koje ostaje, i komentar poslanice Rimljanima i mnoga druga; na hrvatskom su ponovljena izdanja Yvesa YVONIDESA, Orijaš kršćanstva i Holznerov, Pavao. cfr. <http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/000614.htm>; www.comune.bologna.it/iperbole/assminsto/sche_calimani.html-6k

² *Sveti Pavao. Utemeljitelj univerzalizma*, Zagreb, Ljevak, 2006. Badiou je filozof, matematičar, pisac, političar. Rođen je 1937. u Rabatu - Maroko. Studirao je filozofiju. Interesirao se za matematiku i psihoanalizu, a pisao je i drame. Bio je sljedbenik znanstvenog marksizma Louisa Altussera, a kasnije je vrlo blizak Jacquesu Lacanu, što se vidi i u ovom djelu. Bio je aktivni sudionik pariških događaja 1968. god. Predavao je na Sveučilištu Vincennes-Saint Denis, Međunarodnom koledžu filozofije, a na različitim sveučilištima bio je gostujući profesor. Osim ovoga djela napisao je: *Teorija subjekta* (1982.), *Bitak i događaj* (1988.), *Etika* (1993.) i druga djela kao i brojne članke.

ko teoloških i vjerničkih krugova.³

Fascinantno je, kako je za jednoga areligioznog čovjeka i marksista, Pavao bio velik izazov. "Dobivši svoju areligioznost u naslijeđe" (8. str.)⁴ Badiou se žali kako su roditelji, djedovi i bake čuvali podalje Bibliju od njega da se ne bi "kontaminirao". Jedno poglavlje ove knjige Badiou je posvetio i Pavlovoj osobi i tu prebire biblijske podatke s nekim svojim interpretacijama, posebno dovodeći u pitanje vrijednost i perspektivu Djela apostolskih. Ne samo to nego Badiou nesmiljeno kritizira svetog Luku i smatra da je Luka falsificirao Pavlov lik i nauk, da je njegov Pavao sladunjav (57) što je stav i Pasolinija koji je napisao scenarij za film o Pavlu ali ga nije uspio snimiti. A Pavao nije bio sladunjavi propovjednik, uvjeren je Badiou, nego je bio svadljiv i žestoke naravi. Badiou smatra da je Pavao bio svetac, a da je Luka od njega načinio svećenika. Nadalje Pavao za Badioua nije starozavjetni prorok nit helenistički filozof što su ključne figure ovih svjetova nego **apostol** (poslani) (63), jer proroštva će uminuti a i "znanje će nestati" (1 Kor 13,8; str. 64).

Unatoč svojoj areligioznosti, Badiou je fasciniran Pavlom. Dobro uočava da Pavao sam sebe definira: Milošću Božjom jesam što jesam (1 Kor 15,10), što je izvor Pavlova subjekta, poslanja i sigurnosti, a očito i znanja. Koliko se profesionalnih teologa i vjernika pita: Gdje je Pavao uopće učio kršćansku teologiju, odakle je poznavao Isusov život, iz čega je mogao crpiti gradivo za propovijedi, jer nije bilo ništa napisano od Novog Zavjeta, uostalom njegove poslanice su prvi i najstariji novozavjetni spisi. Apostoli i drugi učenici slušali su Isusa, bili s Isusom, vidjeli njegova čudesa, a Pavao nije slušao Isusa niti s njim drugovao. On je znao rabinsku i klasičnu židovsku teologiju ali to nije ni blizu dovoljno za objašnjenje Pavlove teologije kojom je on najviše doprinio stvaranju i razvoju kršćanske teologije uopće. A Marko je napisao svoje evanđelje kao Petrov ali i Pavlov suradnik iako se ne vidi previše utjecaj Pavla na njega. Pa i danas je nezamisliva bilo kakva ozbiljnija kršćanska teologija bez Pavlovih spisa. "A nama to Bog objavi po Duhu, jer Duh sve proniče, i dubine Božje" (1 Kor 2,10). Badiou konstatira da je na Pavla malo utjecalo njegovo vrijeme, misao, književnost, samo je Stari Zavjet donekle relevantan za Pavlovu misao (54). Tako je Taržanin pokrenuo ne samo teološku, nego i "kulturnu revoluciju o kojoj još dandanas ovisimo" (26. str.).

Samo je subjekt koji milošću Božjom jest što jest mogao biti tako siguran u svoje propovijedanje i u svoj nauk. Kod njega nema sumnji, Pa-

³ G. AGAMBEN, S. ŽIŽEK, v. www.filozofija.info, 17. 6. 07; Eric GANS, Trascendenza e nuovo principio antropico, Chronicles of Love and Resentment n. 356 e 357, gans@humnet.ucla.edu.

⁴ Brojke u tekstu označavaju brojeve stranica iz Badiouve knjige *Sveti Pavao*.

vao je apsolutno siguran u svoje propovijedanje i u svoj poziv i u svoj nauk: ako bi i anđeo s neba došao i propovijedao drugi nauk nek je proklet, uzvikuje Pavao bez zadržske. Temelj njegove sigurnosti jest svijest o neposrednoj objavi samoga Boga: Svidjelo se Bogu objaviti mi Sina svoga, od kojega je očito naučio njegovo evanđelje i svoju teologiju. Pavao je “antifilozof” i to “genijalni antifilozof” (149), filozofija postaje nepotrebna jer “ludo Božje mudrije je od ljudi” (1 Kor 1,25, on zna da Grci “traže mudrost”, a on naučava Krista i to raspetoga (Badiou, 83). Pavla su filozofi ismijali na Areopagu pa im se, dodajemo, vjerojatno zbog toga osvećuje obezvrjeđujući filozofiju.

Pavao je uzorni militant, Badiou ga uspoređuje s komunističkim revolucionarima. Netko je napisao da je ova studija “priručnik za militante” što bi joj mogao biti jedan od podnaslova.⁵ On je poslani, on je navjesitelj nove vijesti i stoga: jao meni ako ne propovijedam evanđelje. Ali treba dodati što i Badiou uvida da je Pavao propagator “militantnog diskursa slabosti” (75), jer se snaga očituje u slabosti.

Pavao utemeljitelj univerzalizma

Pavao je “antifilozofski teoretičar univerzalnosti”, on je utemeljitelj univerzalnosti i jedan od prvih teoretičara univerzalnosti (148,149). Tema ove knjige je “univerzalna singularnost” Subjekta na kojoj je u Pavlovoj koncepciji istine utemeljen univerzalizam.

Kod Pavla je uočljiv kršćanski univerzalizam, suodnosnost između jednoga i svih, za Badioua je nečuvena Pavlova izjava da je “svima postao sve”. Pavao to izvodi iz milosti koja zamjenjuje židovski Zakon i po kojoj više nema razlike između Grka i Židova, roba i slobodnjaka, muškoga i ženskoga. To je novost kršćanstva koja je dokinula isključivosti židovskoga Zakona, grčke religije i rimskoga prava. Zato je za Pavla normalno da kao Židov ide među Grke, Rimljane i druge “pogane” i da im navješćuje nešto što je na prvi pogled židovsko, a to je poruka Isusa Krista. Pavao je napravio zaokret i prevrat ne samo u židovskoj religiji, nego i u čitavom ondašnjem grčko-rimskom svijetu.

Sukladno njegovom važnom djelu *Bitak i događaj*, Badiou smatra da bitak ne iscrpljuje svu stvarnost. Pavao je autentični antifilozof, za razliku od Pascala koji pokušava spasiti moć spoznaje, on čini “ontološku subverziju” (68). U Pavlovoj logici Bog nije Bog bića, on nije biće, jer Bog izabra “ono što nije, da uništi ono što jest” (1 Kor 1,28). Postoji u stvarnosti nešto “neuračunljivo” i nepredvidivo, a to je **događaj**. Pad Bastille je po-

⁵ L. KOVAČEVIĆ u Pogovoru ove knjige, 153 s.

seban događaj koji je ostavio dubok trag u francuskoj povijesti. Događaju na sakralnom području korelativ je čudo. Da bi se čudo shvatilo, potrebno je ne mišljenje bitka nego mišljenje događaja. Za Badioua prototip takvo-ga mišljenja je Pavao iz Tarza, dapače on je “pjesnik-mislilac događaja”.

Događaj koji je Pavla ob-vratio jest Isus Krist, posebno njegova smrt i uskrsnuće, on je “čisti događaj” (69). Badiou u Pavlovoj misli pre-poznaje teoriju događaja, subjekta, istine i univerzalizma. Badiou razliku-je kod Pavla individualnost i subjektivitet. Individuum je čovjek s točno definiranim osobinama. A za Pavla nakon događaja Damaska postaje no-vi subjekt s drugim i novim osobinama, on svlači staroga čovjeka što je kenoza i oblači novoga: “Je li tko u Kristu, nov je stvor” (2 Kor 5,17). I za to je logično kad kao novi stvor, što je i novo stvaranje, uzvikuje: “Živim, ali ne više ja, nego živi u meni Krist” (Gal 2,20). Badiou čini distancu od moderne multikulturalne politike identiteta koja polazi od stajališta da se treba pojedinac ili grupa ostvariti iz unutrašnjih potencijala. Subjekt zna-či dopustiti da se od događaja bude obuzet i da se njemu ostaje vjeran (72). Stoga događaj nije svediv na red bitka i nečega objektivnog već danoga, nego se subjekt predaje događaju. To je usporedivo s ljubavlju. Ljubljeni je dirnut od ljubljenoga i to nije struktura bitka realno provjerljiva nego je čin osobne odluke da se nekome dadnemo.⁶

Ideja “uzimanja” (*Entrückung*) ili možda bolje “uzdizanja” važna je u misli Hansa Ursa von Balthsara. “Uzimanje” se mora shvatiti, tumači Balthasar, na pozadini Novog Zavjeta kao “biti ugrabljen” (*Eingeholtwerden*) od Bo-žje slave, to jest od njegove ljubavi, koja ima za cilj da čovjek ne ostane pasi-vni gledatelj u drami života, nego da postane aktivni suradnik slave. Pavao je bio uznesen pomoću te “ekstaze”, čovjek je otrgnut od alijenacije grijeha i ta-ko dolazi “k Bogu, a ujedno i samom sebi, svojoj vlastitoj dubini, koju on ne može dostići samo svojim snagama, i autentičnom odnosu prema bližnjem (kojeg se može ostvariti samo u Kristu)”.⁷ “Uzimanje” daje čovjeku mogu-ćnost da dokine (*Aufhebung*) svoju otuđenost od neograničene ljubavi. Tim uzimanjem čovjek postaje uključen u prostor Beskonačnog, razbija krug svo-je imanentnosti, postaje “privučen u sferu slave između Oca i Sina, koja se po-javila u Isusu Kristu”.⁸ *Entrückung*, rečeno više školskim jezikom, znači da čovjek biva prenesen i uobličen od *gratia sanctificans et elevans*. “Znam čo-vjeka u Kristu... taj je bio ponesen u raj, i čuo neizrecive riječi, kojih čovjek ne smije govoriti” (2 Kor 12,3-4). U “uzimanju” čovjek, prosvijetljen svjetlom vjere (*lumen fidei*) izlazi iz sebe da preko Krista dosegne Boga.⁹ Takvo uzdi-

⁶ V. R. SPINLER, “Ein Sieg über das Siegen”, *Die Zeit*, 17. 12. 2008., Nr. 52.

⁷ H. U. von BALTHASAR, *Gloria*, svezak 7, Milano 1980, 33.

⁸ *Gloria*, svz. 7, 349.

⁹ *Gloria*, svz. 1, 106.

zanje je milost i djelo je Duha Svetoga, po kojem postajemo sposobni “slaviti” našim životom slavu koja nam je darovana.¹⁰

Talijanski filozof svjetske reputacije Giogio Agamben drugačije čita Pavla, naime, kao onoga koji inzistira na razgraničenosti, što za Badioua nije problem. Badiou u jednom novijem intervjuu precizira svoj pojam univerzalizma: “Za mene, nešto je univerzalno ako nadilazi već uspostavljene razlike. Mi imamo razlike koje nam se čine apsolutno prirodne. U kontekstu tih razlika, znak da imamo neku novu istinu jest to da te razlike postaju beznačajne. Tako da imamo apsorpiranje evidentnih prirodnih razlika u nešto što je iznad tih razlika.”¹¹ Pavao nije dijalektičar jer univerzalnost nije negacija partikularnosti, stoga Pavao u ime univerzalnosti ostavlja na životu neke lokalne običaje, mišljenja.

Pavao “političar”

Badiou koji je politički angažirani mislilac i protivnik neoliberalizma vidi Pavla kao vrsnoga političara koji je modelu imperija i imperatora suprotstavio Krista i Crkvu. Pavao je okrenuo leđa starim autoritetima i proklamira novoga čovjeka i novo društvo. Danas postoje tri uobičajena modela utemeljenja politike. Prvi je zajedničarski što znači da se politička zajednica razumije kao zajednica vrednota u kojem svi članovi imaju iste kulturološke korijene. Drugi je model kantovski koji danas zastupa Jürgen Habermas. Prema ovom modelu politička sfera počiva na sustavu formalnih pravila igre, kojih se svatko mora držati. Treći model je multikulturalni koji je vođen priznavanjem različitosti. On vidi legitimitet političkoga reda utemeljen u poštovanju drugosti svakoga pojedinca i svake grupe koji trebaju imati pravo svoj identitet čuvati i izgrađivati. Iz židovske Božje države bili su isključeni svi koji nisu Židovi, iz grčkoga polisa bili su isključeni svi stranci. Badiou naglašava da Pavao ne prihvaća nijedan od ovih modela nego da kršćansko zajedništvo temelji na priznanju i prihvaćanju “dogadaja Krista”.¹² Badiou je zadivljen i Pavlovim okretanjem leđa svakom autoritetu (30). Vjernost dogadaju Krista je temelj za Pavla novoga svjetskog poretka: “Jer, ako ustima ispovijedaš da je Isus Gospodin, i srcem vjeruješ da ga je Bog uskrisio od mrtvih, bit ćeš spašen” (Rim 10,9). Pavlova Eklesia kao novo kraljevstvo Božje uključuje sve koji prihvaćaju Krista: “Nema više: Židov – Grk! Nema više: rob – slobodnjak!

¹⁰ Gloria, sv. 7, 349. Vidi F. TOPIĆ, *Čovjek pred objavom Boga u misli Hansa Ursa von Balthasara*, Sarajevo, VKT 2006., 48-49.

¹¹ V. Intervju u *Journal of Philosophy and Scripture*, citiran prema www.filozofija.info 17. 06. 07.

¹² V. R. SPINNLER, “Ein Sieg über das Siegen”, *Die Zeit*, 17. 12. 2008., Nr. 52.

Nema više: muško – žensko! svi ste vi Jedan u Kristu Isusu” (Gal 3,28). I jer nadilazi prethodne partikularizme i isključivosti, Badiou smatra Pavla utemeljiteljem univerzalizma.

“Jer i Židovi znake ištu, i Grci mudrost traže, a mi propovijedamo Krista raspetoga: Židovima sablazan, poganima ludost, pozvanima pak, i Židovima i Grcima – Krista, Božju silu i Božju mudrost” (1 Kor 1,22-24). Badiou, kako sam potvrđuje, čita ovaj tekst ne hermenutički,¹³ kao odbacivanje i grčkoga i židovskoga političkog modela. Jer Židovi utemeljuju svoj model u Zakonu koji ima korijen u transcendentnom izvoru, a Grci utemeljuju svoj subjekt u prirodnom totalitetu kosmičkoga ustroja. Za obje koncepcije zajednički je diskurs Oca gdje poslušnost ima prevažnu ulogu: kod Židova poslušnost prema Bogu i zakonu, a kod Grka poslušnost prema caru i kozmosu. Badiou na ovoj točki kod Pavla uočava novi diskurs, tj. **diskurs Sina**. “Otac se, koji je uvijek partikularan, povlači iza univerzalne bjelodanosti svoga sina” (84), tako se iza Pavlove antifilozofske metafore “poslanja sina” krije, prema Badiouu, povezanost univerzalnosti i jednakosti kao i nerazoriva mladost istine. “Stoga nisi više rob, nego sin. A ako si sin, i baštinik si po Bogu” (Gal 4,7). S kategorijom Sina Pavao čini još jednu novost što naglašava i Pasolini u svom scenariju za film o Pavlu, a to je da figura Oca znači vlast i gospodarenje Poviješću. “Činjenica da se kao uzor uzima sin, a ne otac, nalaže nam da se više ne pouzdajemo ni u koji diskurs koji pretendira na oblik vlasti” (63).

Pavlov militant

Badiou brani Pavla od optužbe različitih poznatih optužbi od antisemitizma do ženomrscia i mrzitelja života i životne radosti, tako da je Badiou Pavlov militant. Što se tiče **antisemitizma** Badiou tvrdi da u “Pavlovim spisima ne postoji ništa slično, pa ni izdaleka” jer Pavla ne zanima proces i ubojstvo Isusovo nego samo uskrsnuće. Pavao često citira Stari Zavjet sa simpatijama i daje mu dužno religiozno značenje. Abraham kao uzorni Židov je uzor i Pavlu (139-142). Dodajemo da je dovoljno pročitati poglavlja Rim 9 - 11 pa da se vidi da je Pavao ponosan na svoje židovstvo i pati zbog židovskoga službenog neprihvatanja Isusa kao Mesije i veli da će se na koncu “sav Izrael spasiti” (Rim 12,26). Treba ovdje podsjetiti da se olako generalizira židovsko odbijanje Isusa kao Mesije, a pri tome se zaboravlja da je sam Isus bio Židov, da su svi apostoli Židovi uključujući i Taržanina i mnogi drugi; pa barem na “zastupnički” način može se ustvrditi da su i Židovi prihvatili Isusa kao Mesiju. U ovome kon-

¹³ Vidi Badiouu intervju, www.filozofija.info, 17.06.07.

tekstu zanimljivo je da Agamben Pavla smješta prije svega u okvir hebrejskoga mesijanizma. “Točka od koje sam krenuo jest da pokušam čitati Pavla ne više kao utemeljitelja nove religije, tj. kršćanstva, nego kao najzahvatnijega i radikalnoga predstavnika hebrejskoga mesijanizma”.¹⁴

Također Badiou veli ne da Pavao nije ženomrzac, nego im daje i neke dužnosti neuobičajene za ono doba i uzima ih za suradnice kao što su Priscila, Persida i druge (143). A najveća novost i temeljno izjednačavanje **žene** s muškarcima jest već spomenuta Pavlova ideja: “Nema više: muško – žensko” (Gal 3,28) pa prema tom svom stavu daje im mogućnost ne samo da mole nego da “prorokuju”, a to znači da mogu javno navijestiti svoju vjeru što je veliki napredak u odnosu na Židove (144). I ovim stavom Pavao je pridonio univerzalizmu svoga vremena i većoj emancipaciji žena što se uklapa u onu ideju prema kojoj je univerzalizam nadilaženje prirodnih razlika čime one postaju sporedne.

Badiou brani Pavla i **Nietzscheovih** objeda i odlučno tvrdi da Pavao nije mrzitelj života (86, 99, 152 i drugdje). Nije ovaj svjetski nomad mrzitelj i ubojica života, kako mu predbacuje Nietzsche, nego on želi ubiti smrt, izazivajući je nakon Kristova uskrsnuća: gdje je smrti pobjeda tvoja? Za njega je duh život, a tijelo smrt. Badiou objašnjava: “Reći da je Pavao ‘težište života premjestio ne u život, nego u onostranost – u ‘ništa’ i stoga ‘životu općenito oduzeo težište’ (Nietzsche, op. F.T.) znači zastupati upravo suprotni nauk od onog apostolova, za kojeg se život osvećuje smrti sada i ovdje, i za kojeg mi sada i ovdje možemo živjeti pozitivno, po Duhu, a ne negativno, po puti koja je misao smrti” (89). Stoga nije Pavao životni nihilist nego promicatelj života.

Neki upitnici

Kao prilog diskusiji o Pavlu i Badiouovu nesvakidašnjem pogledu na Pavla donosim i neke upitnike. Kršćanske istančane osjećaje vrijeda Badiouovo uzdizanje sv. Pavla iznad Isusa kao i teza da je zapravo Pavao osnivač Crkve (12, 147). Po mnogim elementima Badiou daje prednost Pavlu pred Isusom. Krist je za Badioua “čisti događaj” i nema drugu funkciju pa ni objaviteljsku (69).

Pavao je sve samo ne moralist (115). Preoskudno je grijeh svesti isključivo na automatizam želje, grijeh je vidljiv po Zakonu (119). Patnja ne igra nikakvu ulogu u Pavlovoj apologetici što baš i ne stoji jer je Pavao napisao da mi svojim patnjama nadopunjujemo ono što nedostaje Kristovim

¹⁴ Intervju s Agambenom: Antonio GNOLI, *Una Lettera alla modernità*, <http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/000614.htm>

patnjama (93). Badiou tvrdi da kod Pavla nema pojma “posredovanja” (69), što mu je kao marksistu drago jer oni zaziru od ideje posredništva.

Zaključak

Bez obzira na sve, nakon čitanja ove knjige jasno je da je Badiou fasciniran Pavlom kao što su to i mnogi ne samo teolozi nego i drugi mislioci pa i areligiozni mislioci. Neki su se na čelu sa Slavojom Žižekom, slovenskim *star* filozofom, pobojali da je Badiou s ovim ogledom o Pavlu otišao među vjernike. Predbacuju mu da je pored politike, umjetnosti, znanosti i ljubavi uveo religiju kao petu generičku proceduru.¹⁵ Badiou je sa studijem Pavla pronašao koncepciju istine koja nije “gramatička istina” niti filozofska i Badiou uspoređuje i iskušava svoj koncept istine s Pavlovim konceptom. “Nečuvena Pavlova gesta sastoji se u otrgnuću istine od komunitarnog zahvata, bilo da je riječ o narodu, gradu, carstvu, teritoriju ili društvenom staležu” (13). Badiou je inače intenzivno okupiran pitanjem istine, što posebno obrađuje u knjizi *Bitak i dogadaj*.

Badiou govori o iznenadnom dolasku **milosti**, možda će i njemu doći u posjetu iznenadna milost (152), zaslužio je to, prema našem mišljenju, i radi ove knjige o orijašu kršćanstva, bez obzira na razne upitnike. Badiou, iako se brani da nije vjernik, ipak se barem anonimno priklanja Pavlovu programu: “Ne suobličujte se ovom svijetu, nego se preobrazujte obnavljanjem svoje pameti da mognete razbirati što je volja Božja, što li je dobro” (Rim 12,2).

15 V. Badiouov intervju, www.filozofija.info, 17. 06. 07.

Grigorij POMERANC

SLIČNOSTI RELIGIJA I DIJALOG KULTURA*

U velikoj ostavštini Franka Buchmana (1878.-1961.)¹ posebno me se dojmila misao: "Jedna osoba, plus Bog, je većina!" Neobična je i dojmljivo paradoksalna struktura toga aforizma, i prisiljava nas na razmišljanje. Očito da je ovaj aforizam za samoga Buchmana izrastao iz nenadanoga rasvjetljenja u kojem je doživio snažnu želju za bližim sjedinjenjem s Kristom. Buchmanovo životno iskustvo pokazuje da je osoba, koja se sjedinila s Bogom, spremna na preobrazbu. Bez te spremnosti nemoguće je spoznati volju Božju, dopuštati Bogu da u nama djeluje i tako slijediti Božje vodstvo. Buchmanov paradoks ne može biti sveden na matematičku jednadžbu, kao jedan više neizmjereno. Drugi dio ove jednadžbe – neizmjernost – ne možemo podvrgnuti mehaničkim proračunima. Bog se objavljuje iznutra. Kao što stoji u Bibliji, "kraljevstvo Božje je u vama", jer Bog vodi također iznutra, iznutra

* *Napomena prevoditelja:* Autor je ruski filozof, r. 1918. god. Diplomirao je ruski jezik i književnost u Moskvi te 1939. god. napisao disertaciju o Dostojevskom, ali su je ocjenjivači proglasili antimarksističkom i doktorat mu nije priznat. Za vrijeme Hitlerove agresije na Rusiju borio se u ruskoj vojsci te stupio u komunističku partiju iz koje je istjeran 1946. god. Osuđen je na pet godina zatvora za "antisovjetsku agitaciju". Do 1990. god. bilo je zabranjeno objavljivanje njegovih djela u Rusiji. Član je Akademije prirodnih znanosti, odsjek Čovjek i okoliš i Društva ruskih pisaca. Piše o filozofiji religije, sociologiji i povijesti kulture. U Cauxu, Švicarska, izašla mu je 2004. god. knjiga *The Spiritual Movement from the West*. Ovo predavanje održao je u Cauxu 15. kolovoza 2008. u okviru međureligijske konferencije Kako razvijati dijalog kultura. On je govorio ruski a nama slušateljima je razdijeljen engleski prijevod izlaganja.

¹ Socijalni radnik iz SAD koji je završio protestantsku teologiju, neko vrijeme bio odgojitelj mladića a zatim se neposredno prije Drugoga svjetskog rata posvetio Moralnom naoružanju, pokretu pomirenja motiviranoga vjerom. U taj pokret prihvaćao je kršćane svih konfesija ali i muslimane, budiste, hinduse. Njegovo djelo danas se zove *Inicijativa za promjenu*. To je fondacija sa sjedištem u Švicarskoj koja ima ogranke u drugim zemljama Europe, Amerike, Azije i Afrike.

jača, daje mudrost za otkrivanje prekretnice u odnosima među ljudima i okolnosti da jedna osoba može voditi drugu.²

Ovu situaciju možemo usporediti s Cezarom kada je prelazio Rubikon ili s Lenjinom kada je odlučno zgrabio vlast, i tako dalje. Međutim, to je krivo, jer poziv koji nekoga tjera da poduzme rizik koji će završiti pobjedom ili smrću može biti veoma različit od onoga što nekoga zove na unutarnju preobrazbu, da postane "novi Adam" kako kaže sv. Pavao. Motivi naših heroja veoma često ograničeni su na misli i osjećaje "staroga Adama" (ili neotkupljenoga čovječanstva). Buchmanova "jedna osoba" nije takva. Ona nastoji nadvladati staroga Adama u sebi. Mora raskinuti sve veze sa svijetom taštine te postići izvjesnu vrstu samoće – onu o kojoj govori veliki katolički mističar Thomas Merton u svojoj *Filozofiji samoće* (*Philosophy of Solitude*). Takva osoba treba postati čist list papira po kojem će Bog pisati. Treba otvoriti vrata unutarnjega kraljevstva, pustiti Boga unutra, dopustiti Bogu da u njoj slobodno djeluje.

Ovdje iznosim parabolu iz hasidske tradicije.³ Jednoga dana skupina vjernika obratila se hasidskom mudracu nizom pitanja. Međutim, mudrac je prvo postavio njima pitanje: "Gdje je Bog?" Posjetioци su počeli ponavljati ono što su pročitali u Svetom Pismu: da je Bog svuda prisutan, itd. Mudrac je uzvratilo: "Ne! Bog je svagdje gdje ga čovjek pusti unutra!" Imao je na umu da svi ljudi imaju slobodnu volju odabrati pakao ili raj, pustiti unutra taštinu svijeta ili tihi glas iz velike tišine.

Stari Adam okreće se od kontemplacije i tišine u kojoj se može čuti taj duboki unutarnji šapat. Raj mu je dosadan. Zavedu ga njegove strasti, a onda ga ostavljaju opustošena. Ova vrsta opustošenja uključuje vrlo mračan oblik samoće. Međutim, postoji i drugačija samoća koja je puna svjetla, nešto što je sjajno opisao njemački pjesnik Rainer Maria Rilke. To je samoća sveobuhvatne ljubavi koja je nepristrana i spremna svakome pomagati, samoća koja je iznad taštine partijsko-političkih i nacionalističkih strasti. To je samoća novoga Adama koji je otvoren Božjoj samoći. Ta samoća može razlikovati kada točno treba slijediti slovo zakona a kada se dati manje voditi od formalnoga slova zakona te djelovati više na crti duha zakona.

Pravoslavni svećenik mitropolit Londona Anthony Sarozhkij, koji je umro 2004. god., vrlo dobro je opisao odnos između slova zakona i Duha Božje volje. Jednom je rekao: "Kako god načela bila lijepa, istinita i pravedna, nikada ne mogu izraziti božansku dinamiku koja je uvijek nova

² Citat iz Lk 17,20 s time da grčki izraz *enthôs hymon* znači "među vama" i "unutar vas". Mogao se odnositi na to da po Isusovim djelima i riječima nastupa kraljevstvo Božje - napomena prevoditelja.

³ "Hasidim" - pobožni, to su rabini iz vremena Hasmonejaca koji su se suprotstavljali helenizaciji. Pokret koji je prethodio farizejima - napomena prevoditelja.

i nepredvidljiva te ide dalje od ljudskoga shvaćanja. To je bitno svojstvo Božjega djelovanja. Trebamo ići dublje od načela, a ta dubina daje nam vrijeme, smirenost i čistoću srca da gledamo dublje u narav povijesti i narav života. Takva kontemplacija i duboka pažnja omogućuju nam da uočimo Božji trag, bitnu nit stvari, onu zlatnu nit koja pokazuje kamo nas Bog vodi kompliciranim svijetom oko nas. Mudrost je uroniti svoj pogled u Božju dubinu te u dubini života tražiti Božje tragove, ići dalje od ljudskoga razuma i logike te djelovati onako kako nas Bog uči.”

Pogledi mitropolita Antonya ponekad su prokazivani kao mistični anarhizam. Ipak, imajmo na umu da Pavao ističe prednost Duha nad mrtvim slovom, da Duh oživljuje a slovo ubija. Međutim, uvijek postoji trenutak kada bilo koje načelo postaje krivo. Srednjovjekovni filozof i teolog Toma Akvinski govorio je o ovom kada je isticao da vrlina može postati mana: štedljivost postaje škrtost, pretjerani oprez postaje kukavičluk, itd. Kako se to događa?

Zamislimo kulturu kao vijenac cvijeća u kojem su isprepletene mnoge ideje, načela i zakoni. Svaki dio vijenca je ispravan ako je uravnotežen u odnosu na druge dijelove. Međutim, ako jedna grana počne neograničeno rasti, razvija se ukrivo. Poremećena je ravnoteža i vijencu prijete rasulo.

Možemo ovo također gledati kao jedinstveni krug koji predstavlja istinu u njezinoj punoj cjelini, ali se može pretvoriti u riječi. Riječi i načela zapravo su kao tangente na krugu. Ispravne su gdje god skoro dodiruju krug. Kad se šire dalje od linije kruga u smjeru neizmjernosti, postaju sve više i više apsurdne.

Mitropolit Anthony osvijetlio je ovo s nekoliko jednostavnih primjera. Jednom mu je došao neki mladić te mu dobio: “Gospodine, Vi ste loš kršćanin!” Mitropolit Anthony je odgovorio: “Da. Ja jesam loš kršćanin. Ali zašto to govorite?” Mladić je odvratio: “Jer ne prihvaćate apsolutnu istinitost izreke: ‘Ne suprotstavljaj se zlu!’” Mitropolit Anthony na to je odgovorio: “Zamislimo da ste pošli na šetnju sa svojom zaručnicom. Približi vam se neki huligan, Vas odgurne i nasrne na Vašu zaručnicu. Što biste učinili?” Mladić je odgovorio: “Pao bih na koljena i molio za njega da odustane od svojih nemoralnih želja.” Mitropolit je nastavio: “A ako bi on nastavio s nasrtanjem?” Mladić je kazao: “Tada bih počeo moliti da njegovo nasrtanje ne urodi zlim posljedicama.” Mitropolit Anthony na to je zaključio: “Kad bih ja bio Vaša zaručnica, potražio bih drugog kandidata za udaju!” Tako stvari stoje sa zapovijedi o neopiranj u zlu.

Isto vrijedi o apsolutnoj obvezi govorenja istine. O tome postoji jedan primjer iz Staljnova vremena. Postojao je pisac koji se zvao Daniel Andreev, inače veliki religiozni mislilac i pjesnik, koji je jednom glasno čitao skupini prijatelja iz svoga romana što ga je Staljin bio zabranio. Ispalo je da je netko od nazočnih prijatelja bio doušnik pa je tužio sve čijih se

imena mogao sjetiti. Andreevljeva žena Ala sjetila se za vrijeme saslušanja imena osoba koje su bile nazočne čitanju te ih otkrila istražitelju. Svaki je odležao deset godina zatvora. Kad je Staljin umro i oslobođeni zatvo- renici što ih je bio pozatvarao, pitali su Alu da pojasni svoj postupak. Od- govorila je: “Kršćanka sam i nisam mogla lagati!”

Bog, kojemu smo dopustili da djeluje u našoj duši, zna kada se smiju prekršiti pravila zapisana u djelima proroka i kada treba slijediti odredbe knjiga. Dok godinama možemo hodati dobro utrtim stazama, ipak ima prilika kada je nužno prekršiti zapovijedi, kao što je sam Isus prekršio odredbu o subotnjem poćinku.

Moralnu istinu ponekad dobije neki pjesnik ili umjetnik, a ne mo- ralist. Pjesnikinja Marija Petrović ima nekoliko divnih stihova o tome:

Misliš da je istina jednostavna?

Onda nam je kaži.

I vidjet ćeš da ti se usne ne mogu pokoriti,

Jer žele lagodnost u lažima.

Najdublji ljudski osjećaji ne mogu se izreći rijećima. Ni najdublje vjerske istine ne mogu se toćno izraziti rijećima. Kad je prema izvješću Evandelja Poncije Pilat upitao, što je istina, Krist je šutio. Kad su pred Krista doveli grješnicu, on nije odgovorio slovom zakona nego je farizeji- ma pokazao da Bog nije rijeć zapisana u nekoj knjizi koja bi djelovala izvana snagom autoriteta, jer Duh Sveti koji svuda puše, djeluje iznutra u srcu, ako je potrebno, unatoć svim rijećima što stoje u knjigama.

Vratimo se navodu koji sam uzeo od Buchmana te razmišljajmo o “većini” koju Bog čini mogućom. Je li Buda uspio pridobiti većinu? Je li Krist uspio? Na prvi pogled “da”. Cijele zemlje postale su budistićke ili kršćanske. Međutim, mitropolit Anthony imao je pravo kada je u jednom od svojih posljednjih govora kazao da nema kršćanskih država nego pos- toje samo pojedini kršćani. Sveti nauk zadržava izgled svetosti dok se ši- ri, ali s vremenom gubi svoju dubinu i blistavost te postaje mrtvo slovo, obred bez života. Preporod u duhu svetoga nauka može se dogoditi samo uz borbu. Veća nesreća nije zapravo progon nego kompromis koji nastaje u pogodnostima što ih osiguravaju moćnici. Veliko širenje kršćanstva ne znaći pobjedu Krista u krutim i varljivim srcima.

Krist nije stvorio novu religiju. Stvorio je slobodu za odstupanje od slova knjige, kad se dotićna knjiga odvoji od života i počne lagati. Među- tim, pokazalo se da je ta sloboda preteška narodima svijeta. Slijedili su pravila u veoma strogom smislu, čak i kad su postupali protivno diktatima srca ili potpuno napustili pravila.

Duh kršćanstva preuzimao je pogansku podlogu dok se širio pove- zujući se s pućkim obićajima. To se dogodilo i s budizmom.

Zbog mnoštva razloga, koje ovdje ne možemo navoditi, oblikovan je

sustav kulturnih svjetova koji su odijeljeni jedan od drugoga geografijom, kako što je slučaj s Indijom i Kinom, ili hostilnošću kao što je slučaj s kršćanstvom i islamom. Odnosi među ovim svjetovima su zamršeni i protuslovnii.

U svijetu Sredozemlja kulture su oblikovane na relativno omeđenom prostoru. Sučeljavale su se jedna s drugom, bivale razarane i prepodarale su se. Tijekom povijesti raskidale su s arhaičnim oblikom razmišljanja kojemu je svojstvena jednostavna cjelovitost. Ovdje su se prvi put razišle filozofija i religija. Grci su ovdje preuzeli prvenstvo u filozofiji, plastičnim umjetnostima i književnosti, Rimljani su postali prvaci u administraciji i zakonodavstvu, a Židovi u provedbi religijske obnove. Ovdje je nastao oštar odabir između politeizma i monoteizma. Ogromna većina bila je naklonjena politeizmu, podjeli neba na dijelove. Unatoč svemu, počeo se razvijati židovski monoteizam. Moguće je da je tome procesu pridonijelo iskustvo egipatskoga i babilonskoga sužanjstva te pomanjkanje domovine i življenje u tuđoj zemlji, s tuđim bogovima. Kao protuteža, razvio se kult nevidljivoga Boga. Taj Bog nije bio vezan ni uz koju zemlju, etnički je bio čist, ali veoma zahtjevan.

Prošlo je tisuću godina dok su političari i čelnici višejezičnih imperija ustanovili da im je potrebna religija s vjerom u jednoga Boga. Duhovno jedinstvo nisu mogli stvoriti ni u Egiptu ni panteon u Rimu, a u konačnici je kršćanstvo, koje je bilo strano Rimu, nevoljko prihvaćeno u Rimu i prilagođeno potrebama carstva. Nastala je nova knjiga iz Staroga i Novoga Zavjeta. Međutim, u 7. st. povijesne prilike dovele su do pojave novog proroka pa je nastala treća sveta knjiga, Kur'an, koja je odgovarala duhovnim potrebama istočnog Mediterana. U tijeku vremena, mediteranski svijet ujedinjen je u vjeri u jednoga Boga, ali i podijeljen tri ma svetim knjigama. Svaka od njih tražila je bezuvjetno podlaganje pa su u ime svetih knjiga vođeni veoma nesveti ratovi.

Prema Maxu Weberu, monoteizam je demistificirao svijet, oslobodivši svijest od mnogih praznovjerja, utrvši put za pragmatičnu uporabu prirode u prilog ljudskom prosperitetu. Međutim, sve ovo imalo je također fatalnih posljedica koje su postupno nastajale. Jedna od njih je netolerancija.

Tolerancija je u Europi prihvaćena veoma kasno, nakon Tridesetogodišnjega rata u 17. st. koji je opustošio Njemačku. Tada je već nastala nova era u kojoj je filozofija ponovno zadobila nezavisnost te osudila religijski fanatizam. Tako je tolerancija rođena izvan religije te je potisnula religiju na drugo mjesto. Ovaj proces sekularizacije kulture postupno je oslabio osjećaj za vječno pa je suvremena Europa postala poslijekršćanska.

U Indiji i Kini bilo je sasvim drugačije. Nisu postojale različite riječi za religiju i filozofiju. Nerazdjeljivost religije i filozofije znači da je razvoj religijskih ideja zadobio filozofsko obilježje. Već je u vedskim himnima, koji su bili sastavljeni na prijelazu iz drugog u prvo tisućljeće pri-

je Krista, postojala izreka: “Mudri ljudi nazivaju istu pticu različitim imenima.” Razlike među bogovima nadomještene su razlikama među imenima za istu božansku silu.

Slika o istoj ptici počela se rasplinjavati u zamagljeni bezdan. U kompliciranijim oblicima religijske svijesti, kao što su brahmani (koji svoje ideje nisu dijelili s drugim ljudima) slike o bogovima nisu bile toliko pročišćavane (iako se i to događalo) koliko potiskivane u stranu. U izvjesnim religijsko-filozofskim sustavima bogovi su pripadali u svijet iluzija zajedno za svijetom koji ljudi zamjećuju osjetilima. Osoba koja bi otkrila istinu, koja bi čak u tijeku svoga života našla slobodu, stavljana je iznad bogova. U srednjovjekovnom monoteističkom svijetu, kršćana ili muslimana, za to bi vas osudili na smrt. Međutim, u Indiji je bilo dovoljno navesti vedске tekstove, jer je postojala potpuna sloboda tumačenja vedskih tekstova. Istina, junak indijskih epova Rama ubio je Šudru kao čovjek iz niže kaste zato što je čitao vedске tekstove.

Neki brahmani prihvaćali su postojanje Išvara, stvoritelja svijeta. Međutim, postojala je i tendencija neišvara koja je priznavala samo dvije zbilje: Atman i Brahman.

Što je Brahman? Najjasnije ga je prikazao Ramakrišna, indijski svetac iz 19. st.: “Ocean Brahmana pod utjecajem vjere dobiva oblik boga koji je rođen u duši vjernika.” Brahman je mistični ocean. Ako sliku o oceanu dalje razvijemo, možemo shvatiti Atman kao dio oceana, neku vrstu zaljeva, koji je trenutak osobnoga ulaska u vječnost. Prema filozofiji staroga brahmanizma, kako je izražena u velikom indijskom klasiku poznatom kao Upanišada, najviše mistično iskustvo ne može se izraziti riječima. U najstarijim mističnim tekstovima mudrac odgovara na sve pokušaje definiranja Atmana izrekom: “Ne to, ne ono!”

U jednom drugom starom Upanišadu, kada jedan otac poučava sina kako će postići vječnost, svaku pouku zaključuje riječima: “Ti si taj!” Druhim riječima, ti sam nisi predmet definicije. Ista crta može se naći i u budističkom nauku. Budizam je nikao na tlu starinskoga brahmanizma Upanišada. Budu shvaćaju kao poistovjećenoga s onim što je nerazumljivo. Ako su vedski pisci čitani samo od brahmana, Buda je svakome otvorio put prema vječnosti i besmrtnosti, a ta razlika bila je povod za brojne rasprave.

Budizam je bio indiferentan prema pitanju kasta, jer se obraćao samo pojedincu, upravo kao što je kršćanstvo bilo indiferentno prema tome hoće li Židovi zadržati svoje tradicije ili biti asimilirani u kršćansku kulturu. S vremenom je budizam bio istjeran iz indijske kulture u kojoj je rođen, kao što je kršćanstvo bilo odstranjeno iz židovskih zajednica. Ipak treba istaknuti da se u Indiji taj proces događao mirno. Neki vjernici jesu spaljivali sami sebe kao dokaz svoje duboke vjere, ali nisu spaljivali niti vješali ikoga drugoga, kao što je nedavno u Sudanu bio obješen Mahmud

Taga zato što je imao neke osobne ideje o Kur'anu. Tolerancija je ugrađena u samo tkivo indijskih i kineskih religija. Ona nije došla iz filozofije i prirodnih znanosti kao u Europi i nije potkopala religiju. A u današnjoj Indiji i na Dalekom istoku nema krize vjere.

Kako u Indiji tako i na Dalekom istoku nema razlike između filozofije i religije. Određeni nauk može biti okrutno materijalistički, mistički, misterijski ili paradoksalni, ali su svi tekstovi zadržani. Konfucijevci su nastavili prepisivati tekstove koji osuđuju konfucijevske ideje poput crva koji nagrizaju državu. Kada su budistički propovjednici prvi put stigli u Japan, smatrali su bitnim naučavati konfucijevsku etiku držeći je korisnom za mladu japansku državu, iako je nastavljena polemika između konfucijevstva i budizma.

Stoga se pitamo, u kontekstu svijeta gdje su kulture daleke jedna od druge poput različitih planeta, koje je značenje riječi "većina" kako su je upotrijebili brahmani? Navikli smo na ideju da su se europske kulture razvijale po dijalogu nacija koje stalno nadomještaju jedna drugu na vodećem položaju.

Sada pak kulture nisu više izolirane jedna od druge i počinju zajednički djelovati, a ova interakcija razvila se na način koji mi Europljani nismo očekivali. Globalnu civilizaciju ne oblikuju Velika Europa niti Velika Amerika. Valja nam razmisliti kako stvarati dijalog s veoma različitim kulturama od kojih nemaju sve zajedničko kulturno porijeklo u starom Sredozemlju.

Očito je da vodstvo izmiče od Europe i Amerike te izgleda da ga nadomješta izvjesni dijalog u kojemu su kulturni svjetovi Azije jednako-pravni partneri.

Na žalost, nemam prostora da detaljno govorim o Rusiji niti o izvornoj civilizaciji Tibeta. Htio bih promatrati kao cjelinu sustav u kojem su komponente monoteistički svijet i veoma drugačiji svijet kojemu pripadaju indijske i kineske kulture. Čini mi se da taj globalni sustav nije stvoren bez više svrhe ili volje te da čovječanstvo kao cjelina još nije stvoreno nego je u procesu stvaranja. Pojam "većine" u brahmanskom smislu ne pripada ni kršćanskom ni muslimanskom svijetu, niti Južnoazijskom kojemu bi centar bila Indija, niti Dalekom istoku, nego pripada duhu dijaloga koji lebdi iznad religijskih razlika.

Jedna značajna zgoda u ovom dijalogu bila je konferencija koju je organizirao John Main Seminar o kršćanskoj meditaciji u Londonu 1994. god. Dalai Lama je predložen za pročelnika konferencije. Prihvatio je i odabrao za analizu sedam dijelova evanđelja koje je trebalo uspoređivati s tradicijama lamaizma. Za vrijeme konferencije on je raspravljao o problemima starijih religija sa supredsjedateljem, jednim benediktincem, te se s njime složio. Svaki dan te konferencije počeo je meditacijom. Dalai Lama bi zapalio svijeću, drugi su zapalili svoje svijeće i zatim pola sata provo-

dili u šutnji. Neki od sudionika izjavili su da su kroz tih pola sata osjećali dublje duh jedinstva, koje nisu zamračivale razlike riječi. Radovi s ove konferencije objavljeni su 1997. god. te obuhvaćaju i glosar budističkih izraza za kršćane i kršćanskih izraza za budiste.

Posebno se sjećam definicije vječnosti. Vječnost nije “beskonačna dosadna frustracija nego prodor iznad svakog dualizma, uključujući dualizam početka i svršetka”. Razmislimo li dublje o ovim riječima, nastaje osjećaj potpune harmonije. Također se sjećam jednoga govora Dalai Lame u Oslu. Govorio je o svome hodočašću u Svetu Zemlju kršćana, nakon kojega je organizirao hodočašće kršćana u svetu šumu budista u Indiji.

To je jedan od najvažnijih putova dijaloga, ali dakako ne jedini. Tako npr. dijalog umjetnosti ide veoma široko.

Razmišljam o jednom događaju 1946. god. kada je violinist Yehudi Menuhin, upravo u vrijeme nervoze oko jedne njemačke delegacije u Cauxu, pošao u Njemačku i svirao na nizu koncerata. Tijekom svoga života razmišljao je o ulozi umjetnosti u zbližavanju naroda, a malo prije svoje smrti došao je u Moskvu da o tome raspravlja na jednom susretu koji je trajao nekoliko sati.

Studirao sam problem dijaloga s islamom i slažem se sa g. Sahnunom da te teškoće ne moraju vječno trajati. Provale fanatizma su privremena okolnost uvjetovana kulturama a ne predstavljaju stalno obilježje islama. Maurska Španjolska (Andaluzija), za vrijeme vladavine emirâ te prije invazije s Juga i sa Sjevera, bila je najtolerantnija država u Europi. Muslimani, kršćani i Židovi mirno su surađivali u stvaranju cvjetne kulture, a ja smatram da je to moguće i u budućnosti. Duh dijaloga je božanski duh pa ako čovječanstvo ne želi izginuti, taj duh treba usvojiti većina. Podsjećajući na riječi libanonskoga proroka Khalila Gibrana o Kristu, mogu reći: “Jedna osoba s Bogom, makar bila i poražena, zna da je pobjednik!”

(S engleskog preveo Mato Zovkić)

Geologija i paleontologija o općem potopu

Michele BUONFIGLIO, *Sulle tracce del diluvio. Un'indagine sulle origini alla luce della Bibbia e della scienza*, Gribaudi, Milano, 2004.

Autor knjige *Na tragovima potopa* pokušao je dati odgovor suvremenih znanosti geologije i paleontologije na uvijek zagonetno izvješće Biblije o općem potopu (Post 6 - 9). Autor polazi od činjenice da je u Bibliji izvješće o potopu plod stoljetnih teoloških razmišljanja o jednoj tragediji koja je zadesila čovječanstvo iz koje se spasio maleni broj preživjelih a od kojih je Biblija zabilježila pamćenje o Noi i njegovu potomstvu.

Pisac je knjigu podijelio u 10 kraćih poglavlja kojima je u dodatku priložio i kraću suvremenu literaturu (str. 152-156.), koja raspravlja na znanstveni način ovo biblijsko i znanstveno pitanje o nastanku i prestanku života mnogih živih bića, životinjskih i biljnih vrsta na zemlji.

Autor je teolog i filozof koji sučeljava najnovija znanstvena istraživanja geologije o nastanku planeta Zemlje i njezinih kontinenata te o pojavi života na zemlji. Na temelju okamenjenih fosila koji se sve više nalaze u naslagama zemljine kore širom planeta Zemlje prikazuje znanstvena istraživanja paleontologa i drugih modernih znanosti o razvoju života. Citira mnoge autore koji su pokušali dati odgovore na pitanja koja su nametnuli tragovi života ljudi, životinja i biljaka na počecima formiranja zemlje i života na njoj. Pisac prije svega iznosi brojne kritičke osvrte na geološka istraživanja s prebrzim zaključcima u odnosu na biblijski izvještaj o potopu. Posebno se kritički osvrće na tvrdnje evolucionista o nastanku života na zemlji. Njima suprotstavlja tvrdnje mnogih modernih znanosti koje tu stvarnost tumače drugačije. Autor uvažava argumentaciju različitih

pogleda i pokušava dati zadovoljavajuće odgovore na pitanja koja se u geologiji i paleontologiji nameću. Evolucionistima suprotstavlja kreacionističke tvrdnje koje isto tako potkrjepljuje znanstvenicima koji olako ne prihvaćaju evoluciju o zametku života na zemlji. Pokušava i jedne i druge uskladiti s biblijskim izvješćima o stvaranju i općem potopu. Pisac želi približiti osjećaje vjere i srca razumskim spoznajama utemeljenim na čvrstim dokazima znanosti o istini koja se tiče Boga i svijeta. U svojim argumentima pisac pristupa bez predrasuda i apriornih sudova. Biblijska pripovijedanja sučeljava rezultatima geoloških i drugih znanosti i obratno. Tako želi pomoći i znanstvenicima inih znanosti i teolozima da odustanu od tumačenja kako u Bibliji stoje tvrdnje kojih tamo nema.

U prvoj glavi pisac informira čitatelja o biblijskom pripovijedanju općega potopa, uspoređuje ga sa starim mitskim prikazivanjima tragedije potopa zapamćene u drevnim narodnim pripovijedanjima starih naroda i svih religija. Među Sumeranima postoji mit o općem potopu kojega su naredili bogovi. Božica Inana (Ištar) jadikuje zbog tragedije svoga naroda a Bog Enki priopćuje kralju Ziusudri da napravi ladu u kojoj se spasio on i njegov rod. Žrtvuje bogu sunca Utuu koji pušta da sunce obasja zemlju koja opet ozeleni i stvori uvjete života na zemlji (str. 12-13; ANET 29). I, nama već poznati, babilonski ep Gilgameš na jedanaestoj pločici opisuje opći potop. Opis je vrlo sličan biblijskom opisu potopa. Bog Ea Utnapištimu, kralju Uruka, objavljuje namjeru bogova da svijet unište potopom. Naređuje mu da si napravi ladu kako bi spasio sebe i svoj dom. Sedmoga dana prestale su kiše a Utnapištim se spasio u ladu koja se zaustavila na velikoj planini.

Medu Indijcima postoji predaja o *Mànu*, ocu ljudske rase, koji je spašen od velikoga potopa Visne koji ljudski rod namjeri uništiti potopom.

I grčki mitovi sačuvali su priču o općem potopu (zabilježio je Jan N. Brem-

mer). Zapisana je priča, Prometej je imao sina Deucaliona koji se u ladi spasio od potopa što ga je Zeus sručio na Grčku. Prema Bremmeru u tom potopu završila je era grčkih heroja koji su nestali u potopu a Zeus je dopustio rast novoga čovječanstva. I u Latinskoj Americi među Aztecima postoje priče o kozmičkim katastrofama koje su potopom pogodile zemlju.

I u Kur'anu u suri 11 (r. 25-49) pripovijeda se o Noi, proroku koga Alah šalje da navijesti ljudima potop. Od zlih ljudi bio je odbačen a Noa izgradi ladu u kojoj se spasi on i njegovo potomstvo. Lada se zaustavila na gori Judi (Gudi) što se povezuje s Kurdskim planinama. To se podudara s biblijskim Araratom. Sličnosti opisa potopa s mitovima su velike ali i još su veće razlike s biblijskim izvješćem. U mitovima uzrok potopa je srdžba i borba bogova za prevlast nad svijetom dok u Bibliji uzrok je pokvarenost ljudi koja je narušila Božji projekt stvaranja svijeta i čovjeka.

Pisac iznosi različita mišljenja o tumačenjima. Evolucionisti (A. Comte, J. H. Taylor) smatraju da je politeistički prikaz potopa postojao već prije onoga monoteističkog u Bibliji. Wilhelm Schmidt (1868.-1954.), katolički antropolog, smatrao je da ni u kojem slučaju ne stoji evolucionistička teza o slučajnom nastanku života na zemlji ali dopušta da je moguća teza o postojanju primitivnoga monoteizma koji se s vremenom iskvario u praznovjerje i vjerovanja o višim i nižim božanstvima. Takve teze žestoko je napadao škotski pisac Andrew Lang (str. 21). Mit je konačno eliminiran biblijskom vjerom u Boga kao svemogućega Gospodara koji je u postojanje uveo ono što nije prije postojalo. Stvaranje je izraz njegove volje (R. Bultmann, *Il Cristianesimo primitivo*, Garzanti, Milano 1964., str. 9). I mitovi i biblijski izvještaj svjedoče o postojanju jednoga povijesnog tragičnog potopa koji je izmijenio život i obličje zemlje (M. F. Unger, W. F. Albright) (str. 23 sl.).

Ovaj prikaz samo je podloga iznošenju dokaza modernih znanosti geologije i pale-

ontologije koje upućuju na stvarne tragove jedne planetarne katastrofe nastale naglim prodorom oceana u kopno zemlje i brzim uništenjem velikoga broja ljudske rase, životinjskih i biljnih vrsta. Upamćena je kod maloga broja preživjelih i kroz milenije dobivala različite književne oblike.

Kao podlogu za te pretpostavke pisac u drugoj glavi naširoko iznosi nalaze fosila u stijenama i znanstvene dokaze o fosilizaciji i njihovim kemijskim procesima mineralizacije i karbonizacije. U fosilima sačuvani su i znanosti pristupačni dokazi tafonomije (tj. utvrđivanja procesa fosilizacije). M. Benton, paleontolog na temelju studija fosila dao nam je dokaze o sačuvanom životu u procesu fosilizacije. To svjedoče i brojna nalazišta nafte, uglja i drugih brojnih minerala u zemlji. Paleontolozi su utvrdili cijeli geološki razvoj života na zemlji koji se u nekim zonama Afrike, Amerike, Australije podudara u naslagama pronađenih fosila iz vremena oblikovanja zemlje i njezinih kontinenata. Dakako, i ovdje su prisutne teorije evolucionista i kreacionista. Prvi su bili kreacionisti koji su tvrdili da je život nastao u kambriju a evolucionisti da se počeo razvijati mnogo prije. Dakako da kreacionisti odbacuju darvinizam koji govori o spontanom nastanku i razvoju života na zemlji i podržavaju teoriju o općem potopu.

Pisac donosi prikaz i različitih modernih metoda o utvrđivanju starosti fosila, dakle i nastanku života na zemlji. I danas su uglavnom aktualne četiri radiometričke metode koje se temelje na iščezavanju radioaktivnih izotopa u fosilima nakon njihove smrti. Na temelju umanjivanja ugljika određuje se starost nadenoga fosila, odnosno života na zemlji. Vrijedan je prikaz u tabeli (str. 34) u kojoj se vidi npr. kako *ugljik 14* treba 5730 godina da se pretvori u *dušik 14*. Najproširenija je upravo radiometrička metoda *ugljik 14* (14C) o utvrđivanju starosti fosila. Ugljik se nakon smrti smanjuje raspadom organizma jer ga ne prima više prirodnim udisajnim putem. Colin

Mitchell na temelju te metode utvrđuje prepotopno razdoblje života na zemlji koje je obilovalo bujnom vegetacijom, brojnim životinjskim vrstama koje su nestale u potopu ili nakon potopa (npr. dinosauri, str. 116. sl.). U tko zna kojim uzrocima, znanstvenici tvrde, uglavnom u zemlji gomilanjem različitih plinova, došlo je do naglih erupcija i promjena na zemlji. Zemlja je progutala mnoge krajeve ili su novim oblikovanjem utonuli u nova mora i oceane. U zemlji i na zemlji nastali su novi procesi koji su danas izvor mnogih energetskih i drugih bogatstava mnogih zemalja.

Biblija te procese uokviruje u pripovijest o potopu. Ne daje nikakve datume niti tvrdnje osim da je na početku sve Bog stvorio. Danas i znanosti jasno potvrđuju postanak zemlje i života koji je imao svoj početak, svoj "Big Bang" (Paul Davies; MacDaugall, str. 42). U prekambriju prema novim znanstvenim tvrdnjama zemlja je bila pogodena katastrofama kozmičkih razmjera i lišena mnogih oblika života. Mnoge stijene sačuvale su fosile različitih oblika života. Prema uzrocima nastajanja dijele ih na magmatske, sedimentacijske, metamorfne. U metamorfoznim naslagama sačuvani su mnogi oblici života. Geolozi, paleontolozi i antropolozi u njima nalaze dokaze o nagloj promjeni klime, naglim erupcijama i raspadu zemlje koja je do tada imala izgled jedinstvene lopte (*pangea*) okružene nekim superoceanom (*panthalassa*). U to nagloj promjeni *pangea* se raspukla, stvorili su se kontinenti a na mnoga mjesta prodrla je voda (opći potop) i stvorila mnoga nova mora, zaljeve i manje oceane (str. 50, 104 sl.). Znanstvenici tvrde da je to bilo tako naglo da mnoga živa bića nisu mogla izbjeći smrti. Mnogi su zaglavili u magmi nove još u procesu oblikovanja zemljine kore i njezine atmosfere. Stvorili su se novi atmosferski oblici s novim, sličnim današnjima, mogućnostima razvoja života na zemlji.

Zanimljivo je da nema fosila u donjim slojevima proučavanih stijena što je znan-

stvenicima dokaz da su živa bića upravo u nagloj katastrofi zarobljena i fosilizirana. O razvoju života u novim uvjetima opet potezuju svoje tvrdnje evolucionisti, o mogućnostima prilagodbe i borbe za opstanak (Charles Darwin, 1809.-1882.). Darwinove teorije pokušali su uskladiti s novim spoznajama Stephen J. Gould i N. Eldredge smatrajući potrebnim "premisлити Darwinu". Kreacionistima ide na ruku i moderna znanost DNA (Giuseppe Sermoniti) koja otkriva genetski planirani razvoj života s mogućim malim prilagodbama ali samo unutar stvarne vrste (T. Van Anderl, str. 58 sl.).

U daljnjim izlaganjima pisac detaljnije prikazuje rasprave o uniformizmu ili katastrofizmu, o jednom globalnom i nepredviđenom općem potopu. Prikazuje istraživanja Georgesa Dagoberta, baruna iz Cuviera (1769.-1832.) na skeletima i Hans J. Störinga koji govore o više katastrofa, dok kreacionisti uspoređujući nalaze znanstvenika s biblijskim izvještajem o stvaranju (Post 1) tvrde da je katastrofa bila nepredvidena i snažna te je pogodila cijeli kontinent. Charles Lyell (1797.-1875.) smatrao je da je nakon opće i nepredviđene katastrofe oblikovanje sadašnje kore zemlje trajalo dugo razdoblje. Ch. Lyell smatra se utemeljiteljem geologije i njegov princip uvažava se i danas a glasio bi: "u svijetu nikada nisu djelovali uzroci ni snage koje ne bi djelovali i danas." Prema mnogima potop se dogadao u četiri faze, o kojima nalazimo tragove i u biblijskom potopu; početne oluje, uspinjanje voda, snažna oluja s vjetrovima i tektonskim poremećajima i konačno povlačenje voda (Colin Mitchell, str. 88). Dakle, oblikovanje kore zemlje koju mi danas poznajemo trajalo je lagano kroz neutvrđeno dugo vrijeme (str. 76).

Pisac uvažava Michellove tvrdnje i na široko ih prikazuje od gl. VI. (str. 90 sl.). Iz vremena paleozoika nalazimo najviše fosila živih bića koja su bila potpuno razvijena. U drugoj fazi, tektonski poremećaji, erupcije, manjak kisika i manjka hrane, nastalo je masovno umiranje mnogih vrsta.

To je prouzročilo preseljavanje živih bića u krajeve za hranom.

U sedmoj glavi pisac prikazuje detaljne tvrdnje mnogih znanstvenika o nastajanju kontinenta napose Alfreda Wegenera, geofizičara (1880.-1930.), čije su tvrdnje o nastajanju mora i velikih planinskih lanaca, prepoznatljivih u raspuklom nizu kroz Aziju, Afriku i Ameriku, i danas prihvaćene.

Pisac u cjelini pokušava uskladiti biblijski izvještaj s modernim znanstvenim geološkim i paleološkim tvrdnjama o nastanku zemlje, kontinenta i različitih oblika života od kojih su mnogi nestali u katastrofi općega potopa. Na kraju pisac donosi i prikaz rasprava o tvrdnjama Galilea Galileia (1564.-1642.) i daje mu za pravo kada je tvrdio da su "Biblija i priroda zajedno knjige o Bogu iako napisane na dva različita jezika" (str. 144). Citira u obranu Galileia i Richarda J. Blanck Wella koji prenosi njegovu tvrdnju da se 'znanost i religija moraju podudarati jer Bog je ISTINA i autor je obaju knjiga' (str. 144). Pisac knjige daje jasne ideje o neizmjerne i nepredviđenoj sveopćoj geološkoj katastrofi koja se, vjerojatno, prema znanstvenim tvrdnjama, dogodila u momentu formiranja današnjega oblika kore zemlje i njezinim cijepanjem na kontinente. Biblija je, na temelju pamćenja, zabilježila teološko tumačenje toga događaja.

Božo Odošić

Stanje i razvoj pojedinih Pravoslavnih crkava

Andrea PACINI, *Pravoslavne crkve*, Katehetski salezijanski centar, Zagreb, 2005.

Pod gornjim naslovom objavljena je knjižica Andrea Pacinija, docenta istočnoga bogoslovlja na Torinskom odsjeku Teološkog fakulteta Sjeverne Italije i voditelja ureda za međunarodna i europska istra-

živanja Zaklade Giovanni Agnelli, u prijevodu Ante Stojića, s predgovorom i nekim manjim popratnim dodatnim objašnjenjima Zvonimira Kurečića, u izdanju Katehetskoga salezijanskog centra koji ovim djelcem pokreće novi niz pod nazivom Religije i religijski pokreti.

Riječ je prije svega o povijesno-teološkom pregledu stanja i razvoja pojedinih Pravoslavnih crkava. Iako je djelo pisano sa znanstvenom metodologijom, ipak je više namijenjeno široj javnosti koja želi steći prve spoznaje o spomenutim Crkvama. Svoj rad autor je koncipirao u šest poglavlja u kojima se posvećuje temeljnim sadržajima samoodređenja bizantskoga pravoslavlja, statistici pravoslavnih, crkvenoj organizaciji, problemu odnosa pravoslavnoga i nacionalnoga identiteta, temeljima pravoslavne teologije i raskolima unutar pravoslavlja. Mnštvo povijesnih podataka i dobrih analiza, te lagani stil i populistički pristup daju ovom djelu lakoću čitanja i dovoljnu jasnoću razumijevanja, nudeći čitatelju dublje poniranje u stvarnost i stanje Pravoslavnih crkava. Usprkos tomu usudim se ukazati na manje propuste.

Pod pretpostavkom autentičnoga prijevoda određenu zbuđenost na pojedinim mjestima unose nazivi pojedinih Crkava. Tako npr. on sustavno upotrebljava pridjev "pravoslavna" i za pretkalcedonske Crkve kršćanskoga Istoka, kao npr. *Asirska pravoslavna crkva* gdje je riječ o nestorijanskoj zajednici ili *Sirijska pravoslavna crkva*, gdje se misli na monofizitsku zajednicu. Budući da se skoro svaka crkvena zajednica na kršćanskom Istoku službeno naziva "ortodoksnom" u smislu "pravovjernom", nazivi nisu sami po sebi netočni, ali zbog lakšega razlikovanja i uobičajenoga ekumensko-teološkog rječnika na našem podneblju takve zajednice najčešće označavamo "starokršćanskima" ili "pretkalcedonskima", da bismo ih lakše razlučivali od onih koje jednostavno nazivamo "pravoslavnima".

U poglavlju “*Elementi pravoslavne teologije*” mislim da se premalo ističe uz vjeru i tradiciju kanonsko pravo u temeljnim stvarima koje povezuje sve Pravoslavne crkve usprkos autonomnoj ili autokefalnoj ustrojenosti. Na str. 77 autor posebno ističe dvije točke doktrinalnoga neslaganje s katoličkom dogmatikom: *filioque* i *ekleziologiju*. Ovdje se očituje nespominjanje zaključaka Firentinskog koncila (1439.-1442.) u buli *Laetentur caeli* od 6. srpnja 1439., koji se smatraju do sada najboljim dogmatskim uskladenjima, gdje je načelno postignuto teološko suglasje oko *filioque*, *azimena*, *puragatoria* i *primata*. Navodeći široki pojam “ekleziologije” kao točku neslaganja s katoličkom dogmatikom daje se naslutiti da je cijela ekleziologija sporna i bitno različita. Ovdje se pak misli da je sporna različita struktura Crkve iz pravoslavne i katoličke perspektive, što autor s pravom ističe. Riječ je o sinodalnoj strukturi kod pravoslavaca i primicijalnoj kod katolika. Obje strukture međusobno se nadopunjuju. Dok pravoslavna, reklo bi se, sve više čezne za primicijalnim prednostima, dotle katolička sve više uvodi i daje sve veće značenje sinodalnim elementima. Osim ovih malih nijansiranih nadopuna mislim da je ovo posebno vrijedno poglavlje, u kome su lijepo predstavljeni osobiti naglasci katoličke teologije spasenja u smislu oslobođenja od grijeha i pravoslavnoga pojma “pobožanstvenjenja čovjeka”. Dok je samo zapadna katolička teologija iskusila skolastiku, dotle je samo istočno-pravoslavna teologija vodila teološku borbu s *ikonoklastima* kroz nekih sto i pedeset godina, sve do Drugoga nicejskog sabora 787. god. Isto tako samo na pravoslavnom Istoku razvijena je teologija o “*nestvorenim energijama*”, posebno kod Gregora Palamasa (1296.-1359.), koja sadržajno odgovara nauci o milosti “*gratia creata*” zapadnih katolika. I ovdje se očituju različiti teološki pojmovi a u bitnome isti dogmatsko-teološki sadržaj.

Mislim da je ova knjižica na našem području istinski doprinos dubljem upoznavanju pravoslavne teologije i otajstva Pravoslavni crkava, a time i veliki doprinos ekumenskoj teologiji. Stoga je preporučam svim zainteresiranima za ekumensko djelovanje.

Niko Ikić

Odnos kršćanstva i religija te problematika teologije religija

Nikola BIŽACA, *Ogledi iz teologije religija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

Splitski teolog prof. dr. Nikola Bižaca podario je hrvatskoj teologiji jedan vrijedan zbornik radova o religijama, odnosu kršćanstva prema religijama te o teologiji religija koji će ostati temeljnim za buduća istraživanja danas ove vrlo aktualne problematike. Zbornik obuhvaća radove objavljene u zadnjih petnaestak godina, a podijeljen je u tri dijela.

Prvi dio ima tri rada koji obrađuju odnos Učiteljstva i teologije prema religijama i teologiji religija prije Drugoga vaticanskog sabora te o mjestu tradicije u novijoj katoličkoj teologiji. Nešto ćemo se dulje zadržati na nekim, po našem mišljenju, izazovnijim pitanjima.

Drugi dio sadrži također tri studije. Jedna obrađuje nastanak saborske deklaracije *Nostra aetate* o odnosu katoličke Crkve prema nekršćanskim religijama, a koja je pisana vrlo zanimljivim i napetim stilom te se čita kao kakav “krimić” (str. 55-69). U ovoj studiji saznajemo kako je posebno bilo teško pitanje odnosa prema Židovima u čemu je važnu ulogu odigrao francuski židovski povjesničar Jules Isaac koji je nastojao da se izbacila iz katoličke liturgije optužba Židova za bogo-

ubojstvo i htio je doći do pape Ivana XXIII. no kard. Ottaviani, tadašnji čelnik Svetoga Oficija, nije dao da dođe do pape. Onda ga je prijateljica Maria Vingiani koja je bila i papina prijateljica dovela papi zaobilaznim putem i mogao je s papom govoriti o kršćansko-židovskim odnosima (56-57).

Vrlo je poučljivo i danas pročitati kako su se arapske vlade bunile protiv pozitivnog stava Drugoga vatikanskog sabora prema Židovima, čemu je dobra ilustracija govor jakobitskoga patrijarh Jakub III. na sirijskom radiju u kojem je optužio Sabor i Vatikan da heretično pokušavaju proglasiti Židove neodgovornima za Isusovu smrt. Koliko je ovo pitanje i sam dokument bilo složeno, pokazuje i činjenica da su bile četiri sadržajno i koncepcijski vrlo različite verzije teksta do konačno usvojene deklaracije *Nostra aetate*.

Poglavlje o nužnosti i dilemama međureligijskoga dijaloga govori o pozitivnom stavu prema dijalogu ovako: "Dakle, međureligijski dijalog danas nije shvaćen tek kao neka uzgredna crkvena djelatnost, koju bi se u svakom trenutku moglo zamijeniti stoljećima prakticiranom praksom monologa, već je tu riječ o jednom od sastavnih elemenata ukupnog poslanja Crkve, koje se u novijim dokumentima označava kao evangelizacija" (str. 78).

A protivnici dijaloga vide povelik problem za Crkvu i za teologiju u pogledu dijaloga što dovodi u pitanje misije i potrebu misija (str. 191). Drugi argument protivnika dijaloga jest da se relativizira istina i da se relativizira Isusova otkupiteljska žrtva i samo kršćanstvo. Bižaca obrađuje naširoko i vatikanski dokument iz 1991. god., koji se bavi ključnim binomijem dijaloga i navještaja u vremenu religijskoga pluralizma.

Treći dio monografije nosi naslov: "Sporenja i razvoji u teologiji religija nakon II. Vatikanskog sabora" koji nudi šest radova: "Prijelaz preko Rubikona" ili o pluralističkoj teologiji religija; Kršćanstvo,

relativizam, religija. Razmišljanja kard. Ratzingera i Međunarodne teološke komisije; Teologija religija: modeli i neke strukturalne odrednice; Elementi jedne kršćanske teologije. Pluralizam religijskih tradicija o novijim djelima Jacquesa Dupuisa; O molitvenoj dimenziji međureligijskoga dijaloga: stavovi učiteljstva i neka povijesna iskustva; O elementima teološkoga utemeljenja i teološko-religijskim implikacijama molitvene dimenzije međureligijskoga dijaloga.

Valja kazati da još uvijek ne postoji jedna cjelovita teologija religija (str. 226). Danas je najizazovnija i najdiskutiranija tema pluralističke teologije religija. Autor vidi teologiju religija kao hermeneutičku teologiju (str. 167). No pluralistička teologija religija bitno je kontekstualna. Paul Knitter je njezin rodonačelnik (str. 161) ali vjerojatno ne bi imao takve stavove da nije otišao u SAD. Isto se može ustvrditi, po našem mišljenju, i za Dupuisa. On se zasigurno ne bi razvijao u pravcu radikalne katoličke pluralističke teologije religija da nije živio više godina u Indiji. Ključni temelj pluralističke teologije religija jest "kozmički savez" odnosno Božji savez s cijelim kozmosom, jer ipak je Bog stvoritelj svega svijeta (str. 168), a striktnije teološki gledano jest trojstvena teologija koja vidi i djelo spasenja ne samo kao isključivo djelo druge božanske osobe nego čitavoga Trojstva što tvori temelj za "trinitarnu kristologiju" (str. 169). Za razumijevanje ove koncepcije pomaže razlikovanje *Logos asarkos* (Logos koji nije u tijelu) i *Logos ensarkos* (utjelovljeni Logos) (str. 172,187, v. 48 sl.). Nadalje Dupuis daje posebno značenje Duhu i njegovoj ulozi u spasenju (str. 173-179).

Nemoguće je govoriti o teologiji religija, a ne udubiti se u misao i djelovanje pape Ivana Pavla II koji je otišao mnogo dalje od Drugoga vatikanskog sabora što Bižaca nekada ne odobrava i misli da je riječ o "jednoj sažetosti, ali ne baš uvijek do krajnjih konsekvenci-

ja domišljenoj teologiji religija” (str. 224). Papa je govoreći o djelovanju Duha i u drugim religijama dao poticaj “trinitarnoj kristologiji” što Dupuis koristi i opširno razvija (str. 226). Papa je govorio da je “svaka prava molitva plod pobude Duha Svetoga koji je tajanstveno nazočan u srcu svakog čovjeka”, a molitva je važan i konstitutivan element svake religije to bi moglo značiti da su religije i institucionalno putovi spasenja što je inače sporno pitanje. Katolička teologija je zastupala da se pojedinci mogu spasiti ako žive po svojoj savjesti ali nije prihvaćala da su religije kao takve putovi spasenja (str. 228). Naravno ni ovdje se nije moglo mimoći susret i molitva vjerskih lidera najvećih religija u Asizu 1986. god., koji je sazvaio Ivan Pavao II. Taj je događaj izazvao i nekih negativnih reakcija unutar same Katoličke Crkve od samoga kard. Ratzingera pa dalje (str. 222). Napominjemo da je Komitet “Islam u Europi” kao tijelo CCEE i KEK-a izdao dokument o kršćansko-muslimanskoj molitvi *Moliti zajedno* (2003.).

Korisno je i intrigantno pročitati o iskustvima onih koji su pokušavali povezati kršćanstvo i druge religije ili spajati kršćansku duhovnost s drugim duhovnostima. J. Monchanin, Le Saux, Griffiths, Upadhyaya, T. Merton (str. 199). Primjer R. Pannikara je emblematičan koji za sebe veli: “Uputio sam se kao kršćanin, otkrio sam da sam hinduist, a vraćam se kao budist, a da nisam prestao biti kršćaninom” (str. 161 b, 350).

Bižaca je kritičan i prema crkvenim dokumentima, kao npr. prema dokumentu Međunarodne teološke komisije *Kršćanstvo i religije* (1997.), za koji veli da je “dosta nesustavan i fragmentaran” te da je kompletno “ne odveć zanimljiv tekst”. Procjenjuje da je rezultat ovoga dokumenta osrednji (str. 136-137). Kritičan je i prema kard. Ratzingeru, tadašnjem prefektu Kongregacije za nauk vjere, pod čijim patronatom radi Međunarodna teološka komisija. Tadašnji prefekt je održao 1996. god. predavanje u Guadalajari (Meksiko) s naslovom: “Relativizam, problem vjere”

čije se mnoge ideje poklapaju sa spomenutim dokumentom, a koji govori između ostalog o “demontaži kristologije i ekleziologije” od pluralističke teologije religija.

Bižaca bez kompleksa ističe da se Crkva pa onda i teologija otvara i bavi vriednostima drugih religija kad se našla u pluralnom društvu i kad nema više političke moći (str. 30). Također kritizira s argumentima i pluralističku teologiju religija (str. 164). Teološka širina i korektnost Bižacina vidi se između ostaloga u korektnom prikazivanju i Jacquesa Dupuisa iako ga je Kongregacija za nauk vjere 2001. god. opomenula tražeći od njega da revidira neke stavove (str. 155).

Ako netko nema vremena, a želi pročitati najbitnije u ovoj knjizi i o problematici odnosa kršćanstva i religija te o današnjoj katoličkoj teologiji religija, onda je najbolje, po mom mišljenju i ako smijem sugerirati, da pročita poglavlje “Teologija religija: modeli i neke strukturalne odrednice” (str. 140-154).

Autor je temeljito ušao u problematiku religija i teologije religija, on je proučio većinu relevantnih studija iz ovoga područja, iščitavao je literaturu studiozno, kritično s razumijevanjem i ulaganjem u bit problema. Autor se služio literaturom ne samo njemačkom i talijanskom, što je čest slučaj na ovim prostorima, nego i englesko-američkom i francuskom. Osobno bih volio da je više citirao Matu Zovkića i neke domaće islamske teologe. Ovo je dobar priručnik svima, i ne samo katolicima iz ove problematike koji se žele ozbiljnije baviti ovim pitanjima. Monografija nudi obilje provjerenih informacija i ozbiljnih promišljanja teoloških pitanja iz područja odnosa kršćanstva i drugih religija.

PS. Ne mogu ne izreći zahvalu autoru koji mi je poklonio ovu svoju knjigu sa znakovitom posvetom “kolegi (F.T.) koji zna (podertao N. B.) susretati ‘različite’”.

Franjo Topić

Međureligijski dijalog prema Raimonu Panikkaru

Vikica VUJICA, *Ermeneutica della religione e l'evento del dialogo in Raimon Panikkar*, Casini Editore, Roma 2008.

Ovo je magistarska radnja na Fakultetu misiologije Papinskog sveučilišta Urbani-ana u Rimu. Moderator je bio Carmelo Doto, profesor fundamentalne teologije. On u predgovoru (str. 5-10) skreće pozornost da Panikkar radije govori o intrareligijskom dijalogu u smislu svjesnoga nastupanja iz vlastite tradicije i dobronamjernoga uživanja u duhovni svijet sugovornika te u tom smislu citira kardinala Kaspera koji kaže da u dijalogu nešto dajemo i nešto primamo.

Knjigu bi trebalo čitati od bilješke o životu i intelektualnom djelovanju R. Panik-kara (str. 129-130). Rodio se 1918. god. u Barceloni kao sin Indijca obrazovana u Europi, koji je zadržao svoju hinduističku vjeru i kulturu, i Katalanke katolikinje. Otac mu je bio predstavnik jedne njemačke kemijske tvrtke u Barceloni i to je vjerojatno utjecalo na Raimonov odabir prvoga studija. Krstio se u Katoličkoj Crkvi, srednju školu završio kod isusovaca te studirao kemiju a zatim filozofiju i katoličku teologiju u Barceloni, Bonnu, Madridu i Rimu. Doktorirao je filozofiju 1945. god., prirodne znanosti 1958. god. i teologiju 1961. god. U Indiju je pošao 1953. god. te studirao indijsku filozofiju i religije i uključio se u indijsko-kršćanski dijalog, živeći određeno vrijeme u ašramu (hinduističkom samostanu) sa skupinom benediktinaca. Indijska vlada poslala ga je na nekoliko godina u Južnu Ameriku gdje je predavao o indijskoj kulturi, vjerama i filozofiji. Od 1960. do 1963. god. bio je profesor u Rimu, od 1967. do 1971. god. na Harvard University (dio Bostona zvani Cambridge) u SAD-u predavao komparativne religije, od 1978. do 1987. god. bio profesor na

University of California, Santa Barbara, SAD. U mirovinu se povukao u mjesto Ta-vertet u brdima Katalonije, 7 km od Barcelone gdje vodi centar za interkulturalni studij Vivarium. Tu je 3. studenoga 2008. proslavio 90. rođendan. Većinu djela i članaka napisao je na engleskom. Dosada objavio 40 knjiga i 400 znanstvenih članaka, ali je napisao i oko 500 popularnih članaka. Naša autorica donosi 17 naslova njegovih djela koja su prevedena na talijanski te pet članaka, također popis knjiga i članaka o njemu na talijanskom (151-155).

Nakon uvoda (11-12) knjiga je podijeljena u tri dijela:

- Panikkarova definicija religije iz vida egzistencijalnoga "mita" i vjere (13-52);
- Iskustvo Boga i religijska mistika (53-81);
- Religijski dijalog između hinduizma i kršćanstva (83-127).

Prema Panikkaru mit je transparentno svjetlo a povijest je oblik kojim se mit odražava. To je nevidljivi horizont kojim ljudi projiciraju svoje poimanje stvarnosti. Za svijet grčke kulture osnovni pojam je *logos*. Osvjetljujući suodnos mita i logosa na primjeru Adamova izгона iz raja, Panikkar vidi da budizam patnju eliminira, hinduizam je nijeće, judaizam i islam tumače a kršćanstvo transformira. Njemu je važna univerzalnost određenoga uvjerenja (*credenza*) da postoji demon. Pluralizam bi bio kozmičko povjerenje koje prihvaća polarnu i napetu koegzistenciju definitivnih ljudskih stavova i kozmologija ili religija. Vjera je antropološka dimenzija u smislu da postoji kod različitih ljudi i nekako ih ujedinjuje, a uvjerenje (*credenza*) je intelektualni izraz ljudske vjere. Glavna funkcija vjere je povezivati pojedinca s transcendentijom. U mnogim religijama uvjerenje je pobrkano s vjerom, iako bez uvjerenja nema ni vjere. Po vjeri ljudska osoba postaje čovjek, "biva spašen, dosiže potpunost, postiže oslobođenje, svoj konačni cilj" (31). Razlikujući svjedočenje od ispo-vijedanja vjere Panikkar kaže da sugovor-

nici u dijaloškom susretu iznose svoju nutrinu koja im je inače obojici skrivena.

Panikkar je uvjeren da postoji univerzalna religija ali su njezine manifestacije različite (37). Centripetalni mentalni stav prema religiji je potreba za osobnim obraćenjem a centrifugalni je potreba napuštanja svih partikularizama koji su uzrok podjela među ljudima. Iz toga bi izlazili oprečni stavovi: minimalist kaže da postoji samo jedna prava religija i to naša, a maksimalist da je prava religija ono što je bit svih religija. Na temelju indijskoga iskustva Panikkar kaže da je religija put prema Apsolutnome te u isto vrijeme put prema ispunjenju samoga sebe. Zato neke religije ne prave razliku između Boga i svijeta, dok druge razlikuju te dvije zbilje. Religiju ne možemo svesti na "duh" koji bi bio lišen života i opipljive stvarnosti (42-44). Međutim, u svakoj velikoj religiji postoji ekskluzivističko uvjerenje da se upravo po njoj postiže sveopće spasenje. Kao katolik Panikkar je uvjeren da je *religija put spasenja*, ali nisu sve religije jednako dobre. Religije vode ljude k Bogu ako se uživljavaju u kulturne i duhovne potrebe dotičnih ljudi. Religije zato imaju povijesni mandat ali i zadaću da nadilaze povijest.

U nastojanju da protumači mistično doživljavanje Boga Panikkar govori o otkriću svijeta kojim je pojedinac okružen, zatim o potrebi da se pokori božanstvu i o otkriću sebe cjelovitoga. Služi se hinduističkim i budističkim poimanjem šutnje tijela, glasa i misli te naglašava da šutnja otkriva zajedničko područje religija. Odatle važnost šutnje u vjerskim obredima. Šutnja je raskršće vremena i vječnosti, iz nje Bog govori, iz nje čovjek i pobjeđuje svoju bijedu te se izručuje Bogu. Kršćanskom učenju o Trojstvu P. stavlja za paralelu slično dijepljenja stvarnosti na troje u hinduizmu i budizmu. Za njega je mistika iskustvo posljednje stvarnosti koje se najuspješnije dostiže po šutnji. "Mistični govor uzdiže osobu na posljednju razinu zbilje koja je skrivena onima što ne znaju kontemplirati. Metoda

koja se upotrebljava jest intuicija, kriterij je sloboda, sredstvo kojim se takvi služe jest simbol a intencionalnost je zbilja" (78). U tom kontekstu Panikkar govori da je moguće biti kršćanin, hindus i budist (79), što je veoma kontroverzni dio njegove teologije. Mistika bi bila staza prema dijalogu jer je svim mistikama zajedničko ispražnjenje od samoga sebe te dosizanje Apsolutnoga, Boga, a to bi bila druga strana nirvane.

Panikkar preferira naziv *intrareligijski dijalog*, osobito u odnosima hindusa i kršćana, jer se iz vlastitoga ekskluzivizma trebamo otvoriti duhovnim vrijednostima drugoga te se dati obogatiti njegovom vizijom stvarnosti. Trebamo sebi tumačiti "drugoga" kako on sam sebe vidi. Panikkar predlaže četiri modela egzistencijalnoga slušanja drugoga, jer pravi dijalog ne dovodi do nove, univerzalne religije nego do razumijevanja među različitim. Iza riječi sugovornika stoji njegovo ljudsko iskustvo. Tko ulazi u dijalog sa sljedbenikom druge religije, treba dobro poznavati svoju i otvoriti se vjeri sugovornika. Lažno osvjedočenje o čvrstoći vlastitoga identiteta često dovodi do rata i nepravda. Zato dijalog ne ide za obraćenjem sugovornika nego sebe. Panikkar je uvjeren da se u dijalogu s nekršćanima trebamo koncentrirati na Boga, ne na Krista. To je teško spojivo sa službenim izjavama katoličkoga učiteljstva. Dijalog treba biti iskren i ponizan te "dvojezičan" u smislu kazivanja vlastitoga uvjerenja i slušanja drugoga. Znajući da može biti veoma teško *razumjeti* sugovornika i ostati pri svome uvjerenju, Panikkar predviđa da u dijalogu može doći do intelektualnih i duhovni potresa, jer sugovornici imaju pravo iznijeti svoje uvjerenje i dovesti u pitanje uvjerenje drugoga.

U zaključku autorica kaže da se Panikkar zalaže za dijalog srca koji vodi u osobno obraćenje, ali da neke njegove teze nisu dovoljno jasne i stoga ni prihvatljive sa stajališta katoličkoga pravovjerja. V. Vujica je diplomirala na Vrhbosanskoj katoličkoj

teologiji, kratko djelovala kao novinakra *Katoličkog tjednika* i vjeroučiteljica u Kiseljaku, a sada se nalazi na doktorandskom programu Gregoriane u Rimu.

Mato Zovkić

Religijske zajednice u sekularnoj državi

Ahmet ALIBAŠIĆ: *Reiligija i sekularna država. Uloga i značaj države u sekularnom društvu iz muslimanske, kršćanske i jevrejske perspektive sa fokusom na Jugoistočnoj Europi. Međunarodni simpozij Sarajevo (BiH) 21.-24. listopada 2007, EAF, KAS, MRI, Sarajevo 2008.*

Radujem se što su u obliku knjige objavljena izlaganja o religijskim zajednicama u sekularnoj državi sa simpozija koji smo prije godinu dana održali ovdje u Sarajevu. Računajući s drugim izlagačima, ograničavam se na dva predavanja židovskih, devet predavanja muslimanskih sudionika i jedno bivše kršćanke iz Libanona koja je oduševljena sekularnom državom u Francuskoj.

Eli Tauber, aktivni član Jevrejske zajednice u Sarajevu, govorio je o međureligijskom dijalogu u židovskoj tradiciji (str. 217-219) oslonivši se na pojam saveza (*berit*) s Bogom kao ključnu vrijednost u judaizmu. Potreba da žive u skladu s Torom potiče već stoljećima Židove na dijalog unutar zajednice kao i na kontakte s ljudima drugačijih uvjerenja. Rabin iz Švicarske Michel Ballog govorio je o židovskoj državi s aspekta razdvojenosti građanske i vjerske vlasti (151-158). Prorok Jeremija savjetovao je Židovima u babilonskom sužanjstvu: "Ištite mir zemlji u koju vas izagnah, molite se za nju Bogu, jer na njezinu miru počiva i vaš mir" (Jer 27,9). Od toga su rabini stvorili tradicijsko načelo: "Zakon dotičnog kraljevstva je zakon"! Rabin Hanina

savjetovao je u vremenu rimske okupacije u Palestini: "Radije molite za dobrobit vladara, jer da nije straha od njih, ljudi bi jedni druge pojeli žive!" Tora sadrži odredbe o idealnoj pravdi, ali nema instrumenata da takvu pravdu provede na zemlji. Zato zadatak političkih čelnika nije izgrađivanje kraljevstva Božjega nego oblikovanje društva u kojem ljudi mogu živjeti sigurno. Novija židovska politička filozofija izrasla je iz misli rabina Nissima ben Reubena (1320-1380) koji je bio egzeget i komentator Talmuda. Prema njemu, politika je ovosvjetska djelatnost usmjerena prema boljem uređenju ljudskoga društva.

Fikret Karčić pokazao je na primjeru BiH odnos islama i sekularne države (23-36). Oslanjajući se na činjenicu da su muslimani BiH razvili svoje institucije te da im u demokraciji država ne nameće izbor vjerskih čelnika, on kaže: "Vrijednosti zaštićene šerijatskim propisima i vjersko-moralni sadržaj tih propisa obavezujući su za muslimane u sekularnoj državi, ali se pravne posljedice tih propisa ne mogu primijeniti, izuzev ukoliko se za isti akt ne koriste dvije forme – šerijatska i civilna." Očekuje da država u odnosima prema vjerskim zajednicama bude "neutralna s poštovanjem". Ahmet Alibašić obradio je modele odnosa između države i vjerskih zajednica u Europi i SAD-u s dodatkom o zakonskom uređenju odnosa između države i vjerskih zajednica u jugoistočnoj Europi (83-104).

Turski sociolog Tarik Kucukcan obradio je razdvajanje države i religije u Republici Turskoj te položaj manjina u toj većinski muslimanskoj državi koja je službeno sekularna, ali još nije provela u djelo vlastite zakone o vjerskim manjinama (105-139). Citira turske autore koji smatraju da je osmanlijski sustav mileta garantirao dovoljnu vjersku i etničku zaštitu nemuslimanima u carstvu te žali što su u 19. st. "zbog nacionalističke ostrašćenosti Bugari, Srbi i Grci počeli ispoljavati svoj revolt s ciljem uspostave vlastitih država" (115). Priznaje

da nije riješeno pitanje pravoslavnoga teološkog učilišta u Istanbulu te da katolici u sekularnoj Turskoj imaju problema s održavanjem crkvenih građevina.

Iranski teolog Sayed Mohammed Ali Abtahi govorio je o odnosu države i religije prema šiitskoj tradiciji (143-150). Po njegovu uvjerenju, u šiitsko poimanje religije i države utkana je načelna demokratičnost, a od vladara se posebno traži pravednost i moralna neporočnost. "Religija treba biti sposobna odgovoriti na potrebe ljudi. Ako zastupnici religije ne mogu ponuditi ovaj religijski koncept, onda pridonose izolaciji religije u globalu." Napada pojam "maksimalne religije" koja želi imati u svemu pravo te se služi vjerskim nasiljem.

Muhammad Sharkawi iz Katara govorio je o povratku religije u javnu sferu s islamskoga stajališta (169-177). Navodeći citate iz Kur'ana vidi da religija može imati političku, društvenu, moralnu i civilizacijsku ulogu te predlaže formiranje međunarodnoga vijeća triju abrahamskih religija.

Sarajevski sociolog Dino Abazović govorio je o sekularizmu iz nereligijske perspektive (189-195). Sekularizacija je posljedica postreformacijske povijesti kršćanskoga Zapada. Sekularna država je neutralna u smislu da svim svojim građanima garantira jednakost etičke slobode, ali ne nameće sekularistički nazor na svijet. Žali što se u BiH pojedini vjerski službenici svrstaju uz političke opcije i partije.

Zilka Spahić-Šiljak obradila je djelovane žene u sekularnim i religijskim nevladinim organizacijama BiH (195-206). Iznijela je dvije teze na temelju svoga istraživanja: 1. NVO-e sekularne orijentacije uključuju i religiju gdje se ona pokaže prikladnom za poboljšanje položaja žena u obitelji i društvu; 2. Religijske organizacije za žene islamske provenijencije usmjeravaju se na obitelj i nisu feministički orijentirane.

Jamal Malik, musliman koji živi u Njemačkoj, pita jesu li muslimani na Zapadu muslimanska dijaspora (221-228). Muslimani u sekularnim državama Zapada poka-

zuju da islam može živjeti bez islamske države i bez nadležnosti države za strogo vjerska pitanja. Odbacuje židovsko poimanje dijaspore koje je natopljeno etnicitetom. "Nisu sve dijasporske zajednice zaite-resirane za konačni povratak svojim – zamišljenim – domovinama. Umjesto toga, transcendentalni karakter dijasporskih zajednica mora se cijeniti kao važna energična, inovativna i mobilizirajuća snaga u procesu pregovaranja s društvima-domaćinima" (225). U dijasporskim zajednicama "religija mutira u političku racionalnost" (227) jer konfesionalizacija javnoga političkog diskursa ujedinjuje muslimane i druge bez obzira na etničko i religijsko porijeklo.

Hasan Džilo predstavio je novi Zakon o vjerskim zajednicama u Republici Makedoniji (235-238) za koji su podlogu stvorile Crkve i religijske zajednice spremnošću na dijalog. Zakonodavci su se oslonili na slične zakone u susjednim i zapadnoeuropskim državama te očekuju bolje odnose između države i vjerskih zajednica, posebno kada je riječ o položaju religije u javnom životu.

Želim spomenuti i prilog novinarke Djénane Kareh Trager (231-234), koja je rodom iz Libanona ali s mužem živi u Francuskoj gdje kao agnostik uređuje časopis *Le monde des religions* posvećen religiji. Ljuti se što u državi njezina rodena i odrastanja svi građani moraju pripadati nekoj od registriranih Crkava i vjerskih zajednica te što religijski identitet utječe na imovinska i druga prava. Kod kršćana i šiita ženska djeca imaju jednaka prava na nasljedstvo kao i muška, ali ako sunit umre bez muškoga potomka, njegove kćeri dobivaju samo mali udio očeva imanja. Budisti i siki ne mogu se oženiti u Libanonu, a ni umrijeti, jer nisu jedna od registriranih religija. Ona pozdravlja francuski tip sekularne države i raduje se što je nikada nitko u zemlji doseljavanja nije pitao za njezinu vjeru.

Kao u svakom zbornom djelu, prilozi su različiti po duljini i navodenju osnovne literature. Svi autori kruže oko pitanja ka-

ko da država ostane sekularna, ali da religijske zajednice ne diskriminira. Toplo je preporučam za čitanje studentima teologije, sociologije i povijesti i drugim čitateljima koji vole humanističke znanosti.

Organizatori konferencije i izdavači knjige jesu Europski abrahamski forum (EAF) na čelu s tübingenskim profesorom Stefanom Schreinerom, sarajevski ogranak Konrad Adenauer Stiftung (KAS) na čelu s direktoricom dr. Christinom C. Krause i Medureligijski institut u BiH na čelu s prvim direktorom Mag. Ahmetom Alibašićem. Priredena je i engleska verzija knjige, što će razmišljanja sudionika konferencije u Sarajevu učiniti dostupnim širokom krugu zainteresiranih čitatelja. Izdavačima čestitam, čitateljima želim ugodno čitanje!

Mato Zovkić

Životi biskupa i svećenika ugrađeni u Crkvu i narod

Anto PAVLOVIĆ, *Stotinu reverendi. Životopisi biskupa i nekih svećenika Đakovačke i Srijemske biskupije koji su rođeni izvan nje*. Vlastita naklada. Slavonski Brod, 2008.

Ovo je knjiga koja zavređuje posebnu pažnju. Tu je govor o povijesnim osobama koje su ugradile svoj život, znanje, djelovanje u crkvenu i narodnu budućnost Slavonije i Srijema. Knjiga je to koja govori o životu i djelovanju biskupa i svećenika u području Bosanske ili Đakovačke i Srijemske biskupije, danas već Nadbiskupije Đakovačko-osječke i Srijemske biskupije. Piscu je ovo treća knjiga o ljudskim likovima. Prva knjiga *Povijest Crkve kroz likove svetaca* (1982.) i druga *Svećenički velikani u Hrvata* (2005.) svjedoče da je pisac pravi humanist, svećenik koji u svećeničkom poslanju vidi uzvišeno služenje Bogu, Crkvi i

povjerenom im narodu. Pisac nije po struci povjesničar ali je svojim radom postao stručan. On piše na temelju arhivske građe, i to znanstvenom metodologijom, navodi izvore, donosi dokumente, svjedočanstva, i na temelji njih iznosi svoje tvrdnje. Piše laganim stilom, argumentirano izlaže svoje tvrdnje o osobama i njihovim djelima. Piše pregledno, s naslovima i podnaslovima. Uvjerljiv je što je odlika dobrog intelektualca i u našem slučaju povjesničara koji svojim radom to postade. Obično se povjesničari kada pišu zaustave na većim djelima pojedinih ljudi važnih za povijest koja određuje i budućnost. Ovdje je riječ ne samo o djelima velikih i uglednih biskupa i svećenika, profesora, odgojitelja, nego i o njihovom životu, njihovim duhovnom liku, karakteru. To su biskupi i svećenici, dušobrižnici, vođe naroda, intelektualci, književnici, pjesnici, pisci i umjetnici koji su vršeci svoje duhovno poslanje s ljubavlju radili što su uradili pa i sebe i svoja djela poklonili Crkvi i svom narodu. Mnogi povjesničari lako zaobilaze i zaboravljaju takve likove a ovi, ovdje opisani, jesu velika ni uma, biskupskoga i svećeničkoga poslanja, vjernosti Bogu i Crkvi, kulturni djelatnici koji su udarili mnoge povijesne i duhovne temelje u Slavoniji i Srijemu. Pisac u izabраних 100 uglednika ovih dviju biskupija nalazi stožerne povijesne i duhovne odrednice povijesti i duhovnoga rasta u vjeri kroza zadnja tri stoljeća ovih biskupija. On u njima vidi život i djela koja se ne smiju zaboraviti. Ne smiju se zaboraviti ne zato što su bili uzorni i poštenu ljudi, biskupi i svećenici, nego zato što njihov život i djela traju i danas kao putokazi kako treba živjeti i djelovati i u naše vrijeme. Pisac je očito voden geslom iz Sirahove knjige: "Opjevajmo slavne muževe ... ovi bijahu ljudi pobožni kojih se dobra djela ne zaboravljaju; u potomcima njihovim ostade bogata baština što je oni namriješe (Sir 44,1.10-11). To je baština neizmjerne vrijednosti koju će opisivati i opjevavati još mnoga stoljeća. Tko da ne slavi vode svo-

ga naroda u borbi za slobodu, narodnu i crkvenu, između Beča, Pešte, Beograda, Istambula, tko da ne slavi graditelje sjemeništa, katedrale, mnogih župnih i narodnih ustanova. Tko da se ne divi mnogim književnim djelima koja su stvorili i namrli budućim pokoljenjima, tko da ne slavi mnoge dične intelektualce profesore Bogoslovije koji su odgojili generacije dobrih i uzornih svećenika kao i novih uglednih intelektualaca koji su dali duhovno i pučko obličje širokoj Slavoniji i Srijemu.

Pisac opisuje osobe u razdoblju od Karlovačkoga mira (26. I. 1699. u Srijemskim Karlovcima sklopljen nakon pobjedonosnih ratova za oslobođenje od Turaka) do naših dana. Zanimljiv je kriterij izbora opisanih uglednika. Prvi je njihovo mjesto rođenja *izvan* Bosanske, odnosno Srijemske biskupije a drugi je njihova *godina smrti*.

Značajno je da pisac vrlo pregledno opisuje život i djelovanje pojedinih uglednika vlastitoga izbora. Uza svakoga odmah donosi podatke života, službi i akademskih gradusa. Potom donosi kratki sažetak, dokumentirano opisuje život i pastoralno djelovanje, pisana djela i kritički se na sve osvrće i vrednuje njihove zasluge za Crkvu i narod. Na kraju o svakom pojedinom licu donosi popis literature.

Knjigu je razdijelio u tri poglavlja:

1. "Pastoralni djelatnici od smrti biskupa Nikole Ogramića – Olovčića do otvaranja Bogoslovnog sjemeništa u Đakovu (1701.-1806.)." S Ogramićem započinje svoje djelo. O njemu piše: "posljednji je to bosanski biskup porobljene Istočne Slavonije i Bosne koncem XVII. stoljeća te prvi biskup koji obnavlja oslobođeno Đakovo i u njemu uspostavlja sjedište Bosanske biskupije." Tu je mnogo podataka vrijednih za proučavanje srednjovjekovne Bosanske biskupije. Bio je "protagonist za oslobođenje hrvatskog naroda od Turaka" (str. 14). Tragično je ubijen od zavedenih vjernika. Pisac donosi i nove dokumente od njegovim ubojicama. Sahranjen je u franjevačkom samostanu u Našicama. Potom su

opisani biskupi Petar Stanislav Crnković, Franjo Jany (Srijemski biskup), Đuro Patačić De Zajezda koji je bio veliki prijatelj franjevac. Njima je u Đakovu sagradio samostan (1711.-1714.). Isposlovaio je od cara Leopold I. potvrdu darovnice cara Ferdinanda III. kojom je bosanski biskup dobio u posjed Đakovo i okolicu, sve što je carska vojska oslobodila od Turaka (str. 32). Iz života i djelovanja Luke Natalia, župnika u Nijemcima, pečušškoga vikara za Srijem i kasnije beogradškoga biskupa čitaju se i povijesne okolnosti na tromedi Pečuh-Beograd-Đakovo. To je vidljivo i iz života Franje Josipa Vernića, srijemškoga biskupa, kao i Andrije Natalia, pečušškoga biskupskog vikara za Slavoniju. Mnoštvo povijesnih zanimljivosti i iz života Gabrijela H. A. Patačića od Zajezde, srijemškoga biskupa, a poslije kaločkoga nadbiskupa, graditelja kaločke katedrale. Na području Slavonije i Baranje osnovao je 15 novih župa. Nesuglasice s franjevcima događaju se za bosanskoga ili dakovačkoga biskupa Petra Bakića de Lak (Lach). Srijemski biskup Ladislav Szörenyi odlikovao se obnovom srijemske biskupije nakon oslobođenja od Turaka. Umro je na glasu svetosti. Biskup Franjo Thauzy bio je zagrebački kanonik a stolovao je u Đakovu nešto više od godinu dana. Vratio se u Zagreb i nastojao uspostaviti redovitu crkvenu upravu u Zagrebačkoj biskupiji. Od Beča je 1753. god. isposlovaio udaljavanje franjevac sa župa i povratak u samostane. Posljednji bosanski biskup Josip Antun Čolnić de Čolka graditelj je biskupske rezidencije. Osnivao je nove župe i naseljavao prognanike iz Bosne. Osnovao je pučku školu u Đakovu. Značajan je i životopis Froka Zefiq o Mihaelu Summa, nadbiskupu skopskom koji je došao u Osijek. Pisac ga ovdje prenosi i daje tako uvid u povijesna događanja na Kosovu i Makedoniji toga vremena. Prvi biskup sjedinjenih biskupija bio je Matej Franjo Krtica koji se odlikovao pastoralnom skrbi. Brine se za izdavanje katekizma na hrvatskom jeziku. To je

povjerio Đuri Sertiću koji ga objavljuje 1791. god. Započeo je pripreme za gradnju biskupijskoga sjemeništa. U ovom prvom dijelu opisano je još nekoliko uglednih svećenika a na kraju pisac donosi važan prilog s popisom svih pastoralnih djelatnika od 1701. do 1806. god.

2. U drugom dijelu "Pastoralni djelatnici od osnutka Bogoslovnoga sjemeništa do gradnje sadašnjega sjemeništa (1806.-1914.)", pisac nas uvodi u već prilično poznatu povijest ovih biskupija. Ali uvijek unosi zanimljive pojedinosti pa se djelo čini vrlo dopadljivim i privlačnim. Već 1805. god. odlučeno je da se franjevci presele u Brod a u njihovom samostanu osnuje sjemenište. Biskup Antun Mandić 1806. god. otvara Bogoslovno sjemenište. I već je tu 53 bogoslova. Prosvjetiteljstvo slomom feudalizma 1848. god. zahvaća cijelu Europu. Biskup Josip Kuković zahvalio se na službi i otišao u Beč a novim biskupom postao je Josip Juraj Strossmayer. On gradi veličanstvenu katedralu u Đakovu. Dr. Đuro Sertić postaje prvi rektor Bogoslovnoga sjemeništa. Piše prvi katekizam na hrvatskom i mnoga druga duhovna djela. Biskup Antun Mandić osniva Filozofsko teološku školu i Sjemenište 6. XI. 1806. Mandić je ustrojio biskupijsku upravu, razdijelio je na arhidakonate, kreirao nove dekanate, vizitira župe, uvodi opetovne ispite za svećenike itd.

Pisac u ovom dijelu opisuje mnoge vrijedne i ugledne župnike i svećenike: Ivan Krstitelj Lipljanić, Franjo S. S. Ruschegg, Gjuro Qesar De Persanova (mnogo zanimljivosti iz njegova života), Luka Sučić, dr. Franjo Kolundjić i mnogi drugi. Tu je i riječ o biskupu Emeriku Mirku Raffay. Pisac ga imenuje: mudri, časni, razboriti i pobožni biskup. Matija Pavo Sučić biskup je dobre čudi i plemenita srca. U nizu su i ugledni profesori Josip Matić, Aleksandar Tomić, Vilim Korajac, Josip Šestak, dr. Franjo Rački, đakovački kanonik, Dragutin Antun Parčić, jezikoslovac, leksikograf i enciklopedist i mnogi drugi.

I ovom drugom dijelu pisac dodaje prilog s popisom svih pastoralnih djelatnika od 1806. do 1914. god.

3. Treći i najveći dio knjige je (str. 283-550.) "Pastoralni djelatnici od gradnje novog Bogoslovnog sjemeništa do naših dana (1914.-2006.)" obiluje dokumentima i već nama živima dragocjenim uspomenama na mnoge nam poznate biskupske i svećeničke likove našega vremena. Pisac nam oživljuje uspomene na lik biskupa Ivana Krapca koji je novo Bogoslovno sjemenište otvorio 4. siječnja 1914. god. Radi se o monumentalnoj zgradi koja je i danas ponos Đakova i Nadbiskupije. Kroz nju su prošli brojni studenti, od Maribora do Skopja, u vrijeme režima Titove Jugoslavije. Tu su djelovali ugledni profesori koje pisac ovdje donosi: Alojzije Vincetić, dr. Andrija Spiletak, dr. Rudlof Schütz, dr. Emil Mayer, dr. Silvestar Kiš, prof. Marijan Jelenčić, prof. Josip Štimec, dr. Ivan Kopic, dr. Jakov Benković, dr. Srećko Bošnjak, biskup Ćiril Kos, Vilim Hirschenhauser. O svakom je mnogo zapačeno, od svakoga je mnogo toga ostalo kao trajni spomen duhovnosti, uloženog znanja i rada u izgradnji budućih novih generacija obiju biskupija. Pisac je posvetio mnogo toplih riječi o mnogih svećenicima župnicima od kojih mnogi ostadoše kao stožeri duhovnosti, dobrote itd. Nezaboravne su uspomene na Franju A. Evetovića, Josipa Horvata, dr. Luku Senjaka, Franju Lessara, Mirka Novaka, odgojitelja dr. Jakšu Pliverića, Ivana Renčevića. Posebno je bljesnuo svojim spisateljskim djelima dr. Vilko Anderlić, docent sociologije, kanonik i župnik. Mladen Relja nezaboravni je duhovnik časnih sestara i bogoslova u Đakovu. A msgr. Josip Sokol, generalni vikar, prepošt Kaptola, ostavio je trajnu uspomenu na crkvenoga dostojanstvenika koji svoje službe ozbiljno, vjerno i uzorno izvršava. O Slavonsko brosdskim župnicima Josipu Rimcu i Vidu Mihaljeku pisac je donio svjedočanstva vjernika, svoje osobno i mnogih dokumenata koji svjedoče njihovo zalaganje o duhovnoj obnovi s njima zapo-

četom u tom gradu. Zadnji u nizu piščeva izbora jest dr. Viktor John Pospishl, kape- lan, aktuar, kateheta i vojni svećenik. Ro- đen u Beču a završio svoje svećeničko dje- lovanje u Americi, u Old Bridge, New Jer- sey. Život mu je bio prava avantura, sveće- ničko djelovanje dostojanstveno i uzorno, djela brojna, na hrvatskom i engleskom, i znanstvene učenosti.

I na kraju ovoga dijela je prilog s popi- som svih pastoralnih djelatnika u ovom vremenu te slijedi popis birane literature kojom se služio a korisna je za povijest ovoga razdoblja i života i djelovanja iza- branih i opisanih ličnosti u ovoj knjizi.

Knjiga je pisana s ljubavlju prema broj- nim biskupima i svećenicima koji su svo- jim životom i djelima zasvjedočili svoju

vjeru prema Bogu, Crkvi i svom narodu. Ona je mozaik ljubavi satkan zanosom svećenika rođenih izvan ovih biskupija a sav su svoj život iz ljubavi prema Kristu i Crkvi ugradili u Bosanku ili Đakovačku i Srijemsku biskupiju. Pisac je očito jedan od onih koji u svećeničkom životu vidi dje- lovanje Krista u suvremenom svijetu. On im ovim djelom odaje zasluženo poštova- nje i daje primjer čitateljima kako će u nji- ma prepoznavati velikane Crkve i našega hrvatskog naroda. Knjigu preporučujem čit- tati, svećenicima, povjesničarima, časnim sestrama, studentima, svima koji u sveće- ničkom služanju prepoznaju poslužitelje Krista Isusa (usp. Rim 15,16).

Božo Odobašić

Suradnici u ovom broju

Dr. sc. Niko IKIĆ, svećenik, profesor dogmatske teologije na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji.

Dr. sc. Marko JOSIPOVIĆ, svećenik, profesor filozofije na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji.

Dr. sc. Tomislav JOZIĆ, svećenik, profesor moralne teologije na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji.

Dr. sc. Anto MIŠIĆ, SI, profesor filozofije na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu.

Dr. sc. Josip MUŽIĆ, svećenik, profesor filozofije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Splitu.

Mr. sc. Božo ODOBAŠIĆ, svećenik, profesor biblijskih znanosti na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji.

Dr. sc. Josip OSLIĆ, svećenik, profesor filozofije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Dr. sc. Željko PAVIĆ, viši leksikograf u Leksikografskom zavodu "Miroslav Krleža" u Zagrebu.

Dr. sc. Robert PETKOVŠEK, CM, profesor filozofije na Teološkom fakultetu u Ljubljani.

Grigorij POMERANC, ruski filozof, pisac i povjesničar.

Msgr. dr. sc. Želimir PULJIĆ, biskup dubrovački.

Mr. sc. Šimo ŠOKČEVIĆ, profesor filozofije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu.

Dr. sc. Franjo TOPIĆ, svećenik, profesor povijesti religija, ekleziologije i fundamentalne teologije na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji, predsjednik HKD "Napredak".

Dr. sc. Mato ZOVKIĆ, počasni prelat, generalni vikar i kanonik vrhbosanski, profesor biblijskih znanosti na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji.

Rješenjem Ministarstva obrazovanja, nauke, kulture i sporta Federacije BiH broj 08-651-327-4/97, od 26. rujna 1997., časopis *Vrhbosnensia* upisan je u evidenciju javnih glasila pod rednim brojem 713, a rješenjem broj 08-455-334-4/97, također od 26. rujna 1997., časopis je oslobođen od poreza na promet proizvoda i usluga.