

Časopis za teološka i međureligijska pitanja
 Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
 Vol. 15, br. 1, 2011.

Šimo MARŠIĆ , <i>Bosansko-hercegovačko društvo i mladi: izazovi i mogućnost crkvenog djelovanja</i>	7-29
Mato ZOVKIĆ , <i>Himan u Tob 13,1-18 kao molitva Židova dijaspore</i>	31-55
Milenko KREŠIĆ , <i>Crkveno uređenje jugoistočne Hercegovine (Trebinjske biskupije) u 17. stoljeću</i>	57-70
Niko IKIĆ , <i>'Blagovijesni' ekumenizam</i>	71-95
Zdenko SPAJIĆ , <i>Katolička crkva i gospodarstvo</i>	97-108
Andrej ŠEGULA , <i>Poslušnost sv. Franje Asiškoga u odnosu prema Crkvi kao instituciji</i>	109-126
Velimir BLAŽEVIĆ , <i>Razrješavanje ženidbe apostolskom povlasticom</i>	129-140
Drago ŽUPARIĆ , <i>Religiozno-etički elementi u Eshilovoj tragediji Πέρσαι (Perzijanci)</i>	143-159
Dubravko TURALIJA , <i>Daniel 2,4 - 7,28: novi prijevod s aramejskog izvornika popraćen analizom i kratkim komentarom</i>	161-194

ISSN 1512-5513

orbosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu -
pridružena članica Univerziteta u Sarajevu
God. XV, br. 1
2011.

VRHBOSNENSIA – GODINA XV – BROJ 1 – SARAJEVO 2011.

Izdavač ■ Publisher

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu - pridružena članica Univerziteta u Sarajevu ■
Catholic Theological Faculty in Sarajevo - Associate Member of the University of Sarajevo
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
Tel./fax.: +387-33-232-380
e-mail: vrhbosnensia@kbf.ba
<http://www.kbf.ba>

Glavni i odgovorni urednik ■ Editor-in-Chief

Darko Tomašević

Uredništvo ■ Editorial Board

Niko Ikić, Tomislav Jozić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

Znanstveno vijeće ■ Scientific Council

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

Lektura ■ Language Editor

Marija Znika

Korektura ■ Proofreaders

Tomislav Jozić, Darko Tomašević

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

Naklada ■ Print Run – 550

Grafičko oblikovanje i prijelom ■ Graphic design and layout

Josip Mijić, Darko Tomašević

Tisak ■ Printing

Graforad d.o.o., Zenica

Cijena ■ Price

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

Uplata ■ Payment

Tuzemstvo na transakcijski račun ■ *in BiH to transactional account*: Katolički bogoslovni fakultet – časopis Vrhbosnensia; Intesa SanPaolo Banka d.d. BiH
154-921-2002-1485-74

Inozemstvo ■ *from abroad*: Katolički bogoslovni fakultet – časopis Vrhbosnensia;
Intesa SanPaolo Banka d.d. BiH
IBAN: BA391549212002148574
SWIFT: UPBKBA22

Časopis je referiran u EBSCO bazi podataka te u Religious & Theological Abstracts ■
This publication is referenced in the EBSCO data-base (Ipswich, Massachusetts, US)
and *Religious & Theological Abstracts* (Myerstown, US)

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

Sadržaj • Contents

Uvodnik - Značenje pohoda (posjeta)	5
---	---

Članci ■ Articles

Šimo MARŠIĆ, Bosansko-hercegovačko društvo i mladi: izazovi i mogućnost crkvenog djelovanja	7
Mato ZOVKIĆ, Himan u Tob 13,1-18 kao molitva Židova dijaspore... 31	
Milenko KREŠIĆ, Crkveno uređenje jugoistočne Hercegovine (Trebinjske biskupije) u 17. stoljeću.....	57
Niko IKIĆ, 'Blagovijesni' ekumenizam.....	71
Zdenko SPAJIĆ, Katolička crkva i gospodarstvo.....	97
Andrej ŠEGULA, Poslušnost sv. Franje Asiškoga u odnosu prema Crkvi kao instituciji.....	109
Velimir BLAŽEVIĆ, Razrješavanje ženidbe apostolskom povlasticom.....	129
Drago ŽUPARIĆ, Religiozno-etički elementi u Eshilovoj tragediji Πέρσαι (Perzijanci).....	143
Dubravko TURALIJA, Daniel 2,4 - 7,28: novi prijevod s aramejskog izvornika popraćen analizom i kratkim komentarom.....	161

Pogledi ■ Views

Tomislav JOZIĆ, Tko kontrolira kontrolora? Etičko pitanje korupcije	197
--	-----

Recenzije ■ Book reviews

<i>Stari zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije</i> <i>Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije</i> (Mato ZOVKIĆ)	211
J. R. PORTER, <i>Izgubljena Biblija: otkriveni zaboravljeni spisi</i> (Darko TOMAŠEVIĆ)	215

Mario CRVENKA, <i>Prirodne znanosti i religija. Pokušaj sažetog pregleda</i> (Božo ODOBAŠIĆ).....	219
Darko TOMAŠEVIĆ, <i>Sveta Zemlja. Povijesno-duhovni vodič</i> (Drago ŽUPARIĆ)	224
Stjepan KUŠAR, <i>Vihor i oganj duha. Iskustvo Duha Svetoga u Crkvi i pojedincu</i> (Niko IKIĆ)	225
Mato ZOVKIĆ, <i>Iskustvo ekumenskih i religijskih susreta</i> (Orhan JAŠIĆ i Suada TABAKOVIĆ)	228
Alfred SCHNEIDER, <i>Na putovima Duha Svetoga</i> (Niko IKIĆ)	234

Značenje pohoda (posjeta)

Hrvatski rječnici riječi „pohod“ i „posjet“ opisuju kao „dolazak u goste; obilazak kakva mjesta ili znamenitosti; dolazak u nečiju kuću radi razgovora, druženja, iskazivanja poštovanja, uspostavljanja dobrih, prijateljskih odnosa; obilazak znanca ili nekoga mjesta radi razgledavanja, upoznavanja; polazak s određenim ciljem; obilazak koga ili čega“.

Pohoda ima raznih vrsta. Kao što rječnici nabrajaju, pohod je najčešće vezan u dolazak neke drage osobe, bez obzira na to je li ona bila rodbinski vezana ili ne. Najčešće se ne mora raditi o osobi koja je krvno povezana s osobom koju posjećuje.

Često se riječ „posjet“ ili „pohod“ rabi za dolazak neke ugledne osobe; bilo privatno, bilo službeno, tijekom pohoda nekoj državi, instituciji ili tome slično.

Ni jedan pohod se po svojoj važnosti ne može usporediti s pohodom Boga ljudima; Boga koji je došao na svijet i koji je iz ljubavi želio postati jedan od nas – postati čovjekom – te se stoga utjelovio. Taj Božji pohod je „pohod par excellence“. Svi ostali pohodi samo su „blijeda slika“ tog jedinstvenog pohoda. Međutim, kao što je naznačeno i u rječnicima, pohod često ima konotaciju ljubavi, poštovanja, brige, prijateljskih odnosa. U tu kategoriju možemo svrstati i pohod Blažene Djevice Marije svojoj rođakinji Elizabeti koja je bila u potrebi.

No, ovih smo dana svjedoci još jednog važnog pohoda Crkvi u Hrvata, a to je pohod Svetog Oca Benedikta XVI. Republici Hrvatskoj i Crkvi u Hrvata 4. i 5. lipnja 2011. godine. Tim pohodom Sveti Otac pokazuje svoju pastirsku brigu, kao poglavar cijele Katoličke crkve, za hrvatski vjernički narod. I stoga bismo trebali biti zahvalni na tom pohodu.

U taj cijeli spektar posjeta, iako se po značenju nikako ne može usporediti s gore navedenim posjetima, može se ubrojiti i posjet novog broja *Vrhbosnensiae* vašim domovima i dolazak u vaše čitateljske ruke donoseći vam rukovjet zanimljivih tekstova.

Šimo Maršić u svojem radu piše o mladima u Bosni i Hercegovini te o tome kako bi Crkva mogla i trebala najbolje djelovati i odgovoriti na potrebe mladih ljudi. Očito je da mladi žive u novoj političkoj, gospodarskoj i socijalnoj situaciji te da su ratna zbivanja devedesetih godina prošlog stoljeća znatno utjecala na stavove i promišljanja mlade generacije. U takvim izmijenjenim okolnostima nužno je da Crkva pronađe najbolji način pastoralnog djelovanja, budući da su mladi budućnost i Crkve i društva.

Mato Zovkić promišlja o himnu iz 13. poglavlja knjige Tobijine. Tobija je sa svojom obitelji živio izvan zemlje Izraelove, ali je i u izgnan-

stvu ostao vjeran vjeri svojih praotaca, na što potiče i svojeg sina. Tobija u himnu zahvaljuje Bogu koji svoj narod odgaja kaznama, ali mu iskazuje i milosrđe.

Vjerujem da ste zamijetili da u *Vrhbosnensii* nije bilo previše povijesnih članaka, stoga me raduje prilog Milenka Krešića koji progovara o crkvenom uređenju Trebinjsko-mrkanske biskupije u 17. stoljeću, koja je u početku imala dvije župe, a kasnije se taj broj udvostručio. Tijekom 17. stoljeća na tom su prostoru djelovala 23 svećenika. Ovim radom otkidamo od zaborava povijest koja je „učiteljica života“.

Kako je jedno od temeljnih usmjerenja našeg časopisa obrađivane međureligijskih pitanja, rad Nike Ikića upravo pokriva to područje. Naime, Ikić progovara o ekumenskim nastojanjima u Beogradskoj nadbiskupiji, posebno u njegovu službenom časopisu „Blagovijest“; nastojanja koja su imala i svoje padove i svoje uspone.

Zdenko Spajić piše o Crkvi i njezinu odnosu prema materijalnim dobrima. Iako ima onih koji smatraju da Crkva ne bi trebala posjedovati materijalna dobra, autor ističe da Crkva ima pravo i potrebu posjedovati materijalna dobra da bi ostvarivala vlastite svrhe, kao što je vršenje bogoslužja, uzdržavanje klera te pomoć potrebnima.

Moram izraziti svoju radost i zbog članka Andreja Šegule iz dvaju razloga. Prvi je što je autor franjevac iz Slovenije, a drugi je tema koju obrađuje, a to je poslušnost sv. Franje (a time i franjevac) u odnosu prema Crkvi kao instituciji, gdje pokazuje Franjinu blizinu sa Crkvom, iako se nije slagao s načinom života tadašnje Crkve. Franjo je isto tako poštovao službenike Crkve. Crkva mu je bila sigurno utočište i jamstvo prave vjere i liturgije.

Još jedan franjevac, ovaj put iz Bosne i Hercegovine, Velimir Blažević, piše o pravnom pitanju razrješavanja ženidbe apostolskom povlasticom. Iako je nerazrješivost bitno svojstvo ženidbe, pojedine se ženidbe mogu razriješiti bilo na temelju Pavlove povlastice, bilo posebnom apostolskom povlasticom, o čemu je ovdje riječ.

Drago Župarić obrađuje grčku Eshilovu tragediju „Perzijanci“ koja pokazuje mnoge religiozno-etičke elemente.

Posljednji vrijedan rad novi je prijevod biblijske knjige proroka Daniela, i to njegovih aramejskih dijelova. Tu je još i zanimljivo promišljanje Tomislava Jožića, kao i nekoliko vrijednih recenzija knjiga.

Želim vam svima ugodno čitanje.

Glavni i odgovorni urednik

UDK: 2-662:[316.628:314.745.4-053.6(497.6)]

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: veljača 2011.

Šimo MARŠIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu

J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo

marsicsimo@yahoo.com

BOSANSKO-HERCEGOVAČKO DRUŠTVO I MLADI IZAZOVI I MOGUĆNOSTI CRKVENOG DJELOVANJA

Sažetak

U ovom radu želim analizirati aktualno bosansko-hercegovačko društvo u odnosu prema generaciji mladih te okvirno naznačiti izazove i mogućnosti pastoralne mladosti. Tranzicijski procesi koji su zahvatili i Bosnu i Hercegovinu uključuju temeljnu preobrazbu gospodarskog, političkog i društvenog sustava, te ostavljaju trag i na generaciji mladih i postavljaju nove izazove crkvenom djelovanju. Multinacionalnost i multireligioznost jedno je od bitnih obilježja bosansko-hercegovačkog društva. Želim analizirati stanje međunacionalnih i međureligioznih odnosa u Bosni i Hercegovini s obzirom na ratna zbivanja početkom devedesetih i s obzirom na proces povratka prognanika i izbjeglica, te vidjeti gdje se nalazi generacija mladih i na koncu naznačiti okvire crkvenog djelovanja usmjerenog prema mladima. Na koncu ću se zaustaviti na pluralističkom obilježju bosansko-hercegovačkog društva, promotriti utjecaj na generaciju mladih i izazove koji se postavljaju pred crkveno djelovanje. Crkva je u svojem djelovanju usmjerenom prema mladima bosansko-hercegovačkog društva pred izazovom elaborirati različite modele koji će u isto vrijeme biti pristupačni mladima, ali i kvalificirani.

Ključne riječi: *pastoral mladosti, tranzicijski procesi, multietničko i multireligiozno društvo, povratak prognanika i izbjeglica, pluralističko društvo, crkveno djelovanje.*

1. Tranzicijsko društvo

Bosna i Hercegovina se od 1990. godine pridružila krugu zemalja koje su ušle u razdoblje tranzicije iz totalitarnoga u demokratsko društvo, što je uključivalo temeljnu preobrazbu gospodarskog, političkog i društvenog sustava. Započeta demokratizacija pretpostavljala je uvažavanje individualnih sloboda, nepovredivost privatnog vlasništva, autonomiju civilnog društva, socijalnu pravdu, političku jednakost, slobodu političkog djelovanja, toleranciju, zaštitu prava manjina,

poštovanje demokratskih pravila i procedura, javno djelovanje Crkve, pluralizam ideja i sl. U skladu s takvim liberalno-demokratskim načelima i zahtjevima sve postsocijalističke zemlje institucionalizirale su opće i jednako pravo glasa, zajamčile pravnu i političku jednakost svih građana, instalirale višestranački sustav, provele izbore te konstituirale institucije novog političkog poretka. Ciljevi su bili politička demokratizacija i tržišna ekonomija.¹ Rat početkom devedesetih godina prošlog stoljeća te je procese u Bosni i Hercegovini zaustavio, a posljedice rata otežale njihovo provođenje u poslijeratnom razdoblju.² Tako je demokratizacija društva još uvijek minimalna, a prijelaz vlasništva rezultirao je velikim brojem nezaposlenih. Broj nezaposlenih se s vremenom smanjivao da bi 2009. godine, zbog globalne ekonomske krize, počeo ponovno rasti.³

No, premda otežano, tranzicijski se procesi nastavljaju na svim razinama u Bosni i Hercegovini. Ali sve više postaje jasno da strukturalne promjene ne znače još i promjenu svijesti. Ljudi su se navikli da je komunistička država "majčinski" pružala socijalnu sigurnost. To se tada plaćalo gubitkom društvenih sloboda. Cijena za slobodu u demokratskom društvu – barem u vremenu tranzicije – bila je gubitak socijalnih sigurnosti. Ne postoje sigurna radna mjesta, plaće i cijene i na svim razinama osobnoga i javnoga života vidi se trajna pokretljivost. Tržišno gospodarstvo samo je malom broju jakih ponudilo priliku za bogaćenjem i tako su razlike između društvenih slojeva postajale sve veće. Takvo iskustvo na mnoge je djelovalo razočaravajuće. Premda slobodni, bili su što posljedicama rata što tranzicijskim promjenama osiromašeni, što je kod mnogih budilo sjećanje na stare dobre "sigurnosti" i "materijalne jednakosti" komunizma i pomoglo im zaboraviti tadašnje neslobode.⁴

¹ Usp. Salih FOČO, *Sociologija*, Dom Štampe, Zenica, 2000., 250.

² Slične probleme poteškoća u tranziciji susreće i društvo u Republici Hrvatskoj u poslijeratnom razdoblju, ali i ostale tranzicijske države srednje i istočne Europe u kojima je smjena komunističke vlasti prošla bez ratnih razaranja. Otkrivanjem slojevitosti i višeznačnosti tranzicijskih procesa sredinom devedesetih godina dolazi do osvješćivanja od nekadašnjeg sna o brzom i lakom prijelazu iz totalitarnog u demokratski sustav. Usp. Srđan VRCAN, „Tranzicija, religija, Crkva: poticaji za raspravu i razmišljanja“, Ivan GRUBIŠIĆ (ur.), *Crkva i država u društvima u tranziciji*, Knjižnica Dijalog, Split, 1997., 227.

³ UNDP (Razvojni program Ujedinjenih nacija), *Sistem ranog upozoravanja 2009.*, Sarajevo, 2010., 36.

⁴ I u ostalim postsocijalističkim državama glavni uzrok nostalgije za komunizmom bio je nizak životni standard koji je nastupio nakon političkog prevrata. Usp. András Mate TÓTH - Pavel MIKLUŠČAK (ur.), *Nije kao med i mlijeko*, KS, Zagreb, 2001., 49.

Dakle, mentaliteti ljudi odgojenih u komunizmu daleko se spori-rije prilagođavaju novim navikama nego ostala obilježja društva.⁵ Pojedinci se prema tranzicijskim procesima odnose na različite načine. Tako Johannes M. Schnarrer razlikuje nekoliko vrsta tipova ponašanja pojedinaca.⁶ Prvi tip čine "inovatori", kojima na poseban način idu u prilog promjene koje se događaju u društvu. Oni znalački koriste nove mogućnosti i pravni vakuum kako bi ostvarili svoje ciljeve u mutnim poslovima, u kriminalnom djelovanju, pomoću prijevare ili korupcije. Inovatori mogu čak spremno iskoristiti prijelazno razdoblje društvenih struktura, a da pri tom ne postanu kriminalci.⁷ Drugi tip ljudi u tranzicijskim promjenama potpuno se povlači iz društva. Takvi se svrstavaju u "uzmicatelje", koji se u novim prilikama ne snalaze i ne mogu naći svoje mjesto. To povlačenje iz društva često je povezano s ekstremnim oblicima ponašanja, kao što su prekomjerno uživanje alkohola ili droga. Prividno rješenje "uzmicatelji" traže u apatiji, što ima za posljedicu slomljene odnose u krugu obitelji, s prijateljima, na poslu, nagnuća k neumjerenostima ili agresivne reakcije.

Treći tip ljudi prolazi kroz tranziciju kao "ritualisti", koji usprkos svim preokretima grčevito ustraju na poštovanju formalnih vrednota i normi ograničavajući time vlastiti obzor. Oni se ponašaju birokratski i na svaki način pokušavaju podržati sustav u kojem se nalaze.⁸ Nasuprot tom tipu čovjek od akcije ("akcionista") se u tranzicijskim procesima ističe svjesnim naporima za humanizacijom društva, prije svega na temelju prošlih iskustava. Posljednji tip čovjeka jest "konzervativac", koji je s jedne strane nastrojen kritički, ali u isto vrijeme gaji nadu. Tako je njegov stav mješovit, a sastoji se od djelovanja i istodobnog opreza.

5 Berlinski zidovi su puno jači u glavama ljudi koji su živjeli u razdoblju komunizma - to je jedan od razloga koji je usporio procese tranzicije i u Bosni i Hercegovini. Usp. Drago ŠIMUNDŽA, „Demokratski procesi i Crkva“, Ivan GRUBIŠIĆ, *Crkva i država u društvima u tranziciji*, Knjižica Dijalog, Split, 1997., 122.

6 Usp. Johannes Michael SCHNARRER, „Tranzicijske demokracije i Europa: Gospodarsko-politički aspekti na temelju promjene sustava i mentaliteta“, Stjepan BALOBAN (ur.), *Gospodarsko – socijalni izazovi u tranzicijskim zemljama*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar – Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Zagreb, 2001., 42-45.

7 Prema istom autoru problem je u tome što u većini tranzicijskih zemalja, barem na početku tranzicije, nije bio na snazi valjan pravni sustav na kojem bi se sudski mogla utvrditi valjana nepravda odnosno pravda. Johannes Michael SCHNARRER, „Tranzicijske demokracije i Europa“, 35.

8 Ovdje treba ubrojiti sve one koji su dobro živjeli od komunističkog sustava, funkcionare i članove komunističke partije, te posebno predstavnike izvršne, sudske i zakonodavne vlasti totalitarističkog sustava.

1.1. Mladi u tranzicijskom društvu

Koje su značajke mladih u tranzicijskim društvima? S jedne strane i za njih, kao i za mlade iz stabilnih demokratskih zemalja, vrijedi konstatacija da su nezamjenjivi ekonomski, politički i društveni resurs, no s druge strane mladi tranzicijskih zemalja prolaze kroz jedinstveno povijesno razdoblje i općedruštvenu transformaciju. To znači da je odrastanje mladih u tranzicijskim društvima karakterizirano dvostrukom tranzicijom: s jedne strane, oni prolaze kroz univerzalno razdoblje sazrijevanja i pripremanja za preuzimanje trajnih društvenih uloga, a s druge strane, taj se proces zbiva u društvu koje i samo prelazi iz jednog društvenog sustava u drugi.

Generacija mladih u tranzicijskim zemljama ne može i ne želi naslijediti društvenu ostavštinu svojih roditelja i nužno je upućena na radikalne društvene promjene. Njihova socijalizacija odvija se u uvjetima kada su institucije, procesi i društvene norme, koje su olakšavale prelazak u svijet odraslih, oslabljene, onesposobljene ili su u procesu temeljite preobrazbe. I dok s jedne strane tranzicijske promjene nude nove mogućnosti, a mladi su ona društvena skupina koja je osobito prijemljiva za nove ideje i uvjete, s druge strane mladi su u društvima tranzicije izvrgnuti rizicima koje generacije prije njih nisu poznavale. Drugim riječima: možemo reći da tranzicijski procesi mladima otvaraju nove i veće perspektive, ali ih ujedno izlažu i novim i većim rizicima.

Analiza problema mladih iz 27 tranzicijskih zemalja koju je proveo UNICEF-ov Centar INNOCENTI za istraživanje iz Firence 2000. godine otkrila je temeljni raskorak između stavova i sposobnosti mladih i njihovih stvarnih postignuća.⁹ Konkretno, pokazuje se da mladi u tranzicijskim zemljama više podržavaju tržišne i demokratske reforme nego stariji, ali manje sudjeluju u političkim procesima; zainteresirani su za društveni i politički život svojih zemalja, ali se spram funkcioniranja novih demokratskih institucija odnose kritički i sa skepsom; izloženi su većim zdravstvenim rizicima nego prije, a imaju nedostatan pristup relevantnim informacijama i službama; iskazuju znatnu toleranciju prema različitim oblicima nezakonitog ponašanja i češće su u sukobu sa zakonom nego prijašnje generacije mladih; pridaju veću važnost obrazovanju nego prije, ali rjeđe završavaju više stupnjeve obrazovanja; prihvaćaju vrijednost obitelji, ali više odgađaju ili izbjegavaju zasnivanje vlastite obitelji nego prethodne generacije; pokazuju

⁹ Usp. UNICEF, *Young people in changing societies – Regional Monitoring Reports*, N° 7, UNICEF Innocenti Research Centre, Florence, 2000., IX.-X.

visok stupanj fleksibilnosti i prihvaćanja novih ekonomskih strategija, ali stopa nezaposlenosti među mladima je i nadalje barem dvostruko veća nego među starijima. Ako pogledamo sve te nalaze zajedno, vidimo da se položaj mladih nije poboljšao u odnosu na starije, a da se u usporedbi s mladima iz razdoblja prije tranzicije još i pogoršao.

Ista studija, govoreći o sličnostima i razlikama mladih u tranzicijskim zemljama i mladih u razvijenim zemljama, jasno ističe da su mladi u zemljama tranzicije u znatno nepovoljnijem položaju. Tako na primjer, mladi u tranzicijskim društvima u manjem broju završavaju više stupnjeve obrazovanja, uz tendenciju smanjivanja obrazovnih postignuća onih koji su lošijeg socijalnog porijekla; stopa maloljetničkih trudnoća je veća; podjednako koriste psihoaktivne supstancije kao i njihovi zapadni vršnjaci, ali sebe rjeđe opisuju kao zdrave i sretne; manje dolaze u sukob sa zakonom, ali je veća vjerojatnost da će biti strože kažnjeni; pogađa ih veća stopa nezaposlenosti; raskorak u zaradama između mladih i starijih je čak nešto manji nego u razvijenim zemljama, ali su primanja općenito znatno niža; izloženi su eksploataciji od strane poslodavaca na tzv. crnom tržištu i u okviru narasle sive ekonomije; uglavnom manje participiraju u političkom i društvenom životu svojih zemalja nego mladi u razvijenim zemljama.

Usprkos činjenici da su promjenom institucionalno-političkih okvira i ekonomskih pretpostavki mladima u tranzicijskim društvima otvorene nove i drukčije perspektive, one ipak zasad ostaju uglavnom načelne naravi, dok je svakodnevni život te mladeži teži nego njihovih vršnjaka u razvijenim društvima, kao i generacija mladih iz predtranzicijskog razdoblja.

1.2. Mladi Bosne i Hercegovine u tranzicijskom društvu

Mladi BiH s jedne strane dijele iskustvo svojih vršnjaka iz ostalih tranzicijskih zemalja, ali prolaze i kroz teškoće koje su tim vršnjacima nepoznate. Tako mlada generacija BiH ima iskustvo odrastanja u ratnom okruženju koje je još više usporilo ionako spore procese tranzicije. To je iznimno važna činjenica jer rat uzrokuje mnogostruke štete koje osjećaju svi pripadnici zajednice, a osobito oni koji su i inače socijalno ranjiviji. Mladi i djeca svakako spadaju u skupinu osjetljive populacije i zato je opravdano pretpostaviti da se generacija mladih BiH danas suočava s brojnim i dubljim problemima nego njihovi vršnjaci u tranzicijskim zemljama koje su bile pošteđene ratnih sukoba.

Generacija mladih s kraja devedesetih bosansko-hercegovačkog

društva je marginalizirana s obzirom na stariju populaciju.¹⁰ To jasno proizlazi iz podataka sociološkog istraživanja mladih BiH Agencije za ispitivanje javnog mijenja prema kojima čak 62% ispitanika želi napustiti vlastitu zemlju.¹¹ Zašto se mladi osjećaju marginaliziranima? Upravo zbog toga što, bez obzira na njihovu veliku želju da daju svoj doprinos tranzicijskim procesima, bivaju isključeni iz društvenih procesa. Ne postoji adekvatna briga države za probleme mladih. Mladi su tako marginalizirani s obzirom na posao, političku aktivnost, masmedije, itd. (o tome ćemo kasnije govoriti). S druge strane mladi osjećaju da bi svojim djelovanjem mogli pomoći stabilizacijskim procesima i napretku BiH, kad bi im se dala prilika. Mladi BiH osjećaju se manje opterećenima komunističkim mentalitetom od prijašnjih generacija. Bez obzira na etničku homogenizaciju tijekom rata koja je zahvatila i generaciju mladih, mentalitet mladih je ostao pluralistički i otvoren za dijalog i komunikaciju s drugima i drukčijima.¹²

Marginaliziranost generacije mladih u bosansko-hercegovačkom društvu vodi k njihovoj pasivnosti i nezainteresiranosti s obzirom na društvo, politiku i omladinske udruge. Prema rezultatima sociološkog istraživanja mladih Agencije za ispitivanje javnog mijenja samo su 8% ispitanika članovi političkih stranaka. Zatim samo 5% mladih se u slobodno vrijeme bavi aktivnostima vezanim uz politiku. Velik postotak mladih je izjavio da nema nikakav interes za politiku (55%). Razlog nezainteresiranosti mladih za politiku proizlazi iz uvjerenosti da ne mogu imati nikakav utjecaj na aktualnu političku situaciju. Tako, prema istom istraživanju, samo 7% ispitanika smatra da mladi mogu utjecati na aktualnu političku situaciju, dok ih 40% smatra da je utjecaj mladih minimalan i na kraju čak je 50% ispitanika izjavilo da mladi nemaju baš nikakav utjecaj na aktualnu političku situaciju u BiH.¹³ Prema procjenama UNDP-a (Razvojni program Ujedinjenih nacija) oko 15% mladih BiH članovi su nevladinih udruga ili formalnih i neformalnih omladinskih udruga koje zahvaćaju različite sektore života mladih (sport, glazba, priroda i ekologija, novinarstvo, odgoj, kazalište, kultura, socijalna pomoć, volontarijat, itd.). Velik broj omla-

¹⁰ O modelu mladeži kao marginalne društvene grupe vidi Vlasta ILIŠIN, *Mladi na margini društva i politike*, Alinea, Zagreb, 1999., 52-69.

¹¹ Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju – Bosna i Hercegovina 2000 – Mladi*, Nezavisni biro za humanitarna pitanja (IBHI), Sarajevo, 2000., 35; Usp. UNDP, *Mladi u Bosni i Hercegovini 2003. Da li si dio problema ili dio rješenja?*, Sarajevo, 2004., 25-28.

¹² Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju 2002*, Ekonomski institut Sarajevo, Sarajevo, 2002., 11.

¹³ Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju – Bosna i Hercegovina 2000 – Mladi*, 100-101.

dinskih udruga u BiH osnovan je kao međunarodni projekti u okviru mnogih nevladinih udruga koje su bile aktivne ili su još aktivne u BiH. Problem je u tome što ne postoji na državnoj razini zajednička udruga (Vijeće mladih) koje bi se moglo baviti pitanjem generacije mladih, njihova odnosa s lokalnom vlašću te financiranjem eventualnih projekata mladih na državnoj razini.¹⁴ Nakon Izvještaja o mladima UNDP-a 2000. i 2003. godine zanimanje države za mlade je poraslo.¹⁵

Kakvo je stajalište mladih prema procesima tranzicije u Bosni i Hercegovini? Rekli smo da su rezultati sociološkog istraživanja mladih u tranzicijskim zemljama, koju je proveo UNICEF-ov Centar INNOCENTI za istraživanje iz Firence 2000. godine, otkrili disproporciju između, s jedne strane stavova i sposobnosti mladih te njihovih stvarnih dostignuća i djelovanja, s druge strane. Potvrdili smo tu činjenicu analizirajući generaciju mladih Bosne i Hercegovine u odnosu prema procesima tranzicije. Tako možemo reći da je generacija mladih Bosne i Hercegovine "akcionista" u svojim stavovima i sposobnostima, ali u isto vrijeme da je "uzmicatelj" u konkretnim stvarnim dostignućima i djelovanju u tranzicijskim procesima.

2. Multietničko i multireligijsko bosansko-hercegovačko društvo

U Bosni i Hercegovini je 1991. godine bilo 4 377 033 stanovnika od kojih 43,5% Muslimana (Bošnjaka), 31,2% Srba, 17,4% Hrvata, 5,6% Jugoslavena i 2,3% ostalih. S obzirom na vjeroispovijed ti su podaci 1991. godine izgledali ovako: 42,8% islamska vjeroispovijed, 30,1% pravoslavni, 17,6% katolici, 5,7% ateisti, 3,7% ostali. Vidimo da su religijski i nacionalni identitet u BiH povezani. Tako su skoro svi rimokatolici ujedno i Hrvati, pravoslavni ujedno Srbi, pripadnici islamske vjeroispovijedi ujedno Muslimani (Bošnjaci).¹⁶ S druge strane, premda u praksi i nije bio

¹⁴ Usp. UNDP, *Izvještaj o humanom razvoju – Bosna i Hercegovina 2000 – Mladi*, 53-54; Prema rezultatima sociološkog istraživanja mladih Instituta za društvena istraživanja i u Hrvatskoj su mladi aktivniji u društvenom nego u političkom životu, gdje se zasigurno više osjećaju marginaliziranima. Usp. Vlasta ILIŠIN, „Mladi i politika“, Vlasta ILIŠIN – Furio RADIN, *Mladi uoči trećeg milenija*, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu – Državni zavod za zaštitu obitelji, materinstva i mladeži, Zagreb, 2002., 199.

¹⁵ Usp. UNDP, *Izvještaj o humanom razvoju 2002*, 42.

¹⁶ Prema popisu iz 1953. godine 99,5% deklariranih pravoslavaca u BH bili su Srbi, 98,1% rimokatolika bili su Hrvati, 93,7% pripadnika islamske vjeroispovijedi bili su Neopredijeljeni Jugoslaveni – odnosno Muslimani (Muslimani tada još nisu bili nacionalna skupina nego samo vjerska pripadnost – što će se promijeniti u Ustavu Jugoslavije iz 1974. godine – kada će Muslimani postati nacionalna skupina). Usp. Leonard J. COHEN, "Bosnia's 'Tribal gods': The Role of Religion in Nationalist Politics", Paul MOJZES (ur.), *Religion and the War in Bosnia*, Scholars Press, Atlanta, 1998., 45-46.

velik broj religioznih ljudi (što je bila posljedica sustavne komunističke ateizacije i utjecaja sekularizacije društva), nacionalne razlike bile su uzrokom i religijskih razlika.¹⁷ Dok je religijski identitet puno lakše sociološki odrediti, jer netko je pripadnik određene religije ako prihvaća i izvršava istine pojedine religije, puno je teže sociološko određivanje nacionalnog identiteta. Ono po čemu se Bošnjaci, Hrvati i Srbi samoidentificiraju u Bosni i Hercegovini jesu: kultura, religija, običaji, odjeća, mitovi, tradicija, porijeklo, jezik, socijalna organizacija, osobna imena i međusobni pozdravi. Osim tih objektivnih naznaka nacionalne identifikacije postoje i subjektivne, kao npr: individualna svijest o pripadnosti skupini, vjerovanje u zajedničko nasljeđe, osobine i zajednička sudbina skupine.

Za bolje razumijevanje aktualne situacije potrebno je reći da je Bosna i Hercegovina bila i na određen način ostala središte susreta triju velikih kulturnih i religijskih tradicija na Balkanu: rimskog katoličanstva, istočnog pravoslavlja i sunitskog islama.¹⁸ Premda su povijesno-politički okviri i čimbenici bili presudniji u formiranju nacionalne svijesti, općenito se smatra da je religija u Bosni i Hercegovini odigrala izvjesnu ulogu u etnonacionalnom oblikovanju i diferenciranju.

Napetosti i sukobi između različitih kulturno i religijski oblikovanih nacionalnih identiteta bili su više stoljeća u Bosni i Hercegovini stvarnost i premda su bili ponajviše političke naravi, u njima je svakako bilo i želje za preobraćenjem i asimilacijom drukčijih. Tako su višestoljetno napeti odnosi između islama i kršćanstva na jednoj, ali i katoličanstva i pravoslavlja na drugoj strani, značajno utjecali na

¹⁷ Mnogi su sebe identificirali muslimanima, katolicima ili pravoslavicima bez obzira na to što nisu prakticirali vjeru – religiozni identitet je tako izgubio svoje religiozno značenje svodeći se samo na drukčiji način proklamiranja nacionalnih razlika. U tom smislu imamo muslimanske ateiste, katoličke ateiste i pravoslavne ateiste! Usp. Gerard F. POWERS, "Religion, Conflict and Prospects for Peace in Bosnia, Croatia and Yugoslavia", Paul MOJZES (ur.), *Religion and the War in Bosnia*, Scholars Press, Atlanta, 1998., 223; Usp. Geert van DARTEL, „Nacije i religija u bivšoj Jugoslaviji“, *Svesci/Communio*, 75-77 (1992.), 121.

¹⁸ Zametak svojevrstne kulturne i političke "granice" na Balkanu uspostavljen je i prije dolaska Slavena, kada je nakon smrti cara Teodozija (godine 395.) Rimsko Carstvo razdijeljeno na dva dijela (granica se na Balkanu uglavnom poklapa s tokom rijeke Drine – današnjom granicom između Bosne i Hercegovine i Srbije). Ta se granica još više učvršćuje crkvenim raskolom (1054. godine). Do mijena na toj granici dolazi još i prodorom Osmanlija na Balkan u 15. stoljeću. Usp. Jadranka KUMPES, „Religija i etnički sukobi na prostorima bivše Jugoslavije“, Ivan GRUBIŠIĆ, *Konfesije i rat*, Zbornik radova međunarodnog znanstvenog skupa – Split, 2.-4. prosinca 1993., Dijalog, Split, 1995., 259-260.

suvremenu sliku međunacionalnih i međureligijskih odnosa.¹⁹

Nakon ponovnih sukoba između Hrvata i Srba u Drugom svjetskom ratu razdoblje komunističkog režima u Jugoslaviji bilo je mirno jer je komunizam represivno djelovao prema svakom izražavanju nacionalne pripadnosti označujući je nacionalizmom i stoga protivnim jugoslaven-skoj ideji "bratstva i jedinstva". Na taj se način održavao *status quo* protiv zakonskih prava i težnji naroda za samoidentificiranjem i za samoodređenjem.

Početak demokratskih gibanja devedesetih godina počinje i veća identifikacija s vlastitom nacionalnom i religioznom skupinom. Bio je to rezultat "grešaka" komunističkog režima koji je represijom pokušavao ugušiti i religiozne i nacionalne osjećaje. S druge strane bio je to izraz slobode izražavanja kao jedne od vrijednosti demokratskih sustava.

I dok druge nacionalne skupine u padu komunizma vide mogućnost demokratizacije društva i samoodređenja pojedinih republika Jugoslavije, srpski političari i vojni vrh Jugoslavenske narodne armije (JNA) vješto koriste nacionalnu identifikaciju srpske populacije s mitom o srpskoj ugroženosti u krajevima koji žele odvajanje iz Jugoslavije i započinju s agresijom želeći na silu prekinuti započete demokratske procese. Zbog geografske naslonjenosti na Srbiju te zbog velikog postotka Srba u Bosni i Hercegovini, s jedne strane, i zbog nemogućnosti bolje pripreme hrvatskih i muslimanskih vojnih jedinica, s druge strane, JNA zajedno s lokalnim srpskim jedinicama već koncem 1992. godine kontrolira oko 70% teritorija Bosne i Hercegovine. U krajevima koje okupiraju vrši se etničko čišćenje nesrpskog stanovništva. Tako Bošnjaci bivaju skoro potpuno protjerani iz istočne Bosne i dijelova zapadne Bosne, dok Hrvati skoro potpuno nestaju iz sjeverne i dijelova zapadne Bosne. S druge strane Srbi se protjeruju iz dijelova koje kontroliraju muslimanske i hrvatske vojne postrojbe. I kao da to nije bilo dovoljno da se mit o suživotu nacija i religija u Bosni i Hercegovini uništi a nepovjerenje produbi do kritične točke, nego se još i sukobom Bošnjaka i Hrvata nastavlja etničko čišćenje između te dvije nacije.²⁰ Potpisivanjem mira i početkom ponovne suradnje hrvat-

¹⁹ Usp. Jadranka KUMPES, „Religija i etnički sukobi na prostorima bivše Jugoslavije“, 261; Srećko Džaja tako smatra da je osmanskoislamska represivna religijska tolerancija, doduše, trpjela pluralističko društvo, ali je istodobno pojedine skupine u njihovim međusobnim sukobima izigravala i sprečavala istinsku duhovnu komunikaciju. Posljedice su bile strah za vlastiti identitet, preosjetljivost, mnogi tabui, nepovjerenje i duboka duhovna otuđenost među konfesijama. Usp. Srećko DŽAJA, *Konfesionalnost i nacionalnost Bosne i Hercegovine*, ZIRAL, Mostar, 1999., 223.

²⁰ Otvoreni sukobi muslimanskih i hrvatskih vojnih postrojbi bili su u Hercegovini i srednjoj Bosni, dok do njih nije došlo u velikim gradovima (Sarajevo, Zenica, Tuzla) i u Posavini.

skih i muslimanskih vojnih postrojbi u veljači 1994. godine situacija se u Bosni i Hercegovini mijenja. Srbi gube okupirani teritorij te bivaju prisiljeni potpisati Generalni okvir mirovnog sporazuma (GFAP) u Daytonu 21. studenog 1995. godine kojim se konačno zaustavlja rat.

Osim golemih razaranja i šteta koje je rat u BiH prouzročio, sigurno su najteže i najdugotrajnije one koje su nastale na području međunacionalnih, a s tim onda povezano i međureligijskih odnosa između pojedinaca. Mržnja, želja za osvetom, nepovjerenje i strah duboko su utkani u tkivo svih stanovnika Bosne i Hercegovine. Rezultat je to progona preko 50% ukupnog stanovništva iz njihovih mjesta boravka. Bosna i Hercegovina je na koncu rata postala teritorijalno podijeljena u skoro etnički čista područja. Izazov suživota različitih nacija i različitih religija u BiH činio se beznadan.

Da bismo lakše razumjeli probleme i procese koji su nastupili u godinama nakon rata, potrebno je zaustaviti se nakratko na osnovnim smjernicama mira potpisanog u Daytonu. Generalnim okvirom mirovnog sporazuma iz Daytonu 21. studenog 1995. godine Bosna i Hercegovina je ostala cjelovita država s tročlanim predsjedništvom iz triju konstitutivnih naroda, s Vijećem ministara Bosne i Hercegovine i nezavisnom Centralnom bankom Bosne i Hercegovine. S druge strane bila je podijeljena na dva entiteta: Republiku Srpsku s 49% teritorija i Federaciju Bosne i Hercegovine s 51% teritorija Bosne i Hercegovine. Nadalje Generalnim okvirom mirovnog sporazuma u Daytonu status područja Brčkog prepušten je međunarodnoj arbitraži koja ga je učinila distriktom s vlastitom administracijom, političkom vlasti i s izvjesnim oblikom autonomije u sklopu Republike Bosne i Hercegovine. Distrikt Brčko tako nije pod jurisdikcijom nijednog entiteta.

Entiteti su u jačoj ekonomskoj i političkoj poziciji naspram centralne vlasti Republike Bosne i Hercegovine. Tako oni imaju svoje predsjednike, vlade i parlamente, policiju i birokratske aparate. Osnovna razlika među njima je u tome što u Federaciji Bosne i Hercegovine postoje kantoni, a u Republici Srpskoj ne postoje. Kantoni su u Federaciji Bosne i Hercegovine osnovani zato da bi predstavljali razinu na kojoj se mogu štititi interesi konstitutivnih naroda. Administrativna i politička struktura Republike Srpske daleko je jednostavnija nego struktura Federacije Bosne i Hercegovine, najviše zato što je etnička struktura Republike Srpske daleko "očišćenija".

Najveći nedostatak je što su entiteti određeni prema nacionalnoj pripadnosti. Tako je Federacija Bosne i Hercegovine definirana kao entitet bošnjačkog i hrvatskog naroda, dok je Republika Srpska entitet srpskog naroda. Tim su činom svi narodi u Bosni i Hercegovini diskri-

minirani u jednom ili u drugom entitetu. Tako se događa da oba entiteta, pa čak i pojedini kantoni i općine, slijede ekonomsku i socijalnu politiku upravo na način nastavljanja i produbljivanja tih ozakonjenih diskriminacija. Premda je pravosudnom odlukom Ustavnog suda Bosne i Hercegovine o konstitutivnosti svih triju naroda na cijelom području Bosne i Hercegovine utvrđeno da su odredbe ustava pojedinih entiteta u suprotnosti s Ustavom Bosne i Hercegovine, koji ima prioritet, ta se odluka u stvarnosti teško prihvaća.

Generalni okvir mirovnog sporazuma iz Daytonu ima 11 aneksa u kojima se između ostalog određuje da su za vojni dio mirovnog sporazuma odgovorne Međunarodne snage za stabilizaciju (SFOR), dok se za provedbu civilnog dijela sporazuma osnivaju Međunarodne snage za policijske dužnosti (IPTF) te postavlja Visoki predstavnik Ujedinjenih nacija kao konačni autoritet za tumačenje civilnih pogleda mirovnog sporazuma. Ostali Aneksi Sporazuma govore o međuentitetskom razgraničenju, izborima, Ustavu Bosne i Hercegovine, sporazumu o arbitraži, ljudskim pravima, povratku izbjeglica i prognanika zatim o sporazumu o Komisiji za očuvanje nacionalnih spomenika i osnivanje javnih korporacija Bosne i Hercegovine.

2.1. Povratak izbjeglica i prognanika – izazov multietničnosti i multireligijnosti Bosne i Hercegovine

Ukupan broj izbjeglica i prognanika na koncu rata procjenjuje se na preko 50% ukupnog stanovništva BiH. Od toga je prognanika u BiH bilo 1 370 000, a izbjeglih, koji su potražili sklonište izvan BiH, bilo je oko 1 200 000.²¹

Najveći broj prognanika prognan je između entiteta; tako statistike pokazuju da je približno 65,85% prognanika u Federaciji Bosne i Hercegovine izbjeglo i protjerano iz područja koje je sada Republika Srpska. Prognani unutar entiteta prvenstveno označavaju one koji su prognani tijekom muslimansko-hrvatskog sukoba u Hercegovini i srednjoj Bosni. Razlika među tim grupama prognanih osoba više je formalna nego stvarna. Razmišljanja i odluke o povratku su u oba slučaja slični, iako su psihološke barijere kod međuentitetskih povrataka veće. Progon osoba uglavnom se kretao prema velikim urbanim

²¹ Kad se govori o brojkama poslije rata u BiH treba uzeti u obzir da je uvijek riječ o procjenama koje upravo zato variraju od institucije do institucije. Ali i premda su samo procjene, one ipak upućuju na stvarno stanje u BiH. Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju Bosne i Hercegovine*, Informativni biro za humanitarna pitanja, Sarajevo, 1998., 78.

mjestima. Prognane osobe na području Federacije BiH su samo Hrvati i Bošnjaci – Muslimani, dok su prognane osobe u Republici Srpskoj samo Srbi. Prema podacima UNHCR-a od 31. ožujka 2010. godine broj ostvarenih povrataka prognanih osoba je 579 163 u cijeloj Bosni i Hercegovini, od čega u Federaciju Bosne i Hercegovine 351 455, u Republiku Srpsku 207 888, te u Distrikt Brčko 20 119. Po nacionalnoj pripadnosti to izgleda ovako: 353 307 Bošnjaka, 45 441 Hrvata, 177 913 Srba i 2801 ostalih.²²

Prognane osobe su u donekle drukčijoj situaciji u odnosu na izbjeglice, s obzirom na to da se njihove kvalifikacije i orijentacije obično nisu baš najbolje uklapale u novu sredinu. To je osobito slučaj s onim osobama koje su prognane iz ruralnih (seoskih) sredina te se nastanile u gradovima. Međutim, kada su danas stvoreni uvjeti da se vrate na svoja ognjišta, mnogi od njih to izbjegavaju. Razlozi za odbijanje povratka mogu se tražiti u tome što je povratak na selo nemoguć prije razminiranja zemljišta i osiguranja poljoprivrednih alatki i određenog stočnog fonda, ali razlozi ostajanja u novim sredinama su i veće mogućnosti koje im urbana mjesta pružaju.

Povratak izbjeglica, odnosno onih koji su sklonište potražili izvan granica Bosne i Hercegovine, posljednjih se godina gotovo potpuno zaustavio. Tako prema podacima UNHCR-a od 31. ožujka 2010. godine ukupno se u Bosnu i Hercegovinu od potpisivanja mira u Daytonu 1995. godine pa do ožujka 2010. godine vratilo 448 508 izbjeglica, od čega 388 032 u Federaciju Bosne i Hercegovine, 58 500 u Republiku Srpsku i 1976 u Distrikt Brčko. Po nacionalnoj pripadnosti ti podaci izgledaju ovako: 284 240 Bošnjaka, 86 443 Hrvata, 72 517 Srba i 5304 ostalih.²³

S obzirom na povratak izbjeglica treba reći da je uglavnom riječ o povratku starijih osoba i osoba s nižim kvalifikacijama. Oni koji su ostali u inozemstvu su se uz pomoć sposobnosti, zahvaljujući kojima su i dobili azil u inozemstvu, uklopili u potrebe tih zemalja i u njihove modele asimilacije.

Najveći izazov ostvarenju povratka su tzv. manjinski povratci. Manjinski povratak označava povratak članova jedne nacionalne grupe u područja gdje se u većini nalazi druga nacionalna grupa.²⁴ Oni su

²² Usp. UNHCR, *Statistics Package. Returns summary to Bosnia and Herzegovina from 01/01/1996 to 31/03/2010*, Website: http://80.65.85.77/unhcr/images/stories/Stats/sp_03_2010.pdf, skinuto s interneta 21. veljače 2010.

²³ Usp. UNHCR, *Statistics Package. Returns summary to Bosnia and Herzegovina from 01/01/1996 to 31/03/2010*, Website: http://80.65.85.77/unhcr/images/stories/Stats/sp_03_2010.pdf, skinuto s interneta 21. veljače 2010.

²⁴ Svi povratci u Distrikt Brčko evidentiraju se kao manjinski povratci.

pravi pokazatelj vraćanja povjerenja i nade u suživot. Između 1996. – 1998. godine manjinski povratak obuhvatio je samo 86 714 osoba, što je samo 15% ukupno ostvarenih povrataka u tom razdoblju. Takav rezultat bio je razočaravajući i kao takav može se smatrati pokazateljem političke zrelosti entitetskih vlasti i njihove spremnosti na suradnju. Očigledno je da političke volje za povratak manjinskih nacionalnih skupina nije bilo ni u jednom entitetu. Naprotiv, pokušavalo se na sve načine obeshrabriti povratak, počevši od fizičkog ugrožavanja sigurnosti povratnika, pa do donošenja zakona o napuštenoj imovini i drugih destimulirajućih administrativnih mjera.

Upravo takva nezadovoljavajuća dinamika manjinskih povrataka uvjetovala je traženje odgovarajućih političkih i društveno-ekonomskih rješenja od 1999. godine. Tako se na razini Bosne i Hercegovine uspostavlja Ministarstvo za ljudska prava i izbjeglice, donose zakoni o prognanicima i izbjeglicama na razini Bosne i Hercegovine, ali i na razinama Federacije Bosne i Hercegovine, Republike Srpske i Distrikta Brčko. Uspostavljaju se multietnički organi vlasti, policije, sudstva i dr. S druge strane dolazi do bolje međusobne suradnje državnih i entitetskih ministarstava. Sve to utječe na sve više političke tolerancije prema povratnicima. Tako je na neki način stvoren sveobuhvatni politički okvir koji omogućava proces povratka.

S druge strane, prema istraživanju Agencije za ispitivanje javnog mnijenja "Prism Research" 2000. godine javlja se tendencija smanjenja netrpeljivosti između trajno naseljenih osoba i povratnika, te pripadnika većinskog i manjinskog stanovništva. Prema istom istraživanju za 2001. godinu javlja se i povećanje odobravanja većinskog stanovništva da se pripadnici manjinskog naroda vrate u svoje domove.

Takva klima utjecala je na intenziviranje manjinskih povrataka. Tako je u 2000. godini ostvareno ukupno 67 445 manjinskih povrataka, u 2001. godine 92 061, a u 2002. čak 102 111. Ukupno od potpisivanja Daytonskog mira do konca 2002. godine ostvareno je ukupno 389 338 manjinskih povrataka, od čega 238 029 u Federaciji BiH, 131 887 u Republici Srpskoj i 19 422 u Distriktu Brčko. Posljednjih godina manjinski povratci su gotovo zanemarivi. Tako prema podacima UNHCR-a od 31. ožujka 2010. godine ukupan broj manjinskih povrataka od potpisivanja Daytonskog mirovnog sporazuma od ožujka 2010. godine iznosi 467 388, od čega 274 980 u Federaciji Bosne i Hercegovine, 170 313 u Republici Srpskoj i 22 095 u Distriktu Brčko.²⁵

²⁵ Usp. UNHCR, *Statistics Package. Returns summary to Bosnia and Herzegovina from 01/01/1996 to 31/03/2010*, Website: http://80.65.85.77/unhcr/images/stories/Stats/sp_03_2010.pdf, skinuto s interneta 21. veljače 2010.

Prvi i najosnovniji problem s kojim se povratnici susreću jest povrat imovine. Povratnici se suočavaju s namjernim odugovlačenjem obrade njihovih zahtjeva, odgađanjem zakazanih deložacija, sporim ili nikakvim rješavanjem slučajeva dvostrukog korištenja stambenih prostora i sl. Nadalje, tu je problem rekonstrukcije domova u koji povratnici dolaze. Tako povećanje broja manjinskih povratnika nije praćeno osiguravanjem sredstava za rekonstrukciju. Sljedeći problem je zapošljavanje povratnika koji su veoma rijetko u prilici da se vrate na predratna radna mjesta ili da se ponovno istim intenzitetom bave poljoprivredom. Podjela obrazovnog sustava po nacionalnoj osnovi i s tim povezan nedostatak školskog prostora u mjestima manjinskog povratka sljedeći je problem. Osim toga tu je još i nedostatak zakonskih propisa o socijalnoj i zdravstvenoj skrbi osoba koji su osigurane u jednom, a imaju mjesto boravka u drugom entitetu.

2.2. *Mladi u multietničkom i multireligijskom bosansko-hercegovačkom društvu*

Generacija mladih, premda jedinstvena s obzirom na velike i posebne događaje koje prolazi zajedno, zapravo i nije jedinstvena unutar sebe jer je i sama zahvaćena nacionalnom (a onda i religijskom) homogenizacijom koja je svoj vrhunac doživjela tijekom ratnih sukoba.

Tako se mladi Bosne i Hercegovine nakon rata osjećaju više povezanim s vlastitom nacijom i religijskom zajednicom. Prema istraživanju Agencije za ispitivanje javnog mnijenja "Prism Research" provedenom 1999. godine 49% ispitanih mladih osjeća se jako povezanim s vlastitom nacijom, 40% umjereno i tek 7% malo.²⁶

Prema istom istraživanju čak 79% ispitanika smatra se vjernicima, dok se samo 19% izjasnilo kao nevjernici.²⁷ Rezultati dalje pokazuju

²⁶ Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju – Bosna i Hercegovina 2000 – Mladi*, 58. Slična pojava povećane vezanosti za vlastitu naciju dogodila se početkom devedesetih i u drugim državama bivše Jugoslavije. Takve rezultate donosi i istraživanje Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu provedeno 1999. godine među mladima Republike Hrvatske. Usp. Branislava BARANOVIĆ, „Mladi u Hrvatskoj između nacionalnog identiteta i europske integracije“, Vlasta ILIŠIN – Furio RADIN, (ur.), *Mladi uoči trećeg tisućljeća*, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu – Državni zavod za zaštitu obitelji, materinstva i mladeži, Zagreb, 2002., 125-154.

²⁷ Ako se ti podaci usporede s onim predratnim, vidi se porast od čak 45% u korist onih koji se osjećaju vjernicima. Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju – Bosna i Hercegovina 2000 – Mladi*, 102. Slične podatke donosi i istraživanje Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu provedeno 1999. godine među mladima u Republici Hrvatskoj u kojem je utvrđeno da se religioznost među mladima povećala za 40% u odnosu na 1986. Usp. Dinka MARINOVIĆ-JEROLIMOV, „Religioznost, nereligioznost i neke vrijednosti mladih“, Vlasta ILIŠIN – Furio RADIN, (ur.), *Mladi uoči trećeg tisućljeća*, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu – Državni zavod za zaštitu obitelji, materinstva i mladeži, Zagreb, 2002., 83.

da se 14% ispitanika izjasnilo vjernicima koji se redovito pridržavaju svih glavnih propisa svoje vjere, 31% su vjernici koji se uglavnom pridržavaju glavnih propisa i 22% su vjernici koji se pridržavaju propisa samo u posebnim prilikama. Veoma su indikativni podaci prema kojima se čak 12% ispitanika smatra vjernicima, ali se ne pridržavaju propisa, te 11% ispitanika koji su se izjasnili kao nevjernici koji se ipak pridržavaju propisa zbog običaja. I ovdje je svakako prisutno povećano pridržavanje propisa vjere kod generacije mladih Bosne i Hercegovine u usporedbi s rezultatima istraživanja koncem osamdesetih prema kojem se čak 60% mladih nije pridržavalo poziva vjerskih zajednica na redovno sudjelovanje u vjerskim obredima. Budući da su isti procesi na djelu i u Republici Hrvatskoj, možemo analogno na isti način tumačiti uzroke takva ponašanja mladih i u Bosni i Hercegovini. Tako je istraživanje mladih Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu 1999. godine pokazalo da mladi više odlaze u crkvu zato što misle da je iskazivanje religioznosti poželjan komformistički obrazac u društvu, ali u isto vrijeme i zbog slobode iskazivanja vjerskih uvjerenja i osjećaja. Na isti način možemo promatrati i rezultate istraživanja religioznog ponašanja mladih u Bosni i Hercegovini, zato što se nalaze u sličnim postkomunističkim procesima u kojima je iskazivanje religioznosti ne samo slobodno nego čak i društveno povoljno.²⁸

Ratni sukobi te prisilna odvojenost od drugih nacionalnih i religijskih skupina, često u strahu za sigurnost života, učinili su da mladi smatraju da je upravo njihova nacionalna skupina najviše propatila i stoga bi trebala imati prednost pred ostalim nacionalnim skupinama. Tako čak 62% ispitanika mladih smatra da Bošnjaci, Srbi i Hrvati u Bosni i Hercegovini nisu u jednakom položaju. Premda je nacionalna polarizacija okrenula Hrvate prema Republici Hrvatskoj (čak 52% ispitanika se osjeća jako ili umjereno vezanim uz Republiku Hrvatsku), i Srbe prema Srbiji (51% se osjeća jako ili umjereno vezanim uz Srbiju), ipak ostaje i prilično velik postotak mladih koji se osjećaju vezanima uz Bosnu i Hercegovinu, 54% ukupnog broja ispitanika, od čega Bošnjaci čine 85%, Hrvati 64% i Srbi 27%.²⁹

Mladi iz mješovitih brakova (koji su bili u isto vrijeme i binaci-

²⁸ Upravo zbog tog društvenog komformizma, ali i zbog navezanosti na tradiciju, imamo već spomenuti podatak da se čak 11% ispitanika koji se ne smatraju vjernicima pridržavaju vjerskih propisa.

²⁹ Uspoređujući te podatke (koji variraju s obzirom na nacionalnu skupinu) i podatke koje smo spominjali u prethodnom dijelu, vidimo da postoji razlika. Mladi se u postotku u odnosu na starije više osjećaju vezanim uz BiH, pogotovo mladi Hrvati i Srbi! Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju – Bosna i Hercegovina 2000 – Mladi*, 93-94.

onalni i bireligiozni) bili su na poseban način pogođeni nacionalnom homogenizacijom početkom devedesetih. Osjećali su pritisak izabrati nacionalni identitet od opće političke situacije, izbornih zakona, Ustava Bosne i Hercegovine, a ponekad čak i od religijske zajednice kojoj su pripadali. Upravo mladi iz takvih obitelji, koji bi mogli biti most gradnje međunacionalnog povjerenja, najviše žele napustiti Bosnu i Hercegovinu. Uzimajući u obzir tešku situaciju u kojoj su se nalazili članovi miješanih brakova u Bosni i Hercegovini, čak su i agencije za imigraciju u SAD-u i u Australiji imale odvojene projekte za tu skupinu stanovništva.³⁰

Broj mladih emigranata iz Bosne i Hercegovine se i inače povećava i nakon potpisivanja Daytonskog mirovnog sporazuma i prestanka ratnih sukoba. Procjenjuje se tako da je broj emigranata iz Bosne i Hercegovine u razdoblju između 1996.-2001. godine dosegao 92 000, i to uglavnom kvalificiranih mladih ljudi s obiteljima. Alarmanтно zvuči podatak, koji sam već spomenuo, iz istraživanja mladih Agencije za ispitivanje javnog mnijenja da bi čak 62% ispitanika napustilo Bosnu i Hercegovinu kad bi im se za to pružila prilika. Razlike po entitetskoj pripadnosti su minimalne, ali su zato razlike po nacionalnoj pripadnosti znatne. Tako analizirajući statističke podatke nalazimo da 67% Bošnjaka želi napustiti Bosnu i Hercegovinu, 63% Srba i samo 41% Hrvata. Više muškaraca (67%) nego žena (58%) otišlo bi iz Bosne i Hercegovine.

Ipak glavni razlozi zbog kojih mladi žele emigrirati iz Bosne i Hercegovine su niski životni standard (42%), besperspektivnost (19%), nezaposlenost (17%), daljnje školovanje (11%), dok političke razloge navodi samo 3% ispitanika. I ovdje razlozi variraju s obzirom na nacionalnu pripadnost. Posebno je to vidljivo kod razloga za emigriranje povezanih s daljnjim školovanjem (Bošnjaci i Hrvati po 14% za razliku od Srba 7%), te političkih razloga (Hrvati 11%, Bošnjaci 3% i Srbi 1%). Nizak životni standard kao razlog odlaska najčešći je odgovor kod Srba (47%) te kod Bošnjaka (40%), a znatno manji kod Hrvata (32%). Ti statistički podaci povezani su s općenitim shvaćanjem vlastitog životnog standarda. Tako, u usporedbi s mladim Srbima (12%) i Bošnjacima (8%), više mladih Hrvata (29%) vjeruje da ima životni standard iznad prosjeka. Hrvati isto tako imaju veće šanse za stalan posao (21%) i redovito primaju plaću u 94% slučajeva. Samo je 14%

³⁰ Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju – Bosna i Hercegovina 2000 – Mladi*, 59-60. Usprkos takvim podacima prema istraživanju na Mostarskom sveučilištu mladi podržavaju međunacionalne i međureligijske brakove ako postoji ljubav. Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju – Bosna i Hercegovina 2000 – Mladi*, 45.

ispitanih Srba i 12% Bošnjaka izjavilo da imaju stalan posao i 75% Srba i 77% Bošnjaka redovito primaju plaću. Upravo zbog tih razloga manje mladih Hrvata stavlja nizak životni standard kao razlog želje za napuštanje Bosne i Hercegovine.

Oni koji se odlučuju za ostanak u Bosni i Hercegovini, čine to najviše zbog obitelji i prijatelja (31%), patriotskih razloga (11%), povezanosti s rodnim krajem (9%), nade da će biti bolje (9%), dok samo 4% ispitanika kao razlog navodi dobar život i 4% ljubav prema svojem gradu. I ovdje razlozi variraju s obzirom na nacionalnu pripadnost, pogotovo s obzirom na patriotske razloge (Bošnjaci 10%, Srbi 12% i Hrvati 5%), nadu da će biti bolje (Srbi 11%, Bošnjaci 8%, dok mladi Hrvati uopće ne navode taj razlog), ljubav prema svojem gradu (Hrvati 8%, Srbi 4% i Bošnjaci 4%). Dobar život u Bosni i Hercegovini kao razlog ostanka navodi čak 13% ispitanih Hrvata, dok je znatno manji broj Bošnjaka (3%) i Srba (2%) koji ostaju u Bosni i Hercegovini zbog istog razloga.

Vidimo da generacija mladih Bosne i Hercegovine uopće nije jedinstvena na mnogim razinama života. Različita nacionalna i religijska pripadnost generacije mladih Bosne i Hercegovine uzrokuju i bogatstvo i raznolikost stilova njihova života te shvaćanja aktualne situacije. Usprkos različitim stilovima života i različitim interpretacijama ekonomsko-političkog konteksta u kojemu žive, mladi smatraju da korijen međunacionalnih i međureligijskih nepovjerenja nisu razlike koje među njima postoje nego nepoznavanje tih razlika. Uzrok tomu je svakako i nepoznavanje vlastitog identiteta, i nacionalnog i religijskog, što je rezultat nasilno sustavnog brisanja svih razlika i osobitosti pojedinaca i naroda u komunističkom razdoblju. Zbog toga 67% ispitanika smatra potrebnim otvaranje religijskog savjetovišta, dok 71% smatra potrebnim sat religijskog obrazovanja u školama. Možemo tako reći da multinacionalnu i multireligijsku budućnost Bosne i Hercegovine mladi vide kako u otkrivanju vlastitog identiteta tako i u poštovanju razlika drukčijih, a ne u njihovu uklanjanju.

2.3. Izazovi za crkveno djelovanje

Potpisivanjem mira u Daytonu 21. studenog 1995. godine stvorene su (kakve takve) osnove za suživot u Bosni i Hercegovini. Put do pomirenja među narodima bit će dugačak i mukotrpan. Uz politiku i kulturne institucije u izgradnji ponovnog zajedništva velika uloga bila je stavljena i pred vjerske zajednice, koje trebaju graditi poštovanje, ravnopravnost i toleranciju svih ljudi, najprije u vlastitim vjerskim zajednicama, a onda i na cijelom teritoriju Bosne i Hercegovine.³¹ Tako

³¹ Usp. Luka MARKEŠIĆ, „Kako živjeti zajedno“, *Bosna Franciscana*, 5 (1997.), 78-79.

Komisija "Iustitia et Pax" Biskupske Konferencije BiH u prigodi susreta potpore i zajedništva Europske komisije "Iustitia et Pax" u Banja Luci 14. i 15. ožujka 1998., govoreći o aktualnom stanju i nadama za budućnost BiH, smatra moralnom obvezom svih vjerskih zajednica u BiH da se uključe u mukotrpan proces mira, radeći na pomirenju među narodima kojeg nema bez oprostjenja.

Svjesni velike zadaće koja se stavlja pred njih, Katolički biskupi u svojoj poslanici od 25. siječnja 1996. godine, govoreći o pravednom miru kojeg neće biti bez pomirenja, koje opet nužno uključuje oprostjenje, u svoje ime i u ime svih katolika Bosne i Hercegovine pružaju ruku pomirenja opraštajući i ujedno tražeći oprostjenje. Pozivaju katolički puk na čišćenje srca odnosno duhovnu obnovu da bi imali snage i hrabrosti za oprostjenje i pomirenje, a onda i za materijalnu obnovu. Ujedno ističu ekumensku i dijalošku otvorenost smatrajući da služiti čovjeku u Bosni i Hercegovini znači pomagati mu na putu mira i međusobnog uvažavanja.

Svojim primjerom službenici Katoličke crkve svjedoče o mogućnosti suživota. Tako se već u listopadu 1996. godine ponovno otvara Vrhbosanska bogoslovija u Sarajevu nakon četverogodišnje prisilne izmještenosti u Bolu na otoku Braču u Hrvatskoj. Franjevačka teologija se vraća u Sarajevo u ožujku 1997. godine nakon skoro petogodišnje prisilne izmještenosti u Samoboru u Hrvatskoj. Nadalje svećenici se vraćaju u razrušene i opustošene župe svjedočeći svojim primjerom da je povratak moguć i ohrabrujući na povratak one koji se žele vratiti.³² I dok povratak i ponovno zaživljavanje katoličkih župa pomalo napreduje u Federaciji Bosne i Hercegovine, povratak u Republiku Srpsku je sporiji i malobrojniji. Župnici u razrušenim župama u Republici Srpskoj, budući da su uglavnom svi crkveni objekti porušeni, groblja pretvaraju u mjesta hodočašća i okupljanja vjernika i započinjanja procesa povratka. No sam povratak ide jako teško. Tako se do konca 1999. godine na područje Republike Srpske vratilo 2053 Hrvata katolika od ukupno 220 000 nasilno protjeranih tijekom rata.³³ Zbog takvih katastrofalno poraznih brojki povratka Hrvata katolika u Republiku Srpsku biskupi Bosne i Hercegovine upućuju apele svim institucijama koje su zadužene za osiguranje provedbe "Aneksa 7" (povratak izbjeglih i prognanih osoba) Daytonskog mirovnog sporazuma da po-

32 U 1999. godini tako nekoliko svećenika živi u gotovo potpuno ispražnjenim župama bez struje i vode u nadi da će time pomoći povratku prognanih župljana. Usp. „Pomozite Katoličkoj Crkvi u BiH da opstane“ (Intervent kardinala Vinka Puljića, nadbiskupa vrhbosanskog, na zasjedanju CCEE u Ateni), *Vrhbosna* (1999.), 459-460.

33 Do konca 2002. godine broj Hrvata – povratnika u Republiku Srpsku iznosi 8733, u Distrikt Brčko 1746, dok se na područje Federacije BiH vratilo 109 971. Usp. UNHCR, *Statistics Package. Total minority returns in/to BiH from 1996 to 31 December 2002*, Website: <http://www.unhcr.ba/return/mastr.pdf>, skinuto s interneta 21. veljače 2010. godine.

duzmu sve kako bi povratak bio moguć.³⁴ Osim realnih teškoća povratka postoje i naznake manjka želje Hrvata katolika vratiti se na područje Republike Srpske kad su im domovi i osigurani.³⁵ Neki od njih žive u tuđim kućama u područjima koje kontroliraju hrvatske vlasti. Oni žive s jedne strane u opravdanom strahu od povratka vlasnika kuća u kojima privremeno stanuju, a s druge strane ne nalaze dovoljno snage za povratak u svoje domove i za suživot s onima koji su ih prognali. Takva situacija nagoni te ljude na to da prodaju svoja imanja i nepovratno odlaze u inozemstvo.³⁶ Pozivajući i te ljude na povratak i vjeru u suživot u BiH, biskupi ih potiču da se ne odriču rodnog kraja i da ne prodaju svoja imanja jer na taj način podržavaju ideju o etnički čistim teritorijima u BiH i umanjuju nadu u mogućnost suživota ljudi različitih vjerskih uvjerenja i nacionalnih određenja.

Osim tog zalaganja za povratak izbjeglih i prognanih osoba, što pridonosi multietničnosti i multireligijnosti BiH, Katolička crkva se otvara sve više ekumenizmu i međureligijskom dijalogu kao neupitnom zahtjevu bosansko-hercegovačkog društva. Konkretni potezi Katoličke crkve u tom pravcu bili su osnivanje, zajedno sa Srpskom pravoslavnom Crkvom, Islamskom i Židovskom zajednicom, Međureligijskog vijeća BiH 9. lipnja 1997. u Sarajevu.³⁷ Nadalje 18. veljače 1998. godine Biskupska

³⁴ Usp. „Zašto se prognanicima i izbjeglicama i dalje uporno opstruira povratak u njihov zavičaj?“ (Otvoreno pismo katoličkih biskupa BiH predsjedavajućem Pakta o stabilnosti u jugoistočnoj Europi gosp. Bodi Hombachu), *Vrhbosna* (2000.), 253-254; Usp. „Apel Biskupske Konferencije BiH državama potpisnicama Daytonskog sporazuma“, *Vrhbosna* (2001.), 132-133; Usp. „Nacionalno i političko razočaranje Hrvata u poslijedaytonskoj BiH“, (Izlaganje kardinala Vinca Puljića pred Odborom za međunarodne odnose Kongresa Sjedinjenih Američkih Država 25. srpnja 2001.), *Vrhbosna* (2001.), 265-267.

³⁵ Usp. „Žele li se Hrvati vratiti?“ (Pismo Bode Hombacha, specijalnog koordinatora pakta za stabilnost jugoistočne Europe), *Vrhbosna* (2000.), 291-292.

³⁶ Na taj način se pridružuju broju od 92 000 onih koji su dobrovoljno napustili BiH nakon potpisivanja Daytonskog mirovnog sporazuma do konca ožujka 2001. godine. Procjenjuje se da je među njima oko 13 000 Hrvata. Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju 2002*, 112.

³⁷ Usp. Mato ZOVKIĆ, *Međureligijski dijalog iz Katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 1998., 217; Međureligijsko vijeće 1999. godine izdaje Glosar religijskih pojmova koji nudi osnovne informacije o temeljnim pojmovima koji određuju četiri tradicionalne religije i njihove organizirane institucije u BiH. U istom djelu objavljena je i "Izjava o zajedničkom moralnom angažovanju" Međureligijskog vijeća u kojem se osuđuju: djela mržnje utemeljena na etničkim i vjerskim različitostima, ometanje prava na slobodan povratak, djela osvete, zloupotreba medija u cilju sisanja mržnje. U isto vrijeme se potiče na poštovanje osnovnih ljudskih prava svih ljudi bez obzira na vjersku ili etničku pripadnost, što treba obuhvaćati: slobodu za sve predstavnike vjerskih zajednica vršiti svoju vjersku službu u svakom dijelu BiH, pravo svakom djetetu na vjersku pouku u vlastitoj vjeri i garanciju da nitko neće biti prisiljen pohađati vjeronauk u institucijama neke druge Crkve ili vjerske zajednice. Usp. *Glosar religijskih pojmova*, Međureligijsko vijeće BiH, Sarajevo, 1999., 5-6.

Konferencija BiH odobrava Pravilnik Vijeća za Ekumenizam,³⁸ i Pravilnik Vijeća za Međureligijski dijalog.³⁹ Vrhbosanska katolička teologija u Sarajevu i Franjevačka teologija u Sarajevu daju svoj doprinos otvorenosti Katoličke crkve za ekumenizam i međureligijski dijalog na akademskoj razini održavanjem međureligijskih odnosno ekumenskih kolokvija.⁴⁰

Sljedeći oblik zalaganja Crkve za suživot u Bosni i Hercegovini je za sigurno projekt Katoličkih multietničkih i multireligijskih škola za Europu. U školskoj godini 2010./2011. djeluje 7 osnovnih i srednjih katoličkih škola s oko 5 000 učenika u Sarajevu, Zenici, Tuzli, Travniku, Žepču, Banja Luci i Bihaću. Te su škole primljene u savez Katoličkih škola Europe i primaju i učenike koji nisu ni katolici ni Hrvati. Katoličke škole u mladim ljudima njeguju ljubav prema narodima i kulturama kojima pripadaju ali i duboko poštovanje prema drugima, budeći u svima privrženost prema Bosni i Hercegovini kao zajedničkoj domovini i kao kulturološkoj vrednosti.⁴¹

Osim tih znakova otvorenosti Katoličke crkve za multietničko i multireligijsko društvo u Bosni i Hercegovini (koji dolaze od crkvene hijerarhije), postoje i različite inicijative građana Bosne i Hercegovine koji, svjesni velike uloge religije u međusobnom razumijevanju i pomirenju ljudi i naroda, osnivaju različite interreligijske centre i udruge. Pripadnici Katoličke crkve daju svoj doprinos tim naporima.⁴²

38 Usp. „Pravilnik Vijeća za ekumenizam Biskupske Konferencije BiH“, *Vrhbosna* (1999.), 464.

39 Usp. „Pravilnik Vijeća za međureligijski dijalog Biskupske Konferencije BiH“, *Vrhbosna* (1998.), 58-59.

40 Tako su na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji održani sljedeći ekumenski odnosno međureligijski kolokviji: „Katolici – Židovi“ 21. studenog 1998. godine (radovi su objavljeni u *Vrhbosnensia* 3 [1999.], br. 1.), „Katolici – Muslimani“ 13. studenog 1999. godine (radovi su objavljeni u *Vrhbosnensia* 3 [1999.], br. 2), „Katolici – Pravoslavni“ 25. studenog 2000. godine (radovi su objavljeni u *Vrhbosnensia* 4 [2000.], br. 2).

41 Usp. Pero SUDAR, „Katoličke škole ovdje i sada – komu i zašto?“, *Vrhbosna* (1996.), 115-119; Usp. Pero SUDAR, „Katoličke multietničke i multivjerske škole u BiH za Europu“, *Vrhbosna* (1998.), 144-146; Usp. Pero SUDAR, *La Chiesa Cattolica in condizioni difficili al servizio della pace*, u: *Convivere per vivere*, Intervista di Ernesto Preziosi a Msgr. Pero Sudar, Vescovo Ausiliare di Sarajevo), AVE, Roma, 2002., 57-65; Usp. Mato ZOVKIĆ, „Katolički odgoj mladih za pluralno društvo kroz školski vjeronauk i obrazovne ustanove“, *Vrhbosna* (2002.), 457-460.

42 Spomenimo ovdje samo neke: Pokret mladih Taizea, Udruženje za međureligijski mirotvorni rad „Abraham“, Internacionalni centar za promoviranje međureligijskog dijaloga, pravde i mira „Zajedno“. (Usp. „Bijeli brat“ [razgovor s bratom Rogerom, osnivačem Ekumenske zajednice braće], *Katolički tjednik*, 16. II. 2003., 22-25; Usp. Karl-Josef KUSCHEL, *Spor oko Abrahama: što Židove, Kršćane i muslimane dijeli a što ih ujedinjuje*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2001., 346-350; Usp. Marko ORŠOLIĆ, „Multireligious and intercultural Center ‘Zajedno’“, Paul MOJZES [ur.], *Religion and the War in Bosnia*, Scholars Press, Atlanta, 1998., 262-268; Usp. Mato ZOVKIĆ, „Mogućnosti ekumenizma i religijskog dijaloga u Hrvatskoj te Bosni i Hercegovini“, *Bogoslovska smotra*, 70 [2000.], 635-655.)

Poseban poticaj naporima Katoličke crkve za suživotom u multietničkoj i multireligijskoj BiH bio je posjet pape Ivana Pavla II. Bosni i Hercegovini 12.-13. travnja 1997. godine.⁴³

Usprkos svim naporima koje Katolička crkva kao institucija čini za suživot u BiH, potrebno bi bilo njezino još veće zalaganje na razini svakodnevnog života. Napori Katoličke crkve u procesu povratka prognanika, duhovne obnove vjernika i svakako osnivanja multietničkih i multireligijskih škola idu u tom pravcu. Pohvalno je svakako i da u posljednje vrijeme postoji dijalog stručnjaka koji pomaže međusobnom boljem upoznavanju drugih, no potrebno je uložiti i dodatni napor da načelna otvorenost Katoličke crkve prema ekumenizmu i međureligijskom dijalogu zaživi i u svijesti službenika Crkve i vjernika laika. U bosansko-hercegovačkom društvu već postoji "dijalog života odnosno dijalog vjerničkog svjedočenja", i to bi službenici Katoličke crkve u svojem pastoralnom radu trebali podržavati.⁴⁴ Zatim davati veću potporu udruženjima građana koji smatraju da religija ima veliku ulogu u međusobnom povjerenju i pomirenju među ljudima te zagovarati dijalog kao stil života, toleranciju – kao izazov multietničkog i multireligijskog društva BiH, uklanjati predrasude protiv drugih i izbjegavati iskarikirano prikazivanje drugih. Izazovi multietničkog i multireligijskog društva u BiH za Katoličku crkvu kao instituciju i za sve njezine službenike i vjernike veliki su.

3. Kompleksnost i pluralnost bosansko-hercegovačkog društva

Sljedeće važno obilježje bosansko-hercegovačkog društva koje se javlja kao posljedica tranzicijskih procesa na svim razinama društva i života je fenomen kompleksnog društva. Pojmom kompleksnog društva opisuje se stvarnost sastavljena od ambivalentnih tendencija koje su međusobno neprihvatljive. Kompleksno društvo je stvarnost u kojoj stanje parcijalnih integracija često "prisiljava" i na parcijalne odluke koje vrijede samo za određenu situaciju. Nadalje, kompleksno društvo je obilježeno izgubljenosti smisla povijesti i sposobnosti dalekosež-

⁴³ Usp. Tomo VUKŠIĆ, „Ekumenski i međureligijski aspekti pastoralnoga pohoda Pape Ivana Pavla II. Sarajevu“, *Vrhbosniensia*, 1 (1997.), 31-51; Usp. Mato ZOVKIĆ, „Međureligijski susreti Ivana Pavla II. od Asiza 1986. do Sarajeva 1997.“, *Vrhbosniensia*, 1 (1997.), 9-30; Usp. Tomislav JOZIĆ, „Vrijeme praštanja i pomirenja“, *Vrhbosniensia* 1 (1997.), 52-66. Usp. „Govori Pape Ivana Pavla II. prigodom pastirskog pohoda BiH“, *Vrhbosna* (1997.), 69-80.

⁴⁴ Usp. Mato ZOVKIĆ, *Međureligijski dijalog iz Katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*, 218.

nog planiranja, ideološkim i vrijednosnim relativizmom, nijekanjem svih granica i hedonističkim konzumizmom, raspršenošću identiteta i zarobljenošću u sadašnji trenutak. U takvu društvu mladi današnjice žive u isto vrijeme u različitim sustavima, prihvaćajući različite životne i kulturne projekte te odbijajući prihvatiti ijedan sustav kao ekskluzivan kojim bi bili sposobni izraziti vlastitu egzistenciju. Mladi donose i parcijalne moralne odluke koje vrijede za određene životne situacije u kojima se trenutno nalaze, bez namjere da im daju apsolutnu važnost za vlastitu egzistenciju.⁴⁵

Ekstremni pluralizam, kao jedan od uporišta kompleksnog društva, nudi danas različita rješenja pitanja problema smisla i tumačenja potrebe vlastite ostvarenosti. To se događa upravo zato što društvo nije organizirano oko jednog centra sposobnog ozakoniti određene vrijednosti, nego je organizirano oko mnoštva centara koji društvenim vrijednostima mogu dati samo nepotpunu ili parcijalnu legitimnost.⁴⁶

Na problem smisla života odgovara se na način "prilagođenosti". Pojam prilagođenosti u ovom kontekstu znači da se rješenje problema ne traži na kolektivnoj razini nego na razini pojedinca ili male skupine. Prevladava, dakle, potraga za smislom života ne u svojoj optimalnoj dimenziji nego u dimenziji realizirajućega, tako da su i odgovori na problem smisla života i vlastitog identiteta obično parcijalni i nepotpuni, tj. nesposobni izaći iz okvira svakodnevnog života.⁴⁷

Važno je naglasiti da, upravo zbog kompleksnosti društva, mladi žive u stanju pometenosti, gubitka uporišnih točaka, krize vrijednosti koje bi, kad bi bile ponovno zadobivene, bile temelj izgradnje vlastitog životnog projekta. Kompleksno društvo nudi mladima Bosne i Hercegovine različite stilove života, ponašanja i ideja. Međutim, povećanjem mogućnosti izbora povećava se i mogućnost razočaranja i frustracije mladih. To se događa zbog toga što mnoge želje i projekti generacije mladih zbog ekonomske krize nisu ostvarivi. Pomanjkanje orijentacije i česte frustracije uzrok su delinkventnog ponašanja mladih. Već smo govorili o nezainteresiranosti mladih s obzirom na društvo. Osim toga postoji kod generacije mladih Bosne i Hercegovine i povećanje konzumiranja alkohola⁴⁸ i narkotika.⁴⁹ Mladi se osjećaju potrebnima pomo-

45 Te odluke su katkad čak i kontradiktorne međusobno, no mladi prihvaćaju i kontradiktornost kao normalnu upravo zbog toga što za njih konkretno iskustvo više vrijedi od formalne logike. Usp. Paolo MONTESPERELLI, „La religiosità giovanile tra appartenenza e differenza”, *Note di Pastorale Giovanile*, 9 (1992.), 43.

46 Usp. Mario POLLO, *Le sfide educative dei giovani d'oggi*, Ldc, Leumann-Torino, 2000., 17-18.

47 Usp. Franco GARELLI, „La condizione giovanile nella società complessa”, *Aggiornamenti sociali*, 7-8 (1991.), 543-544.

48 Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju – Bosna i Hercegovina 2000 – Mladi*, 27.

49 Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju 2002*, 58-59.

ći. Tako više od 50% ispitanika sociološkog istraživanja mladih BiH Agencije za ispitivanje javnog mnijenja smatra potrebnim osnivanje savjetovališta za probleme mladih.⁵⁰ Na pokretljivost i kompleksnost današnjeg bosansko-hercegovačkog društva potrebno je odgovoriti sa susretljivim prihvaćanjem.⁵¹

4. Umjesto zaključka

Možemo zaključiti da su izazovi za pastoral mladih u ovakvu bosansko-hercegovačkom društvu veliki. Moraju se priznati i prihvatiti utjecaji društvenih procesa i obilježja bosansko-hercegovačkog društva na aktualnu situaciju mladih te zatim razraditi odgojne projekte koji će promovirati mlade u njihovim životnim prostorima. U svojem odgojnom projektu Crkva bi trebala imati različite modele koji su u isto vrijeme pristupačni mladima ali i kvalificirani. Radi se o velikom izazovu za Katoličku crkvu u Bosni i Hercegovini koja je u komunističkom razdoblju često bila zatvorena u samu sebe, bez mogućnosti javnog djelovanja, i koja ponekad u aktualnom pluralističkom društvu vidi neprijatelja te ga izjednačava s komunističkim režimom prošlosti.⁵²

Uloga župne zajednice u pastoralu mladih je zasigurno velika, ali pred različitim izazovima koje aktualno bosansko-hercegovačko društvo postavlja, ona ne može biti dovoljna. Pozvana je na obnovu svojih struktura, ostavljajući prostora novim skupinama i zajednicama, novom načinu kršćanske prisutnosti (individualne ili kolektivne) i pojedincima koji djeluju na različitim društvenim područjima (socijalnom, ekonomskom, političkom, kulturnom).⁵³

50 Ispitanici osjećaju potrebu savjetovanja na sljedećim životnim prostorima: problemi studija, obiteljski problemi, seksualni odgoj, problemi s narkoticima, izbor zvanja, problemi potražnje posla, psihološki i religiozni problemi. Usp. UNDP, *Izveštaj o humanom razvoju – Bosna i Hercegovina 2000 – Mladi*, 78-81.

51 Bono Zvonimir Šagi govori o potrebi obnove laičkih udruga u Crkvi, koje bi bile sposobne preuzeti odgovornost nove evangelizacije u pluralističkom društvu. Usp. Bono Zvonimir ŠAGI, *Laici i svjetovna dimenzija Crkve*, KS, Zagreb, 1995., 151-155.

52 Usp. András Mate TÓTH - Pavel MIKLUŠČAK (ur.), *Nije kao med i mlijeko*, 38; U pluralističkom društvu Crkva mora biti kulturno relevantna, produbljivati religiozni život svojih članova, odgajati i formirati laike za suodgovornost i stvarati žive i pristupačne kršćanske zajednice. Usp. Marijan VALKOVIĆ, „Značenje socijalnog nauka Crkve u tranzicijskim zemljama“, Stjepan BALOBAN (ur.), *Izazovi civilnog društva u Hrvatskoj*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, KS, Zagreb, 2001., 146-147.

53 Usp. GIOVANNI PAOLO II, *Apostolska pobudnica Cristifideles laici* (30. prosinac 1988.), br. 26-27, KS, Zagreb, 1997.

SOCIETY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA AND THE CHALLENGES AND POSSIBILITIES FACING CHURCH YOUTH ACTIVITIES

Summary

This article seeks to analyze society in Bosnia and Herzegovina as it affects young people, and to offer an overview of the challenges and possibilities of pastoral work with young people. Bosnia and Herzegovina's economic, political and social transition has had a major impact on the young generation and has created new challenges for church activity. BiH society is notably multiethnic and multi-religious. The article analyses the state of interethnic and interreligious relations in Bosnia and Herzegovina in terms of wartime events in the early 1990s and in terms of the process of the return of displaced persons and refugees, and it examines where young people find themselves today. The conclusion outlines church activity toward young people in light of the pluralism of BiH society and the impact of this pluralism on young people and on church efforts to serve young people. In its efforts to serve young people in Bosnia and Herzegovina, the church must develop different models of activity that are appropriate and that will be accepted by young people.

Key words: *youth pastoral ministry, transition processes, multi-ethnic and multi-religious society, return of displaced persons and refugees, pluralistic society, church activities.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-245.28
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: ožujak 2011.

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

HIMAN U TOB 13,1-18 KAO MOLITVA ŽIDOVA DIJASPORE

Sažetak

Ovo je prilog egzegetskom istraživanju Tob 13,1-18 sa stajališta uklopljenosti te psalamske molitve u cijelu ovu knjigu. Tobija u izgnanstvu obavlja administrativne poslove za asirskog vladara, a na kraju savjetuje svom sinu i snahi da se nakon njegove i Anine smrti presele u mjesto gdje će sigurnije živjeti čuvajući židovski identitet i odgajajući djecu u vlastitoj vjeri, a ne traži da se odsele u zemlju Izraelovu. Iz toga autor, zajedno s novijim kršćanskim i židovskim egzegetima, zaključuje da je Tob pisan za Židove dijaspore kao pomoć da ženidbom unutar zajednice čuvaju vjeru u Boga saveznika i svoj etnički identitet. Pet molitava u ovoj knjizi osvjetljuje događaje u neposrednom kontekstu: Tobijina (3,2-6), Sarina (3,11-15), mladenaca Tobije i Sare pred prvu bračnu noć (8,5-8), Raguvelova nakon što mu je zet preživio prvu noć (8,15-17) i starog Tobije nakon što ga je sin izliječio od sljepoće po Rafaelovoj uputi (11,14-15). Psalamska molitva staroga Tobije zahvala je Bogu koji svoj narod u dijaspori kaznama odgaja, ali mu i milosrđe iskazuje (13,1-8) te poziv sunarodnjacima i poganima na veličanje Boga koji sprema obnovu Jeruzalema i sabiranje raspršenih Izraelaca (13,9-18). Egzegetskim izlaganjem ovog himna autor pokazuje povezanost Tobijine pjesme sa sadržajem cijele knjige te s tradicijama Deuteronomija, nekih proroka, psalama i mudrosnih knjiga. Dijaspore uz socijalni ima u nekim tekstovima SZ i duhovni smisao. Iskreni vjernik je „pridošlica“ u vlastitoj zemlji (Lev 19,33-34; 1 Ljet 29,15; Ps 39,13 i dr.). Socijalna i duhovna dijaspora su „škola nade“ (L. Alonso Schökel). Neki spisi NZ primjenjuju iz SZ naziv „plemena raseljeničtva, pridošlice“ na Kristove vjernike (Jak 1,1; 1 Pt 1,17; 2,11) u smislu duhovne i socijalne dijaspore. U liturgiji Crkve čitaju se odlomci iz Tob, posebno 13,1-8. Dok mi kršćani molimo Tobijin himan u Časoslovu i službi Riječi, ne smijemo zanemariti što on znači Židovima – kroz povijest i danas.

Ključne riječi: Tobija, izgnanstvo, dijaspora, Židovi, ženidba, molitva, vjernici kao raseljenici, liturgija Crkve.

Richard A. Spencer u svojem preglednom članku o istraživanju Knjige o Tobiji od 1982. do 1999. recenzirao je osam disertacija,

sedam komentara te brojna stručna djela i članke.¹ Ta knjiga privlači pozornost kršćanskih i židovskih znanstvenika zbog svojega eventualnog izvornika na hebrejskom ili aramejskom, zbog očuvanja na grčkom Septuaginte u tri verzije, zbog povijesnih naslovnika, književne vrste i deuteronomističke teologije u njoj. Američki redovnik Patrick J. Griffin priredio je 1984. godine disertaciju o teologiji i funkciji molitve u Knjizi o Tobiji.² Od tada egzegeti istražuju molitve u Tob sa stajališta onovremenog i današnjeg židovstva. Budući da su u Kumranu pronađena četiri fragmenta Tob na aramejskom i jedan na hebrejskom, današnji bibličari smatraju da je knjiga napisana oko god. 200. pr. Kr. te da je izvorni jezik vjerojatno bio aramejski.³ Ta knjiga počinje umorstvom asirskog kralja (gl. 1.) i završava viješću o razorenju Ninive kao prijestolnice Asirije (gl. 14.). Ona pokazuje da Bog kažnjava zle ljude, makar izgledalo da kroz neko vrijeme u svemu uspijevaju. Povijesne napomene u njoj samo su ogrtač za zgodu o dvije židovske obitelji u izgnanstvu koje se povezuju brakom i religioznim identitetom. To je neke vrste „semitski roman“ jer odražava tvorevine mašte u različitim povijesnim i geografskim nevjerojatnostima te u uporabi folklornih motiva.⁴ Jasan je vjerski nauk te knjige: Bog nagrađuje Židove vjerne njemu, savezničkim obvezama Mojsijeva zakona i svojim djedovskim običajima. Fitzmyer ističe da je ta knjiga mogla biti napisana u dijaspori Zapada (Egipat) i Istoka (Asirija i Babilonija), ali „je vjerojatno da je sastavljena među Židovima Palestine, što se može vidjeti iz Tobijina zanimanja za domovinu te za ponovnu izgradnju jeruzalemskog hrama.“⁵

1 Usp. Richard A. SPENCER, „The Book of Tobit in Recent Research“, *Current Research: Biblical Studies*, 7 (1999.), 147-180. Evo njegovih podnaslova: disertacije, građa u stručnim knjigama, komentari, introdukcijska građa, komedija i ironija, analiza izvora, intertekstualnost, kritički pristupi, teorije o redakciji, proučavanje teksta i rukopisa, dijelovi Tob u rukopisima s Mrtvoga mora, zaključak. U bibliografiji navodi 96 djela i članaka.

2 Patrick J. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer in the Book of Tobit“, School of Religious Studies of the Catholic University of America, Washington, D.C., 1984., 400 stranica. Mentor je bio profesor Alexander di Lella. Griffin obrađuje molitve u Tob sa stajališta njihova sadržaja: molitva Tobije i Sare za smrt (3,1-6; 3,11-15, str. 72-161), molitve za obitelj (8,5-8; 8,15-17, str. 163-204), molitve hvale i veličanja (11,14-15; 13,1-8; 13,9-18, str. 206-348). Zahvaljujem vlč. Tomi Mlakiću, vrhbosanskom svećeniku na doktorandskom programu na Fordham Universityju u New Yorku, što mi je pribavio ovu disertaciju u elektoničkom obliku.

3 Za izvorni jezik Tob i vrijeme pisanja usp. Joseph A. FITZMYER, *Tobit*, Walter de Gruyter, Berlin, 2003., 3-28; 50-54.

4 Usp. Joseph A. FITZMYER, „Tobit“, *The Oxford Bible Commentary*, The Oxford University Press, Oxford, 2001., 627.

5 Joseph A. FITZMYER, *Tobit*, 54.

1. Povijesni naslovnici Knjige o Tobiji

U 1,1 – 3,6 stari Tobija govori u prvom licu jednine kao jedan od židovskih izgnanika koji su 721. godine odvedeni iz Sjevernog kraljevstva (Izraela) u Ninivu u Asiriji. U svojoj radnoj sredini on surađuje s poganskim sugrađanima, ali sa svojom suprugom Anom i sinom Tobijom slavi židovske blagdane i drži židovske ukopne običaje. Nakon što oslijepi i žena ga oštro prekori za tobožnju pravednost, moli Gospodina da mu pripusti smrt. U 3,7 – 10,14 sveti pisac predstavlja židovsku obitelj Raguela i Edne koji žive u Ekbatani u Mediji te pate sa svojom kćeri Sarom što je izgubila sedam muževa ubrzo nakon vjenčanja, u svojoj prvoj bračnoj noći. Mladi Tobija, na putovanju u Mediju zavoli Saru uz pomoć pratioca anđela Rafaela, čudesno odgoni zlog duha Asmodeja od Sarine mladenačke sobe te nakon povratka u Ninivu izliječi svojega oslijepjelog oca. U 14,4-10 Tobija na samrti traži od svojeg sina da se odseli iz Ninive te pođe u Mediju nakon što sahrani roditelje. Treba povesti ženu Saru i sedam sinova u mjesto u dijaspori gdje će moći sigurnije živjeti nego u Asiriji i Babiloniji. „Kad mu je umrla majka, Tobija ju je sahranio uz oca. Zatim se sa ženom odselio u Mediju i nastanio u Ekbatani kod punca Raguela i Edne. Za njih se s poštovanjem brinuo u njihovoj starosti i sahranio ih u Ekbatani. Naslijedio je imanja Raguela i svojeg oca Tobije“ (Tob 14,12-13).⁶ Likovi ove knjige jednostavni su Židovi koji se brinu za svoju obitelj u dijaspori, svjesni da ih Bog prati u svojoj providnosti. Ona usađuje židovskim čitateljima ispravno ponašanje u poganskom okruženju i podupire sklapanje braka unutar židovske vjerničke zajednice.

U 4,1-21 Tobijina pouka sinu pred putovanje u Mediju zapravo je zbirka načela koja su slična onima u mudrosnim spisima, posebno u Mudrim izrekama i Sirahu. Sadržava također zlatno pravilo: „Ne čini nikome ono što ti sam mrziš“ (r. 15a). Židovski znanstvenik Frank Zimmermann u svojem komentaru Tob iz 1958. god. naglašava da takvo učenje ove knjige „povezuje sve druge pouke“ te da je „očito isto kako ga je poznao Hilel stoljećima kasnije“.⁷ Naratoru Tobijine knjige bila

⁶ Moj prijevod s grčkog u okviru projekta Hrvatskog biblijskog društva „Novi prijevod Biblije na hrvatski“.

⁷ Frank ZIMMERMANN, *The Book of Tobit*, Harper & Brothers, New York, 1958., 30-31., u Dodatku VI., str. 159-160 skreće pozornost na negativnu i pozitivnu formulaciju toga načela kod Konfucija, helenističkih filozofa, u židovskim helenističkim spisima te u Lk 6,31. Zaključuje: „Upadljivo je što sve negativne formulacije ovoga Zlatnoga pravila potječu s Istoka, a pozitivne formulacije sa Zapada.“ Međutim, usp. Jeff WATTLES, *The Golden Rule*, Oxford University Press, New York, 1996. Martin BASUSCHKE, *Die goldene Regel. Staunen, verstehen, handeln*, EB Verlag, Berlin, 2010.

je poznata pučka pripovijest o Ahikaru (usp. 1,21-22; 2,10; 11,18; 14,10) pa ga je ta tradicija mogla nadahnuti da uvrsti zlatno pravilo u Tobijinu pouku sinu. U toj pripovijesti skrivenog Ahikara otkrio je kraljev službenik koji je bio poslan da ga pronade i ubije. Ahikar je podsjetio svojega zarobljivača kako mu je poštedio život kada ga je kralj htio pogubiti: „Sada je na tebi red da prema meni postupiš kao što sam ja postupio prema tebi. Nemoj me ubiti dok se vrijeme ne promijeni.“⁸ U kontekstu pučke zgode o Ahikaru, ovo pravilo o pozitivnoj recipročnosti u odnosu na „druge“ ne odnosi se samo na rodbinu i sunarodnjake nego na sve ljude.

Zimmermann smatra da autor Tob 14 živi u jednoj od rimskih provincija te da želi potaknuti svoje židovske sunarodnjake na preseljenje pod vladavinu Parta jer su partski vladari njegova vremena bili tolerantni prema svim religijama. Drugi komentatori ne prihvaćaju pretpostavku da bi Tob 13 – 14 bio napisan nakon razorenja jeruzalemskog hrama god. 70., ali se slažu da se autor izvorno obraća sunarodnjacima u dijaspori: „U vremenu kada su se Židovi pitali o značenju svoje vjere i primjenjivosti vjere na ondašnju krizu, autorova poruka je jasna: usudite se biti drukčiji. Uporno traži da se ne prilagođuju poganskom ponašanju, nego da Izraelovu baštinu prenose u svagdanji život savezničke vjernosti. Autor u isto vrijeme nastoji ucijepiti taj osjećaj radosti koji dolazi od vjere temeljene na savezu.“⁹ Početkom drugog stoljeća pr. Kr. Židovi Palestine i dijaspore bili su okruženi stranom kulturom i njima su vladali poganski vladari. S jedne strane mnogi Židovi prakticirali su toleranciju prema drugima u svojoj religioznoj misiji u odnosu na politeističke sugrađane; s druge strane postojala je isključivost u izraelskoj zajednici temeljena na uvjerenju da su svi poganski narodi zli pa ih treba izbjegavati pod svaku cijenu. Tobiji nije problem raditi stalno za poganskog vladara te čak smatra da ga Bog nagrađuje za takav pošten rad: „Budući da sam svim svojim bićem prianio uz Boga, Svevišnji mi je iskazao milost: kralj Šalmanasar bio mi je naklonjen tako da sam mu nabavljao sve što mu je bilo potrebno“ (1,12-13). Monoteistički vjernik može raditi za pogansku vlast i pri tome ne dovesti u pitanje svoju vjeru temeljenu na savezu s Bogom. Međutim, Tobija je brižno držao židovske odredbe o prehrani te stoga prezirao svoje prijatelje i sunarodnjake koji „su jeli pogansku hranu“ (1,10). U

⁸ Usp. Carey A. MOORE, *Tobit*, Doubleday, New York, 1996., 178-180. José VÍLCHEZ LINDEZ, *Tobit e Giuditta*, Borla, Roma, 2004., 75. smatra da je zlatno pravilo bilo sastavni dio dobre izobrazbe i odgoja u vrijeme autora Tob.

⁹ John CRAHAN, *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth*, Michael Glazier, Wilmington, 1982., 133-134.

svojim molitvama Tobija priznaje da je Bog Izraela ujedno Bog svih, on „sudi svijetu“ (3,2); njegovoj ruci „ništa ne izmiče“ (13,2). Tobijina zadaća je „veličati Boga u zemlji progonstva i grešnom narodu otkrivati njegovu moć i veličinu“ (13,6). „Knjiga o Tobiji odražava tjeskobu židovskog stava prema poganima kakva je bila svojstvena na početku drugoga stoljeća. Progonstvo još nije natjeralo umjerene na potpunu netoleranciju prema strancima. Ipak je sjećanje na progonstvo i teret strane dominacije nukao na stav isključivosti. Stoga po likovima ove knjige autor točno prikazuje situaciju svojega vremena: odvojenost od stranaca u socijalnom i obiteljskom životu, uz suradnju i uvažavanje u poslu i političkom životu.“¹⁰

Židovska znanstvenica Amy-Jill Levine uvjeren je da Tobijina knjiga poučava kako treba živjeti u dijaspori.¹¹ Židovski identitet može biti čuvan i prakticiran priznavanjem Boga saveza, djelima pomagajnja i po brakovima unutar zajednice. Ta knjiga pokazuje da se židovski identitet može njegovati rodoslovljem, ne življenjem u zemlji Izraelaca te da je etično ponašanje Židova moguće izvan dosega hrama. „Kao i narod u izgnanstvu, Tobit¹² je patio, ali je uvidio da nebo uslišava molitve, da će pravedno djelovanje biti u konačnici nagrađeno te da će obitelj i zajednica opstati zahvaljujući vjernim pojedincima poput Tobije i Sare... Međutim, fizička izmještenja u izgnanstvu s popratnim reperkusijama ne samo da kompliciraju problem pronalaženja prikladnog bračnog druga nego otkrivaju posebne probleme s kojima se sučeljavaju žene. Tobitova knjiga pokazuje središnju ulogu koju imaju žene pri tome kada zajednica definira samu sebe.“¹³ Po njezinu mišljenju Tob 13 je „javna molitva koja je namijenjena Izraelcima u progonstvu, podsjeća ih da svoju vjeru svjedoče pred poganima i anticipira njihov povratak u Jeruzalem.

Autor Knjige o Tobiji odgovara na problem patnje nevinih te izlaže gledanje na Boga koji brižno upravlja događajima povijesti. Po uvjerenju G. W. E. Nickelsburga najvjerojatnije mjesto nastanka ove

¹⁰ Irene NOWELL, „Tobit: Attitude Toward the Nations“, *The Bible Today*, 25 (1987.), 287.

¹¹ Amy-Jill LEVINE, „Tobit: Teaching Jews How to Live in the Diaspora“, *Bible Review* 8/4, August 1992., 42-51, 64.

¹² U grčkom tekstu glavnom liku ove knjige ime je Tobit i tako je ušlo u literaturu na engleskom i njemačkom. Kada citiram autore koji tako nazivaju ovog čovjeka, ostavljam njihov oblik imena.

¹³ A.-J. LEVINE, „Tobit: Teaching Jews How to Live in the Diaspora“, 48-49. Zanimljivu studiju o ulozi židovskih žena u Palestini helenističkog vremena priredila je Tal ILAN, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1996.

knjige je dijaspora: „Tobita progone stranci (2,8), dugački poticaj na ženidbu unutar vlastite skupine i utkivanje te teme u izlaganje; stalna zauzetost oko raspršenosti i povratka. Unutar takva konteksta dijaspore autor neprestano naglašava univerzalno vrhovništvo Izraelova Boga, Njegovu nazočnost i aktivnost čak među raspršenima i unatoč njihovoj nevolji. Izvor takva identiteta je u bazi, u obitelji, u poštovanju vlastitih roditelja te u čuvanju plemenskog identiteta. Obraćanje i pobožnost dovest će do skupljanja raspršenih. Nadalje, Izrael treba priznavati Boga među poganskim narodima (13,6) kako bi mu se pridružili u sveopćem veličanju Njega a to je srž Tobitove vizije budućnosti.“¹⁴ Uočimo da se Tobija ne pridružuje bogoslužju sinagoge u zemlji dijaspore. Vjerojatno stoga što u njegovoj okolini nije bilo podignutih sinagoga. Neki suvremeni židovski istraživači tvrde da nije postojalo monolitno normativno židovstvo prije nacionalne katastrofe god. 70. pa se ne bi mogla podržavati pretpostavka o razlikama u religiji Židova Palestine i onih u dijaspori.¹⁵ Židovski autori odbacuju svako obrađivanje stoljetne dijaspore kao „dokaz“ koji kršćani zloupotrebljavaju pri isticanju kako Bog navodno kažnjava Židove za njihove grijeha.¹⁶

Diaspora u Tob i drugim knjigama Septuaginte uglavnom je prijevod hebrejske riječi *galuth*, koja dolazi od korijena *glh*.¹⁷ *Diaspora* može značiti raspršenu skupinu (2 Mak 1,27; Iv 7,35) ili mjesto gdje žive raspršene osobe (Tob 13,6; Jdt 5,19). Židovi se ponekad nazivaju *gerim* – *paroikoi* (stranci, pridošlice) u samom Izraelu te u bilo kojoj zemlji (Lev 25,23; 1 Ljet 29,15; Ps 119,19). U tom kontekstu Filon Aleksandrijski naziva Abrahama idealnim pridošlicom zato što je živio kao stranac među ljudima stavljajući svu svoju nadu u Boga. Na temelju

14 George William Elmer NICKELSBURG, „Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times“, M. E. STONE (ur.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, CRINT 2/2, van Gorcum, Assen, 1984., 45.

15 Usp. John Andrew OVERMAN, „The Diaspora in the Modern Study of Ancient Judaism“, A.-J. LEVINE, (ur.), *Diaspora Jews and Judaism*, Scholar Press, Atlanta, 1992., 63.-78.

16 Jakob Josef PETUCHOWSKI, „Diaspora/Exil“, *Lexicon der jüdisch-christlicher Begegnung*, Herder, Freiburg, 1997., 41.: „Die Zerstörung Jerusalems und die Diaspora-Existenz der Juden war seit den frühen Kirchenvätern ein beliebtes Thema, das als ‚Beweis‘ dafür diente, dass die Juden den falschen Glauben hatten und daher von Gott verworfen wurden (vgl. Schreckenber 705 f). Diesen ‚Beweis‘ haben die Juden immer zurückgewiesen. Zwar sagten auch sie, dass das Exil als Strafe für ihre Sünden (u. a. für die Sünde des sinnlosen Hasses gegeneinander) von Gott verhängt wurde, aber sie behaupteten, dass die Sünden, für die sie bestraft werden, sich nicht mit denjenigen decken, die ihnen von christlicher Seite vorgeworfen wurden.“

17 Usp. ZOBEL, „*Galath, galah, galuth*“, ThWAT I., 1973., 1018-1031.

takva duhovnog poimanja dijaspore prvi kršćani nazvani su „dvanaest plemena Raseljeništva“ (Jak 1,1) a njihovo življenje na zemlji „vrijeme proputovanja“ (1 Pt 1,17; 2,11).¹⁸ Međutim, u Knjizi o Tobiji dijaspora je prvenstveno socijalna i politička gdje poslanje muškaraca i žena igra bitnu ulogu u čuvanju izraelskog identiteta. U dijaspori, židovska obitelj je najugroženija ali i najstabilnija institucija.¹⁹

2. Molitve u Tob koje osvjetljuju prikazane događaje

U Tob se nalazi pet molitava koje osvjetljuju konkretne događaje u određenom kontekstu. „Većina glavnih lica u Knjizi o Tobiji moli i zgrade bivaju dalje izlagane s pomoću njihove molitve“, a po njoj vjernici „ulaze u odnose s Bogom koji sluša i djeluje“.²⁰ Prva od tih molitava je 3,2-6 gdje Tobija otac moli Boga da umre nakon što se njegova žena Ana izrugala njegovoj pravednosti. U 3,11-15 Sara moli za smrt nakon što su je izgrdile sluškinje njezina oca zbog nagle smrti sedmorice mladića koji su se njome bili oženili. Tobija i Sara zapravo mole za okončanje svoje tjeskobe, ali je Gospodin spreman pokrenuti rješenje njihova problema kada oboje priznaju da sami ne mogu sebe spasiti. Alexander Di Lella pri tumačenju Tobijine molitve ovdje skreće pozornost na mnoge slojeve ranijih biblijskih knjiga, posebno Ponovljenog zakona. Zaključuje da „molitva Tobije i Sare dopunjavaju jedna drugu, unatoč razlici u tonu i naglasku. U isto vrijeme svaka od tih molitava može govoriti posebnoj situaciji s kojom se čitatelj može poistovjetiti.“²¹

U 8,5-8 mladenci Tobija i Sara mole prije svoje prve bračne noći. Tobija podsjeća na zgodu iz Postanka o stvaranju Adama i Eve (Post 2,18-23) tumačeći je kao „Božji dar Adama i Eve jednoga drugom za međusobnu pomoć i dar plodnosti – ali se ne spominje nesreća u vrtu. U Tobijinoj molitvi Adam i Eva su predstavljeni kao sveci zaštitnici braka i odgoja djece. On moli da on i Sara budu poput njih, da dugo

¹⁸ Za dublje shvaćanje dijaspore kao duhovnog stava vjernika, usp. Reinhard FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, Tübingen, 1992. Torrey SELAND, *Strangers in the Light. Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter*, Brill, Leiden, 2005.

¹⁹ Usp. Amy-Jill LEVINE, „Diaspora as Metaphor: Bodies and Boundaries in the Book of Tobit“, Amy-Jill LEVINE, (ur.), *Diaspora Jews and Judaism*, Scholar Press, Atlanta, 1992., 105-117.

²⁰ Patrick J. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 51, 67.

²¹ Alexander Di LELLA, „Two Major Prayers in the Book of Tobit“, *Yearbook 2004: Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5–9 July 2003.*, Walter de Gruyter, Berlin 2004., 114.

požive zajedno i budu blagoslovljeni djecom. Sara, koja je u ovoj knjizi šutljiva, pridružuje mu se u molitvi svojim 'Amen.'²² Neke bibličarke ovdje se ljute na androcentričnost svetoga pisca zato što mladenac dobiva Božju milost a ne mladenka.²³ Katolički egzegeti ovdje vide neke značajne crte o važnosti i naravi braka: „Zajedništvo muškarca i žene je u skladu s njihovim stvaranjem. Po svojoj naravi, oni mogu i trebaju podržavati jedno drugo fizički, duhovno, mentalno i socijalno. Stvoreni su da zajedno budu kreativni te donose djecu na svijet sa svim popratnim odgovornostima. Brak je zamišljen da bude trajan pa muž i žena trebaju ostarjeti zajedno u međusobnom pomaganju i vjernosti. Obitelj, utemeljena na ljubavi muža i supruge, bila je nada judaizma u vremenu koje je ugrožavalo njegove temeljne vrijednosti. Međusobno pomaganje muža i žene osiguravalo je solidnost vjere i uvjerenja. Najsigurniji polog vjere bio je u srcima vjerničke obitelji.“²⁴

U 8,15-17 Raguel zanosno zahvaljuje Bogu što je Tobija preživio svoju prvu bračnu noć sa Sarom. Izrazi koji znače „milosrđe“ (*eleos, ēleēsas*) dolaze četiri puta u ovoj kratkoj molitvi. Raguel, veličajući Boga što je iskazao svoje milosrđe „prema ovo dvoje jedinaca“ (r. 17), predstavlja oba para roditelja zahvaljujući Bogu za sretno vjenčanje i zazivajući blagoslov na brak svoje i Ednine kćeri s Tobijom, sinom Tobije i Ane. Njegova molitva odražava odgovornost roditelja vjernika da svoju djecu ispravno odgajaju, da se za njih brinu te da se za njih mole. „Tobija i Sara izrastaju u vjerne Židove i ostaju dostojna djeca koja se pokoravaju Zakonu i volji svojih roditelja. Naglasak zgrade o Tobiji s obzirom na odnose između roditelja i djece poticajan je za Židove helenističkog vremena kada su djeca podlijevala zavodljivosti udaljavanja od roditeljskih uvjerenja. Poruka je jasna: snažna obitelj i duh srodničke povezanosti mogu se suprotstaviti nasrtajima stranih utjecaja (vidi 2 Mak 6,18-21; 7,1-41; usp. Sir 3,1-16; 7,23-28; 30,1-13; 42,9-14). Gospodin blagoslivlja i štiti vjerničku obitelj.“²⁵

U 11,14-15 Tobija otac upravlja molitvu zahvale nakon što je ponovno zadobio vid. Slavi Gospodina za dar iscjeljenja i s nadom gleda u budućnost. Tobijinoj molitvi za smrt prethodile su nesreće, njegova molitva zahvale događa se nakon oporavka. Ta molitva odražava njegovu radost nad iscjeljenjem vida. Iscjeljenje se dogodilo prema

22 Irene NOWELL, „Tobit“, *The International Bible Commentary*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1998., 693.

23 Usp. Beverly BOW – George William Elmer NICKELSBURG, „Patriarchy with a Twist: Men and Women in Tobit“, A.-J. LEVINE (ur.), *Women Like This: New Perspective on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Scholars, Atlanta, 1991., 129.

24 P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 185.

25 P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 203-204.

volji Božjoj, po Rafaelovoj uputi i nakon što je mladi Tobija proveo anđelove upute. Sada Tobija zna potrebe siromaha, vrijednost zdravlja i obitelji i moć Gospodinovu. Povratkom mladoga Tobije Gospodin je obilno iskazao svoje milosrđe. Stari Tobija dopušta da je njegova nevolja bila pravedna kazna od Gospodina te izjavljuje da Gospodin može biti milosrdan i kada kažnjava. Tobija je puno naučio iz kušnje pa njegovo iskustvo sugerira židovskim sunarodnjacima helenističkog vremena da cijene mogućnost kušnje u iskustvu dijaspore jer će Gospodin davati sreću i blagostanje ako mu ostanu vjerni. Poštovanje Zakona, molitva i obiteljski život pomažu im da ostanu vjerni.²⁶ Na putu ususret snahi, kojoj je želio izraziti dobrodošlicu, na vratima Ninive Tobiju su vidjeli njegovi sugrađani „kako hoda u punoj snazi“. „Tobija je pred svima njima glasno priznao da mu se Bog smilovao otvorivši mu ponovno oči“ (11,16-17). Dobrodošlica Sari koja potom slijedi podsjeća da novosklopljeni brak povezuje dvije obitelji. Tobija četiri puta naziva Saru „kćeri“ u tom susretu, što znači da je prihvaća u obitelj kao snahu koju je iz ljubavi odabrao njegov sin.

Egzegeti se slažu da tih pet molitava osvjetljaju konkretne događaje u dotičnom kontekstu: „Molitve nikako ne prekidaju zgode, nego dalje razvijaju naraciju jer mnogo akcije vodi k molitvi, događa se kao plod molitve ili biva protumačeno molitvom.“²⁷ Kao što ćemo uskoro vidjeti, himan Tob 13,1-18 molitva je Židova u dijaspori koji prihvaćaju svoj socijalni i duhovni položaj kao Božji odgoj jer „On kažnjava, ali iskazuje i milosrđe... On nam je Otac, On je vječni Bog“ (r. 2 i 4).

3. Struktura, tekst i aluzije u 13,1-18

U 1a „Tobija je uskliknuo“ prozni je uvod, a u 14,1 „Tako je završila Tobijina zahvala“ prozni svršetak. Ostatak u ovoj literarnoj cjelini metrički je strukturiran pa ga većina prevoditelja raspoređuje stihovano te naziva psalmom, himnom, kantikom, pjesmom zahvale. Izraz

²⁶ Usp. Griffinovu egzegezu Tobijine molitve nakon što je ponovno stekao vid, „The Theology and Function of Prayer“, 206-233.

²⁷ C. A. MOORE, *Tobit*, 30. Stefano VIRGUILN, „La preghiera nel Libro di Tobit“, *Parola, Spirito e Vita* 3 (1981.), 47-48: „Disseminate nelle trame del racconto, le preghiere conferiscono alla narrazione profondamente religiosa ed edificante. I momenti più importanti della vita dei protagonisti del racconto sono santificati dalla preghiera, sia nelle ore di pericolo e tribolazione, che in quelle di benessere e di felicità. Nelle fasi più salienti dell'azione l'agiografo mette in bocca ai protagonisti Tobi, Tobia, Sara e Raguele, delle formule di preghiera che esprimono l'intimo significato degli eventi.“

egrapsen eis agalliasin (zapisa u radosti) u tzv. kraćem grčkom tekstu²⁸ podloga je P. Griffinu da tu radosnu molitvu nazove „brižljivim sastavom učene psalmografije; Tobit piše svoju molitvu s radošću. U cijelom tekstu očit je rječnik radosti. Kao što ga je žalost dovela do prošnje/tužbalice (3,1-6), tako ga radost vodi u veličanje.“²⁹ Frank Zimmermann, u uvodu u Tob svojega komentara ove knjige iz god. 1958., uvjeren je da su poglavlja 13. i 14. morala biti napisana nakon razorenja jeruzalemskog hrama god. 70.³⁰ Međutim, kako su među kumranskim spisima sačuvani dijelovi pogl. 13. na aramejskom (4QTob^a) i hebrejskom (4QTob^b)³¹, sada je sigurno da pogl. 13. nije kasnije nastalo i uključeno u ovu knjigu. Funkcija ove molitve je pouka kasnijim čitateljima: „Molitva treba *protumačiti* zgodu, jer samo pripovijedanje kao poetska zgodna nedostaje po sebi. Stoga molitva treba biti *napisana*, a ne samo recitirana. Poput propovijedi Ponovljenog zakona u parenetskom stilu, tako Tob 13 ima funkciju *poučavati kasnije* naraštaje. Iz tog razloga mogu nedostajati konkretne crte, jer su one u međuvremenu poznate. Molitva pokazuje prema budućnosti, ovdje je postavljen ključ za buduće jahvističke vjernike u dijaspori koji svoj život trebaju voditi prema uputama Boga Izraelova.“³²

Eulogētos ho Theos (neka je blagoslovljen Bog) u r. 1. i 18. inkluzija je koja ovaj tekst čini povezanom literarnom i teološkom cjelinom. U 13,1-8 Tobija zove svoju subraću u izgnanstvu da veličaju Boga jer ih On udara zbog njihovih prijestupa, ali im iskazuje i milosrđe u zemlji njihova progonstva. U 13,9-18 Tobija skreće pozornost svih Židova na Jeruzalem i hram kao Božje prebivalište koje će po milosrđu Božjem biti ponovno izgrađeno. Pojedini egzegeti vide također manje cjeline unutar tih dviju velikih.³³

28 Današnji prevoditelji odlučuju se za grčki tekst sačuvan u Sinajskom kodeksu kao vjerojatno najvjernijem semitskom izvorniku, znanstvena kratica G2. Za problem izvornog teksta Tob i različitih verzija u sačuvanim starim prijevodima, usp. Drago ŽUPARIĆ, *Teološka poruka u dijalozima Knjige o Tobiji*, Katolički bogoslovni fakultet, Sarajevo, 2009., 16-25.

29 P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 235.

30 Usp. Frank ZIMMERMANN, *The Book of Tobit*, 21-27.

31 Usp. C. A. MOORE, *Tobit*, 285-287. J. A. FITZMYER, „Aramaic and Hebrew Fragments of Tobit from Cave 4“, *CBQ* 57 (1995.), 655-675. J. A. FITZMYER, *Tobit*, 301-320.

32 Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Tobit*, Herder, Freiburg, 2000., 162.

33 J. GOETMANN, „Le chant de joie du Prophète Tobie“, *Bible et Vie chrétienne*, 78 (1967.), 20: „La prière se déroule en quatre strophes“. J. VÍLCHEZ LINDEZ, *Tobia e Giuditta*, 155-168. razlikuje dvije cjeline unutar 13,1-8, svaka ima po četiri strofe te vidi pet strofa u 13,9-18. Merten RABENAU, „Der Psalm Tobits c. 13“ u svojoj knjizi *Studien zum Buch Tobit*, Walter de Gruyter, Berlin, 1994., 67-93

Evo cijelog himna podijeljenog u manje cjeline:³⁴

13 ¹Tobija je uskliknuo:

"Neka je blagoslovljen vječno živi Bog
i blagoslovljeno Njegovo kraljevstvo!
²Zato što kažnjava, ali iskazuje i milosrđe,
šalje u prebivalište mrtvih, duboko pod zemlju,
ali i izbavlja od velike nevolje.
Ništa ne izmiče Njegovoj ruci!

³Sinovi Izraelovi, veličajte Ga pred poganima,
jer vas je On rasuo među njih.
⁴Tu vam je otkrio svoju veličinu;
zato Ga uzvisujte pred svime što živi,
jer je On naš Gospodar,
On je naš Bog,
On nam je Otac,
On je vječni Bog.

⁵Kažnjavat će vas³⁵ zbog svih vaših krivica,
ali će vas milostivo sabrati iz svih naroda,
gdje god vi bili raspršeni među poganima.

⁶Kad Mu se obratite svim svojim srcem

naslovljuje 13,1b-8 „Der Hymnus vom erniedrigenden und erhöhenden Gott“ a 13,9-18 „Das künftige Jerusalem“. Na stranici 68 iznosi sljedeću strukturu himna: „Im einzelnen gliedert sich der Psalm wie folgt:

0. Einleitung 1a

I. Hymnus 1b-8

2-4 Aufforderung zum Lobpreis

5-6d Gottes zukünftiges pädagogisches Handeln

6e-g Aufforderung zum Lobpreis

6h-k Bekenntnis mit Aufruf zur Busse

7-8 Lobpreis mit Aufforderung zum Gotteslob

II. Das künftige Jerusalem

9-10 Jerusalem als Ort des künftigen Heils

11 Jerusalem als Ziel der Völkerwallfahrt

12-14 Fluch und Segen

15-18b Das Gotteslob im künftigen Jerusalem

18c Abschliessende Aufforderung zum Gotteslob.

34 Prijevod moj, u okviru projekta „Novi prijevod Biblije na hrvatski“ koji vodi Hrvatsko biblijsko društvo u Zagrebu.

35 Kratki tekst: "nas zbog sviju naših krivica".

i svom dušom svojom počnete pred Njim postupati po istini,
tada će se On obratiti vama
i neće više od vas skrivati lice.

Gledajte samo što je učinio za vas
i veličajte Ga na sav glas.
Blagoslivljajte Gospodara pravde
i uzvisujte kralja vjekova.

Ja Ga veličam³⁶ u zemlji progonstva
i grešnom narodu otkrivam njegovu moć i veličinu.
Obratite se, grešnici, i budite pravedni pred Njim.
Tada će vam iskazati naklonost i biti milosrdan.

⁷Ja uzvisujem svojega Boga,
moja duša uzvisuje nebeskoga kralja,
kličem Njegovoj veličini.
⁸Neka Ga naviještaju i veličaju svi žitelji Jeruzalema!

⁹Jeruzaleme, naš sveti grade,
On će te kažnjavati zbog postupaka tvojih sinova,
ali će se opet smilovati sinovima pravednika.
¹⁰Veličaj Gospodina u svem sjaju
i blagoslivljaj kralja vjekova,³⁷
da se opet u tebi radosno podigne Njegovo prebivalište³⁸
i da se zbog tebe razvesele svi zarobljeni,
da svi slomljeni dožive u tebi ljubav,
kroz sve naraštaje i vjekove.

¹¹Sjajna svjetlost dopirat će do svih krajeva zemlje.
Izdaleka će dolaziti mnogi narodi,
a stanovnici dalekih krajeva pristupat će tvom svetom imenu,
donoseći u rukama darove nebeskom Kralju,
naraštaj za naraštajem radosno će ti ih donositi,
a pokoljenja će vječno pamtiti ime izabranog grada.³⁹

³⁶ Odavde do r. 10a s Vg preuzimam tekst iz kodeska AB, jer rr: 7-10a ne postoje u S.

³⁷ Odavde se opet vraćamo u tekst S.

³⁸ Doslovno "šator".

³⁹ Genitiv *eklektēs* je pridjev ženskog roda i doslovno znači "izabrane"; misli se na Jeruzalem koji je u hebrejskom i grčkom ženski rod.

¹²Prokleti svi koji govore o tebi ružne riječi!
Zaista će biti prokleti svi koji tebe proklinju i ruše tvoje zidine,
svi koji ruše tvoje kule i pale tvoje kuće.
Neka vječni blagoslov prati sve koji te poštuju!
¹³Ustani i kliči zbog sinova pravednika,
jer će se svi sabrati i blagoslivljati Gospodara vjekova.
¹⁴Blago onima koji tebe vole,
koji se raduju zbog tvoga mira!
Blaženi svi koji se žaloste zbog tebe
i zbog svih nevolja što su te zadesile!
Oni će se zbog tebe radovati
i vječno će gledati tvoju radost.

¹⁵Dušo moja, blagoslivljaj Gospodina, velikoga kralja!
¹⁶Jer će se Jeruzalem opet sagraditi,
a u gradu će biti Njegov vječni Dom.
Bit ću sretan kada ostatak mojega roda ugleda tvoju slavu
i pođe veličati nebeskoga Kralja.
Jeruzalemska vrata bit će od safira i smaragda,
a svi tvoji zidovi od dragocjena kamenja.
Jeruzalemske kule i utvrde bit će od čistoga zlata.

¹⁷Jeruzalemski trгови bit će popločani dragim kamenjem i safirom.
¹⁸Jeruzalemska vrata bit će opjevana veselim pjesmama,
a sve će kuće u njemu pjevati: 'Aleluja, blagoslovljen Bog Izraelov!'
Zauvijek će istinski blagoslivljati sveto Ime."

14 ¹Tako je završila Tobijina zahvala.

Komentatori su otkrili „znakove aluzija“ u Tob 12 – 13 na Pnz 31 – 32. Prije odlaska anđeo traži od Tobije oca i mladog Tobije da trajno zahvaljuju Bogu i zapišu sve što se dogodilo (12,16-20): „Kontekst, način izražavanja i sintaksa anđelove zapovijedi podsjećaju na pouku koju Bog daje Mojsiju i Jošui u Pnz 31,14-30 neposredno prije nego će prorok navesti pjesmu... Nakon što uvidimo te paralele, na vidjelo izlaze druge sličnosti između Pnz 31 – 32 i Tob 12 – 13, a te sličnosti zajedno čine model poveznica između ovih dvaju tekstova: obje pjesme izgovaraju dva mudraca pred smrt; obje se pojavljuju pred skori završetak knjige u koju su uvrštene; nakon obiju slijedi govor umirućeg mudraca onima koji će ga nadživjeti (Pnz 33; Tob 14). Najupadljivija je činjenica da nekoliko elemenata iz Mojsijeve pjesme postoji unutar

Tobitova himna.⁴⁰ U Tob 12 – 13 Weitzman vidi paralele s putovanjem Abrahamova sluga da Izaku nađe prikladnu suprugu (Post 24,1-67), s Jakovljevim putovanjem u Mezopotamiju (Post 29,1-30), sa zgodama o Josipu u Postanku i s Knjigom o Jobu. Podsjećanje na razdoblje patrijarha dopunjava urešavanje deuteronomističkim elementima građe u Tob 12 – 14. Aluzije na zgode iz Petoknjižja koje su se dogodile izvan Izraela pripovjedač je strateški odabrao. „Utkivajući elemente iz tih zgoda u svoju pripovijest, autor Knjige o Tobitu oštroomno nagoviješta: kao što se Božja briga za patrijarhe iz Postanka ili za Izraelce koji su lutali pustinjom protegnula izvan granica zemlje kanaanske, to sada čini za one koji su u izgnanstvu.“⁴¹

U pojedinim stihovima odjekuju druge starozavjetne tradicije i tekstovi. Prema r. 3. i 6. raspršenost je prigoda za iskreno kajanje i obraćenje. To je u duhu Izraelovih proroka koji su raspršenje Izraela protumačili kao poziv na kajanje i prigodu za svjedočenje Gospodina: „*Hotan epistrepsēte pros auton... tote epistrepsei pros hymas* (Kad Mu se obratite... tada će se On obratiti vama, r. 6)!“ Glagol *epistrephein* dolazi 574 puta u Septuaginti te na 408 mjesta odgovara hebrejskom *šūb*.⁴² U r. 11. „sjajna svjetlost dopirat će“ do ponovno sagrađenog Jeruzalema i hodočasnici stranci dolazit će u Božje svetište. To podsjeća na Iz 60,1-20 gdje je obnovljeni Jeruzalem prikazan kao privlačno mjesto hodočašća za poganske narode. U r. 13-14 Tobija proglašava sretnima one koji se raduju nad blagostanjem Jeruzalema. Slično čine molitelji Ps 102,13-23 i Ps 122,6-9.

4. „Ja Ga veličam u zemlji progonstva“ (13,1-8)

Tobija počinje blagoslovom Bogu koji vječno živi: *Eulogētos ho Theos ho zōn eis to aiōna*. Prema hebrejskom načinu izražavanja blagoslivljati ljude znači pozdraviti ih, ali u Psalmima molitelji često blagoslivljaju Boga priznajući njegovu moć i slavu. Pojedinci blagoslivljaju Gospodina za dobročinstva koja im je iskazao. U prethodnim poglavlji-ma ove knjige Boga blagoslivljaju Sara, mladi Tobija, Edna i stari Tobija (3,11; 8,15-17; 9,6; 11,14). Blagoslivljajući Boga u svojem zahvalnom himnu, Tobija „naglašava povezanost između Boga i Njegova kraljev-

40 Steven WEITZMAN, „Allusions, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit“, *Journal of Biblical Literature*, 115 (1996.), 52-53.

41 Steven WEITZMAN, „Allusions, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit“, 61.

42 Usp. P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 263-265. Ovdje on donosi brojne proročke tekstove o obraćenju, a na stranici 247. tekstove o dijaspori kao prigodi za obraćenje i svjedočenje.

stva te vječno obilježje obojega"⁴³

Prema r. 2. Bog kažnjava, ali i iskazuje milosrđe, u r. 5. On će kažnjavati i iskazivati milosrđe, u r. 9. On će kažnjavati sinove Jeruzalema zbog njihovih grijeha, „ali će se opet smilovati“. Glagoli *mastigoun* (kažnjavati) i *eleein* (iskazivati milosrđe) dolaze također u 11,15 gdje stari Tobija zahvalno priznaje da mu je isti Bog koji ga je kaznio također iskazao svoje milosrđe vrativši mu vid. U 2c „velika nevolja“ je *šeo* koji može značiti smrt (Ps 18,6), neposrednu opasnost (Ps 30,4) ili područje mrtvih (Ps 49,15). U 2d „ništa ne izmiče njegovoj ruci“ odražava židovsko uvjerenje u dijaspori i domovini da je Bog gospodar povijesti i prirode. Ta slika aludira na Božju moć i djelovanje. Moćna „ruka Božja“ bila je na djelu prigodom oslobađanja naroda Božjega iz ropstva u Egiptu (Izl 13,3).

U 3a-4a Tobija poziva svoje sunarodnjake u izgnanstvu da veličaju Boga pred poganima. U ovoj molitvi Tobija upotrebljava šest puta glagol *exomologein* (13,3.6 dvaput, 8, 10 i 16), a u Septuaginti se on upotrebljava skoro isključivo za pohvalu Gospodinu, osobito u Psalmima. Izraelci bivaju potaknuti da hvale Boga i Njegova djela među poganskim narodima (usp. Ps 18,50; 57,10; 105,1; 108,4). Takvim veličanjem vjernici bivaju nadahnuti pouzdanjem (Tob 11,17; 12,6-7) te obznanjuju da je Bog Izraela vrhovni i da djeluje u prilog svojemu narodu. „Tako je u izvjesnom smislu Izrael sredstvo po kojemu poganski narodi bivaju dovedeni Bogu. Ukratko, Izrael treba veličati Boga među poganskim narodima jer je to 1) ispravno javno bogoštovlje onih koji su iskusili Gospodinovu dobrotu; 2) izvor podrške i radosti drugim Židovima u sličnim situacijama; i 3) jedno od sredstava kojim Bog poziva k sebi sve narode.“⁴⁴ Iako su nepravedni agresori prouzročili deportaciju u Asiriju i Babiloniju, u Tobitovoj vjeri Gospodin je raspršio Izraelce među poganske narode i tako „objavio svoju veličinu“.

U 4b Bog saveza je „naš Otac, On je vječni Bog“. Ta formulacija podsjeća na prvu zapovijed u Izl 20,2-3 i Pnz 32,6: „Nije li On Otac tvoj, Stvoritelj, koji te sazdao?“ Griffin ističe da je u vrijeme monarhije slika o ocu i djetetu bila izbjegavana jer bi pod poganskim utjecajem mogla biti krivo tumačena kao fizički odnos između Boga i njegova naroda (usp. Jr 2,27 - kritika onih koji se klanjaju idolima te komadu drveta govore: „Ti si otac moj“). A. Strotmann s pravom inzistira da izraz *Patēr hēmōn* u r. 4. treba tumačiti u svjetlu izraza *mastigōse kai eleesei* u r. 5. Bog je naš Otac zato što se sažalijeva nad *nama*, Njegovo duhovno očinstvo je čvrsta garancija novog milosrđa. Ovdje nalazimo izrav-

⁴³ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 235.

⁴⁴ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 246.

no shvaćanje dijaspore kao stege za Izraelove grijehе, kako je izraženo u Pnz 30,1-10: „U vezi s time, označavanje Boga kao Oca u Tob 4b ima prije svega funkciju ojačati nadu u novu naklonost Boga prema Izraelu, ako očinski Bog biva promatran kao garant te nade koja se konkretizira povratkom u zemlju. Dvije crte to zorno pokazuju: povezivanje naziva Otac za Boga s formulom *mistagoun kai eleein* te značenje oznake Boga kao Oca u Pnz 32,6 za Tob 13,4d motivirano sličnostima Tob 13,1b-6b s Pnz 32,6.“⁴⁵ Bog je Otac zato što odgaja po patnji te drži svoju savezničku vjernost. Griffin podsjeća da Knjiga o Tobiji donosi određenu neizravnu pouku kako se dijete treba ponašati prema svom zemaljskom ocu. Na sličan način ta ista načela o poslušnosti, poštovanju i brizi trebaju primjenjivati Izraelci u odnosu prema svom Gospodinu. On također skreće pozornost na različite aspekte naziva za Boga u 4c-d *Kyrios, Patēr, Theos*: „Ta tri izraza koja je Tobit upotrijebio u ovom stihu da navijesti i opravda veličanje Jahve (Gospodin, Otac i Bog) usmjeravaju prema različitim aspektima Gospodinova odnosa i djelovanja prema Njegovu narodu. *Kyrios (Jahveh)* pokazuje osobnu narav Boga te Njegov izravni odnos prema Njegovu narodu i svijetu; *Patēr (âb)* podsjeća na Gospodinov obiteljski odnos prema Njegovu narodu kao stvoritelja i zaštitnika; dok *Theos (’ēlohīm)* naznačuje transcendentnu narav Izraelova Boga kao vrhovnog i jedinstvenog. Izrazi Gospodin, Otac i Bog dolaze zajedno u Sir 23,4 i 3 Mak 5,7. Tako je Izrael pozvan da veliča Jahvu jer je Gospodin, Otac i Bog.“⁴⁶

U r. 5. Tobija ponavlja svoju misao iz r. 2: Gospodin kažnjava i iskazuje milosrđe. U r. 2. pojam kažnjavanja paralelan je Gospodinu bacanju u prebivalište mrtvih (*šeoI*), a pojam iskazivanja milosrđa odgovara izbjavljenju iz velike nevolje. Ovdje je kažnjavanje osvjetljeno „raspršivanjem (*diaskorpizein*) među poganima“ te Njegovim milosrđem koje će se pokazati ponovnim sabiranjem (*synagein*) Njegova naroda. Glagoli *diaspeirein* u r. 3b i *diaskorpizein* u r. 5d u Septuaginti prijevod su različitih hebrejskih glagola, ali je značenje uglavnom isto: raspršivanje Izraela je Božja kazna. Proroci često spominju Božju kaznu, a Ezekiel upozorava da je raspršenost čišćenje Izraela od njegovih grijeha i prigoda da se prognanici sjećaju Boga (Ez 11,16-17; 12,15; 20,23.41-44; 22,15-16; 34; 41). Iskustvo Izraela o raspršenosti i ponovnom okupljanju veoma je prisutno u Pnz 30,1-4. Griffin upozorava na sličnost u rječniku između ovog odlomka i Tob 13,5.

⁴⁵ Angelika STROTMANN, „Die Vaterschaft Gottes im Buch Tobit“, *„Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nicht-kanonischen frühjüdischen Schriften*, J. Knecht, Frankfurt am Main, 1991., 52.

⁴⁶ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 255-256.

Ključni izraz u r. 6 je: „*Hotan epistrēpsete pros auton ... tote epistrepsei pros hymas* – Kad Mu se obratite... tada će se On obratiti vama!“ Podloga je hebrejski glagol *šūb* s osnovnim značenjem okrenuti se, vratiti se – fizički i moralno. U 6a-b Izraelci dijaspore trebaju se vratiti svojem Bogu „svim svojim srcem i svom svojom dušom postupajući po istini pred Njim“. U SZ u odlomcima gdje se od Izraela traži obraćenje svim srcem i dušom „uključeni su sljedeći koraci: 1) narod griješi; 2) Bog ga kažnjava; 3) narod se iskreno vraća Gospodinu; 4) Bog mu postaje naklonjen i obnavlja ga. To je sažetak židovske povijesti, model koji se neprestano ponavlja na nacionalnoj i osobnoj razini. Tobitova je molitva na crti toga modela: 1) narod je sagriješio – r. 5a; 2) Gospodin im je dao obećanje – r. 5d; 3) narod je pozvan na kajanje – r. 6ab; 4) postoji nada da će mu Gospodin oprostiti – r. 5bc, 6cd“.⁴⁷ U r. 6b *poiēsai enōpion autou alētheian* doslovno znači „činiti istinu pred Njim“ pa sam preveo „postupati pred Njim po istini“, dok C. Moore ima „acting honestly toward him“ a J. A. Fitzmyer „to act in faithfulness toward Him“. To je ponašanje u skladu s biblijskim poimanjem istine (*‘emet/alētheia*) kao savezničkog odnosa; uključuje djelovanje koje odražava korektne odnose među pripadnicima savezničkog naroda te između naroda i Boga. U 4,6 Tobija poučava svojega sina da postupa po istini, i to osvjetljava pomaganjem siromasima (4,7-11), sklapanjem braka unutar plemena (4,12-13), pravednim postupanjem prema radnicima i suradnicima (4,14-15), hranjenjem gladnih (4,16), sahranjivanjem mrtvih (4,17 i blagoslivljanjem Gospodina (4,19). Proces povratka Gospodinu ili obraćenja obuhvaća dva koraka: činiti ono što je istinito pred Gospodinom i potvrđivati vlastitu vjeru humanim djelovanjem.

U 6h-7b Tobija najavljuje u prvom licu jednine da će veličati Kralja vjekova u zemlji svojega progonstva, naviještati grešnom narodu Njegovu moć te radosno govoriti o Njemu svim ljudima. „Zemlju moga progonstva“ spomenula je Sara u svojoj molitvi (3,15). Tobija u svojoj prvoj molitvi dopušta da su njegovi preci griješili protiv Gospodina i zato je njegov naraštaj predan na pljačkanje i progonstvo tako da im se rugaju narodi među koje su raspršeni (3,3-4). Zato je „grešni narod“ u r. 6. Izrael, dok izraz „u zemlji progonstva“ povezuje molitvu Tob 13 s molitvama Tobije i Sare u Tob 3. Prelazeći na prvo lice, Tobija daje osobniji ton svojoj molitvi, „otkriva, pokazuje“ (*deiknymi* u r. 6j) sebe kao primjer Gospodinove nazočnosti među prognanim Židovima.

U r. 8. „Jeruzalem“ je riječ spona (*catch word*) za drugi dio ovog himna u kojem se molitelj izravno obraća svetom gradu. U prvom dijelu himna Tobija poziva sunarodnjake u izgnanstvu da veličaju Gospodina

⁴⁷ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 265.

za veličinu koju im je iskazao među poganima i zaključuje osobnim iskustvom Božje naklonosti. U njegovu molitvu uključeno je učenje proroka o kazni, pokajanju i milosrđu. „Tobit je bio ‘mudrac’, tj. informirani Židov, koji je poznao povijest, duhovnost i kulturu svoga naroda. Mogao je sastaviti psalam u pravom stilu. Naglašavanje Jahvina vječnog kraljevanja, gospodstva i božanske jedincatosti služilo je kao utjeha Židovima helenističkog razdoblja. Usprkos snažnoj mudrosti grčkoga svijeta, ništa ne izmiče Gospodinovoj moći. Prvi dio poglavlja 13. iznosi taj stav, a u drugom dijelu Tobit uvodi element eshatološkog veličanja usredotočenog na Jeruzalem.“⁴⁸

5. „Jeruzaleme, sveti grade, veličaj Gospodina u svem sjaju“ (13,9-18)

Američka bibličarka Irene Nowell drži da Tobija u ovom dijelu vidi sebe kao model Jeruzalema za vrijeme izgnanstava: „Upravo kao što je Bog milosrdan prema njemu (11,15), tako će Bog biti milosrdan prema Jeruzalemu. To da Tobit ponovno zadobiva vid, paralelno je s povratkom slave Jeruzalemu. Kao što on veliča Boga, tako će Ga veličati Jeruzalem. Njegova molitva pojašnjava da autor shvaća zgradu o Tobitu kao paradigmu za izgnanstvo i obnovu naroda.“⁴⁹ Ona ističe da uvodni dio ovog odsjeka povezuje situaciju Jeruzalema koji je kažnjen i ima biti obnovljen sa situacijom prognanika koji su kažnjeni ali i obnovljeni (13,2.5). Po njezinu mišljenju ova pjesma sastavljena je u modificiranoj strukturi prstena. Jeruzalem je najprije predstavljen kao blistavo svjetlo koje privlači sve narode (13,11), zatim kao građevina sagrađena od dragocjenih metala i bisera (13,16b-18). Taj opis Jeruzalema okružen je nizom prokletstava i blaženstava:

- Prokleti oni koji nanose štetu Jeruzalemu (13,12);
- Sretni oni koji blagoslivljaju Gospodara vjekova u Jeruzalemu (13,13);
- Sretni koji vole Jeruzalem i raduju se njegovu blagostanju (13,14);
- Sretni oni koji oplakuju nesreću Jeruzalema, oni će se radovati (13,15);
- Sretan je Tobit ako ostatak njegova roda doživi radost u Jeruzalemu (13,16).

⁴⁸ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer”, 282.

⁴⁹ Irene NOWELL, „Tobit“, *The Collegeville Bible Commentary*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1992., 842. Slično u svojem članku iz 1998. godine „Tobit“, 695.

U r. 9. Tobija oslovljava Jeruzalem kao *polis hagia* – sveti grad. U Psalmima Jeruzalem ili Sion je odabrano Gospodinovo mjesto zbog hrama kao Božjeg šatora u njemu (na pr. 78,68; 132,13-14). Čak i u svojoj raspršenosti Židovi gledaju Jeruzalem kao jedino mjesto za obavljanje valjanog bogoštovlja. S vremenom je grad počeo zauzimati mjesto hrama, kao što je hram zauzeo mjesto kovčega saveza (usp. Jr 3,16-17; Ez 48,35). U ovom psalmu Tobija se usredotočuje na Jeruzalem uvjeren da tu trajno vlada Bog saveza. „Tako je Jeruzalem bio gledan na osam različitih načina u SZ: 1) kraljevsko boravište i dvorac; 2) dvor – sakralni centar; 3) simbol naroda ili zajednice; 4) Božje sjedište i grad, kultno središte i grad hrama; 5) grad grijeha i suda; 6) grad eshatološkog vremena spasenja; 7) grad s mitskim obilježjem; 8) grad teokracije. Svi su ti pogledi na Jeruzalem na određeni način sugerirani u Tobijinoj molitvi 13,9-18. Ipak, posebno su važna tri pojma povezana s Jeruzalemom jer je to mjesto 1) Božje nazočnosti; 2) kulta; 3) Božjeg odabranja. Ovakvo gledanje čini pozadinu za Tobijino shvaćanje Jeruzalema.“⁵⁰ Prije nego je silom odveden iz domovine, iako je bio član Naftalijeva plemena na sjeveru, Tobija je nastavio obavljati godišnje hodočašće u Jeruzalem, jer „je taj grad odabran za prinošenje žrtava svih Izraelovih plemena. U njemu je bio posvećen i sagrađen hram da u njemu Bog prebiva za sva pokoljenja i sva vremena“ (1,4). Dok je živio u zemlji Izraelovoj, Tobija je odbacivao svetišta koja je podigao Jeroboam te putovao u Jeruzalem za blagdane svega Izraela (1,6). Također je donosio propisanu desetinu svećenicima koji su služili u svetom gradu. Stoga Jeruzalem ostaje idealno mjesto bogoštovlja za sve Židove dijaspore i domovine (5,14). Sara je u vremenu svojega izgnanstva molila licem okrenutim prema Jeruzalemu (3,11), pokazujući vjernost tom gradu kao religijskom i kulturnom središtu Izraela. U 14,5-7 Tobija aludira na eshatološko vrijeme Jeruzalema kada će se svi vjerni Izraelci koji mare za Boga skupiti i zauvijek prebivati u Jeruzalemu. Tobiji je „Jeruzalem simbol trajnosti i nadmoći Izraela kao Božjeg naroda, jer će Izraelci u konačnici slaviti pobjedu, iako su poraženi i prividno uništeni. Ipak, trebaju ostati čvrsti i ne gubiti svoj identitet.“⁵¹ U tom smislu, Griffin prikazuje Tob 13,9-18 kao eshatološki psalam veličanja, koji je ukorijenjen u propovijedanju Deuteroizaije te sačinjava jasan zaključak duljega teksta i poziva vjerničku zajednicu Izraelaca na zajedničku radost.

U 9b i c „On će te kažnjavati zbog postupaka tvojih sinova, ali će se opet smilovati sinovima pravednika“ znači: Božja kazna treba vjer-

⁵⁰ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 289.

⁵¹ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 296.

nike motivirati na kajanje i anticipiranje Njegova milosrđa. Ovdje Tobija podsjeća na slične tvrdnje proroka (Iz 60,10; 54,8; Ez 39,24-25). Prema Tob 14,5 Božje milosrđe očitovat će se po tome što će prognanike dovesti natrag u Jeruzalem.

U 10a-c Tobija potiče Jeruzalemce da veličaju Boga kako On zaslužuje te Ga blagoslivlju tako da svetište mogne opet biti izgrađeno. Grčki imperativ s prilogom *eksomologou tō Kyriō agathōs* J- A. Fitzmyer preveo je imenično: „Acknowledge the Lord in goodness“. U 4,19 Tobija je podsjetio svojega sina da „jedini Gospodin daje sva dobra“. Božja dobrota često se povezuje s Njegovim milosrđem (hebr. *hesed*, gr. *eleos*): „Ta napomena pokazuje da Gospodin pokazuje svoju dobrotu brinući se za svoj narod.“⁵² U r. 10c *hē skēnē autou* preveo sam kao „Njegovo prebivalište“, iako doslovno znači „Njegov šator“. C. Moore prevodi „his sanctuary“, J. A. Fitzmyer „his tabernacle“. U ranim tradicijama SZ kovčeg saveza bio je simbol Božje nazočnosti u Njegovu narodu a kasnije je ta simbolska uloga prešla na šator ili hram. U 2 Sam 7,1-17 jeruzalemski šator je simbol Božjeg prebivanja u Njegovu narodu. U brojnim psalmima hram je označen kao šator (na pr. Ps 15,1). Kada Tobija kaže da vjernici trebaju veličati Gospodina kako bi Njegovo prebivalište moglo biti opet izgrađeno, oslanja se na tradiciju koja prikazuje Gospodina kao glavnog graditelja Jeruzalema i Njegova hrama (Ps 78,69; 147,69). Gospodin nije nazočan u svojem hramu, ako ljudi nisu vjerni. Ponovna izgradnja hrama znak je obraćenja i povratka. Ponovno podizanje hrama treba biti „radosno“, što nije samo unutarne svojstvo nego treba biti izraženo. U 10d-e Tobija moli da Bog razveseli Izraelove prognanike te svoju ljubav protegne na sve naraštaje onih koji pate.

U 11a-d svjetlo obnovljenog Jeruzalema zamijetit će poganski narodi pa će dolaziti s darovima za „nebeskog kralja“. U nekim tekstovima SZ Bog je prikazan kao svjetlo Izraela, obučen je u svjetlo (Iz 10,17; 60,19; Ps 104,2). Iz 60,1-3 prikazuje svjetlo koje sja iz obnovljenog Jeruzalema. U 11e-f Tobija predviđa da će hodočašće stranih naroda u sveti grad trajati naraštajima.

U 12a-c Tobija kune neprijatelje Jeruzalema: neka nesreća pogodi one koji o svetom gradu govore ružne riječi, one koji ruše njegove zidove te razaraju kule i pale kuće. Jeruzalem je doživio sve te vrste razaranja, a Tobija zna da ispunjenje kletve ovisi o Božjim zahvatima u povijest. Strane sile osvajale su sveti grad i trebaju za to biti kažnjene. Za razliku od njih, Tobija zaziva vječni blagoslov na sve koji „poštuju“ Jeruzalem (12e) tako što ga iznova podižu. Vulgata ranijih izdanja ima-

⁵² P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 304.

la je ovdje „benedicti erunt qui aedificaverint te“, ali su redaktori *Nove Vulgate* iz 1998. prihvatili verziju grčkog Kodeksa Sinaiticusa *eulogētoi hoi phoboumenoi se – et benedicti qui timent te*. Poštovanje izraženo u ponovnoj gradnji svetoga grada „označuje i doprinosi njihovu dioništvu u spasenju koje Gospodin pruža.“⁵³

U r. 13. Tobija poziva buduće povratnike na radost i veselje radi svih koji će se skupiti u novom Jeruzalemu. On u stvari ohrabruje svoje sunarodnjake u izgnanstvu da podnose teret dijaspore misleći na buduće spasenje.

U r. 14. Tobija proglašava sretnima (*makarioi*) sve koji vole Jeruzalem, koji se raduju njegovu blagostanju i tuguju zbog njegovih nevolja. *Makarios – ‘ašrē* u Psalmima i mudrosnim knjigama su ljudi, a *eulogētos – bârūk* je Bog. Jedan od načina kako će vjernici postići obećanu sreću je prebivanje u Jeruzalemu (Ps 65,5; 84,5). Voljeti Jeruzalem kao sveti Božji grad uključuje sudjelovanje u bogoštovlju. Tako ljubav i poštovanje ljudi prema Jeruzalemu pokazuje njihovu ljubav i poštovanje prema Gospodinu (Ps 26,8; 27,4; 122,6-9). Grčki futur pasivni *hoi harēsontai epi tē eirēnē sou* preveo sam kao i Fitzmyer prezentom „koji se raduju zbog tvog mira“. *Eirēnē – šalom* ovdje znači blagostanje, prosperitet, kako je preveo C. Moore: „Oni koji se raduju zbog *eirēnē* Jeruzalema vesele se zbog njegova blagostanja i svega pozitivnoga što Gospodin čini za nj, kao što je ponovno podizanje njegovih zidina, kula i kuća, ulica punih stanovnika i zbog garancije koju će mu On osiguravati. Sve ovo usmjerava prema ehsatološkom spasenju idealnog Jeruzalema; vrijeme je radovanja i oni koji u tome sudjeluju zaista su sretni.“⁵⁴ Oni koji se raduju s Jeruzalemom „*opsontai pasan tēn haran sou eis aiōna* – vječno će gledati tvoju radost“. Ova formulacija podsjeća na Iz 66,10.12-14. Nagrada vjernicima je radosni boravak u novom Jeruzalemu gdje prebiva Gospodin i nudi spasenje svojem narodu. S Iz 66 Tobija podsjeća na radost i blagostanje koje će doživjeti i u njemu imati udjela oni koji služe Gospodinu i ostaju mu vjerni.

U r. 15. Tobija oslovljava samoga sebe i pokazuje da je jedan od „sinova pravednika“ (r. 13) koji blagoslivljaju Gospodina a u r. 16. smatrao bi se sretnim ako netko od njegovih potomaka doživi slavu Jeruzalema i u to vrijeme veliča Kralja nebeskoga. Hiperboličke slike u r. 16-18 prikazuju ponovnu gradnju Jeruzalema kao idealnog grada gdje prebiva Gospodin. One naglašavaju jedinstveno i dragocjeno obilježje toga grada. U 16b „*katáleimma tou spermatos mou* - ostatak mojega roda“ podsjeća na proročka obećanja o ostatku prognanih Židova koji

⁵³ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 323.

⁵⁴ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 327.

će se vratiti u zemlju Izraelovu (Iz 10,20-22; Jr 23,3; 31,7 i dr). U 14,7 Tobija na samrti govori svom sinu i sedmorici unuka: „Sabrat će se svi Izraelovi sinovi koji su preživjeli zato što su se istinski spominjali Boga, i doći će u Jeruzalem“. Tobija želi da među vjernim ostatkom budu i njegovi potomci. *Doxa –kâbōd* u r. 16b je odraženo svjetlo ili slava. To je slava Gospodinove nazočnosti u svetom gradu. Tobija vjeruje s Izraelovim prorocima da se Božja slava može vidjeti na idealnom Jeruzalemu (Iz 60,2; Jr 33,9) te moli da njegovi potomci mognu vidjeti sjaj obnovljenog Jeruzalema kao trajnog Božjeg boravišta. Smatrajući se sretnim zbog nade da će njegovi potomci vidjeti sjaj Jeruzalema, Tobija se snažno poistovjećuje sa svojom obitelji i svojim narodom: „Ova knjiga naglašava obiteljske veze te način kako sudbina jednog člana utječe na ostale pripadnike obitelji. Stoga se Tobija veseli nad svojim potomcima, kada oni nastavljaju njegovu vjernost.“⁵⁵

U r. 17. jeruzalemski trgovi bit će popločani dragim kamenjem i safirom. Ovaj opis može biti nadahnut tekстом Iz 54,11-12 gdje idealni Jeruzalem biva sagrađen zlatom i biserjem. Slike utkane u opis idealnog Jeruzalema (16d-17) skreću pozornost na Gospodinovo dostojanstvo, kraljevsku veličinu i svetost. Dragocjeni materijali simboliziraju spasenje i pravdu koja će biti svojstvena ovom gradu i narodu koji se u njemu okupi.

U r. 18. *personificirana* gradska vrata Jeruzalema i sve kuće u njemu *pjevaju* pjesme radosti i dovikuju: „Aleluja!“ Gradska vrata bila su mjesto održavanja skupova, trgovi na kojima su se građani mogli okupiti na socijalne događaje, radi obavljanja poslova ili radi dijeljenja pravde (Pnz 21,9; Rut 4,1; Iz 29,21). Stoga se „pjevanje vrata“ može odnositi na živahnu djelatnost gradskih službenika i naroda. U 18b „izvikivanje Aleluja“ paralelno je pjevanju vrata iz 18a. U Knjizi o Tobiji „kuća“ je građevina gdje ljudi žive, ali su to i osobe koje žive zajedno, dakle obitelj (Lev 10,16; 1 Kr 6,15). Kuće koje pjevaju „Aleluja“ ljudi su koji veličaju Gospodina: „U ovoj molitvi Tob vjerojatno misli na gradsku liturgiju u čast Boga sa psalmima i zahvalnicama.“⁵⁶

Tobijina molitva odražava mnoge starozavjetne književne vrste, teme i iskustva te se može potpuno shvatiti u svjetlu starozavjetne tradicije o dijaspori: „U Tobitovu prikazu Jeruzalema postoji slojevitost između predmeta upotrijebljenog kao simbol i njegova dubljeg značenja... Središnji naglasak u odsjeku 13,9-18 je izgradnja idealnog Jeruzalema i tome središtu pridonose dvije teme. Prva, Jeruzalem je Gospodnje prebivalište, mjesto gdje On boravi; druga, narod će se okupiti

⁵⁵ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 335.

⁵⁶ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 342.

u Jeruzalemu. Te dvije teme sačinjavaju srž ove molitve, jer se ponovo gradi Jeruzalem kao Gospodnje prebivalište i kao zavičaj Njegovih izabranika. Sve druge slike upućuju na tu opću sliku i pojačavaju je. Iako molitva redaka 9-18 može stajati za sebe, najbolje je shvaćamo ako je povežemo s 1-8 (što bi se također moglo zasebno uzimati). Dijelu 1-8 dao sam naslov 'Tobitov poziv na veličanje', a dijelu 9-18 'Tobitov himan Jeruzalemu', ali zajedno čine Tobitov psalam veličanja. Prvi dio povezan je s ostatkom ove knjige Rafelovim nagovorom u gl. 12; drugi dio povezan je s Tobitovim oproštajnim govorom u gl. 14. Tako su oba dijela povezana s građom knjige i mogu se tumačiti u svjetlu nje.⁵⁷

Tobijino veličanje Boga „u zemlji progonstva“ (r. 6i) i njegovo viđenje poganskih naroda koji će dolaziti u Jeruzalem da dožive Božje svjetlo nad njim (r. 11) duhovna su sredstva Židova u dijaspori koja ih mogu i trebaju podržavati u savezničkoj vjernosti i čuvanju njihova identiteta. Molitva je prihvaćanje duhovne i socijalne dijaspore. Židovi dijaspore su posrednici Božje naklonosti i vjernosti jedni drugima i drugim narodima. Prognanstvo i dijaspora su „škola nade“.⁵⁸

6. Tob u liturgiji Crkve

U katoličkoj liturgiji, nakon reforme Drugog vatikanskog sabora, čitanja iz Knjige o Tobiji uzimaju se od ponedjeljka do subote devedesetog tjedna u godini. Evo odabranih odlomaka: u ponedjeljak Tob 1,12; 2,1-9 (Tobijine nevolje), u utorak 2,9-14 (Tobija oslijepio, Ana mu se izruguje), u srijedu 3,1-11.16 (Tobija moli za smrt, a Saru vrijeđaju sluškinje zbog smrti njezinih sedam muževa u prvoj bračnoj noći), u četvrtak 6,1: 7,9-14; 8,4-7 (putovanje mladog Tobije u Ekbatanu, vjenčanje sa Sarom i molitva pred prvu bračnu noć), u petak 11,5-15 (mladi Tobija vraća se u Ninivu te iscjeljuje očev vid, stari Tobija veliča Boga koji ga je kaznio, ali mu također iskazao milosrđe), u subotu 12,1-15.20 (Rafael otkriva svoj identitet i potiče Tobiju da veliča Boga). U subotu toga tjedna za pripjevni psalam nakon prvog čitanja uzeti su dijelovi Tob 13,2-8. U srijedu 25. tjedna kroz godinu pripjevni psalam uzima se iz Tob 13,2-8. Tob 13 se upotrebljava također u *Časoslovu Rimskog*

⁵⁷ P. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer“, 347.

⁵⁸ Luis ALONSO SCHÖKEL, *Rut, Tobias, Judit, Ester*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973., 91: „Por encima del intermedio del destierro se extiende la misericordia y fidelidad de Dios. Por eso el destierro es también escuela de esperanza. No es un aguardar pasivo a que termine la condena, sino un esperar activo, que con la conversión y la fidelidad acorta el tiempo y dispone al hombre a recibir de nuevo el amor de Dios. A la dispersión seguirá la reunión, al ocultamiento de Dios seguirá su manifestación personal.“

*obreda*⁵⁹: u utorak prvog tjedna 13,1-8 kao jedan od psalama jutarnje, u petak četvrtog tjedna 13,1-8.13-15 u jutarnjoj te u dodatnim himnima za Sve svete i Posvetu crkve.

U *Redu slavljenja ženidbe* među ponuđenim zgodama iz SZ dvije su iz Knjige o Tobiji: 7,9-10.11-15 (Raguel vjenčava svoju kćer Saru s mladim Tobijom, potpisivanje bračnog ugovora [*ketubah*]) i 8,5-7 (molitva Tobije i Sare pred prvu bračnu noć). Numeracija tih stihova neznatno se razlikuje u onim lekcionarima koji preuzimaju numeraciju Vulgate.

Razlog za uvrštavanje ovih perikopa iz Knjige o Tobiji u liturgiju Crkve je prisutnost ove knjige u Septuaginti i Vulgati a time u kanonu Svetoga pisma koji prihvaća Katolička crkva. Kako je prema odredbama Drugog vatikanskog sabora u novi lekcionar nedjeljom i svagdanom te u Časoslov ugrađeno više zgoda iz različitih knjiga SZ, to je znak novog poštovanja Crkve prema „prvome savezu“, kako danas bibličari zovu knjige koje Židovi prihvaćaju kao kanonske. Osobno vjerujem da je razlog uvrštavanja dijelova Tob u lekcionar i Časoslov također kršćansko prihvaćanje židovskog pojma dijaspore ili pridošlosti (*paroikia*). U SZ *thošab* – *paroikos* i *gēr* – *parepidēmos* označuje pobožne Izraelce koji u vlastitoj zemlji žive kao stranci i pridošlice sjećajući se da su u Egiptu živjeli kao stranci (Lev 19,33-34). Kralj David, nakon što je pripravio plan i građevinski materijal za hram, ovako je molio: „Pridošlice smo pred tobom, naseljenici kao svi naši očevi; naši dani na zemlji prolaze kao sjena“ (1 Ljet 29,15). Slično u Ps 39,13 Gospodinovi *anawim* ponizno priznaju: „Jer u tebe ja sam došljak, pridošlica kao svi oci moji!“ (usp. Ps 119,19.54).⁶⁰ Takvo samoidentificiranje autentičnih vjernika odraženo je u Jakovljevoj poslanici gdje su kršćanski naslovnici oslovljeni kao „dvanaest plemena Raseljeništva“ (Jak 1,1) te u Prvoj Petrovoj gdje su oslovljeni kao „pridošlice i putnici“ (1 Pt 1,17; 2,11). „Kršćani se ne razlikuju od ostalih ljudi ni područjem gdje stanuju, ni jezikom, ni načinom života... Nastavajući grčke i barbarske gradove, gdje je koga sudbina postavila, prihvaćajući svagdje domaće običaje u odijevanju, hrani i uopće načinu života, oni žive i time predlažu izvanredan i po jednodušnom mišljenju svih nevjerojatan način života. Žive u vlastitoj domovini, ali kao došljaci. Kao građani s ostalima imaju sve zajednič-

⁵⁹ Detaljan pregled uporabe Tob u Časoslovu donose Johannes WAGNER – Siegfried SCHMITT, *Registerband zum Stundengebet*, Herder, Freiburg, 1990., 397-399.

⁶⁰ Vidi pojmove *diaspora*, *paroikos*, *parepidēmos* u Septuaginti i ranom judaizmu, Reinhard FELDMEIERS, *Die Christen als Fremde*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1992., 8-74.

ko, a sve trpe kao tuđinci. Svaka im je tuđa pokrajina domovina, a svaka domovina tuđina" (*Poslanica Diognetu*, 5).⁶¹

Ova „pridošlost“ kršćana u svijetu ipak nas ne oslobađa dužnosti da zajedno s ljudima drugih uvjerenja svijet činimo humanijim pridonoseći pravdi, miru i brizi za potrebne.

Zaključak

Od 1. do 4. veljače 1994. pratio sam kao hrvatski teolog krčkog biskupa Josipa Bozanića na međunarodnom simpoziju o ulozi religija u 21. stoljeću u Jeruzalemu. Simpozij su organizirale različite židovske institucije a mi smo sudjelovali kao izaslanici Hrvatske biskupske konferencije. Jedan od govornika bio je kardinal Joseph Ratzinger koji je govorio o slici Židova u *Katekizmu Katoličke crkve* iz 1992. Među sudionicima je bila i jedna Židovka kojoj sam za vrijeme jedne stanke rekao da studiram komentar Knjige o Tobiji koji je napisao američki Židov Frank Zimmermann. Odgovorila je da je ta knjiga dragocjeni biser židovske kulturne i religiozne baštine te da su mnogi Židovi zahvalni kršćanskoj Crkvi što je tu knjigu sačuvala u svojoj liturgiji i katehetskim poukama. Od tog susreta proučavam Tobiju kao židovsku i kršćansku knjigu.

U egzegetskom izlaganju Tob 13,1-18 vidjeli smo da Tobitov himan ili Psalam zahvalnosti ne tumači neki događaj iz neposrednog konteksta, ali se odnosi na cijelu knjigu. Njime ondašnji i današnji molitelji veličaju Boga u situaciji dijaspore te prihvaćaju socijalnu i duhovnu dijasporu kao uspješno sredstvo za čuvanje židovskog ili kršćanskog identiteta među sugrađanima drukčijih uvjerenja. Dok mi kršćani molimo Tobijin himan u svojem Časoslovu i u službi Riječi, ne smijemo zanemarivati što on znači Židovima – u povijesti i danas. Kršćanski tumači Tob u starini nisu se puno obazirali na židovsku pozadinu ove knjige koja nije ušla u kanon Židova zato što nije sačuvana na hebrejskom. U vremenu dijaloga sa Židovima u duhu Drugog vatikanskog sabora trebamo više poštovati židovsku pozadinu te knjige jer su Židovi narod Božji koji i danas postoji te slavi Boga svojom vjerom i molitvom.

⁶¹ Prijevod preuzet iz *Časoslova rimskog obreda II.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., 613.

THE HYMN OF TOBIT 13:1-18 AS A PRAYER OF THE JEWISH DIASPORA

Summary

This is an exegetical contribution to the exploration of Tobit 13:1-18 from the perspective of its meaning in the context of the whole book. As one of the Jewish exiles Tobit works for the Assyrian king and at the end of the book, after he and his wife Anna depart, he asks his son and daughter-in-law to leave Niniveh and move to another place where they can live more safely, preserving their Jewish identity and educating their children in their shared faith but he does not ask them to move to the land of Israel. Together with other Christian and Jewish scholars this author concludes that Tobit was written for the Jewish Diaspora around the year 200 BC to help them preserve their faith in the God of the covenant and their ethnic identity. Five prayers of Tobit illustrate events in their immediate context: the prayer for death of Tobit (3:2-6) and Sarah (3:11-15), the prayer of Tobit and Sarah on their wedding night (8:5-8), Raguel's prayer of thanksgiving after his son-in-law survives the wedding night (8:15-17), and Tobit's prayer of praise after his sight is miraculously restored (11:14-15). In his Psalm-like prayer Tobit first praises God who educates his people in the Diaspora through discipline but who also grants mercy (13:1-8), then he summons his fellow Jews and gentiles to praise God, who is about to rebuild Jerusalem and bring the scattered people of Israel back to it (13:9-18). By examining the hymn exegetically, the author shows how the Cantic of Tobit is connected to the whole narrative of the book and to the Deuteronomy, Prophetic and Wisdom traditions of the Old Testament. As well as its social meaning, Diaspora in Old Testament books can also have spiritual meaning. A sincere believer is a "sojourner" in his or her own country (Lev 19:33-34; 1 Chr 29:15; Ps 39:13 etc). Social and spiritual Diaspora represent a "school of hope" (L. Alonso Schökel). Some New Testament writings adopt Old Testament designation "the twelve tribes of the Dispersion, aliens and exiles" (James 1:1; 1 Pt 1:17; 2:11) for Christian believers, in the sense of social and spiritual Diaspora. Different passages of Tobit, especially 13:1-8 are used in the Liturgy of the Hours and in the Liturgy of the Word. While we Christians pray Tobit's Hymn we should not forget its original meaning for the Jews - in history and today.

Key words: *Tobit, exile, Diaspora, Jews, marriage, prayer, believers as sojourners, liturgy of the Church.*

Translation: Mato Zovkić and Kevin Sullivan

UDK: 27-773(497.6 -12)"16"
Prethodno priopćenje
Primljeno: ožujak 2011.

Milenko KREŠIĆ
Župa Rođenja Blažene Djevice Marija
Njegoševa 2, BiH – 89101 Trebinje
m-zupatrebinje@teol.net

CRKVENO UREĐENJE JUGOISTOČNE HERCEGOVINE (TREBINJSKE BISKUPIJE) U 17. STOLJEĆU

Sažetak

Autor u radu opisuje crkveno uređenje jugoistočne Hercegovine u 17. stoljeću. Počevši od početka 17. stoljeća pa do kraja donosi na osnovi arhivske građe, sačuvane ponajviše u arhivu Kongregacije „de Propaganda Fide“ u Rimu, te pojedinih objavljenih radova tijekom crkvenog ustrojstva jugoistočne Hercegovine odnosno Trebinjsko-mrkanske biskupije. Opisani prostor je na početku 17. stoljeća imao dvije župe u kojima su djelovala dvojica svećenika. Na kraju stoljeća biskupija je bila podijeljena u 4 župe s pet svećenika. Kroz 17. stoljeće trebinjsko-mrkanskom biskupijom upravljalo je šest biskupa. Na njezinu prostoru djelovala su 23 po imenu poznata svećenika.

Ključne riječi: *crkvenoupravno ustrojstvo, Trebinjsko-mrkanska biskupija, 17. stoljeće.*

Uvod

Jedna od posljedica turskog osvajanja jugoistočne Hercegovine bilo je i uništenje crkvenog uređenja ovih krajeva. Kakvo je ono bilo prije turskog osvajanja, doista nam nije poznato zbog nedostatka suvremenih povijesnih izvora. Međutim, sama činjenica o većinskoj prisutnosti katolika na ovom prostoru govori nam da je ono postojalo.¹ S turskim osvajanjima, kao i druge srednjovjekovne ustanove, i ono jednostavno nestaje. Tijekom 16. stoljeća nalazimo tek nekakve maglovi-te obrise ili fragmente iz kojih je nemoguće točno rekonstruirati katoličko crkveno uređenje prostora jugoistočne Hercegovine. Početkom 17. stoljeća ono se počinje uspostavljati, odnosno ulazi se u razdoblje

¹ O konfesionalnoj slici u zemljama hercega Stjepana pogledati, Ivica PULJIĆ, „Crkvene prilike u zemljama hercega Stjepana Vukčića Kosače“, *Fenomen „krstjani“ u srednjovjekovnoj Bosni i Humu*, Sarajevo-Zagreb, 2005., 239-267.

redovite, stalne i prostorno uređene crkvene uprave ovih krajeva.

Cilj ovoga rada jest na osnovu neobjavljenih i objavljenih izvora, te rijetkih radova rađenih na ovu tematiku, prikazati tijek i raspored crkvenog uređenja ovih prostora u 17. stoljeću.² Rad je podijeljen u dva dijela. U prvom su dijelu obrađeni prvi pokušaji crkvenog uređenja jugoistočne Hercegovine koji su izazvali i neke prijemore u rješavanje kojih se bila uključila i Sveta Stolica. On se vremenski skoro poklapa s prvim dijelom stoljeća. U drugom dijelu je obrađeno redovito crkveno uređenje trebinjsko-mrkanske biskupije koje se u vremenskom okviru poklapa s drugim dijelom stoljeća.

1. Crkveno uređenje jugoistočne Hercegovine u prvom dijelu 17. stoljeća

1.1. Prvi pokušaji crkvenog uređenja

Prve podatke o nekom redovitom crkvenom stanju odnosno uređenju jugoistočne Hercegovine nakon vremena turskih osvajanja dao je barski nadbiskup Toma Medvjedović (Thomas Ursinus), franjevac dubrovačke provincije rodom iz Popova, barski nadbiskup od 1599. do 1607. godine.³ On je, postavši barskim nadbiskupom, zatražio od pape Klementa VIII. (1592.-1605.) dopuštenje, koje je dobio 15. listopada 1600., da može posjetiti sve nepopunjene biskupije „in partibus infidelium“ i „svećenike, ako treba, po crkvenom pravu, okrenuti na bolje“.⁴ U to vrijeme je i trebinjska biskupija bila nepopunjena jer je biskup Menčetić (1575.-1599.) umro 1599. godine, a Dubrovački senat još nije bio imenovao novoga biskupa. Posjetivši susjedne krajeve barske nadbiskupije među kojima i jugoistočnu Hercegovinu ili kako je on naziva „ducato di Potenza“, zatražio je dozvolu od pape Klementa VIII. da može u ove krajeve poslati „redovnike, bilo kojeg prosjačkog reda i svjetovne svećenike također“ koji će tamo „stanovati, propovijedati i dijeliti sakramente“.⁵ Papa je udovoljio njegovoj želji 10. srpnja 1604. godine. Na osnovi tog Papina dopuštenja postavio je dvojicu

2 Do sada je temu obrađivao Bazilije PANDŽIĆ u dva svoja rada: *De dioecesi Tribuniensi et mercanensi*, Rim, 1959. i „Trebinjska biskupija u Tursko doba“, u *Tisuću godina trebinjske biskupije*, Sarajevo, 1988. U radu ćemo navoditi obadva djela. Međutim, ako je riječ o istim podacima, koristit ćemo se djelom iz 1959. godine iz razloga što ga smatramo izvornijim.

3 Krunoslav DRAGANOVIĆ, *Šematizam Katoličke Crkve u Jugoslaviji 1974.*, Zagreb, 1974., 645.

4 PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 35.

5 Pismo je djelomično objavljeno u PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 36. bilj. 2.

franjevaca dubrovačke provincije za župnike u Popovu i Zažablje (Gradac). Za župnika u Popovu postavio je fra Filipa Dobrosravića, rodom iz Popova, a za župnika u Zažablju fra Blaža iz Gradca.⁶ Na žalost, iz toga vremena nije poznat nijedan izvještaj o broju i stanju katolika u Popovu i Zažablju. Međutim, sama činjenica postavljanja redovitih svećenika, a takvi nam slučajevi nisu poznati u 16. stoljeću, govori o normalizaciji crkvenoga stanja u krajevima pod osmanskom vlašću i slobodnijem životu kršćana, odnosno u ovom slučaju katolika. Da se vrijeme promijenilo i da su nastala bolja vremena za katolike jugoistočne Hercegovine, svjedoči i pismo Dubrovačke Republike 1606. godine papi Pavlu V. (1605.-1621.) u kojem traže potvrdu imenovanja novoga trebinjsko-mrkanskog biskupa Tome Budislavića. U pismu pišu da, premda je biskupija samo titularna, Toma „jedini može spasiti ono što ovoj biskupiji pripada danas a okupirano je od Turaka“.⁷ Budislavići su rodom iz Nevesinja. Djed Tome Budislavića, Boško, pobjegao je krajem 15. stoljeća pred Turcima i nastanio se u Dubrovniku. Imao je sina Leonarda a ovaj Vinka koji se oženio od Čubranića s otoka Krka. Toma se rodio 1545. godine. Bio je po zanimanju liječnik i liječio je sultana Murata III. (1574.-1579.), koji mu je zauzvrat dao u *apanažu* kneževinu Bobane u jugoistočnoj Hercegovini i kneževinu Budisavlje u Nevesinju.⁸ Budislavićev ugled na Porti vjerovatno je bio poticaj Dubrovčanima da ga predlože za novoga trebinjsko-mrkanskog biskupa. Smrt koja ga je zatekla u Napulju u srpnju 1608., upravo kad se vraćao iz Rima u Dubrovnik da preuzme upravu biskupije za koju je imenovan, zapriječila je planove koje su Dubrovčani izložili Papi u pismu s prijedlogom imenovanja. Ipak, njegovo imenovanje nije bilo besplodno. U oporuci koju je sastavio 1. siječnja 1606. te je dva puta dopunjavao, jednom 1607. godine, i drugi put mjesec dana prije smrti u lipnju 1608., ostavio je ovelu svotu novca i dio imovine da se u Dubrovniku ustanovi „Budislavićev pravovjerni zavod“ (*Collegium Orthodoxum Budislavum*) za odgoj i školovanje budućih trebinjsko-mrkanskih svećenika kojemu će biti upravitelji njegovi nasljednici na biskupskoj stolici, trebinjsko-mrkanski biskupi.⁹

⁶ PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 36-37.

⁷ „...ma unico da poter ricuperar quello che al d(ett)o Vescovato hoggi di tiene occupato il Turco.“ Državni Arhiv u Dubrovniku (dalje: DAD), Diplomata et Acta, (dalje: DA), vol. 11, f. 412v.

⁸ O Tomi Budislaviću, vidi Daniel FARLATI, *Iliricum sacrum*, VI, Venezia, 1800., 308-309; PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 95-96; Ratko PERIĆ, „Toma Budislavić“, u: *Da im spomen očuvamo*, Mostar, 2000., 20.

⁹ O Budislavićevu pravovjernom zavodu do sada se više puta pisalo: PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 43-51. Na stranici 44. u bilješki 3., Pandžić je naveo dotadašnju literaturu koja se bavila ovom tematikom. U novije vrijeme o Budislavićevu zavodu je pisao Ratko PERIĆ, „Budislavićev pravovjerni zavod u Dubrovniku“, u: *Da im spomen očuvamo*, 401-412.

Budislavićev nasljednik na stolici trebinjsko-mrkanskih biskupa bio je Ambrozije Gučetić (biskup od 1609.-1615.), kojeg je Dubrovački senat imenovao biskupom 2. veljače 1609., a papa Pavao V. iste godine 16. lipnja potvrdio.¹⁰ Prvi je trebinjsko-mrkanski biskup, koliko je do sada poznato, koji je stupio na tlo svoje biskupije pod osmanskom vlašću i o tome napisao izvještaj Kongregaciji Koncila u Rim 1610. godine.¹¹ U izvještaju biskup ne spominje nijednog svećenika te spominje samo četiri sela u Popovu što začuđuje budući da nam je poznato da u to vrijeme u Popovu i Gracu djeluju dvojica svećenika franjevaca. Tri godine poslije iz izvještaja Kongregaciji Koncila doznajemo da su spomenuti svećenici i vjernici priznavali biskupa Gučetića kao svojeg legitimnog biskupa.¹²

1.2. Vrijeme biskupa Antića – spor oko tzv. Stjepanske biskupije

Sveta je Stolica na prijedlog Dubrovačkoga senata 1615. godine biskupa Ambrozija Gučetića imenovala stonskim biskupom, a za novoga trebinjsko-mrkanskog biskupa imenovan je benediktinac Krizostom Antić (biskup od 1615.-1647.). Antić je posredstvom Dubrovačke Republike 1620. godine dobio od sultana ferman da može pohoditi krajeve svoje biskupije.¹³ U lipnju iste godine pohodio je biskupiju. U Zažablju je pohodio mjesta: Gradac, Moševiče, Vidonje, Dobrane, Hotanj a u Popovu Trebinju.¹⁴ Prilikom ovoga pohoda posvetio je crkvu Marijina Uznesenja u Gracu, crkvu Rođenja sv. Ivana Krstitelja u Vidonjama, Marijina Rođenja u Dobranima, a na Trebinji

¹⁰ O Ambroziju Gučetiću, vidi Ratko PERIĆ, „Ambrozije Gučetić“, *Da im spomen očuvamo*, 22.

¹¹ Izvještaj je prvi objavio Farlati. FARLATI, *Iliricum sacrum*, 309. Potom su ga objavili PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 109. i Marko JAČOV, *Spisi Kongregacije za propagandu vere u Rimu o Srbima, 1622.-1644., I.*, Beograd, 1986., 3-4.

¹² „In Castronovo autem ac Popovo, Orahovo, Bobani ac nonnullis aliis adinventuntur qui catholice vivunt et obedientiam mihi dederunt.“ Ambrozije GUČETIĆ, 1613, Archivio Segreto Vaticano (dalje: ASV), Sacra Congregazione del Concilio, Relationes ad limina, (dalje: Cong. Concilio), vol. 487, an. 1613. – prema PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija“, 93.

¹³ Ferman se u originalu čuva u arhivu Propaganda Fide u Rimu. Latinski prijevod objavio je Farlati. FARLATI, *Iliricum sacrum*, 311-312.

¹⁴ „... Chrysostomus Antiquus Eps Tribun. visitavit; in Sasabie loca de Gradaz, Moscevichi, Vidognie, Dobrani, Hotino, et in Popouo locum de Trebimgnia.“ Krizostom ANTIĆ, 1629., Arhiv Propagande (dalje: AP), Scritture Originali riferite nelle Congregazionio generali (dalje: SOCG), vol. 263, f. 346v.

je blagoslovio temelje za obnovu crkve Marijina Uznesenja.¹⁵ O ovom pohodu ostavio je također izvještaj i u Kongregaciji Koncila koji je datiran 6. prosinca 1621. Uz gore navedena mjesta govori da ima još nekoliko katoličkih kuća u Risanu i Herceg Novom, a na cijelom prostoru biskupije od Risana i Herceg Novog do Neretve, tj. u Popovu, Zažablju, Slivnu, Ljubomiru i Bobanima, osim tridesetak sela u kojima žive katolici, ostali stanovnici su uglavnom pravoslavci i muslimani.¹⁶

Osnivanjem Kongregacije „de Propadanda Fide“ u Rimu 1622. godine, pod čiju su jurisdikciju došli, uz ostale krajeve pod Turcima i dijelovi jugoistočne Hercegovine, počela je življa djelatnost katoličkih svećenika na ovom prostoru koja je, na žalost, bila povezana sa sukobima što su se događali između pojedinih crkvenih dostojanstvenika. Ponovno je ožvijen problem „Stjepanske biskupije“ koji je bio pokrenuo početkom stoljeća barski nadbiskup Toma Medvjedović. Radilo se o jednoj zamišljenoj biskupiji na području jugoistočne Hercegovine koja je trebala obuhvaćati manje ili više prostor stare Stonsko-zahumske biskupije, koji je bio pod Osmanlijama, sa sjedištem u Gabeli koja se nalazi u blizini stare antičke biskupije Narone a u kojoj je bila crkva sv. Stjepana.¹⁷ Pokretači ovoga problema bili su biskupi franjevci, dubrovačke provincije, rodom iz Popova. U vrijeme barskog nadbiskupa Tome, koji je čak bio imenovao fra Filipa Dobrosravića svojim generalnim vikarom u „Stjepanskoj biskupiji“, taj problem nije izazivao veliku pozornost jer je tada trebinjska biskupska stolica bila upražnjena te

15 „Sub die X Junii Ecclesiam de Gradaz sub titulo Assumptionus S.te Marie consecravit; Et sub die XI Junii Ecclesiam in Vidognie consecravit, sub titulo Nativitatis S. Joan. Baptis.e; et sub die XII Junii Ecclesiam de Dobrani, sub titulo Nativitatis S. Marie consecravit. Die XIII Junii visitando locum Trebimgnia de Popovo, primarium lapidem, et fundamenta pro reedificanda Ecclesia su titulo Assumptionis S.te Marie, benedixit...“ Krizostom ANTIĆ, 1629., AP, SOCG, 263., 346rv.

16 „...habet territorium eodem nomine trebinium nuncupatum, Popouum, etaim cum Sasabie, Sliuno, et Gliubomir, ac Comitatum Bobanium, Risanum, et Castellum nouum, a quo Naronam versus, hec diocesis ad centum viginti milla passus protenditur. Insunt in ea Vicus quamplurimi, quos (triginta exceptis, qui ritu Catholico vivunt) reliqui Scismaticos cum turcis intermixti sunt.“ Krizostom ANTIĆ, 1621., ASV, Cong. Concilio, 487, an. 1621.

17 O problemu „Stjepanske biskupije“ u Hercegovini pisali su Krunoslav DRAGANOVIĆ, „Tobožnja ‘Stjepanska biskupija – Ecclesia Stephanensis’ u Hercegovini“, *Croatia Sacra*, IV./1934., 29-51; PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 39-43; Ratko PERIĆ, „Sporovi i sporazumi oko ‘Stjepanske biskupije’ (1622.-1631.)“, *Da im spomen očuvamo*, 384-399. Spomenuti autori problem su kronološki i crkveno-juridički dobro obradili, što se ne bi moglo reći kad se radi o idejno-povijesnoj obradi koja još uvijek čeka istraživače.

u ime Trebinjske biskupije nije imao tko reagirati. Poslije smrti Tome Medvjedovića pitanje „Stjepanske biskupije“ bilo se ugasilo jer, vjerojatno, novi barski nadbiskup Marin Bizzi (1608.-1624.) nije imao interesa za te prostore.¹⁸

Međutim, dvojica biskupa, Benedikt Medvjedović, nećak barskoga nadbiskupa Tome i biskup u Lješuu (1621.-1654.) i Dominik Andrijašević biskup u Skadru (1622.-1624.) odlučili su ponovno pokrenuti to pitanje.¹⁹ Oni su 1622. godine poslali Propagandi molbu za obnovu tzv. „Stjepanske biskupije“ i uz to izvještaj o stanju katolika u Hercegovini.²⁰ Kongregacija se raspitala za mogućnost postavljanja stjepanskoga biskupa kod trebinjskoga biskupa Antića, te na osnovi njegova pisma 12. prosinca 1623. zaključila da se za samo 140 kuća, koliko ih ima u Gabeli i okolici, ne može postaviti biskup.²¹ Što se dogodilo u međuvremenu od prosinca 1623. do prosinca 1624., nije poznato. Uglavnom, Propaganda je odlučila 17. prosinca 1624. da se Dominik Andrijašević, biskup skadarski, razriješi te dužnosti i postavi za biskupa u „Stjepanskoj biskupiji“. Na tu Propagandinu odluku reagirao je trebinjski biskup Krizostom Antić, kojemu su se kasnije pridružili makarski biskup Bartul Kačić (1614.-1645.) i bosanski franjevci jer je Andrijašević „svojom biskupijom“ uzurpirao prostore svih triju navedenih strana. Spor je i dalje rješavan na Propagandinu sudištu te konačno riješen u ožujku 1631., vraćanjem na stanje koje je postojalo prije izbijanja spora. Što se tiče prostora jugoistočne Hercegovine, on je vraćen pod jurisdikciju trebinjsko-mrkanskoga biskupa.²²

Spor oko „Stjepanske biskupije“ izazvao je i probleme na terenu oko rasporedbe svećenstva. Kad je biskup Antić imenovan 1615. godine, u Trebinjskoj biskupiji djelovala su dvojica svećenika, fra Filip Dobroslavić i fra Blaž iz Graca, koje je početkom stoljeća postavio nadbiskup Medvjedović. Dobroslavić je napustio biskupiju 1620. godine, a na njegovo mjesto je Antić postavio fra Blaža, koji je do tada bio župnik u rodnom Gracu. U Gradac je za župnika došao don Pavo Bogdanović ili Bogdan (Paolo Deodato) 3. lipnja 1620. godine. Fra Blaž je ostao župnik u Popovu vjerojatno do 1624. godine. Te je godine 12. ožujka biskup Antić za župnika u Popovu imenovao don Marka Boži-

18 DRAGANOVIĆ, *Šematizam*, 645.

19 O Dominiku Andrijaševiću pogledaj PERIĆ, „Sporovi i sporazumi oko ‘Stjepanske biskupije’ (1622.-1631.)“, 384-385.

20 ANDRIJAŠEVIĆ – MEDVJEDOVIĆ, 1622., AP, SOCG, vol. 262, f.298r-299r. Objavljeno u PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 109-112; JAČOV, *Spisi Kongregacije*, 8-10.

21 Dominik MANDIĆ, *Hercegovački spomenici franjevačkog reda iz turskog doba, Svezak I, g. 1463.-1699.*, Mostar, 1934., 82.

22 Dominik MANDIĆ, *Hercegovački spomenici*, 111-112.

ća ili Boškovića (Marco Natali).²³ Kad je biskup Dominik Andrijašević 17. prosinca 1624. razriješen biskupske službe u Skadru i imenovan stjepanskim biskupom, župnik iz Popova don Marko pristao je uz Andrijaševića kojega je ovaj imenovao svojim generalnim vikarom. To je razljutilo biskupa Antića koji je don Marka izopćio. Izopćenje je povukao na preporuku Propagande 1627. godine.²⁴ Godine 1629. ponovno nalazimo tu dvojicu župnika u spomenutim župama.²⁵ Između 1629. i 1631. godine preminuo je župnik u Gracu don Pavo Bogdanović, te je na njegovo mjesto biskup Antić postavio Luku Šimunovića (Lucas Simeonis).²⁶ Za katolike u Zurovićima početkom 17. stoljeća povremeno su se brinuli dominikanci iz samostana u Župi kod Dubrovnika.²⁷ Kongregacija svetoga Uficia je 1630. godine imenovala misionarom za Zuroviće dubrovačkoga svećenika Lovru Vecchia (Lorenzo Vecchi).²⁸ Lovro je u Zurovićima obnovio crkvu sv. Petra.²⁹ Don Lovru je u misiji Zurovići naslijedio zadarski dominikanac Josip Marija Buonaldi, kojeg je Propaganda imenovala 4. travnja 1644. godine.³⁰

2. Vrijeme redovitoga crkvenog uređenja

2.1. Vrijeme biskupa Cvjetkovića i de Martinisa – status quo

Biskup Krizostom Antić umro je u Dubrovniku 1647. godine. Sveta Stolica je na prijedlog Dubrovačke Republike na njegovo mjesto imenovala dubrovačkoga franjevca Sabina Cvjetkovića (Sabinus ili Savinus Florianus) 14. veljače 1647. godine.³¹ Za čitavo vrijeme upravljanja biskupijom, do 1662. godine, što zbog straha od hajduka i Turaka, što, u kasnijim godinama, zbog starosti nije nijedanput pohodio biskupiju. Održavao je redovite kontakte sa župnicima od kojih je dobivao vijesti s terena. U njegovo vrijeme crkvenoupravno uređenje biskupije

²³ ANTIĆ, 1629., AP, SOCG, 263, 346r.

²⁴ DRAGANOVIĆ, „Tobožnja Stjepanska biskupija“, 37-38.

²⁵ ANTIĆ, 1629., AP, SOCG, 263, 342r.

²⁶ Pandžić i Perić koji se na njega oslanja donosi podatak da je Pavao Bogdanović umro 1631. godine. Na osnovi arhivskoga izvora kojim su se služili to se ne može zaključiti. Tamo samo stoji: „In Parrochia enim de Gradaz, post obitum prb Pauli Deodato, suffectus est prb Lucas Simeonis.“ ANTIĆ, 1631., ASV, Cong. Concilio, 487, an. 1631.

²⁷ ANTIĆ, 1631., ASV, Cong. Concilio, 487, an. 1631.

²⁸ AP, SOCG, vol.264, f.533r.

²⁹ AP, SOCG, vol. 264, f. 467r.

³⁰ ANTIĆ 1644., AP, SOCG, vol. 127, f.106r.

³¹ O biskupu Sabinu Florianiju (Cvjetkoviću) u novije vrijeme, vidi Ratko PERIĆ, „Sabin Floriani (Cvjetković)“, *Da im spomen očuvamo*, 24.

nije se mijenjalo. I dalje su ostale dvije župe - Popovo i Gradac - i misija u Zurovićima. Za misiju Zuroviće brinuo se u početku misionar Andrija Pauli (Pavlović?) koji ju, kako sam priznaje, zbog rata i kuge koja je harala u to vrijeme, nije mogao često posjećivati.³² Njega je 1650. godine naslijedio Luka de Bonis.³³ Međutim, i Luka nije stanovao u Zurovićima, nego bi tek ponekad posjetio misiju, kako piše biskup Cvjetković.³⁴ Župnik u Popovu i dalje je bio Marko Božić (Natali), a u Župu Gradac je nakon smrti don Luke Šimunovića, kojeg su Turci najprije orobili a zatim odveli u zatvor na Gabelu gdje je od muka umro, došao bosanski franjevac Ivan Bartolučić.³⁵

Cvjetkovića je naslijedio na stolici trebinjskih biskupa Scipion de Martinis, Talijan, čiji su se roditelji doselili u Dubrovnik. Bio je liječnik. U poodmaklim godinama postao je svećenik. Čim je postao svećenik, na prijedlog Dubrovačke Republike, imenovan je 9. travnja 1663. godine trebinjsko-mrkanskim biskupom.³⁶ Službu je vršio do kraja 1668. godine kad je podnio ostavku. Bio je mnogo agilniji od Cvjetkovića. Biskupiju je češće pohađao te je znao proboraviti neko vrijeme na njezinu prostoru, što nije činio nijedan od njegovih prethodnika. Tri puta je zamjenjivao župnika Marka Božića u Ravnom, 1665. i 1666. godine, dok je ovaj išao liječiti bosanskoga pašu.³⁷ Poslije katastrofalnoga potresa u Dubrovniku, koji se dogodio 6. travnja 1667. i razorio bisku-

32 Andrija PAULI 1649., u: Marko JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1699)*, vol. I., Vaticano, 1992., 221.

33 PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 54.

34 CVJETKOVIĆ, 1660., u: Marko JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1699)*, vol. II., Vaticano, 1992., 374.

35 „Alter vero nomine D. Lucas de Stagno factus captivus, et perductus ad Ducem Exercitus Turcarum, cum non haberet pecuniam quam ab eo exigebat sevissime vexatus in carceribus paucis diebus animam eflavit.“ CVJETKOVIĆ, 1659., u: JAČOV, *Le missioni*, II., 59; U izvještaju iz 1660. godine biskup piše da je na mjesto Luke Šimunovića postavio za župnika u Gracu Ivana Bartolučića, bosanskoga franjevca. CVJETKOVIĆ, 1660., u: JAČOV, *Le missioni*, II., 119. Kako se uistinu prezivao fra Ivan, ne znamo. Njegovo prezime se kod raznih autora pojavljuje različito transkribirano. Mandić ga čita Bartholocich. MANDIĆ, *Hercegovački spomenici*, 164. Pandžić ga također čita različito. U studiji iz 1959., na osnovi Mandića, spominje Bartholocicha, a u studiji iz 1988. istog fra Ivana preziva Bartulović. PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 54; PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija u tursko doba“, 98, 100, 103. Jačov ga čita kao Bartolocich. JAČOV, *Le missioni*, II., 119. Odlučili smo se za Jačovljevo čitanje iz razloga što on donosi izvorni dokument trebinjskog biskupa u kojem se prvi put spominje fra Ivan Bartolučić.

36 O biskupu Scipionu de Martinisu, vidi Bazilije PANDŽIĆ, „Scipion de Martinis, trebinjski biskup“, *Nova et vetera*, I-II/1981., 307-316; Ratko PERIĆ, „Scipion de Martinis“, *Da im spomen očuvamo*, 25.

37 PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija u Tursko doba“, 98.

povu kuću, odlučio se nastaniti na području biskupije u selu Ravnom. Tu je iznajmio slamaricu (kuću pokrivenu slamom) koju je obnovio te u njoj živio 8 mjeseci.³⁸ Za vrijeme njegove biskupske službe i dalje je Župu Ravno opsluživao Marko Božić a Župu Gradac Ivan Bartolučić. Za misiju Zuroviće povremeno su se skrbili franjevci iz samostana u Rijeci Dubrovačkoj.³⁹

2.2. Vrijeme biskupa Primovića – osnivanje novih župa

Budući da je već duže vremena bio bolestan zbog teških uvjeta života u Ravnom, de Martinis je uvidio da više ne može obavljati službu, te je 1668. podnio ostavku.⁴⁰ Dubrovačka Republika je za njegova nasljednika predložila dubrovačkoga franjevca fra Antu Primovića (Antonio de Primis). Papa Klement IX. (1667.-1669.) prihvatio je prijedlog Republike te ga je za trebinjsko-mrkanskoga biskupa imenovao 15. srpnja 1669.⁴¹ Propaganda mu je dozvolila da se privremeno nastani u Rijeci Dubrovačkoj. Tu je ostao sljedećih 8 godina, a potom je prešao u Slano, gdje je iznajmio kuću nekoga mornara u kojoj je živio. U Slanom je ostao tek nekoliko godina. Od 1684. nastanjen je u Dubrovniku.⁴²

Prvi problem s kojim se suočio novi biskup na terenu bio je nedostatak svećenika. Dugogodišnji župnik u Popovu don Marko Božić umro je krajem 1670. godine.⁴³ Biskupija je ostala bez ijednoga svojega svećenika. Stoga je biskup Primović, na mjesto pokojnog don Marka Božića (Boškovića), imenovao župnikom u Popovu dubrovačkoga

38 PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija u Tursko doba“, 99.

39 MARTINIS, 1668., u: JAČOV, *Le missioni*, II., 674.

40 Godine 1666. biskup se osjećao umornim i bolesnim te je tražio od Propagande da mu dopusti poći na liječenje u Padovu. Dobio je dozvolu, ali jer je Župa Popovo u to vrijeme ostala prazna, nije mogao poći na liječenje, nego se uputio u Popovo gdje je mijenjao župnika don Marka. Sljedeće godine poslije Uskrsa otišao je na liječenje u Padovu i vratio se koncem kolovoza. PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 99.

41 O biskupu Antoniju Pimiju vidi, Ratko PERIĆ, „Ante Primović“, *Da i spomen očuvamo*, 26; Pio Mate PEJIĆ, „Dva biskupa iz reda franjevaca“, *Rad. Zavoda povij. znan. HAZU u Zadru*, 47./2005., 225–246.

42 PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija u Tursko doba“, 100.

43 Točan datum smrti Marka Božića nije poznat. Biskup je o njegovoj smrti obavijestio Propagandu 28. prosinca 1670. Prema ranijem izvještaju od 10. rujna iste godine bio je živ. Datum njegove smrti treba tražiti između ta dva nadnevka. PRIMOVIĆ, 10. 9. 1670. i 28. 12. 1670., u: JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre: Candia (1645-1669) Vienna e Morea (1683-1699)*, Vaticano, 1998., 24-25, 31-32.

svećenika Andriju Ponterighia.⁴⁴ Ubrzo je biskupiju napustio i fra Ivan Bartolučić koji je još za vrijeme biskupa Cvjetkovića došao za župnika u Gradac. Provincijal bosanskih franjevaca tražio je da se Bartolučić nakon dugoga vremena izbjivanja ponovno vrati u samostan.⁴⁵ Budući da biskup Primović nije imao koga poslati u Gradac, ponovno je zamolio provincijala bosanskih franjevaca da mu pošalje nekog svećenika. Provincijal mu je ovoga puta poslao Petra „de Mecanica“ koji je preuzeo upravu Župe Gradac 1673. godine. Biskupiju je ubrzo napustio i Andrija Pontherighi tako da je i Župa Popovo ostala prazna. Biskup se ponovno obratio bosanskom provincijalu koji mu je ovaj put poslao Stjepana iz Kreševa kojeg je postavio za župnika u Popovu 1674. godine.⁴⁶ Za misiju u Zurovićima u vremenu poslije Kandijškoga rata dvije se godine brinuo Mihael Bartoši, župnik iz Rijeke Dubrovačke. Zbog male pomoći koju mu je za tu službu davala Propaganda, obavijestio je biskupa Primovića da ne želi više ići u Zuroviće. Primović se ponovno obratio bosanskim franjevcima koji su mu nanovo poslali Ivana Bartolučića kojeg je postavio za misionara u Zurovićima u rujnu 1674. godine.⁴⁷

Obišavši biskupiju, kako piše, tri puta godišnje, uvidio je potrebu osnivanja novih župa.⁴⁸ Prostor je bio prevelik za samo dvojicu svećenika. Zato je naumio, ako mu Propaganda odobri pomoć za četvoricu svećenika, osnovati još dvije župe.⁴⁹ O tom problemu Propa-

44 PRIMOVIĆ, 1670., AP, SC, Dalmazia, 1., 69r. Objavljeno u: JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre*, 32.

45 PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 100.

46 Primović u izvještaju iz travnja 1675. piše: „Il Parocho di Rauno è un Anno ch'è venuto, e quello di Gradaz sono due anni che serve...“ PRIMOVIĆ, 1675., AP, Scritture riferite nei Congressi (SC), Dalmazia, vol. 1, f. 274r. Taj je izvještaj objavljen u: JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre*, 349-361.

47 PRIMOVIĆ, 1675., AP, SC, Dalmazia, vol.1, f. 270r. 274r. Izvještaj je objavljen u JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre*, 349-361.

48 Netko je optužio biskupa Primovića da se ne brine dovoljno za vjernike u svojoj biskupiji. Nisam u posjedu pisma optužbe, ali na osnovi Primovićeve obrane može se zaključiti da su službeni potpisnici optužbe bili katolici iz Popova i Zažablja, u što i sam Primović sumnja kad piše: „Se li Cristiani di Popovo, e di Sasabie, dove si richiudono tutti i Casali dei Cattolici, havessero scritto contro di me, V(ostra) S(ignoria) Illus(trissi)ma havrebbe ragione dolersi di me; Mà son certo, che non si troverrà un solo, à dir male di me, perchè li visito tre volte l'anno.“ PRIMOVIĆ, 1673., u: JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre*, 305.

49 PRIMOVIĆ, 1675., u: JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre*, 339.

ganda je raspravljala 1. travnja 1675. i dala negativan odgovor.⁵⁰ Kakav je dalje bio odgovor Propagande, nije nam poznato, ali nam je poznato da biskup Primović nije odustao od svoje namjere. Najprije je razdijelio Župu Popovo 1677. godine na dvije župe. Jednu sa sjedištem u Ravnom a drugu u Belenićima kojoj je pripojio i misiju u Zurovićima. Naime, te se godine u lipnju sa studija iz Ferma vratio mladi svećenik don Ilija Bošković kojeg je biskup postavio za župnika u Ravnom.⁵¹ I Župu Gradac, koja je bila vrlo prostrana, naumio je također razdijeliti, ali nije imao svećenika. Prilika mu se pružila kad se sa studija iz Loreta vratio Petar Dragobratović 1683. godine. Tada je Župu Gradac razdijelio na dvije, Gradac i Dobrane.⁵² Za župnika u Gracu postavio je mladomisnika don Petra Dragobratovića, a za župnika u Dobrane svećenika Makarske biskupije don Petra Radulovića, kojemu je pomoćnik bio njegov nećak don Jure Radulović.⁵³ Tako je Trebinjska biskupija, odnosno prostor jugoistočne Hercegovine, neposredno prije Bečkoga rata, bio u crkvenoadministrativnom smislu podijeljen u četiri župe koje su opsluživala petorica svećenika.

Izbijanjem rata i mletačkim zauzimanjem dijela jugoistočne Hercegovine dolazi „de facto“ do promjena u njezinu crkvenom uređenju koje će se „de iure“ utvrditi tek poslije rata. Kad su Mlečani zauzeli dolinu Neretve, koju godinu poslije 1687. godine, došlo je do velikoga preseljenja naroda jugoistočne Hercegovine, osobito iz područja Zažablja, na njihove novoosvojene posjede u Neretvi. S narodom koji se preselio otišla su i dvojica svećenika don Petar Dragobratović, kojeg je Primović, krajem 1685. ili početkom 1686. godine premjestio za župnika u Dobrane, i don Jure Sentić koji se u to vrijeme vratio sa studija iz Ferma i bio postavljen za župnika u Gracu.⁵⁴ Župnik Ravnog, koji je stanovao u Orahovu Dolu, morao je zbog straha od turske osvete napustiti biskupiju i skloniti se u Dubrovnik jer su se stanovnici Orahova Dola izjasnili za Mlečane, što su Turci žestoko kaznili. U biskupiji je ostao samo jedan svećenik - fra Ivan Bartolučić - koji je bio župnik u Belenićima. Međutim, on je umro 1689. godine tako da je biskupija ostala bez ijednoga svećenika.⁵⁵ Pošto su se prilike u Popovu malo smirile,

50 Zapisnik sa sjednice Propagande 1675., u: JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre*, 341-342.

51 Milenko KREŠIĆ, „Povijesne okolnosti osnutka i osnutak župe Dubrave“, *300 godina župe Dubrave*, Milenko KREŠIĆ (prir.), Aladinići, 2006., 79., bilj. 15.

52 Milenko KREŠIĆ, „Povijesne okolnosti osnutka i osnutak župe Dubrave“, 79.

53 PRIMOVIĆ, 1684., u: PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 126.

54 Opširnije u Milenko KREŠIĆ, „Povijesne okolnosti osnutka i osnutak župe Dubrave“, 79-83.

55 Milenko KREŠIĆ, „Povijesne okolnosti osnutka i osnutak župe Dubrave“, 79-83.

odbjegli župnik Ilija Bošković vratio se u svoj Orahov Dol i nastavio s vršenjem redovitih svećeničkih dužnosti. Ali, ni to nije potrajalo dugo. Početkom svibnja 1692. u Orahov Dol su upali hajduci. Opljačkali su i ubili župnika.⁵⁶ Biskupija je ponovno ostala bez svećenika. Na sreću u Dubrovniku se nalazio don Petar Rodin, koji je vršio službu biskupova tajnika. On se dobrovoljno ponudio 3. rujna 1692. da će poći u Popovo i zamijeniti usmrćenoga župnika.⁵⁷

Pošto su zauzeli tvrđavu Čitluk, današnju Gabelu, 1694. godine, Mlečani su nastavili daljnja osvajanja u jugoistočnoj Hercegovini tako da je skoro čitav spomenuti prostor već 1695. godine došao pod mletačku vlast. To je svakako olakšalo djelovanje katoličkoga svećenstva, jer su se sada nalazili pod kršćanskim vladarom. Trojici spomenutih svećenika, Dragobratoviću, Sentiću i Rodinu, pridružuje se i četvrti, don Marko Andrijašević kojeg je biskup Primović imenovao župnikom u Popovu početkom 1696. godine.⁵⁸ Premda je župnicima na terenu bio olakšan rad dolaskom mletačke vlasti, za trebinjsko-mrkanskoga biskupa bio je otežan. Budući da su u ovom ratu Mletačka i Dubrovačka Republika bile „de facto“ na suprotstavljenim stranama, trebinjsko-mrkanski biskup kao dubrovački podanik nije gledan „dobrim očima“ kod mletačke strane. On je pisao 20. veljače 1695. mletačkom providuru za Dalmaciju Danijelu Dolfinu da mu dopusti posjetiti biskupiju koju zbog rata nije mogao posjetiti 11 godina. Providur mu je odgovorio 20. travnja da mu takvo što ne može dopustiti jer je to pridržano Senatu kojemu je on prosljedio molbu. Budući da odgovor nije dobio, biskup Primović se obratio Propagandi za posredovanje. Propaganda je zatražila mišljenje splitskoga nadbiskupa Cosmija (1678.-1707.). Nadbiskup je odgovorio 1. srpnja 1696. preporučujući da Trebinjsku biskupiju pohodi novoimenovani apostolski vikar Makarske biskupije Nikola Bjanković. Po nadbiskupovoj preporuci Propaganda je odlučila 15. travnja 1697. te imenovala Bjankovića vizitatorom Trebinjske biskupije navodeći kao razlog slabo zdravlje i starost biskupa Primovića.⁵⁹

Biskup je doista bio star i bolestan te do kraja života više nijednom nije pohodio biskupiju. Umro je u Dubrovniku 11. siječnja 1703.

56 PRIMOVIĆ, 1693., AP, SOCG, vol. 516, f. 49r. Podatak također objavljen u PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija u Tursko doba“, 103., bilj. 108.

57 PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija u Tursko doba“, 104.

58 Bazilije PANDŽIĆ, „Život i rad nadbiskupa Marka Andrijaševića (o. 1670.-1740.), *Nova et vetera*, 1-2/1987., 51.

59 PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija u Tursko doba“, 104; Cosmijevo pismo Propagandi objavljeno je u Dominik MANDIĆ, *Hercegovački spomenici*, 258-262.

godine.⁶⁰

Karlovačkim mirom 1699. godine ponovno je veći dio jugoistočne Hercegovine došao pod osmansku vlast. Svećenici koji su se nalazili na mletačkom teritoriju nisu se mogli vratiti natrag. I Marko Andrijašević, jer je u Popovu u vrijeme mletačke vlasti krstio dvije muslimanske obitelji, morao je napustiti biskupiju i skloniti se u Dubrovnik.⁶¹ Od svećenika na terenu ostao je samo Petar Rodin koji je bio župnik u Ravnom. Upravo se u to vrijeme, negdje 1698. godine, sa studija iz Ferma vratio don Andrija Šumanović. Biskup ga je, nakon što je došlo do razgraničenja između Turske i Venecije, 1701. godine postavio za župnika u Gracu kojemu je pripojio dijelove Župe Dobrane koji su ostali pod osmanskom vlašću.⁶² Župa Belenići u Popovu ostala je nakon odlaska Marka Andrijaševca nepopunjena pa je biskup na njegovo mjesto poslao 1701. godine don Damjana Dobroslavića.⁶³ Ovakvo crkveno uređenje Katoličke crkve u jugoistočnoj Hercegovini dočekalo je biskupa Antu Righija 1703. godine.

Zaključak

Nakon vremena turskih pustošenja i začuđujuće šutnje izvora o crkvenom uređenju tijekom 16. stoljeća, 17. stoljeće barem, kako nam izvori govore, označava ponovno normaliziranje crkvenoga života odnosno uređenja na području jugoistočne Hercegovine. Nakon početnih nesporazuma oko trebinjsko-mrkanske i tzv. Stjepanske biskupije prostor jugoistočne Hercegovine jurisdikcijski je potpao pod trebinjsko-mrkanskog biskupa. Tijekom 17. stoljeća imenovano ih je šest, od kojih je svaki osim prvoga, Tome Budislavića, koji je umro prije nego što je uspio doći do svoje biskupije, pohađao biskupiju i brinuo se, više ili manje, o pastoralnim i vjerskim potrebama njezinih vjernika i svećenika. Sve do pred kraj 17. stoljeća biskupija je imala dvije župe: Popovo i Zažablje i misiju Zuroviće o čijim vjernicima su se brinula obično dvojica župnika i jedan misionar, ali bilo je vremena kad je biskupija ostajala na jednom pa i nijednom svećeniku. Tek krajem 17. stoljeća, nakon što su počeli pristizati svećenici – gojenci Propagandinih zavoda u Italiji, biskup Primović osniva dvije nove župe tako da je biskupija

⁶⁰ PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 99.

⁶¹ ANDRIJAŠEVIĆ, 1733., AP, SC, Dalmazia, vol.7, f. 635rv.

⁶² PRIMOVIĆ, 1702., AP, SOCG, vol.539, f. 44v.

⁶³ Biskup Righi u izvještaju Propagandi 24. listopada 1703. spominje Damjana i kaže da je u župi dvije godine. PRIMOVIĆ, 1703., AP, SOCG, 547, 376r. Izvještaj je objavljen u PANDŽIĆ, *De dioecesi*, 129-137.

neposredno pred kraj stoljeća imala 4 župe i pet svećenika. Oni koji su podnijeli najviši „teret i žegu dana“ (Mt 20,12), bili su domaći svećenici, kojih je bilo deset, kojima treba pribrojiti dvojicu dubrovačkih i trojicu bosanskih franjevaca. Više kao ispomoć djelovalo je također pet dubrovačkih svećenika, dvojica svećenika makarske biskupije te dubrovački i zadarski dominikanci. Sve skupa, u ovom razdoblju, po imenu poznata dvadeset i tri svećenika.

CHURCH ORGANIZATION IN SOUTHEAST HERZEGOVINA (DIOCESE OF TREBINJE-MRKAN) IN THE 17TH CENTURY

Summary

In this article, the author describes the church organization of southeast Herzegovina in the 17th century. The author describes the history of church organization in southeast Herzegovina, i.e. the diocese of Trebinje-Mrkan, from the beginning until the end of the century. The description is based on archive material preserved mostly in the Vatican archive of the Congregation for the Propagation of the Faith and on individual published works. At the beginning of the 17th century, the diocese of Trebinje-Mrkan had two parishes run by two priests. At the end of the century the diocese had four parishes and five priests. Over the course of the 17th century, six bishops occupied the seat of Trebinje-Mrkan, and 23 priests known by name served in the diocese.

Key words: church-administrative organization, diocese of Trebinje-Mrkan, 17th century.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-675:070.482(497.11)"19"
Pregledni rad
Primljeno: siječanj 2011.

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

„BLAGOVIJESNI“ EKUMENIZAM¹

Sažetak

U kulturnom, geografskom, povijesnom i religioznom smislu Beogradska nadbiskupija je susretnište vjera, šuma nacionalnosti, arena različitosti, poprište kultura, sukobište ideja i interesa. Upravo je to idealan okvir i pravi izazov ove mjesne Crkve za istinski, duhovni a prije svega konkretan, životni ekumenizam. Ova mjesna Crkva može biti most zajedništva, motor dijaloga i sveza jedinstva kako na mjesnoj tako i na općecrkvenoj razini. Beograd je po svojoj prirodi pogodan da postane važan i dinamičan ekumenski centar. Tu je sjedište patrijarhata Srpske pravoslavne crkve, tu je i vjekovna, iako prekidana, hijerarhija Katoličke crkve.

Jedinstvo Crkve je složen pojam, koji je s vremenom i pod raznim utjecajima poprimio na ovim prostorima različita značenja, od onih nepotpunih i jednostranih do onih potpuno krivih i iskrivljenih. Komunističko razdoblje htjelo je pridati crkvenom ekumenizmu političko značenje u smislu bratstva i jedinstva, što je za crkveni ekumenizam imalo kontraefekte. S druge strane i za neke crkvene ljude rad oko jedinstva, tj. ekumenizam, bilo je crkveno mlaćenje prazne slame ili pravljenje mjehurića od sapunice. Za one treće ekumenizam je opasnost za gubljenje vlastitog vjerskog identiteta, s ekumenizmom ili kroz njega kao da vrebala opasnost indiferentizma, sinkretizma i lažnog irenizma. Za neke četvrte ekumenizam bi bio nešto sporedno i nevažno, ali sigurno nepotrebno i opasno za nacionalni identitet, što je mnogima svetinja nad svetinjama.

Svi povijesni problemi, sva ratna divljanja, sva nacionalna opterećenja desetljećima su stvarali ozračje bijega od drugoga, teologiju izolacije od drukčijega. Time je sazrijevalo uvjerenje crkvene samodostatnosti, nebrige za drugoga, bez egzistenci-

¹ Predavanje održano na simpoziju pod naslovom: *Stazama nade, Beogradska nadbiskupija 1924.-2004. sa osvrtom na raniju prošlost, od kršćanskih prapočetaka na tlu Srbije*, Beograd, 21.-23. listopada 2005. Simpozijaska tema predavanja je glasila: *80 godina „blagovijesnog“ ekumenizma*. Ovdje je malo prerađena verzija. Budući da je *Blagovijest* bila rasprostranjena i na drugim područjima bivše Jugoslavije, te je u svojem značenju daleko nadilazila granice Beogradske nadbiskupije, smatramo da je ovo predavanje prikladno za izdavanje u ovom časopisu zbog ekumenskog značaja.

jalnog osjećaja za drukčije. Takvi procesi bitno su ograničili i ugrozili ispravan pojam jedinstva, pa bi se takvih natruha trebalo osloboditi i tako eklezijalni pojam jedinstva demitologizirati i pročistiti.

U 80 godina ekumenskog djelovanja na području Beogradske nadbiskupije bilo je od destruktivnog i forsiranog do rezigniranog i realnog ekumenskog nastojanja. Jedni su gradili predrasude, drugi su krčili putove, svi su tražili uzore, ali jedni za nesuradnju a drugi za suživot.

Ključne riječi: *jedinstvo, ekumenizam, predrasude, Beogradska nadbiskupija.*

Proslov

Ovaj nejasni naslov valja pojasniti. Središnji skovani pojam naslova „blagovijesni ekumenizam“ želi u ovom radu dodirnuti dvije stvarnosti: prvo, ekumenske odnose Beogradske nadbiskupije kroz naznačenih 80 godina i drugo, ekumenizam zabilježen u njezinu listu *Blagovest*, koja izlazi od 1946. god. na njezinu teritoriju.² Dakle, skovani naslovni pojam „blagovijesni ekumenizam“ aludira na naslov rečenog časopisa, s jedne strane, a s druge u smislu da je „ekumenizam“ blaga i radosna vijest Isusa Krista. Slikovito rečeno: Beogradsku nadbiskupiju ćemo promatrati kao vitalnu „staricu“ koja šeće kroz 80 ekumenskih salona i ogleda se u zrcalu *Blagovijesti* i blage radosne vijesti u kontekstu ekumenizma.

1. Povijesne, kulturne i religiozne koordinate

Beogradska nadbiskupija, kao mjesna Crkva na ovim prostorima, smještena je na specifičnom geografskom položaju na kojem se isprepleću različite kulture i susreću različite vjere. Njezino područje je istodobno zapad na istoku i istok na zapadu. Stoga je logično da je bila u povijesti različito strukturirana, zavisno od političkih i kulturnih bura i oluja. Mijenjajući katkada istočne careve i zapadne kraljeve, islamske sultane i druge vladare, mijenjala je i svoje granice i svoje ustrojstvo. Nekada je obuhvaćala šire područje s više biskupija, kao npr.: Singidunum (Beograd), Vinacium (Kostolac), Hoereum Margi (Ću-

² List je imao više srodnih imena: *Blagovijest*, *Blagovest*. Prvi broj je izašao 25. 3. 1928. god. kao župni list u Skoplju. Takav opstaje do 1935. god. Od 1935. do 1941. god. glasilo prerasta u biskupijski list prizrensko-skopaljske biskupije. Uređivao ga je Alojz Turk. Od 1941. do 1946. god. list nije izlazio. Od 1946. god. počeo je izlaziti u Nišu a malo zatim u Beogradu. 1947. godine bio je skoro jedini katolički list u FNRJ. Od 1947. do 1964. god. urednik je Janez Jenko. Od 1964. do 1984. god. uređuje ga ponovno Alojz Turk. Od 1984. do 1988. god. list nije izlazio. 1988. godine obnavlja ga nadbiskup Franc Perko. Bilo je više urednika.

prija), Naissus (Niš), Remesiana (Bela Palanka), Aquae (Negotin)³ itd. Imala je svoja plodna ljeta i proljeća ali i duga sušna stoljeća vjerskog života. Određenu renesansu mjesna Crkva na ovim prostorima doživljava u drugoj polovici 19. stoljeća s apostolskim administratorom Josipom Jurjem Strossmayerom, koji je zdušno radio na konkordatu između Srbije i Svete Stolice, ali ga nije uspio ostvariti. Ipak je konkordat sklopljen 24. lipnja 1914. a ratificiran u Nišu 8. kolovoza iste godine.⁴ Tu je postavljen temelj nove crkvene strukture. Takva struktura Crkve potvrđena je novim iako neizvršenim konkordatom iz 1935. godine. Tako strukturirana mjesna Crkva u Srbiji zaživjela je tek 1924. godine, od čega je proteklo 80 ljeta, što je motiv našeg okupljanja.

U sklopu naše teme važno je naglasiti da je Beogradska nadbiskupija geografski i povijesno, kulturno i nacionalno, religiozno i egzistencijalno „susretište“ i „sukobište“. Isprepletenost kultura i vjera, šuma nacionalnosti⁵ i arena različitosti neka naznače sve ono što se razumijeva pod pojmom „susretište“, a pojam „sukobište“ neka izrazi sukobljavanje ideja i interesa na ovom prostoru. Pojam „sukobište“ jest realna pretpostavka oštrih komplikacija, konkurencija, konfrontacija, pa i konsekvencija itd., a pojam „susretište“ realna je šansa zdrave komunikacije, konsolidacije, koegzistencije, konkordancije, kooperacije itd.

Teološkim rječnikom formulirano: takve predispozicije pravi su okvir i još veći izazov ove mjesne Crkve za istinski, duhovni a prije svega konkretan, životni ekumenizam. Ova mjesna Crkva može biti most zajedništva, motor dijaloga⁶ i sveza jedinstva i na mjesnoj i na

³ Usp. BISKUPSKA KONFERENCIJA JUGOSLAVIJE, *Opći šematizam Katoličke crkve u Jugoslaviji. Cerkev v Jugoslaviji*, Zagreb, 1974., 653-658.

⁴ On je administrirao od 1851. do 1897. godine. U sklopu kakvih okolnosti je djelovao, neka pokažu ove činjenice: po zakonu iz 1853. godine o slobodi vjeroispovijedanja nepravoslavnih konfesija katoličkom svećeniku dopušteno je moliti nad mrtvacem ali samo u kući (u zatvorenom), a na groblje ga smije pratiti samo pravoslavni svećenik. Po tom zakonu djeca iz miješanih brakova su obvezatno pravoslavna, a vjerski prijelaz je moguć samo iz katoličke u pravoslavnu vjeru. Nadalje, katolička crkva sv. Josipa nije smjela biti sagrađena na otvorenom prostoru, nego samo u dvorištu austrijskog konzulata sa slikom ugarskog kralja sv. Ladislava na glavnom oltaru. Zbog austrijskog i mađarskog utjecaja Strossmayer odbija posvetiti tu crkvicu. Više o njegovu djelovanju kao administratora u Srbiji vidi: Vjekoslav WAGNER, „Povijest Katoličke crkve u Srbiji u 19. vijeku“, *Bogoslovska smotra*, 21 (1933.), 1-16. (od 1800. do konkordata 1914. godine) i 22 (1934.), 124-140. (o konkordatu).

⁵ Samo među katolicima u Boru su 24 nacionalnosti.

⁶ Usp. riječi sadašnjeg beogradskog nadbiskupa mons. Stanislava Hočevara, „Na grobu prvog beogradskog nadbiskupa“, u: *Glasi koncila*, (GK) 46 (2004.), 11.

općecrkvenoj razini. Glavni urednik Blagovesti piše 1982. god. da je Beograd po svojoj prirodi određen da postane važan i dinamičan ekumenski centar. Tu je sjedište patrijarhata Srpske pravoslavne crkve, tu je i vjekovna, iako prekidana, hijerarhija Katoličke crkve.⁷

2. Jedinstvo – bit Crkve

Crkva je u svojoj biti jedna, jer je djelo jednoga Boga u njegovoj jedinstvenoj kristološko–pneumatskoj ekonomiji spasenja. Trojedini Bog čini jedinstvo Crkve u jednom Isusu Kristu, jednim Svetim Duhom, jednim krštenjem, jednom euharistijskom gozdom, jednom objavom, jednom vjerom. Takvo razmišljanje nalazimo u Blagovesti još prije Drugog vatikanskog koncila. U rubrici „Tko ne pozna Svetoga Pisma ne pozna Krista“ autor se osvrće na Pavlov tekst u poslanici Ef 4,1-6 i navodi sedam razloga divnog jedinstva Kristove Crkve. „Crkva je prije svega jedno tijelo i to otajstveno Tijelo Kristovo. Tom Tijelu daje život samo jedan Duh, a to je Sveti Duh. Svi kršćani imaju isti cilj, koji je proslava Boga po vječnom blaženstvu. Svi su naime kršćani pozvani u jednoj nadi svoga poziva, da postignu nebesku slavu. Crkvom vlada jedan Gospodin i Otkupitelj, a svi biskupi i svećenici samo su službenici jedinog njegova svećeništva. Jedna je također vjera svih kršćana. Ona služi kao neko pravilo života i kao neka „legitimacija“ kojom se vjernici mogu raspoznavati od ostalih ljudi. Jedno je također i krštenje, po kojemu svaki pojedinac postaje članom tog jedinstvenog Tijela Kristova. A vrhovni razlog crkvenog jedinstva leži napokon u tome, što ima samo jedan Bog, koji je od vijeka odredio, da cijeli ljudski rod preko Krista postane dionikom božanske naravi u vječnom blaženstvu, a preko jedne Crkve na zemlji.“⁸ To je eklezijalni polog i biblijski temelj pojma *communio ecclesiarum*.

Dakle, zajedništvo i jedinstvo u svim vidovima bitne su karakteristike Kristove Crkve, koja je iznutra jedna usprkos svim mnogovrsnostima, te jedincata usprkos mnogobrojnosti zajednica. Ona je jedna i kao opća i kao mjesna. Kao opća ona se inkulturira u pojedinim mjesnim Crkvama, u kojima je opća prisutna i djeluje kao u svojim konkretnim povijesnim oblicima. Mjesne su dio opće Crkve, koje su „*in et ex*“ *ecclesiae universalis* a opća je „*in et ex*“ *ecclesiis*.⁹ Na temelju te duhovne esencijalne povezanosti opću Crkvu ne treba gledati kao neku sumu ili zbroj mjesnih Crkava. Opća je neposredno u mjesnoj kao i

⁷ Usp. „Naš ekumenizam – napreduje“, *Blagovesti*, 3-4 (1982.), 32-34 (dalje BL).

⁸ Usp. „Jedinstvo duha“, *BL* 10 (1957.), 146-147.

⁹ Usp. DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Lumen gentium*, (LG) 23a.

mjesna u općoj. Tko pripada mjesnoj, istodobno pripada i općoj Crkvi. Eklezijalan pojam „*communio*“ jest *eo ipso* usmjeren kroz partikularno na ono univerzalno.¹⁰ Isto tako ozračje opće Crkve bitno utječe na djelovanje mjesne Crkve. To se očito i posebno reflektira na ekumenskom području. Jedinstvo je bitna zadaća kako opće, tako i mjesne ili partikularne Crkve.

Jedinstvo Crkve je dinamičan proces koji jednako prožima opću i mjesnu Crkvu. Cilj istinskog ekumenskog jedinstva nije u uniformiranosti, nego jedinstvo vjere u dopuštenim različitostima. Dakle jedinstvo u sebi nije nikakav „*povratak*“ drugima, nego samo povratak Kristu, a to je rast u ljubavi i jedinstvu. Ekumenski rad oko jedinstva nema za cilj stvaranje nekog novog jedinstva, nego podupirati rast postojećeg jedinstva, koje nisu potpuno razorili ni raskoli.¹¹

Blagopokojni papa Ivan Pavao II. smatrao je ekumenizam prioritetom svojega pastoralnog djelovanja. On ističe da dva usmjerenja trebaju voditi ekumensko nastojanje: dijalog u istini i bratski susret. Papa piše kardinalu Kasperu 10. 11. 2001., povodom plenarnog zasjedanja *Papinskog vijeća za promicanje jedinstva kršćana*, da „ekumenski dijalog svatko može doživljavati kao hodočašće prema punini katolici-teta, što ga Krist želi dati svojoj Crkvi, harmonizirajući pluralnost glasova u jednu jedinstvenu simfoniju istine i ljubavi“.¹²

Crkva Kristova će jedino biti zdrava ako bude disala na oba plućna krila, izjavljuje kardinal Kasper.¹³ A sadašnji beogradski nadbiskup i metropolit mons. Hočevar ističe, da ekumenizam nije ideologija, nego djelo Duha. Ekumenizam je stvarnost koja je osuđena na uspjeh jer je Isus za nju molio.¹⁴

¹⁰ Usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Pismo biskupima Katoličke Crkve o nekim aspektima Crkve kao communio*, izvatke usp. Niko IKIĆ, *Ekumenske studije i dokumenti, izbor ekumenskih dokumenata Katoličke i Pravoslavne Crkve s popratnim komentarima*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 2003., 119-120.

¹¹ Povodom obljetnice 1054.-2004. u intervju pod nazivom „Nove perspektive ekumenizma“ nadbiskup Hočevar ističe splet različitih okolnosti između Rima i Carigrada 1054. godine, u kojima odgovorni predstavnici nisu bili ni duhovno, ni teološki, ni pravno sposobni sagledati važnost tog susreta. Psihološko udaljavanje je ubrzalo takav proces. Ta godina nas opominje da budemo pravi graditelji jedinstva i umjetnici u promicanju razumijevanja. Treba graditi nove mostove. Na inicijativu KEK-a i CCEE-a misli se na izgradnju jednog ekumenskog centra u istočnoj Europi i na veliki ekumenski sastanak 2007. god. u Rumunjskoj (Sibiu), usp. *BL* 1 (2004.), 4-5.

¹² Vidi: *Okružnice beogradske nadbiskupije* 11-12 (2001.), 6-7.

¹³ Usp. *BL* 6 (2002.), 6-10, posebice stranice 6. i 9.

¹⁴ Usp. *BL* 4 (2000.), 6.

3. Demitologizacija jedinstva

Ovdje primjenjujem Bultmannov pojam *demitologizacije*¹⁵ na jedinstvo u kontekstu procesa čišćenja slike, pojma i njegova eklezijalnog sadržaja od raznoraznih natruha na lokalnoj razini. Komunističko razdoblje htjelo je pridati crkvenom ekumenizmu političko značenje u smislu bratstva i jedinstva, što je za teološki ekumenizam imalo kontraefekte. Zavisno od snage vjetrova, bilo je jednostranog pa i iskrivljenog crkvenog poimanja jedinstva, a da ne govorimo o omalovažavanju i nedostojnu tretiranju. Za neke crkvene ljude rad na jedinstvu, to jest ekumenizam, bio je crkveno mlaćenje prazne slame ili pravljenje mjehurića od sapunice. Drugi su stvarali ozračje psihološkog religioznog straha. Po njima je dakle ekumenizam opasnost za gubljenje vlastitog vjerskog identiteta, opasnost od indiferentizma, sinkretizma i lažnog irenizma. Takvi profili druge svjesno krivo prikazuju. Za neke treće ekumenizam bi bio nešto sporedno i nevažno, ali nepotrebno i opasno za nacionalni identitet, što je mnogima svetinja nad svetinjama. Kada se spoje nacionalni, politički i teološki tvrdolinijaši, onda se umjesto suživota i crkvenog jedinstva propovijeda i propagira etnička čišćenja, jer se drugoga, makar on bio i kršćanin, smatra neprijateljem i politički i religiozno. Od njih su u prošlom ratu ponajviše dolazile manipulacije vjerskoga u političko-nacionalne svrhe. U njihovu rječniku se i danas mogu čuti oznake za druge kršćane: poluvjerni, bezbošci, idolo-poklonici, nevjernici, antikristi itd.¹⁶ Oni traže konfrontacije i protivni su kooperaciji. O jedinstvu rijetko govore. A kada ga spominju, onda u smislu povratka zalutalih heretika koji, kajujući se i čineći pokoru, imaju se odreći svojih krivovjerja. Takvi s katoličke strane razumiju jedinstvo kao „*rekatolicizaciju*“, a isti takvi s pravoslavne strane razumiju jedinstvo kao „*pravoslavizaciju*“. Tu je očita *autoapsolutizacija* vlastitoga koja često rezultira negacijom drugoga. Za takve je antiekumenski duh alfa i omega međucrkvenog ozračja. Oni su već davno otpjevali rekvi-jem ekumenizmu.¹⁷

¹⁵ Usp. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957., 306ss.

¹⁶ Izraz „*poluvjerni*“ vezan je za fresku „*Nemanjin sabor*“. Na koga se odnosi? Neki misle na bogumile, a drugi, među kojima je i Mlađan CUNJAK, misli na rimokatolike. Usp. „Da li na freski Sabor Nemanjin u Arilju imamo prikazane bogumile“, u: *Iskušenja pravoslavlja u Bosni i Hercegovini*, S. MAKSIMOVIĆ i Z. MILOŠEVIĆ (prir.), Srpska pravoslavna opština Brčko, Brčko, 2000., 73-74. Ostale nazive, usp. Atanazije JEFTIĆ, *Vapaj Srba Kosova i Metohije*, Gračanica, 1999., 10, 11, 14. Izvadci iz Vapaj... objavljeni su i kao feljton u: *Pravoslavlju* od 15. prosinca 1999., str. 3, te drugi nastavak, od 1. siječnja 2000., str. 3.

¹⁷ Usp. Niko IKIĆ, *Ekumenske studije i dokumenti*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 2003., 17-30., posebno stranice 25-26.

Dakle, povijesni problemi, ratna divljanja, nacionalna opterećenja desetljećima su stvarali ozračje bijega od drugoga, teologiju izolacije od drukčijega. Time je sazrijevalo uvjerenje samodostatnosti, nebrige za drugoga, bez egzistencijalnog osjećaja za drukčije. Drugi je prestao biti mojim vlastitim ogledalom. Takvi procesi bitno su ograničili i ugrozili ispravan pojam jedinstva, pa bi se takvih natruha trebalo osloboditi i tako eklezijalni pojam pozitivno *demitologizirati*, pročistiti i osloboditi od svega što nije teološko i crkveno. Tako nam je teško ovo shvatiti, a još je teže ovo primjenjivati.

4. Ekumenska nastojanja u Beogradskoj nadbiskupiji

Već samo njezino postojanje kroz 80 godina u ovakvim okolnostima *živi* je ekumenizam.¹⁸ Naravno da su poteškoće raznovrsne i velike. Naime, 80 godina obuhvaćaju raznolika i presudna događanja, kako na državnopolitičkom, kao npr. atentati s nacionalnim predznakom na Stjepana Radića 1928. god., tako i na kralja Aleksandra 1934. god., nadalje dva strašna rata, prvo onaj Drugi svjetski pa onda ovaj posljednji rat pri kraju drugog tisućljeća. Obadva su ostavila silne posljedice na mnogim područjima, pa i na ekumenskom. Pad Berlinskog zida 1989. god. označio je brodolom Istočnog bloka i preustrojavanje ideja i društvenih sustava od privatizacije i tranzicije do novih država i demokracije. Ti su procesi imali svoje snažne utjecaje i na vjerske zajednice. Na eklezijalnom planu su se također dogodile velike promjene. Riječ je o novom crkvenom usmjerenju koje je donio Drugi vatikanski koncil. Prilagodbe koncilskom duhu i otvorenost njegovim idejama i zaključcima nisu naišli svuda na jednako plodno tlo. „Vjekovni jaz među Crkvama, međusobna optuživanja stvorila su i psihološko neraspoloženje, ozračje sumnje, predrasuda i nepovjerenja“, piše nepotpisani autor, vjerojatno sam urednik Blagovesti 1962. god.¹⁹ Slično piše i 1963. god.: „Pogrešno bi bilo kad bi netko mislio da je crkveno jedinstvo već pred vratima. Rane su duboke, razlike u učenju, napose s protestantima, su velike, nepovjerenje između istočnih i zapadnih kršćana dugotrajno. Ne može se očekivati čudesni iznenadni preokret kao kod apostola Pavla pred Damaskom. Ali mnogo je već to da se us-

¹⁸ Pojam je u sebi složen i ima svoj povijesni i sadržajni razvoj. S Crkvom ga se povezuje od 2. st. A izrazito crkveni karakter dobiva na Carigradskom saboru 381. god. Između ostalih autora o pojmu više vidi: Bernd JASPERT, „Ökumene – zum Verständnis eines Begriffes“, *Una sancta* 25 (1970.), 27-28. O pojmu „ekumena“ iz pravoslavne perspektive: Čedomir DRAŠKOVIĆ, *O ekumenizmu*, Beograd, 1983., 3-4.

¹⁹ „Na putevima crkvenog jedinstva“, *BL* 7 (1962.), 132-133.

postavljaju međusobni dodiri, lična prijateljstva, međusobno poznavanje i poštovanje. Da se naglašuje više ono što nas sjedinjuje nego ono što nas rastavlja.²⁰

Cjelokupno njezino složeno ekumensko djelovanje želim predstaviti u nekoliko sumiranih aspekata. Mislim da se radilo na: otklanjanju predrasuda, pravdanju apologetskih pozicija, traženju svijetlih uzora, osvjetljavanju konkretnih koraka. Na kraju donosim prigodni sud sa strane.

4.1. Naponi oko otklanjanja predrasuda

Predrasude se stvaraju postupno, a prenose polagano s koljena na koljeno i teško se iskorjenjuju. One su živjele nekad, ali one živo žive i danas. Sljedeći primjeri, koje ovdje ne komentiram, zorno to pokazuju:

- U 9. vijeku pape su imale svoje vatrene pristaše u atoškim monasima. Ti monasi, nekada najvjerniji sinovi *Rimske crkve*, postat će kasnije njezini najgorčeniiji protivnici. Pokušaji sjedinjenja do Florentinuma dolazili su više od grčkih careva nego li od patrijarha ili monaha. Crkveni službenici su se navikli živjeti bez Pape, pa im nije bio ni potreban. Za careve je crkveno jedinstvo bilo sredstvo kojim su rješavali svoje državne brige. Čas su bili uz njega, čas protiv njega. Autor u Blagovesti navodi zanimljiv citat (na žalost bez pravog navoda), prema kojemu je car Manuel pred svoju smrt 1425. god. savjetovao svojega nasljednika Ivana VIII. Paleologa sljedećim riječima: „*Ostaje nam jedno sredstvo protiv Turaka, njihov strah od našeg sjedinjenja s Latinima. Zato čim te budu pritisljali nevjernici, predoči im tu opasnost. Ponudi sabor, započni pregovore, ali ih odugovlači: izbjegavaj saziv sabora koji ti neće biti od koristi. Taština latinska i tvrdoglavost grčka nikad se neće pomiriti. Hoteći ostvariti jedinstvo, ti ćeš samo utvrditi raskol a ostat ćeš bez pomoći pred turskom opasnošću.*“²¹ Nakon pada Carigrada patrijarh Gena-

²⁰ BL 4 (1963.), 84.

²¹ Od Lionskog sabora 1274. god. međusobno razumijevanje je malo napredovalo, otklonjene su neke predrasude. Istočnjaci su se upoznali s Augustinom i Tomom i tako došli do saznanja da zapadnjaci nisu barbari, kako su ih uvijek smatrali. Na zapadnoj strani uzeo je zamaha pokret razumijevanja za grčko, na široko se učio grčki. Sazrelo je ozračje za sazivanje zajedničkog sabora. Papa Eugen IV. pristade da se on održi u Carigradu, ali zbog objektivnih okolnosti održa se u Ferrari i Firenzi. 6. srpnja 1439. god. izvršen je svečani obred izmirenja u firentinskoj katedrali. U Carigradu je unija proglašena tek 12. prosinca 1452. god. , dakle neposredno prije pada. Oporbu su tvorili monasi na čelu s Markom Efeškim. Od 29 potpisnika samo ih je 8 ostalo vjerno uniji. Neki tvrde da Grci i Rusi tu uniju iz 1439. god. nikada nisu službeno odbacili, ali zasigurno jesu praktično. To su učinili 1443. god. službeno Jeruzalemski, Aleksandrijski i Antiohijski parijarhat na saboru u Jeruzalemu. Usp. „O florentinskom saboru“, BL 4 (1961.), 65-67.

dije II. tumači pad grada kao zasluženu kaznu zbog potpisivanja unije. Taktika i predrasude dovele su do pogoršavanja odnosa. Već 1484. god. propisuju se posebni obredi za one Latine koji bi pristupili pravoslavlju.

- Sljedeći primjer crkvenih predrasuda o ekumenizmu jest izlaganje po kojem je ekumenizam zajedničko ime za *pseudohrišćanstvo*, za *pseudocrkve* Zapadne Europe, nadalje da su u njemu srcem svojim svi evropski humanizmi, s papizmom na čelu, da su sva ta *pseudohrišćanstva*, sve te *pseudocrkve* ništa drugo već *heresi* do *heresi*, kako je rezonirao cijenjeni teolog Srpske pravoslavne crkve arhimandrit Justin Popović, koji za Drugi vatikanski sabor reče da je renesansa svih evropskih humanizama, „*renesans leševa*“.²²
- Za aleksandrijskog grčko-pravoslavna patrijarha Nikolaosa suvremeni ekumenizam ne samo da je hereza nego hereza nad herezama, skup svih hereza, neprijatelj pravoslavlja.²³
- Metropolit Polycarp iz Siatiste kaže da je ekumenizam za pravoslavlje „*rušenje pravoslavnog vjerovanja*“.²⁴
- Metropolit sjevernog grčkog gradića Elefteropolisa Ambrosios zabranio je u liturgiji spominjati ime ekumenskog patrijarha Atenagore,²⁵ zbog njegove ekumenske aktivnosti.
- Atoški monasi su poznati kao antiekumenski radikalisti. Oni potpadaju pod jurisdikciju Carigradskog patrijarha. Kada je patrijarh Atenagora zagovarao *dijalog ljubavi*, oni mu se protive i traže jurisdiksijsko pripojenje atenskom metropolitu. Oni ne priznaju krštenje Katoličke crkve.²⁶
- Bitoljsko-ohridski episkop Nikolaj ne dopušta katolicima u Ohridu da 30-ih godina 20. stoljeća sebi naprave crkvicu.²⁷

Iznošenje tih golih ali složenih činjenica nema za cilj huškati protiv ekumenizma. Bože sačuvaj, nego samo ukazivati na različite predrasude, makar neke predrasude dolazile izvana, i ekumenske probleme s kojima se morala susretati i Beogradska nadbiskupija, ali i neki pravoslavni teolozi poput o. Jovana Nikolića. Blagovest prenosi dijelove njegova odgovora na „Deklaraciju Atoških otaca o dijalogu iz-

²² Usp. Justin POPOVIĆ, *Pravoslavna crkva i ekumenizam*, Manastir Hilandar, ²1995., 123 i 119.

²³ Ta je izjava vezana uz istupanje iz Svjetskog saveza Crkava 1973. god. Usp. *BL* 1 (1973.), 6.

²⁴ Usp. *BL* 9 (1972.), 151.

²⁵ Usp. *BL* 6 (1970.), 103-105.

²⁶ Usp. *BL* 9 (1972.), 151. i *BL* 10 (1973.), 175.

²⁷ Usp. *BL* 4 (1974.), 72-73.

među pravoslavnih i rimokatolika“.²⁸ On se osvrće na negativne atoške stavove. Spomenutu Deklaraciju smatra iznenađujućom, čak i šokantnom, koja prema njemu osuđuje kako Katoličku tako i Pravoslavnu crkvu. On misli da je neopravdano tvrditi da zapadna Crkva ostaje vezana samo za stvoreni svijet, da je uvučena u beskrajne reforme i protiv reforme, da je njezin duhovni život samo „moralna atletika“. Takvim načinom se monasi približavaju otrcanim klišeima iz prošlosti. Potrebno je puno bolje međusobno poznavanje i poštovanje. U tome bi atoškim monasima mogli koristiti oni pravoslavni koji godinama žive među katolicima. Suvremeni ekumenizam ne traži da se *pravoslavlje* proda u besćenje, niti poriče sve ono što nas razdvaja. Nikolić poziva da se monasi oslobode predrasuda i polemike, te bratskom ljubavlju u svjetlu Duha Svetoga počnu ozbiljno dijalogizirati s onima s kojima smo milenij tvorili jednu Crkvu. „Nije baš skromno i u duhu Evanđelja poricati da Duh djeluje i izvan Atosa i zatvorenih manastira... Plejada velikih katoličkih svetaca i duhovnih učitelja od sv. Benedikta preko sv. Franje Asiškog ... i plejade onih po uzoru na Majku Tereziju iz Kalkute, naše zemljakinje, siguran su dokaz delovanja Duha Svetoga izvan Atosa...“²⁹

Rikard Patafta obrađuje 1976. god. pravoslavni stav prema ekumenizmu. Tvrdi da među njima ima progresivnih i konzervativnih. On se oslanja na Dimitrija Dimitrijevića, koji se u „Vesniku“ trudi stručno dokazati da Pravoslavna crkva može i treba sudjelovati u ekumenskom pokretu. On kaže da to ona donekle i čini, iako se tome ne daje dovoljno publiciteta, a naročito se ta ideja premalo unosi u šire mase vjernika. Potrebu i temelj za sudjelovanje opravdava time da je carigradski patrijarh još 1920. god. pozvao pravoslavne na dijalog, da su *Svepravoslavne konferencije*, a posebno druga i treća, bile ekumenski itekako otvorene, da su pripremile tlo za zajednički dijalog svih Pravoslavnih crkava, da je preporučeno da svaka gaji bratske odnose s Katoličkom crkvom. Dimitrijević zaključuje da je došlo vrijeme da se o odnosu Srpskopravoslavne crkve i Rimokatoličke crkve u Jugoslaviji donesu konkretne odluke za suradnju.³⁰

Jasno je da predrasude nisu dolazile samo s pravoslavne strane. Još 1923. god. papa Pio XI. piše o mučeništvu sv. Jozafata i kaže da je Jozafat s takvim uspjehom radio da su ga i sami *neprijatelji nazvali*

²⁸ *Vesnik - organ Saveza udruženja pravoslavnog sveštenstva Jugoslavije*, br. 705/1982.

²⁹ Usp. *BL* 7-8 (1982.), 77.

³⁰ Usp. „*Pravoslavlje i ekumenizam*“, *BL* 9 (1976.), 151-152.

„otimač duša“³¹ Svakako se izraz „otimač duša“ odnosi na 17. st., ali izraz „neprijatelji“ odražava duh i ozračje s početka 20. st.

Jedna od predrasuda na zapadnoj strani vezana je uz pitanje *latinizacije*. Koliko god je tu problem iskrivljenih interpretacija, ipak je bilo neutemeljenog i nepotrebnog latiniziranja. Jedna daljnja predrasuda je eklezijalne naravi. Nju je donijela i Blagovest 1962. god., iako se mora naglasiti da je to bilo prije usvajanja konstitucije *Lumen gentium*. O čemu se radi? U komentaru stoji:

Novi pristup ekumenizmu pokrenulo je pitanje *prave vjere*. Stav je Katoličke crkve da posjeduje i živi jedinu pravu vjeru. Citirajući A. Manzoniu autor tvrdi da katolik ne može dopustiti da su druge vjere jednako vrijedne i jednako dobre, ali može priznati da i u drugim religijama ima mnogo elemenata istine i dobra, što je već bio velik zaokret. Pisac obrazlaže čitatelju da je ona vjera jedina koju Bog hoće i objavljuje je u Isusu Kristu. Krist je htio: jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu. Dakle, autor nastavlja u jednom pretkoncilskom ekskluzivističkom eklezijalnom duhu i kaže da je jedina prava Kristova Crkva ona u kojoj te oznake nedvojbeno svijetle, te zaključuje: „Samo Katolička crkva ima te oznake, koje je Krist utisnuo na lice svoje mistične Zaručnice – Crkve... Druge, iako vrijedne poštovanja i pažnje, iako nose spas za sve svoje pripadnike koji su dobre volje i uvjerenja da su na pravom putu, nisu ipak prava Kristova zaručnica... Samo je Katolička crkva koju je Krist točno označio, da ne bude sumnje i nesigurnosti...“³²

Naglašavajući da je takvih i sličnih antiekumenskih predrasuda, prije i poslije svjetskih ratova, bilo i na katoličkoj strani, iako, po mojem mišljenju, ne u jednakom broju, u jednakom kvantitativnom i kvalitativnom, intenzivnom i odgovornom smislu, ne u jednakom značaju, utjecaju i odgovornosti.

Ali na stolici beogradskih nadbiskupa zaista nije bilo antiekumenista. Beogradski nadbiskupi: fra Rafael Rodić (1924.-1936.); Josip Ujčić (1936.-1964.); Gabriel Bukatko (1964.-1980.); Alojzije Turk (1980.-1987.); Franc Perko (1987.-2001.); Stanislav Hočevar 31.03.2001. - odreda se bore protiv predrasuda. To neka posvjedoči nekoliko stavova izraženih u Blagovesti iako oni nisu izravne riječi nadbiskupa,³³ ali govore o njima ili su svakako napisane uz njihov pristanak, premda

³¹ Usp. „Encikličko pismo o Crkvi Božjoj“, *Acta apostolicae sedes* 15 (1923.), 573-582.

³² Usp. *BL* 4 (1962.), 82-83.

³³ U godištima 1973. a posebno 1974. godine, kada se slavi 50-godišnjica uspostave Beogradske nadbiskupije, mnoštvo članaka u nastavcima je objavljeno u Blagovesti. Cijeli br. 11. iz 1974. posvećen je 50-jubileju. Vanjska proslava jubileja bila je tek 23. 11. 1975. zbog renoviranja crkve. O ekumenskim djelatnostima dotadašnjih beogradskih nadbiskupa nije bilo ni riječi. Te 1974. god. Crkva se pripravljala za Svetu godinu 1975.

Blagovest nije službeno glasilo nadbiskupije.³⁴ „Daleko od nas sva sumnjičenja i nepovjerenja. Daleko od nas sva utopija od bliskosti uspjeha. Uvijek s nama i u nama uvjerenje da je djelo za crkveno jedinstvo svih naroda, u prvom redu kršćana, zapovijed božanskog Spasitelja, Gospoda našega Isusa Krista. Gajimo uvjerenje da Božje milosrđe može razrušiti sve predrasude i prepreke prošlosti te stvoriti most jedinstva i ljubavi. Zato je potrebna sa naše strane molitva i dobra djela“.³⁵

Urednik Blagovesti Alojz Turk cijeni ljudske i kršćanske vrednote nadbiskupa Ujčića u povodu dvogodišnjice njegove smrti i nastavlja: „Kao veliki teolog, moralista i biblicista bio je prožet ekumenskim duhom, iako uslovi za vreme njegova života još nisu bili pogodni za vanjske manifestacije u tom pravcu. Iako nije naišao na razumijevanje, on nije nikada odustao od tih ideja. Gdegod se pružila prilika on je pokazivao svoju kršćansku i humanističku širokogrudnost. Nerazumijevanje i trenutni neuspesi nisu ga obeshrabrili, jer je bio uveren da sve velike ideje moraju proći kroz vatru poniženja i iskušenja.“³⁶

Ekumenski put je „*via dolorosa*“, trnovit teološki put. Odmah poslije Koncila pojavili su se sumnjivi interpretatori ekumenizma, s očitim predrasudama svih boja i nijansi. Na katoličkoj strani množili su se ekumenski „*huškaši*“ koji su samoinicijativno počeli obilaziti druge kršćane s pitanjem: „*Kada ćete se vi sjediniti?*“ S pravoslavne strane takve se shvaćalo kao „*provokatore*“. Člankopisac odbacuje takve „*samo-zvane ekumeniste*“. Na pravoslavnoj strani pojavili su se oni koji su postavljali uvjete sjedinjenju. Oni traže od *Katoličke crkve* da ukine sve već sjedinjene Crkve. Za autora „*ovakve opaske i optužbe nisu ni u duhu kršćanske trpeljivosti, ni u duhu ekumenizma. No, sve ovakve pojave ne smiju pokolebati naše oduševljenje i naš rad za crkveno jedinstvo. Ali ne prema „receptima“ neodgovornih i neovlaštenih, nego u Kristovom duhu, u duhu evanđelja, u duhu pape Pavla VI. i patrijarha Atenagore*“. Nadalje pojavili su se na obje strane oni, koji su ekumenizam krivo shvaćali u smislu nekog „*kompromisa na dogmatskom području*“. Autor komentira dalje: „*Nestručno se ovo ovako stilizira: popustite nešto vi a nešto mi, pa ćemo se sjediniti. - Ovo je neozbiljno i nedostojno. Pitanje crkvenog jedinstva nije trgovina, pazarenje. U pitanju je božanska istina. Istinu treba tražiti na izvorima bez predrasuda i kad se pronade treba*

³⁴ Službeno se 1925. god. proglašava „*Glasnik đakovačke biskupije*“ službenim glasilom *Beogradske nadbiskupije*. Godine 1926. počinje izlaziti „*Glasnik Katoličke crkve u Beogradu*“, glasilo mijenja ime 1931. godine i postaje „*Glasnik Beogradske nadbiskupije*“. Godine 1936. prestaje izlaziti, pa *Glasnik đakovački* ponovno postaje službeno glasilo *Beogradske nadbiskupije*.

³⁵ *BL* 7 (1964.), 119-122.

³⁶ *BL* 3 (1966.), 53-54.

ju prihvatiti bez obzira na osjećaje i prošle događaje. Baš zbog toga put do crkvenog jedinstva nije lagan i jednostavan. Papa i druge crkvene ličnosti su ponovno naglasile da je put do crkvenog sjedinjenja još dalek i težak, no nije nemoguć", završava člankopisac.³⁷

4.2. Zauzimanje apologetskih pozicija

Rovovske pozicije na temelju predrasuda i krivih interpretacija, strahova i sumnji, nepoznavanja i nepovjerenja u druge itd. nužno proizvode neopravdane napade i vrijeđajuće obrane. U takvoj situaciji nužna je i mučna edukacija koja će ublažiti teološku agresiju na drugoga, koja nužno producira agresivnu teološku apologiju. Sporna pitanja najčešće nisu nova. Tako se u Blagovesti najčešće apologetski brani pitanje Papina primata i s druge strane pitanje autokefalnosti.

Pod upitnim naslovom „Što nam je papa?“, Blagovest prenosi 1932. god. dijelove korizmene poslanice dr. Josipa Srebrića, krčkog biskupa u povodu 10-godišnjice Pia XI. U četiri točke ističe se da je Papa - veliko čudo u svemu, da je Papa - ustanova Božja, da je Papa - najveći dobrotvor ljudskog društva, te se opisuje odnos Pape prema hrvatskom narodu. U drugoj točki se naglašava: „... da je samo jedno Kristovo stado, ono naime što ima Petra za pastira i samo jedna Kristova Crkva, ona koja je na Petru od Krista na steni sagrađena“. U točki gdje je riječ o najvećem dobrotvoru obrazlaže se da je primat: „... kao središte Kristove Crkve zalog njezina jedinstva“. U četvrtoj točki piše: „... Papa, netom je papa, nije više ni Grk, ni German, ni Roman, ni Sloven, nego samo poslanik Božji, apostol i zamenik Isusa Krista, te zajednički otac svih vernika, koji prigrljuje s istom očinskom ljubavlju sve narode“. Izvod iz poslanice završava simptomatično: „Papu zbilja premalo poznajemo“.³⁸ Očito je da se ne misli osobno, nego da malo poznajemo službu Pape.

Pitanje Papina primata imalo je u Blagovesti apologetske konotacije i 1965. god. Pisac članka pristupa temi doista zapadnjački. Utemeljuje papinstvo svojim tumačenjem biblijskih tekstova. Navodi i suglasje prvih stoljeća te liturgijsko spominjanje i slavljenje papa u pravoslavnim liturgijama. U tom duhu poručuje: „Treba samo otvoriti istočne liturgijske knjige, pogotovu starije, pa ćemo se uvjeriti, kako je nekada Istočna Crkva slavila prvenstvo sv. Petra i mnoge rimske biskupe – pape“. Za njega je Papa jedini temelj jedinstva. Autor nastavlja da su s vremenom istočni kršćani izgubili osjećaj za juridičko poimanje pri-

³⁷ Usp. *BL* 11 (1966.), 99-102.

³⁸ Vidi: *BL* 2 (1932.), 20.

mata, a prihvatili priznavanje samo počasnog primata, u duhu: „*prvi među jednakima*“. Na Zapadu se pak pod infiltracijom protestantizma sve više isticao primat, završava pisac svoje razmišljanje.³⁹ Čini se da isti autor donosi 1970. god. izjavu ekumenskog patrijarha, kao neku vrstu apologije primata, koju prenosi časopis *Nuovi tempi*, da je „*neka forma primata i priznavanja papine nepogrešivosti u čuvanju i naučavanju verskih istina neophodno potrebna... jer samo većinsko glasanje na sinodama ne može osigurati objektivnost i sigurnost u nauci*“.⁴⁰

Neki neopravdano potenciraju da neke autokefalne Crkve nika-da nisu priznavale primat rimskog biskupa, pa ni u smislu časti. Prema autoru članka iz 1967. god. tu se radi o čistom sofizmu, jer čim govori-mo o autokefalnosti, onda nema govora o primatu, stoga on zaključuje da je „*negiranje papine vlasti temelj autokefalnosti*“. On se pita kako je bilo prije autokefalnosti? Zar Bugari nisu priznavali Papin primat prije autokefalnosti? Zar nije činjenica da je Stevan Nemanja kršten u Ka-toličkoj crkvi? Zar bi Stevan Prvovenčani dobio krunu od Pape da nije priznavao njegovu vlast? Autor, boreći se ovdje protiv polemike, sam u nju upada. Boli ga činjenica da ako se nešto u komentarima o dijalogu iznosi o Papi s mirisom pozitivnoga, da se tada često dodaje „*ukoliko je to iskreno*“. Navodeći zajedničku vjeru, jedno Sveto pismo, iste sakra-mente, poziva na dijalog a ne polemiku, jer „*ako želimo biti zajedno na nebu, ne smemo biti razdvojeni, a kamo li neprijatelji, na zemlji*“.⁴¹

Isti autor 1969. god. kao da želi pomiriti *rimski primat* s pra-vo-slavnom *autokefalnošću*. On piše članak u povodu 750 obljetnice samostalnosti Srpske pravoslavne crkve. Autor želi ući u poimanje autokefalnosti nekada i danas (1969. god.), te tvrdi da to poimanje autokefalnosti nije identično. Ograđuje se od strogo juridičkog poima-nja jedinstva kakvo se razvilo na Zapadu, kao i onog čisto duhovnog poimanja kakvo se razvilo na Istoku. Autokefalnost on želi shvatiti miroljubivo, ne kao separatizam ili neprijateljstvo naspram jedinstva Crkve. Zastupa jedinstvo vjere i duha u različitim formama. Potvrdu za takvo mišljenje nalazi u primjeru svete braće Ćirila i Metoda, koji baš u vrijeme Focijeva odvajanja odlaze u Rim. Nadalje u sv. Savi koji je zaređen u Niceji, a Papi šalje molbu za krunu svojemu bratu kojega on u Papino ime kruni. U takvim činjenicama autor gleda veličanstven putokaz realnog ekumenizma u kojem je moguće jedinstvo vjere uz različitost organske individualnosti i samostalnosti.⁴²

39 Usp. *BL* 7 (1965.), 137-140.

40 Usp. „Ekumenski patrijarh i papin primat“, *BL* 11 (1970.), 195.

41 Usp. „Dijalog i polemika“, *BL* 6 (1967.), 114-115.

42 Usp. „Jubilej Srpske Crkve“, *BL* 9 (1969.), 149-150.

4.3. *Verba movent, exempla trahunt - Traženje svijetlih uzora*

Uz blagdan sv. Ćirila i Metoda sadašnji beogradski nadbiskup Hočevar izjavljuje 2002. god. da su sveta braća napojila naše podneblje svetošću, kulturom, jedinstvom tumačeći Sveto pismo na narodnom jeziku. U služanju jednom Bogu, jednoj Crkvi i jednom čovječanstvu spajali su duh Istoka i Zapada... Postali su svjetlo Istoka i Zapada. Imali su poteškoća. Tko ide za njima, ide putem križa ali i putem povezivanja svih u jedinstvu, ističe nadbiskup Hočevar.⁴³

Kako danas, tako i prije, pozitivni primjeri privlače, jer imaju magnetsku snagu. Često nepotpisani glavni urednik *Blagovijesti*, skoro uvijek uz molitvenu osminu za jedinstvo kršćana i skoro redovito uz blagdan sv. Ćirila i Metoda, te u još nekim prigodnim zgodama, stalno piše, komentira, izlaže o ekumenizmu. On se poziva na svijetli primjer slavenskih apostola, za koje kaže da su bili „između dvije vatre: istočnjačkog separatizma i zapadnjačkog latinizma... oni su očuvali duh Kristovog univerzalizma... Nenadmašiva freska Petrovog primata naslikana u ohridskoj crkvi sv. Klimenta, dokaz je duha Ćirilo-Methodovog i Klimentovog kršćanskog univerzalizma i jedinstva“⁴⁴ Oni su za njega pravi model i putokaz k jedinstvu. Iz komentara 1972. god. može se izdvojiti konstatacija da kod nas više govore osjećaji nego objektivna nauka. Važna je teza da se spozna kako su uzroci nesporazuma plod ljudskih slabosti a ne Crkve kao takve, ističe autor. Nadalje je važno, što on zamjećuje, da sam pojam jedinstva očito nije kod svih istoznačan.⁴⁵

Alojz Turk uzima samostan Visoki Dečani kao faktički spomenik ekumenizma i kao figurativni putokaz ekumenizma. Povijesno ga je dao početi graditi kralj Štefan Uroš III. Dečanski 1327. god. a dovršio car Dušan 1335. god. Glavni arhitekt bio je kotorski katolički svećenik „*fra Vito, mali brat, protomajstor iz Kotora, kraljevskog grada*“, kako stoji napisano na kamenom nadvratniku južnog portala. Turk se pita: Kako je moguća takva ekumenska suradnja još u prvoj polovici 14. st.? Autor na to pitanje odgovara iznoseći konkretnu predaju, po kojoj je

⁴³ Usp. *BL* 7-8 (2002.), 5.

⁴⁴ Vidi: „Ekumenizam“, *BL* 7 (1964.), 119-122.

⁴⁵ Usp. „Ćirilometodski ideali“, *BL* 7-8 (1972.), 123-125. U godištu *Blagovesti* iz 1935. god. može se naći niz članaka o životu i značenju svete braće Ćirila i Metoda. Tako npr. pod naslovom: „Svjetlost naše prošlosti. Poslanici iz Morave“, *BL* 4 (1935.), 55-56; nastavak pod naslovom: „Među Moravljanima“, *BL* 5 (1935.), 74-76; nastavak pod naslovom: „U Rimu“, *BL* 8-9 (1935.), 109-110; novi nastavak pod naslovom: „Smrt sv. Ćirila“, *BL* 10 (1935.), 123-125; posljednji nastavak pod naslovom: „Liturgija na slovenskom jeziku“, *BL* 11-12 (1935.), 145.

fra Vito cijelo vrijeme gradnje bio zajedno s pravoslavnim monasima, s njima živio, molio i celebrirao po različitom obredu, a da nitko nikome nije nametao svoj obred kao jedino ispravan. Različitost obreda nije značila vjersku ili crkvenu podijeljenost. On sugerira i zaključak: „*da u ono vreme nisu smatrali ni samostalnu crkvenu administraciju (autokefalnost) za faktičnu izdvojenost iz „jedne, katoličke i apostolske Crkve“.* Autor dalje dokazuje tu tezu činjenicom da je sv. Sava za svojega brata Stevana Prvovenčanog zatražio od Pape kraljevsku krunu, pa ga je poslije sam krunio krunom iz Rima. Kako je to tada bilo moguće? Jednostavno zato jer su kako *primat* tako i *autokefalnost* bili gledani drukčije nego li danas i zaključuje da „*inače srpski vladari ne bi zvali katoličkog svećenika da im gradi najimpozantniju zadužbinu, niti bi se na drugoj strani odazvao katolički svećenik, da „shizmaticima“ gradi tako veličanstvenu crkvu, i da istovremeno Boga slavi zajedno sa starešinstvom „shizmatičkog bratstva“.* Autor dalje navodi podatak da su pripadnici katoličkog albanskog plemena Klimenti pomagali gradnju samostana u Dečanima s istim uvjerenjem da različitost obreda i crkvene organizacije tada nije značila strogo podijeljenost.⁴⁶

Pokazatelji jedinstva na djelu radosna su tema nekih članaka. Tako u 1977. godini. Autor se osvrće na pozdravni govor episkopa dalmatinskog Stefana,⁴⁷ koji je bio službeni izaslanik Srpske pravoslavne crkve u povodu katoličkog slavlja Marijanske godine i proslave 1300. godišnjice pokrštenja Hrvata i tisućgodišnjice najstarije Marijine crkve „Gospe od Otoka“. Episkop je izjavio: „*Sa velikim pijetetom smo mi pravoslavni pratili duhovne manifestacije sestrinske katoličke hrvatske Crkve, koje su u toku ove godine bile vezane za ova dva jubileja, kao što i sa osećanjem velike radosti u ovim danas lično učestvujem“.* Dok neki borbeni teolozi negiraju Katoličkoj crkvi naziv Crkva, episkop Stefan, sasvim spontano i u duhu moderne ekleziologije naziva *Katoličku crkvu sestrinskom*, kako su to najsvečanije učinili prilikom osobnog susreta, a zatim opetovano, u pismenim porukama i službenim izjavama, papa Pavao VI. i ekumenski carigradski patrijarh Atenagora I., uz jednodušno i pozitivno odobravanje svih pozitivnih i konstruktivnih crkvenih radnika kršćanskog Istoka i Zapada, zaključuje Turk. Episkop tvrdi da su odnosi u povijesti „*blagrodni i nevini“.* Za Blaženu Djevicu je rekao da je ona istovremeno „*Kraljica Hrvata“* i „*Vladičica roda srpskoga-hrišćanskoga“.* Završavajući govor, episkop poziva da se dvije sestrinske Crkve okrenu budućnosti.⁴⁸

⁴⁶ Usp. „Visoki Dečani – spomenik ekumenizma“, *BL* 3 (1969.), 50-52.

⁴⁷ Usp. *Pravoslavlje* br. 239/1, X., 1976.

⁴⁸ Usp. „Naš realni ekumenizam“, *BL* 2 (1977.), 30-31. Notu Kongregacije za nauk vjere, *O „sestrinskim Crkvama“*, koju potpisuje kardinal Ratzinger 30. lipnja 2000., usp. u: Niko IKIĆ, *Ekumenske studije i dokumenti*, 123-125.

4.4. Svjedočanstvo konkretnih susreta

Istinsko ekumensko nastojanje vodi punom zajedništvu u euharistiji. Mali ali ne i nevažni konkretni koraci na tom putu su službeni i neslužbeni susreti velikodostojnika obadviju Crkava. Velik impuls na lokalnoj razini dobile su Crkve susretom na vrhu 1964. god. kada su se susreli i bratski zagrlili ekumenski patrijarh Atenagora I. i rimski papa Pavao VI. Urednik Blagovesti je to ovako komentirao: Hodočašće je pokazalo da Papa posjeduje moralni autoritet koji prelazi granice katoličkog, pa čak i kršćanskog svijeta. Pri tom se poziva na mišljenje francuskog pisca Françoisa Mauriaca koji je Papino hodočašće u Svetu Zemlju označio kao „*skidanje vatikanskih okova u kojima se dragovoljno nalazio Petrov nasljednik. Papa se manifestirao kao univerzalistička ličnost koga interesuje čitav svet*“. Autor Blagovesti nastavlja: „Sastanak rimskog pape sa carigradskim patrijarhom posle više od 500 godina sam po sebi je već krupan događaj. S obje strane se manifestirala dobra volja i želja da se zaboravi mučna prošlost i da se krene novim putem međusobnog poštivanja, posećivanja, prijateljstva. Oba vrhovna poglavara Zapada i Istoka smatraju taj sastanak početkom dugog i napornog puta, koji još predstoji do konačnog potpunog jedinstva po volji Kristovoj te na slavu Božju i na dobro Božjeg naroda“.⁴⁹ Patrijarh Srpske pravoslavne crkve gospodin German tada je rekao: „Mesto susreta, grob našega Gospodina u Jeruzalemu, uistinu je mesto gde svi kršćani mogu i moraju naći zajednički jezik“. Sam patrijarh Atenagora I. je komentirao susret: „Bio sam duboko impresioniran, potresen, raznešen dobrotom, poniznošću, učenošću i mudrošću njegove Svetosti Pavla VI. Napose mi je palo u oči da je Sveti Otac potpuno zaboravio žalosnu prošlost te dozvolio da se otvori novo doba. Pavle VI. i ja započeli smo novu eru. Izgledi puni obećanja, nade i pouzdanja ocrtavaju se na horizontu. Blagoslovljeno doba nastupilo je za kršćanstvo. Za mene je sastanak s papom bio više nego ostvarenje jednog planskog dela, bio je ostvarenje jednog sna. Samo pred dva meseca tko bi mogao pomisliti na to. Od njegove Svetosti je potekla inicijativa za jeruzalemski sastanak.“⁵⁰

Taj susret značio je probijanje leda susretanjima na svim razinama u kasnijim godinama. Tako i 1967. godine kada je na putu u Rim patrijarh Atenagora I., 11.-16. listopada svratio u Beograd i u beogradskoj pravoslavnoj bogosloviji promoviran u počasnog doktora, s obrazloženjem koje potvrđuje njegov pridjev „*ekumenski*“. Patrijarha

⁴⁹ Usp. „Značenje Papinog hodočašća“, *BL* 3 (1964.), 51.

⁵⁰ Usp. „U ekumenskom duhu“, *BL* 3 (1964.), 54-55.

se odlikuje, između ostaloga, zbog rada oko suradnje i jedinstva svih mjesnih Pravoslavnih crkava, zbog rada oko razvijanja međukršćanskih ekumenskih kontakata. Patrijarh je odgovorio da kršćanstvo danas treba teologiju izmirenja a ne polemike. U zajedničkoj izjavi iz Beograda ističe se da je postignuta potpuna suglasnost u svim pitanjima, što omogućuje zaključiti i ono ekumensko. Pri svečanoj liturgiji patrijarh German je izriekom pozdravio patrijarhov dijalog s Papom i izrazio nadu u bolju budućnost međusobnih odnosa.⁵¹ Glavni urednik Alojz Turk, komentira susret Pape i patrijarha Atenagore 1967. god. i govori o novom proljeću na zemlji, o nebu koje se otvorilo, kao i o silasku Duha koji rastapa ledene oklope prošlosti. Djelovanje pape Pavla VI. uspoređuje sa svijećom na svijećnjaku koja gori i izgara s ciljem da rastjeruje mrak nerazumijevanja i mržnje. S druge strane carigradskog patrijarha naziva „*protagonistom Istoka na putu do jedinstva Crkava*“.⁵² Njihovu ekumensku inicijativu urednik naziva „*blagim povjetarcem*“, te zaključuje da on ima i šire značenje ograničenog svepravoslavnog pristanka, jer je patrijarh Atenagora I. prije uzvratnog posjeta Rimu osim u Beogradu bio i u Bukureštu i Sofiji.⁵³

Susreti na vrhu bili su pozitivan signal za još brojnije susrete na beogradskoj ekumenskoj razini jer „*beogradski katolici živo osećaju potrebu akcije za sjedinjenje svih kršćana u jednoj Kristovoj Crkvi, jer ih svagdanji život uverava u tragediju razdora među Crkvama i verama*“, komentira se u Blagovesti 1972. god.⁵⁴ Turk komentira jedan posjet nadbiskupa Bukatka patrijarhu Germanu. Tu urednik Pravoslavnu i Katoličku crkvu naziva „*sestrinskim*“. Usprkos više granica, pa i one obredne, ipak nije bilo nekih neprijateljstava, među dvjema Crkvama. Niti je sv. Sava smatrao Rim neprijateljem, niti je Rim smatrao sv.

51 Usp. „Vaseljenski patrijarha u Beogradu“, *BL* 12 (1967.), 231-233. Karakteristika je nekih brojeva, npr. 1967. god. koji su više posvećeni ekumenskim temama, da ih već najavljuje naslovnica. Ova donosi sliku pape Pavla VI. s tekstom: „Jedan Bog, jedna vjera, jedno krštenje! Da bude jedno stado i jedan pastir!“. Tako broj 9 istog godišta donosi poznatu sliku susreta Pavla VI. i Atenagore I. s tekstom: „U svijetu razdora, nasilja, ratova – izgraditi novo društvo sporazuma, mira, pravde, ljubavi – cilj je razgovorima i nastojanjima Petrovog nasljednika i najčasnijeg predstavnika kršćanskog Istoka“. Razlog tome je ponovni susret pape Pavla VI. i patrijarha Atenagore I. Ovaj puta u Carigradu, o čemu svjedoče fotografije u broju 10. Na toj naslovnici ispod zajedničke slike stoji: „Pobijedila je ljubav Kristova – Zagrljše se u hramu Božjem Carigrada – Predstavnicu kršćanskog Istoka i Zapada“. Usp. brojeve 6, 9, 10 iz 1967. godine.

52 Usp. „Sviće zora“, *BL* 11 (1967.), 203-205.

53 Usp. „Povijesni susret na Petrovu grobu“, *BL* 12 (1967.), 224-228. Patrijarhovo planirano putovanje u Moskvu otkazano je u posljednjem momentu.

54 Usp. „Ekumenizam u Beogradu“, *BL* 3 (1972.), 44-47.

Savu i Srpsku pravoslavnu crkvu neprijateljem. Neprijateljstvo je plod kasnijih vremena, posebno dvaju svjetskih ratova, na nacionalnom i političkom planu, komentira Turk.⁵⁵

Susretanja na lokalnoj osnovi događaju se na različitim razinama, počevši od onih najviših, pa sve do onih tribinskih i molitvenih. Teško ih je sve nabrojiti. Dopustite da spomenem one prve i možda važnije: već 1964. god. nadbiskup Bukatko posjećuje patrijarha Germana; 1968. god. susreću se kardinal Šeper i patrijarh German u Sremskim Karlovcima; 1969. god. je nadbiskup Bukatko doveo u Beograd kardinala Willenbrandtsa; od 1974. god. počeli su Međufakultetski susreti; 27.1.1975. na proslavi 800-jubileja sv. Save (1175. – 1235.) u Beogradu na teološkom fakultetu bili su nazočni i predstavnici katoličkih fakulteta iz Zagreba (Tomislav Šagi-Bunić) i ljubljanskog (Franc Perko) s po četvoricom studenata; 1984. god. patrijarh German prima nadbiskupa Turka s anglikanskim primasom Robertom Runcijem i kasnije s kardinalom Königom; 1988. god. patrijarh uzvraća posjet nadbiskupu Perku i pri tome mu je zahvalio za predavanje u patrijaršiji 7. 12. 1987. na ekumenskoj tribini studenata Pravoslavnog teološkog fakulteta, te mu predao potvrdu da je Beogradska nadbiskupija suutemeljiteljem hrama sv. Save u Beogradu, zbog novčanog priloga katoličkog klera itd. Takvih prigodnih susreta, radnih susreta, konvencionalnih čestitanja bilo je zaista puno.⁵⁶

No, srž katoličkog poimanja ekumenizma time se ne iscrpljuje. Srž traži i dublje i više. Susreti su dobili još višu razinu kada su tri katolička kardinala u 2002. godini posjetila Beograd: milanski kardinal Martini od 13. do 16. veljače, kurijalni kardinal Kasper od 10. do 15. svibnja, te njuroški kardinal McCarick pri kraju godine. Oni su pripremali „domaći“ susret na vrhu, povijesni službeni susret Svetog Arhijerejskog Sinoda Srpske pravoslavne crkve i Biskupske konferencije Srbije i Crne Gore, koji se dogodio 29.04.2003. Prvo je katolička delegacija na čelu s nadbiskupom Hočevarom prisustvovala liturgiji trećega uskrsnog jutra. Tom prilikom je u službenoj izjavi vladika g. Irenej istakao da je i do sada bilo susreta na različitim razinama, ali ovo je prvi službeni susret ovakva značaja i na ovakvoj razini. „Izvršili smo

⁵⁵ Usp. „Katolička i Pravoslavna Crkva“, *BL* 2 (1976.), 30-31.

⁵⁶ Da spomenemo još neke: 1988. god. patrijarh German proslavlja 30-u obljetnicu svoje patrijaršijske službe a nadbiskup Perko čestita; 1989. god. u niškoj katoličkoj crkvi episkop Irenej susreće nadbiskupa Perka; nadbiskup Perko čestita 3.12.1990. novoizabranom patrijarhu gosp. Pavlu; 3.2.1991. nadbiskup Perko posjećuje patrijarha Pavla; Patrijarh Pavle uzvraća posjet 20.7.1991. Susreti se nastavljaju i u ratnom vremenu: 7.5.1991. kardinal Kuharić i patrijarh Pavle se susreću u Sremskim Karlovcima, pa 24.08.1991. u Slavonskom Brodu itd.

retrospekciju i zajedničko vrednovanje do sada zajednički pređenog puta, svjedočenja Imena Hristovog i Istine Krsta i Vaskrsenja Njegovog i svjedočenja istine o biću Crkve koja postoji za život i spasenje sveta, a nije sama sebi cilj. Danas smo sagledali i svoju ne samo pojedinačnu odgovornost unutar vlastite Crkve i prema svijetu, kao i odgovornost jednih za druge“, naglasio je episkop Irenej, današnji patrijarh Srpske pravoslavne crkve. Dalje je usuglašeno da se obje Crkve zajednički zauzmu oko pitanja nastave vjeronauka u školama, oko restitucije... Nadalje je dogovorena trostupnjevita odgovornost: biskupska, bogoslovska i pastirska, to znači da od glave sve ima strujiti prema pastirima i narodu na terenu. Treba se naviknuti gledati osobitost, različitost i identitet dviju Crkava ne kao razloge netrpeljivosti i otuđivanja, nego kao povod međusobnog uvažavanja, ljubavi i suradnje, podcrtao je episkop Irenej. Nadbiskup Hočevar je u ime Biskupske konferencije Srbije i Crne Gore istakao osjećaj posebne sreće i radosti među episkopima i biskupima koji su svjesni svoje velike odgovornosti pred Bogom, Crkvom i poviješću. U crkvi sv. Ante navečer je pravoslavna delegacija na čelu s patrijarhom Pavlom prisustvovala katoličkoj liturgiji.⁵⁷ Sljedeći susret na ovakvoj razini dogodio se 12. 04. 2005.⁵⁸ Jer se Srbiju gleda kao most između dviju tradicija,⁵⁹ ovakvim susretima pripremljen je put službenih posjeta na relaciji Rim – Beograd. Vrhunac je posjeta visoke delegacije Srpske pravoslavne crkve Vatikanu na službeni poziv kardinala Kaspera, pročelnika Vijeća za jedinstvo kršćana. Bilo je to od 3. do 8. veljače 2003. god. U delegaciji su bili crnogorsko-primorski mitropolit g. Amfilohije, vladika bački g. Irenej, arhimandrit Andrej i dekan Bogoslovnog fakulteta g. Vladan Perišić.⁶⁰ Tom prigodom delegaciju je primio i blagopokojni papa Ivan Pavao II. Odmah poslije toga nadbiskup Jean-Louis Tauran je od 17. do 21. veljače 2003. posjetio Beograd, gdje se susreo i s patrijarhom Pavlom. Neke susrete, posebno onaj u Šapcu, ocijenio je kao dragocjene kamenčiće u velikom mozaiku ekumenizma.⁶¹

Takvi susreti na regionalnoj i internacionalnoj razini silno

⁵⁷ Usp. *BL* 5 (2003.), 6-8.

⁵⁸ Prije toga, konkretno 22.12.2004., nekadašnja BK SCIG dobila je novo ime: Međunarodna biskupska konferencija sv. Ćirila i Metoda, sa sjedištem u Beogradu. Novo ime podrazumijeva i novi prostor. U sastav te BK uključen je katolički biskup Makedonije. Predsjednik nove BK je beogradski nadbiskup mons. Stanislav Hočevar. On je već 3.10.2002. imenovan članom Papinskog vijeća za promicanje jedinstva kršćana.

⁵⁹ Biskup Hohmayer, predsjednik BK Europske unije, vidi: *BL* 2 (2005.), 20.

⁶⁰ Njegov govor donosi *BL* 3 (2003.), 44-45.

⁶¹ Usp. *BL* 3 (2003.), 21.

pridonose ublažavanju predrasuda. No oni će tek onda biti potpuno osmišljeni kada plodovi susretanja prožmu bazu na obje strane, sve vjernike u župama i parohijama, jer „između katoličkih župa i pravoslavnih parohija postoji još uvijek berlinski zid, kojeg bi trebalo porušiti“, reče preč. Anton Rojc, povjerenik za odnose s pravoslavnima u ime Beogradske nadbiskupije.⁶² To se postiže između ostalog i boljim upoznavanjem drugih i drukčijih, čemu je uvelike pridonijela i Blagovest serijom svojih članaka o različitim Pravoslavnim crkvama.⁶³

Konkretan doprinos razbijanju predrasuda i uspostavljanju ekumenskog ozračja i zbližavanju silno su pridonijele slovenske sestre Usmiljenke i hrvatske sestre Milosrdnice, koje su godinama, radeći po bolnicama, probijale led nepovjerenja i trasirale put konkretnog ekumenizma.

5. Ekumenski profili

Ne usuđujem se povlačiti neki sustavan pogled ili donositi jedinstven sud o ekumenskom nastojanju u Beogradskoj nadbiskupiji kroz prošlih 80 godina. Mnoštvo je razloga za to: vremenski period je zaista velik; u njemu se mnogo toga prevažnoga događalo na političkom i crkvenom području, što je teško sistematizirati i neutralno prosuditi; u njemu je toliko strujanja i previranja, želja i očekivanja, pokušaja i posrtaja, uspjeha i neuspjeha, sumnji i nepovjerenja, predrasuda i povjerenja, zbližavanja i udaljavanja, prihvaćanja i odbijanja, izgradnje i razgradnje, ratovanja i mirenja, što je nemoguće svesti na jedan nazivnik.

Ipak mi dopustite u završnoj misli dati na razmišljanje četiri moguća profila ekumenskog djelovanja u Beogradskoj nadbiskupiji. U 80 godina rada oko jedinstva bilo je destruktivnog, forsiranog, rezigniranog i realnog ekumenskog djelovanja. Ti profili ekumenskog djelovanja nisu bili uvijek vremenski razgraničeni, čak su se svi katkada osjećali u istim razdobljima, pa su se međusobno suprotstavljali i tako otežavali ekumenski put. Pogledajmo ih iz bližega.

5.1. Destruktivno djelovanje

U tu kategoriju svrstavam sve teološke tvrdolinijaše i na jednoj i na drugoj strani, koji ostaju zakopani u argumente nekih prohuja-

⁶² Usp. *BL* 10 (2002.), 40.

⁶³ Npr. Srpske pravoslavne crkve u *BL* 12 (2003.), 21-22; ili npr. Ruske pravoslavne crkve u *BL* 11 (2003.), 22-23., iz pera mr. Romana Miza.

lih vremena, koji su zatvoreni koncilskim procesima, koji ekumensko djelovanje ne vrednuju ispravno i dovoljno, koji od lokalne muhe prave velikog slona, koji sustavno kod drugih i drukčijih traže samo ono negativno, koji zbog vidljivih razlika ne vide očito jedinstvo, koji se plaše gubljenja vlastitog vjerskog i religioznog identiteta jer iskrivljeno poimaju Crkvu i njezino jedinstvo. Takvi crkveno-teološki tvrdolinijaši vrlo često nalaze veliku potporu u nacionalno-političkim tvrdolinijašima koji Crkve pretvaraju u političke zborove, vjerske procesije u nacionalne demonstracije, koji se klanjaju nerazdvojnomoj trojstvu vlastite države, nacije i vjere. Spoj crkvenih i političkih tvrdolinijaša svjesno uvlači u labirint nacionalnih i crkvenih predrasuda. Iz takva je labirinta vrlo teško izaći, te on postaje za ekumenizam vrlo negativan i opasan, o čemu zorno svjedoči i posljednji „domovinski“ i Drugi svjetski rat.

Među destruktivne treba ubrojiti i sve one s krivim percepcijama jedinstva, bilo s crkveno-teološkog ili nekog drugog područja, koji ne tendiraju političkim krugovima. Takvi često siju strah umjesto mira, prošlošću plaše sadašnjost i budućnost. Krivi interpretatori jedinstva, nerijetko nesvjesno, ali koji puta i svjesno huškaju protiv jedinstva i ne govoreći jezikom ljubavi, destruktivno djeluju na ekumenizam.

5.2. Forsirano djelovanje

Na ekumenskom polju često su se pojavljivali ljudi koji su više mislili na svoju popularnost, čast, slavu i ambicije nego na pravi ekumenizam. Takvi se često, a neposredno poslije Koncila naročito, pojavljuju kao komarci poslije kiše. Postajali su nasrtljivi, nestrpljivi, s krivim predodžbama, bez ikakve koncepcije i sustavnosti. Takvi su očekivali jedinstvo preko noći. Neki su zamijenili svoja zvanja i preko noći postali ekumenisti i čisti aktivisti, a zapravo su mnogi među njima bili i ostali avangardisti, koji su tražili vlastitu promociju, pa su mislili da se na košarkaškom terenu može igrati vaterpolo. Takve je s katoličke strane uočio i glavni urednik Blagovesti koji u svojem komentaru 1969. god. kaže da je jednako opasna nerazborita revnost kao i apsolutna opasnost. U nerazboritoj revnosti pojavili su se oni koji su sudjelovali na liturgijskim slavljinama drugih zajednica i koji su pristupali pričesti. *Ekumenski direktorij* iz 1967. godine to striktno regulira. Ekumenski put je trnovit između onih koji samo kritiziraju radi kritiziranja i onih koji preskaču sve ograde, završava njegov komen-

tar.⁶⁴ Njihov često agitatorski rad urodio je kontraefektom: umjesto željenog jedinstva, morali smo se susretati s prozelitizmom, umjesto izgradnje međusobnog povjerenja, raslo je nepovjerenje. Njima koncilski dokumenti, poput *Lumen gentium*, *Unitatis redintegratio*, i drugi dokumenti kao Ekumenski direktorij, Uputa biskupa iz 1974. god. itd. nisu bili „magna charta“ ekumenizma. Takvi „progresivni ekumenisti“ zapravo su isforsirano destruktivno djelovali, a najveći njihov grijeh bio je u tome da toga nisu bili svjesni. Ekumenizam su doživljavali kao tržnicu „za pazarenje“, bez istinskog osobnog kontakta koji je prvi stupanj ekumenizma, koji slijedi ozbiljni studij kako onoga što nam je zajedničko tako i naših različitosti. Za nestrpljive i isforsirane mnoge su razlike prividne, pri čemu nedovoljno vrednuju *istorijske uslove*, stoji u Blagovesti.⁶⁵

Već je Papa ocjenjivao da su se jedni umorili a drugi unervozili, kako ih Turk naziva „vatrenim i nervoznim“ ekumenistima, koji traže brze i konkretne realizacije jedinstva kaleža. Takvih nervoznih je daleko više na katoličkoj strani. Turk upućuje na „ne forsirani“ nego „molitveni“ ekumenizam.⁶⁶ Istinski ekumenizam nije ni nadmudrivanje ni podcjenjivanje, ni srljanje ni kočenje, nego istinsko međusobno poštovanje i ponizno traganje za voljom Božjom i božanskom istinom.

5.3. Reznirano djelovanje

Rezniracija je logičan plod kako destruktivnog tako i forsiranog ekumenizma. Ona se vidno osjeća još 1968. god. kada urednik konstatira da se jedinstvo Crkve ispovijeda, ali ne živi.⁶⁷ U komentaru 1974. god. konstatira da se nismo pomakli s mrtve točke.⁶⁸ Na jednoj strani imamo naivne idealiste, koji su se razočarali, na drugoj strani imamo revoltirane zbog sporosti i krutosti, a na trećoj strani imamo i reznirane koji misle da je sve propalo. U godini 1981. on pristupa problemu ekumenizma sa stajališta rezultata. *Gdje su rezultati?* pita se. Čini se da se sve pomalo razvodnilo ili da su se svi umorili. Patrijarhu Atenagori pripisuje veliku želju da se barem postigne euharistijsko je-

⁶⁴ Usp. „Destruktivni ekumenizam“, *BL* 2 (1969.), 32-33. Papa Pavao VI. govorio je pod sličnim aspektom o ekumenizmu na generalnoj audijenciji 22. siječnja 1969.

⁶⁵ Usp. „Usprkos svih prepreka“, *BL* 1 (1070.), 5-6; te „Smetnje ekumenizmu“, *BL* 1 (1970.), 7.

⁶⁶ Usp. „Forsirani ekumenizam“, *BL* 9 (1975.), 150-151.

⁶⁷ Usp. „Jedinstvo Crkve“, *BL* 7-8 (1968.), 123-124.

⁶⁸ Usp. „Živimo s Crkvom“, *BL* 7-8 (1974.), 126-130.

dinstvo, ako nije moguće postići i juridičko. Ponavlja da su dvije Crkve sestrinske, zato se ne može sve druge staviti u isti koš kad se govori o jedinstvu. On razlikuje striktno ekumenizam u užem i širem smislu, gdje u ovaj posljednji ubraja zajedničke aktivnosti oko rješavanja nekih općeljudskih i društvenih pitanja. No, ni jedan od njih nije utopija, nego nužnost. On upozorava na probleme: kompromis, konglomerat, umor, razvodnjavanje, te razočaranje itd.⁶⁹ Neumorni urednik Blagovesti, Alojz Turk, poslije imenovani beogradski nadbiskup, koji ekumenizmu pridaje veliko značenje, izgleda da je počeo sam rezignirati. To sugerira i sam naslov ovog članka: *Ekumenizam – utopija ili nužnost?* u kojem doslovno piše: „Čitamo i slušamo o raznim susretima stručnjaka – teologa, o mnogobrojnim manifestacijama ekumenizma, o mnogobrojnim raspravama, publikacijama a i hodočašćima... Nažalost, rezultata – konkretnih plodova ne vidimo. Mnogi zato postaju malodušni.“⁷⁰

5.4. Realno djelovanje

Pri kraju 60-ih godina koncilski ekumenski zanos i oduševljenje kao da je počeo polako splasnjavati. Sve se više uvlači neka nesigurnost i ravnodušje. Autor poziva na realni ekumenizam, koji se ne sastoji ni u kakvoj konfuziji raznih ideologija, ni u konglomeratu, nego u čvrstom stajanju uz istinu, ali i u istodobnom poštovanju drugoga i drukčijega. U sklopu tih okolnosti treba tražiti moduse ekumenske suradnje.⁷¹

Papa jasno iznosi kriterije realnog ekumenizma s katoličke strane: miroljubiv, iskren i lojalan način govora, bez postavljanja nepotrebnih zasjeda. Dužni smo uz svoju vjeru prijanjati najodlučnije i najčvršće. U razgovoru ne želimo težiti polemici. Pozitivno gledamo na vjersku baštinu drugih. Podržavaju se naponi bolje upoznati druge i pozivaju se drugi nas bolje upoznati. Papa je iznio spremnost na opraštanje u tonu koji je istodobno i prekretnica i zornica, koji najavljuje novo ozračje: „*Ako smo mi što krivi za to odvajanje, mi ponizno molimo Boga da nam oprost, i molimo za oprostjenje također i braću, koji bi osećali da smo ih uvredili, a spremni smo što se nas tiče, oprostiti uvrede što su nanesene Katoličkoj crkvi i zaboraviti boli što su joj nanesene u dugotrajnom nesporazumu i odeljenosti*“.⁷²

⁶⁹ Usp. „Ekumenizam: utopija ili nužnost?“, *BL* 1 (1981.), 13-15. Iste godine piše slično o ekumenizmu kao utopiji u *BL* 11 (1981.), 193-195.

⁷⁰ Usp. „Još uvek neostvareno“, *BL* 1 (1972.), 5-6.

⁷¹ Usp. „Realni ekumenizam“, *BL* 4 (1968.), 74-75.

⁷² Usp. „Poziv na crkveno jedinstvo“, *BL* 12 (1963.), 253.

Put realnog ekumenizma je put hodočašća prema obećanoj zemlji. Radi se istodobno o teškom, križnom putu, o istinskoj „via dolorosa“, ali o putu bogatom radošću i okićenom istinom. To je crkveni i otvoreni put, a njegovi putnici su ponizni i strpljivi, svjesni da je puno jedinstvo Božji dar, na kojem treba neumorno raditi, ali ga treba prije svega izmoliti. Putnici na takvu putu spremni su priznati vlastite pogreške, oni su svjesni da nisu sami sebi dostatni. Oni su svjesni velikih opasnosti i neizvjesnosti na putu realnog ekumenizma, ali se ne boje, jer je Krist s njima.

6. Umjesto zaključka - Prigodni sud iz drugog kuta

U nedostatku vlastite prosudbe, donosim ovaj prigodni sud iz pera jednog novinara a ne ekumenista. Donosim ga zato jer dodiruje i Jubilariku, tj. Beogradsku nadbiskupiju, i ekumenizam i Blagovest, ali ne ulazim u analizu objektivnosti njegovih stavova. Pod naslovom „Dijalogom do boljeg razumevanja“ nezavisni novinar Vladimir Marković 1997. god. piše, da u ekumenizmu prednjači Katolička crkva, naročito Beogradska nadbiskupija, da je deklarirani borac za ekumenizam nadbiskup Perko, da je Blagovest ekumenski otvorena, da se u njoj nađe redovno ekumenskih tema, da bi to trebali da slijede i časopisi Srpske pravoslavne crkve..., da je ekumenski pokret potreban, koristan i nužan, jer doprinosi neutralizaciji postojećih antagonizama, da je za vrijeme jednostranačja bilo više ekumenskog duha, te da stvari mogu ići samo na bolje, zaključuje Marković.⁷³

Čestitam na dosadašnjem a za buduće želim obilje Božjeg blagoslova. S Kristom na brodu, *Beogradska nadbiskupijo*, malo stado, ne plaši se *izvesti na ekumensku pučinu, duc in altum!*⁷⁴

„BLAGOVIJESNI” – “GOOD NEWS” ECUMENISM

Summary

The Archdiocese of Belgrade is, in a cultural, geographical, historical and religious sense, a “crossroads” of different religions, a “forest” of nationalities, an arena of difference, a battlefield of culture, and an encounter of ideas and interests. For this reason alone, the Archdiocese is an ideal framework and its circumstances are a real challenge for an authentic spiritual and above all concrete, living ecumenism. This local Church could be a bridge of unity, a dynamic for dialogue and a binding force at the local level and at the level of the universal Church. By its very nature Belgrade is suited

⁷³ Usp. BL 3-4 (1997.) 19-20.

⁷⁴ Usp. Iv 14,6 i Lk 5,4.

to become an important and dynamic ecumenical center. The seat of the Patriarch of the Serbian Orthodox Church is there, and the hierarchy of the Catholic Church, though interrupted during some periods, has been there for centuries.

The unity of the Church is a complex concept, which, over time and under different influences in this region, has assumed different meanings; sometimes incomplete or one-sided meanings and sometimes distorted and even fundamentally wrong. In the communist era, the authorities, not the Church, tried to give the concept of ecumenism a political meaning, in the sense of "brotherhood and unity", which was actually counterproductive in terms of true church ecumenism. On the other hand, even among some "church people", work towards unity, i.e. ecumenism, was essentially an empty shell, devoid of substance or sincerity. Others viewed ecumenism as a danger to their religious identity, seeing in the essence or practice of ecumenism a tendency towards indifference, syncretism or false irenicism. A fourth group viewed ecumenism as something incidental and unimportant, certainly unnecessary and even dangerous for national identity where national identity is viewed as being sacrosanct.

All the historical problems, the gratuitous war damage, the burden of nationalism have over a period of decades created an atmosphere of escape from the other and a theology of isolation. This has encouraged the consolidation of a kind of ecclesiastical self-sufficiency, a lack of concern about other communities, and a loss of any existential empathy for what is different. This complex process has substantially limited and jeopardized the development of a correct concept of unity. This process has to be reversed by clarifying and demythologizing the concept of ecclesial unity.

During 80 years of ecumenical activity in the Archdiocese of Belgrade we can see a whole range of effort, from destructive and coercive through resigned to authentically ecumenical. Some initiatives have entrenched bias while others have cleared a path; all have sought out models, some seeking models of non-cooperation and others models of coexistence.

Key words: *unity, ecumenism, prejudice (bias), Archdiocese of Belgrade.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 272-747:347.2
Pregledni rad
Primljeno: veljača 2011.

Zdenko SPAJIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
z.spajic@bih.net.ba

KATOLIČKA CRKVA I GOSPODARSTVO

Sažetak

Djelovanje Crkve u svijetu neizostavno uključuje pitanje materijalnih dobara, odnosno gospodarstva. Osim inicijalnih pojedinačnih slučajeva rasprodavanja imovine i dijeljenja potrebitima, Crkva je kao institucija kroz povijest polagala pravo na posjedovanje vlastitih dobara kako bi mogla ostvarivati sebi vlastite svrhe, poglavito vršenje bogoslužja, uzdržavanje klera, vršenje djela apostolata i skrbi za potrebite. U modernom dobu, s razvojem industrijskog društva, Crkva razvija i sustavni nauk o gospodarskoj djelatnosti. Dok je crkveno učenje o gospodarskoj djelatnosti rijetko kada predmet polemike, bilo zbog njegove konzistentnosti bilo zbog nepoznatosti u širim krugovima, dotle je posjedovanje i gospodarenje materijalnim dobrima od strane Crkve nerijetko bilo predmetom rasprava, kritika i sukoba. Stoga se uvijek iznova nameće pitanje ispravnoga djelovanja Crkve na gospodarskom području. Izazov je još veći u siromašnim društvima gdje su oči potrebitih uprte u Crkvu u iščekivanju pomoći. Prikazujući učenje Crkve, članak nastoji postići dva cilja: posvijestiti pozitivno vrednovanje gospodarske djelatnosti kao odgovora na Božji stvaralački poziv te razlikovati specifičnosti uloga na gospodarskom području kada je riječ o Crkvi. U kontekstu prvog cilja, govori se o solidarnom investiranju i načelu besplatnosti. U pogledu pak drugoga cilja, autor prikazuje specifičnosti djelovanja Crkve kao takve, ulogu vjernika laika te crkvenih karitativnih ustanova.

Ključne riječi: *Crkva, gospodarstvo, Caritas, laici, solidarno investiranje, načelo besplatnosti.*

Uvod

Naslov ovoga rada može biti shvaćen dvojako. S jedne strane ga možemo razumjeti kao promišljanje o stvarnosti u kojoj se Katolička crkva pojavljuje kao gospodarski subjekt koji „može po prirodnom pravu, neovisno o svjetovnoj vlasti, stjecati, posjedovati i otuđivati vremenita dobra te upravljati njima da bi postigla svrhe koje su joj

vlastite“¹, a one su prije svega: „uređenja bogoštovlja, briga za dolično uzdržavanje klera i drugih službenika, vršenje djela apostolata i dobrotvornosti, napose prema siromasima“.² Gledajući iz te perspektive, Crkva, odnosno njezini različiti pravni subjekti, kroz povijest su bili više ili manje značajan gospodarski subjekt s određenim društvenim značenjem. Stoga bi gornji naslov mogao biti shvaćen kao promišljanje o eventualnom gospodarskom angažmanu Katoličke crkve, bilo kao gospodarskog subjekta s vlastitim aktivnostima bilo kao posredničkog tijela, s ciljem davanja vlastitog doprinosa unapređenju boljitka građana Bosne i Hercegovine. Čini se da su očekivanja u odnosu na Crkvu kao gospodarskog faktora obratno proporcionalna stupnju razvitka i uređenosti društvene zajednice i same države. No Crkva ima vlastito viđenje svoje uloge na području gospodarstva.

S druge strane, naše promišljanje možemo usmjeriti u pravcu proučavanja crkvenog učenja o gospodarstvu kao jednom važnom segmentu ljudskoga života. U životu suvremenoga čovjeka gospodarstvo, sa svojim učincima na živote ljudi, zauzima iznimno važno mjesto, bilo da je riječ o poduzetniku ili radniku, umirovljeniku ili primatelju socijalne skrbi. Iako gospodarstvo nije moguće odijeliti od ostalih segmenta društvenoga života, pogotovo ne od politike, većina ljudi osjeća najdirektniji utjecaj upravo ovoga segmenta. Stoga Crkva, iako „misija koju je Krist povjerio svojoj Crkvi kao njoj vlastitu, nije niti političkog, niti ekonomskog, niti socijalnog reda“³, imajući na umu da je čovjek i njegovo spasenje njezin „poglaviti i jedini cilj“ ima „pravo i ujedno obvezu... da izradi vlastiti socijalni nauk i njime utječe na društvo i njegove strukture preko odgovornosti i zadaća koje taj nauk pobuđuje“⁴. Suočena s različitim ekonomskim okolnostima tijekom svoje povijesti, Crkva je kroz učenje i djelovanje pokušavala utjecati na gospodarsku djelatnost društva, a s razvojem industrijskog društva u 19. stoljeću započinje i sustavno promišljati i razrađivati svoj nauk vezan uz društvena pitanja u kojem gospodarstvo, uz pitanja vjere, obitelji, politike i kulture, zauzima iznimno važno mjesto.

Čini mi se prikladnim ne shvatiti ove dvije mogućnosti kao alternativni izbor, nego, s obzirom na specifičnost društvenoga stanja u

1 *Zakonik kanonskoga prava proglašen vlašću Pape Ivana Pavla II.: s izvorima*, Glas Koncila, Zagreb, 1996. (dalje ZKP), kan. 1254., § 1.

2 ZKP, kan. 1254., § 2.

3 DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (8. XII. 1965.), Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, Zagreb, 1991. (dalje: GS), br. 42.

4 PAPINSKO VIJEĆE „IUSTITIA ET PAX“, *Kompendij socijalnog nauka Crkve*, Zagreb, 2005. (dalje *Kompendij*), br. 69.

kojem žive građani Bosne i Hercegovine, pokušati barem površno promišljati u oba pravca. Budući je zadaća teologije promišljati stvarnosti u svjetlu evanđelja i crkvenog učenja, cilj ovoga rada nije dati konkretna rješenja za unapređenje gospodarske stvarnosti u BiH. No uvjeren sam da će promišljanje crkvenoga nauka o gospodarstvu kao takvu, njezinim vizijama gospodarskog djelovanja u suvremenom svijetu te viđenja Crkve o njezinoj vlastitoj ulozi na tome području, biti od koristi za traženje rješenja na gospodarskom području u ovoj zemlji.

1. Pozitivno vrednovanje gospodarske djelatnosti

Crkva svoje učenje o gospodarskoj djelatnosti temelji na svojem viđenju čovjeka (kršćanska antropologija) i njegovu odnosu prema Stvoritelju i stvorenom svijetu. Za razliku od danas gotovo dominantno negativnog viđenja gospodarske djelatnosti koja se nerijetko očituje u „antipoduzetničkoj klimi“ u mnogim tranzicijskim društvima (za što, na žalost, postoje nerijetko opravdani razlozi), crkveno viđenje gospodarske djelatnosti je bitno pozitivno. Ono proizlazi iz biblijske objave po kojoj je čovjek stvoren kao kruna svega stvaranja, slika i prilika Božja, kojemu Bog uz blagoslov daje i poslanje: „Plodite se i množite i napunite zemlju, i sebi je podložite“ (Post 1,28). Na sliku Božju stvorenom čovjeku je podarena kreativnost koja se treba očitovati u odgovornom upravljanju Božjim djelom stvaranja. Stoga u tome svjetlu „gospodarsko djelovanje treba shvatiti i obavljati kao zahvalni odgovor na poziv što ga Bog pridržava svakom čovjeku“⁵. Gospodarska djelatnost, dakle, nije profana stvarnost koja nema veze s vjerom ili, još gore, nešto grešno, nego je odgovor čovjeka na Božji poziv i poslanje po kojem se čovjek također ostvaruje kao osoba. Čovjek odgovara tom Božjem pozivu svojim radom.

Upravo zbog toga što je čovjek stavljen iznad svih materijalnih stvorenja i zbog toga što kroz rad odgovara na Božji zadatak, Crkva daje neospornu prednost radu u odnosu na kapital. Za razliku od liberalnog kapitalizma, pogotovo u njegovoj najprimitivnijoj formi *Laissez-fairea*, koji je rad shvaćao samo kao jedan od *inputa* u procesu proizvodnje, Crkva uči da načelo prvenstva rada nasuprot kapitalu „izravno zadiru u sam proces proizvodnje u kojem je rad uvijek prvi tvorni uzrok, dok ‘kapital’ kao cjelina sredstava proizvodnje ostaje samo instrumentom ili instrumentalnim uzrokom“⁶. Rad ima prednost zbog toga što je izričaj čovjeka, koji je subjekt rada, i koji se nalazi iznad materijalnih

⁵ *Kompendij*, br. 326.

⁶ IVAN PAVAO II., *Laborem exercens – Radom čovjek*. Enciklika o ljudskom radu (14. IX. 1981.), u: Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, Zagreb, 1991. (dalje: LE), br. 12.

stvari, ali te dvije stvarnosti ne smiju se shvaćati niti stavljati u suprotnost, a pogotovo se ne smije suprotstavljati ljude koji stoje iza tih stvarnosti, dakle radnike i vlasnike kapitala.⁷

Osim što je rad izričaj čovjeka, on je također mehanizam kojim čovjek dio općih dobara čini svojim, dakle način na koji čovjek stječe privatno vlasništvo.⁸ Budući da se pojam rada ne odnosi samo na fizički, manualni rad, nego uključuje također najrazličitije vrste intelektualnog rada, „od rada na zamisli do rukovodećeg rada“⁹, pojam vlasništva se u suvremenom razvijenom društvu također ne odnosi samo na posjedovanje zemlje ili materijalnih stvarnosti nego uključuje nove oblike vlasništva kao što je „vlasništvo spoznaje, tehnike i znanja“¹⁰. Međutim, kršćanska tradicija ne shvaća privatno vlasništvo kao apsolutno pravo u smislu da vlasnik ima pravo činiti sa svojim vlasništvom kako mu se prohtije. Naprotiv, od najranijih vremena uvijek se naglašavalo da privatno vlasništvo ima socijalnu svrhu i nalazi se u odnosu prema načelu opće namjene dobara. „Privatno vlasništvo, naime, bez obzira na to kakvi su konkretni oblici režima i pravnih normi koji se na njega odnose u svojoj je srži samo sredstvo za poštivanje načela opće namjene dobara i stoga, u krajnjoj liniji, nije svrha, nego sredstvo.“¹¹

Budući da Crkva vidi čovjeka kao stvorenje obdareno slobodom i kreativnošću, ona pozitivno vrednuje mehanizme i sredstva koja omogućavaju čovjeku da razvija taj svoj potencijal. Stoga je i slobodno tržište vrednovano pozitivno jer je ono „društveno važna institucija zbog svoje sposobnosti da zajamči djelotvorne rezultate u proizvodnji dobara i usluga“¹². No crkveno viđenje djelovanja slobodnog tržišta ne temelji se na principu „nevidljive ruke“, kako je to formulirao Adam Smith u 18. stoljeću, nego njegovo djelovanje mora biti povezano s „moralnim svrhama koje će zajamčiti te istodobno prikladno omeđiti prostor njegove autonomije“¹³.

⁷ Usp. IVAN PAVAO II., LE, 13.

⁸ Usp. LEON XIII., *Rerum novarum. Enciklika o stanju radnika* (15. V. 1891.), u: Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, Zagreb, 1991. (dalje: RN), br. 7.

⁹ IVAN PAVAO II., LE, 14.

¹⁰ IVAN PAVAO II., *Centesimus annus – Stota godina. Enciklika prigodom stote obljetnice Rerum novarum* (1. V. 1991.), Zagreb, 1991., (dalje CA), br. 32.

¹¹ *Kompendij*, br. 177.

¹² *Kompendij*, br. 347.

¹³ *Kompendij*, br. 349.

2. Solidarno investiranje

Moderna ekonomska znanost definira sebe kao „proučavanje kako društva koriste oskudne resurse da bi proizvela vrijedne robe i raspodijelila ih među različitim ljudima“¹⁴. U tome proučavanju analizira se međusobni utjecaj različitih faktora kao što su: tržište, resursi, kapital, uloga države i tako dalje. Na tri temeljna pitanja ekonomije: 1) što će se proizvoditi; 2) kako će se proizvoditi; 3) za koga će se proizvoditi, odgovor je – sukladno ekonomskoj znanosti – na slobodnom tržištu kojim vladaju potrošači, s jedne strane, i tehnologije, s druge strane, po načelu ponude i potražnje.¹⁵ U svemu tome važnu ulogu imaju profiti koji „predstavljaju nagrade i kazne poduzeća. Profiti potiču poduzeća da uđu u područja gdje potrošači žele više tih dobara, da napuste područja gdje potrošači žele manje tih dobara i da koriste najefikasnije (odnosno najjeftinije) tehnike proizvodnje“¹⁶. Tako ekonomska znanost opisuje logiku koja vlada slobodnim tržištem. Poznato nam je da su, kao jedan od rezultata te logike, u suvremenoj globaliziranoj ekonomiji mnoge velike tvrtke izmjestile svoju proizvodnju u druga područja kako bi smanjile troškove proizvodnje i zadržale konkurentnost na tržištu. Međutim, investiranje u slabije razvijena područja, gdje je cijena radne snage neusporedivo niža u odnosu na zemlje iz kojih potječu takve kompanije, uglavnom nije bilo popraćeno proporcionalnim razvojem područja u kojima su se investicije dogodile. Možemo se u to osvjedočiti i na primjeru Bosne i Hercegovine gdje se najveći broj stranih i domaćih investicija dogodio na području bankarstva, trgovačkih lanaca, telefonije i osiguravajućih kuća. Svi oni u ovoj zemlji ostvaruju znatnu dobit, koja se uglavnom odlijeva izvan granica BiH, dok društvo kao cjelina progresivno zaostaje i osiromašuje.

Iako Crkva priznaje profit kao legitimni cilj gospodarske djelatnosti i njegovu pravednu funkciju kao jednog od pokazatelja dobrog poslovanja poduzeća,¹⁷ ona mu ne pridaje apsolutnu vrijednost i ne vidi profit kao jedini kriterij u donošenju poslovnih i investicijskih odluka. Još od 60-ih godina prošloga stoljeća Crkva naglašava važnost „integralnog razvoja“, što znači razvoj svakog i cjelokupnog čovjeka, a taj se pak ne može ostvariti bez solidarnog razvoja čovječanstva.¹⁸

¹⁴ Paul A. SAMUELSON – William NORDHAUS, *Ekonomija*, Mate, Zagreb, ¹⁴1992., 3.

¹⁵ Usp. Paul A. SAMUELSON – William NORDHAUS, *Ekonomija*, 38.

¹⁶ Paul A. SAMUELSON – William NORDHAUS, *Ekonomija*, 39.

¹⁷ Usp. *Kompendij*, br. 340.

¹⁸ Usp. PAVAO VI., *Populorum progressio. Enciklika o razvitku naroda* (26. III. 1967.), u: Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, Zagreb, 1991. (dalje: PP), br. 43.

Tako je papa Pavao VI. svjestan da „sama privatna inicijativa i naprosto igra konkurencije ne bi mogla osigurati da razvoj uspije... Potrebni su, dakle, programi da bi se ‘ohrabrila, potakla, koordinirala, dopunila i integrirala’ akcija pojedinaca i posredničkih tijela“, što spada na javne vlasti, i zato one „moraju nastojati da predobiju za ta nastojanja privatne inicijative i posrednička tijela“¹⁹. Međutim, problem se sastoji upravo u činjenici da upravo nerazvijene zemlje imaju nefunkcionalan ili korumpiran državni sustav koji nerijetko koči razvoj određene države, što je dobrim dijelom vidljivo i u BiH. Znači li to da je privatna inicijativa time oslobođena poziva na pomaganje drugima? Pavao VI. ističe da se u solidarnom razvoju čovječanstva radi prije svega o susretu čovjeka i čovjeka, naroda i naroda²⁰ te da bolje stojeći imaju prvotni zadatak raditi u tom pravcu a obveze su im trostruke: „obaveza solidarnosti, tj. pomoć koju razvijeni narodi moraju pružati zemljama u razvoju; obaveza socijalne pravde, tj. korektnije preuređenje manjkavih trgovinskih odnosa između jakih i slabih naroda; obaveza sveopće ljubavi, tj. nastojanje oko jednog humanijeg svijeta u kojem bi svi imali od čega davati i primati“²¹. Solidarni razvoj nije, dakle, vođen isključivo ekonomskim načelima i logikom koja polazi od toga da će se proizvodnjom ukupnog bogatstva proporcionalno povećati i participacija siromašnih u blagodatima svijeta, nego ide od toga da će cjelokupno čovječanstvo profitirati kroz omogućavanje i potpomaganje razvoja siromašnijih naroda i skupina. Ako tu logiku primijenimo na pojedinačnog investitora, onda ona kaže da, ako se on ne vodi isključivo ekonomskom logikom koja zahtijeva da se uz što manje troškove ostvari što veća konkurentnost i profit, nego solidarno investira imajući u vidu i razvoj cjelokupnoga društva, dugoročna korist će biti svima zajamčena, makar sada izravni profit bio manji.

Razmišljajući u okviru solidarnog investiranja, zanimljivim i važnim se čini učenje sadašnjega pape Benedikta XVI. koji smatra da „želi li ekonomski, društveni i politički razvoj biti autentično ljudski, treba dati prostora *načelu besplatnosti* kao izrazu bratstva“²². Što bi to značilo? Imajući pred očima globalizirani svijet sa svim prednostima i opasnostima koje ovi procesi sa sobom donose, Crkva ističe potrebu izgradnje sustava u kojem će postojati tri bitna subjekta: tržište, drža-

19 PAVAO VI., PP, 33.

20 Usp. PAVAO VI., PP, 43.

21 PAVAO VI., PP, 44.

22 BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate – Ljubav u istini. Enciklika o cjelovitom ljudskom razvoju u ljubavi i istini* (29. VI. 2009.), Zagreb, 2009., (dalje CV), br. 34.

va i civilno društvo.²³ Tržište je po svojoj funkciji usmjereno na proizvodnju bogatstva, no ono nije sposobno vršiti pravednu raspodjelu dobara. Stoga je tu država koja treba obavljati tu funkciju pravedne preraspodjele. Međutim, ne smije se zanemariti treći subjekt – civilno društvo²⁴ – koje ne smije biti isključeno iz procesa preraspodjele dobara i koje mora u konačnici biti onaj subjekt koji će najviše „profitirati“ od svake ekonomske ili političke djelatnosti. Budući da tržište funkcionira po načelu tzv. zamjenske pravednosti (*iustitia commutativa*) koja se temelji na načelu „dati da bi se imalo“ a država na načelu „dati jer se mora“, Papa smatra da ta dva subjekta ne smiju zadržati monopol nad društvenom stvarnošću jer će to voditi prema izumiranju solidarnosti unutar civilnoga društva.²⁵ Zato ističe da „u vremenu globalizacije, ekonomska djelatnost ne može ne voditi računa o besplatnosti, koja nosi i hrani solidarnost te odgovornost za pravednost i zajedničko dobro u njezinim različitim subjektima i protagonistima.“ Kako načelo besplatnosti i dara može naći svoje bitno mjesto u funkcioniranju suvremenoga gospodarstva, izazov je o kojemu će trebati razmišljati i teolozi i ekonomisti.

No neki konkretni primjeri takva načina funkcioniranja ekonomije već postoje. Nadilazeći postojeću alternativnu mogućnost profitabilnih i neprofitabilnih poduzeća, postoje određeni gospodarski čimbenici koji se ne odriču ideje profita i proizvodnje bogatstva, ali ih ne usmjeravaju u privatne svrhe nego za opće dobro. O potrebi takva poduzetništva govori i Papa: „Potrebno je da se na tržištu otvori prostor za ekonomske djelatnosti koje će obavljati subjekti koji su se slobodno opredijelili za djelovanje sukladno načelima koja u profitu ne vide isključivi cilj, a da se pritom nisu odrekli proizvodnje ekonomske vrijednosti.“²⁶ Benedikt XVI. smatra da je, uz klasične oblike poduzetništva koji se ostvaruju kroz privatne ili javne tvrtke, potrebno dati dovoljno mjesta na tržištu za postojanje poduzetničkih tijela koja će funkcionirati na načelu uzajamnosti i težiti za ostvarenjem društvenih ciljeva.²⁷ Među takva poduzetnička tijela spadaju klasična poduzeća koja su dionici pakta pomoći nerazvijenim zemljama, različite zaklade poduzeća, skupine poduzeća kojima je cilj djelovanje za društvenu ko-

²³ BENEDIKT XVI., CV, 38.

²⁴ *Kompendij*, 417: "Civilno društvo je skup odnosa i izvora (resursa), kulturnih i udruživih, koji su relativno samostalni bilo s obzirom na političko bilo s obzirom na gospodarsko područje: 'Svrha, naime, civilnog društva je sveopća, jer se odnosi na opće dobro, na koje svi i pojedini građani razmjerno imaju pravo.'"

²⁵ Usp. BENEDIKT XVI., CV, 39.

²⁶ BENEDIKT XVI., CV, 37.

²⁷ Usp. BENEDIKT XVI., CV, 38.

rist te poduzetnički subjekti tzv. civilne ekonomije i ekonomije zajedništva. Ključno pitanje u djelovanju takvih ekonomskih subjekata nije način raspodjele dobiti i njihova struktura, nego korištenje profita kao „sredstva za postizanje očovječenja tržišta i društva“²⁸. Rijetko se događa da neka enciklika navodi konkretan primjer kao moguće rješenje, no jedan od modela koje Papa navodi s odobrenjem projekt je „ekonomija zajedništva“, utemeljen 1991. godine unutar pokreta Fokolara Chiare Lubich. Cilj ekonomije zajedništva je „utemeljenje profitabilnih poduzeća koja mogu generirati dodatna radna mjesta i svojevolumno raspodijeliti dobitak na tri dijela: 1) za direktnu pomoć osobama u potrebi, 2) za edukacijske programe koji će unaprjeđivati... 'kulturu davanja' i 3) za kontinuirani razvoj posla“²⁹. Danas taj projekt broji preko 750 poduzetničkih jedinica širom svijeta, uglavnom malih i srednjih poduzeća, ali neka imaju i preko 100 zaposlenika. „Sva su opredijeljena unaprjeđenju života zajedništva usredotočenom na osobu, kako u unutarnjem djelovanju tako i na vanjskom utjecaju poduzetništva.“³⁰ Na ovome mjestu mi se čini prikladnim obratiti pozornost na sljedeće pitanje, a to je promišljanje o djelovanju Crkve na gospodarskom planu.

3. Crkva i gospodarsko djelovanje

Već je spomenuta zakonska odredba Crkve koja za sebe kaže da ona ima puno pravo stjecati, upravljati i raspolagati materijalnim dobrima za ostvarenje svrha koje su njoj vlastite. Te su svrhe: uređenje bogoštovlja, briga za uzdržavanje klera i službenika, za djela apostolata i karitativno djelovanje. To su tradicionalne svrhe koje Crkva navodi kao obrazloženje za stjecanje i upravljanje materijalnim dobrima.³¹ Predmet našega zanimanja svakako je ovo posljednje područje, naime, karitativna djelatnost Crkve jer stojimo pred izazovom siromaštva u BiH i Crkva svakako ne može zatvoriti oči pred tom činjenicom i ne pitati se što ona može učiniti kako bi pomogla ljudima koji pate i žive u bijedi. Povijesno gledajući, Crkva je od samih početaka prikupljala sredstva i ublažavala bijedu ljudi. Međutim, ne može se previdjeti i činjenica da je stjecanje dobara u pojedinim povijesnim razdobljima za-

28 Usp. BENEDIKT XVI., CV, 46.

29 Amy UELMEN, "In the Market for Humanity", *America* 201.16 (30. IX. 2009.), 12-13. Više o „ekonomiji zajedništva“ vidi na www.edc-info.org.

30 Amy UELMEN, "In the Market for Humanity", 13.

31 Usp. Rodger CHARLES, *Christian Social Witness and Teaching: The Catholic Tradition from Genesis to Centesimus Annus*, I, Herefordshire, 1998., 193.

vršavalo u ekscesivnom bogatstvu, što je bilo povodom i unutarcrkvenih rasprava (npr. osnivanje prosjačkih redova, reformacija Martina Luthera), ali je također manje-više redovito bilo predmetom spora između Crkve i države. U pojedinim prijelomnim povijesnim trenucima crkvena imovina se također našla na udaru revolucionarnih pokreta koji su je oduzimali od Crkve i vršili preraspodjelu tih dobara (npr. Francuska revolucija, dokidanje Papinske države, tzv. socijalistička revolucija u našim krajevima nakon Drugog svjetskog rata). Povijesno iskustvo nas uči da se nalazimo na skliskom terenu i tjera nas na oprez. Stoga ne čudi da se i danas javljaju različita shvaćanja glede odnosa Crkve prema materijalnim dobrima koja sežu od čisto spiritualističkog shvaćanja crkvenog poslanja do stava da bi Crkva trebala zauzeti aktivniju ulogu u uklanjanju siromaštva. Zbog toga je važno imati pred očima nekoliko stvari načelne naravi.

1. Ostvarivanje pravednosti u društvu zadaća je političke zajednice i države.³² Međutim, problem leži upravo u činjenici da se siromaštvo najčešće javlja tamo gdje država nije uređena te samim time ne postoje strukture koje mogu ili hoće promicati pravednost u društvu. Stoga uvijek postoji opasnost da crkvene strukture budu stavljene pred izazov preuzimanja nadomjesne uloge za nefunkcionirajuće državne strukture. Uvodno sam spomenuo da povijesno iskustvo uči kako je značenje Crkve kao gospodarskog faktora obratno proporcionalno stupnju razvitka i uređenosti društvene zajednice i same države. Štoviše, kroz veoma dugo razdoblje Zapadnoga svijeta, država nije niti smatrana čimbenikom koji bi trebao skrbiti o siromašnima. Naprotiv, skrb o siromašnima bila je shvaćana kao ekskluzivno pravo i obveza Crkve.³³ Međutim, s razvojem moderne države, socijalna pitanja su sve više prelazila u nadležnost države. Suvremeni socijalni nauk Crkve u riječima današnjeg Pape govori da „Crkva ne može i ne smije preuzeti na sebe političku borbu za uspostavu što pravednijeg društva. Ne može se i ne smije staviti na mjesto države. Ali istodobno ne smije ostati na margini u borbi za pravednost. Mora se u nju uključiti racionalnom argumentacijom i mora ponovno probuditi duhovne snage, bez kojih se pravednost, koja zahtijeva uvijek i odricanje, ne može afirmirati i prosperirati.“³⁴ Dakle, uloga Crkve u borbi za pravednost indirektna je, dok je uloga države direktna. Crkva ne vidi sebe i svoju ulogu u pogle-

³² Usp. BENEDIKT XVI., *Deus caritas est – Bog je ljubav. Enciklika o kršćanskoj ljubavi* (25. XII. 2005.), Zagreb, 2006., (dalje: DCE), br. 28a.

³³ Usp. Werner LEVI, *From Alms to Liberation. The Catholic Church, the Theologians, Poverty, and Politics*, Praeger, New York, 1989., 1.

³⁴ BENEDIKT XVI., DCE, 28a.

du gospodarstva kao gospodarskog subjekta koji će biti pokretač ekonomskih aktivnosti i stvarati makar i jedan u vlastite granice zatvoreni svijet pravednosti.

2. Zauzimanje za pravednost u društvu zadaća je vjernika laika. Ponovno ćemo citirati papu Benedikta XVI.: „Izravna zadaća da rade na uspostavi pravednog poretka u društvu je... vlastita vjernicima laicima. Kao građani neke države, oni su pozvani osobno sudjelovati u javnom životu. Ne mogu se, prema tome, odreći ‘mnogostrukog i raznovrsnog gospodarskog, društvenog, zakonodavnog, upravnog i kulturnog djelovanja koje teži suvislom i institucionalnom promicanju općeg dobra’. Poslanje je vjernika laika, dakle, ispravno oblikovati društveni život, pri čemu će poštivati njegovu legitimnu autonomiju i surađivati s ostalim građanima sukladno svojim kompetencijama i ispunjavajući vlastite odgovornosti.“³⁵

3. Potrebno je imati na umu razliku između kršćanskog zauzimanja za pravedno društvo i specifično karitativnog djelovanja. Zadaća Crkve u izgradnji pravednoga društva nije, kako smo vidjeli, njezina neposredna zadaća, nego je neizravna i sastoji se u pročišćavanju razuma i buđenju moralnih snaga koje su potrebne za izgradnju i djelotvornost pravednih struktura.³⁶ Karitativna djelatnost pak jest prirođena, vlastita zadaća Crkve „u kojoj ona ne surađuje usputno, već djeluje kao subjekt s izravnom odgovornošću, čineći ono što odgovara njezinoj naravi“³⁷. Među bitne elemente karitativnog djelovanja spada prije svega odgovoriti na potrebe konkretne osobe u određenom trenutku, po uzoru na milosrdnog Samarijanca. Nadalje, taj rad nije sredstvo za postizanje ideoloških promjena i ostvarenje strategija u svijetu, nego je uprisutnjenje ljubavi. Konačno, karitativni rad mora biti besplatan, ne smije se koristiti kao sredstvo za postizanje drugih ciljeva, kao npr. pridobivanje novih članova (prozelitizam).³⁸ Zato Papa upozorava karitativne djelatnike da se oni „ne smiju nadahnjivati na ideologijama čiji je cilj poboljšati svijet, već se moraju radije voditi vjerom koja po ljubavi postaje djelotvorna (usp. Gal 5,6). Moraju, dakle, biti osobe koje nadasve pokreće Kristova ljubav, osobe čije je srce Krist osvojio svojom ljubavlju, probudivši u njemu ljubav prema bližnjemu.“³⁹

Imajući u vidu ova načelna promišljanja, možemo na određ-

35 BENEDIKT XVI., DCE, 29.

36 BENEDIKT XVI., DCE, 29.

37 BENEDIKT XVI., DCE, 29.

38 BENEDIKT XVI., DCE, 31.

39 BENEDIKT XVI., DCE, 33.

ni način definirati narav i smisao crkvenog bavljenja gospodarstvom. Kada, dakle, Katolička crkva ostvaruje svoje legitimno pravo da na pravedan način stječe, upravlja, raspoláže i otuđuje materijalna dobra, ona to ne čini da bi ostvarila pravedniji svijet nego da bi mogla vršiti svoje prirodno poslanje vršenja djelotvorne ljubavi koja odgovara na konkretne potrebe čovjeka u nevolji, a koje se tradicionalno nazivaju „tjelesna djela milosrđa“: 1) gladna nahraniti; 2) žedna napojiti; 3) siromaha odjenuti; 4) putnika primiti; 5) bolesna i utamničenika pohoditi; 6) zarobljenike i prognanike pomagati i 7) mrtva pokopati.⁴⁰

Zaključak

Ovaj kratki pregled crkvenog učenja o gospodarstvu i promišljanje o naravi i svrsi crkvenog bavljenja gospodarstvom ocrtava okvir unutar kojega trebamo promatrati gospodarsku djelatnost kao odgovor na Božji poziv i poslanje čovjeku da bude odgovorni upravitelj vrta u koji ga je Bog postavio. Imajući u vidu kompleksnost suvremenoga svijeta i probleme koji su vezani uz funkcioniranje tržišta, kao što je produblјivanje jaza između malog broja bogatih i velikog broja siromašnih, nedvojbeno se nameće potreba traženja novih rješenja koja će imati u vidu ne samo neposredni dobitak i što brži povrat uloženih sredstava unutar ekonomske djelatnosti nego tražiti dugoročni prosperitet svih čimbenika ekonomskog procesa. To traganje za novim i kvalitetnijim rješenjima čini se posebno važnim i urgentnim u BiH gdje široki slojevi društva žive u nezavidnoj situaciji ne samo materijalnog siromaštva nego i duhovnoga, koje se ponajviše očituje u pomanjkanju vizije vlastite budućnosti u ovoj zemlji. Stoga je potrebno da sva tri čimbenika o kojima smo govorili ujedine napore i dadnu svoj doprinos:

- Crkva u pročišćavanju razuma i buđenju moralnih snaga;
- vjernici laici u aktivnom zauzimanju za izgradnju pravednijeg društva;
- karitativni djelatnici u pomaganju potrebnima.

Vjernici laici, koji djeluju na gospodarskom području kao „vlasnici kapitala“ i koji se inspiriraju na kršćanskim vrednotama, pozvani

⁴⁰ S obzirom na različitost oblika suvremenoga siromaštva, koje se ne očituje samo u nedostacima materijalnih sredstava, korisno je spomenuti i „duhovna djela milosrđa“: 1) dvoumna svjetovati; 2) neuka poučiti; 3) grešnika pokarati; 4) žalosna i nevoljna utješiti; 5) uvredu oprostiti; 6) nepravdu strplјivo podnositi; 7) za žive i mrtve Boga moliti.

su da svojim angažmanom utječu na stvaranje pravednijega svijeta. Zato se od takva gospodarstvenika očekuje da svojim ulaganjima pomogne solidarni razvoj pojedinaca i društva kao cjeline. Crkva im u tome pomaže svojim socijalnim naukom kojim želi pročišćavati razum i buditi moralne snage potrebne za izgradnju pravednijega društva. No kako je Crkva svjesna da i najpravednije društvo treba ljubav, ona će svojom karitativnom djelatnošću odgovarati na potrebe ljudi u nevolji, bilo da se radi o materijalnom bilo o duhovnom siromaštvu. Jasno razlikovanje tih specifičnosti čini se odviše važnim za autentično vršenje kršćanskog poslanja u svijetu. Bilo kakvo „hvatanje prečaca“, pa bilo inspirirano i najplemenitijim osjećajima prema siromašnim slojevima i željom da se pomogne potrebitima, može uroditi nekom novom vrstom feudalnih odnosa.

THE CATHOLIC CHURCH AND ECONOMICS

Summary

The mission of the Church in the world necessarily includes the question of temporal goods and economics. Apart from individual cases of selling one's own property and donating to the needy, the Church as an institution has claimed the right to own property in order to pursue her objectives, primarily for worship, support for the clergy, works of the apostolate, and charitable works. In the modern era, with the development of industrial society, the Church has also developed systematic teaching on economics. While the Church's economic teaching is rarely controversial – either because it is consistent or because it isn't well known – the Church's ownership and management of temporal goods is often subject to criticism and controversy. For this reason, the question of proper action in the economic sphere often arises. The challenge is even greater in poorer societies where the needy look to the Church for assistance. Presenting the teaching of the Church, this article seeks to achieve two goals: first, to raise awareness of the Church's positive view of economic activity as a response to God's call, and secondly, to differentiate specific roles in the economic sphere where the Church's position and conduct is in question. In the context of the first goal, the concept of solidarity investment and the principle of not-for-profit are presented. With respect to the second goal, the author presents specific actions of the Church, including the role of lay people and the role of Church charitable work.

Key words: Church, economics, charity organizations, lay people, solidarity investment, principle of not-for-profit.

Translation: Zdenko Spajić and Kevin Sullivan

UDK: 27-36 Franciscus Assisiensis, sanctus
Pregledni rad
Primljeno: ožujak 2011.

Andrej ŠEGULA
Teološka fakulteta Univerza v Ljubljani
Poljanska 4, SLO – 1000 Ljubljana
andrej.segula@rkc.si

POSLUŠNOST SV. FRANJE ASIŠKOGA U ODNOSU PREMA CRKVI KAO INSTITUCIJI

Sažetak

Sv. Franjo Asiški nam nije ostavio nikakve teološke rasprave o Crkvi, a unatoč tome možemo reći da je bio veliki poznavalac odnosa u njoj. S Crkvom se susretao u svakidašnjem praktičnom životu (sakramenti, liturgija...). Možemo reći da je utjelovio nauk Katoličke crkve. Živio je u vremenu mnogih hereza i podvojenosti unutar Crkve. Međutim, iako se s njezinim životom nije slagao, paradoksalno je ostajao tijesno pod njezinim okriljem kao njezin antipod. Vratio se korijenima evanđelja i počeo ga živjeti u svoj radikalnosti. Povezanost s Crkvom je posebno izrazio u Sijenskoj oporuci (šest mjeseci prije svoje smrti). Sve je to bilo već naznačeno i predviđeno u Pravilu iz 1223. godine: „Brat Franjo obećava poslušnost i poštovanje gospodinu papi Honoriju i njegovim zakonitim nasljednicima u Rimskoj crkvi“ (PPr 1,2). Dosljednost i strogost sv. Franje su se također ogledale u odnosu prema liturgiji: „Klerici neka mole božanski časoslov po redu svete Rimske crkve“ (PPr 3,1). Na kraju, spomenimo još Franjino poštovanje prema osobama, prema svim službenicima Crkve, svećenicima i klericima. U navezanosti na Crkvu najprije je vidio najsigurnije izbjegavanje svih zabluda i hereza. Crkva mu je bila sigurno utočište i jamstvo prave vjere i liturgije. Možda je u njoj tražio također potporu, jer mu je predstavljala nadoknadu za roditelje, oca i majku. Franjo nije bio samo čovjek osjećaja i nadahnuća nego također i veliki mistik. Gospodin ga je po evanđelju doveo u naručje Crkve. U Crkvi i po sakramentima Crkve počeo je otkrivati Gospodina Isusa koji je nazočan u tijelu i u riječima. Marija i Crkva za njega imaju isti poziv, isto poslanje i tako imaju udio u istoj časti. Franji je bila tajna Crkve možda samo odskočna daska, njegova vjera i povjerenje u Crkvu samo provjera njegove vjere u tajnu Najvišega.

Ključne riječi: Crkva, sveti Franjo Asiški, molitva, Bog, Isus Krist, kristocentričnost, bratstvo, poslušnost.

Uvod

Srednjovjekovna je Crkva imala snažan utjecaj na život u gradovima. K. Esser je napisao da bi čovjek previše zahtijevao od sv. Franje, koji je sebe smatrao „neznalicom i neukim“, ako bi od njega očekivao da sastavi, napiše kakav teološki prikaz Crkve. Franjo se s Crkvom¹ susretao prije svega na praktičnom nivou, u sakramentima i u najrazličitijim pobožnostima.² Pobožnost i predanost bile su tako snažne da su utjecale na cijeli Franjin život. Bez pretjerivanja možemo reći da je bio „personificirana crkvenost“: *ecclesiasticità personificata*.³ Franjo je sa svojom prvom braćom „utjelovio“ nauk Katoličke crkve što je bilo učinkovitije od bilo koje riječi. U tome se vidi potpunost istine iz Svetog pisma: „Inače, mogao bi tko reći: ‘Ti imaš vjeru, a ja imam djela. Pokaži mi svoju vjeru bez djela, a ja ću tebi djelima pokazati svoju vjeru‘ (Jak 2,18).

1. Franjo – dijete Crkve

Povjesničarima je primjer Franje Asiškoga nešto posebno. Riječ je o čovjeku koji je svojom izvornošću doveo do prave revolucije srednjovjekovnog kršćanstva, no unatoč tome u svojim Spisima neprestano izražava jedinost i povezanost s tom istom Crkvom. Franjo joj je pokoran i duboko je poštuje.⁴ Povjesničari tvrde da je to paradoksalna pojava. Da bi razumjeli Franju i njegovo stvaranje mira u samome sebi, moramo se suočiti s nekim paradoksalnim činjenicama. U nastavku ćemo pokušati otkriti razloge bezuvjetne podređenosti Crkvi. Prvotno su to ljudski razlozi, u daljem razvoju prelaze u mistične.⁵

Neke nas povijesne činjenice logičnim razmišljanjem dovode do činjenice da se Franjo u odnosu prema Crkvi našao u teškom, odnosno dramatičnom položaju. Odlučio je živjeti evanđelje radikalno i predano, što u njegovu vremenu nije bilo tako jednostavno. U samoj

¹ Jean-Joseph BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa: La spiritualità di Francesco d'Assisi*, Edizione Biblioteca Francescana, Milano, 1993., 117-145.

² Kajetan ESSER, „Sancta Mater Ecclesia Romana: Die Kirchenfrömmigkeit des hl. Franziskus von Assisi“, *Wissenschaft und Weisheit*, 24 (1961.), 1-26.

³ Tito SZABÓ, „Chiesa“, *Dizionario Francescano*, Edizioni Messaggero, Padova, 1995., 205-238.

⁴ Sebastian LOPEZ, „Obbedienza“, *Dizionario Francescano*, Edizioni Messaggero, Padova, 1995., 1263.

⁵ J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 117.

Crkvi nalazimo krajnosti, protivnike, gorke spoznaje iz činjenice da je Crkva daleko od evanđelja, a također od napetosti i mnogih unutarnjih trpljenja. Neke od tih napetosti ćemo prikazati u nastavku.⁶

Crkva u 13. stoljeću nudi nam spornu sliku.⁷ Duhovna snaga papinstva se u tom vremenu podvostručila. U tom razdoblju crkvena se vlast uključivala u sve dimenzije življenja. Papa Inocent III., koji je poslije potvrdio Pravilo manje braće, u potpunosti je ostvarivao teokracijski princip vladanja (Papa kao posrednik između Boga i kralja). Njegova vlast je uključivala također vojničku moć. S tom vlašću i položajem bilo je povezano zemaljsko bogatstvo (feudalizam). Pape, kardinali, biskupi, opati, bili su najčešće birani iz grofovskih slojeva (plemenitaša). Također se u Crkvi oblikovao viši sloj, koji je bio tijesno povezan sa svjetovnom vlašću i na materijalnom i na intelektualnom nivou. Taj sloj je ovladao latinskim, čitao Sveto pismo, poznavao glavne smjerove teologije, tradiciju, pravo i literaturu. Zajedno s trgovcima predstavnici toga sloja predstavljali su tadašnju elitu. To je jedna strana medalje, druga strana iste medalje, drugo lice iste Crkve je sloj bijednih, siromašnih svećenika, prije svega onih sa sela i okolice velikih gradova. Među njima možemo vidjeti: intelektualno (slaba formacija), materijalno i moralno (konkubinac, pohlepnost, simonizam, nemarnosti i nepoštovanje svetih stvari) siromaštvo.

Nakon 1150. godine u Crkvi opažamo nastanak više ili manje napadačke opozicije, koja se oblikovala među ljudima (naročito na jugu Francuske i na sjeveru Italije). Danas ih poznajemo pod imenima: katari (ili albigenzi), laički „evanđeoski“ pokret (valdenzi i lyonski siromasi, patareni iz Milana, umiliati ...). Te skupine ljudi su već prije Franje svojim životom upozoravale na evanđeosko siromaštvo i jednostavnost (putujući propovjednici, koji nisu pravili razlike između klerika i laika). To je bilo prikryveno protivljenje, kritika Crkve i svih zloraba do kojih je dolazilo. Neki pokreti su u Crkvi ostali, neki su se rascijepili i uključili u druge, najviše pokreti katara, koji su se protivili nekim sakramentima: bavili su se čistoćom koja je, po njihovoj teoriji, potrebna za valjanost sakramenata.⁸

Franjo je svojim novim načinom života opomena Crkvi, koju ni najmanje nije želio kritizirati. Povjesničari i poznavatelji sv. Franje naglašavaju da je bio svojim načinom života pravi antipod Crkvi, životu i mentalitetu tadašnjega vremena. Njegovo radikalno siromaštvo

⁶ J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 117-118.

⁷ Jacques LE GOFF, *Saint François d'Assise*, Éditions Gallimard, Paris, 1999., 15-31.

⁸ J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 118-119.

pravo je protuslovlje crkvenom bogatstvu i bogatstvu tadašnjih dostojanstvenika. Franjo želi biti manji. Suprotno od crkvene i političke moći, želi biti službenik. Njegova misionarska dimenzija je razoružala „politiku“ križarskih ratova (posjetio je sultana). Franjo se usudio propovijedati ljudima, iako je bio jednostavan, neučen laik. Usvojio je „službu“, koja je bila tradicionalno rezervirana samo za biskupe i svećenike. Njegova izvornost bila je osnova života u zajednici pod imenom „bratstvo“ (*fraternitas*), čija je posebnost jednakost među članovima. To je bila prava strelica, gdje nema kritika hijerarhijske uređenosti feudalne družbe tadašnjeg vremena. Ondašnja vertikalna društvena uređenost temeljila se na piramidalnom (plemići, kler, građani, narod) uređenju i obveznoj vjernosti. Franjo je stvorio model zajedničkog života koji se temelji na horizontalnom uređenju, gdje su svi međusobno jednaki (bratstvo). Riječ je o recipročnom autoritetu – poslušnosti.

Pregledom života i rada sv. Franje vidimo, da nije riječ ni o čemu novom. Vratio se korijenima, vratio se evanđelju i počeo ga živjeti u svoj radikalnosti.⁹ Ako ga uspoređujemo s ostalim pokretima tadašnjeg vremena, vidimo da je jedan od rijetkih koji se nije uhvatio u zamku kritiziranja i protivljenja „službenoj“ Crkvi. Osjećao je da je dijete toga tajanstvenoga tijela, iako je to tijelo bilo bolesno (bogato i puno puta oštećeno). Tako se je u razdoblju srednjega vijeka pojavilo bratstvo koje je svojom izvornošću u srcu Italije, nedaleko od Rima, „propovijedalo“ svojom različitosti koje nije toliko bilo u riječima koliko u primjeru.

Ako objektivno gledamo na nastanak i razvoj Franjina bratstva, ne možemo mimoći činjenicu da su u tom idealnom bratstvu bile također poteškoće, napetosti, prepirke i nerazumijevanje. Borio se, ponekad je morao popustiti, međutim najviše je bio nepokolebljiv i nepopustljiv braneci čistoću svoje karizme. Već su u njegovu vremenu, braća napustila pravi duh siromaštva; napustila su kolibe i brzo se naselila u zidane „utvrde“. Također se prvotni ideal – živjeti u nesigurnosti – kada su se počeli dobivati najrazličitiji privilegiji (crkvene službe, zgrade za boravljenje...), brzo promijenio. Dogodilo se također da su zaboravili na ideal – biti malen – i počeli zauzimati utjecajna mjesta (inače pod izgovorom da se radi o dobrim stvarima). Kada su dolazila nova braća, postavljalo se pitanje: Kako sačuvati ideal

⁹ Giovanni Merlo GRADO, *V imenu svetega Frančiška*, Brat Frančišek, Ljubljana, 2007., 12-23.

jednostavnosti? Propovjednička služba je zauzimala sve ugledniji položaj. Postala je već skoro privilegij. Braća koja nisu propovijedala bila su u blago zapostavljenom položaju. Početni pjesnički polet počeo je dobivati sve konkretnije poteze. U nastavku ih je Franjo želio također kanonski „ograničiti“. Zato je napisao Pravilo/Regulu, s kojim su pravnici imali mnogo posla.¹⁰ Naime, bliže su im bile stare, stroge monaške regule.

U svemu tome dobro je pogledati gdje su bili uzroci dekadencije. Neki povjesničari tvrde da je „rimska kurija uhvatila slobodnu pticu u krletku“. Neprestano je ograničavala (moralno i pravno) radikalnost unutar bratstva. Svakako je pokret manje braće utjecao također na sadržaj i tijek reforme 4. lateranskoga koncila 1215. godine. Franjo je osjećao pritisak Crkve i same braće. Njihov broj je za deset godina narastao od dvije na pet tisuća (u vrijeme Franjine smrti ih je bilo najvjerojatnije već 10.000). Bili su već nazočni u cijeloj Europi, sve do Svete Zemlje. Taj novi rast – drukčiji pogledi, susretanje s različitošću, neprihvatanje – također su doveli do promjena. Rastom broja braće pokazivala se sve više potreba za strukturiranjem nove crkvene institucije. Crkva je u nastanku novoga Reda odigrala važnu ulogu. Bila je „savjetnica“ i „posrednica“. Također je po njezinoj zaslugi franjevački pokret postao povezana cjelina.¹¹

Teško je zaključiti da su Franjo i Crkva bili potpuno usklađeni. Povjesničarima ostaje nekoliko činjenica u kojima je prepoznatljiv Franjin stav (život po evanđelju) i odnos prema Crkvi kao instituciji koja se previše udaljuje od evanđelja.

Unatoč Franjinu neslaganju s Crkvom, nalazimo mnogo mjesta, još posebno u Spisima, gdje jasno i ustrajno izražava želju za potpunim sjedinjenjem s Crkvom tadašnjega vremena. To ustrajno ponavlja. Nije samo član ogromnoga tijela Crkve nego joj također želi biti na raspolaganju svim svojim bićem i sa svojom braćom.¹²

Franjo ustraje u toj potpunoj crkvenoj „ovisnosti“, koja se ogleda u svim Spisima. Njegovu posljednju volju imamo tako izraženu u Sijenskoj oporuci (OS), koju je napisao šest mjeseci prije svoje smrti, kad je za njim već šest kriznih godina cijeloga Reda: „Zbog slabosti i iscrpljenosti od bolesti, jer govoriti ne mogu, kratko svojoj braći u ove tri riječi očitujem svoju volju, to jest: da se u znak sjećanja na moj blagoslov i na moju oporuku uvijek ljube i međusobno poštuju;

¹⁰ J. LE GOFF, *Saint François d'Assise*, 58-60.

¹¹ J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 122.

¹² J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 122.

da uvijek ljube i opslužuju našu gospođu Svetu siromaštinu, i da se uvijek pokazuju vjerni i podložni predstojnicima i svim klericima svete Majke Crkve“.¹³ Tako postavlja Franjo ljubav, siromaštvo i sinovljevu predanost Crkvi na istu razinu.

Sve je to već bilo naznačeno i predviđeno u Pravilu iz 1223. godine: „Brat Franjo obećava poslušnost i poštovanje gospodinu papi Honoriju i njegovim zakonitim nasljednicima u Rimskoj crkvi. I druga braća dužna su slušati brata Franju i njegove nasljednike“.¹⁴ Franjo čak dodaje: „K tomu, pod posluš zapovijedam provincijalima da od gospodina pape zatraže jednoga od kardinala svete Rimske crkve, koji neka bude upraviteljem, zaštitnikom i popraviteljem našega bratstva, da uvijek pokorni i podložni nogama iste Crkve, postojani u katoličkoj vjeri, obdržavamo siromaštvo i poniznost i sveto Evanđelje Gospodina našega Isusa Krista, što smo čvrsto obećali“.¹⁵

U svemu što se tiče katoličke vjere i sakramenata Franjo je bio neumoljivo strog: „Provincijali, pak, neka ih pomno ispituju o katoličkoj vjeri i o crkvenim sakramentima! I ako sve to vjeruju i hoće vjerno priznavati i do svršetka čvrsto obdržavati“.¹⁶ U prethodnom izdanju iz 1221. godine ta je dosljednost, strogost još nemilosrdnija kada govori: „Neka sva braća budu katolici, neka žive i govore kao katolici! Ako pak netko, bilo riječima bilo činom, zabludi od katoličke vjere i života i neće da se popravi, neka bude potpuno istjeran iz našega bratstva“.¹⁷ Franjo je bio tako strog da u tom primjeru nije gledao ni na zavjete. Iako je brat već imao zavjete, morao je u duhu poslušnosti napustiti Red. To je, uz primjer preljuba, jedini primjer izгона (u Franjinu vremenu).

Dosljednost i strogost sv. Franje su se također ogledale u odnosu prema liturgiji: „Klerici neka mole božanski časoslov po redu svete Rimske crkve, izuzevši Psaltir, od kojega mogu imati brevijare“.¹⁸ Tu nepopustljivu dosljednost vidimo također u sljedećim redcima Oporuke: „I sva ostala braća dužna su tako slušati svoje gvardijane i moliti časoslov po Pravilu. I ako bi se našlo onih koji ne bi molili

13 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), br. 8, u: *Dokumenti*, Zagreb, ⁴1986. (dalje: LG). Sijenska oporuka (OS, 2-5), u: SLOVENSKA KAPUCINSKA PROVINCA, *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*, Štefan KOŽUH (ur.), Ljubljana, 1998.

14 Potvrđeno pravilo (PPr 1,2), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

15 Potvrđeno pravilo (PPr 12,3-4), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

16 Potvrđeno pravilo (PPr 2,1-3), u: *Pravilo n život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

17 Nepotvrđeno pravilo (NPr 19,1-2), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

18 Potvrđeno pravilo (PPr 3,1), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

časoslov po Pravilu i koji bi htjeli na drugi način moliti ili ne bi bili katolicima, sva su braća, gdje god bila, gdje god bi pronašla kojega od takvih, pod posluš dužna predati ga najbližemu kustodu onoga mjesta, gdje su ga našli. I kustod je strogo pod posluš dužan čuvati ga danju i noću kao čovjeka u okovima, tako da ne bi mogao pobjeći iz njegovih ruku dok ga osobno ne preda u ruke njegova provincijala. I provincijal je strogo pod posluš obvezatan poslati ga po takvoj braći koja će ga danju i noću čuvati kao čovjeka u okovima dokle ga ne predvedu pred gospodina ostijskoga koji je gospodar, zaštitnik i popravitelj cijeloga bratstva".¹⁹

Franjo je jako naglašavao pričešćivanje svetom euharistijom, koja mora biti „po obredu svete Crkve“.²⁰ U pismu svim klericima bio je pogođen premalim poštovanjem u odnosu prema svetim stvarima (ciboriju, kaležu, korporalu i liturgijskim knjigama). Pismo u velikoj mjeri izražava prezir mnogih tadašnjih propisa. „I znamo da smo iznad svega dužni sve to obdržavati po Gospodinovim zapovijedima i po propisima svete majke Crkve“.²¹

Na kraju spomenimo još Franjino poštovanje osoba, svih službenika Crkve, svećenika i klerika: „Poslije mi Gospodin dade i daje toliku vjeru u svećenike, koji žive po uredbi svete Rimske crkve, poradi njihova reda da se – ako bi me i progonili – hoću njima utjecati. I kad bih imao toliku mudrost koliko je imao Salomon, i kad bih našao siromašne svećenike ovoga svijeta u župama gdje borave, neću propovijedati protiv njihove volje. Hoću poštivati njih i sve druge, ljubiti i častiti kao svoje gospodare“.²² „I sve klerike i sve redovnike smatrajmo svojim gospodarima u onome što se odnosi na spas duše i ne odstupaju od našega Reda. Poštujmo u Gospodinu njihov Red i službu i upravljanje“.²³ „Blažen sluga koji ima povjerenje u klerike, koji žive ispravno po načinu svete Rimske crkve. I jao onima koji ih preziru. Naime, makar da su grešnici, ipak nitko ih ne smije osuditi, jer sam Bog sebi pridržava da ih sudi“.²⁴

Franjo još dodaje: „Dužni smo svećeniku ispovijedati sve svoje grijeha i od njega primati tijelo i krv Gospodina našega Isusa

19 Oporuka (OR 36–39), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare.*

20 Pismo cijelom Redu (PBr 30), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare.*

21 Pismo svim klericima (3P 13), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare.*

22 Oporuka (OR 8–10), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare.*

23 Nepotvrđeno pravilo (NPr 19,3), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare.*

24 Opomene (OP 26,1–2), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare.*

Krista“.²⁵ „I ako bi pao u neki laki grijeh, neka se ispovjedi svojem bratu svećeniku“.²⁶ Zanimljivo je upitati se, zašto Franjo tako snažno, nepopustljivo naglašava poslušnost, pokornost osobama; zašto se pod svaku cijenu želi pokoriti svim pravilima Crkve.²⁷

2. Konkretni razlozi Franjina navezivanja na Crkvu

Analiza Franjinih Spisa i spoznaja nekih poznavatelja Franjine duhovnosti govore nam o razlozima, zbog kojih se Franjo tako bezuvjetno pokoravao Crkvi i njezinim propisima.²⁸

Franjo je u navezanosti na Crkvu najprije vidio najsigurnije izbjegavanje svih zabluda i hereza. Vjerojatno je bio dobro obaviješten i upoznat s pustošenjem hereza albigenza i o šteti koju su svojim krivim naukom prouzročili (ne smijemo zaboraviti da je bio u susjednom gradu Spoleto čak biskup koji je zagovarao katare). Jako je bio svjestan opasnosti u koju bi mogao zapasti u slučaju kad bi se udaljio od „službene“ Crkve – također u slučaju odvojenosti od Crkve zbog plemenitih namjera. Tako si lakše predočavamo Franjinu zabrinutost. Broj braće je iz dana u dan rastao. Tek nastali Red se sve više širio. Iako se u prvom redu radilo o životu po evanđelju, ta braća nisu bila zaštićena od vanjskih utjecaja, utjecaja drugih pokreta koji su se odvojili od Crkve i širili krive nauke.²⁹ Tako je Crkva Franji sigurno utočište i jamstvo prave vjere i liturgije. Ako postanemo svjesni svih tih činjenica, onda također mnogo lakše čitamo i razumijemo njegove Spise. Također, lakše razumijemo zašto je zahtijevao kardinala protektora, koji je bio skoro poput člana njegova bratstva.

Paradoks, o kojem smo govorili na početku ovoga poglavlja, ublažava činjenica da nije potpuno jasno je li Franjo bio doista svjestan socijalno-političkog značenja, koje je predstavljao njegov način redovničkog života u odnosu prema feudalnom sistemu i Crkvi tadašnjeg vremena. U tome je doista iznenađujuća Franjina snažna navezanost na Crkvu. Njegov način, model bratskoga života korak po korak, odbija model vladajućega feudalizma. U samom životu nisu

25 Pismo svim vjernicima, 2. redakcija (2 P 22), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

26 Pismo nekomu provincijalu (4 P 18), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

27 J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 124-125.

28 J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 126-130.

29 G. M. GRADO, *V imenu svetega Frančiška*, 90-111.

bile vidljive te suprotnosti. Unatoč tome potrebno je upozoriti na dvije stvari. Najprije na razlikovanje među pojmovima različitost i protivljenje. Kada se netko odluči za drukčiji način života, pojavi se pitanje je li to već protivljenje. Franjo je izabrao Crkvu za svoje utočište da bi tako lakše živio sa svojom braćom. Na taj je način stvorio model suboravljenja koji se protivio feudalnom socijalnom modelu. Također je istina da feudalizam nije samo određeno socijalno uređenje nego uređenje cijele kulturne okoline u nekoj civilizaciji. Tako je teško zanemariti utjecaje određenog vremena, civilizacije, kulture. Franjo održava mnogo elemenata tadašnje kulture; ostaje osjetljiv za mnoge vrednote tadašnje družbe (vladarstvo, konjanici ...) i teologije. Druga stvar, na koju pri tome moramo obratiti pozornost, jest opasnost od izbora pogrešne perspektive. Činjenica jest da je Franjo stvorio novi model života u zajednici, koji se u samoj suštini razlikuje od feudalne zamisli društvenog uređenja. Jer je sam taj život živio, predložio ga je također drugima, i to ne samo braći u zajednici nego također i svim vjernicima (1 P i 2 P). Tu je riječ o novom obliku redovničkog života koji u samoj osnovi dopušta suživot s bilo kojim društvenim uređenjem, koje je po svojoj naravi miroljubivo.³⁰

Nakon tri godine Franjina pustinjačkog života bili su mnogi ugledni i odgovorni muževi u Crkvi jako naklonjeni njegovoj odluci da živi radikalnim životom. Asiški biskup Gvido bio je njegov prijatelj, u početku najvjerojatnije također i njegov duhovni vođa i protektor (zaštitnik), koji ga je poslao u Rim kardinalu Giovanniju di San Paolu. On je bio potpuno očaran Franjom koji je osvojio njegovo srce, zato ga je štitio i zagovarao pred Papom i kardinalima. Papa Inocent III. nije bio samo ugledan monarh nego također duboka duhovna osobnost. Kada je Franjo na početku svojega puta 1209. godine prvi put došao k njemu, bio je jako oprezan jer je njegov životni nacrt potvrdio samo usmeno. Nakon šest godina pozvao ga je na IV. lateranski sabor (1215.), na kojem je službeno potvrdio njegov način života i svjedočenja.³¹ U uvodnom govoru pozvao je cijelu Crkvu na duboku pokorničku reformu po primjeru sv. Franje. Među uglednim muževima, koji su bili Franji jako blizu, bio je također kardinal Hugolin. Iako je nekad bio tvrd i odlučan, to nije smanjivalo Franjino povjerenje. Radilo se o očinskom odnosu između ostarjelog kardinala i Franje puna života i predanosti Crkvi i evanđelju. Kardinal Hugolin je poslije postao Papa,

³⁰ J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 127-128.

³¹ J. LE GOFF, *Saint François d'Assise*, 68-72.

koji je Franju proglasio svetim.

Neki poznavatelji misle da je Franjo možda tako čvrsto bio uz Crkvu jer je bio svjestan svojih granica, ograničenja; u Crkvi je vidio onu instituciju koja bi mogla nadomjestiti njegovu nepotpunost. Naime, Franjo je bio po svojem karakteru i naravi više onaj koji oduševljava mnoštvo nego organizator, više pjesnička duša nego zakonodavac; bliže su mu bile intuicija i spontanost nego planiranje, programiranje; bio je čovjek koji se odlučio za potpuno radikalnan način života, strog i nepopustljiv prema sebi, kao i prema drugima.³²

Na koncu, spomenimo još jednu od mogućnosti zbog kojih je Franjo tražio toliko potpore u Crkvi. Možda mu je ona predstavljala zamjenu za roditelje, oca i majku.³³ Naime, iznenađuje nas da poslije potresnog događaja, kada se Franjo skinuo pred asiškim biskupom, nijedan od prvih životopisaca ne spominje ni oca ni majku. Čini se kao da su s tim događajem nestali iz Franjine povijesti. Zato se J. J. Buirette opravdano pita je li na roditeljsko mjesto možda stupila Crkva. Odnos prema ocu Franjo je jasno odredio riječima: „Poslušajte svi, što vam moram reći! Dosada sam Petra Bernardonea zvao ocem, sada mu vraćam novac i odjeću, koju imam od njega, i odsada neću više govoriti: Oče Petre Bernardone, nego: Oče naš, koji jesi na nebesima!“³⁴ Franjo je doista dane i godine poslije tog događaja proživljavao u svjetlu Očeve providnosti. Što se tiče navezanosti na majku, isti autor misli da je svu osjećajnu toplinu usmjerio u odnos prema Crkvi.³⁵ To možemo opaziti prije svega na onim mjestima gdje izražava svu svoju brigu i sve moguće znakove poštovanja i predanosti Crkvi. U svim tim izrazima osjećamo onu toplinu koju poznajemo u odnosu između majke i djeteta.

3. Mistični razlozi Franjine navezanosti na Crkvu

Franjo nije bio samo čovjek osjećaja i nadahnuća nego također i veliki mistik. Neprestano je živio u Božjoj prisutnosti. Svijest o nazočnosti živoga Boga bila je tako snažna kao svi ostali stvorovi koji su ga okruživali. Što ga je Gospodin više upotrebljavao za svoje oruđe, više je osjećao tu prisutnost. Među mističnim i teološkim razlozima zbog kojih je Franjo tako čvrsto bio uz Crkvu, ne možemo zanemariti njegove susrete s Gospodinom – Gospodinove dodire Franje.

³² J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 128-129.

³³ Murray BODO, *Frančišek pot in sanje*, Brat Frančišek, Ljubljana, 2003., 30-31.

³⁴ Johannes JORGENSES, *Sveti Frančišek Asiški*, Brat Frančišek, Ljubljana, 2000., 54.

³⁵ J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 130.

Gospodin je sam vodio Franju od evanđelja do Crkve.³⁶ Riječ je o nerazdvojnoj vezi između Gospodina i njegove Crkve; vezi koja je na samom početku postavljena pred Franjine oči. Ta veza seže čak prije nastanka, prije „rođenja“ njegova bratstva. Nije Franjo onaj koji bi bio izmislio svoj poziv; na taj put također nije stupio zbog neke poslušnosti tradiciji (iako je bio dio te tradicije); Gospodin, koji je živa osoba, objavio se Franji. O tom jasno i otvoreno govori na početku svoje Oporuke.³⁷ Prva tri odjeljka snažno govore jer Franjo povjerljivo pripovijeda kako se susreo s Kristom još prije nego što mu je poslao prvu braću. Tako ga je Gospodin po evanđelju doveo u naručje Crkve. Čitanjem Oporuke odmah opažamo početke svakog odjeljka: „Gospodin dade meni“.³⁸ Na početku svakog odjeljka pitamo se: Što je Gospodin dao Franji? Analitičkim čitanjem dolazimo do tri spoznaje. (1.) „Gospodin dade meni“ – u tom prvom odjeljku Franjo predstavlja svoje obraćenje u susretu s gubavcem (na neki način približava se prisposobi iz Svetog pisma o milosrdnom Samaritancu). Franjo je postao osjetljiv za Gospodinovu riječ (slušao ju je), evanđelje. Najprije ju je poslušao, zatim ju je počeo živjeti, ostvario. (2.) „I Gospodin mi dade“ – Franjo ispovijeda vjeru i povjerenje u Crkvu (također poštovanje prema crkvi s malim početnim slovom, kapelama, molitvenim mjestima). Franjo je svjestan da su sva svetišta u prvom redu domovi gdje borave vjernici i mjesta molitve. Sam je bio pozvan da popravi Božju kuću, mjesto, gdje se slavi uskrsna tajna, gdje je raspeti Krist koji mu je progovorio i tabernakul s Presvetim.³⁹ (3.) Poslije mi Gospodin dade i daje toliku vjeru u svećenike, koji žive po uredbi svete Rimske crkve, poradi njihova reda, da se – ako bi me i progonili – hoću njima utjecati. Poslije „Gospodin mi dade“ nastavlja ispovijed svojega povjerenja u svećenike: „Hoću poštivati njih i sve druge, ljubiti ih i častiti kao svoje gospodare“.⁴⁰ U svemu tome Franji je jasno da ga je od početka njegova puta vodio Gospodin, koji ga je također doveo u okrilje Crkve. Ona za Franju nije samo nedjeljna misa nego život u nastojanju za dosezanjem nebeskoga kraljevstva. Važna je još jedna Franjina spoznaja koja nije napisana u Oporuci, nego u Opomenama (usp. OP 1), gdje govori o Kristovu tijelu. Središnja misao, koja je zajednička jednom i drugom tekstu, nalazi se u riječima: „vjera“ i „povjerenje“. „Gospodin mi je dade

³⁶ Thaddée MATURA, *François d'Assise*, Les Éditions du CERF, Paris, 1996., 169-182.

³⁷ Oporuka (OR 1-9), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

³⁸ Oporuka (OR 1-6), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

³⁹ Eloi LECLERC, *Modrost nekega ubožca*, Brat Frančišek, Ljubljana, 1998., 73-82.

⁴⁰ Oporuka (OR 8), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

takvu vjeru u crkvama, [...] toliku vjeru u svećenike“.⁴¹ „I kao što se svetim apostolima pokazao u pravomu tijelu, tako se i sada pokazuje nama u svetomu kruhu. I kao što su oni, promatrajući njegovo tijelo, vidjeli samo tijelo njegovo, ali su, promatrajući ga duhovnim očima, vjerovali da je on Bog, tako i mi, gledajući tjelesnim očima kruh i vino, vidimo i čvrsto vjerujemo da je to živo i pravo njegovo tijelo i krv“.⁴²

Pregledom svih Franjinih tekstova i Spisa vidimo da je za Franju vjera u božanstvo čovjeka iz Nazareta, vjera u euharistiju, u Crkvu i u evanđelje dio iste logike i razmišljanja. Ako ga želimo razumjeti, moramo s njim po istom putu, po istoj zakonitosti logike, to znači od čovječjega gledanja (tijelo) do gledanja u vjeri (duha); od konkretnoga čovječjega razmišljanja do mističnog produbljivanja.⁴³ Druga stvar, koju je potrebno imati pred očima, Franjin je pogled na Crkvu. Iako nije bio naivan, u Crkvi je gledao suštinu. Tako je za njega Crkva od vječnosti bila čisto i besprijekorno mjesto; također su bili svi sveti njezini službenici koji su dizali i vodili narod k pravoj vjeri. Franjo nikada nije posumnjao da kruh i vino, koji su istinski posvećeni, ne bi bili Tijelo i Krv Gospodina Isusa Krista; nikada nije posumnjao da odrješenje ne bi bilo Gospodinovo oproštenje. Tako se nije vrtio oko poteškoća, problema, slabosti Crkve, nego je imao pred očima suštinu, a to je vjera. Treća i posljednja spoznaja, koja izlazi iz prijašnje, jest poniznost koja se objavljuje u Gospodinovim znamenjima. Neki su Gospodina razumjeli, primili, drugi su ga proganjali i lovili u zamke. Franjo je slično gledao na Crkvu. I u njegovu je vremenu bilo ljudi koji su Crkvu i njezine predstavnike prekoravali, kritizirali i protivili im se. Bilo je i onih koji su, unatoč njezinoj krhkosti i slabosti, vjerovali u riječi: „Ti si Petar - Stijena i na toj stijeni sagradit ću crkvu svoju i vrata paklena neće je nadvladati“ (Mt 16,18). Za bolje razumijevanje potrebno je znati da je znamenje⁴⁴ istinitost, koja proizlazi iz

41 Oporuka (OR 4.6), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

42 Opomene (OP 1,19–21), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

43 Gilbert Keith CHESTERTON, *Sveti Frančišek Asiški*, Brat Frančišek, Ljubljana, 2001., 16-35.

44 Znamenje: (1.) što omogućuje sastavljanje na ~; (2.) neobična pojava, obično u prirodi, koja za čovjeka objavljuje sudbonosan događaj, događanje; (3.) što upućuje na postojanje toga, što izražava imenica; (4.) pokret, zvuk, s kojim se nešto poručuje, na nešto upozorava; (5.) dogovorani lik, koji ima određeno značenje; (6.) tvorba, oblika na koži, po kojem se subjekt razlikuje od jednovrsnih subjekata; (7.) različito oblikovan likovni ili manji arhitekturni posao, obično u spomen na određeni događaj; (8.) izražava da nešto jako utječe na neko događanje, postojanje. *Slovar slovenskega knjižnega jezika (T-Ž)*, DZS, Ljubljana, 1991.

konkretnosti, koja nas može misleno premjestiti i dozvati pred oči neku drugu, dublju istinitost (zastava predstavlja neku državu, neki grad, dok komad platna nije ništa drugo nego komad platna; Franjo je u gubavcu vidio trpećeg Krista, dok su ostali u gubavcima vidjeli samo zaraženog čovjeka). Znamenje nema druge namjere nego da ukaže na ono dublje značenje, koje predstavlja (ne na zaraženog čovjeka, nego na trpećeg Krista); materijalna je osnova ona koja upućuje na suštinu ili naznačuje suštinu koja je često nematerijalna. Također je u tome očigledna krhkost svakog znamenja, jer je jako malo potrebno da znamenje ne bude pravilno razumljeno. Može se dogoditi da je već znamenje samo dvosmisleno i da svoje poruke ne izražava jasno. Franjin susret s Gospodinom nije susret dvojice apstraktnih bića. U njegovu doživljavanju Gospodina potrebno je naglasiti, da mu je progovorilo mnogo konkretnih znamenja (gubavci, kapele, siromašni svećenici), preko kojih je produbljavao svoju vjeru. Kod Franje nije riječ o ljubavi samo prema sebi nego također o ljubavi prema gubavcima; nije riječ o Božjoj nazočnosti samo za sebe nego o živoj prisutnosti u Presvetom; nije riječ o sakramentalnoj znanosti nego o siromašnim svećenicima koji dijele te sakramente... Bog se nije objavio kao ljubav sama po sebi, objavio nam se u osobi koja je preuzela čovječje meso i kosti sa svim čovječjim osobinama (za mnoge Židove Isus nije bio ništa drugo nego tesarov sin). Postao je znamenje koje je progovorilo i promijenilo Franjin život. Franjo se s Gospodinom susretao u evanđelju, odakle ga je vodio put u Crkvu.⁴⁵

Tako je Franjo stupio na put Crkve. U Crkvi i po sakramentima Crkve počeo je otkrivati Gospodina Isusa koji je nazočan u tijelu i u riječi.⁴⁶ Tu činjenicu potvrđuju mnoga mjesta u Spisima gdje se kao crvena nit ponavljaju riječi: Gospodnji kruh, Pismo i sakramenti, evanđelje, Tijelo i Krv.⁴⁷

⁴⁵ J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 139-142.

⁴⁶ T. MATURA, *François d'Assise*, 77-78.

⁴⁷ „Provincijali, pak, neka ih pomno ispitaju o katoličkoj vjeri i o crkvenim sakramentima! (PPr 2,3). A to činim zato, što ništa tjelesno na ovom svijetu ne vidim od samoga Svevišnjega Sina Božjega, osim njegova presvetoga tijela i njegove presvete krvi, što oni primaju i samo oni drugima poslužuju. I vrhu svega hoću da se ta presveta otajstva časte, štuju i u dragocjenim mjestima pohranjuju. Gdje god na nedoličnim mjestima nađem presveta imena i njegove napisane riječi, pokupit ću ih i molim da se pokupe i stave na dolično mjesto. I sve teologe, i one koji poslužuju presvete božanske riječi, treba poštivati i častiti kao one koji nam poslužuju duh i život (OR 12-15). Svi klerici, pripazimo na veliki grijeh i neznanje, koje neki imaju o presvetomu tijelu i krvi Gospodina našega Isusa

Franjo je bio po naravi konkretan čovjek koji je morao u svakodnevnom životu i na duhovnom području stvari osjećajno opažati: morao je vidjeti, dotaknuti se, osjećati i okusiti. Sve duhovno je želio utjeloviti. Inače je u životu imao nekoliko konkretnih duhovnih iskustava. Živa nazočnost, Božja prisutnost (noć u Spoletu, ushićenost na jednom od posljednjih slavlja...), zatim susreti s Kristom (glas s križa u Sv. Damjanu). Tako je u njemu sve više rasla želja za Božjom prisutnosti, za snažnom Božjom nazočnosti (žive jaslice u Grecciu). Uvijek više je stvarao mjesto za Boga. Ako nastavimo s tim razmišljanjem, vidimo da se kod Franje radi o gladi, žeđi za osjetilnim opažanjem Isusove prisutnosti. Želi postati kao apostoli koji su Isusa vidjeli, opipali, slušali. J. J. Buirette se pita nije li upravo u tome tajna Franjine radikalnosti: biti s Isusom kao apostoli. To je nemoguće mimo Crkve. Naime, u tome je Franjina čežnja: biti s Isusom, s njegovim tijelom, njegovom krvlju i njegovom riječju.⁴⁸ Zato u Opomenama piše: „I na taj je način Gospodin uvijek sa svojim vjernicima, kako sam kaže: Evo, ja sam s vama do svršetka svijeta“.⁴⁹ Franjo je svjestan tih Isusovih riječi, koje također živi.

Franjo vidi poslanje Crkve u njezinu „rađanju“ Isusa Krista za današnji svijet.⁵⁰ Kada govori o rađanju, ne može mimo Djevice Marije. Franjo tijesno povezuje Crkvu i Mariju; i kod jedne i druge riječ je o istom pozivu i istom poslanju: dati tijelo „najvišemu Sinu Božjemu“. Djevicu Mariju pozdravlja riječima: „Zdravo, sveta Gospodarice, presveta Kraljice, Roditeljko Božja, Marijo koja si vječno Djevica, izabrana od presvetoga Oca nebeskoga“.⁵¹ *Virgo ecclesia facta* je jasna

Krista i o njegovim presvetim imenima i napisanim riječima, koje posvećuju tijelo. Znademo da ne može biti tijelo, ako se prije ne posveti riječju. Doista, od istoga Svevišnjeg na ovome svijetu ništa tjelesna nemamo i ne vidimo osim tijela i krvi, imena i riječi po kojima smo stvoreni i otkupljeni 'od smrti na život' (3P 1-3). 'Tko je od Boga, Božje riječi sluša.' Zato moramo mi, koji smo određeni posebnije za božansku službu, ne samo poslušati i izvršiti što Gospodin govori, nego također, zato da u sebi naslutimo uzvišenost našeg Stvoritelja i da mu se pokoravamo, čuvati posuđe i ostale predmete za božansku službu što u sebi sadrže njegove svete riječi. (PBr 34). Molim vas više nego za sebe samoga da onda, kad je dolično i vidite da je korisno, ponizno i usrdno molite svećenike da iznad svega moraju častiti presveto tijelo i krv Gospodina našega Isusa Krista i sveta imena i napisane njegove riječi, kojima posvećuju njegovo tijelo“ (6 P 4-5), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

48 J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 138.

49 Opomene (OP 1,22), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

50 T. MATURA, *François d'Assise*, 83-85.

51 Pozdrav Blaženoj Djevici Mariji (PD 1-2), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

definicija. Prevoditelji se pitaju kako jezgrovito i sažeto prevesti te latinske izraze: koja si postala Djeвица; koja si postala Crkva. Neki tumači zastupaju mišljenje da bi bilo potrebno crkvu u tom kontekstu pisati malim slovom. Djeвица, koja je postala crkva kao naše crkve i kapele, koje časte Gospodina. U istom značenju je tijelo Djevice Marije služilo kao palača, tabernakul, dom, odjeća našem Gospodinu Isusu Kristu. U nastavku iste molitve Franjo upotrebljava upravo te pojmove za opis Marijina poslanja. Marija je bila prva, koja je prihvatila Riječ Najvišega, kao što su sada naši tabernakuli dom uskrsloga Gospodina. Drugi tumači naglašavaju da bi bilo potrebno pisati Crkvu velikim slovom. Oni se oslanjaju na Franju samoga, koji je sklon tome da bi Crkva poslije uskrsnuća preuzela Marijino mjesto, koja nije samo Gospodina (pasivno) častila nego mu daje (aktivnost) također tijelo u svem opsegu (svećenik, koji dijeli sakramente, Kristov je namjesnik). Kako god bilo, paralela između Crkve i Djevice Marije, o kojoj govori Franjo, nije samo rezultat trenutnog nadahnuća; inače toj temi se vraća dvaput, i to prvi put kada govori o euharistiji,⁵² i drugi put kada govori o ulozi svećeništva.⁵³ S jedne strane riječ je o pozivu na dublji život po vjeri, s druge strane o pozivu poštovanja svećeničke službe – to dvoje se međusobno prepleće. U oba odlomka riječ je o živoj svijesti o Božjoj ljubavi, koja šalje na svijet svojega Sina iz ljubavi prema grešnom čovjeku. Prema tome, euharistija je za Franju nova inkarnacija, novo utjelovljenje, sudjelovanje dviju tajni: Marijine tajne i tajne Crkve.

Za Franju imaju Marija i Crkva isti poziv, isto poslanje i tako imaju udio u istoj časti. S takvom jasnom riječju Franjo je htio sačuvati pravovjernost Crkve i Marije u suočenju s hereticima i krivovjercima, koji su se najviše varali ljude krivo naučavajući o opredjeljivanju Crkve ili o poslanju i ulozi Majke Marije. Na novom značenju inkarnacije

52 „Evo, svaki se dan ponizuje kao kad je s kraljevskih prijestolja sišao u Djevičinu utrobu; svaki dan on sam dolazi k nama u poniznu obličju; svaki dan iz krila Očeva po svećenikovim rukama silazi na oltar.“ Opomene (OP 1,16-18), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

53 „Čujte, braćo moja: Ako se blažena Djeвица časti, kako se i dostoji, jer Ga je nosila u svojoj prečistoj utrobi; ako je blaženi Krstitelj uzdrhtao i nije se usudio dotaknuti sveto tjeme Gospodinovo; ako se časti grob u kojemu je neko vrijeme ležao, koliko mora biti svet, pravedan i dostojan onaj što onoga koji više neće umrijeti nego će vječno živjeti i biti proslavljen i nad kojega se i anđeli žude nadviti dotiče svojim rukama, srcem i ustima blaguje i drugima pruža da ga blaguju!“ Pismo čitavom Redu (PBr 21-22), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

Franjo se mnogo zaustavljao.⁵⁴ Najprije je otkrio razliku u paraleli između Crkve i Marije. Kada Crkva ponovno utjelovi Krista u euharistiji, nije riječ više o tijelu koje je bilo podvrgnuto smrti (tijelo koje je rodila Marija, koje je bilo osuđeno na smrt), nego o uskrsnom tijelu, „koji više neće umrijeti nego će vječno živjeti i biti proslavljeno“.⁵⁵ Za Franju je ta nova inkarnacija prije svega pitanje života i smrti – kao što Isus govori u evanđelju: „Tko blaguje tijelo moje i pije krv moju, ima život vječni; i ja ću ga uskrisiti u posljednji dan. Tijelo je moje jelo istinsko, krv je moja piće istinsko. Tko jede moje tijelo i pije moju krv, u meni ostaje i ja u njemu“ (Iv 6,54-56).

Franjo je bio svjestan da Krist među nas ne dolazi samo u prilici kruha⁵⁶, nego također u Božjoj riječi: „Zato, razmišljajući u srcu kako zbog bolesti i slabosti ne mogu osobno posjetiti pojedince, odlučio sam ovim pismom i po glasnicima iznijeti pred vas riječi Isusa Krista, koji je Riječ Očeva, i riječi Duha Svetoga koje su duh i život“.⁵⁷ Zato „da bi imao život vječni“ (Iv 6,54), Franji je potrebno prije svega dvoje: riječ i kruh života.⁵⁸ Bez toga nema spasenja. Zato u svojoj Oporuci opisuje kakav odnos moramo imati prema onima koji se bave Božjom riječju: „I sve teologe, i one koji poslužuju presvete božanske riječi, treba poštivati i častiti kao one koji nam poslužuju duh i život“.⁵⁹ Također govori o odnosu prema svećenicima: „Moramo često posjećivati crkve te cijeniti i poštivati klerike, ne radi njih samih, ako bi bili grešnici, nego radi službe i brige za presveto tijelo i krv Gospodina našega Isusa Krista, što na oltaru žrtvuju, primaju i drugima dijele. I budimo svi čvrsto uvjereni da se nitko ne može spasiti osim po svetim riječima i po krvi Gospodina našega Isusa Krista, a to klerici govore, naviještaju i poslužuju. I samo oni to smiju posluživati, a ne drugi“.⁶⁰ Franjo tu poziva, čak naređuje, potpunu poslušnost teozozima i svećenicima (jedni i drugi su u službi Crkve) – ne toliko zbog njihovih kvaliteta, znanja ili sposobnosti, nego zbog poslanja koje obavljaju. Kriteriji za primanje u Red tako postaju život po riječi i život po sakramentima.

54 Marie-Abdon SANTANER, *François d'Assise et de Jésus*, Desclée, Paris, 1984., 132-138.

55 Pismo čitavom Redu (PBr 22), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

56 Luc MATHIEU, *Approche Franciscaine du mystère chrétien*, Les Éditions Franciscaines, Paris, 1998., 55-62.

57 Pismo vjernicima II. (2 P 3), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

58 T. MATURA, *François d'Assise*, 111-122.

59 Oporuka (OR 15) u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

60 Pismo vjernicima II. (2 P 33-35), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

U Nepotvrđenom pravilu kršenje tih dviju odredaba dovoljno je velik razlog za izgon iz Reda, iako su braća već imala zavjete. Možda se Franjina strogost ne navezuje toliko na Crkvu kao na Isusovu riječ. Za Franju Crkva nikada nije bila Crkva zbog Crkve, nego Crkva zbog Isusa.⁶¹

Franji je bila tajna Crkve možda samo odskočna daska, njegova vjera i povjerenje u Crkvu samo provjera njegove vjere u tajnu Najvišega.

Zaključna misao

Posebnosti, mogli bismo reći čak paradoksi Franjina života, njegova su mudrost i domišljatost u traženju usklađenosti i harmonije između osobne slobode,⁶² koja je bila stvaralačka također izvan crkvenih i redovničkih struktura tadašnjega vremena, i poslušnosti rimokatoličkoj Crkvi.⁶³ Njegov snažan osjećaj za tajnu utjelovljenja i istinitost sakramentalne vjere bio je prava obrana pred vjersko-ideološkim pojavama i različitim sektama tadašnjega vremena. Franjo nije bio čovjek koji bi se slijepo podređivao Crkvi kao ustanovi, nego je tražio nove oblike, načine služenja, očuvavši pri tome zdrav odnos prema crkvenoj hijerarhiji i redovništvu.⁶⁴

Različiti autori i poznavatelji (među njima također protestant P. Sabatier) života i rada sv. Franje priznaju kao izvornu Franjinu karakteristiku njegovo „katoličanstvo“, koje dolazi do izražaja posebno u njegovu odnosu prema Rimokatoličkoj crkvi. Uvijek se smatrao djetetom te Crkve. Sav njegov život i njegovi Spisi (posebno još PPr) svjedoče da braća, koja prihvaćaju taj način života, javno izriču zavjete poslušnosti Crkvi, Rimu i svim Petrovim nasljednicima. Tako Franjo na vrlo jednostavan način govori da želi evandeoski život svoje braće sazdati u naručju Crkve. „Brat Franjo obećava poslušnost i poštovanje gospodinu papi Honoriju i njegovim zakonitim nasljednicima u Rimskoj crkvi.“⁶⁵ K tomu, pod posluš zapovijedam provincijalima da od gospodina pape zatraže jednoga od kardinala svete Rimske crkve, koji

⁶¹ J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 145.

⁶² „Libertà“, *Dizionario Francese*, Edizioni Messaggero, Padova, 1995. (1.) *La libertà nel linguaggio degli scritti e delle biografie*, (2.) *La libertà nella radicalità della scelta*, (3.) *La realizzazione della libertà*.

⁶³ Michel HUBAUT, „Obbedienza e libertà nella Chiesa“, *La spiritualità di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Francese, Milano, 1993., 169-190.

⁶⁴ J. J. BUIRETTE, *Francesco, figlio della Chiesa*, 169.

⁶⁵ Potvrđeno pravilo (PPr 1,2), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare*.

neka bude upraviteljem, zaštitnikom i popraviteljem našega bratstva, da uvijek pokorni i podložni nogama te iste svete Crkve, postojani u katoličkoj vjeri, obdržavamo siromaštvo i poniznost i sveto Evanđelje Gospodina našega Isusa Krista, što smo čvrsto obećali“.⁶⁶

Moramo biti svjesni da je bila poslušnost skoro bezuvjetna, naime, samo u nekim primjerima smjeli su je prekršiti. Tu vjernost, koja se izražava u poslušnosti Crkvi, Franjo povezuje s vjerom koja je vidljiva u životu po evanđelju. Prema tome, Franjo ne razlikuje i ne vidi nikakve suprotnosti između hoda za Kristom, vjernosti evanđelju i poslušnosti Crkvi. Ta poslušnost u vjeri, koja je čvrsta i jasna, najvjerojatnije je plod stečenog iskustva. Franjo je vidio svoj Red samo pod okriljem Crkve. Naime, vidio je također sve moguće pokrete i također posljedice svih onih koji nisu živjeli u poslušnosti Crkvi i tako su završili u herezama i zabludama.

U Franjinim Spisima nalazimo mnogo takvih mjesta gdje Franjo jasno iskazuje poslušnost Crkvi.⁶⁷ „Odgovorni u bratstvu,“ tvrdi Franjo, „neka ih pomno ispituju o katoličkoj vjeri i o crkvenim sakramentima!“⁶⁸ Franjo također nalaže braći, koji su klerici, „neka mole božanski časoslov po redu svete Rimske crkve“.⁶⁹ Također, kada govori o propovijedanju, do izražaja dolazi poslušnost krajevnoj Crkvi: „Neka braća ne propovijedaju u biskupiji nekoga biskupa, kad im on zabrani“.⁷⁰ Franjino Potvrđeno pravilo (PPr) pregledali su i popravili poznavatelji kanonskoga prava, međutim uvjereni smo da Franjo ne bi dopustio njegovo odobrenje da se ono protivilo njegovoj viziji i usmjerenosti.⁷¹

⁶⁶ Potvrđeno pravilo (PPr 12,4-5), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare.*

⁶⁷ Thaddée MATURA, *Frančišek Asiški, učitelj duhovnega življenja*, Brat Frančišek, Ljubljana, 2001., 62-64.

⁶⁸ „Provincijali, pak, neka ih pomno ispituju o katoličkoj vjeri i o crkvenim sakramentima!“, Potvrđeno pravilo (PPr 2,3), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare.*

⁶⁹ Potvrđeno pravilo (PPr 3,1), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare.*

⁷⁰ Potvrđeno pravilo (PPr 9,1), u: *Pravilo i život, Spisi sv. Franje Asiškoga i sv. Klare.*

⁷¹ M. HUBAUT, “Obbedienza e liberta nella Chiesa”, 169-171.

OBEDIENCE OF ST. FRANCIS OF ASSISI TO THE CHURCH AS AN INSTITUTION

Summary

St Francis of Assisi did not leave any theological commentary on the Church; nevertheless, we can say that he was an expert on the situation within it. He came into contact with the Church in his everyday, practical life (sacraments, liturgy etc.). We can say that he embodied the teaching of the Catholic Church. He lived in a time of multiple heresies and divisions within the Church. Even though he did not agree with its way of living he, paradoxically, remained resolutely under its wing, in a kind of loyal opposition. He returned to the Church's roots, to the Gospel and lived according to these precepts in all their radicality. He especially emphasised his connection to the Church in the Siena Testament (six months before his death), the substance of which had already been prescribed and anticipated in the Rule of 1223: "Brother Francis promises obedience and reverence to the Lord Pope Honorius and to his successors canonically elected and to the Roman Church" (RegB 1,2). The consistency and strictness of St Francis were also reflected in his attitude towards liturgy: "Let the clerics perform the Divine Office according to the order of the holy Roman Church" (RegB 3,1). Finally we mention Francis' respect for all people, all servants of the Church, priests and clerics. He saw his attachment to the Church as the safest way to avoid error and heresy. The Church was for him a safe haven and a guarantor of true faith and authentic liturgy. He may also have sought the support of the Church because it was for him a surrogate father and mother. Francis was not only a man of emotion and inspiration but also a great mystic. The Lord brought him into the arms of the Church through the Gospel. In the Church and according to the sacraments of the Church he began to discover the Lord Jesus, present in body and word. Mary and the Church have for him the same calling, the same mission, and thus receive the same honour. For St Francis the mystery of the Church may have been simply a steppingstone, while his faith and trust in the Church were a test of his faith in Christ, the greatest mystery.

Key words: Church, St. Francis of Assisi, prayer, God, Jesus Christ, Christ-centeredness, brotherhood, obedience.

Translation: Andrej Šegula and Kevin Sullivan

UDK: 272-454
Stručni rad
Primljeno: siječanj 2011.

Velimir BLAŽEVIĆ
Marije Dimić 4, BiH - 78000 Banja Luka
rim.ilev.b@blic.net

RAZRJEŠAVANJE ŽENIDBE APOSTOLSKOM POVLAŠTICOM

Sažetak

Nerazrješivost je bitno svojstvo ženidbe. Ali dok su neke ženidbe apsolutno nerazrješive, ima ih koje se mogu razriješiti bilo na temelju Pavlove povlastice bilo posebnom apostolskom povlasticom. Ovdje će biti riječi o razrješavanju ženidbene veze odlukom vrhovnog svećenika ili apostolskom povlasticom.

Tim se načinom mogu razriješiti nesakramentalne ženidbe dviju nekrštenih osoba, makar se nijedna od njih ne krstila, ili ženidba nekrštene i krštene nekatoličke osobe, ili katoličke i nekrštene osobe, ako je to na korist vjere i vječnog spasenja koje od tih osoba ili one osobe s kojom bi se sklopio novi valjan brak. Takvu ženidbu, nakon što se provede postupak istrage na način koji je određen propisima Kongregacije za nauk vjere i utvrdi da dotična ženidba nije sakramentalna i da će njezino razrješanje biti na korist vjere, razrješava svojom vlašću vrhovni svećenik ili Papa.

Ključne riječi: *apostolska povlastica, korist vjere, razrješavanje ženidbene veze, nesakramentalna ženidba.*

Uvod

Ženidba je načelno, prema učenju Katoličke crkve, nerazrješiva. Nerazrješivost je apsolutna ako se radi o ženidbama sakramentalnim i koje su izvršene bračnim činom „*humano modo*“ (ZKP, kan. 1056. i kan. 1141.). Nesakramentalne ženidbe, kao i sakramentalne ako nisu izvršene, mogu se razriješiti primjenom tzv. „Pavlove povlastice“ ako se radi o ženidbi koju su sklopile dvije nekrštene stranke pa se jedna od njih pokrsti ili „apostolskom povlasticom“ ako je ženidba sklopljena između dviju nekrštenih osoba i nijedna od njih se ne krsti, ili između osobe krštene i nekrštene koja je sklopljena nakon dobivenog oprosta od ženidbene zapreke različitosti vjere (*disparitas cultus*). U jednom i u drugom slučaju ženidba se razrješuje u korist vjere (*in favorem fidei*), bilo jednog od bračnih drugova, bilo treće osobe (npr.

one s kojom bi se imao sklopiti novi brak).

Razrješavanje ženidbe temeljeno na poslanici sv. Pavla, 1 Kor 7,12-16, pa odatle i naziv „Pavlova poslanica“ (*privilegium Paulinum*), u svojem najužem obliku, seže već u prva kršćanska vremena. Međutim, tumačenje i razjašnjavanje te ustanove se tijekom vremena razvijalo i dopunjavalo, i Pavlova povlastica je postupno, papinskim konstitucijama (Pija III.: *Altitudo*, od 1. lipnja 1537., Pija V.: *Romani Pontificis*, od 2. kolovoza 1571. i Grgura XIII.: *Populis*, od 25. siječnja 1587.) poprimala širi opseg. Svoje pravno uobličavanje dobila je u *Zakoniku kanonskog prava* 1917. (kan. 1120.-1127.), a posve izravno, jasno i sveobuhvatno u *Zakoniku kanonskog prava* iz 1983. (kan. 1143.-1150.).

Razrješavanje ženidbe primjenom Pavlove povlastice u kanonskom pravu i pravnoj nauci razrađeno je do u detalje i dovoljno je poznato, te o tome ovdje neće biti govora.

Manje je poznata pastoralnim djelatnicima, a pogotovo običnim vjernicima, mogućnost da se razriješe još neke ženidbe, dakako, samo nesakramentalne ili koje nisu međusobno sklopile dvije krštene osobe, a koje ne mogu biti obuhvaćene Pavlovom povlasticom.

Razriješiti se može, kao nesakramentalna, i ženidba u kojoj je jedna stranka krštena, bilo u Katoličkoj bilo u kojoj odijeljenoj Crkvi, a druga je nekrštena. Ali za razliku od ženidaba koje se razrješuju Pavlovom povlasticom, i snagom općih odredaba kanonskog prava, ženidbena veza krštene i nekrštene stranke razrješuje se zamjениčkom vlašću (*potestate vicaria*) rimskog prvosvećenika.¹ To se razrješivanje ženidbene veze običava nazivati „apostolska povlastica“ (*privilegium apostolicum*), a ponekad i petrovska povlastica (*privilegium Petrinum*).

Iako je među teolozima i kanonistima odavno prevladalo mišljenje, potkrijepljeno također učenjem nekih papa,² a potom izričito potvrđeno u općem zakonodavstvu Crkve, da je apsolutno nerazrješiva samo tvrda i izvršena ženidba, u praksi su se ženidbe sklopljene između krštenih i nekrštenih osoba počele razrješivati tek nakon donošenja *Zakonika kanonskoga prava* 1917. godine.

¹ O vlasti Pape, kao Kristova vikara na zemlji, u pogledu oprosta od nerazrješivosti ženidbene veze, Vidi, Antonino ABATE, *Lo scioglimento del vincolo coniugale nella giurisprudenza ecclesiastica*, Napoli, ⁴1972., 7-54; Antonino M. ABATE, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia, 1985., 207-237.

² Vidi, Félix M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. V., *De matrimonio*, Torino, ⁷1961., 721-723.

1. Služenje apostolskom povlasticom

Ženidbena veza u ženidbama sklopljenima između krštenih i nekrštenih osoba, koju neki nazivaju i naravna (*vinculum naturale*),³ počela se razrješivati u vrijeme pontifikata Pija XI. U jednome slučaju (god. 1924.) radilo se o razrješivanju ženidbe nekrštenoga muškarca i krštene žene anglikanske vjere. Nakon što je taj brak civilno raskinut ili razveden, nekršteni muškarac je odlučio primiti krštenje u Katoličkoj crkvi i želio je sklopiti novi brak s katoličkom strankom. U drugome slučaju (god. 1926.) u pitanju je bila ženidba krštenoga krivovjernika i nekrštene žene. Žena ga je poslije napustila i sklopila novi brak s drugim nekrštenim čovjekom. Kršteni krivovjernik iz prvoga braka postao je katolikom i pripušten je na sklapanje novoga braka s osobom katoličke vjere, što je bilo moguće samo razrješivanjem ženidbene veze njegova prvog braka s nekrštenom osobom.⁴

O postupku za razrješavanje tih ženidaba izdana je posebna Instrukcija s odgovarajućim odredbama.⁵ Nije se poslije toga dugo čekalo da se počne postavljati pitanje: Može li rimski prvosvećenik razriješiti također ženidbu katoličke i nekrštene osobe, sklopljenu uz oprost od zapreke razlike kulta ili različitosti vjere? Između te ženidbe i ženidbe dviju stranaka, od kojih je jedna nekrštena a druga krštena izvan Katoličke crkve, što se tiče same naravi tih ženidaba i čvrstoće ženidbene veze, nema bitne razlike. Ni ženidba katoličke i nekrštene osobe nije sakramentalna, i odatle proizlazi mogućnost također za razrješavanje i takvih ženidaba. Ženidbe katolika i nekrštenih osoba počelo se razrješivati za pontifikata pape Pija XII. (1947. i 1949. god.), a nastavljeno za Ivana XXIII. (god. 1959.)⁶ i takvi su slučajevi postajali sve brojniji i skoro normalna praksa.

Čula su se, međutim, i razmišljanja kako praksa razrješivanja naravne ženidbene veze može lako sablazniti katolike, budući da se ženidbe između katolika i nekrštenih stavljaju u povlašten položaj u odnosu na sakramentalne ženidbe dviju krštenih osoba, i može pot-

³ Vidi, A. ABATE, *Lo scioglimento*, 92ss.

⁴ Vidi, Félix M. CAPPELLO, *Tractatus*, 725; Eduardo F. REGATILLO, *Ius sacramentarium*, Santander, ³1960., 864; A. ABATE, *Lo scioglimento*, 99-103.

⁵ KONGREGACIJA SVETOGA OFICIJA, *Instructio: Normae pro conficiendo processu in casibus solutionis vinculi matrimonialis in favorem fidei per supremam Summi Pontificis auctoritatem*, 1. svibnja 1934. – Vidi, Xaverius OCHOA, *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, Romae, 1967., I. (god. 1917.-1941.), br. 1220, kol. 1535.

⁶ Vidi, Eduardo F. REGATILLO, *Ius sacramentarium*, 865; A. ABATE, *Lo scioglimento*, 104.

icati katolike da radije sklapaju ženidbe s nekrštenima, uz oprost od ženidbene smetnje različitosti kulta, budući da ostavljaju mogućnost njihova razrješenja i sklapanja nove ženidbe ako prva ne bi uspjela.⁷

Postavljalo se i pitanje može li Papa razriješiti ženidbu dviju nekrštenih osoba, ako nijedna od njih ne primi krštenja. Dugo vremena se držalo da to nije moguće budući da Papa nema nikakve vlasti nad nekrštenima jer da ne pripadaju Crkvi.⁸ S vremenom je, međutim, došlo do drukčijeg razmišljanja. Ako Papa i nema izravne vlasti nad nekrštenima, ima nad ženidbom kao božanskom ustanovom. I nekrštene obvezuju božanski naravni zakoni, pa tako i zakon o nerazrješivosti ženidbe. Kada se nađu u situaciji da se njihovu spasenju ne može providjeti drukčije nego razrješivanjem ženidbene veze, trebaju se obratiti onomu tko posjeduje tu vlast, a taj je rimski prvosvećenik. Takav bi slučaj bio kad dvije nekrštene osobe sklope ženidbu, a potom se razvedu, te neka od njih odluči sklopiti novi brak s osobom katoličke vjere,⁹ a sama se ne želi krstiti.

U tijeku pontifikata Pija XII. i Ivana XXIII. započelo je i s razrješivanjem takvih ženidaba, zatim je u prvim godinama pontifikata Pavla VI. ta praksa zaustavljena radi preispitivanja crkvenoga nauka u toj stvari, da bi se nakon toga opet nastavilo s podjeljivanjem oprosta i za ženidbe dviju nekrštenih osoba, makar se nijedna od njih ne krstila.

2. Korist vjere radi koje se razrješuju nesakramentalne ženidbe

Da bi se razriješila neka ženidba, nije dostatno samo da ona nije sakramentalna. I ženidbe između krštenih i nekrštenih osoba, kao i one između dviju nekrštenih, razrješuju se radi dobra ili u korist vjere (*favor fidei*) i spasenja duša (*salus animarum*). Razrješenje neke ženidbe može biti u korist vjere ne samo time što pogoduje krštenju nekrštenoga bračnog druga, kakav je slučaj kod Pavlove povlastice, nego i na više drugih načina. Zato je potrebno razjasniti u čemu se sve sastoji korist vjere i za koga takva korist može postojati.

2.1. U čemu se sastoji korist vjere

Evo što se o tome kaže u jednome razjašnjenju Kongregacije za

⁷ Vidi, A. ABATE, *Lo scioglimento*, 106-107.

⁸ Vidi, A. M. ABATE, *Il matrimonio*, 329-332.

⁹ Vidi, A. M. ABATE, *Il matrimonio*, 332-336.

nauk vjere: „Korist vjere i spasenje duša može proizlaziti iz krštenja stranke koja traži razrješanje; isto tako iz duhovne blagodati koja nadolazi strankama i njihovoj djeci kao i crkvenoj zajednici sklapanjem ili konvalidiranjem nove ženidbe“.¹⁰ Iz toga proizlazi da je razrješanje jedne ženidbene veze i omogućivanje da se sklopi druga ženidba u korist vjere ako će nekrštena stranka primiti krštenje ili ga je već primila; a isto tako može biti i u tome da bračni drug koji je bio kršten, ali izvan Katoličke crkve, prijeđe ili odluči prijeći u Katoličku crkvu. Ali i bez krštenja ili obraćenja neke od stranaka iz razrješanja nesakramentalne ženidbe i sklapanja nove mogla bi se postići duhovna blagodati. Naime, za stranku koja moli razrješanje svoje ženidbene veze, bila ta stranka katolička ili ne, ako je u javnome obliku ili faktično uspostavila novu bračnu zajednicu koju je moralno nemoguće prekinuti, razrješanjem prethodne ženidbe i sklapanjem nove uklanja se stanje konkubinata i pogoduje se spasenju dotičnih osoba.¹¹

2.2. Za koga može postojati korist vjere

Kad se traži razrješanje nesakramentalne ženidbe, može se naprije raditi o koristi vjere za katoličku stranku. Ona može sklopiti novi brak s osobom katoličke vjere, s krštenom nekatoličkom ili s nekrštenom osobom. U prvome i drugome slučaju duhovna blagodati je u tome što bi novi brak bio sakramentalan. A u trećemu slučaju katoličkoj stranci, koja se rastavila ili razvela od svojeg nekrštenog bračnog druga i možda uspostavila priležničku zajednicu, razrješanjem prethodne ženidbe pruža se mogućnost da izbjegne priležništvo, ili da ga otkloni ako je već uspostavljeno, da uredi svoje stanje i u novoj bračnoj zajednici živi potpunim kršćanskim i katoličkim životom te tako stupi na put koji vodi vječnom spasenju.¹²

Korist vjere i duhovna blagodati koja postoji za katoličku stranku, kada traži i dobije razrješanje ženidbe, može postojati i za krštenu nekatoličku stranku kad traži razrješanje svoje ženidbe koja je sklopljena s nekrštenom osobom da bi sklopila novi brak s katoličkom strankom, ako postoji utemeljena nada da će novi brak pogodovati njegovu, odnosno njezinu obraćenju na katolicizam.¹³

¹⁰ KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Normae pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei per supremam Summi Pontificis auctoritatem*, Pol. Vat., 1973., art. 1., § 4.

¹¹ Vidi, A. M. ABATE, *Il matrimonio*, 298.

¹² A. M. ABATE, *Il matrimonio*, 299.

¹³ A. M. ABATE, *Il matrimonio*, 299.

Ne gleda se samo na korist vjere za stranku iz prethodne ženidbe koja će se razriješiti, bilo da se nekrštena krsti, bilo da se krštena obrati na katolicizam, nego se uzima u obzir i korist vjere koja bi mogla uslijediti za nekoga trećeg. Tako korist vjere i duhovna blagodat može proizaći za osobu s kojom će netko, čiji se brak razrješuje, sklopiti novu ženidbu. Ta osoba može biti nekatolik ili nekatolkinja, ali krštena i koja je raspoložena stupiti u Katoličku crkvu; zatim nekrštena i bez iskazane želje da se krsti, odnosno krštena izvan Katoličke crkve i bez namjere da se obrati na katolicizam; a može biti i katolik ili katolkinja. U prvome slučaju duhovna blagodat bi bila u krštenju nekrštene osobe, odnosno u obraćenju na katoličku vjeru one koja je krštena u odijeljenoj Crkvi ili crkvenoj zajednici; u drugome, iako nekrštena stranka nije pokazala namjeru krstiti se, odnosno krštena osoba nije pokazala namjeru pristupiti u Katoličku crkvu, moglo bi se raditi o utemeljenoj nadi da će se ipak krstiti ili stupiti u Katoličku crkvu; u trećemu slučaju, pri razrješivanju neke nesakramentalne ženidbe, za osobu katoličke vjere to razrješivanje bi moglo biti na njezino duhovno dobro ako predstavlja jedinu pogodnu priliku da sklopi valjanu ženidbu s nekrštenom ili nekatoličkom osobom čija se ženidba razrješuje.¹⁴

Nadalje, razrješenu nesakramentalne ženidbe može pogodovati i duhovna blagodat za djecu, i onu rođenu u tome braku i onu koja su rođena ili će se roditi u novome braku koji će se sklopiti ili konvalidirati. Djeca, dakle, mogu pripadati ili osobi čiji se brak razrješuje, ili onoj s kojom će ta sklopiti novi brak, ili njima obadvjema, rođena u izvanbračnoj zajednici ili priležništvu svojih roditelja. Sklapanjem braka među dotičnim osobama djeca mogu rasti u normalnu obiteljskom ozračju, s mogućnošću također da budu krštena i katolički odgajana.¹⁵

Na kraju, kako se kaže u naprijed spomenutom razjašnjenju Kongregacije za nauk vjere, korist vjere može biti i u duhovnoj blagodati za crkvenu zajednicu u kojoj dvije osobe sklapaju ili konvalidiraju novi brak, ili u koju se kao bračni drugovi uključuju. Za kršćansku zajednicu duhovna blagodat će biti ako se razrješanjem nesakramentalne ženidbe izbjegava ili otklanja nevaljan brak i izvanbračna zajednica koja bi bila na sablazan vjernicima. U svakome slučaju, oprost od ženidbene veze daje se radi providanja duhovnomu dobru pojedinaca, ali ni u kojemu slučaju ono ne smije biti na štetu određene zajed-

¹⁴ A. M. ABATE, *Il matrimonio*, 299.

¹⁵ A. M. ABATE, *Il matrimonio*, 299-300.

nice, jer opće dobro i dobro zajednice prevladava nad pojedinačnim i privatnim dobrom. Zato se pri razrješivanju određene ženidbe gleda i postoji li pogibelj sablazni, čuđenja ili pakosnog tumačenja bilo među katolicima bilo nekatolicima kao da Crkva pogoduje divorciju ili razrješavanju ženidbene veze i braka.¹⁶

Evo sasvim jednostavna primjera. Dvije nekrštene osobe, ili jedna krštena izvan Katoličke crkve a druga nekrštena, sklope valjan civilni brak. Nakon nekoga vremena one se civilno razvedu i jedna od tih osoba sklopi novi civilni brak s osobom katoličke vjere. Razrješavanje prvoga braka bit će u korist vjere nekrštene osobe ako će se ona krstiti, odnosno krštene nekatoličke stranke ako će prijeći u Katoličku crkvu; a za treću osobu, u ovome slučaju za katolkinju koja živi u nevaljanu braku, razrješene prethodnoga braka njezina nekatoličkog partnera bit će u korist vjere za nju time što će omogućiti da ona svoj brak sredi pred Crkvom i da živi punim vjerničkim životom.

Ili drugi primjer. Jedan katolik, dobivši oprost od ženidbene zapreke različite vjere, valjano se oženi muslimankom ili osobom koja je nekrštena i bez ikakve vjere. Nakon izvjesnoga vremena ta osoba svojevolarno napusti katoličkoga bračnog druga i uda se ponovno za drugu neku nekrštenu osobu. A i katolik se ponovno oženi katolkinjom, dakako sklapanjem samo civilnoga braka. Taj je brak izvana gledano bio sretan i okrunjen brojnom djecom, ali su bračni drugovi trpjeli zbog toga što ne mogu na sakramente ispovijedi i pričesti; a trpjela su zbog toga i njihova djeca.

Živeći u nesređenim brakovima ili u izvanbračnim zajednicama, katolicima je ugroženo njihovo vječno spasenje. A uređivanjem tih novonastalih bračnih zajednica pred Crkvom, omogućilo bi se katoličkim bračnim drugovima potpuno provođenje vjerskoga života i olakšalo bi im se postizanje vječnoga spasenja, a koristilo bi i katoličkomu odgoju njihove djece. Razrješivanjem ženidbene veze nesakramentalnih brakova stvara se mogućnost za sklapanje novih valjanih i pred Crkvom uređenih bračnih zajednica, i to svakako može biti na korist vjere kako onoga čiji će se raniji brak razriješiti, tako i osobe s kojom će se sklopiti novi valjan brak, a i djece koja su već rođena ili će se roditi u novome braku, te vječnomu spasenju jednih i drugih.

¹⁶ A. M. ABATE, *Il matrimonio*, 300.

3. Vođenje postupka za razrješenje ženidbe apostolskom povlasticom

Kongregacija za nauk vjere donijela je 6. prosinca 1973. posebne odredbe o razrješavanju ženidbe apostolskom povlasticom i o vođenju postupka s tim u svezi.¹⁷ U nacrtu novoga *Zakonika* nalazila se jedna opća odredba o tome,¹⁸ ali je ona iz konačnog promulgiranog teksta izostavljena. Spomenute odredbe Kongregacije za nauk vjere vrijedile su neko vrijeme i nakon stupanja na snagu novog *Zakonika kanonskog prava*, da bi ta Kongregacija kasnije izradila nove, koje je papa Ivan Pavao II. odobrio u audijenciji 16. veljače 2001., a ista Kongregacija je 30. travnja 2001. donijela dokument – Normae: *Potestas Ecclesiae – de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*, koji je potpisao Joseph kard. Ratzinger, tadašnji prefekt Kongregacije.¹⁹ I sada se postupak za razrješavanje ženidbi apostolskom povlasticom odvija prema tim novim odredbama.

Evo kratkog pregleda tih odredaba.

Ženidbu koju su sklopile stranke, od kojih barem jedna nije krštena, može u korist vjere razriješiti vrhovni svećenik, Papa, ako ženidba nije bila izvršena nakon što su oba bračna druga primila krštenje (čl. 1.). Prije nego molba dođe pred vrhovnog svećenika, spada na Kongregaciju za nauk vjere da ispita pojedine slučajeve i da, ako je uputno, molbu za dobivanje milosti razrješenja ženidbene veze podastre vrhovnom svećeniku (čl. 2.). Molbi za razrješenje neke ženidbe treba prethoditi istraživanje i postupak za koji je nadležan dijecezanski biskup, i oni koji se u pravu s njim izjednačavaju, ili u istočnim sjedinjenim Crkvama eparhijski biskup (čl. 3.).

3.1. Nužni uvjeti za razrješenje ženidbene veze

Za razrješavanje ženidbene veze apostolskom povlasticom temeljni ili bitni su ovi uvjeti:

- da za cijelo vrijeme braka koji bi se imao razriješiti barem je-

¹⁷ KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Normae pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei per supremam Summi Pontificis auctoritatem*, Pol. Vat., 1973.

¹⁸ Vidi, *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Typis Polyglotis Vaticanis, 1982., c. 1150.

¹⁹ KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Normae: Potestas Ecclesiae*, kojih se treba pridržavati u vođenju postupka za razrješenje ženidbene veze „za dobro vjere“, 30. travnja 2001. u *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2004., sv. 20, 402-423.

dan od bračnih drugova nije bio kršten, a to znači da ženidba nije postala sakramentalnom;

- ako je za trajanja nekog braka primila krštenje i druga stranka, odnosno bračni drug koji je u vrijeme sklapanja ženidbe bio nekršten, ili su krštenje primila oba bračna druga nakon što su sklopili valjanu ženidbu, da poslije toga među njima nije bilo spolnog općenja (jer bi u suprotnome slučaju dotični brak postao sakramentalan i izvršen, i kao takav postao bi apsolutno nerazrješiv).

3.2. Utvrđivanje uvjeta i činjeničnoga stanja

Uz navedene temeljne ili bitne uvjete, za razrješanje nekog braka apostolskom povlasticom još se traži da:

- ne postoji nikakva mogućnost za ponovno uspostavljanje bračnog zajedništva među određenim osobama čiji je brak u pitanju (čl. 4.,1^o);
- stranka moliteljica nije kriva, isključivo ili pretežito, za brodolom braka, niti je stranka s kojom bi se imao sklopiti ili konvalidirati novi brak svojom krivnjom prouzrokovala rastavu bračnih drugova (čl. 4.,2^o);
- ako katolička stranka namjerava sklopiti ili konvalidirati novi brak s nekrštenom osobom ili s krštenom nekatoličkom osobom, ona treba izjaviti da je spremna otkloniti pogibelj otpada od vjere, a nekatolička stranka izjaviti da je spremna ostaviti katoličkoj stranki slobodu da ispovijeda vlastitu vjeru i da djecu krsti i odgaja u katoličkoj vjeri (čl. 5.,§ 1.); te izjave treba dati napismeno i obje ih stranke potpisati (čl. 5., § 2.).

Ne može se voditi postupak i Kongregaciji za nauk vjere uputiti molba za razrješanje ženidbene veze u korist vjere ako je ta ženidba sklopljena ili konvalidirana nakon što je prethodni brak ili ženidba razriješana također u korist vjere (čl. 6.).

Može se tražiti razrješanje ženidbene veze nesakramentalne ženidbe sklopljene nakon dobivenog oprosta od zapreke različitosti vjere ako katolička stranka namjerava sklopiti novi brak s krštenom osobom (čl. 7., § 1.), a ne da bi sklopila novi brak ponovno s nekrštenom strankom. Molba se može uputiti vrhovnom svećeniku za razrješanje ženidbe sklopljene uz oprost od zapreke različitosti vjere ako nekrštena stranka iz tog braka namjerava primiti krštenje i sklopiti novi brak s krštenom strankom (čl. 7., § 2.). Biskup ne treba slati Kongregaciji za nauk vjere molbu za razrješanje ženidbe ako postoji opravdana sum-

nja o iskrenosti obraćenja stranke moliteljice ili stranke s kojom se namjerava sklopiti brak, makar da su jedna ili obje stranke primile krštenje (čl. 7. § 3.).

Kad je riječ o sklapanju ženidbe katekumena, vjenčanje se treba odgoditi do iza krštenja; a ako to nije moguće zbog teških razloga, treba imati moralnu sigurnost da će se krštenje uskoro primiti (čl. 8.).

Ako za stranku moliteljicu postoje kakve poteškoće glede načina udovoljavanja obvezama prema ranijem bračnom drugu i stečenoj djeci, ili ako postoji bojazan od sablazni zbog podjeljivanja milosti razrješenja ženidbe, biskup se treba posavjetovati s Kongregacijom (čl. 9.).

Ako se zbog nekog razloga pozitivno sumnja o valjanosti ženidbe od koje se traži razrješenje, molba se upućuje vrhovnom svećeniku, ali s napomenom o postojanju te sumnje (čl. 10.).

U daljnjim odredbama o samom vođenju postupka za traženje razrješenja ženidbene veze najprije se naznačuje da ga vodi ili biskup sam, ili da to povjerava istražitelju izabranom između sudaca dijecezanskog sudišta ili između osoba koje on za tu službu odobri, i to uz pomoć bilježnika i uz sudjelovanje branitelja ženidbene veze (čl. 11., § 1.); to povjeravanje vođenja postupka nekome drugom treba biti napismeno i konstatirano u spisima (čl. 11., § 2.).

U istražnom postupku treba saslušati oba bračna druga (čl. 12., § 2.), a tvrdnje treba dokazati prema odredbama prava bilo ispravama, bilo iskazima vjerodostojnih svjedoka (čl. 12., § 1.). Izjave stranaka ne mnogu imati pune dokazne snage, osim da ih potkrepljuju drugi elementi iz kojih je moguće doći do moralne sigurnosti (čl. 12., § 3.).

Isprave koje su podnesene bilo u izvornom obliku bilo u autentičnoj kopiji bilježnik treba ovjeriti (čl. 13., § 1.), i one koje se šalju Kongregaciji za nauk vjere trebaju biti cjelovite i u kopiji ovjerenom od biskupova bilježnika (čl. 13., § 2.).

Ispitivanje stranaka i svjedoka vrši istražitelj, pozvavši branitelja ženidbene veze da prisustvuje, i bilježnik mu treba biti na pomoći (čl. 14., § 1.), a od stranaka i svjedoka treba zatražiti prisegu da će govoriti istinu ili da je istinito što su kazali; ako netko odbije dati prisegu, saslušat će ga se i bez nje (14., § 2.), svakako uz napomenu u spisima istrage da je stranka odbila dati prisegu.

Stranke i svjedoke istražitelj treba ispitati prema upitniku koji je ranije pripremio on sam ili branitelj ženidbene veze; ako slučaj traži, mogu se dodati i drugi upiti (čl. 14., § 3.), a odgovore trebaju potpisati stranke, istražitelj i bilježnik (čl. 14., § 4.). Ako druga stranka ili neki svjedok odbije, ili se ne može pojaviti da dadne iskaz, njihove izjave se

mogu uzeti pred bilježnikom ili na bilo koji drugi zakonit način samo ako je sigurna njihova točnost i autentičnost (čl. 15., § 1.), a odsutnost iz postupka druge stranke, proglašeno prema odredbi prava, treba u spisima evidentirati (čl. 15., § 2.).

Nepostojanje krštenja kod kojega god od bračnih drugova mora biti tako dokazano da se isključi svaka razborita sumnja (čl. 16., § 1.) i o tome treba ispitati svjedoke, vodeći računa o njihovim osobinama, uzete koliko je moguće između roditelja i krvnih srodnika nekrštene stranke ili onih koji su bili uz nju u vrijeme njezina djetinjstva i poznaju cijeli tijek njezina života (čl. 16., § 2.). Svjedoke treba ispitati ne samo o nepostojanju krštenja nego i o okolnostima i indicijama iz kojih izlazi kao vjerojatno da krštenje nije podijeljeno (čl. 16., § 3.), a treba se pobrinuti da se također pregledaju knjige krštenih u mjestima za koje je utvrđeno da je stranka u njima živjela u vrijeme djetinjstva, posebno u crkvama koje je možda posjećivala ili u kojoj je ženidbu sklopila (čl. 16., § 4.). Ako je ženidba bila sklopljena uz oprost od zapreke različitosti vjere, istražitelj treba pribaviti kopije oprosta i predbračnog ispitivanja (čl. 16., § 5.).

Ako je u vrijeme kad se traži milost razrješenja ženidbe nekršteni bračni drug već primio krštenje, treba obaviti istragu o mogućem zajedničkom stanovanju s drugim krštenim bračnim drugom poslije krštenja; o tome također treba ispitati svjedoke (čl. 17., § 1.), a same bračne drugove treba ispitati jesu li poslije rastave imali među sobom neki, i kakav odnos, i naročito da li su izvršili bračni čin (čl. 17., § 2.).

Istražitelj treba skupiti informacije o životnom stanju druge stranke te naznačiti je li ona nakon razvoda pokušala sklopiti novi brak (čl. 18., § 1.); stranke i svjedoke treba ispitati koji je bio razlog rastave ili razvoda, tako da se vidi čija je bila krivnja za raskid braka ili brakova (čl. 18., § 2.). Treba zatražiti kopiju odluke o razvodu ili presude o civilnoj ništavosti braka stranaka (čl. 19., § 1.); isto tako, ako postoji, treba predložiti kopije dekreta razvoda ili presude o civilnoj ništavosti i dispozitivu kanonske presude o ništavosti bilo koje ženidbe koju je pokušala bilo koja od stranaka koje su si obećale ženidbu (čl. 19., § 2.).

Istražitelj treba navesti je li stranka moliteljica imala djece i kako se pobrinula, ili namjerava pobrinuti, prema zakonima i svojim mogućnostima, za vjerski odgoj te djece (čl. 20., § 1.), a također izvidjeti postoje li obveze stranke moliteljice, bilo moralne bilo građanske, prema prvom bračnom drugu i djeci koju je imala (čl. 20., § 2.).

Stranku moliteljicu ili koja je obećala brak, ako je obraćena

i krštena, treba ispitati o vremenu i o nakani vezanoj za primanje krštenja (čl. 21., § 1.); župnika treba pitati o motivima koji su bili razlog krštenja, a naročito o časnosti stranaka (čl. 21., § 2.).

U spisima treba iznijeti izričitim riječima kakve je religioznosti i stranka moliteljica i stranka kojoj je obećana ženidba (čl. 22., § 1.). Treba pribaviti i u spise priložiti isprave krštenja ili ispovijesti vjere, ili jednoga i drugoga (čl. 22., § 2.).

Kad se istražni postupak završi, istražitelj treba sve spise, izostavivši njihovo objavljivanje, s prikladnim izvještajem prosljediti branitelju ženidbene veze, na kojeg spada da izvidi ima li razloga koji bi priječili da se ženidbena veza razriješi (čl. 23.). Svi se spisi na kraju predaju biskupu da dadne svoje mišljenje o molbi. On u iznošenju svojega mišljenja treba detaljno prikazati jesu li ispunjeni svi uvjeti potrebni za podjeljivanje milosti, naročito glede jamstava o kojima je riječ u čl. 5., (čl. 24., § 1.), a radi se o izjavi katoličke stranke da je spremna otkloniti pogibelj otpada od vjere i nekatoličke stranke da je spremna ostaviti katoličkoj stranci slobodu da ispovijeda vlastitu vjeru i da djecu krsti i odgaja katolički. Biskup treba također iznijeti razloge koji idu u prilog podjeljivanja milosti razrješenja ženidbene veze, uvijek dodavši je li stranka moliteljica već na bilo koji način pokušala ženidbu ili živi u priležništvu (čl. 24., § 2.).

Nakon svega, biskup šalje Kongregaciji za nauk vjere tri kopije svih spisa u tiskanom obliku, zajedno sa svojim mišljenjem i primjedbama branitelja ženidbene veze, dopunjene popisom materije sadržane u istražnim spisima i kratkim sadržajem (čl. 25., § 1.). Biskup se također ima pobrinuti da se spisi istražnog postupka, izrađeni jezikom i stilom mjesta, prevedu na jedan od jezika prihvaćenih u uređovanju Rimske kurije, uz pridodanu izjavu, utvrđenu prisegom, o njihovoj vjernom prijepisu i prijevodu (čl. 25., § 2.).²⁰

Druga faza, razmatranje slučaja, spada na Kongregaciju za nauk vjere. Ona preispituje spise biskupijskog istražnog postupka i odlučuje ima li osnove, i je li prikladno ili nije, da se Svetome Ocu preporuči da podijeli milost i razriješi odgovarajuću ženidbu.

²⁰ Sve odredbe vidi u KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Normae: Potestas Ecclesiae*, kojih se treba pridržavati u vođenju postupka za razrješenje ženidbene veze „za dobro vjere“, 30. travnja 2001. u *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2004., sv. 20, 412-423.

DISSOLUTION OF MARRIAGE AND APOSTOLIC PRIVILEGE

Summary

Indissolubility is an essential characteristic of marriage. But while some marriages are absolutely indissoluble, there are those that can be dissolved either on the basis of Pauline Privilege or through special Apostolic privilege. We discuss marriage dissolution based on the authority of the Pope, or on apostolic privilege.

Based on this principle, it is possible to dissolve a non-sacramental marriage between two non-baptized persons, even though neither is baptized; or the marriage of a non-baptized and a baptized non-Catholic person; or the marriage of a Catholic person and a non-baptized person if dissolution can be judged to benefit faith and the eternal salvation of those persons, or a person with whom a valid marriage is intended to be made. In such cases, after an investigation conducted in a manner determined by the regulations of the Congregation for the Doctrine of the Faith has found that the marriage is not sacramental and that its dissolution will favor faith, a marriage may be dissolved on papal authority.

Key words: *apostolic privilege, favor of faith, marriage dissolution, non-sacramental marriage.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 821.14'02.09-21
2-42
Stručni rad
Primljeno: travanj 2011.

Drago ŽUPARIĆ
Katolički bogoslovni fakultet
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
carus@bih.net.ba

RELIGIOZNO-ETIČKI ELEMENTI U ESHILOVOJ TRAGEDIJI Πέρσαι (PERZIJANCI)

Sažetak

U ovom članku autor piše o religiozno-etičkim naglascima tragedije 'Perzijanci', koju je napisao grčki pjesnik Eshil. Njega književni znanstvenici općenito smatraju ocem tragedije. Odrastajući u vremenu borbe za demokraciju i aktivno se boreći u grčko-perzijskim ratovima, Eshil, aristokratskog podrijetla, pjesnik je uzvišenih osjećaja i grčkih vrlina. Sve Eshilove drame, pa tako i 'Perzijanci', pokušavaju spasiti vjeru i svetinje u svijetu bogova pomoću pravilnog tumačenja tradicije.¹ Autor članka stavlja pod povećalo osobito one dijelove tragedije koji direktno ili indirektno spominju božanstvo, zlu sudbinu, ljudske postupke koji omalovažavaju božanstvo i ljudske zakone, a koji se mogu svesti pod zajednički naziv: grijeh, nasilje, oholost i sl. Članak donosi interpretativne provjere tekstualnih predložaka, pojašnjava iznesene teze i razjašnjava uvid u birane primjere.

Glavne riječi: oholost (ὕβρις/hibris), sudbina (μοῖρα/moira), pravda (δίκη/dike), demon (δαίμων/daimon), zao duh, osvetnički duh (ἄλᾶστωρ/alastor), jaram (ζυγόν/zügon), zavist bogova (θεῶν φθόνος/theon fthonos).

1. Kratka biografija

Eshil (grč. Ἀίσχύλος, Eleusina kod Atene, oko 525. – Gela na Siciliji 456. pr. Kr.) rođen je u plemićkoj obitelji i bio posvećen Demetrinim svetim misterijima. Jednoglasno se smatra utemeljiteljem, odnosno tvorcem ili ocem tragedijske vrste² u svojoj zreloj formi i prvi je od tragičkih pjesnika stare Grčke. Ponosio se sudjelovanjem u grčko-per-

¹ Usp. Eduard MEYER, *Geschichte des Altertums, III B*, Stuttgart, 1901., 450-452.

² Riječ *tragedija* (τραγωδία) prema većini tumača složenica je od grč. τράγος = *jarac* + ᾠδή = *pjesma* koja slavi neki znatan povijesni događaj.

zijskim ratovima: u bitkama kod Maratona (490. pr. Kr. [I. perzijski rat, gdje je poginuo njegov brat Kinegir]), te vjerojatno u Salaminskoj (480. pr. Kr.) i u bitki kod Plateje (479. pr. Kr.). S dobrim smislom za dramski jezik piše uzvišenim i učenim stilom, punim bogatih slika koje golica-ju maštu gledatelja i čitatelja. Sačuvano je sedam Eshilovih tragedija: 1) *Perzijanci* [Πέρσαι]; 2) *Sedmorica protiv Tebe* [Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας]; 3) *Pribjegarke* [Ἰκέτιδες]; 4) Trilogija *ORESTIJA* [Ὀρέστεια]: *Agamemnon* [Ἀγαμέμνων], *Žrtvonoše* [Χορηφόροι], *Eumenide* [Εὐμενίδες]; 5) *Okovani Prometej* [Προμηθεὺς δεσμώτης].

Prema Aristotelu, Eshil je stvorio formu tragedije i poslije Tespisa, koji je uveo prvoga glumca, uvodi drugog glumca (*deuteragonista*), što je poboljšalo dijalog, interpretaciju događaja i bolju analizu likova. „I Eshil prvi poveća broj glumaca od jednog na dva i korske pjesme umanju i od govora stvori prvoga glumca; tri glumca i slikanje kazališne zgrade stvori Sofoklo.“³ Uvođenjem drugog glumca također je omogućena bolja dramatizacija sukoba. Od tog trenutka bilo je moguće izraziti priču dijalogom, bolje nego monologom, a time je povećana emocionalna uključenost publike i složenost izražavanja. Eshil je također zaslužan za smanjenje članova kora (*koreuta*), s pedeset na dvanaest, čime je kor gubio na značenju u njegovim djelima, iako je ipak dominirao nad glumcem. U scenskoj tehnici i pronalascima Eshil je zaslužan za poboljšanje maske koju su glumci obvezno nosili, kao i visokih cipela s potplatima (*koturna*), kako bi glumci bolje dolazili do izražaja. Prvi je od tragičara počeo pisati trilogije. Eshil je bio odan atenskoj demokraciji kako ju je uredio Klisten. Umro je u Geli, a grobni natpis je sam sastavio:

*Eshila, Euforionova sina, Atenjanina
U žitorodnoj gle Geli tu pokriva grob;
Gaj maratonski slavni, dugokosi Međani znadu
Ruke mu zamah jak, - oni će kazati ti sve.*

2. O tragediji *Perzijanci*

Drama o porazu kralja Kserksa pripada velikoj stranici povijesti građana Atene i drugih polisa, koji su mudrom strategijom uspjeli otjerati puno veću i bolje naoružanu vojsku Perzijanaca. Ova se tragedija odlikuje snažnim stilom, punim pokretnih slika i pogodna je za recitiranje. U *Perzijancima* se ne govori o pobjedi Grka, nego radije o porazu

³ ARISTOTEL, *Nauk o pjesničkom umijeću*, prijevod i komentar Martin KUZMIĆ, pretisak, Zagreb, 1977.

Perzijanaca, odnosno o strašnoj vijesti koju donosi glasnik. Za izvedbu te tragedije Eshil je dobio prvu nagradu kada je bila prvi put izvedena u Dionizovu kazalištu u Ateni 472. pr. Kr., a dio je tetralogije koju čine još: *Finej, Glauko, Prometej*. Ta povijesna drama,⁴ kao drugi dio trilogije koji je jedini stigao do nas, iznimka je u kontekstu grčke tragedije time što nije postavljena u herojsko doba drugog tisućljeća pr. Kr., ili pak prije zore čovječanstva, nego se autor upušta u rizik suočavanja sa suvremenom temom, tj. nedavnim događajem za koji svi znaju. U toj tragediji neprekidno se isprepleću povijest i natpovijest, koegzistiraju političko mišljenje i etičko-religiozno, a slavlje Atene je pomiješano sa sažaljenjem nad pobijeđenim, gdje se između redaka može čitati dublje promišljanje o čovjeku.

U stvari, bitka kod Salamine, tj. borba između Perzijanaca i skupine grčkih polisa, dogodila se samo osam godina prije, tj. 480. pr. Kr., tako da su i mnogi gledatelji, a vjerojatno i sam Eshil, sudjelovali u toj bitki. Tragedija *Perzijanci* ima neke tipične osobine arhaične tragedije: odsutnost prologa, malen broj likova, jednostavnost radnje, velika važnost kora,⁵ koju ovdje predstavlja grupa staraca, kraljevih savjetnika; s druge pak strane ovo djelo ima veliku važnost u korpusu tragedija koje su do nas dospjele.

2.1. Sadržaj tragedije 'Perzijanci'

Perzijanci svojom oskudnom radnjom idu *in medias res*, smještajući radnju na perzijski dvor grada Suze,⁶ prijestolnicu perzijskih kraljeva, gdje Atosa, majka vladajućeg kralja Kserksa a žena pokojnog kralja Darija, nestrpljivo čeka ishod bitke kod Salamine (480. pr. Kr.). U mračnoj atmosferi ispunjenoj zlokobnim proročanstvom, kraljica govori svoj san. Kor, koji čine starci zabrinuti za sudbinu vojske koju je Kserkso poveo na Grčku, savjetuje Atosi da zazove duh svojega pokoj-

⁴ U daljnjem tekstu ću, svjesno, spominjati sinonime *drama*, odn. *tragedija*.

⁵ Tragični događaji ispriopovijedani u ovoj drami ne odigravaju se pred očima gledatelja, nego ih glasnik priča. U tom smislu dijalog u *Perzijancima* još uvijek nema prevladavajuću ulogu.

⁶ Smještanje radnje u Suzu, prema nekima odražava Eshilov izraz bratstva među ljudima, tako što se slaveći pobjednika ne ponižava pobijeđeni. Svi su dio iste zajednice. Isto tako tragediju je lakše smjestiti među poražene patnike, nego pobjednike. Usp. Jorge Angel LIVRAGA, *Kazalište misterija u Grčkoj. Tragedija*, prijevod Renata GARBAJS i Gloria BLAŽANOVIĆ, Nova akropola, Zagreb, 2000., 94-95.

nog muža Darija:⁷

Moli muža Dareja (221)
Njega, veliš, vidje obnoć, milostivo neka sad
Tebi, čedu ispod zemlje na svijet sreću pošalje,
Nesreću pod zemljom nek zadrži, mrakom zavije!

Čitatelj, zapravo, po riječima glasnika (nekoj Perzijanac) doznaje priču o Salaminskoj bitki, u kojoj ujedno sami Perzijanci hvale Helene. Opis bitke je pažljivo prepričan, osobito opisom brodovlja i brojnih vojskovođa, zatim je analiziran tijek borbe te predstavljena opustošena slika uništenih brodova na moru i preživjelih bespomoćnih vojnika.

Jauk i plač ispunjaju pozornicu sve do pojave Darijeva duha (Kserksov pokojni otac) i supruge Atose. Darijev duh, koji se pojavljuje iznad svojega groba, daje objašnjenje etike vojnog poraza, koji se tumači kao odgovarajuća kazna za oholost (ὕβρις) koju je počinio njegov sin Kserkso pokušavajući pobijediti Egejsko more svojim brodovljem, a prije toga je uvrijedio bogove gradeći most jaram preko Helesponta.⁸ Oholost i arogancija su uvijek u drevnoj grčkoj tragediji izazivale veliko nezadovoljstvo antropomorfiziranih bogova. Konačno, na kraju dolazi sam kralj Kserkso, pobijeden i uništen, s razderanom kraljevskom odjećom, a svoje očajno naricanje ujedinjuje s korom, što se pretvara u žalopojku kojom završava ova tragedija.

Čini se da je središnji motiv tragedije jaram (ζυγόν) koji se četiri puta pojavljuje u drami.⁹ Naime, Perzijanci su zaprijetili da će „jarmom Heladu sapet“ (50), te je perzijska vojska prešla more sagrađivši most preko Helesponta povezan lađama i tako je na svoj način „bačen jaram“ na more, povezan čavlima (72). Pripovijedajući o svojem snu, i sama Atosa govori o jarmu, koji se po treći put spominje u tragediji, teškom jarmu kojim Kserkso sapinje vrat Atosinim djevojkama vidjenima u snu. Na kraju I. čina kor žali što Perzija više ne vlada, što joj se ne plaća danak i što pade kraljevska snaga:

⁷ Prijevod teksta je preuzet iz knjige: ESHIL – SOFOKLO – EURIPID, *Sabrane grčke tragedije*, preveli Koloman RAC i Nikola MAJNARIĆ, Vrhunci civilizacije, Beograd, 1988.

⁸ Da bi vojska iz Male Azije prešla u Grčku, Kserkso je dao sagrađiti most preko Helesponta (Dardanele), izgrađen od brodova međusobno povezanih konopima. Kserkso je bio ljut što mu je oluja raznijela most, pa je naredio da se išiba more s 300 udaraca bičem. Konačno je napravio pontonski most od brodova kako bi vojska prešla more.

⁹ To su redci: 50, 72, 196 i 594.

Ropstva čim slomi se jaram (ζυγόν), (594)
Krvca nam omasti njive,
Ajantov plakani otok,
Perzijska vlast tu leže.

U *Perzijancima* se, između ostalog, inzistira na raznolikosti strategije ratovanja između dvije vojske, primjerice: „I na kopljanike slavne Aresa nam strijelca vodi“ (85-86).

3. Značajnije religiozno-etičke poruke

Eshil je, bez sumnje, religiozan pjesnik, koji razmišlja o ljudskom životu i postavlja pitanja o čovjeku i božanstvu koja mu se nameću gledajući svijet oko sebe. U tom kontekstu on nastoji vjeri dati veću važnost i uzvišeniji sadržaj. Pjesničkom kreativnošću Eshil uspijeva ostvariti dobru dramatizaciju. Imajući pred sobom *Perzijance*, možemo uočiti činjenicu da Eshil postavlja sebi svojevrstnu tezu, pri čemu ga itekako zanima religiozna i etička misao. Stoga se neki autori slažu da je Eshil bio i najuzvišeniji religiozni pjesnik¹⁰ kojemu je veoma stalo do ljudskog dostojanstva. Opisujući žestok sukob Perzijanaca i Helena, u tekstu *Perzijanaca* nema pogrđnih riječi o neprijatelju, čak ga opisuje simpatično crtajući ga kao žrtvu nerazboritog Kserksova ponašanja, mudro se držeći nepristranosti, iako su likovi njegovi suvremenici.¹¹ Na taj način Eshil je svojim tragedijama dao nadvremensko značenje.

U *Perzijancima* dominira volja božjeg lukavog lukavstva [usp. r. 107] (Δολόμητιν δ' ἀπάταν θεοῦ), kojemu smrtnik ne može izbjeći. U središtu tragedije Eshil je postavio problem djelovanja i krivnje, odgovornosti i kazne, a unutar ljudskog djelovanja postavlja problem odgovornosti pojedinca, čime unosi u tragediju etičku snagu atenskog polisa iz 5. stoljeća. Eshil je dobro uspio prikazati perzijsku osvajačku pohlepu, kao i atensku borbu za demokraciju i slobodu. Grci upravljaju sami sobom i bore se za svoju slobodu, što ima i svoju političku konotaciju koju treba prepoznati u *Perzijancima*. Borba između Grka i Perzijanaca postaje simboličkim ratom između barbarske tiranije, odnosno jednog despotskog kralja, koji ne može obuzdati svoju oholost, i atenskog demokratskog sustava, u kojem je narod vladao.

¹⁰ Vidi „Predgovor“, *Eshilove tragedije*. Preveo Koloman RAC, Matica Hrvatska, Zagreb, 1918., XX.

¹¹ Usp. Iosif Moisejevič TRONSKI, *Povijest antičke književnosti*. Preveo Miroslav KRAVAR, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951., 144.

3.1. Oholost (ὕβρις)

Glavna tema koja se proteže kroz tragediju je grijeh nasilja (ὕβρις) ili Kserksova oholost, čime se, između ostalog, ogriješio okivajući verigama sveti Helespont i tako zaustavio božju rijeku (746). Time je izokrenut poredak elemenata; more je postalo na neki način kopnom i ujedno okovano golemim pontonskim mostom od brodova. Od 5. st. pr. Kr. ὕβρις se poima kao ljudska premoć (πλεονεξία) naspram božanstva. I sam Darijev duh kaže kako Kserkso *morem jadan lude snove izvest namisli* (719). Za razliku od Kserksa, Darije je bio „bogolik kralj“ i glava zemlji. Za njegove vladavine *na bojištu je vojsci slava sjala* (858), a u svim gradovima vladao zakon. Kralj Darije se vraćao s bojnog polja bez jada domu svome i svi su mu se klanjali. On je Helenima umom vladao. Ovakve kvalifikacije Darija, opisanog kao velikog i razboritog kralja, stoje nasuprot ambicioznom Kserksu koji je nesretan.

Ja! Oh nesretna mene! Maska sudbina (909)
Ja ne nadah njoj se - stiže ti mene!

Stoga, nije sumnjati da je osnovna tema Eshilove drame *Perzijanci* ὕβρις, što u svojim temeljnim značenjima podrazumijeva: *grijeh, obijest, oholost, prkos, drskost, razuzdanost, raskalašenost, pomama, divljanje, bijes...* Ta riječ je indikativno spomenuta u III. činu, gdje Darijev duh govori da ne treba više ići u osvajački pohod na Heladu, makar medijska (perzijska) vojska bila brojnija i moćnija. U ovoj tragediji riječ je o ὕβρις čovjeka u tragičnom smislu. U *Perzijancima* (808) ὕβρις je predstavljen kao kazna božja (τίσις) za bezbožne misli (usp. još 820). Izvorno značenje ὕβρις povezano je s držanjem jačega koji djeluje bez razmišljanja i s prezirom na druge. Ali, poimanje se dalje širi: bogovi, kao nositelji νέμεις (gnjev, osveta, kazna), djeluju na ljudski ὕβρις tako što ga kažnjavaju.¹² Naposljetku, i ono perzijskih vojnika što je ostalo u Heladi neće doživjeti dan povratka jer treba imati na umu sljedeće:

Za obijest, misli bezbožne je plata to. (808)
U Heladi ti plijenit božim' kipove
I hramove im palit nijesu se žacali;
Oltara nesta, božja sveta sjedišta
Stubokom propadoše...

¹² U grčkoj povijesti ὕβρις se pojavljuje kao važan faktor tijekom događaja. Kod Herodota pronalazimo religiozno-metafizički temelj pojma. "Ὑβρις perzijskog plana uništenja (VII. 16) odgovara perzijskom temeljnom držanju, kako ga Krez vidi u I. 89. Bog, međutim, u snu navodi Kserksa na zlo, da se upusti u bitku i zavlada svijetom (VII. 18; III. 30). Usp. HERODOT, *Herodotova povijest*, I. 89; VII. 16.

Dakle, Darijev duh je taksativno spomenuo grijeha što su ih Perzijanci počinili u Heladi. Perzijanci se nisu ustručavali krasti kipeve i paliti hramove po Grčkoj. Zlo su uradili, pa stoga i preostala grupa raspršenih i poraženih perzijskih vojnika neće ništa manje trpjeti, a to i nije kraj jer bitka kod Plateje¹³ tek slijedi, u kojoj će grupe preživjelih i raspršenih Perzijanaca još izginuti. Sve je to posljedica ljudske oholosti (ὕβρις)¹⁴ jer:

I hrpe truplja još će trećem koljenu (818)
Svjedočit nijemo, zborit oku ljudskome,
Oholit da se smrtnik odveć ne smije.
Ta cvate li obijest (ὕβρις), klasje bijede ospe je.

Darijev duh dodaje nešto manje uočljivo: on, kao da je jedan od Grka, govori o ljudskoj ograničenosti i propasti onih koji čine ὕβρις. On govori na grčkom jeziku, grčkoj publici, u grčkom kazalištu. Njegov govor nije upravljen toliko pobijedenim Perzijancima koji su negdje daleko, nego bliskim pobjednicima (Grcima), koji su tu blizu, gledaju predstavu. U *Perzijancima* je neprijatelj zazvan iz groba (Darijev duh) ne toliko da bi se proslavio nacionalni identitet Grka, nego da se pokaže ljudska krhkost. Darijev duh govori potpuno ljudski, kako bi podsjetio da svi ljudi imaju nešto zajedničko, a to su: ograničenost, smrtnost, bol. Krećući se samo od te polazišne točke, može se napraviti politički govor - jer tragedija je i politički govor - koji nadilazi granice gradova i carstava.

U Kserkovu postupku bio je očit apetit osvete i nezasitnosti koji vodi u ὕβρις (što je vrsta grijeha), a ὕβρις u propast i nevolju (ἄτη), odnosno zaslijepljenost i zavedenost koji dovode u ponor zbog pohlepe. Drugim riječima: drskost rodi klasjem iluzije (ἄτη), koje će se žeti u suzama. Dakle, Kserkova zla i pohlepna djela učinila su ga slabim. Ovdje se nužno postavlja pitanje ljudske odgovornosti i slobode. Istina, čovjek može činiti što hoće, ali treba biti svjestan posljedica, ili drugim riječima: sloboda i sudbina uvjetovane su jedna drugom. Poraz velike perzijske vojske uslijedio je kao kazna što su je odredili μοῖρα i δίκη, koje su posljedica oholosti (ὕβρις).

¹³ Bitka kod Plateje se dogodila 479. pr. Kr. između južnih grčkih polisa i Mardonijeve pokrajinske vojske Perzijskog Carstva. Salamina je tek prva epizoda odmazde, a Plateja slijedi.

¹⁴ Međutim, neki autori se i ne slažu baš s konstatacijom kako kod Eshila moćni bogovi stoje nasuprot ljudima i paze na norme ponašanja kažnjavajući njihove prijestupe. „Prije se može reći da se radi o proturječjima, sukobima unutar svijeta bogova“. ESHIL, *Okovani Prometej*, prijevod i predgovor Zdeslav DUKAT, Sysprint, Zagreb, 1998., XVIII.

Razmišljajući o podrijetlu patnje, Eshil dolazi do spoznaje da je to oholost kao mentalno sljepilo koje sprečava čovjeka u prepoznavanju vlastitih ograničenja i procjeni sposobnosti. Tko ima previsoke ambicije, tko se usudi prijeći granicu koju su postavili bogovi, čini grijeh i oholost te vodi u ono što se zove „zavist bogova“ (θεῶν φθόνος [362]), jer božanstvo je „ljubomorno“ u odnosu prema ljudskoj snazi i, kao takvo, odlučno je srušiti čovjeka arogantnim prkosom. Kserkso kao da je zaboravio da postoji Zeus koji kažnjava ohole.

Nemoralno poimanje božje zavisti (τὸν θεῶν φθόνος) u *Perzijancima* nema posljednju riječ. Perzijanci se tuže na zla božanstva koja su ih udarila na vrhuncu njihove moći, te se uklapaju u kontekst minimiziranja perzijskih prijestupaka. Međutim, pravu perspektivu nudi Darijev duh, ono što će atenska publika usvojiti, kao što su bile primjedbe na karakter Perzijanaca u kontekstu svega što je rečeno o perzijskom blagostanju i drskosti.¹⁵ Dakle, prema toj teoriji, posljedica grijeha je ljudska patnja cjelokupnog naroda Perzije. Eshil, međutim, ide dalje od te teorije pokazujući da djelovanje božanstva prema čovjeku nije samo zavist nego i posljedica ljudskih grijeha, jer bogovi su apsolutni jamci pravde, obnove reda. Tako, ljudskom bezbožnom činu (ὑβρις) korespondira mudra božanska pouka po kazni: „Da grješnik oholosti drske prođe se“ (829). Ὑβρις kvari čovjeka tako što on zaboravlja svoje smrtno stanje i prekoračuje granice svoje razboritosti (σωφροσύνη). Dakle, ὑβρις, na neki način, proizlazi iz viška moći, bogatstva ili sreće. Čovjek tada stoji kao bog, a bog ga treba podsjetiti na njegovu smrtnost i ograničenja. Tako u igru ulazi sudbina koju šalje *ate*, koja će se veoma teško obrušiti na njegov pad. Bogovi, bojeći se da će se smrtnik osvijestiti, zatvaraju sve izlaze.

3.2. Sudbina (μοῖρα)

Sudbina je prva ključna riječ u rečenici kojom se pojavljuje Kserkso na pozornici. Μοῖρα počiva na činjenicama koje su ispriповijedane od početka tragedije. Ona je sila koja vlada svima, namijenjena svakom čovjeku i stiže svakoga predući životnu nit smrtnika.¹⁶ Eshil je dramom *Perzijanci* usmjerio pozornost na temu koja dotiče duhovno,

¹⁵ Douglas L. CAIRNS, „Hybris, Dishonour, and Thinking Big“, *The Journal of Hellenic Studies*, 116 (1996.), 21-22.

¹⁶ Bogovi mogu odrediti sudbinu čovjeka, ali μοῖρα određuje trenutak njegove smrti. Usp. Dragoljub SREJOVIĆ – Aleksandrina CERMANOVIĆ, „μοῖρα“, *Rečnik grčke i rimske mitologije*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1979., 272-273.

ljudsku dušu i sudbinu, koji upravljaju čovjekom i svemirom. U tom kontekstu treba gledati i upotrebu riječi μοῖρα. Za razliku od Sofokla i Euripida, Eshil je predstavnik „starog“ poretka u kojem besmrtni bogovi imaju neograničenu moć, a ljudi su ovisni o zadanoj sudbini (μοῖρα).¹⁷ Porazni ishod bitke više se pripisuje „mrskoj sudbini“ (στρυεράς μοίρας [909]). Tako u IV. činu Kserkso govori:

Oh, kako li divlje demon se surva (911)

Na perzijski rod nam! Što ću sad jadan?

(...) Smrt sudba i mene zastrla velom. (917)

Moralni zakon i djelovanje, do kojeg je Eshilu očigledno stalo, duboko su povezani s tom kozmičkom sudbinom, koja djeluje poput neke tajanstvene moći ili božanske volje, a koja se ne može izbjeći. Ona je sudbina koja je ponekad i iznad samih bogova. Kroz *Perzijance* Eshil nastoji provući ideju da je poraz Perzijanaca, koje predvodi Kserkso, djelo bogova i odluka sudbine. Osim toga, tu je i neko drevno proročanstvo o kojem govori Darijev duh, o kojem ne znamo ništa, ali je postulat koji nužno proizlazi iz pojmovnog kompleksa ἄτη:¹⁸

*Ah, baš brzo ispuni se evo vama **proroštvo** (θεσφάτων),* (739)

Na sina mi Zeus se strijelom sruši, božju svrši riječ...

Čovjek nije ništa drugo, doli pijun u rukama bogova koji vlada ju njegovom sudbinom na način da promiču ideju pravde, kažnjavaju njihove objestnosti i umišljenosti.

3.3. Pravda/pravičnost (δίκη)

Eshil je poznat kao pjesnik koji uzima u svojim tragedijama pravdu (δίκη), čedo Zeusovo, za središnju temu. Δίκη je zakon koji su bogovi postavili u svijet i koji objašnjava naizgled neobjašnjivu slučajnost događaja, podešavanjem vrlo precizne vage krivnje i kazne, otkrivajući se na taj način kao neki imanentni mehanizam koji ne ostavlja mogućnost bijega onima koji su se okaljali grijehom ili pak ispaštaju za grijeh svojih pređa, kao što stoji u Bibliji.¹⁹ Taj pojam je označavao temelj i središte ljudskog društva u ranom grčkom svijetu od 8. do ranog 5. stoljeća, a nakon toga (4. stoljeće) pojam označava filozofsku teoriju

¹⁷ *Izbor iz antičke poezije. Grčka*, Katarina Zrinska, Zagreb, 1998., 115.

¹⁸ Usp. ESHIL, *Okovani Prometej*, XX.

¹⁹ Jr 31,29 „Oci jedoše kiselo grožđe, a sinovima zubi trnu“. Problem nasljedne krivnje je stariji od Eshila, koji on ne koristi mehanički, tako da su za krivnju uvijek odgovorni stariji. Isto tako i potomci svojom krivnjom snose odgovornost zbog svojih djela i pridonose nesreći. Usp. ESHIL, *Okovani Prometej*, XIX.

o državi, podrazumijevajući ideju zakona kao vjerske, političke i etičke veličine. Značajno je da Grcima u početku taj pojam nije označavao nešto racionalno, logično, nego mitski lik božice istog imena (usp. Hesiod, *Poslovi i dani*):²⁰

ἡ δὲ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα (256)
 κυδρὴ τ' αἰδοίη τε θεοῖς, οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν.

Sve Eshilove drame, pa tako i *Perzijanci*, govore o pravičnosti bogova i sudbini kojom upravlja mudro načelo božanske pravde, koja se u ovom slučaju stupnjevito provodi nad Perzijancima, tako što se temelji na početnom strahu kora (u I. činu), zatim po nastupu Atose, koja ostaje zaprepaštena viješću glasnika o događajima kod Salamine, te pojavom Darijeva duha, koji objašnjava pravi uzrok poraza, i na kraju po riječima kora i očajnom Kserksu koji plaču nad svojom nesrećom, očajni zbog onoga što se dogodilo. Božanska pravda neumoljivo čeka svakog čovjeka. U *Perzijancima* Darije pripisuje odgovornost za poraz kod Plateje Kserksu i njegovoj mladenačkoj drskosti, a kazna je razmjerna težini prekršaja. U tom kontekstu tema δίκη i djelovanje u ljudskim pothvatima postaje ključna. Junak se može iskupiti za počinjene grijehe, čak i one koji su povezani s njegovim nasljedstvom, jedino ako uoči božansku pravdu te ako sažaljenje i kajanje suprotstavi logici osvete i bezgranične oholosti. Budući da je Eshil bio upućen u eleuzinske misterije, vjerojatno su ga zbog toga zanimala uzročnosti pojava. U razumijevanju kozmičkih procesa, on traži pravdu, a svaki je smrtnik podložan nositi teret pravde - δίκη, tj. zakona i pravednosti. Svijet je, dakle, podvrgnut božjoj pravičnosti.

Eshil se drži stare ideje da se počinjeni grijeh širi preko cijele loze na potomke. Dakle, ovu dramu se ipak ne može promatrati kao sudbinu pojedinca, nego ona također uključuje cijelu njegovu obitelj, pa i šire - od predaka do potomaka. U svjetlu funkcije kazne koja ima poučan karakter i na koju je svatko osuđen, čovjek dozrijeva u svojoj spoznaji kroz trpljenje (*pathei mathos* [πάθει μάθος] „patnjom do spoznaje“)²¹ da postoji savršen i nepromjenjiv red koji upravlja njegovim svijetom. Ako smo stvorena bića, trpeći tek možemo učiti na svojoj koži. Darijevu duhu Eshil stavlja u usta poruku koja je, u kazališnoj fikciji, upravljena Perzijancima, ali je zapravo naslovljena u prvom redu Atenjanima. To je, dakle, nešto što vrijedi za jedne i za druge: Eshilova religioznost, koja poziva na svijest o ljudskim mjerilima, postaje univerzalnim, ali ne

²⁰ Usp. Gottlob SCHRENK, „δίκη“, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1935., 180-181.

²¹ Osobito u drami *Agamemnon*, (174-183).

i potpunim naukom. Ljudska ograničenost je svima zajednička; a svaki imperijalizam predodređen je suočiti se sa svojim granicama u narušavanju tuđe autonomije. Δίκη kod Eshila nije sila koja uređuje međuljudske odnose u društvu, nego apstraktan pojam, zakon što ga bogovi nameću u svijetu, i koja objašnjava slučajnost - naizgled neobjašnjivih - događaja, vrlo precizno podešavajući utege grijeha i kazne. U lik pravde utkana je ideja pravedne Zeusove vladavine, pa se stoga δίκη ponekad spominje umjesto samoga Zeusa.²² Δίκη uvijek rezultira srećom.

3.4. Zao duh, osvetnički duh

Dok u I. činu slušamo stihove o brojnim imenima perzijskih vojskovođa koji su krenuli na Heladu, zatim imena gradova i zemalja, u nama se stvara dojam moći, ali i brige zbog oskudnosti informacija o ishodu Salaminske bitke, jer glasnik se još uvijek ne pojavljuje na pozornici. No, u međuvremenu čujemo teške riječi o božjoj sudbini i lukavstvu, koje smišlja neki plan, a da mu ni jedan smrtnik ne može umaći. Tako čitamo:

Početak bješe, gospo, svemu tome zlu (353)
Il' zlotvor (ἀλάστωρ), il' zli odnekud se javi duh (κακὸς δαίμων)

Ὑβρις i ἄτη kod Eshila znače grijeh, koji je nastao u zamračenom umu te dovodi do takvog izbora koji se smatra kažnjivim. Radi se o sili koja vuče čovjeka u propast: ἀλάστωρ demon koji remeti um osobe i predstavlja neizbježnost kazne. Riječ ἀλάστωρ može još značiti: *bog osvete; zao duh; napasnik; pridjevski oblik sličan bogu osvete, osvetu tražeći; zločinac*. Glasnik okrivljuje neku nejasnu i osvetoljubivu božansku snagu, a onda prelazi u govor o veoma humanom akteru, nekom Grku, kojega je poslao Temistoklo, iako mu se ime ne spominje. Taj stenski vojnik, poput izdajničkog doušnika, rekao je Kserksu da Grci planiraju bijeg u uvalu kod Salamine tijekom noći te da bi Kserkso trebao premjestiti svoje brodove bliže uvali. Rezultat je bio taj da je veliko perzijsko brodovlje uhvaćeno u uskom kanalu, a grčki vojnici napali su s tolikom snagom da su natjerali u bijeg Perzijance. Kralj Kserkso *videć bezdan jada, jaukne (...) halju razdrije sebi, glasno zari-da; mah četam pješačkim uzmak naredi* (465s). Ovo je inspiriralo samu kraljicu da zavapi *mrskom bogu (ὦ στυγνὲ δαίμων) kako Perzijancima srcem smami* (472). Zborovođa u II. činu (628-680) priziva Darijev duh. I odjednom sve postaje nadnaravno kada pozivaju podzemne bo-

²² Vidi „Predgovor“, *Eshilove tragedije*, XI.

gove (χθόνιοι δαίμονες) prizivajući Zemlju i Herma, kao i samoga boga podzemlja Hada (659). Kada zbor spominje *daimona*, tada misli na samoga Darija, kojemu izričito kaže u r. 658: *Kralju, stari kralju, hajde svanide!* (βαλλήν, ἀρχαῖος, βαλλήν).²³ Zbor se boji i ne usuđuje se razgovarati s Darijevim duhom. Zato on poziva Atosu (svoju udovicu) neka objasni stvari i ona je ta koja ima hrabrosti govoriti s tim čovjekom iz groba. U raspravi o nesreći njihova sina, oni kao roditelji kolebaju se između okrivljenja neke izvanjske božanske moći i krivnje samoga Kserksa. Imaju zajedničko mišljenje glede svojega sina, kojega opisuju kao hrabroga (θούριος Ἐρέξης) u r. 718. te kao onoga koji *morem jadan lude snove izvest namisli* (719). U isto vrijeme oni drže da je δαῖμων odgovoran za porazan ishod bitke. Kraljica kaže: *Al' negdje zloduh neki* (τις δαίμωνων) *da mu pamet tu* (724). Darije odmah potom još dodaje: *Ao, silni neki dođe zloduh* (τις ἦλθε δαίμων), *razum pomuti* (725). Međutim, između redaka ove drame uočavamo nešto neobično, barem kada je božanstvo u pitanju. Naime, kad netko sam srlja u propast, i bog mu priskače u pomoć:

Poslije duga vremena će, to izvršit bog, (742)
Al' kad netko sam se žuri, i bog živo prione.

To je ta zasljepljenost, što se na grčkom naziva ἄτη, koja također može značiti: *obmana, opsjena, smetenost (osobito kao kazna božja), nesreća, nevolja, propast, kazna.*²⁴

Kuku lele, bogovi (δαίμονες)! (1005)
Jasno jadom nenadnim
Otkriste nam, kako Bijeda (Ἄτα) vreba svijet!

Ona dolazi na čovjeka, zasljepljuje ga, ulaguje mu se i približava, a ljudski um (ovdje: Kserksov) prelazi svoje granice i kreće putem svoje propasti. Stih 750. kaže da je bolest oduzela Kserksu pamet (οὐ νόσος φρενῶν), što je isto kao i ἄτη (βροτὸν εἰς ἄρκυας Ἄτα: *miluje smrtnika bijeda* - 113), i lukava božja varka (107): δολόμετιν δ' ἀπάπαν θεοῦ.

Nadalje, bolni grijeh (ἁμαρτία) prouzročio je da su brojne troveslarke (nesretne lađe) potonule. ἁμαρτία se od početka (od Eshila) koristi u figurativnom smislu, pa se često definira kao bit neke činjenice, a pojam je označavao radnju *griješiti* (ἁμαρτάνειν).²⁵ Eshil upotrebljava jednu riječ da označi ono što bi nazvao tragičnim činom u

23 Frigijska riječ „kralj“.

24 Ἄτη = boginja nesreće (personificirano).

25 Usp. Karl Heinrich RENGSTORF, „ἁμαρτάνω“, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1933., 296.

svojoj predstavi, a to su riječ ἄτη ili ἁμαρτία.²⁶ Kor umeće sliku ἄτη koja vara čovjeka i čini da se zaplete u mrežu grijeha, a onda ga nemilosrdno kažnjava. Iako veliča vrijednost Grka, on u tragediji, zapravo, ističe dramu pobijedenih Perzijanaca.

Ako Kserksa stigne nesreća, kraljica misli da on neće pretrpjeti štetne političke posljedice, nego će *jednako zemljom ovom vladat živ* (213-214). Perzijske starješine, s druge strane, misle da će takav poraz potkopati cijelo perzijsko carstvo. I kor i kraljica će shvatiti da je Kserkso, bolje reći, prije uništavao svoje ljude, nego štitio, ugrozio povezanost kralja i njegova naroda. Odgovor kora na tu situaciju je s naglaskom na učinke Kserksova ponašanja. Posljedica toga bit će patnja svih perzijskih naroda, kako Perzijanaca i mnoštva razasutih Azijata, tako i onih koji su se borili pod Salaminom i onih napuštenih.²⁷ Poraženim Perzijancima ništa nije preostalo doli naricanje u kojem kor govori Kserksu u posljednjem stihu kojim završava ova tragedija *Pratit ću te plačem gorkijem* (1076).

3.5. Bog(ovi) u 'Perzijancima'

Eshil ostaje vjeran vrlo strogoj, gotovo monoteističkoj religiji (Zeus je u njegovim djelima ponekad prikazan kao tiranin, ponekad kao svemogućí Bog, poput starozavjetnog Jahve u Bibliji). Eshilov Zeus ne stoluje više na Olimpu, nego je jednostavno u svijetu, odnosno nad njim da sve nadgleda i po pravdi sudi, štiteći pobožnog, nagrađujući poštenog i kažnjavajući nepravednog. Treba imati na umu da je Zeus samo otac bogova i ljudi (Πατήρ ἀνδρῶν τὲ θεῶν), a ne i bog stvoritelj kojega karakteriziraju atributi: svemoćan i svezladar.

Cijela drama *Perzijanci* protkana je imenima bogova koje likovi često zazivaju, od kojih se poimence spominju: Zeus, Ares, Feb (drugo ime za Apolona), Posejdon, Had, Hermo, Pan (bog pastira). Ali isto tako upotreba božjeg imena je često općenita, kao npr. da sudbina dolazi od boga, da postoji božje lukavstvo, a kada se na pozornici pojavljuje Atosa, zborovođa kaže da je došla svjetlost *ko iz oka božjeg* (Ἄλλ' ἦδε

²⁶ R. D. DAWES, „Some Reflections on Ate and Hamartia“, *Harvard Studies in Classical Philology*, 72 (1968.), 109. Tako se npr. u tragediji *Agamemnon 1197* ἁμαρτία upotrebljava da označi uznemirujuće djelovanje članova, a u *Agamemnon 1192* ἄτη označava kaznena djela koja su se dogodila prije u mitu i na djela koja najavljuje da trebaju tek doći.

²⁷ David J. SCHENKER, „The Queen and the Chorus in Aeschylus' Persae“, *Phoenix*, 48 (1994.), 283.

θεῶν ἴσον ὀφθαλμοῖς [150]). Atosa govori da se *sreća ne stječe bez boga* (općenito). Bozima se žrtvuje, njima se treba utjecati da odvrate zlo, jer nevolja također dolazi od bogova (294), kao i slava koju je bog u bitki dao Helenima (455). Glasnik govori kako je bog poslao ranu zimu na razbježale Perzijance pri povratku iz Salaminske bitke (496). Bog (općenito) srušio je jad na Perzijance (514), pa ga Eshil nekada naziva i groznim demonom (u prijevodu „bogom“) (ὦ δυσπόνητε δαίμων [515]), a nekada izričito kaže da je Zeus, kralj, uništio mnogobrojnu perzijsku vojsku (ὦ Ζεῦ βασιλεῦ, νῦν Περσῶν τῶν μεγαλαύχων καὶ πολυάνδρων στρατιᾶν ὀλέσας [532]) i strijelom se obrušio na kralja Kserksa (740), jer ne može se u svojoj ludosti svladati bogove pa i Posejdona, boga svega mora.²⁸

Kserkso je grešnik drske oholosti (831),²⁹ ohole čudi, i zato ga je Zeus, koji je oštar, sudac svima, i strog, kaznio (827). Kserkso sam priznaje da se na njega i perzijski rod divlje survao neki demon (δαίμων) te je ostao bez snage; jauče i plače svjestan da je postao jadan na nesreću mnogima. Sreća se jednostavno udaljila od njega, a zlo oborilo na nj. Kserkso i sam govori kuru da slobodno dade maha jecanju, svjestan svoje pogreške, a optužuje boga Aresa što su se Heleni (njegovi dušmani) oboružali lađama pa im je Salaminski žal oteo spas. Tako će u jednom trenutku starodrevnu Atenu nazvati mrskom. Od silne perzijske vojske, Kserkso potvrđuje, da je jedini on ostao i vratio se razderavši svoje haljine zbog bijede i nesreće. Njemu bol, a radost dušmanima!

Tko se od vojnika nikada prije nije molio bogu, nakon poraza je počeo zazivati božje ime.³⁰ Grozni bog (κακῶν ἃ Πέρσαις ἐγκατέσκηψεν θεός [514]) srušio je jad na Perzijance. Zeus je pobio ponosnu, dičnu i mnogobrojnu perzijsku vojsku (532); radilo se o nekom drevnom proročanstvu koje se izričito spominje (θεσφάτων [739]), ali o kojem ne znamo ništa potanje. Preko Darijevih riječi doznali smo, dakle, smisao onoga što se pred nama odigravalo, a „pjesma o pobjedi Grka otkriva nam se kao velika parabola za vladavinu boga“.³¹ Konačno, Zeus je jamac smislenog poretka u svijetu. On je iznad ljudi i kao strog sudac kažnja-

28 Družeci se s hrđavim ljudima, kao što su Mardonije, Onomakrit, Aleuadi i Pistratidi, Kserkso je skovao plan zavojštiti na Heladu. Lud zbog svoje mladosti, nije se sjećao opomena oca Darija, već je počinio najviše zla kao što nitko nije učinio.

29 Usp. Petar Semjonovič KOHAN, *Istorija stare grčke književnosti*. Preveo s ruskog Dragutin MARKOVIĆ, Veselin Masleša, Sarajevo, 1959., 152.

30 Rr. 497-499: *Tok sav se sledi; i tko prije u boga // Baš nikad ne vjerova, molit molitvom // I zemlji, nebu klanjat onda stade.*

31 Albin LESKY, *Povijest grčke književnosti*. Preveo s njemačkog Zdeslav DUKAT, Golden marketing, Zagreb, 2001., 250.

va svaku aroganciju i objest. Zato poziva na umjerenost i razboritost (σωφρονεῖν) opominjući mudrim savjetom: prestati vrijeđati bogove razuzdanom drskošću:

Zeus kaznom kazni odveć oholitu ćud, (827)
On nad nama je svima sudac oštar, strog
I zato vi ga opomenom razumnim (σωφρονεῖν)
Sad putite i k pameti dozovite
Da grješnik oholosti drske prođe se

U atičkom grčkom semantika riječi δαίμων proteže se između pojmova: *bog, zao duh, sudbina, duh, niži bog, duh pokojnikov*. Grčki pridjev εὐδαίμων i δισδαίμων doslovno znači: koji ima dobra demona, sretan, blažen, ili pak suprotno (δισδαίμων). Kod Eshila δαίμων često ima amorfan i nespecifičan identitet. Postoje, doduše iznimke, primjere, gdje je Darijev duh nazvan δαίμων, i to općenito. Međutim δαίμων je nejasno božanstvo ili nadnaravna moć koja može zaštititi ili pak uništiti. Δαίμων čini Perzijancima poraz još jezivijim jer nikada ne mogu precizno identificirati božansku moć koja je protiv njih. Perzijancima biva veoma zgodnim okriviti prije δαίμων za svoje nevolje nego sebe. U većini odlomaka δαίμων stoji u suprotnosti s bogom (θεός) kojeg se može imenovati ili mu se klanjati. Tako je kraljica Atosa nazvana majkom i suprugom boga, tj. perzijskog kralja u njegovoj ulozi božanskog vladara.

Ženo Darejeva, sijeda, stara majko Kserksova! (156)
Bogu (θεοῦ) perzijskome druga bješe, bogu mati si (θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἕφους).
Stara sreća (δαίμων παλαῖός) ako sada vojsku nekud ne izda.

Na nekim drugim mjestima δαίμων i θεός pojavit će se kao sinonimi (156-158). Eshil također u stihovima 809-815 običava kombinirati *bogove s demonima* u istom govoru; ovo je, dakle, primjer u kojem se ti pojmovi pojavljuju kao sinonimi jedan umjesto drugog. Znakovito je da Kserkso – čiji smo lik očekivali da se pojavi – također nije siguran tko je kriv za nesreću: on sam, neka vanjska moć ili pak oboje. Zborovođa odgovara na njegovu tugu da je demon (δαίμων) pokosio vojsku (921). Slažući se sa svojim roditeljima, Kserkso drži da je božanska sila odgovorna: *Prevrnu se sreća (δαίμων) i ruši se na me* (942). Ipak, Kserkso će priznati:

Mrtve ja ih pustih. (962)
S broda tirskog pali.
Salaminski žal ih
Sad ljubi, o hrid tvrdu ti
Udaraju oni.

Nešto kasnije Kserkso govori: *Neviđene vidjeh jade ja!* (1028), a

zatim je razderao haljine zbog poraza i borbe u kojoj sâm nije sudjelovao, već je gledao iz lože s obale.

U Eshilovim *Perzijancima* božja zavist (τὸν θεῶν φθόνος), koju Kserkso, po mišljenju glasnika, ne razumije (362), ne odnosi se izričito na neko veliko bogatstvo ili neki veliki prijestup; poraz kod Salamine glasnik pripisuje utjecaju zlog duha (κακὸς δαίμων) (354), nepredvidljivog (neimenovanog) δαίμων. Međutim, treba reći da isto tako postoji naglasak s obzirom na Kserksovo povjerenje (352, 372-373) u božanstvo, pri čemu kraljica Atosa kasnije objašnjava tendenciju slijepog vjerovanja da će trenutačna sreća i dalje trajati. Nepredvidivost sudbine ili bogova koji daju ili uskraćuju dobru sudbinu, tema je od početka predstave (vidi 93-100; 157-158; 161-164). Darije je uz pomoć „nekeg boga“ uspio pribaviti velik ugled i blagostanje. Glasnikovo spominjanje φθόνος povezano je s pogrešnim stavom o prosperitetu i odlučujućoj ulozi bogova u svim ljudskim djelovanjima, što je kasnije prošireno na perzijanski obmanuti ponos, bezbožnost i ὕβρις, kako je autoritativno izjavio Darijev duh.³² Bogovi kod Eshila su dio religioznog i kazališnog sustava, koji se međusobno povezuju u čvrstu mrežu s ljudima i njihovim sudbinama. Nevidljivi svijet božanskih i demonskih sila prate čovjeka korak po korak.

Zaključak

Iako je tema u *Perzijancima* povijesni događaj iz 5. st. pr. Kr., Eshil je uspio stvoriti djelo koje nadživljava stoljeća i za koje uvijek može postojati ljudsko zanimanje s obzirom na tretiranje teme o zlu i ljudskoj oholosti. Tragedija *Perzijanci* je Eshilu, nedvojbeno, prilika da iznese svoju moralnu pouku i upozorenje Grcima da poput Kserksa nikada ne upadnu u grijeh oholosti, što uzrokuje ostala zla. Ovom tragedijom Eshil je zauzeo krajnje human stav prema poraženom neprijatelju, bez mržnje i ponižavanja, poštujući njegovu patnju i bol, znajući da i Grci mogu počinuti pogrešku oholosti i pohlepe (ὕβρις) te eventualno dospjeti u slično stanje. Dakle, nekakvu hvastanju i samozadovoljstvu nema mjesta u *Perzijancima*.

Tragedija nije samo banalan opis povijesnog događaja u kojem su Perzijanci izgubili bitku i rat, a Heleni pobijedili, nego pretpostavlja također plan neke univerzalne ljudske stvarnosti.³³ Tako ova tragedija

³² Douglas L. CAIRNS, „Hybris, Dishonour, and Thinking Big“, 21.

³³ Usp. Jorge Angel LIVRAGA, *Kazalište misterija u Grčkoj*, 39

ima univerzalnu poruku, koja pojedinca može potaknuti na ispit savjesti i priznanje vlastite grešnosti. Bog uvaljuje čovjeka u krivnju i muku, što mu oduzima jasnoću uvida, a čovjek dolazi do spoznaje kozmičkog zakona. To je Eshilova predodžba o bogu!

Iz Eshilovih misli pretočenih u retke tragedije *Perzijanci* doznali smo nešto o vječnoj, svemoćnoj i tajnoj moći božjeg djelovanja, koje motri ljudsko djelovanje i kažnjava grijeh. Time su misli o božanstvu, svijetu i čovjeku onoga vremena postale jasnije. Kraj IV. čina, koji se vidi u prizoru kora i Kserksa, završava riječima koje prije svega upućuju na plač, bolni jauk i na žamor posljednjeg poraza jer nema budućnosti za onoga koji je bio bogat i imao veliko carstvo, koje se više ne može oporaviti. To carstvo je izgubilo svoje najbolje sinove, djecu odvelo iz njihovih kuća i neplodnim učinilo krila brojnih majki. Μοῖρα se poigrala s Perzijancima i Perzijom koja je postala nekropolom, mjestom žalosti i plača, te će nesretno otići u zaborav: *Nesretan u ratu rod je Perzijski* (δυσπόλεμον δὴ γένος τὸ Περσῶν) [1013]. Stalno pozivanje na δαίμων, neko čudesno božanstvo koje ima nešto protiv Perzijanaca, otkriva da nitko nije voljan staviti potpunu odgovornost na Kserksa, unatoč činjenici da je on kralj. Jedino Darije (koji je mrtav) ima analitičku pronicavost vidjeti Kserksa koji je prkosio Helespontu, odnosno Kserksov ὕβρις koji je doveo do propasti.

RELIGIOUS SENTIMENT AND ETHICAL ELEMENTS IN AESCHYLUS' TRAGEDY, ΠΕΡΣΑΙ (THE PERSIANS)

Summary

In this article the author writes about religious-ethical emphases in the tragedy³⁴ "The Persians" by the Greek poet Aeschylus, whom literary scholars consider the father of tragedy. Growing up during the era of the struggle for democracy and actively fighting in the Greek-Persian wars, Aeschylus, who was of aristocratic origin, was a poet of exalted sentiment: he celebrated Greek virtues. All of Aeschylus' plays, in addition to "The Persians", try to preserve faith and the sacred in the pantheon by offering an authentic explanation of tradition.³⁵ The article deals in particular with those sections in the tragedy that directly or indirectly mention deity, doom, human conduct that undervalues deity and human laws; and those types of conduct that could be termed as sin, violence, pride, etc. The article offers interpretative analysis of textual specimens and explains theories and insights related to particular examples.

³⁴ The word tragedy (τραγωδία) according to most specialists is a compound of τράγος = goat and ᾠδή = a song that celebrates an important historical event.

³⁵ Cf. Eduard MEYER, *Geschichte des Altertums*, 450-452.

Key words: *pride* (ὕβρις), *destiny* (μοῖρα), *justice* (δίκη), *demon* (δαίμων), *devil*, *the Avenging Deity* (ἀλάστωρ), *joke* (ζυγόν), *envy of gods* (θεῶν φθόνος).

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-242-234=163.42
Hrvatski prijevod s aramejskog izvornika
uz popratne stručne bilješke
Priljeno: ožujak 2011.

Dubravko TURALIJA
The Catholic University of America
Biblical Studies and Semitic Languages Department
620 Michigan Ave., N.E. Washington, DC 20064
dubravko.turalija@hotmail.it

DANIEL 2,4 – 7,28
NOVI PRIJEVOD S ARAMEJSKOG IZVORNICA POPRAČEN ANALIZOM
I KRATKIM KOMENTAROM

Uvod

Svaki prijevod s biblijskog izvornika svojevrsna je prevoditeljeva interpretacija ne samo zato što osobno bira sinonime i raspoređuje riječi u rečenični sadržaj nego i zato što se na svojevrsan način usredotočuje na ključne fraze, ponavljanja, naglaske i paralelizme. Ovisno o prevodilačkom materijalu, biblijski prijevodi mogu biti doslovni ili slobodni, prozaični ili poetični.

Danielova knjiga je vjerojatno jedan od najkompliciranijih starozavjetnih tekstova jer uz enigmatsko eshatološke kontekstualizacije tu je još i dvojezičnost izvornog teksta.¹ Prvo poglavlje je napisano biblijskim hebrejskim, dok su poglavlja 2 – 7 ispisana biblijskim aramejskim, a posljednja poglavlja knjige 8 – 11, kao i prvo, biblijskim hebrejskim jezikom.

U prijevodu što slijedi bavit ćemo se isključivo aramejskim tekstom, uspoređujući pojedine dijelove s kasnijim targumskim aramejskim izvornikom Jonatanom i potkrepljujući važnije izraze

¹ Usp. Raymond B. DILLARD, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, 1994., 434.

aramejskim rječnicima.² Gramatičko-sintaktičke analize potkrepljuvat ćemo odgovarajućim aramejskim gramatikama.³ Aramejski jezik je u srodstvu s hebrejskim pa ćemo također u konkretnim riječima svratiti pažnju na njihov međuodnos.

Cilj nam je što bliže slijediti biblijski izvornik i načiniti što vjerniji hrvatski prijevod, uspoređujući ga s već postojećim Sovićevim (Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta. O četrdesetoj obljetnici 1. izdanja „Zagrebačke Biblije“ i četrdesetoj obljetnici izdavačke kuće „Kršćanska sadašnjost“ (1968.-2008.), Zagreb, 2008.) i Šarićevim (Biblija. Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta. Preveo Ivan Ev. Šarić, 2. popravljeno izdanje, Zagreb, 2007.) prijevodima aramejskog dijela Danielove knjige 2,4 – 7,28.

2 Ludwig KOEHLER - Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I, II, III, IV. Brill, 1999. (HAL); Michael SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic* (Second Edition), Bar Ilan Univ. Press, Ramat Gan (IL), 2002. (JPA); Michael SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babilonian Aramaic*, Bar Ilan Univ. Press, Ramat Gan (IL), 2002. (JBA); Gustaf Hermann DALMAN, *Aramäische Dialektproben*, Leipzig, 1896.; Jeremy BLACK – Andrew GEORGE – Nicholas POSTGATE, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2000. (CDA).

3 Franz ROSENTHAL, *Grammar of Biblical Aramaic*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1961. (R); Stanislav SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, Leipzig, 1990. (S) i Emil Friedrich KAUTZSCH, *Grammatik Biblisch-Aramäischer*, Leipzig, 1884. (KT) te ponajviše E. COOK - Frederic William BUSH - William Sanford LASOR, *Handbook of Biblical Aramaic*, 2009. (HBA) – *The Guide to Reading Biblical Aramaic*, CUA University, Washington, 2009. (RBA).

GLAVA 2,4-49

Nebukadnecarev⁴ san

4. Kaldejci⁵ odgovore kralju na aramejskom: „Kralju,⁶ živio⁷ zauvijek!⁸
Reci san⁹ svojim slugama¹⁰ i mi ćemo dati¹¹ njegovo značenje.“

4 Koncem pretprošlog stoljeća većina kršćanskih egzegeta i arheologa složila se s prijedlogom da se određena biblijska imena transliteriraju onako kako stoje u izvorniku. Danas, većina biblijskih komentara pokušava slijediti što bližu transliteraciju značajnijih imena što se pojavljuju u Svetom pismu. Među njima je i babilonski kralj Nebukadnecar, kojega poznajemo kao Nabukodonozora, Nabopolasareva sina, koji je ustoličen u Babilonu 604. godine prije Krista. Nebukadnecar je akadaska složenica *nabu-kudurri-ušur* u značenju *neka* (bog) *Nebo čuva kralja*. Ime Nebukadnecar i imena ostalih babilonskih kraljeva vrijedni su izvori za slavensko lingvističko istraživačko područje jer u sebi ne samo da sadržavaju izgovor nego i značenje riječi *ušur-šur-šar-car*, što znači *kralj, car, vladar*. Imenica *car* je tako vjerojatno došla u slavenske jezike preko aramejskog govornog područja, a ne preko latinskog *caesar* (u kolokvijalnom hrvatskom *cesar, cesarica*) i kao takva se ustalila i očuvala svoj izvorni izgovor i značenje dandanas.

5 כַּלְדַּיִם ili *kaldejac* u aramejskom tekstu Danielove knjige nije etnički termin, nego sinonim za mudraca, astrologa ili zvjezdara pa ga ovdje tako treba i razumjeti (S 1.2.1; 1.6.3). Slično formiranje terminologije nalazimo i u hrvatskom lokalizmu *špicar*. Riječ je prvotno korištena za prodavača orašastog ili koštuničavog voća. Termin je s vremenom modulirao u vlastitu imenicu. Tako su, *špicar ili špicari* danas stanovnici bugojanskog i uskopaljskog kraja. Slično je i s prezimenima, kao npr. *Kovač* koje dolazi od tehničke imenice za zanatliju ili *kovača*. Stoga, imenicu *kaldejac* treba uzeti u kontekstu zanimanja, profesije i ne pisati je velikom slovom.

6 מְלָכָא - targumski aramejski, za razliku od klasičnog aramejskog jezika, podržava supralinearnu tradiciju מְלָכָא koja ne trpi ni *š^awa mobile* niti *dāgēš* (RBA 2:4; R §15; §7; S 6.3.3.1.7).

7 הַיִּי - Targum Jonathan često ima puni vokal umjesto vokala *hatepa* da bi označio komponirani ili spojni *š^awa* (RBA 2; R §10; BL 5.7.8.4.2).

8 לְעֵלְמִין - u aramejskom su kratki vokali u svim otvorenim nenaglašenim slogovima reducirani posvema ili na jednostavni *š^awa* (R §5; KT 72).

9 הַלְמָא heb. הַלּוּם - Targum u svom superlinearnom sustavu nema posebnu oznaku za *segōl* (RBA 2:4).

10 U ovom slučaju BHS ima dva oblika: čitani (*qere*) i pisani (*ketib*). U *ketibu* דַּלְעַדְדַּי *dalet* je naglašen, a trebao bi biti spirantski, odn. nenaglašen, jer je imenica u množini - לְעֵבְרִי. *Qere* slijedi pravilo pisati riječ kako se izgovarala, pa stoga izbacuje *yōd* iz finalnog sloga - לְעֵבְרִי. Targum slijedi ovaj drugi oblik (KT 5.1.3.3.3.2; 6.3.5.4.1).

11 נְתָנָא korijen je הָיִי i u *pa* "elu znači *pokazati, dati, reći, rastumačiti*. Targum u ovakvim slučajevima obično ima *yōd* namjesto finalnog *e* - נָהִי, dok u kumranskim spisima ima završni *hē'* umjesto *alēpā* - נָהִי (R §5; RBA 3; HAL 295-296). Sović ovu riječ prevodi s *otkriti*, a Šarić s *reći, kazati*. Riječ prevodimo s *dati* jer redovito stoji uz riječ כָּשָׂר *značenje, smisao*.

5. Odgovarajući kaldejcima,¹² kralj reče:¹³ „Moja je riječ javna. Ako mi ne odgonetnete¹⁴ san i njegovo značenje, bit ćete raskomadani,¹⁵ a kuće¹⁶ će vam postati đubrišta.¹⁷
6. Ako mi pak rastumačite¹⁸ san i njegovo značenje, dobit ćete od mene¹⁹ darove,²⁰ nagradu²¹ i veliku čast. Dakle, rastumačite mi san i njegovo značenje!“
7. Oni, ponovno prihvate i kažu: „Neka kralj rekne san svojim slugama, a mi ćemo dati značenje.“
8. Kralj odgovori i reče: „Dobro ja znam da²² vi kupujete vrijeme, jer

12 BHS donosi dva oblika. *Ketib* לְכַסְדָּיָא je palestinski oblik određene imenice muškog roda u množini, dok *qere* לְכַסְדָּאִי pripada babilonskoj izričajnoj formi osobne imenice Kaldejac (RBA 3-4).

13 Dva participa u *p^oalu* עִנְהָ אִמְרָא uobičajni su aramejski i hebrejski uvodnici u izravni govor i mogu biti različito prilagođeni prevoditeljskim mogućnostima kao *odgovarajući i reći, odgovoriti i reći, prihvatiti i reći* ili samo *reći*. Za razliku od hebreskog koji je u participu dugi vokal *ā* zamijenio dugim *ō* (קָטַל), aramejski je zadržao izvorni vokal *ā* (RBA 2:5; S 6.6.3.4.7).

14 Za razliku od riječi דָּתִי *dati, pokazati...* složenica תְּהוֹדִיעֵנִי kojoj korijen ידע znači *znati*, a u *hap'elu* znači *obznaniti nešto* ili *nešto učiniti znanim*, pa je stoga *odgonetnuti* smislom jača i naglašenija od riječi דָּתִי koja je više informacijskog karaktera (S 5.7.3.2.2). Sović i Šarić riječi različitih korijena דָּתִי i ידע prevode jednako *reći, kazati*.

15 *Dāgēš forte* u *daletu* דָּגֵשׁ הֵדוּקָא pokazuje da je suglasnik postvokalan, pa stoga mora biti zaustavljen ili produljen, dok bi *qamec* u otvorenom slogu trebao biti reduciran, ali u ovom slučaju nije, pa je stoga najvjerojatnije izvorno, po sebi, dug i naglašen. Riječ דָּגֵשׁ je pozajmljena iz perzijskog jezika i znači *ud, dio, komad* (RBA 2:5; R §42).

16 וְדָבְרֵיכֶם i ovdje *qamec* predstavlja dugi *ā*, međutim, *dāgēš* je neuobičajen poslije dugog vokala (RBA 5:2; R §62; S 5.3.9.9.3).

17 Kontekst riječi נְגִילָה je dvojak i može značiti da je privatno zemljište postalo javno dobro ili da je privatna nekretnina razrušena do temelja. Značenje *ruševina, smetlišće* odgovara kontekstu, premda je *đubrište*, makar i lokalizam, naglašenija hrvatska riječ, jer po sebi uključuje pustoš, nered, nečistoću i izoliranost.

18 תְּהוֹדִיעֵנִי - u biblijskom aramejskom slovo *hē'* u *hap'elu* dio je konstrukcije imperfekta. Targum Jonatan ovdje ima *p^oal* umjesto *hap'ela* (HBA 5; S 5.7.8.3.4).

19 מִן־כְּרָמִי - dva su morfema istog značenja *iz, pred* (R §84; §49; §25; RBA 2:5).

20 מִתְּנֶנֶן - *dāgēš* je u *tāwu* postvokalan (RBA 2:6).

21 Sović i Šarić וּנְבֻזָּה prevode s *pokloni*, međutim, riječ je ženskoga roda u jednini pa je riječ o nagradi, a ne darovima. Prvi *bet* je spirantski i nema *dāgēša*, jer se vokal koji mu je prethodio jednostavno izgubio: *nehī-nhi*. Usp. R §15; drugi *bet* nije postvokalan, pa je stoga zaustavljen i naglašen (RBA 2:6).

22 דָּי je ovdje relativna zamjenica i uvodi u glagolsku rečenicu kojoj je objekt ידע *ja znam* (R §35; §86; S 7.5.6.2).

- vidite²³ da je moja riječ javna.²⁴
9. Ali, ako mi ne odgonetnete san, onda je samo jedna zapovijed²⁵ za vas;²⁶ jer ste se složili²⁷ da lažnu²⁸ i pokvarenu riječ²⁹ izgovorite preda mnom dok se okolnosti ne promijene. Sada, rastumačite mi san i ja ću znati jeste li mi kadri dati njegovo značenje.“
10. Kaldejci odgovarajući pred kraljem kažu: „Nema³⁰ čovjeka na zemlji koji bi mogao³¹ rastumačiti kraljevu riječ. Dakle, ni jedan kralj, vladar ili vlastelin, na ovakav način,³² nije tražio tumačenje³³ ni od kojeg vrača, zvjezdara ili kaldejca.
11. Neobično tumačenje ište kralj³⁴ i nema toga tko bi ga mogao izreći, osim bogova, koji nemaju svoga prebivališta s tijelom.“³⁵

23 Sović i Šarić slobodnije prevode glagol הרה *vidjeti* hrvatskim glagolom *znati*.

24 Sović ovdje idiomski prevodi: ... *da je moja odluka neopoziva*, a Šarić: ... *da u mene nema popuštanja*. Izvorno značenje je u ovom slučaju ipak jasno – *da je moja riječ javna* (2,5), *sigurna, ozbiljna*.

25 הַדְּבָרִים - *dekret, nalog, zapovijed*. U riječi *dalet* je spirantski jer prethodna riječ u tekstu završava vokalom. *Kaṣ* je također spirantski jer riječ izvorno završava vokalom (RBA 2:9)

26 „Onda je samo jedna zapovijed za vas...“ Ovaj dio rečenice Sović i Šarić ispuštaju slijedeći Teodocionov grčki prijevod.

27 הַדְּבָרִים מְנַחֵם - vokalizacija *qere* je oblikom *hitp^{el}*, dok je *ketib* הַדְּבָרִים מְנַחֵם oblikom najbližniji *hap'elu*, s tim da mu nedostaje *paṭaḥ* u *zayinu* הַדְּבָרִים (RBA 2:9; S 3.7.5.4.3; 5.7.1.1.7).

28 U semitskoj fonologiji hebrejsko slovo *z* je često zamijenjeno aramejskim *d* kao rezultat protosemitskog *d*. Tako je u ovom slučaju korijen כרב u srodstvu s hebrejskom riječi כזב *laž, neistina*.

29 Targumski aramejski u riječi מְלָה nema *dāgēša*, a dugi *a* u zadnjem slogu zamijenjen je *alepom* מֵילָא (RBA 2:9).

30 Čestica אֵינִי određuje je li nečega ima ili nema u egzistencijalnom smislu i odgovara hebrejskoj אֵין (R §95; RBA 10).

31 Glagol יכל znači *moći, biti u stanju*. U aramejskom glagoli *primae yud YCC* u imperfektu *p^{ala}* udvostručuju drugi radikal pa bismo tako očekivali יכל namjesto aktualnog יכל i ovdje je vjerojatno po srijedi hebraizam (R §128; RBA 2:10; S 5.7.3.7; 6.6.5.6.1).

32 Pokazna zamjenica דְּנָה muškog je roda u jednini, pa se stoga ne može odnositi na riječ מְלָה *besjeda* koja je ženskoga roda (RBA 2:10). Stoga, prijevod ne može biti *takvo što* (Sović; Šarić), nego *besjeda* ili *govor na ovakav način* (R §§ 32-33). Sović i Šarić ovdje slijede grčki tekst LXX.

33 מְלָה - ovdje kao *besjeda, savjet, tumačenje, pouka, pojašnjenje* (R §33; 47; 61; 84; 86).

34 יְקָרָה נִמְלָחָא דִּי-מְלָכָה שְׂאֵל יְקָרָה nominalna je rečenica s pridjevskim predikatom יְקָרָה (RBA 2:11; S 7.2.3.6.4).

35 Egzistencijalna čestica אֵינִי sa sufiksom 3. m. jednine odnosi se na tijelo ili ljudsko biće בְּשָׂרִי i ovdje je u funkciji kopule (R §95; RBA 2:10).

12. Zbog ovoga se kralj naljuti i silno razbjesni i reče da istrijebe³⁶ sve mudrace Babilona.
13. Tako je izišla zapovijed da se mudrace započne pogubljivati,³⁷ a tražili su ubiti i Daniela i njegove prijatelje.
14. Ali tada se Daniel,³⁸ savjetnički³⁹ i razumno, obrati Arioku,⁴⁰ zapovjedniku kraljevske straže koji je bio izašao pogubiti mudrace Babilona.
15. On prihvati⁴¹ i reče Arioku, kraljevu zapovjedniku: „Zašto je kraljeva zapovijed tako žurna?“ Tada Ariok objelodani riječ Danielu.
16. A Daniel uđe i zatraži od kralja da mu dade vremena kako bi kralju dao tumačenje.⁴²
17. Tada Daniel uđe u svoju kuću i sve ispriповjedi svojim prijateljima Hanan’ji,⁴³ Mišaelu⁴⁴ i Azarji.⁴⁵
18. Da mole milosrđe⁴⁶ od Boga nebeskoga radi ove tajne; da Daniel i njegovi prijatelji ne budu pogubljeni s ostalim mudracima Babilona.⁴⁷

36 Infinitivna konstrukcija riječi אבר *istrijebiti, uništiti, pogubiti...* u *hap'elu* je להוֹבִיחַ. Ista konstrukcija u targumskom aramejskom je לאִבְרָא gdje su suglasnici *hē'* zamijenjeni s *'alepom* (RBA 2:11).

37 *Hitpa* "al riječi קָטַל, *ubiti, pogubiti* ovdje treba razumjeti inhoativno kao naredbu, tj. ne da su *bili ubijani*, nego da se *započelo s njihovim progonima* (RBA 2:13; R §177; S 6.6.5.5.1).

38 Ime אֵל דַּי aramejska je složenica i znači *moj sudac je Bog*.

39 Imenica עֲשָׂא, *savjetovanje* glagolskog je podrijetla, od korijena עָשָׂא, što znači *savjetovati* ili *dati savjet*. Stoga kao glagolska imenica može mutirati i u pridjev i u prilog.

40 Ime אֲרִיִּי hebrejska je izvedenica riječi אָרִי *lav*.

41 Semitska složenica participiâ עָנָה וְאָמַר *odgovarajući i kazujući* dio je uvodne frazeologije. Ovdje je uočljiva njihova opća primjena u izravnom govoru: *prihvati i reče*.

42 U ovoj dužoj aramjeskoj frazi uočljiva je i podređenost čestica *wāw: da... da... kako....*

43 Ime הַנְּיָהוּ ili הַנְּיָהוּ značilo bi *Gospodin je omilio*.

44 מִישָׂאֵל ime je zajedničko semitima s blažom vokalizacijskom modifikacijom i znači *Tko je (taj kao) što je Bog*.

45 Osobno ime עֲרִיָּה na hebrejskom znači *Gospodin pomaže*.

46 Riječ רַחֲמִין je *plurale tantum* i prevodimo je jedninom: *milosrđe* (RBA 2:18).

47 Rečenična struktura ovog versa zamagluje smisao i čestica *wāw* u drugom dijelu ne mora biti nužno podvrgnuta prvoj. Zato smo između njih umetnuli točku zarez (RBA 2:18; S5.7.2.8; 5.7.3.2.4).

19. Tada, u noćnom viđenju, bi objavljena⁴⁸ Danielu tajna i tako Daniel blagoslovi Boga nebesa.

Danielov hvalospjev

20. Daniel prihvati i reče:
„Bilo⁴⁹ ime Božje blagoslovljeno od vijeka do vijeka,
jer njegova je mudrost i sila.
21. On mijenja⁵⁰ vremena i razdoblja,
on smjenjuje kraljeve i uzdiže kraljeve
daje mudrost⁵¹ mudracima i mudrost sposobnima u rasuđivanju.
22. On otkriva dubine i skrovitosti, zna što je u tami;
i svjetlost s njime prebiva.
23. Tebi, Bože mojih otaca,⁵² zahvaljujem i slavim te što si mi dao
mudrost i silu, jer, objavivši mi ono što sam tražio od tebe, obznanio si nam kraljevu riječ.“⁵³

Daniel otkriva kraljev san

24. Tada Daniel otiđe do Arioka, kojemu je kralj naredio pogubiti mudrace Babilona. On dođe i ovako mu kaza: „Ne zatiri⁵⁴ mudrace Babilona! Povedi me pred kralja i ja ću obznaniti kralju značenje.“
25. Tada Ariok žurno dovede Daniela pred kralja i kaza mu ovo: „Našao sam⁵⁵ čovjeka među uznicima iz Judeje koji će obznaniti kralju značenje.“

48 Dok u biblijskom aramejskom nalazimo *p'al*, perfekt pasivni koji završava na יְ - גְּלִי ili na יְ - , već targumski aramejski nema tog oblika u svojim tekstovima. Ovdje je naglašena razlika između onoga što obznanjuju mudraci יְדַע i onoga što je objavljeno s neba נְלֵא (RBA 2:19; S 5.7.8.6.1; 3.9.4.6.5).

49 *Performativni lamed* u impf. glagola לְהוֹאֵא umjesto suglasnika *yōd* kako bi se izbjegao tetragram יהוה (RBA 2:20; R §168; S 6.6.3.6.4).

50 Targumski aramejski namjesto *hap'ela* מְהַעֲדָה ima *ap'el* i umjesto krajnjeg *'alepa* ima *yōd* מַעֲדִי (RBA 2:21; S 6.6.4.1.7).

51 Za riječ mudrost חֲכָמָה targum koristi varijaciju הוֹכְמָתָא ili הוֹכְמָתָא (RBA 2:21).

52 Množina riječi אָב, *otac* ima nepravilan pluralni oblik אָבָהָן. Hebrejski također umjesto muškog pluralnog nastavka ima ženski אָבוֹתָא (R §62).

53 Uloga čestica הִי... הִי u drugom rečeničnom bloku je uzročno posljedična i tako ih treba i prevesti. *Riječ* ovdje znači *san*. Sović podređenu rečenicu prevodi nezavisnom, dok Šarić ignorira apozicijsku ulogu prve čestice הִי u drugome rečeničnome bloku.

54 *Hap'el* u imperfektu s negacijom אֶל-תְּהוֹבֵר ovdje je u značenju *jusiva: neka ne...*, a mi ga prevodimo imperativom.

55 Čestica הִי ovdje uvodi u izravni govor (R §86).

26. Kralj, prihvati i reče Danielu, čije je ime bilo Beltšacar:⁵⁶ „Jesi li ti kadar odgonetnuti mi san i njegovo značenje?“
27. Daniel, odgovarajući u kraljevoj nazočnosti, reče: „Tajnu, za koju je pitao⁵⁷ kralj, nisu bili u stanju reći⁵⁸ ni mudraci, ni zvjezdari, ni vračari niti tumači.⁵⁹“
28. Nego, na nebu je Bog koji objavljuje tajne i on je obznanio kralju Nebukadnecaru što će biti u posljednje dane. Ovo je tvoj san i viđenje iz tvoje glave,⁶⁰ s tvoje postelje:
29. Tebi, o kralju, tvoja je sanja⁶¹ nadošla na tvojoj postelji o onomu što će biti kasnije i onaj što objavljuje tajne, obznanio ti je što će to biti.
30. A meni je ova tajna bila objavljena⁶² ne zbog mudrosti koju bih imao mimo svih živih, nego, u stvari, poradi tumačenja, kralju, da doznaš, da se naumi srca⁶³ tvoga znaju.
31. Ti, o kralju, dok si promatrao gle, veliki kip. Taj veliki kip, blistavo-sti izvrsne, stajao je pred tobom; a pojava mu zastrašujuća.⁶⁴
32. Tomu kipu glava od čistoga zlata, njegova prsa⁶⁵ i ruke mu od srebra, njegov trbuh i bedra mu od bronce.⁶⁶

56 Akadska konstrukcija *balât-šarri-ušur* znači *život-zaštiti-kralju*. Hrvatski jezik za osobno ime Beltšacar ima Baltazar gdje se riječ *car* samo naslučuje. Stoga je dobro početi rabiti izvorniji termin Beltšacar u kojem se krije i hrvatska riječ *car*.

57 Particip prošli je ovdje u službi *aktualnog prezenta* (RBA 2:27).

58 U međuodnosu participa i infinitiva drugi glagol je tzv. *komplementarni infinitiv* (RBA 2:27; S 7.4.3.2).

59 Hebrejsko-aramajska riječ נִירָּ znači *odsjeći, razdijeliti*, a onda u kontekstu *razbiti nešto, rastumačiti, pojasniti, uljepšati* (usp. 1 Kr 3,25-26; Tuž 4,7; JPA 124). Sović riječ prevodi sa *zaklinjači*, dok je Šarić bliži izvornom značenju s *pogađači*.

60 Aramejska riječ ראש, *glava* i hebrejska istoznačnica ראש razlikuju se isključivo u izgovoru (RBA 2:28). Riječi *viđenje iz tvoje glave* hrvatski prijevodi izostavljaju, oslanjajući se pritom na opći rečenični smisao.

61 Riječ רָעִיָּה ima značenje *želja, naum, misao* od korijena רָעַי, *željeti, htjeti* i u srodstvu je s hebrejskim glagolom רָעַי. U većini slučajeva hebrejski je suglasnik ז u aramejskom zamijenjen ט i oba imaju zajednički protosemitski radikal ד (RBA 2:29; R §49). U ovom slučaju riječ *sánjã* (Sović) ponajbolje odgovara izvornoj riječi.

62 גָּלַי - perfekt pasivni glagola גָּלַה, *objaviti*.

63 U ovom slučaju imamo dulji oblik imenice לבב → לב, *srce* (RBA 2:30).

64 *Pʿal*, particip pasivni רָחַל u ovom je slučaju stativni pridjev רָחַל, *zastrašujući, prestrašan*.

65 Imenice prs̄i i ruke moguće je gledati i dualno: *prsa i ruke* (RBA 2:32; R §54).

66 Čestice הִי upućuju na materijalne genitive pa imenice možemo razumjeti i pridjevski.

33. Njegove golijeni⁶⁷ od željeza, a stopala mu dijelom od željeza, a dijelom od gline.⁶⁸
34. Stajao si i gledao⁶⁹ dok kamen, bez ičijih ruku, ne bî odvaljen i udari kip po stopalima od željeza i gline i zdrobi ih.
35. Tada se zdrobe zajedno željezo, glina, bronca, srebro i zlato i postade kao pljeva ljeti na gumnima; ne nađe⁷⁰ im se ni traga.⁷¹ A kamen što je udario u kip postade velika planina⁷² što prekri svu zemlju.
36. Ovo je bio san, a mi ćemo reći njegovo značenje pred kraljem.“

Daniel tumači san

37. „Ti si, o kralju, kralj kraljeva jer ti Bog nebesa dade kraljevstvo, moć, snagu i slavu.
38. I sve – gdje god prebivaju sinovi ljudski,⁷³ životinje s polja ili ptice s neba – dao je u tvoju ruku i učinio te gospodarom svima njima – ti si ova glava od zlata.⁷⁴
39. Poslije tebe uzdignuti će se drugo kraljevstvo, slabije⁷⁵ od tvoga i neko treće kraljevstvo⁷⁶ od bronce koje će gospodariti svom ze-

67 Riječ קִיּוּנִים u množini više bi se odnosila na *golijeni* nego na *noge*. Sirijska *Pešitta* u Iv 19,33 ima izričaj: $\text{לֹא חִבְּרוּ שְׂקוּדֵי}$ *nisu mu prebili golijeni...*, što bi na aramejskom bilo $\text{לֹא חִבְּרוּ שְׂקוּדֵי}$ (*lâ' tabārū šakōhî*).

68 Riječ קִיּוּנִים može se prevesti i *zemljan* jer je naglasak na krhosti, lomljivosti.

69 Jednostavna rečenica הָיָה הַיּוֹם u kojoj particip u službi aktualnog prezenta prenosi svu težinu na drugi glagol kao *durativni perfekt*: *gledati i gledati...*, *dok...* Usp. Jan P. FOKKELMAN, "Iterative Forms of the Classical Hebrew Verb: Exploring the Triangle of Style, Syntax, and Text Grammar", *Studies in Hebrew and Aramaic Syntax* (ur. K. Jungeling - H. L. Murre-van den Berg - L. van Rompay), E. J. Brill, Leiden, 1991., 53-55.

70 *Hitp^{el}* אֶשְׁתַּכַּח u targumskom aramejskom zamijenjen je *itp^{elom}* אֶשְׁתַּכַּח (RBA 2:35).

71 Imenica מְסָבֵה znači *mjesto*, dok u ovom slučaju aludira na *trag*, *ostatak* (RBA 2:35; JPA 82).

72 Aramejska riječ טֶרֶס ekvivalentna je hebrejskoj הַר .

73 Ova konstrukcija nije sintaktički jasna, ali budući da riječ *prebiva* zauzima mjesto lokativa, onda domena mora biti prostorna (RBA 2:38; S 7.2.1.7.3). Doslovce: *I u svima ... što prebivaju*.

74 Redak 37. neupitno ide zajedno s retkom 38. jer povezuje dvije nominalne rečenice koje dijeli apozicijski koncept.

75 Aramejska riječ אֲרַע u ovom slučaju ne znači *zemlja*, nego ima priložno značenje *niži*, *manji*, *inferiorniji*, jer *ketib* ima nenaglašeni priložni završetak (R §88; RBA 2:39; S 6.5.2.5.2).

76 *Ketib* je numeralija apsolutnoga statusa הַלִּיתָא s *alepom* namjesto *he*, dok je *qere* očita dijalektalna promjena אָרַע u אָרַע (RBA 2:39; S 5.3.2.2.9).

mljom.

40. A četvrto kraljevstvo bit će jako kao željezo. Budući da željezo drobi i mrvi⁷⁷ sve će to – kao što željezo satire⁷⁸ sve ovo – zdrobiti i smrviti.⁷⁹
41. A što si vidio⁸⁰ stopala i prste dijelom od lončareve⁸¹ gline, dijelom od željeza, to će biti podijeljeno kraljevstvo,⁸² a snaga⁸³ što je u njemu jest od željeza, jer kao što si vidio željezo je pomiješano s blatnjavom⁸⁴ glinom.
42. A prsti stopala dijelom gvožđe, a dijelom glina: to će neki dio⁸⁵ kraljevstva biti jak, a neki slab.⁸⁶
43. Što si vidio željezo pomiješano s blatnjavom glinom, oni će se miješati ljudskim sjemenom,⁸⁷ ali neće prijanjati jedno uz drugo, kao što ni željezo ne može biti stopljeno⁸⁸ s glinom.

⁷⁷ Particip חָשַׁל, *smrviti, zdrobiti*, nalazimo samo ovdje u Daniela.

⁷⁸ Particip פָּרָא *ala* דַּקַּק ima naglašeno značenje zatornosti: *skršiti, satrti, uništiti* (HAL I 229; JPA 176).

⁷⁹ Sintaksa rečenice nije jednostavna. Dvije rečenice u apoziciji mogu prouzročiti nejasnoću. Zato Sović u svom prijevodu umeće direktni objekt kao pojašnjenje rečeničnih međuodnosa: *...kao željezo koje razbija, skršit će i razbit će sva ona kraljevstva*; Šarić ovdje slobodno prevodi: *... jer željezo može sve satrti i razbiti*.

⁸⁰ וַיִּרְיֶה חֲזִיקָה čestica וַיִּרְיֶה ovdje nije uzročna nego relativna: *ne budući da si vidio*, ili *jer si vidio*, nego *ono što si vidio...* (RBA 2:41).

⁸¹ Riječ lončar na aramejskom je פָּחָר *od akadskog peḥḥār*, dok je na hebrejskom יוֹצֵר.

⁸² Rečenična konstrukcija חֲזִיקָה פְּלִיגָה תְּהוּהוּ ovisi o glagolskoj ulozi. פְּלִיגָה je *peal* particip pas. žen. r. גַּל. פְּלַג *podijeliti*. U ovom slučaju uloga participa je atributivna, a ne predikativna: *ne kraljevstvo će biti podijeljeno*, nego *(to) će biti podijeljeno kraljevstvo* ili *doći će do podjele kraljevstva* (RBA 2:41; JPA 433).

⁸³ Riječ נִצְבָּה različito je interpretirana. Sokoloff je određuje kao imenicu koja znači *snaga, potencija, libido* (JPA 358) i kao takva povezana je s izrazom אִנְשָׁא לְיָדוֹ *ljudsko sjeme* u r. 43.

⁸⁴ Aramejska imenica שֵׁן u rodstvu je s hebrejskom שֵׁט i znači *blato, močvara, mulj* i ovdje je naglašenog pridjevskog pejorativnog značenja i mora se prevesti. Sović שֵׁן ne prevodi, a Šarić je poistovjećuje s פָּחָר, *lončareva glina*.

⁸⁵ Konstrukciju מִן־קֶצֶת treba razlikovati od sprežne čestice וּמִנָּה. Rosenthal je gleda adverbijano (R §80). Međutim, sufiks koji se naslanja na česticu וּמִנָּה pokazuje da složenica upravlja riječju מִלְכִי pa je stoga prepozicijskog značenja (RBA 2:42; S 6.3.1.3.4).

⁸⁶ Morfološki riječ חֲבִירָה je u pasivu (*razbijen, slomljen*), ali ovdje je pridjevskog značenja (*lomljiv, trošan, slab*; RBA 2:42).

⁸⁷ Smisao miješanja sjemena današnji je pravni izraz „mješovita ženidba”. Šarić stoga i prevodi *da će se međusobno pomiješati ženidbom*.

⁸⁸ Izvorno, ovdje je glagol עָרַב i znači *miješati*. U biblijskom aramejskom עָרַב je idiom za bilo kakvo spajanje, povezivanje, stapanje. Stoga, glagol *stapati* bolje odgovara ovom kontekstu.

44. I u vrijeme ovih kraljeva, Bog nebesa podignut⁸⁹ će kraljevstvo koje neće biti razrušeno nikada i kraljevstvo neće biti ostavljeno drugom narodu, nego⁹⁰ će smrviti i dokrajčiti sva ova kraljevstva, tako da će samo ono opstati do vijeka.
45. I usto, kao što si vidio kako je kamen, bez ičije ruke, odvaljen od planine⁹¹ i da je zdrobio željezo, broncu, glinu, srebro i zlato, veliki Bog⁹² je obznanio kralju što će se dogoditi kasnije. San je istinit i značenje točno.“

Daniel nagrađen

46. Tada kralj Nebukadnecar pade nice⁹³ i pokloni se Danielu te reče da mu prinesu dar⁹⁴ i tamjanski kad.⁹⁵
47. Kralj prihvati i reče Danielu: „Istina je da je vaš Bog – Bog nad bogovima i gospodar⁹⁶ kraljeva i objavitelj tajna, čim si bio u stanju objaviti ovaj misterij.“
48. Tada kralj učini Daniela velikim i dade mu brojne dare i postavi ga gospodarom cijele zemlje⁹⁷ Babilona i zapovjednikom nad svim mudracima Babilona.
49. Tada Daniel zaište od kralja i on postavi Šadraha⁹⁸, Mešaha⁹⁹ i

89 יָקִים je *hap'el* glagola קָם u imperfektu i ovdje je obilježen kao prenosnica imperfekta u futur ili pak u povijesni prezent (RBA 2:43).

90 Ovdje kao *conclusio* budućeg događaja.

91 Jedino je ovdje riječ מְרוֹרָא određenog značenja i ne označava bilo koju planinu nego konkretnu, specifičnu planinu (RBA 2:45; 6.6.3.5.4).

92 Ovdje *veliki Bog* nije naglašena imenica s članom ך pa se ne mora nužno odnositi na Izraelova Boga. Kumranski fragment 4Q246 ovdje ima naglašenu imenicu רַבָּא אֵל (RBA 2:45).

93 יָלַא־אֲנִי־דָרִי dosl. *na svoja lica*. Konstrukcija je uobičajni semitski *plurale tantum*.

94 Ovdje hebraizam מִנְחָה (Izl 30,9; Lev 9,4; 23,37).

95 Riječ נִדְוָה je hebraizam za kadioni prinos. Stariji hebrejski izraz koji nalazimo u Petoknjžju je קָטַרְתַּ סְּמִיָּם (Izl 25,6; 30,7.23; Lev 4,7).

96 Aramejska riječ za gospodara je מְרָא. Targum često finalni ׳alep, kao suglasnik korijena, mijenja u ׳od מְרִי־וֹד. U NZ 1 Kor 16,25 grčka ekslamacija μαρὰνά θά moguća je transliteracija aramejskog מְרִנָּא תָא (maranā' tā') ... *o Gospodaru dođi!*

97 Riječ מְרִינָּא može značiti *država, pokrajina, provincija, distrikt, grad*. Tu izvorno aramejsku imenicu preuzeo je hebrejski u vremenu Drugoga hrama. Tako istu imamo i u drugim biblijskim knjigama, pretežito kasnijeg razdoblja (RBA 2:48; JBA 642).

98 Akadsko ime za jednoga od Danielovih sunarodnjaka Hanan'ju (Dn 1,7); Šadr'ah bi s akadskog značio *kraljevski pisar*.

99 Akadsko ime za Mišaela. Modifikacija riječi *mi-še-hael* u *meš-ah* u značenju *kraljev gost*.

Abed Nega¹⁰⁰ nad poslovima zemlje Babilona, a Daniel ostade na kraljevu dvoru.

GLAVA 3.

Nebukadnecar postavlja zlatni idol¹⁰¹

1. Nebukadnecar kralj načini kip od zlata, visine šezdeset lakata i širine šest lakata i postavi ga u dolini Dura,¹⁰² zemlji Babilonu.
2. Tada Nebukadnecar, kralj, posla okupiti knezove,¹⁰³ župane,¹⁰⁴ civilne službenike,¹⁰⁵ savjetnike, rizničare,¹⁰⁶ suce, magistre i sve pokrajinske upravitelje¹⁰⁷ države da dođu na posvetu kipa kojeg je postavio kralj Nebukadnecar.
3. Tada se knezovi, župani, ministri, savjetnici, rizničari, suci, civilni službenici i svi pokrajinski upravitelji države započnu okupljati na posvetu kipa što ga postavi Nebukadnecar, kralj, kako bi stali ispred kipa što ga postavi Nebukadnecar.¹⁰⁸
4. Tada glasnik povika svom snagom: „Vama se govori, o narodi, nacije i jezici:
5. da u času kad čujete zvuk roga, svirala, citre, lire, psaltira, gajda i

¹⁰⁰ Akadski *ābād* – *nēbō* znači *Nebov sluga*, odnosno sluga Babilonskog boga sveznanja, prosvjetljenja i svetog pisanja (CDA 257).

¹⁰¹ Aramejska i hebrejska riječ za idola je *זָלַם* ili *זָלַם* (Dn 2,31) i označava *idolski lik* ili *kip*, *božanstvo* (Post 1,26.27; Izl 20,4; Lev 26,1.3; Pnz 4,16.23...).

¹⁰² Običaj je ovu imenicu prevoditi toponimom, međutim riječ *דְּרָא* na aramejskom znači *zid*, *bedem*, *utvrda* (RBA 3:1; JBL 108:115)

¹⁰³ Naslov *אַחַשְׁדָּרְפָּן* pripisivan je perzijskim upraviteljima provincija (Est 3,12; 8,9; 9,3) i riječ *knez* odgovara izvornu značenju (HAL I 37).

¹⁰⁴ Riječ *פָּקִיד* znači *prefekt* ili *zapovjednik* određene regionalne prefekture (JPA 368). Naš bi najbliži termin bio *župan*.

¹⁰⁵ Imenica *פְּדָרָה* ima značenje *službenika* i akadskog je podrijetla od *pāhāti* – *upravitelj* (HAL III 923; CDA 261). Mi smo je preveli *s ministar*.

¹⁰⁶ Rizničar na aramejskom je *נְדָבָר*.

¹⁰⁷ *Visoki časnik, pokrajinski upravitelj* *שִׁלְטֹן* (*šiltōn*) u kasnijoj etapi postao je u arapskom *سلطان* (*sultān*) *vladar* (HAL IV 1523; JBA 1148).

¹⁰⁸ Ova rečenica sintaktički je složena. Treba imati na umu da participi u aramejskom variraju. U formalističkim ekspresijama kao što je *prihvati i reče* može se očuvati pravilo da se particip prevede prošlim vremenom ili historijskim prezentom. Međutim, u ovome slučaju – premda su redovito prevadani pasivom (*bili su okupljeni*) ili refleksivom (*okupili su se*) – participe *מִתְקַבְּלִין* i *קָאֲמִין* treba prevesti inhoativno (*započeli su se okupljati*) i iterativno (*kako bi stali*) jer je važno naglasiti kontinuitet događaja koji pisac odašilje (RBA 3:3).

drugih vrsta¹⁰⁹ glazbala¹¹⁰ padnete nice i poklonite se zlatnu kipu što ga postavi Nebukadnecar, kralj.

6. A onaj tko ne padne nice i ne pokloni se bit će, istog časa,¹¹¹ bačen u plamteću užarenu peć.¹¹²
7. I tada sav narod kad god bi čuo¹¹³ zvuk roga, svirala, citre, lire, psaltira, gajda i drugih vrsta glazbala, svi narodi, nacije i jezici stali bi padati nice i klanjati se zlatnom kipu što ga postavi kralj Nebukadnecar.

Šadrah, Mešah i Abed Nego ne časte babilonska božanstva

8. Zbog toga, u tom času, pristignu neki kaldejci kako bi oklevetali¹¹⁴ Židove.
9. Oni se obrate kralju i kažu: „O kralju, živ bio zauvijek!
10. Ti, o kralju, dao si naredbu da svaki čovjek koji čuje zvuk roga, svirala, citre, lire, psaltira i gajda i drugih vrsta glazbala mora pasti nice i pokloniti se zlatnom kipu.
11. A tko ne padne nice i ne pokloni se, bit će bačen u sred plamteće užarene peći.
12. Ovdje su neki Židovi koje si ti postavio nad poslovima u zemlji Babilonu: Šadrah, Mešah i Abed Nego. Ovi te ljudi, o kralju, ne poštuju. Oni ne služe tvojim bogovima niti se klanjaju zlatnu kipu što si ga postavio.“
13. Tada Nebukadnecar u gnjevu¹¹⁵ i bijesu¹¹⁶ zapovijedi da se dovedu Šadrah, Mešah i Abed Nego. I tako su ovi ljudi bili dovedeni¹¹⁷ pred kralja.
14. Nebukadnecar progovori i reče im: „Je li istina Šadrače, Mešače i

¹⁰⁹ Tuđica perzijskog korijena ון *vrsta, oblik* (R §191; RBA 3:5).

¹¹⁰ Uočljive su posuđenice iz grčkog jezika. Semitska glazbala sva imaju naglašen oblik riječi: קָרְנָא, מְשֻׁרְקִיָּהָ, סַבְכָּא, וְזַמְרָא, dok ga grčke posuđenice nemaju: קִיְהָרוֹס, פְּסַנְתְּרוֹן, סַבְכָּא, וְזַמְרָא סַבְכָּא, κιθάρα, ψαλτηρίου, συμφωνίας (RBA 3:5; R §46).

¹¹¹ Ovdje BHS ima nepravilnu vokalizaciju שַׁעֲתָּא. Umjesto *cērē* očekivati je *qamec* שַׁעֲתָּא (RBA 3:5).

¹¹² Atributi su emfatični i u ulozu su opisnih pridjeva objekta. Na aramejskom אַתּוֹן znači *peć*, נַר *vatra*, a יִקְרָתָא je particip i znači *goreći, plamteći*.

¹¹³ I ovdje particip שִׁמְעִין treba razumjeti iterativno: *kad god bi čuli...* (RBA 3:7).

¹¹⁴ Idiom קַרְצִיהוּן וְאַכְלוּ אַכְדָּיָא akadskog je podrijetla *karši akālu* i znači *izgovoriti klevetu, oklevetati* (CDA 149; 9; RBA 3:8).

¹¹⁵ Aramejski רַגַּז u hebrejskom je רָגַז (HAL III 1182).

¹¹⁶ Aramejski הִמָּא ili הִמָּה u hebrejskom je הִמָּא.

¹¹⁷ *Hap'el* pasivni הִתִּיב גְּלַגּוֹלָא ili אִתָּהּ ili אִתָּא u pasivnom značenju *dovesti, predati*, a u aktivnom *doći* (JPA 79; JBA 177-178).

Abed Nego, da vi ne služite mojim bogovima niti se klanjate zlatnu kipu kojeg sam postavio?

15. Sada, jeste li spremni¹¹⁸ da u času kad čujete zvuk roga, svirala, citre, lire, psaltira i gajda i drugih vrsta glazbala padnete nice i poklonite se kipu koji sam napravio? Ako se ne poklonite, bit ćete istog časa bačeni usred plamteće užarene peći i tko je taj bog¹¹⁹ koji će vas osloboditi¹²⁰ iz mojih ruku?“
16. Šadrah, Mešah i Abed Nego prihvate i kažu kralju: „Nebukadnecare, mi nemamo potrebe tebi na ovo uzvratiti odgovor.¹²¹“
17. Ako je tako,¹²² naš Bog, kojemu služimo, moćan je osloboditi nas od plamteće užarene peći – i on će nas osloboditi iz tvojih ruku, o kralju.
18. Ako i ne, znaj kralju, mi nećemo služiti tvojim bogovima niti se klanjati zlatnu kipu što si ga postavio.“
19. Tada se Nebukadnecar ispuni srdžbom i izobličio mu se lice na Šadraha, Mešaha i Abed Nega. Zato progovori i naredi da zagriju peć sedam puta više¹²³ nego je bila zagrijana.
20. I najjačima u svojoj straži zapovijedi svezati Šadraha, Mešaha i Abed Nega i baciti ih u plamteću užarenu peć.
21. Tada ih ovi ljudi svežu u njihovim plaštevima, tunikama i turbanima i drugoj odjeći; i takvi su bili bačeni u plamteću užarenu peć.
22. I jer je kraljeva riječ bila žurna i peć neobično vruća, one ljude, koji su doveli Šadraha, Mešaha i Abed Nega, plamen vatre ũbĭ.
23. A ova trojica, Šadrah, Mešah i Abed Nego, padnu dolje usred plam-

118 Pridjev עָרֵדִין u kasnijem aramejskom prešao je u pomoćni glagol *moći* (RBA 3:15).

119 Ovdje imenica אֱלֹהִים ima kopulu הוּא koja naglašava imenicu božanstva i može se razumjeti dvojako: kao ograničena moć poganskih božanstava ili pak kao aluzija na Boga Izraela (R §30).

120 Aramejski jezik ima poseban glagolski oblik tzv. *šap'el* kad preformativni *he'* zamijeni suglasnik *šin*. U ovom slučaju glagol יִשְׁׁפְּׁעוּךָ je u *šap'elu* i znači *osloboditi*. Sam korijen שָׁפַע akadaska je posuđenica *ušezĭb* i znači *spasiti, osloboditi* (RBA 3:15; R §166).

121 Riječ פָּתַחַב ima više značenja: *naredba, posao, stvar, odgovor*. U ovom slučaju je treba razumjeti kao *odgovor* jer je objekt infinitiva koji ju slijedi (R §185; RBA 3:16).

122 Ovdje הָאֵלֵי הוּא BHS je ignorirala rastavni ili *dijunktivni* naglasak i povezala frazu s onim što slijedi. Međutim, time se gubi rečenični smisao kojim Daniel ne dovodi u pitanje Božju svemoć (RBA 3:17; R §95).

123 Ovdje nije korišten komparativ, nego prijedlog עַל *iznad, nad*.

- teće užarene peći.¹²⁴
24. A onda se Nebukadnecar zaprepasti,¹²⁵ brzo ustade te progovori i reče svojim savjetnicima: „Nismo li trojicu svezanih ljudi bacili usred vatre?“ Oni odgovore i kažu: „Tako je, kralju.“
25. Onda on prihvati i reče: „Ja vidim četiri čovjeka odriješena, kako hodaju¹²⁶ posred vatre bez ikakve ozljede, a među njima izgled četvrtog nalikuje sinu bogova.“¹²⁷
26. Tada se Nebukadnecar približi vratima plamteće užarene peći te progovori i reče: „Šadrače, Mešače i Abed Nego, iziđite! Pristupite naprijed!“ Tada Šadrah, Mešah i Abed Nego iziđu iz sred vatre.
27. I knezovi, župani, ministri, rizničari i kraljevi savjetnici, pošto su već bili skupljeni zajedno, ugledaju ljude nad čijim tjelesima vatra nije imala moći; i kosa im neopaljena; i plaštevci im netaknuti niti se kakav miris paljevine osjetio na njima.
28. Tada Nebukadnecar progovori i reče: „Blagoslovljen Šadrahov, Mešahov i Abed Negov Bog, koji je poslao svoga anđela¹²⁸ i oslobodio svoje sluge koji su vjerovali u njega i koji su se oglušili¹²⁹ na kraljevu riječ te su izložili svoja tjelesa¹³⁰ da ne bi služili i klanjali se ikojem bogu osim svomu Bogu.
29. Zato zapovijedam da će svaki narod, nacija i jezik, koji bi izrekao hulu¹³¹ na Šadrahova, Mešahova i Abed Negova Boga biti isjeckan na komadiće, a kuća će mu postati đubrište; jer nema drugog Boga koji bi mogao učiniti takvo što.“
30. Tada kralj promaknu Šadraha, Mešaha i Abed Nega u zemlji Babi-

124 Ovdje Jeronim s pravom isključuje *Azarijin hvalospjev* iz svojega prijevoda, jer nema pouzdanih dokaza da je ikada i pripadao masoretskom izvorniku. Novija jezična istraživanja idu ovome u prilog, a posebice kumranski manuskript 4Q112 u kojemu ne nalazimo traga *Azarijinu hvalospjevu*.

125 Glagol תרה redovito ima negativnu smisaonu konotaciju pa ne može značiti ugodno iznenađenje (JBA 1196; RBA 3:24).

126 Ovdje kao priložna rečenica koja rastavlja dva glagola מַהֲלֵכִין שָׁרְיָן: ...odriješena, kako hodaju... (R §150; RBA 3:35).

127 Riječ *sin* je u konstrukciji לְבַרְאֵלֵהֶן bez člana i ovdje nije mesijanskog značenja, kao što ni pluralni oblik *bogovi* ne referira na Boga. Sović ovdje prevodi sa *sin Božji*, a Šarić s *anđeo*.

128 Aramejska imenica מְלַאךְ *anđeo* u hebrejskom je מַלְאָךְ.

129 Riječ שָׁנָא znači *mijenjati, preoblikovati, izmijeniti*, a u širem kontekstu *prespavati, prešutjeti, oglušiti se* (HAL IV 1595; JBA 1164).

130 Rečenica je nepotpuna pa se vjerojatno radi o idiomu וַיְהִיבוּ גַּשְׁמִיהֶוֹן, *izložili su svoja tjelesa* ili *izložili su (opasnosti vlastiti) život*.

131 שָׁלַח ili שָׁלַחָה riječ je akadskog podrijetla i znači *pogreška, hula* (HAL IV 1505; RBA 3:29).

lonu.¹³²

GLAVA 4.

Nebukadnecar objavljuje svoj san

1. Nebukadnecar kralj, svim narodima, nacijama i jezicima što prebivaju po svoj zemlji: Neka vam je obilat mir!¹³³
2. Znak i čudo što mi učini Svevišnji Bog, čini mi se da je dobro znati.
3. Kako su veliki njegovi znakovi!
I silna njegova čudesa!
Kraljevstvo njegovo – kraljevstvo vječno!
Njegova vladavina – za sva pokoljenja.¹³⁴
4. Ja, Nebukadnecar, bio sam na počinku u svojoj kući, spokojan¹³⁵ u svojoj palači.
5. San što sam vidio prestrašio me je i uznemirilo me viđenje što mi se vrzlo po glavi na mojoj postelji.¹³⁶
6. Zbog toga sam izdao naredbu da mi se dovedu svi mudraci Babilona kako bi mi odgonetnuli značenje sna.
7. I dođu zvjezdari, vračari, kaldejci i tumači i ja im ispričam san, ali njegovo mi značenje nisu znali reći.¹³⁷
8. Sve dok mi nije došao Daniel, čije je ime Beltšacar¹³⁸ – po imenu moga boga¹³⁹ – u kojem je duh svetih bogova i njemu ispričam san i kažem:
9. „Beltšacare, vođo vračara, budući da znam da u tebi počiva duh

¹³² BHS ovdje nastavlja s redcima, dok grčki Teodocionov prijevod prelama retke novom glavom. Mi ćemo ovdje preuzeti Teodocionov prijelom teksta radi lakšeg uspoređivanja sa Sovićevim i Šarićevim prijevodom koji slijede grčku matricu.

¹³³ Aramejski pozdrav שְׁלָמִים וְשָׁלוֹם ne bi trebalo razumijevati doslovce kao *mir u obilju*, nego jednostavno kao pozdrav u jusivu: *neka vam je mir* ili *mir vama!*

¹³⁴ Doslovce: *iz generacije u generaciju*, ali zbog stilske usklađenosti ostajemo pri Sovićevu i Gasovu prijevodu (usp. Ps 145,13).

¹³⁵ Riječ je ista i u hebrejskom רָעַע te znači i *napredan, rascvjetan, bujan* pa onda i *miran, spokojan, u blagostanju* (HAL III 1268).

¹³⁶ Doslovce: *vizija moje glave, na mojoj postelji*. Sovićev prijevod: *...(viđenje) što mi se vrzlo po glavi na mojoj postelji ...* frazeološki dobro interpretira izvorno značenje pa ga uključujemo u naš prijevod.

¹³⁷ Ovdje se אָמַר אֱלֹהִים i לֹא מָהוּ דַעֲיִן može razumjeti i progresivno: *...dok sam im govorio san, oni su ustrajali ne kazati mi...* (RBA 4:4).

¹³⁸ Usp. bilj. 56.

¹³⁹ Ovdje nije u pitanju fenički bog Baal, nego akadsko-perzijski bog *Balatšar-Ušur*, bog čuvar kraljeva (usp. *The International Standard Bible Encyclopedia*, 1989., A. 455).

svetih bogova i ni jedna tajna nije ti teška, reci mi viđenja moga sna i njegovo značenje.

10. A ovo je bilo viđenje što mi se u postelji vrzlo po glavi: Nadode mi viđenje¹⁴⁰ i gle,¹⁴¹ stablo nasred Zemlje,¹⁴² ogromne visine.
11. To stablo poraste i osnaži i visina mu dosegnu nebesa i bi vidljivo sa svih krajeva Zemlje,
12. Prekrasnih listova; svježih plodova¹⁴³ obilje i svakovrsne hrane u njemu. U njegovoj sjeni plandovala stoka s polja, a u njegovoj krošnji obitavale¹⁴⁴ ptice nebeske i svako se tijelo hranilo od njega.
13. Ja promatrah viđenje što mi se u mojoj postelji vrzlo po glavi kad čuvar¹⁴⁵ sveti siđe s neba.¹⁴⁶
14. I svom snagom povika: „Posijecite stablo i srežite mu grane! Potrčajte mu lišće! Pobacajte mu plodove! Neka se stoka rastjera od njega, a i ptice s njegovih grana!”¹⁴⁷
15. Ipak, ostavite barem¹⁴⁸ panj s njegovim korijenjem u zemlji, pa makar u okovima željeznim ili brončanim, u travi poljskoj! Neka ga vlaži rosa nebeska i neka dijeli sa stokom pašnjake¹⁴⁹ ove zemlje!

140 Međuodnos glagola הרי i participa je u *perifrastičnoj konstrukciji* pa se jednostavno može prevesti s *gledao sam...* (R §177; RBA 4:7).

141 Sović ovdje slijedi BHS i umeće tekst u stih. Metrika i naglasci izvornog teksta nisu paralelni i premda poneki sinonimi naslućuju sklonost poeziji, tekst Dn 4,8-14 nije u stihu.

142 Zemlja ovdje nije ograničena na Babilon, nego kao ravna ploha i ארץ ארבעה označava svijet.

143 *Plodovi*, אֲנָבָה; u targumu אַבְבָּה; sirijski 'ebbā' (HAL I 3; JBA 73; RBA 4:9).

144 Doslovce: *obitavaju, žive* od glagola אֲבִיבְתִי *obitavati*.

145 Čuvar, stražar. Ovdje je riječ o *hendiadi* čuvar i svet, dakle: *sveti čuvar* עֵיר וְקָדִישׁ (HAL III 820; JPA 405; RBA 4:10).

146 Ovdje izraz אֲרֵץ אֲבִיבְתִי određuje Božje prebivalište i prebivalište njegovih svetih pa ga pišemo velikim slovom.

147 Imperativi אֲבִיבְתִי - אֲבִיבְתִי - אֲבִיבְתִי naglašavaju dramatičnost događaja. Zapovijedi što je nebeski čuvar prenosi jesu najava skorog događaja.

148 Aramejska riječ אֲבִיבְתִי, akadaska *bāram*, arapska على الأطر znači *samo, ali, osim, ipak*. Osim fonetske sličnosti s aramejskim, složeni prilog *barem* i u hrvatskom ima istu ulogu dijeljenja ili separacije događaja, osoba i situacija pa ovdje ne prevedimo s *ali*, nego s *barem*.

149 *U ili po zemaljskim pašnjacima* אֲרֵץ אֲבִיבְתִי. Sović prevodi *...travu zemaljsku...* Šarić *...od zemaljske trave*, međutim prijedlog אֲרֵץ označava mjesto pa stoga *travnjak, pašnjak*.

16. Promijenite mu srce čovječje! Srce živinčeta¹⁵⁰ neka mu se dade!
I neka ga tako sedam vremena¹⁵¹ pregazi.¹⁵²
17. Proglas je po zapovijedi čuvarâ i odluka¹⁵³ je po naredbi svetih,
kako bi živi¹⁵⁴ spoznali da Svevišnji¹⁵⁵ upravlja ovim kraljevstvom
čovječjim i daje ga komu mu drago; a najmanjeg od ljudi postavlja¹⁵⁶ nad njim.
18. Taj sam san gledao ja, kralj Nabukadnecar, a sada ti Beltšacare
reci mi tumačenje, pogotovo zato¹⁵⁷ što svi mudraci moga kraljevstva
nisu znali značenje, ali ti si u stanju jer je duh svetih bogova
u tebi.“

Daniel tumači Nebukadnecarev san

19. Tada Daniel koji se zvao Beltšacar jedno vrijeme ostade zatečen
i misli ga uznemiravahu. Kralj prihvati i reče: „Beltšacare ne daj
da te uznemiri san i njegovo značenje!“ Beltšacar odgovori i reče:
„Gospodaru moj,¹⁵⁸ san je za one što te mrze i značenje za tvoje
neprijatelje.
20. Stablo što si ga gledao kako raste i jača; visina mu dosiže nebesa i
pogled do na kraj Zemlje.

150 Aramjeska riječ za životinju je općenito חַיָּוָה (*hējva*). U hrvatskome kolokvijalnom jeziku turcizam *hajvan* istog je korjena *hāj* i znači *živo biće*, *živina* i redovito se koristi za preživača, a nikad - recimo - za psa. Ovdje je riječ חַיָּוָה neodređenog oblika pa prema tome označava općenito životinju, ali budući da su prethodni tekstovi determinirani poljskom stokom što jede travu, imenica חַיָּוָה jasno upućuje na preživača (usp. r. 25). Hebrejski uz ovaj korijen ima i određeniju imenicu חַיָּוָה koja može biti i zbirna, *krdo*, *stado*.

151 Hrvatski prevoditelji riječ עֵדוּן uglavnom prevode s *vrijeme*. Semiti su imali samo dva godišnja razdoblja, sušno - ljeto i kišno - zimu. Stoga bi sedam doba ili vremena bilo tri i pol godine kao u 7,25. Usp. Samuele BACCHIOCCHI, *God's Festivals in Scripture and History*, Berrien Springs, Michigan, Biblical Perspectives, 1995., 101.

152 Doslovce: *...prijede nad njim ili prijede preko njega*.

153 Aramejski paralelizam i igra riječi: *zapovijed-proglas; naredba-odluka; čuvari-sveti*.

154 חַיָּוָה *živo*, *živo biće* opći subjekt i odnosi se na sve živo na zemlji.

155 Referencija na Izraelova Boga עֵלֵי, koja se u ovom slučaju razlikuje od akadskih bogova אֱלֹהִים.

156 Imperfekti su ovdje sadašnjeg značenja i prevodimo ih kao trajne prezente (R §118; RBA 4:14). Šarićev je prijevod s pomoćnim glagolom *...on može i najnižeg postaviti za njegova vladara...* ovdje slobodan.

157 Uzročno-posljedična naglašena rečenica חַיָּוָה כְּלֵי מַרְאֵי.

158 Imenica u jednini sa sufiksnom konstrukcijom מַרְאֵי (mār'ī - *gospodaru moj*) od מַרְאֵי.

21. Njegova krošnja – prekrasna i plodova mnogih; i u njemu hrane za sve, a ispod njega planduje poljska stoka, a na njegovim se granama gnijezde ptice nebeske.
22. Ti si taj, o kralju, što je porastao i osnažio, jer je tvoja veličina porasla i dosegla nebesa, a i tvoja vlast – do na kraj Zemlje.
23. I kad je kralj vidio čuvara svetoga kako silazi s nebesa i govori: 'Posijecite stablo i uništite ga, ali ostavite barem panj s njegovim korijenjem u zemlji, pa makar i u okovima željeznim ili brončanim, u travi poljskoj! Neka ga vlaži rosa nebeska i neka dijeli sa stokom pašnjake ove zemlje dok ga sedam vremena ne pregazi.'
24. Evo tumačenja kralju i evo proglasa Svevišnjega što će zateći moga gospodara, kralja:
25. Bit ćeš prognan¹⁵⁹ od ljudi i s poljskom stokom bit će ti boravište¹⁶⁰ i kao što pašnjakom pasu goveda,¹⁶¹ tako ćeš i ti; i rosom nebeskom bit ćeš vlažen i sedam će te vremena pregaziti,¹⁶² dok ne spoznaš da je Svevišnji vladar u kraljevstvu čovječjem i daje ga onomu kome mu drago.¹⁶³
26. A kad je rečeno¹⁶⁴ da se ostavi žila njegova korijena, odnosno stabla, tvoje kraljevstvo ostaje¹⁶⁵ tebi tek onda kad spoznaš da nebesa vladaju.¹⁶⁶
27. Zato, kralju, neka ti se svidi moj savjet: grijeha svoje otkloni pravednošću, a svoje stranputice¹⁶⁷ u samilosti prema siroma-

159 Participe glagola מְרַדֵּם *istjerati, izgnati* i מְרַבֵּעַ *uroniti, smočiti, vlažiti, ovlažiti*, koji su u množini, prevodimo pasivima u jednini jer ne uosobljuju ikoga, nego prikazuju okolnosti subjekta (JPA 379; R §181; RBA 4:22).

160 *Prebivalište* מְרַבֵּעַ, u ovom slučaju *boravište* jer je ograničeno vremenskim veznikom עַד.

161 Ovdje je pisac već određeniji jer imenica חַיִּיבִים znači *junac, bik, goveče*.

162 Usp. bilj. 152.

163 Glagol יִצְבֵּא je *p^oal* impf. יִצְבֵּא i znači *svidati se, biti voljan* i ovdje ga prevodimo trajnim prezentom (JBA 950).

164 Čestica הֵן je ovdje vremenska, ne uzročna, dok je neuosobljeni plural glagola אָמַר ovdje u službi pasiva (RBA 4:23).

165 Adverbijalni pridjev korijena קָוַם znači *ostati, opstati, održati se, uspraviti se* (HAL III 1086; 1087; 1088; RBA 2:23).

166 Doslovce: ...*da su Nebesa vladajuća*. Vrlo neobičan oblik pridjeva שְׁלֵיטִי koji prevodimo glagolskim oblikom. Umjesto שְׁלֵיטִין ovdje je nepravilna pluralna forma שְׁלֵיטִן (RBA 4:23); vjerojatno metateza *nebeska vlast* u *vladajuća nebesa*.

167 Riječ מְרַדֵּם doslovce znači *skrenuti s pravoga puta* pa onda *nastranost, perverzija* (JBA 847).

sima, ako hoćeš produljenje svoga blagostanja.“¹⁶⁸

28. Sve ovo zateče kralja Nabukadnecara.

Ostvarenje Nebukadnecareva sna

29. I poslije dvanaest mjeseci šetao je po kraljevskoj palači Babilona.

30. Kralj progovori i reče: „Nije li ovo Babilon veliki što sam ga osobno izgradio¹⁶⁹ za kraljevsku prijestolnicu, na slavu svoga veličanstva i za veličinu svoje moći?“

31. Dok je kralju riječ još bila na ustima, glas pade¹⁷⁰ s neba: „Za tebe su ovo riječi care¹⁷¹ Nabukadnecare: Kraljevstvo te napusti.

32. Bit ćeš prognan od ljudi i s poljskom stokom bit će ti boravište i kao što pašnjakom pasu goveda, tako ćeš i ti; i sedam će te vremena pregaziti dok ne spoznaš da je Svevišnji vladar u kraljevstvu čovječjem i daje ga onomu komu mu drago.“

33. I u času se ispune riječi nad Nabukadnecarom i bi prognan od ljudi; i hranio se travom kao govedo i rosom nebeskom bi vlažen da mu je kosa narasla kao orlu i nokti kao pticama.¹⁷²

34. Na kraju danâ podigao sam svoje oko¹⁷³ k nebu, ja, kralj Nabukadnecar, i razum moj mi se povrati i blagoslovio sam Svevišnjega i

¹⁶⁸ Rečenična sintaksa je zamršena. U zavisnoj rečenici i Sović i Šarić imenicu מְלִיכָא, *blagostanje* gledaju kao subjekt i prevode bilo emfatično: *da ti se produlji mir!* (KSB), bilo pogodbeno: *možda se tada produlji tvoje blagostanje* (ŠB). Međutim, subjekt nije riječ *blagostanje*, nego מְלִיכָא, *produljenje*, *odgoda* pa pogodbeni veznik הָ - *ako* odgovara doslovnom značenju: *...ako produljenja bude za tvoje blagostanje*. Poradi jezične stilizacije težinu subjekta prebacujemo na pomoćni glagol *htjeti*. Prijevod *...ako (uopće) bude produljeno tvoje blagostanje* ne odgovara rečeničnom kontekstu.

¹⁶⁹ Sufiks glagola מְלִיכָא izražava akuzativ, s tim da je samoglasnik ispod *bet* neobičan, jer ga *p^oal* u perfektu nema (RBA 2:27; R §36).

¹⁷⁰ Sović i Šarić prevode s *dode*, međutim glagol נָפַל nema drugog značenja osim *pasti*.

¹⁷¹ Riječ מְלִיכָא obično prevodimo s *kralj*. U ovom se retku primjećuje lagana ironija pa bi hrvatskom kontekstu bolje odgovarao sinonim *car*.

¹⁷² Prevoditelji ovdje redom umeću zbirnu imenicu נְיָרָה *perje* koje nema u izvorniku. Karakterističan je i *gape* istog glagola רָבַח (RBA 4:30). Naši prevoditelji umeću riječ *...kao pandže* (iako je ispravnije reći *kandže*; naime, ptice grabljivice imaju *kandže*, a životinje *pandže*) koje također nema u izvorniku, premda je i bez umetka smisao jasan. U kasnijim aramjeskim magijskim inskripcijama ljudsko biće poperjano i s *kandžama* predstavljalo je demona ili opsjednuto stanje osobe (usp. Hannu JUUSOLA, *Linguistic Peculiarities in the Aramaic Magic Bowl Text*, Finnish Oriental Society, Helsinki, 1999., 5-12). Aramejska riječ za pticu מְלִיכָא srodna je onoj hebrejskoj מְלִיכָא.

¹⁷³ Ovdje je imenica u jednini מְלִיכָא.

veličao vječno Živućeg¹⁷⁴ i slavio mu vlast – vlast vječnu i kraljevstvo iz generacije u generaciju.

35. I svi koji obitavaju na zemlji čine se da su ništa, jer po svojoj volji čini s vojskom neba i sa stanovnicima Zemlje i nema ga tko bi ga uhvatio za ruku i rekao mu: „Što radiš?“
36. U istom mi se času vrati razum (i radi časti moga kraljevstva, vrati se moja slava)¹⁷⁵ i moji savjetnici i vlastela molili¹⁷⁶ su za mene i bio sam postavljen¹⁷⁷ nad svojim kraljevstvom i dana mi je iznimna čast.
37. Sada ja, kralj, Nabukadnecar hvalim, uzvisujem i častim Kralja nebesa, jer su sva njegova djela istina i njegovi putovi pravda, a onoga koji hodi u oholosti, on je kadar poniziti.

GLAVA 5.

Belšacareva¹⁷⁸ krivica

1. Belšacar kralj, priredi veliku gozbu za tisuću svojih vlastelina i pili su vino, njih tisuću.
2. Belšacar, pod utjecajem vina, reče da se donesu zlatne i srebrne posude¹⁷⁹ što ih je njegov otac¹⁸⁰ Nabukadnecar uzeo iz hrama u Jeruzalemu pa da piju iz njih kralj, njegova vlastela, njegovi dvorjani¹⁸¹ i njegove priležnice.

174 Konstrukcija *עלמא דחייא* ovdje izražava atributivni smisao, dosl. ...*Živučii od vječnosti* (RBA 4:31).

175 Rečenica je i morfološki i sintaktički nejasna pa se vjerojatno radi o umetnutom tekstu. Također je nepravilna vokalizacija riječi: umjesto *לִיקָר* očekivali bismo *לִיקָר* čast, i namjesto *וַיִּ* slava, trebalo bi stajati *וַיִּ* (usp. BHS apparatus; RBA 4:33).

176 Glagol *אָפַק* može značiti *pitati, tražiti, raspitivati se, čeznuti, moliti*.

177 I ovdje je nužna emendacija. Namjesto *הַמְּלָכָה* 3. ženskog roda sg. (*kraljevstvo je bilo postavljeno*) trebao bi stajati *itpa*“al perfekt muškog roda sg. *הַמְּלָכָה* bio sam postavljen nad svojim kraljevstvom (BHS apparatus; RBA 4:33).

178 Akadska sintagma osobnog imena *bēl-šarra-ušur* koja je prešla u aramjeski *belša-car* znači *neka Bel čuva kralja*. Belšacar je vladao Babilonom pri samom kraju babilonske moći (oko 550. prije Krista). Babilonsko božanstvo Bel je akadski bog *Amar-utu* u liku zlatnog teleta koje je uobličavalo zvijezdu Sunce.

179 Prijevod riječi *קַאֵשׁ* s *čaša* ili *kalež* je nepotpun jer je termin šireg značenja i podrazumijeva posude. Riječ *čaša, kalež* na aramejskom je *זְבוּכִיָּה*.

180 Otac prema povijesnoj evidenciji ovdje bi se odnosio na pradjeda. Sinovi i njihovo potomstvo su svoje očeve i praočeve jednostavno nazivali *oci* (usp. Jer 27,7; Mt 3,9).

181 Riječ *דְּבוּרָא* može značiti kraljeva žena ili kraljeva priležnica, međutim u pluralu se obično odnosi na cijeli dvor, društvo u palači ili dvorjane (HAL IV. 1415).

3. I tako donesu zlatne posude što su bile uzete iz Božje kuće u Jeruzalemu i pili su iz njih kralj, njegova vlastela, njegovi dvorjani i njegove prilježnice.
4. Pili su vino i častili bogove od zlata i srebra, bronce, željeza, drva i kamena.
5. Istog časa iziđu¹⁸² prsti čovječje ruke i stanu pisati, nasuprot svijećnjaku,¹⁸³ po žbuki zida kraljeve palače i kralj vidje dlan ruke kako piše.¹⁸⁴
6. Tada se kralju sjaj izmijeni, jer su ga progonile njegove misli, tako da su veziva njegovih kukova omlitavjela¹⁸⁵ i koljena su mu kuckala jedno o drugo.¹⁸⁶
7. Kralj, svom snagom, povika da se dovedu zvjezdari, kaldejci i tumači. Kralj progovori i reče mudracima Babilona: „Svaki čovjek koji pročita ovo pismo i rastumači mi njegovo značenje bit će odjeven u purpur,¹⁸⁷ oko vrata će nositi zlatni lanac¹⁸⁸ i bit će treći u kraljevstvu.¹⁸⁹
8. Tada dođu svi kraljevi mudraci, ali svejedno nisu mogli pročitati pismo niti dati njegovo značenje kralju.
9. Tada se kralj silno uznemiri i sjaj mu se izmijeni, ali se i njegova vlastela preplaši.
10. A kraljica,¹⁹⁰ zbog kraljevih riječi i njegove vlastele, uđe u blagovaonicu¹⁹¹ i reče: „Kralju, živio zauvijek! Neka te misli ne more i neka sjaj tvoj ne prolazi!

¹⁸² BHS donosi dvije mogućnosti: *Ketiv* riječ piše kao 3. lice plurala muškog roda נִפְקִי dok *qere* ispravno čita 3. lice plurala ženskog roda נִפְקִיָּה u skladu sa subjektom אֶצְבָּעַיִן : *izišli su prsti...*

¹⁸³ Imenica נִבְרֶשֶׁת akadaska je riječ *nebrešū* s istim značenjem *postolje za svijeće* ili *svijećnjak* (CDA 248; RBA 5:5).

¹⁸⁴ Šarić posljednju rečenicu וּמִלְכָּא הָוּה פִּסְ יָרְה דֵּי קְחָבָה *i kralj vidje dlan ruke kako piše* pridodaje sljedećem retku, ignororajući pritom prilošku česticu אֲרִיִן koja odvaja dvije rečenice.

¹⁸⁵ Glagol שָׂרָא znači *odriješiti, razvezati*, a u *hitp* "aalu i *itp* "elu *biti razriješen, biti mlitav, opušten* (HAL IV. 1650).

¹⁸⁶ Ovdje je uočljiva sukcesivnost priloga i veznikâ: אֲרִיִן *tada*, ׀ *jer*, ׀ *tako da*.

¹⁸⁷ Imenica אֲרָגָן akadaska je pozajmica *argāmānnū* istog značenja *purpur* (CDA 23; RBA 5:7; R §188).

¹⁸⁸ Riječ הַמִּינִיךְ perzijska je pozajmica *himyān* u značenju *pojas* i izvedenica *hamenik* – *ukrasni lančani okovratnik* (JBA 358).

¹⁸⁹ Ovdje nije riječ o službi, nego o počasnom mjestu (RBA 5:8).

¹⁹⁰ Imenica מַלְכָּא *kraljica* odnosi se na kraljicu majku (RBA 5:10).

¹⁹¹ Konstrukcija בֵּית מִשְׁתֵּי אֵלֵּיךְ doslovce znači *kuća blagovališta* što je u hrvatskom velika blagovaonica (onodobne su palače imale odvojene građevine za različite prigode).

11. Ima čovjek u tvome kraljevstvu u kojem je duh svetih bogova i u dane tvoga oca našlo se u njemu prosvjetljenje, znanje i mudrost kao u bogova, kojega je Nebukadnecar, tvoj otac, kralj – tvoj otac¹⁹² – postavio za zapovjednika vračeva, zvjezdara, kaldejaca i tumača.
12. Pošto se izvanredan duh znanja te pronicljivost tumačiti¹⁹³ snove i obznanjivati zagonetke i razmrsivati klupka¹⁹⁴ nađe u njemu – Danielu, kojemu je kralj dao ime Beltšacar, sad neka se pozove Daniel i on će odgonetnuti što znači.“

Daniel tumači zagonetni natpis na zidu

13. Daniel je tada doveden pred kralja. Kralj prihvati i reče Danielu: „Jesi li ti Daniel, jedan od Judinih¹⁹⁵ uzničkih sinova, kojega kralj – moj otac, dovede iz Judeje?
14. Čuo sam o tebi da je duh svetih bogova u tebi te da je u tebi nađena izvanredna pronicljivost, razum i mudrost.
15. Evo sad su preda me dovedeni mudraci i zvjezdari da pročitaju ovo pismo i odgonetnu mi njegovo značenje, ali nisu mogli kazati značenje ovog natpisa.¹⁹⁶
16. A ja sam čuo o tebi da ti možeš dati tumačenja¹⁹⁷ i razmrsivati klupka. Sad, ako možeš pročitati ovo pismo i odgonetnuti¹⁹⁸ njegovo značenje, bit ćeš odjeven u purpur i zlatni lanac oko vrata i imat ćeš vlast trećega u kraljevstvu.“
17. Tada Daniel progovori i reče pred kraljem: „Tvoji darovi neka ostanu tvoji, a tvoje nagrade¹⁹⁹ neka se podijele drugima, ali ja ću barem²⁰⁰ pročitati pismo kralju i odgonetni njegovo značenje.
18. O kralju, Svevišnji Bog dao je kraljevstvo, veličinu, slavu i čast Nab-

¹⁹² BHS apparatus ovu rečenicu drži kasnijim umetkom pa ne daje moguće emendacije.

¹⁹³ Značenje participa u *pa* "elu כַּפְשָׁר *tumačenje*, i מְשָׁרָא *raspletanje, rješenje* treba tražiti u zamjeni s infinitivima פִּשְׁרָא *p^oala* וְשִׁרְאָה da bi se dosegao složeni rečenični smisao (RBA 5:12; R §111).

¹⁹⁴ Riječ קְטָר znači *čvor*, a u prenesenom značenju *zagonetka*. Hrvatski sinonim je *klupko* pa riječ קְטָר tako i prevodimo (JBA 1008).

¹⁹⁵ Imenica יהודי odnosi se na teritorij *Judeju* ili *Judu*.

¹⁹⁶ Imenica מְלָה prvotno znači *riječ* pa onda i *stvar, smisao*. U ovome slučaju odnosi se na riječi ispisane na zidu ili natpis. I ovdje je preporučena promjena participa u infinitive (usp. Dn 5,12).

¹⁹⁷ Imenica פִּשְׁרָא i glagol פִּשַׁר su isti i znače *tumačenje, značenje* ili *tumačiti nešto*.

¹⁹⁸ Opet ključna riječ Danielove knjige להוֹרְעֵתִי *hap'el inf. cons.* od יָרַע *znati, obznani-ti, odgonetnuti*.

¹⁹⁹ Aramejsku imenicu נְבִיחָתְךָ *tvoja nagrada* 4Q112 čita נְבִיחָתְךָ (RBA 5:17; R §129).

²⁰⁰ Usp. bilj. 148 (Dn 4, n. 17; JBA 247).

ukadnecaru – tvome ocu.²⁰¹

19. I od veličine koju mu dade, svi narodi, nacije i jezici bili su u strepnji i strahu pred njim. Koga je želio, ubijao je²⁰² i koga je želio, ostavljao je na životu; i koga je želio, uzvisivao je i koga je želio, ponižavao je.
20. A kad²⁰³ mu se srce izdiže i duh mu se osili čineći drzništva,²⁰⁴ bio je zbačen sa svoga kraljevskog prijestolja²⁰⁵ i slava mu je oduzeta.
21. I progнан je od sinova ljudskih i srce mu je postalo kao u stoke, i boravište mu je bilo s divljom magaradi, i hranili su ga travom kao govedo i rosa nebeska vlažila mu tijelo dok nije spoznao da Svevišnji Bog ima vlast u kraljevstvu ljudskom i postavlja nad njim koga mu drago.
22. I ti, sine njegov – Belšacare, nisi ponizio svoje srce, makar sve ovo znaš.
23. I na Gospodara si se nebesa podigao; i iz posuda koje su donesene iz njegove kuće preda te, tvoju vlastelu, tvoje dvorjane i priležnice vi ste pili vino; i bogove od zlata i srebra, bronce, željeza, drva i kamena, koji nit govore, nit čuju niti razumiju, ti si častio, a Boga, u čijoj je ruci tvoj dah i svi tvoji putovi, njega nisi slavio.²⁰⁶
24. Zato je od njega poslan dlan ruke²⁰⁷ da bude ispisano ovo pismo.
25. I ovo je pismo koje je napisano: MENE, MENE, TEKEL i PARSIN.
26. A ovo je značenje natpisa: MENE²⁰⁸ – zbrojio je Bog tvoje kraljevstvo i skončao ga.

201 Usp. Dn 5, bilj. 180.

202 Neovisna relativna rečenica קָטַל הוּהָ צָבֵא דִּי־הוּהָ (RBA 5:19; R §36).

203 Aramejska konstrukcija כָּדִי od prijedložne čestice כִּי i odnosne čestice דִּי u kasnijoj jezičnoj formi postala je vremenski prilog כָּד (*kad*) s identičnim izgovorom i značenjem kao u hrvatskom jeziku *kad*.

204 Glagol וּדִּר starosirska je riječ *zā'ād* i u *p^oalu* znači *ponašati se oholo*, dok je u *hap'elu* značenje puno radikalnije: *činiti drzništva* (HAL I 268; RBA 5:20; R §152).

205 כְּרִסְאָה je akadaska riječ *kārse* u značenju *kraljevska stolica, prijestolje* (CDA 149; RBA 5:20; R §188).

206 BHS ispravno sugerira da se לָהּ čita: *Njega (לה) ti nisi slavio*. Sović i Šarić pojednostavljaju dvostruki akuzativ jednostavnim dativom: ... *a nisi dao slavu Bogu* (Sović); ...*a nisi iskazao čast Bogu* (Šarić).

207 Konstrukcija דִּי־רִמָּא פָּסֵא דִּי־רִמָּא znači *dlan ruke*.

208 מְנָה je igra riječi između iznosa novca i Danielove računske interpretacije. Prvi מְנָה je mjera za težinu – otprilike 50 šekela, a drugi מְנָה je glagolski oblik riječi מָנָה particip pasivni u *p^oalu* i znači *biti zbrojen, izračunat, izmjeren* (RBA 5:26).

27. TEKEL²⁰⁹ – izmjeren si na vagi²¹⁰ i nađen prelagan.
28. PARES²¹¹ – tvoje je kraljevstvo rascijepljeno i dano je Medijcima i Perzijancima.
29. Tada Belšacar zapovijedi da stave na Daniela purpur i zlatni lanac oko njegova vrata i objave mu da ima vlast trećega u kraljevstvu.
30. Te noći bi ubijen Belšacar, kaldejski kralj,

GLAVA 6.

Darije kralj i Daniel

1. A Darije²¹² Medijan preuze kraljevstvo u starosti od 62 godine.
2. Svidje se Dariju postaviti nad kraljevstvom stotinu i dvadeset upravitelja²¹³ koji bi bili nad cijelim Babilonom.
3. A nad ovima postavi trojicu nadglednika²¹⁴ – od kojih je jedan bio i Daniel – da im upravitelji polažu račune kako bi se rasteretilo²¹⁵ kralja.
4. Međutim, taj se Daniel isticao²¹⁶ nad nadglednicima i upravitelji-

209 Aramejski תְּקֵל (*t²qal*), hebrejski שֶׁקֶל (*šēkēl*). Protusemitski prvi suglasnik *θ* je kasnije mutirao u hebrejski *š* i aramejski *t* (R §17; RBA 5:27). *Šekel* je jedna od glavnih semitskih jedinica za težinu. Jedan zlatni šekel iznosio je 10 000 talenata; 1 srebrni šekel 3000 talenata i 1 brončani šekel 1500 talenata (usp. 1 Ljet 1,17; 1 Kr 5,23; RIHM, *Handwörterbuch*, 509).

210 Riječ מִאֲזֵן aramejizirana je akadaska riječ *mozzān* i znači *svjedok; skala, tezulja, vaga* (CDA 226).

211 Imenica i glagol פָּרַס פְּרִיסָה istog su korijena, a izvorna riječ je preuzeta akadaska riječ *pērēsāt* u značenju mjere od *pola šekela*, a glagol פְּרִיסָה je *p²al* particip pasivni korijena פָּרַס (HAL III 969; RBA 5:28; R §186).

212 Staroperzijska konstrukcija riječi *darāya-wauš* u značenju *vladati dobro* odnosi se na Darija I. koji je upravljao Perzijom oko 520. prije Krista (RBA 6:1). Ovdje ne slijedimo ime izvornika *Darjaveš* jer i latinski prijevodi imaju isti korijen DRW.

213 Aramejska riječ perzijskog podrijetla אֲחֻשְׁדָּרְפָּנֻי *ahšdārpānnū* i znači upravitelj jedne od perzijskih provincija i odgovara aramejskoj riječi שָׂן *šupan* (Ezr 8,36; HAL I 37).

214 Imenica שָׂרָק (*šārak*) znači *nadglednik, supervisor, visoki predstavnik* (JBA 831). Šarić riječ שָׂרָק prevodi *vrhovni činovnik*.

215 U *p²al* particip m. roda od glagola שָׂקַב izvornog značenja *ozlijediti se* pa onda i *podnijeti ozlijede, boli, teškoće, napore*. Ovdje prevodimo afirmativno *kako bi se kralja rasteretilo*. Sović prevodi: *...da se ne bi dosađivalo kralju*, a Šarić slobodno umeće nepostojeću riječ *porez* kako bi rasvijetlio smisao: *...da ne bi kralj trpio štete u porezu*.

216 U *p²alu* glagol נִצַּח znači *razlikovati se, biti drukčiji*, dok u *hitpa²alu*, kao što je ovdje, znači *isticati se nad nekim* (HAL IV 716).

ma, jer je u njemu počivao izvanredan duh i kralj ga je namjera-
vao²¹⁷ postaviti nad cijelim kraljevstvom.

5. Zato su nadglednici i upravitelji tražili načina kako pronaći na Danielu kakvu optužbu s obzirom²¹⁸ na kraljevstvo, ali – uz sve pokvarene namisli, nisu mogli pronaći zbog toga što je bio vjeran; i ni jedan propust ili pogrešku nisu našli na njemu.²¹⁹

Spletke oko Daniela

6. Tada kažu oni ljudi:²²⁰ „Na tom Danielu nećemo naći ništa, osim ako što ne nađemo²²¹ na njemu s obzirom na propis²²² njegova Boga.“
7. Tada ovi nadglednici i upravitelji navale²²³ na kralja i onda mu kažu: „Darije, kralju, živ bio zauvijek!“
8. Složili su se svi, nadglednici kraljevstva, župani, upravitelji, savjetnici i ministri da se izda kraljeva naredba i stroga zabrana da ako bilo tko zaište prošnju – od bilo kojeg boga ili čovjeka – kroz trideset dana, osim od tebe, kralju, bude bačen u lavlju jamu.
9. Sad, kralju, potvrdi zabranu i potpiši pismo²²⁴ koje ne može biti izmijenjeno,²²⁵ po zakonu medijskom i perzijskom, koji je nepromjenjiv.
10. Nato kralj Darije potpiše pismo i zabranu.
11. A Daniel, kad je čuo da je potpisano pismo, otiđe svojoj kući i u gornjoj sobi koja je imala²²⁶ otvorene prozore okrenute²²⁷ prema

217 Stativni particip pasivnog statusa, a aktivnog značenja od glagola עשה *misliti, namjeravati*.

218 מִן → מִן + וְ + מִן doslovce: *od strane od pa stoga pogledom na, s obzirom na*.

219 Sović i Šarić ovaj redak prevode slobodno, ne slijedeći izvornu jezičnu matricu.

220 Ovdje relativna čestica הִי uvodi u upravni govor (KT 134).

221 Glagol je u perfektu i u službi je *hipotetičkog kondicionala* (RBA 6:6).

222 Riječ הָךְ ne odnosi se na Zakon, nego na vjerske propise.

223 Glagol znači *nagomilati se, izazvati vrevu*. Sović i Šarić הִרְגִישׁוּ prevode *navaliti na*. Njihov izbor je vrlo blizak izvornom smislu.

224 Riječ כְּתָבִים izvorno znači *zapis, pismo*, u ovom slučaju *službeni zapis, proglas ili dekret*.

225 Konstrukcija לֹא לְהִשְׁתַּחֲוֶה הִיא izražava strogu zabranu. Sličnu konstrukciju nalazimo i u hebrejskom לֹא לְשֹׂאֵהּ u 1 Ljet 15,2, ali i u akademskim dekretima (RBA 6:9; KT 72; 156).

226 Idiom לָהּ ovdje ima glagolsku ulogu predikata naspram פְּתִיחַן כִּי וְזֵין i znači (*gornja soba*) koja je imala *otvorene prozore* (RBA 6:11; R §61).

227 נֶגֶד je hebrejska riječ i znači *nasuprot*, dok bi na aramjeskom glasila לְקִבְלָהּ. Mi je prevodimo pridjevom *okrenut*, jer se odnosi na stranu svijeta, tj. na zapad ili Izrael koji je zapadno od Babilona (RBA 6:11; R §84).

- Jeruzalemu on je tri puta dnevno, klečeći na svojim koljenima,²²⁸ molio i zahvaljivao svome Bogu, kako je činio i ranije.
12. Tada se okupe oni ljudi i zateknu Daniela kako moli vapijući²²⁹ pred svojim Bogom.
 13. Pristupe tada pred kralja i reknu kraljevu zabranu: „Nisi li potpisao zabranu da svaki čovjek koji bi molio bilo kojeg boga ili čovjeka kroz trideset dana osim tebe, kralju, bude bačen u lavlju jamu?“ Kralj odgovori i reče: „Točan je iskaz, kao što je propis medijski i perzijski koji je nepromjenjiv.“
 14. Tada prihvate i kažu pred kraljem: „Daniel, jedan od uzničkih sinova Jude, ne čini po tvojoj naredbi, kralju, niti po zabrani koju si potpisao, nego tri puta dnevno moli svoju molitvu.“
 15. Tada kralj, kad je čuo taj iskaz, duboko se sažali nad njim, zaokupljajući se mišlju o Danielu kako da ga oslobodi i nastojao ga je spasiti sve do sunčeva zalaska.²³⁰
 16. Zato oni ljudi navale na kralja i kažu kralju: „Znaj, kralju, da je propis u Medijaca i Perzijanaca da nikakva zabrana ili naredba, koju je uspostavio kralj, ne može biti izmijenjena!“

Daniel bačen u lavlju jamu

17. Tada kralj reče²³¹ da odvedu Daniela i bace ga u lavlju jamu. Kralj progovori i reče Danielu: „Tvoj Bog kojemu neprestano služiš oslobodit će te.“
18. I donesu neki kamen i stave ga na otvor jame i kralj ga popečati svojim prstenom i prstenima svoje vlastele da se ne mijenja Danielov usud.²³²

²²⁸ Sović i Šarić prevode rečenicu על-בְּרִכּוֹתַי בָּרַךְ on je padao na koljena prema starosirskej riječi *barka* ili *brk*, *klanjati*, bacati se na koljena (Ps 95,6; 2 Ljet 6,13). Međutim particip i imenicu istoga korijena בָּרַךְ trebalo bi razumjeti trajno: *klečao je na svojim koljenima* (HAL I 159).

²²⁹ Šarićev prijevod *vapiti* najbolje se uklapa u particip *hitpa* "ala korijena glagola חָנַן.

²³⁰ Konstrukcija שֶׁמֶשׂוֹן הַיּוֹם sunčevo tonjenje pojašnjava semitski doživljaj horizontalnog kretanja Sunca nad svodom, a izlazak kao njegovo izranjanje i zalazak kao uranjanje u stanje mirovanja. I Sović i Šarić ovaj redak pojednostavljaju ne prevodeći ga cjelovito, nego djelomično, kako bi formulirali jasan jezični smisao.

²³¹ Riječ מִצְוָה ovdje ne treba prevesti kao *naredbu* (Sović) ili *zapovijed* (Šarić), nego kao kraljev pristanak. Mi prevodimo doslovce: *Kralj reče...*

²³² מִצְוָה stvar, odredba, volja, sudbina, usud (JBA 950).

19. Tada ode kralj do svoje palače i prenoći posteći²³³ i ne dade da mu dovedu razbibrige²³⁴ i san ga je napuštao.²³⁵

Daniel spašen

20. Tada, još za mraka usta kralj i u svanuće požuri i ode do lavlje jame.²³⁶
21. Kad se primače jami dozva Daniela tužnim²³⁷ glasom. Kralj progovori i reče Danielu: „Daniele, slugo Boga živoga, je li te tvoj Bog – kojemu neprestano služiš – mogao izbaviti od lavova?“
22. Tada Daniel progovori kralju: „Kralju, živio zauvijek!“
23. Moj Bog posla svoga anđela i on zatvori usta lavovima i nisu me ozlijedili, jer mi je utvrđena²³⁸ nedužnost, a ni pred tobom, kralju, ne počinih zlodjelo.“
24. Tada se kralj silno obradova i reče da se Daniela iznese²³⁹ iz jame. Iznesu Daniela iz jame i niti jedne ozljede nije se našlo na njemu, jer je vjerovao u svoga Boga.
25. I kralj reče i dovedu one ljude što su Danielu radili o glavi²⁴⁰ i bace ih u lavlju jamu, njih, njihove sinove i njihove žene; i nisu pali ni do dna jame, a lavovi ih se dohvate i smrskaju im kosti.
26. Tada kralj Darije napisa svim narodima, nacijama i jezicima što

233 Prilog מָוֹת doslovce znači *gladno*.

234 Rečenica je nejasna. Imenica je u množini, a glavni glagol u jednini. Grčki tekst ovdje ima neutralni akuzativ množine ἐδέσματα *ukusna jela*. Riječ רָחַץ je nejasna. Može značiti *glazbalo*, a može biti i kakav drugi oblik *razonode*. Sović i Šarić riječ prevode sa *suložnice*, *priležnice*. Zbog nejasnog značenja mislimo da je dobro prevesti riječju s općenitijim značenjem kao *razbibriga* ili *razonoda*.

235 מְרַחֵץ דָּוִד מֵעַל יָדָיו doslovce *san je uzmicao, bježao nad njim – besanica*.

236 Aramejska konstrukcija *još za mraka, u svanuće...* vrlo je slična ekspresiji Magdalenina hitanja na Isusov grob u Iv 20,1 gdje grčki izričaj σκοτίας ἔτι οὐσῆς *dok je bio mrak* ili *u mraku* posvema odgovara aramejskoj složenici (*bišparpārā*) i druge riječi פָּרֹחַ koja je identična aramejskoj בְּנֵהָא (bⁿnāghā) *u svanuće* ili *vrlo rano*.

237 Premda je pridjev עֲצִיב morfološki jednak participu pasivnom, ovdje ga je bolje prevesti participom stativnim: *žalosnim glasom povika* ili *dozva...* (RBA 6:21; R §102; KT 138).

238 הַשְּׂתִכְתָּה - hitp^{el} perfekt žen. roda doslovce znači *...(nije) bila nađena* (RBA 6:23; KT 36).

239 Glagol נִסַּק znači *uzdići, doći gore* pa prema tome i *izvući, izvaditi* (Sović, Šarić).

240 Aramejska fraza אֲכָלוּ קְרֻצֵיהִי doslovce znači *izjedati nešto na komadiće, zagrizati* ili preneseno nenaglašeno: *čupati nekome živce* ili naglašeno: *raditi o glavi* (HAL 46; JBA 130).

- su živjeli u zemlji: „Neka vam je obilat mir!²⁴¹
27. Preda mnom je načinjen zakon da u cijelom mome kraljevstvu bude strepnja i strah pred Bogom njegovim – Danielovim, jer on je Bog živi i ostaje zauvijek i kraljevstvo njegovo je neuništivo i vladavina mu je do kraja.
28. On oslobađa i izbavlja i čini znake i čudesa na nebu i na zemlji; on je izbavio Daniela iz šapa lavovskih.²⁴²
29. I taj Daniel bio je sretan²⁴³ za vladavine Darija i za vladavine Kira²⁴⁴ Perzijanca.

GLAVA 7.

Danielova ukazanja

1. U prvoj godini Belšacara, kralja Babilona, Daniel je usnuo san i na svojoj postelji ukazanja²⁴⁵ su mu se vrzla glavom. Tada je zapisao san, a glavnina²⁴⁶ glasi.²⁴⁷
2. Daniel progovori i reče: „Kroz noćno ukazanje vidio sam kako se četiri nebeska vjetra sručuju²⁴⁸ na veliko more.

241 Ponovno, aramejski pozdrav שְׁלָמִים יִשָּׂא koji doslovce znači *neka vam je obilat mir* najvjerojatnije je bio ustaljeni pozdrav *mir vama* (usp. Dn 4,1; Iv 20,21.26).

242 Rečenična konstrukcija מְרִירָא אֲרִיקָא doslovce znači *iz ruke lavova*. Ruka u aramejskom i hebrejskom znači još *vlast* ili *moć* pa prijevod *od sile lavova* (Šarić) posvema odgovara kontekstu, međutim Sovićev izričaj *iz šapa lavljih* ili Gasov מְרִירָא בְּלָבִים *iz šapa pasjih* u Ps 22,21 ne samo da je vjeran kontekstu, nego je literarno i stilski dio bogatog hrvatskog jezičnog dinamizma u govoru i spisateljstvu.

243 Riječ צָלַח znači *napredovati, biti uspješan*. U modernom hebrejskom izraz בהצלחה znači usklik *sretno!*

244 Osobno perzijsko ime na aramejskom se čitalo כּוֹרֶשׁ (*kōrēš*). Međutim, riječ je starogrčkog podrijetla od imenice κύριος *gospodar, gospodin* (RBA 6:29).

245 Riječ חָוָה ponavlja se u Danielovoj knjizi i redovito znači *pojavak, vizija, ukazanje*. Sovićev prijevod *s utvara* čini se ovdje manje prikladan za razliku od Šarićeva *s viđenje* koje je puno bliže aramejskoj imenici. Hrvatska riječ *ukazanje* posvema odgovara hebrejskoj riječi חָוָה.

246 Riječ מְלִיאָה je ženskoga roda, a ovdje je u množini מְלִיאָה sa sufiksom muškog roda za množinu מְלִיאָה (RBA 7:1). Jezična konstrukcija מְלִיאָה רֵאשׁ doslovce znači *glava riječi* pa onda *glavnina* što ne znači *sažetak*, kako je egzegete obično prevode (Sović; NAB; BNP...). Šarićev prijevod *glavni sadržaj* puno je bliži izvornom značenju. Grčki jezik, kao i hrvatski, posjeduje adekvatnu riječ za aramejsku konstrukciju i glasi κεφάλαιον *glavnina*. Moderni hebrejski za imenicu *rječnik* koristi isti korijen מְלִיאָה u množini מְלִיאָה.

247 Riječ אָמַר u doslovnome je prijevodu *kaže*.

248 Participe prevodimo historijskim prezentom jer je radnja bivalentna. Zbog participa אֲרִירָא *sručuju* usklik אָרִירָא *gle* ne prevodi se doslovce, nego u kontekstu (KT 27). Targum Onkelos umjesto אֲרִירָא ima אָרִירָא (RBA 7:2).

3. Četiri velike životinje²⁴⁹ iziđu²⁵⁰ iz mora svaka od svake drukčija.
4. Prva kao lav, a orlovska krila na njoj. I gledao sam sve dok joj krila²⁵¹ nisu bila iščupana i dok ne bi izdignuta sa zemlje i stade na noge kao čovjek i dade joj se čovjekovo srce.²⁵²
5. Potom, gle druge životinje; slična medvjedu²⁵³ i stade s jedne strane, a u ustima joj – među njenim zubima – tri rebra²⁵⁴ i tada joj je rečeno: „Ustaj,²⁵⁵ jedi mesa obilato!“²⁵⁶
6. Poslije ovoga, gledao sam i vidio, sljedeća kao leopard²⁵⁷ i na leđima joj četiri ptičja krila i četiri glave i bi joj dana vlast.
7. Poslije ovoga vidio sam u noćnim ukazanjima i gle, četvrta životinja, zastrašujuća i jezovita; i izuzetno snažna s velikim zubima od željeza jela je i mrskala,²⁵⁸ a ostatak je gazila nogama. Bila je drukčija od svih prijašnjih životinja; i rogova deset na njoj.
8. Dok sam razmišljao o rogovima gle, drugi mali rog izraste među onima²⁵⁹ i tri roga od onih prijašnjih se iskorijene pred njim. I

²⁴⁹ Ovdje imenica u množini הַיָּוָן (*hejvān*) izgovorom odgovara hrvatskom bosanskom žargonu istoznačnice *hajvan* (Vladimir ANIĆ - Ivo GOLDSTEIN, *Rječnik stranih riječi*, Zagreb, 2007.).

²⁵⁰ Particip kao historijski prezent קָלְקָן.

²⁵¹ *Ketiv* piše גַּפְיָה, a *qere* čita גַּפָּה (BHS; KT 74). Lenjingradski kodeks ovdje nema alternacije *ketib-qere* (RBA 7:4; S 5.1.3.3.8).

²⁵² Pasivi ž. roda וְנִשְׁלָה *bî izdignuta* i וְנִתְּנָה *bî joj dano* naznačuju da neki drugi subjekt upravlja radnjom (KT 74).

²⁵³ Aramejska imenica דִּבְבָּ od perzijske *dūbā* u prijevodu *medvjed* (JBA 315; JPA 140).

²⁵⁴ Aramejski עֲלֵעַ, hebrejski צֵלַע *rebro* jednaka je riječi koja je upotrijebljena u izvještaju o stvaranju žene u Post 2,21 (RBA 7:5; R §17)

²⁵⁵ Ovdje imperativ glagola קָם u ženskom rodu i odnosi se na životinju. (Transliteraciju riječi imamo u Markovu evanđelju ταλιθα κουμ *djevojčice, ustaj!* Međutim, ovdje je došlo do gramatičke diskrepancije jer imperativ glagola u muškom je rodu קָם, a u ženskome קָמִי. Stoga bi zapovijed *djevojčice ustaj* bila שְׁלִיחָא קָמִי (*talytā' qūmī*).

²⁵⁶ Sović frazu שְׂנִיָּא בְּשֵׁר אֶבְלִי *jedi mesa obilato* prevodi s *nažderi se!*

²⁵⁷ Riječ גַּמָּר u prijevodu *jaguar, pantera, puma, leopard* (JPA 352; JBA 756).

²⁵⁸ Izraz *Jela je i mrskala* וּמְרַקָּה וּמְרַקָּה kao dio rečeničnog sadržaja ovisi o prethodnoj rečenici pa se ne odvaja točkom zarezom, kako to čini Sović (RBA 7:7; R §45; S 5.7.5.3.3).

²⁵⁹ Ovdje BHS piše *ketib* sa sufiksom 3. muškog r. u množini בְּיַיְהוֹן, dok *qere* čita sufiks 3. ženskog r. u množini. Slično i u glagolskome obliku riječi עָקַר *iskorijeniti* gdje je *ketib* u muškom אֶתְעַקְרִי, a *qere* u ženskom rodu אֶתְעַקְרִי. Subjekt je *rog* koji je ženskoga roda pa se prema tome sklanjaju i ostale riječi u rečenici.

- gle, oči kao oči ljudske u toga roga i usta koja govore svašta.²⁶⁰
9. Promatrao sam tada:
Prijestolja su bila postavljena.
I Pradavni²⁶¹ sjede.
Njegova odjeća kao bijeli snijeg,²⁶²
A vlasi mu na glavi – janjetovo runo.²⁶³
Njegovo prijestolje – plameni vatreni.
Njegovi kotači – vatra koja pali.
10. Rijeka vatrena što teče – istjecala ispred njega;
Tisuće tisuća služe mu,
Deseci i deseci tisuća stoje pred njim.
Sud sjede i knjige su bile otvorene.
11. I promatrao sam: Tada, zbog svakojakih riječi što ih je izgovarao
rog, životinja je bila ubijena i dok sam promatrao njezino tijelo
onako propalo predano je plamtećem ognju.
12. I ostatku životinja bi uzeta vlast i dano im je produljenje njihovih
životâ do određenog vremena i perioda.
13. Promatrao sam u noćnom ukazanju i gle,
Ide, na oblacima nebeskim, kao ljudski sin.²⁶⁴
I dođe Pradavnome i pristupi pred njega.
14. I dana mu je vlast, slava i kraljevstvo

²⁶⁰ Doslovce *veliko, ogromno*, pa onda i *puno, svašta*. Riječ רַב־רַב *rab-rab* po svojoj fonetici odaje nešto neumjesno, nešto što je previše pa je aluzija na *hulu* ili *blasfemiju* vrlo logična. U hrvatskom *govoriti svašta* ima redovito negativan jezični prizvuk.

²⁶¹ Jezična konstrukcija עֵתִיק יוֹמִין građena je od pridjeva עֵתִיק *star, vremenit*, latinski *antiquus* i pluralnog oblika riječi יוֹם koja u jednini znači vrijeme od 24 sata, a u množini je višenamjenska i može značiti *period, vrijeme, razdoblje*, ali i *bezgraničnost, vječnost* (RBA 7:9; R §102; TM 145). Riječ עֵתִיק aramejski poznaje kao indoeuroski izraz *ant* ili *antí* za *iskonsko, davno, staro, ranije* i korišten je kao prilog *prije* (*The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, 2004., 535-548). Stoga je יוֹמִין עֵתִיק najbolje prevesti *Pradavni* (Sović). Ovomu je blizak i Šarićev prijevod s *vječni* dok je prijevod *starac* (Daničić) ovdje nepotpuna značenja.

²⁶² Imenica i pridjev su u sinkroniji הָלֵל הָרַב i pridjev je atributnog značenja *kao bijeli snijeg*.

²⁶³ Ovdje su dvije mogućnosti: prevesti pridjev נָקָא sa *čist*, pa stoga *kao čista vuna*, ili je povezati s riječju נָקַד u značenju *janje*. Riječ נָקָא je *hapax legomenon*, pa redovito podliježe varijacijama. Mi smo skloniji ovdje drugoj mogućnosti koja izriče semitski karakter i ekspresiju. Ben Yehuda u stvaranju moderne hebrejske frazeologije uzео je ovaj izraz kao pridjev *čist* נָקִי.

²⁶⁴ Riječ אֲנִישׁ בֶּרֶךְ je bez određenog je člana, pa se stoga ne misli na konkretnu osobu, nego ovdje općenito na ljudsko biće, čovjeka.

Da mu služe²⁶⁵ svi narodi,²⁶⁶ nacije i jezici.

Njegova vlast – vlast je vječna, nikada neće proći.

I kraljevstvo njegovo nikada neće propasti.

15. Meni Danielu, bi uznemiren duh zbog tog sadržaja²⁶⁷ i prestraši me ukazanje što mi se vrzlo po glavi.

16. Pristupim jednom od onih koji su stajali i zaištem istinu²⁶⁸ o svemu ovomu i odgovori mi i odgonetnu mi²⁶⁹ ovo značenje sadržaja.²⁷⁰

17. „One četiri ogromne životinje, četiri sve zajedno – četiri su kralja što će ustati sa zemlje.

18. Ali će Sveci Svevišnjega²⁷¹ primiti kraljevstvo i posjedovat će kraljevstvo zauvijek – u vijeke vjekova.“

19. Tada sam želio biti siguran za četvrtu životinju, koja se razlikovala od svih njih, vrlo strašna, sa željeznim zubima, brončanim pandžama, što je žderala²⁷² i drobila i gazila ostatak.

20. I za deset rogova s njezine glave i onog drugog što je izrastao i istjerao ona tri prethodna – roga što je imao oči i usta koja su govorila svašta i što se izgledom isticao među onima što su sličili.

21. Gledao sam taj rog što je zametnuo rat sa Svecima i nadvladavao ih,

22. Sve dok nije došao Pradavni i sud dosudio u korist²⁷³ Svetaca Sve-

265 Glagol בלה je u futuru יִפְּלֹחַ *služit će...*, ali budući da slijedi glagol u pasivu הָיָה *predana mu je...*, težište je na glagolu *služiti* kao trajnom prezentu. Ovdje Danielov starozavjetni koncept odgovara onome Pavlovu novozavjetnom u Fil 2,10.

266 Pluralna forma עַמִּים imenice עַם prije svega znači *pogani* ili *poganski narodi*, za razliku od jednine עַם koja se redovito odnosi na *Judejce ili Izraelce*.

267 Kontekst je nejasan pa se preporučuju emendacije: בְּנֵי bi se moglo čitati kao בְּנֵי, kako nalazimo u palestinskom aramejskom i čitati *zbog toga*, a riječ נִדְרָה kao נִדְרָה i povezati je s perzijskim izrazom *nedānak* sa značenjem *futrola, spremnik, sadržaj* (JPA 84; R §190; RBA 7:15).

268 Pridjev יָצִיב ovdje je u službi imenice i tako ga treba prevesti (RBA 7:16).

269 Jedna od ključnih riječi Danielove knjige הוֹדִיעַנִי koja redovito ima učiteljsko značenje u smislu pouke, znanja, objave ili odgonetanja nepoznate stvarnosti.

270 Doslovce: *govora, riječi* pa onda i *sadržaja, događaja*.

271 Naslov za Boga עֲלֵיָּנִי ovdje je hebraizam umjesto aramejskog עֲלֵיָּנִי. Pluralni oblici עֲלֵיָּנִי, od kojih je prvi u konstrukcijskoj pluralnoj formi, ali ga ne prevodimo konstrukcijski *sveti Svevišnjega*, nego kao naslov, titulu od kojih je prva određena i u nominativu pa se piše velikom slovom, a druga u službi posvojnog genitiva *Sveci Svevišnjega* (RBA 7:18; 4:5; Bill T. ARNOLD - John H. CHOI, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge, 2003., 2.2.1.).

272 Glagol אָכַל *jesti* ovdje je bez objekta pa ga je dobro prevesti augmentativnim značenjem. Savićev izbor glagola *žderati* ovdje najbolje odgovara kontekstu.

273 Aramejski idiom הָיָה דִּינָא koji doslovce znači *dati sud za* pa onda *presuditi u korist nekoga* (RBA 7:22).

višnjeg, jer je nadošlo vrijeme da sveci zaposjednu vlast nad kraljevstvom.

23. I ovako je kazao: „Četvrta životinja – četvrto je kraljevstvo koje će se pojaviti na zemlji i koje će se razlikovati od svih kraljevstava, jer će proždrijeti cijelu zemlju, pogaziti i zdrobiti.²⁷⁴
24. I deset rogova od toga kraljevstva – deset je kraljeva²⁷⁵ koji će ustati, a poslije njih jedan drugi će ustati. On će biti drukčiji od prethodnih i ponizit će tri kralja.
25. Svakojake će riječi govoriti protiv Svevišnjega i maltretirat će Svece Svevišnjega i nastojat će izmijeniti vremena i zakone; i oni će se dati u njegovu ruku kroz jedno vrijeme, dva vremena i pola vremena.²⁷⁶
26. Tada će zasjesti sud i oduzet će mu vlast te je uništiti i dokinuti do kraja.
27. A kraljevstvo, vlast i veličanstvo svih kraljevstava pod nebom dat će se narodu Svetaca Svevišnjega, čije će kraljevstvo biti vječno kraljevstvo i sve vlasti će mu služiti i biti poslušne.“
28. Ovdje sadržaj završava. Ja Daniel bio sam vrlo uznemiren svojim mislima; i sjaj mi se izmijenio, ali sam ovaj sadržaj²⁷⁷ očuvao u svome srcu.

Zaključak

Danas uglavnom klasični aramejski jezik dijelimo u rani (800.-600. prije Krista), srednji (500.-200. prije Krista) i kasni (od 100. prije Krista do 600. poslije Krista).²⁷⁸ Aramejski tekst Danielove knjige spada u srednje razdoblje klasičnoga aramejskoga jezika koji je bio u suodnosu s hebrejskim i akadskim jezikom. Stoga, aramejski tekst

²⁷⁴ Sekvencijske čestice $\text{ך} \rightarrow \text{ך} \rightarrow \text{ו} \rightarrow \text{ך}$ pokazuju determiniranost glagolâ pa ih prevedimo svršeno: *proždrijet će*, a ne *žderat će*; *zgaziti*, a ne *gaziti*...

²⁷⁵ עֶשְׂרֵה מַלְכִין ovdje broj deset je u ženskom rodu, a imenica kralj u množini muškoga je roda. Inače, brojevi od 3 do 10 u aramejskom variraju u rodovima i imenica muškog roda ne mora nužno imati broj u istom rodu (RBA 7:22; R §66).

²⁷⁶ *Godina, sezona, vrijeme*... Ako se imenica עֶדְנָא uzme kao godina, može dakle značiti *tri i po godine* (usp. Dn 4,16) ili ako se uzme kao sezona, onda bi bila *jedna godina i druga do jeseni*, ali ako se riječ עֶדְנָא uzme kao vrijeme, onda je po srijedi period vladavina kraljevskih imperija (JSB Dn 7).

²⁷⁷ Imenica s određenim članom מִלְחָמָה ponovno ne određuje riječ ili stvar nego sadržaj konkretnog doživljaja.

²⁷⁸ Usp. Joseph E. FITZMYER, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, PIB, Rome, 1995., 4-11.

Danielove knjige izražava svojevrsnu međuovisnost biblijskog hebrejskog jezika i klasičnog govornog aramejskog s natruhama akadskih izraza ili izražajnih modulacija. Ovakve semitske jezične interakcije, posebice u pisanom obliku, često znaju zakomplicirati sintaksu i smisao izvornog jezika. Zato su prevoditeljski pokušaji vjernog prijevoda Danielove knjige, i uopće Svetoga pisma, neprestance podložni mogućim sintaktičkim nepravilnostima ili formulacijskim pogreškama. Sovićev prijevod biblijskoga teksta na aramejskome jeziku, ne samo da je stilski dotjeran nego je u poetičnim dijelovima Danielove knjige i pjesnički usklađen. Šarićev prijevod se ističe britkom jasnoćom. Prevoditelj namjerno umeće riječi (bilj. 156, 215), preoblikuje sintaksu (bilj. 168, 206, 230) kako bi usavršio hrvatski rečenični smisao. I Sović i Šarić su se uvelike koristili Teodocionovim grčkim prijevodom Danielove knjige, što je dodatno otežalo njihov prevoditeljski pothvat. Problemi s apozicijama (bilj. 53), zavisnim i nezavisnim rečenicama, subjektima, objektima (bilj. 168) redovito izlažu prevoditelje javnim kritikama. Ipak, sve to ne obeshrabruje „brusiti i oštriti“ hrvatski prijevod Svetoga pisma u iznalaženju što točnijeg, književnijeg, suvremenijeg i stiliziranijeg prijevoda. Upravo je i ovaj novi prijevod usmjeren tome cilju: pokušati što vjerodostojnije prenijeti Božju riječ s izvornog na materinski jezik.

DANIEL 2:4 – 7:28

A NEW TRANSLATION FROM THE ORIGINAL ARAMAIC;
FOLLOWED BY AN ANALYSIS AND SHORT COMMENTARY

Summary

Every translation from the original biblical source is in reality an interpretation, not only because the translator personally selects synonyms and distributes the words in the sentences but also because of the personal and specific way of focusing on key phrases, repetitions, emphases and parallelisms. Depending on the material, Bible translations can be literal or free, prosaic or poetic.

The Book of Daniel is probably one of the most complicated of the Old Testament texts because, in addition to the enigmatic eschatological contextualization, the original is in two languages. The first chapter is written in Hebrew, Chapters 2-7 are in biblical Aramaic and the last chapters, 8-11, like the first, are in Hebrew.

This new Croatian translation of the Aramaic part of the Book of Daniel is accompanied by concise morphological-syntactical notes and commentary. In the article, we have dealt exclusively with the Aramaic text, comparing important components

with the later Aramaic Targum Jonathan and enriching these with references to the dictionaries by Koehler & Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, I, II, III, IV, Brill 1999. (HAL); M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic (Second Edition). Bar Ilan Univ. Press, Ramat Gan (IL), 2002 (JPA); M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic. Bar Ilan Univ. Press, Ramat Gan (IL), 2000 (JBA); G. Dalman, Aramäische Dialektproben. Leipzig 1896. Black – George – Postgate, A Concise Dictionary of Akkadian. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2000 (CDA); F. Rosenthal, Grammar of Biblical Aramaic. 1961 (R); S. Segert, Altaramäische Grammatik. Leipzig 1990 (S); E. Kutzsch, Grammatik Biblisch-Aramäischer. Leipzig, 1884 (KT) and, most of all, E. Cook, F.W. Bush, W.A.S. LaSor, Handbook of Biblical Aramaic, 2009 (HBA) – The Guide to Reading Biblical Aramaic. CUA University, Washington 2009 (RBA).

Our goal has been to render a faithful translation of the Aramaic part of the Book of Daniel from 2:4 to 7:28 into the Croatian language, following the biblical original and comparing it with existing translations by Sović (Biblija KS) and Šarić (Šarićeva Biblija).

Translation: Dubravko Turalija and Kevin Sullivan

Tomislav JOZIĆ

TKO KONTROLIRA KONTROLORA? ETIČKO PITANJE KORUPCIJE

1. Društvene promjene i etičko pitanje

Kao što je godina 1968. bila godina studentskih nemira, slično je i 1989. postala simbolom pobune protiv ideološke utopije komunizma. Tada je ne samo srušen Berlinski zid, kojim se uzalud pokušalo fizički razdvojiti slobodu od ropstva, već je započelo i urušavanje sedamdesetogodišnje tiranije totalitarizma nastalog 1917. godine.

Tu vrstu političkoga oblika vladavine trebala je i u našim okolnostima zamijeniti *demokracija*, ali je ona sporo ili gotovo nikako osvajala teren. Za to postoje brojni razlozi. Među njima je i bivši „kadar“ koji se preko noći u novim državama prilagodio novim uvjetima, jer je ta sorta ljudi dobro znala tehnologiju vladanja. Oni su još uvijek imali „dobro znanje nedemokratske, boljševičke politike i umijeće brđansko-plemenskih podvala i isključivosti“¹. Sedamnaest godina je trebalo proći dok Skupština Vijeća Europe nije donijela rezoluciju br. 1481 (25. 1. 2006.) kojom se osuđuje komunistički totalitarni režim² koji se dijelom još nastavlja uokviren prividom i zloporabom demokracije.

Novi demokratski model društva koji je budio nade na obzorju ljudskog napretka, povezan s novom ideologijom tržišnog gospodarstva, imao je značiti prekretnicu za boljitak društva i pojedinaca u njemu. Međutim, i taj je model postao moralno problematičan zbog čisto formalnih vanjskih promjena koje se nisu dogodile u samim ljudima. Danas je to sasvim očito osobito iz korupcijskih afera koje su se događale u privatizaciji vlasništva, ali i drugdje. Pritom vanjske promjene nisu praćene unutarnjim preobražajem ni dostatnim zakonima, a iskusni su „stari“ političari zadržali i stari mentalitet koji im je omogućavao ponovljenu šansu za osobni, a sada još i stranački prosperitet.

1 Neven ŠIMAC, „Kršćani i politika u Hrvatskoj danas“, u: Stjepan BALOBAN, *Kršćanin u javnom životu* (ur.), GK, Zagreb, 1999., 25.

2 Usp. <http://stormfront.org/forum/t727648/> - Zakone o lustraciji donijele su čak i Albanija i Srbija; u BiH nisu doneseni, a u Hrvatskoj je zakon o lustraciji dvaput preglasan (1998. i 1999.) jer su prijedlozi zakona „odbijeni... većinom vođenom HDZ-om.“

Zasljepljeni neviđenim mogućnostima manipulacija, oni nisu shvaćali da je novo društvo i njihovo, a ne više socijalističko koje je diskretno potkopavano i potkradano, jer nije bilo „naše.“ Pragmatični politički i ekonomski primat nad etičkim vrednotama preuzeo je vrlo brzo igru u zajednici koja je opet prevarena, ovaj put po novim kapitalističkim odnosima. Stari lisci preobučeni u novo stranačko ruho opet su započeli svoj lukavi ples. On se očitovao kroz individualne i grupne interese iz kojih je sitna raja ostavljena po strani i, kao uvijek u sličnim okolnostima, plaćala tuđe račune.

Uza sve to ne treba zaboraviti da se toj novoj, kamufliranoj demokraciji devedesetih godina prošloga stoljeća istodobno pridružio još jedan fenomen nazvan *globalizacija* - rođena sestra lažne demokracije. Bila je to opet jedna prigoda za formalno prikriivanje društvenih promjena u korist krupnog kapitala velikih korporacija. I kad se očekivalo da će gospodarska etika biti korektiv u promijenjenim okolnostima i odnosima, javljaju se mišljenja protivna upletanju etike u gospodarske i novčane tokove. Time započinje još jedna drama u pet činova za male i siromašne te nastaju nova pravila: gospodarska etika je štetna, jer tim područjem upravljaju „kodovi“ pragmatične prirode; gospodarska etika nema mjesta u suvremenim znanostima; ona zahtijeva herojske odluke u kontekstu socijalnih standarda ako poduzetnici pojedinci žele preživjeti tržišno nadmetanje; gospodarska etika postaje suvišna zbog sustava povezanosti i povratnih utjecaja; i konačno, politička gospodarska etika ovisna je o nositeljima državnog odlučivanja. Pod tim se pravilima razumijeva nemilosrdan utjecaj zapadnog imperijalnog modela koji se proširuje osobito na takozvani Treći svijet. Na taj se način pod krinkom demokracije uništavaju tradicionalne kulture, jezici, običaji kao novi oblik kolonijalizma svjetskog tržišta kojim dominiraju industrijske zemlje preko svojih velikih korporacija.³ Etika ostaje u sjeni iskustva.

Ni pokušaj švicarskog teologa Hansa Künga (r. 1928.) da dvotomnim djelom o „svjetskom ethosu“, od gotovo 600 stranica u hrvatskoj verziji, rehabilitira etiku i moral u politici i gospodarstvu, nije naišao na širi odjek.⁴ Küng ne nudi gotova rješenja u politici i gospodarstvu,

3 Usp. Friedhelm HENGSBACH, „Gospodarska etika u sjeni globalizacije“, u: Stjepan BALOBAN (ur.), *Izazovi civilnog društva u Hrvatskoj*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve/KS, Zagreb, 2000., 199-218, 199-202.

4 Usp. Hans KÜNG, *Svjetski ethos za svjetsku politiku*, Intercon, Zagreb, 2007., te *Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo*, Intercom, Zagreb, 2007.; usp. Mato ZOVKIĆ, *Međureligijski dijalog*, VKT, Sarajevo, 1998., 50-66, s temom o dokumentu svjetske etike iz 1993. godine; usp. *Vrhbosnensia*, 12 (2008.), 216-221.

nego trasira viziju svjetske politike kroz općeprihvaćeni etos, a gospodarstvu predbacuje manjak smisla za opće dobro i primat kapitala i profita lišen etičko-društvene odgovornosti. U takvim okolnostima, Küng reagira na drski pragmatični aksiom: „s vukovima se mora zavijati“.

Da bi okarakterizirao današnja gospodarska opredjeljenja, on navodi poruku Mahatme Gandhija o sedam društvenih grijeha: bogatstvo bez rada, uživanje bez savjesti, znanje bez karaktera, poslovanje bez ćudoređa, znanost bez ljudskosti, vjera bez žrtve i politika bez načela.⁵ Ta načela „uspješnosti“ kao da su preuzeta s početka 16. stoljeća od Machiavellija za potrebe društvenih promjena našega vremena, osobito onima kojima će poslužiti.

„Sinovi su ovoga svijeta mudriji od sinova svjetla“ (Lk 16,8).

2. *Corruptio optimi pessima*

Na takvo stanje lako se priključila i korupcija. U vremenu prelaska na tržišno gospodarstvo i na uspostavu demokratskih institucija nastaju nove mogućnosti za korupciju širokih razmjera i oblika. Najbolji primjer za to je privatizacija društvenih dobara. Gandijevo upozorenje o „bogatstvu bez rada“ i „poslovanju bez ćudoređa“ dobiva puno značenje, jer su pritom odbačene etičke norme koje su stajale na putu uspjeha. Oni koji bi morali štiti društveni poredak zasnovan na elementarnoj ljudskoj čestitosti i etičkim principima, oni oživljuju staru latinsku izreku po kojoj je „*corruptio optimi pessima*.“ Ta latinska fraza dobro zvuči u slobodnom prijevodu: nema ništa pogubnije od izopačenosti dobra čovjeka, ili: da je najgora pokvarenost onih najboljih, onih koji moraju voditi društvo prema općem dobru. Nasuprot tome, oni favoriziraju korupciju ili u njoj sudjeluju. Valjda zbog česte primjene u društvenom životu, latinska riječ *corruptio* (fizička ili moralna izopačenost, zavođenje, podmićivanje, pokvarenost) gotovo da nema potrebe za prijevodom, jer se *korupcija* duboko udomaćila u okolnostima političkih i gospodarskih previranja u našim iskustvima kroz dva posljednja desetljeća. Slično značenje ima i glagolski oblik *corrumpere* (sломiti, razbiti, razoriti, pokvariti, potkupiti), jer uključuje etički izopačenu relaciju prema nekome ili nečemu: *cum-rumpere* (pokvariti „sa“ nekim).

Samu definiciju korupcije nije jednostavno dati budući da je područje moralne izopačenosti pod navedenim pojmom široko. Ipak,

5 Hans KÜNG, *Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo*, 153.

o tome koliko je korupcija proširena, osobito nakon pada Berlinskog zida i tranzicijskih zbivanja, najbolje govori potreba zbog koje je Vijeće Europe prihvatilo „Građansko pravnu konvenciju o korupciji“ 4.11.1999. godine.⁶ U čl. 2. prvog poglavlja nalazi se opširna definicija te pojave: „Korupcija podrazumijeva traženje, nuđenje, davanje ili primanje, direktno ili indirektno, mita ili bilo koje druge nezakonite koristi ili stavljanja toga u izgled, koje izopačuje propisano izvođenje neke dužnosti ili ponašanja koje se zahtijeva od primatelja mita, nezakonite koristi ili osobe kojoj se to stavlja u izgled.“ Da bi upozorila na ozbiljne posljedice korupcije za pojedince i društvo, Konvencija već na početku, u preambuli, navodi da ona znači „najveću opasnost“ za brojne oblike društvenih odnosa, kao i za „pošteno funkcioniranje tržišne ekonomije.“ Izrazom „pošteno“ tek izdaleka se naslućuje pravo značenje koje se krije iza riječi „etika“ i „moral“, a koje Konvencija nigdje i ne spominje.

Pojednostavljeno rečeno: pod korupcijom se obično razumijeva svaki oblik zloporabe ovlaštenja radi osobne ili skupne koristi. Pritom je sasvim zanemarena politička i poslovna etika, što za posljedicu ima povredu općeg dobra ili interesa određene zajednice. Treba napomenuti i to da korupcija kao fenomen nije uopće nov, samo su joj nove tranzicijske okolnosti omogućile široke mogućnosti. U svakom slučaju, to je svojevrsna društvena bolest koja remeti normalne životne odnose i poslovanje među ljudima ili skupinama koji bi imali biti utemeljeni na etičkim načelima.

Konačno, zašto je uopće nastala izreka starorimske mudrosti izražena u poslovi: da je „najgora pokvarenost onih najboljih“? Vrlo jednostavno: zato što se - počevši od staroga Rima pa do danas - obično izabiru oni „najbolji“ koji će voditi jedno društvo, pa kad oni postanu korumpirani, moralno iskvareni, što se tek može očekivati od ostalih koji nisu među „najboljima“?

Pokvarenost je dobra samo kad je u pitanju kiseli kupus, jer kad se on pokvari (ukiseli) tada je koristan u prehrani. To je međutim iznimka, a ljudi nisu glavice kupusa.

3. Grijeh struktura

Među brojnim tumačenjima čovjeka jest i Aristotelova ideja stara 2400 godina da je čovjek, uz ostalo, i *političko biće*. I tada su se

6 http://www.ohr.int/ohr-dept/afd/int-ref-ef/coe-civ-lcc/default.asp?content_id=5258

društveni odnosi odvijali uglavnom u „gradu“ (polis/politika), pa je ta politička dimenzija mnogovrsnih odnosa nužno morala biti uređena kako bi zajednički život bio uopće moguć. Oni koji se brinu za zajedničko ili opće dobro u tu svrhu i danas donose odredbe, propise ili zakone koji bi morali biti sukladni etičkim vrednotama.

Povijesno iskustvo, međutim, potvrđuje da se politička vlast i drugi oblici moći mogu itekako zlorabiti i tako otvarati put do korupcije, obične pojedinačne ili one organizirane. U okolnostima prelaska u novi političko-demokratski i ekonomski sustav (tranzicija), analitičari spominju dva osnovna koruptivna oblika: *state capture* i *administrative corruption*. Prvi oblik tvore oni pojedinci ili skupine ljudi koji podmićuju sam vrh državne vlasti (zakonodavne i izvršne, zastupnike i ministre) pri donošenju zakona i raznih propisa u korist tih pojedinaца, skupina ili prijatelja, a što neki nazivaju „kupovanje države“. Druga vrsta korupcije odnosi se na tzv. administrativnu korupciju, pri čemu se podmićuju javni službenici kako bi, protivno odredbama, nekome omogućili neko pravo, povlasticu, dozvolu i slično kao protuuslugu za podmićivanje.⁷ Dakako, u koruptivno ponašanje pripadaju i drugi oblici na nižim razinama.

Prevedena na etičko-moralni jezik, korupcija je u svojoj biti moralni prekršaj ili grijeh. O korupciji koja se ubraja u prvi oblik, simbolično nazvan „kupovanje države“, govorio je zagrebački nadbiskup Božanić u svojoj božićnoj poruci 1997. godine, u kojoj korupciju karakterizira izrazom „*grijeh struktura*.“ Slična intonacija poruke bila je i godinu kasnije.

Zbog toga je bio često citiran, hvaljen, ali i napadan. U poruci se navode razlozi socijalne drame društva u Hrvatskoj devedesetih godina: „Na djelu je grijeh struktura što su ih omogućili zakoni i propisi, kojima prvotni cilj nije bio opće dobro čovjeka i zajednice.“⁸ Kontekst poruke je uokviren stanjem u kojem takva politička etika prijeti društvenoj ravnoteži, a ugrožen je i građanski moral na kojemu mora počivati svako demokratsko društvo. U vezi s korupcijom u Hrvatskoj može se navesti i oštra intervencija samoga vrha vlasti: da je korupcija u Hrvatskoj često povezana s Europskom unijom zbog pranja novca, te da su partneri u korupciji oko nekih oblika kupovine upravo iz EU.⁹ Kad je korupcija organizirana u samom državnom vrhu, ona je na štetu

7 Usp. Neven ŠIMAC, *Protiv korupcije*, UDD, Zagreb – Split, 2004., 25.

8 Usp. Neven ŠIMAC, *Protiv korupcije*, 26., te <http://www.aimpress.ch/dyn/pubs/archive/data/199812/81226-002-pubs-zag.htm>

9 O tome je otvoreno govorio predsjednik I. Josipović; usp. *Večernji list* (Mostar), 28.01.2011., str. 10.

građana, jer ih osiromašuje. To je pravi „udruženi zločinački pothvat protiv dobra građana“¹⁰.

I u Bosni i Hercegovini kao zemlji tranzicije, problemi te vrste slični su, ali je ovdje društveni kontekst daleko složeniji. Činjenično stanje o tim pitanjima najbolje je izraženo pokazateljima prema kojima je nedjelotvorna administracija ogromnih razmjera i bez ikakve strategije zemlju „dovela pred potpuni gospodarski krah“; s druge strane „kvalitetni resursi u državnom vlasništvu često se ne žele aktivirati kako bi privatizacijom bili prodani u bescjenje“ – kao tipičan oblik korupcije.¹¹ Zato je „rješavanje problema korupcije prioritet u procesu pristupanja BiH u EU“¹². Na opseg korupcije upućuje i podatak prema kojemu je šteta nastala zbog zlorabe položaja, gospodarskog kriminala i privatizacije od 1997.-2010. godine veća od tri milijarde maraka samo u Federaciji BiH. Novac je završio u privatnim džepovima, a u pitanju su osobito visoki politički dužnosnici. Izvori navode imena velikih firmi u ovoj nezakonitoj privatizaciji, kao i 17 konkretnih imena protiv kojih je policija podnijela kaznene prijave.¹³ Podaci Transparency Internationala u BiH, preko Centra za pravnu pomoć građanima u borbi protiv korupcije, govore da je za godinu 2010. u BiH bilo prijavljeno 832 slučaja korupcije.¹⁴

U vezi s tim problemima, visoki predstavnik u BiH, Valentin Inzko, izjavljuje: „Ovoj državi nema spasa, za njene stanovnike nema sreće niti perspektive, dok se kriminalci, ‘krupne ribe’, ne počnu nemilosrdno trpati u zatvorske ćelije.“ Nastavljajući izjavu o „političkoj mafiji“, on zaključuje da se od BiH očekuje beskompromisan obračun s kriminalom i korupcijom do najviših razina političke moći.¹⁵

O političkim manipulacijama unutar socijalnih odnosa i pro-

10 Izjava predsjednika RH I. Josipovića na prijemu diplomata 14.01.2011.; usp. *Večernji list*, 15.01.2011., str. 14.

11 Iustitia et Pax BK BiH, *Izvešće o stanju ljudskih prava u Bosni i Hercegovini za 2009. godinu*, svezak 122., izdanje na engleskom i hrvatskom jeziku, Deutsche Kommission Iustitia et Pax, Bonn, 2010., 80.

12 Ministar sigurnosti S. Ahmetović: *Večernji list*, 28.01.2011., str. 5.

13 Riječ je o firmama: Tvornica duhana Sarajevo, Energoinvest, Energopetrol, Feroelektro, Maršal, Žica, HT-Eronet i dr, a imena inkriminiranih ovdje izostavljamo; usp. FTV od 15.01.2011., te <http://www.dnevnik.ba/novosti/bih/izvje%C5%A1%C4%87e-financijske-policije-%C5%A1tete-od-zloupotrebe-polo%C5%BEaja-i-malverzacija-3-milijarde-k>

14 Podatak prenosi *Oslobođenje*, 22.2.2011., str. 6.

15 Preuzeto prema http://www.dnevni-list.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=16813:bih-kree-u-obraun-i-s-politikom-mafijom&catid=10:izdvojeno1&Itemid=21 (21.02.2011.).

grama, kao i o otkrivanju korupcije, važnu ulogu imaju i mediji, ali je pitanje jesu li oni uvijek slobodni. Stoga nekada nije bez temelja izreka da *novac ubija etiku, a mediji istinu*. U širem kontekstu toga pitanja može se navesti slučaj jednoga sarajevskog lista vjerske orijentacije koji je na početku 2009. odbio objaviti tekst u kojemu autor „napada“ pojedine čelnike „stožerne“ stranke Hrvata u BiH (kako joj sami tepaju) zbog zloporaba na štetu onih koje takvi već nepodnošljivo dugo predstavljaju u vlasti. Usmeno obrazloženje uprave lista o isključenju navedenog teksta bilo je više nego jasno: „Pa on napada one s kojima mi novčano surađujemo.“ Drugim riječima: nećemo valjda objavljivati članke protiv onih koji nam daju novac.

Napokon, od navedenog izraza „grijež struktura“ (Bozanić) - čime je korupcija već unaprijed omogućena samim zakonima - treba razlikovati „strukture grijeha“ koje... imaju svoj korijen u osobnom grijehu, pa su stoga uvijek vezane uz *konkretne* čine osoba, koje takve strukture stvaraju, učvršćuju i otežavaju da se one uklone.“ Stoga, zaključuje dalje Ivan Pavao II., je teško prodrijeti u takvu „stvarnost koja se očituje pred našim očima, ako se pravim imenom ne nazove korijen zala što nas tište“¹⁶. U svakom slučaju obadva izraza, *grijež struktura* i *strukture grijeha*, nalaze se u temeljima društvenih zala koja zagađuju ne samo osobni integritet čovjeka nego i komunitarni karakter unutar ponašanja ljudske zajednice.

4. Tko kontrolira kontrolora?

Pitanje korupcije raznih oblika i razmjera teško će ikada biti u potpunosti riješeno. Izgleda da je korupcijska djelatnost uvijek korak ispred i samih zakona i prisilnih državnih mjera. Da bi društveni život bio koliko toliko moguć, osobito u okolnostima protiv općega dobra, državni pravni poredak ima i moralnu i fizičku ovlast osigurati prava pojedinca i zajednice. To se pravo temelji na zajedničkoj potrebi i volji društva radi osiguranja pravnoga poretka oko normalnoga života. Zato je zakonita prisila u sprečavanju zloporaba i potrebna i etički opravdana u zaštiti dostojanstva ljudske osobe,¹⁷ napose u pitanjima korupcijskih aktivnosti.

I uza sve to, korupcijsko-kriminalna djelatnost o kojoj govorimo u društvu i dalje postoji. Ni građansko pozivanje na humanost, zakonske odredbe ili na ljudsku savjest ne rješava dokraja taj problem.

16 IVAN PAVAO II., *Socijalna skrb* (1987.), KS, Zagreb, 1988., 36.

17 Usp. saborski dokument *Dignitatis humanae*, 6.

Iako u tom pogledu i odgoj unutar vjerskih zajednica ima važnu ulogu oko formiranja etički ispravnih stavova savjesti, vjernici također znaju biti zahvaćeni korupcijom i sličnim zlima. Novac naime nema ni katoličke ni ateističke atribute. Čak i unutar pravnog poretka same Crkve, u kojoj bi savjest njezinih članova morala biti dominantan kontrolor moralnog ponašanja, u Kanonskom pravu postoje kaznene sankcije za delikte, mada se ne navodi korupcija.¹⁸

Međutim, borba protiv korupcijskih aktivnosti u širem je kontekstu uključena u novom dokumentu koji je Benedikt XVI. za Vatikanску državu odobrio i objavio 30.12.2010. Taj dokument, forme *motu proprio*, služi „za suzbijanje i borbu protiv ilegalnih radnji u financijskom i monetarnom području.“ Pri Svetoj Stolici uspostavljen je čak i Financijsko-monetarni ured (AIF) s djelatnošću za suzbijanje kriminalnih pretpostavki naspram tijela i ustanova s financijskim poslovanjem. Na njih se također proteže kaznena jurisdikcija ovoga novog zakona.¹⁹ A budući da i u Vatikanskoj državi rade ljudi a ne anđeli, očito je da je pozivanje na savjest doduše dobro, ali je kontrola i ovdje bolja. Kontrola je dobra osobito na razinama lokalnih crkava koje nisu baš blizu ili sasvim na dohvat vatikanskoga Financijsko-monetarnog ureda.

I uza sve to, moguće je postaviti sasvim logično pitanje: A tko kontrolira kontrolora? – I tako se vraćamo na početni naslov ovoga teksta.

5. Lopovi trče posljednji krug

Ovaj naslov je duhovita novinarska aluzija na suzbijanje korupcije i kriminala u Hrvatskoj u vremenu pretvorbe i privatizacije vlasništva devedesetih godina prošlog stoljeća, a problemi su slični i drugdje. Radi se ustvari o naslovu iz intervjua Vladimira Šeksa objavljenog u *Večernjem listu*. Bilo je to samo pet dana nakon sjednice Vlade R. Hrvatske održane 17. veljače 1993. g. s temom o suzbijanju gospodarskog kriminala koji je omogućivan i samim pravnim sustavom.²⁰

Bilo bi odviše naivno misliti da „lopovi“ zaista trče svoj korupcijski „posljednji krug“, odnosno da se samim zakonskim odredbama neke zemlje mogu lako spriječiti kriminalne aktivnosti.

Unatoč takvim pesimističkim pogledima oko suzbijanja korup-

18 Usp. *Kodeks kanonskoga prava* iz 1983., knjiga VI. i VII.

19 Usp. <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=26899>, od 31.12.2011.

20 Usp. *Večernji list*, 22.02.1993., str. 4-5, prema: Stjepan BALOBAN, *Etičnost i socijalnost na kušnji*, KS, Zagreb, 1997., 46.

cije, ipak ne treba stvarati zaključak da se ništa ne može učiniti. To je pitanje prije svega izazov za razrješenje ozbiljne socijalne problematike koja se tiče svih. Ne ulazeći u temu državne uloge oko suzbijanja korupcije, i pojedini teolozi raspravljaju o društveno-gospodarskim odnosima i zloporabama unutar tih odnosa. U potrazi za svjetskom etikom u politici i gospodarstvu, o tome je opširno pisao i teolog Küng u navedenom djelu (v. bilj. 4). Izgleda da je ono služilo samo za čitanje, jer korupcija i kriminal i dalje postoje. Ipak, ne bi bilo dobro omalovažiti njegovu ideju koja navodi na promišljanje o etičkoj odgovornosti u politici i gospodarskom poslovanju. Riječ je o očuvanju ljudskoga moralnog integriteta i ugleda. Etička načela i moralne vrednote, uz zakonske mjere, također služe očuvanju dostojanstva ljudi i osiguranja blagostanja za sve.

U tom je pogledu i socijalni nauk Crkve usmjeren prema općem dobru, napose k suzbijanju nepravednih razlika između siromašnih i bogatih – počevši od prve socijalne enciklike *Rerum novarum* iz 1891. godine, pa do brojnih drugih dokumenata te vrste do danas. Tu temu nije propustio naglašeno istaknuti ni Sabor, na poseban način u dokumentu *Gaudium et Spes*, gdje se raspravlja o Crkvi koja se u drugoj polovici 20. stoljeća i sama našla u novim prilikama. Dokument priziva „mnoge reforme u ekonomsko-socijalnom životu i promjenu mentaliteta i ponašanja“²¹. A kako je to i pitanje pravde i pravičnosti jednoga društva, u tom je području zloporabā potrebno uklanjati „goleme ekonomske nejednakosti koje su povezane s individualnom i socijalnom diskriminacijom koje danas postoje a često se povećavaju“²² (i unutar same Crkve?).

Doprinos društvenog nauka Crkve za dobro zajednice nije uvijek lako mjerljiva kategorija. Razlog je i u činjenici da je taj nauk, uz stvaranje uobičajenih materijalnih uvjeta potrebnih za život, usmjeren i na druge vrednote. Do njih se naime dolazi i posredstvom ispravno shvaćene slobode, savjesti, ljudskih prava, prava na rad, pravednih odnosa i slično, kao duhovnih realnosti, jer se čovjek tek po njima ostvaruje u svojem integritetu. Vrijednosni stavovi te vrste morali bi voditi kakvom-takvom političkom konsenzusu prema ostvarenju demokratskog društva koje će na taj način lakše suzbijati zloporabe, pa i one korupcijske.

U tom pogledu krajnji individualizam i etički pluralizam u odabiru vrednota, kao da su te vrednote tobože sve jednake vrijednosti,

21 *Gaudium et Spes*, 63.

22 *Gaudium et Spes*, 66.

demokraciju čine teško ostvarivom. Udruženi s relativizmom, takvi stavovi utiru siguran put društvenim nesporazumima i neredima, napose onima s koruptivnim opredjeljenjima. U takvu slučaju društvena opredjeljenja, pa i bolja nova zakonska gdje je to potrebno, zahtijevaju promjene s etičkom i moralnom orijentacijom. Lišene takve orijentacije, „te će promjene uvijek počivati na slabim temeljima“²³. U protivnom, vrtjet ćemo se u začaranom krugu u kojemu bi svoj krug opet trčali oni iz naslova.

6. Zaključak bez kraja...

Zaključak „bez kraja“ znači prije svega da, kako se čini, nema kraja ljudskoj kriminalnoj dosjetljivosti, pa se stoga ne nazire ni kraj potrebi uvijek iznova iznalaziti rješenja. Izgleda da su rješenja korupcijskih aktivnosti zakonskom prisilom rijetko uspijevala zadovoljiti antikorupcijske težnje k pravednijem društvu, osobito tamo gdje su zakoni nekvalitetni ili se ne primjenjuju unutar interesne skupine (političke stranke, prijatelji i slično).

Težnja k izgradnji društva bez korupcije uključuje izgrađenu svijest pojedinca o tome, dajući praktični doprinos stvaranju pravedna okruženja. To je olakšano prije svega tamo gdje postoje adekvatna zakonska rješenja utemeljena na političkoj volji. Kad je riječ o BiH, korupciju olakšavaju brojni uzroci: manjkavosti zakonske regulative, neodgovornost i nesposobnost političkih predstavnika, manjak političke volje; uzroci korupcije su dijelom i inozemni političari i diplomati koji „usprkos svim lijepim verbalnim očitovanjima i apelima, često ne pridonose rješavanju aktualnih pitanja, nego ih još više kompliciraju“ – stoji u podacima jedne studije.²⁴ Stoga ne čudi da je Bosna i Hercegovina u 2009. godini bila na 99. mjestu korumpiranih država, Hrvatska na 66., a najlošija je Somalija sa 180. mjestom.²⁵

O etičkim aspektima izgradnje pravednijeg društva - nasuprot onima koji tobože „trče posljednji krug“ korupcije - bavili su se i teolozi unutar teološke etike. Među njima je, još prije spomenutog Künga, i Bernhard Häring (1912.-1998.). Govoreći o *gospodarskom kriminalu* i

23 Kongregacija za nauk vjere (J. Ratzinger), *Doktrinalna nota* (2002.), IKA, Zagreb, 2003., br. 7; dokument je izdao i Obiteljski centar, Zagreb, 2007.

24 *Vrhbosnensia*, 14 (2010.), 269-295, 285/286.

25 Istraživanje: *Transparency International*, u: Glas Koncila, br. 6/2011., prilog *Pri-lika*, 2 (2011.) 6 (dr. Z. Babić, *Ekonomska korupcija*).

nemoralnom poslovanju,²⁶ on gotovo do ironije upozorava na širinu nepravde kriminalnog poslovanja u društvu. Razne ideologije kriminalnog mentaliteta čudnovatom „dobrom savješću“ – bona fide – niječu „svaku društvenu odgovornost koja nadilazi granice zacrtane krivičnim zakonom.“ Unatoč odgoju u obitelji i školi, savjest mnogih ljudi ne stavlja poslovanje na „zlatarsku vagu“ samo ako je ono pritom uokvireno načelom „morala uspjeha.“

Analizirajući neetičke modele poslovanja, korupciju i druge slične aktivnosti, Häring navodi široku listu najčešćih grijeha protiv istinoljubivosti i pravednosti koji su uvijek i protiv bližnjega: prijevara i obmana kroz mnogovrsne oblike, dobro sračunati oblici ‘neplaćenih’ usluga i darova, oslobođenih dažbina, usluga koje se daju i primaju u nepoštenoj namjeri sve do otvorena podmićivanja, prikriiveni i otvoreni oblici ucjenjivanja, zastrašivanja osvetničkim djelima, porezne prevare, nepravedno prisvajanje javnih sredstava, povreda prava izumitelja, pisaca i umjetnika, eventualno iskorištavanje njihova teškog položaja, mutne kreditne i zajamske prakse, lažno i lakoumno prouzročen stečaj ili nepošteno obogaćivanje iz stečajne imovine, nepoštenje u ekonomskoj propagandi i pri poslovnim pogodbama, uhođenja poslovnih tajni konkurentskih poduzeća podmićivanjem ili bez podmićivanja namještenika drugih firmi, dogovori kartela radi nepoštene konkurencije, rasipanje nenadoknadivih prirodnih bogatstava, eventualno pri izradi društveno nekorisnih ili opasnih stvari, trgovanje oružjem (osobito ako je sustav oružja neprikladan za obranu, ako je korištenje iznad sposobnosti vojske zemlje koja ga prima ili ako se time ima izazvati napadački rat), zanemarivanje sigurnosnih mjera i uz to ugrožavanje zdravlja i života radnika, krivotvorenje živežnih namirnica i sredstava za uživanje, proizvodnja i raspačavanje opojnih droga, razni oblici uništavanja okoliša na teret mnogih drugih – te isto toliko mnogostrukih pogrešaka u odnosima poslodavaca i radnika koje autor nabroja dalje.

Primjer nepravdičnosti – nekome može ličiti i na korupciju – pokazuje slučaj raspodjele novca za povratnike u BiH za godinu 2010. Naime, Komisija za izbjegle i raseljene BiH imala je na raspolaganju za pomoć povratnicima Hrvatima u 2010. godini 2 300 000 KM (određenu svotu imali su i drugi). Od toga su članovi Komisije dodijelili 1 600 000 za crkve, kapele, groblja, zvona i sl.; za druge namjene 715 000 (put, parking za groblje, fasada jednog samostana, centralno grijanje

26 Bernard HÄRING, *Kristov zakon. Slobodni u Kristu*, 3, KS, Zagreb, 1986., 410-411; Bernard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo*, III, Edizioni Paoline, Roma, 1981., 357.

crkvenog objekta); dok je izravno povratnicima na ruke dodijeljeno: 0,00 KM.²⁷ Bilo bi bliže pravednosti, i otklanjanju bilo kakve sumnje, da je ukupna svota, ili bar njezin veći dio, podijeljena konkretnim povratnicima, a potom i za navedene svrhe koje su također u službi povratka, iako ne prioritete. Taj i prethodno navedeni Häringovi primjeri mogu izgledati daleko od korupcije, ali je očito da ona nalazi svoj širi okvir nastanka upravo u takvim postupcima koji stvaraju pogodnu atmosferu, lako usmjerenu na korupcijsku djelatnost.

Etički i stvarni problemi oko korupcije društveno su opasniji u slučajevima koje strukturalno omogućuju sami zakonski propisi. Samovolja i manipulacija takvim propisima podsjeća na navijačke „horde zla“ koje pred sobom ruše sve moralne norme u stvaranju društvenih nereda oko sebe. O toj problematici u Bosni i Hercegovini dovoljno govori i „Izvešće o stanju ljudskih prava za 2009. godinu“ koje je objavila *Iustitia et Pax* Biskupske konferencije BiH. Navodi se kako politički predstavnici ove zemlje ostavljaju dojam mentaliteta iz feudalnog vremena. Tada su „politička, ekonomska i socijalna prava uvjetovana i ovisna o pripadnosti određenom ‘feudu’ čime se ulazi u krug zaštite lokalnog političkog vođe. Za mnoge nositelje političkih funkcija ljudska prava nisu mnogo više od korisnog verbalnog umetka u konverzaciji s međunarodnim predstavnicima“ kako bi pred njima izgledali poput brižne vlasti. Nakon rata 1992.-1995. „na području ove zemlje je ostalo fragmentirano društvo i uspostavljen neefikasni državni aparat koji niti je sposoban niti voljan zaštititi osobna i skupna prava svojih građana“.

Uz takve konstatacije o vlasti – u kojoj se njezini predstavnici gotovo ništa ne mogu dogovoriti, osim s vremena na vrijeme oko povećanja vlastitih primanja – „analiza životopisa većine bosansko-hercegovačkih političkih lidera ukazat će da u vlastima BiH najvećim dijelom glavnu ulogu imaju, još uvijek, poklonici i baštinici propaloga totalitarnog režima.“ Uza sve to, ovdje se i u raspodjeli socijalnih davanja „često primjenjuju netransparentni kriteriji, te da uz pomoć korupcije mnoge osobe ostvaruju socijalna prava koja im po zakonu ne pripadaju“²⁸. Podacima i razmišljanjima o ovim pitanjima nikad kraja...

Tko bi se želio upustiti u dublju i detaljniju analizu stanja etičke degradacije povezane s korupcijom i s njom bliskih aktivnosti, pogotovo tražeći uzroke i rješenja ove globalne pošasti, bilo bi mu potrebno

27 Podatke je objavilo *Oslobođenje*, 26.10.2010., str. 9.

28 *Iustitia et Pax* BK BiH, *Izvešće o stanju ljudskih prava u Bosni i Hercegovini za 2009. godinu...* (v. bilj. 11), str. 65-67, 84 (za navedene citate).

daleko više prostora, vremena i proučavanja ovoga fenomena od jednoga običnog članka. Ipak, i ovo upućuje na širinu depresije moralnoga ponašanja koje je posljedica rasula pameti vlasti i stranaka koje su, iz svega proizlazi, svrha same sebi.

A rješenja korupcije, nepravde, zlorababa i sličnih zala, zapitat će netko? Još nisu na obzoru. Dok se to ne dogodi, ostaje smišljati rigoroznije i djelotvornije zakone, ostaje nadasve posao oko izgradnje moralne svijesti o osobnoj i društvenoj odgovornosti kroz obiteljske i druge oblike odgoja, čekajući nove moralno formirane snage. Makar i to izgleda samo jedna utopija više, ni takve se utopije ne smijemo unaprijed odreći.

PRIJEVOD EKUMENSKOG KOMENTARA BIBLIJE

Stari zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011., 2112 str.

Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1992., 792 str.

Projekt ekumenskog prijevoda i komentara Svetoga pisma na francuskom jeziku zasnovale su protestantska izdavačka kuća *Alliance Biblique Universelle* i *Editions du Cerf*, obje sa sjedištem u Parizu. Cilj im je bio prirediti prijevod s uvodima u pojedinu knjigu i s komentarom pojedinih stihova ispod crte. Posao prevođenja i pisanja komentara povjeren je stručnjacima, s time da su katoličke, protestantske i pravoslavne crkvene vlasti dale podršku pothvatu te odobrile tekst o kojemu su se stručnjaci i izdavači složili. Projekt je počeo 1963., a prvo je završen i tiskan Novi zavjet god. 1972. Prijevodu i komentaru dan je naslov *Traduction eocuménique de la Bible* (TOB) i odmah je privukao pozornost bibličara i kršćanskih čitatelja različitih denominacija. Uvode i komentar toga sveska preveli su B. Duda i J. Fućak, a knjigu je tiskala Kršćanska sadašnjost u Zagrebu,

u normalnom i džepnom izdanju. Ozbiljnost i osjetljivost projekta vidimo na primjeru Poslanice Rimljanima: „Recimo još da nam je svima, katolicima, pravoslavcima i protestantima, bilo silno dragocjeno što smo mogli korak po korak otkrivati bogatstvo apostolove poruke. Zatjecali smo se sjedinjeni u istoj želji da razumijemo te u istom nastojanju da primimo i danas živimo jednu od osnovnih crta te prvobitne poruke koja je, zahvaljujući apostolu, osvojila cijelo Sredozemlje. Slušajući zahvalno glas velikih tumača poslanice kroz vjekove i prihvaćajući uzajamno bogatstvo naših predaja, doživjeli smo kao milost i blagoslov povlasticu da možemo prevoditi i u dubokom jedinstvu duha tumačiti ovaj tekst koji je u prošlosti bio povodom tolikih rasprava. Ekumenska ekipa odgovorna je za ovaj novi prijevod, koji je bio pokusni ispit hoće li *ekumenski prijevod Biblije* (TOB) uspješno završiti, i svi oni koji su je ohrabivali i podržavali žele da čitatelji – napose ekumenskih grupa – dožive istu radost i korist koju su i sami u svojem poslu doživjeli“ (ENZ, 419).

B. Duda i J. Fućak zadržali su svoj prijevod NZ, a tamo gdje se on razlikuje od TOB-ova, naznačili su u bilješkama. Oba su prijevoda vjerna grčkom izvorniku, s time da Duda-Fućak slijede izbliza grčku konstrukciju i sto-

ga ostavljaju ponegdje usiljeno dugačke rečenice, oslanjaju se na Zerwickovu *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* i na skripta profesora koje su slušali u vrijeme studija na Papinskom biblijskom institutu u Rimu. Uz to se nisu sustezali *kovati nove riječi* u hrvatskom kako bi što dublje izrekli smisao izvornika. Njihov prijevod priređen je po mandatu hrvatskih biskupa za Liturgijski lekcionar prema smjernicama Drugog vatikanskog sabora, a o liturgijskim prijevodima odredbe Sv. Stolice traže da budu što doslovniji, jer propovjednik u homiliji može protumačiti što se misli pojedinim izrazom. Kako sam se u egzegezi NZ na Vrhbosanskoj teologiji od 1972. do 2010. služio njihovim prijevodom, uvjerio sam se zorno da je on među četiri postojeća katolička prijevoda na hrvatski (usp. još G. Raspudić, L.J. Rupčić, I. Šarić) najbliži grčkom izvorniku, ali je zbog novih izraza težak za čitanje u zajednici i ponekad nerazumljiv slušateljima u Bosni i Hercegovini. Oni su imali sreću popravljati pogreške u novim izdanjima, ali se još uvijek pokoja potkrala. Iz francuskog izdanja ekumenskog NZ preuzeli su i kronološku tablicu koja počinje Augustovom vladavinom u Rimu i Herodovom u Palestini te završava Trajanovom vladavinom i nastankom Ivanovih poslanica. U velikom dijelu izdanja njihove

kronološke tablice krivo je ubilježeno da je Neron vladao od 54. do 58. po Kr. (treba 68., u francuskom izdanju, str. 813 podatak je naveden ispravno). Preuzeli su biser iz kronologije TOB-a - skicu vladara Rima i Palestine s kronologijom djelovanja Isusa, apostola i nastajanja novozavjetnih spisa (ENZ, 781; TOB – NT, 815). Studenti teologije koji trebaju polagati građu o nastanku evanđelja i drugih spisa NZ mogu na toj skici naći podsjetnik za cijelu građu te se njime inteligentno služiti i kasnije u katehizaciji i propovijedanju.

Za ilustraciju ekumeničnosti prijevoda i komentara navodim nekoliko mjesta NZ gdje se razilaze u tumačenju kršćanski teolozi. Uz Mt 16,18 (vlast „ključeva u Crkvi“ predana Petru) stoji u komentaru: „Katolička se predaja poziva na taj tekst da bi utemeljila nauk da Petrovi nasljednici dobivaju u nasljedstvo njegov primat. Pravoslavna predaja smatra da su svi biskupi u svojim biskupijama, kad ispovijedaju pravu vjeru, nasljednici Petra i drugih apostola. Protestantski egzegeti, priznajući povlašteno Petrovo mjesto i ulogu u prvobitnoj Crkvi, misle da je Isus ovdje mislio samo na Petrovu osobu“ (ENZ, 76). Isusove riječi nad kruhom i vinom kod posljednje večere (Mt 26,26-27; 1 Kor 11,23-26 i dr.) protumačene su kao spomen-čin Isusove smrti

i uskrsnuća te žrtva zajednice krštenika, bez tehničkih izraza koje je Tridentski sabor uveo za katolike. Za molitvu i mazanje bolesnika od strane crkvenih starješina (Jak 15,14-16) istaknuto je da „katolička predaja, za koju svjedoči Tridentski sabor (XIV. zasjedanje), na ovaj tekst nadovezuje svoj nauk o sakramentu bolesničkog pomazanja. To poistovjećivanje općenito osporava reformacijska predaja“ (ENZ, 682).

TOB za Stari zavjet izdan je prvi puta 1975., a oba dijela u jednom svesku, s popravljenim prijevodom i bilješkama, izdana su 1987. God. 1997. izdano je sedmo izdanje koje su djelatnici Kršćanske sadašnjosti pod vodstvom profesora Dude i Rebića dostavili nama hrvatskim bibličarima da prevedemo. Odlučeno je da za SZ ostaje tekst Zagrebačke biblije uz napomene u bilješkama ondje gdje se on razlikuje od prijevoda TOB-a. Iz popisa prevoditelja na početku sveska za SZ vidi se da nas je bilo 18 a ja sam preveo uvod i bilješke za Knjigu Izaijinu.

Na primjeru TOB-ova uvoda u Izaijinu knjigu vidimo kako su ovi uvodi rađeni: stupljevito nastajanje knjige (tajnici nisu išli za prorokom niti su odmah upisivali njegove propovijedi, nego predali građu koja je trebala biti prenesena i obrađena pri konačnoj redakciji), djelovanje povijesnog Izaije u Jeruzalemu od 740. do 701. pr.

Kr; drugi Izaija (gl. 40-56), koji je djelovao među prognanicima u Babiloniji oko 550. god., te Treći Izaija (gl. 56-66), koji je djelovao među povratnicima iz Babilonije u Jeruzalemu između 538. i 521. pr. Kr. U zaključnom podnaslovu „Izaijina knjiga u biblijskoj tradiciji“ istaknuto je da je Iz 40-66, zajedno s Psalmima, najviše korišten u NZ. U obećanju o Emanuelu (Iz 7,14) u bilješci je istaknuto da TOB zadržava hebrejski izraz „la jeune femme est enceinte et enfente un fils – mlada žena je trudna i rađajuća sina“. Protumačeno je da se izraz najvjerojatnije odnosio na ondašnju mladu trudnicu iz Judejskog kraljevstva po kojoj će ostati na vlasti loza Davidova u vrijeme asirske opasnosti, ali je židovska tradicija od II. st. pr. Kr. u toj idealnoj ženi počela gledati majku budućeg Mesije, i zato su prevoditelji Septuaginte preveli na grčki „djevica će zatrudnjeti...“. Mt 1,23 i tradicija prve Crkve primijenili su to proroštvo na Isusovu majku Mariju (ESZ, 1412-1513).

U redosljedu knjiga SZ naš prijevod je zadržao raspored Zagrebačke Biblije koji je preuzet od Vulgate i ranijih katoličkih izdanja SP: Petoknjižje, Povijesne knjige, Mudrosne knjige, Proročke knjige. Svjesni da Židovi i protestanti ne prihvaćaju u kanon sedam starozavjetnih knjiga koje nisu sačuvane na hebrejskom, kao ni dodatne

dijelove Esterine i Danielove knjige koji postoje samo u Septuaginti, katolički suradnici TOB-a za SZ pristali su na „ekumenski“ raspored: Petoknjižje, Jošua knjiga, Knjiga o Sucima, Prva i Druga o Samuelu, Prva i Druga o kraljevima, Iz, Jr, Hoš, Jl, Am, Ob, Jon, Mih, Nah, Hab, Sef, Hag, Zah, Mal. Zatim dolaze Psalmi, Job, Izr, Rut, Prop, Tuž, Est, Dn, Ezr, Neh, Prva i Druga Ljetopisa, Grčki dijelovi Est, Jdt, Tob, Prva i Druga o Makabejcima, Mudr, Sir, Bar, Jeremijina poslanica (u Zagrebačkoj bibliji to je šesto poglavlje Baruhove knjige – kao u Vulgati).

Uz tu razliku u redoslijedu knjiga SZ *velik je manjak našega prijevoda* što nije prenesena Kronološka tablica (TOB 1997, 3065-3075) koja povijest Izraela i prve Crkve dijeli na devet razdoblja:

- Pretpovijest Izraela (od oko 400 000 do oko 2200 pr. Kr.);
- Razdoblje patrijarha (2200-1550);
- Mojsije i Jošua (1550-1250);
- Suci i početak kraljevstva (1200-950);
- Od rascjepa (933) do okončanja Sjevernog Kraljevstva (722-721);
- Od okončanja Sjevernog Kraljevstva do pada Jeruzalema (711-561);
- Perzijsko razdoblje (538-333);
- Helenističko doba (333-63);
- Rimsko doba (63. pr. Kr. do 95. po Kr).

Pri usporedbi ove kronološke tablice s onom u *Jeruzalemskoj Bibliji* (KS, 1994.), koja je preuzeta iz *Bible de Jérusalem*, proučavatelji biblijskih događaja brzo će opaziti razlike u godinama uz pojedine događaje i imena pojedinih vladara. Te razlike su plod pretpostavki znanstvenika koji su biblijske događaje uspoređivali s dosada otkrivenim godinama profane povijesti Bliskog istoka, Egipta i Sredozemlja. Priređivači hrvatskog prijevoda TOB-a trebali su preuzeti i TOB-ovu kronologiju, jer se na nju oslanjaju bilješke u komentaru pojedinih stihova SP. Francusko izdanje TOB-a donosi zemljovid Jeruzalema u vrijeme SZ i NZ u crno-bijeloj tehnici te deset zemljovida u boji. Ni to nije potpuno preuzeto u ovom hrvatskom prijevodu.

Jeruzalemska Biblija 1994. preuzima iz francuskog izvornika katoličke uvode u pojedine knjige SP i kratki komentar uz pojedine stihove. *Ekumenski prijevod Biblije* donosi opširnije uvode u pojedine knjige i obilniji komentar uz pojedine stihove. Priređivači tih uvoda i komentara trudili su se uklopiti u povijesne prilike svete tekstove te ih protumačiti današnjim vjernicima. Oba komentara su veoma korisna studentima teologije i drugim proučavateljima Riječi Božje na hrvatskom. Služio sam se tim komentarima obilno u svojem profesorskom radu i od

srca ih preporučam hrvatskim čitateljima.

Mato Zovkić

„IZGUBLJENI“ PORTER

J. R. PORTER, *Izgubljena Biblija: otkriveni zaboravljeni spisi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011., 256 str.

Nedavno se iz tiska u izdanju izdavačke kuće Kršćanska sadašnjost iz Zagreba pojavila knjiga J. R. Portera *Izgubljena Biblija*. Evo prvo kratkog predstavljanja, a onda osobna prosudba.

J. R. Porter umirovljeni je profesor teologije na sveučilištu u Exeteru i bivši profesor Oriell Collegea u Oxfordu. Napisao je brojne knjige, između ostalih *Jesus Christ* (2007.), *The Illustrated Guide to the Bible* (1995.). Bio je i jedan od prevoditelja NEB (New English Bible, koja je izdana 1970. godine) zadužen za apokrifne spise.

Knjiga ima 256 stranica i podijeljena je u dva dijela. Prvi dio predstavlja „izgubljene“ hebrejske spise (12.-127. stranice), a drugi dio „izgubljene“ novozačetne spise (128.-235.). Na kraju se nalazi kratak glosarij, kratice, bibliografija, kazalo i zahvale. Knjiga je tiskana na kvalitetnom, debljem papiru i vjerujem da se i

time htjelo pokazati da je riječ o „kapitalnom“ i „vrijednom“ djelu. No, je li tako?

Moram reći da sam s nestrpljenjem očekivao izdavanje te knjige, i stoga sam je naručio i prije nego li je izašla iz tiska, jer sam se nadao da ću u njoj naći ono što sam očekivao, a to je tekstove apokrifnih spisa. Želja za tekstovima apokrifnih spisa bila je višestruka. Kao prvo, da se i na hrvatskom pojavi prijevod tih spisa koji mnogima golicaju maštu te da se na taj način razbiju predrasude da Crkva nešto skriva. Mnogi, naime, imaju krivu predodžbu što su to apokrifni spisi i očekuju da će tu naći potvrdu za svoja uvjerenja da kanonsko Sveto pismo ne donosi istinu. Mali primjer toga je citiranje Filipova evanđelja u knjizi Dana Browna *Da Vincijev kod*. Kad bi čitatelji imali cijeli tekst ovog „evanđelja“, mnoge bi im stvari bile jasnije glede Brownovih argumentacija. I stoga sam očekivao da će ova Porterova knjiga pomoći da svatko ima uvida što to „izgubljeni“ spisi donose i onda sam donijeti sud o tim spisima. Ali uvelike sam se prevario.

Početno razočaranje nije me napustilo ni nakon što sam knjigu pročitao. Znači, mislim da je temeljni nedostatak, kako izdavača, a tako i prevoditelja taj što su nam ponudili knjigu koja nije od velike (a prije bih rekao vrlo

male) pomoći hrvatskoj čitateljskoj publici. Hrvatskoj čitateljskoj publici treba prijevod apokrifnih spisa, a ne komentar tih spisa. Naime, ova Porterova knjiga zgodno je izdanje za englesku čitateljsku publiku koja sve apokrifne tekstove ima prevedene i može se njima služiti, tj. vidjeti cjelovit tekst pojedinih apokrifnih spisa. Porter im donosi kratak sažetak pojedinih knjiga (iako smatram da su i sažeci mogli biti bolji, tj. da daju više informacija i da budu sadržajnije); obrađuje nešto što im je već poznato. Na hrvatskom govornom području ne postoji cjelovit prijevod apokrifnih spisa, tako da ova knjiga hrvatskoj čitateljskoj publici ne pojašnjava stvari.

Gledajući iz svojeg kuta, žalim što djelo nije više znanstveno. Pisano je za širu čitateljsku publiku i nema znanstvenog aparata. Uz to, smatram da je naslov knjige suviše senzacionalistički (po mom sudu više pripada novinskoj razini, a ne razini jedne ozbiljne knjige, koju čitatelj od izdavačke kuće Kršćanska sadašnjost očekuje). Da je tu knjigu izdala neka novinska kuća koja propagira beletristiku, senzacionalizam, onda bih to razumio. A ovako mi je malo čudno. Dojma sam (iako dopuštam da mogu biti u krivu) da je naslov knjige izabran samo da bi se knjiga što više prodala. Kao prvo, nije riječ o Bibliji, a kao dru-

go, nije riječ o izgubljenim djelima, a posebno ne o izgubljenim za englesko govorno područje kojem je Porter napisao ovo djelo.

Apokrifi, pobožne legende, apokaliptičke vizije, nisu u pravom smislu „biblijska“ djela. Ona opisuju pojedine biblijske osobe i događaje, ali ono suštinsko biblijsko (a to je da se radi o riječi Božjoj upućenoj radi ljudskog spasenja) u sebi nemaju. Teško mi je povjerovati da je renomirani autor smišljeno išao da zavarava čitatelje. Stvari treba nazivati pravim imenom, a ne ovako, i stoga smatram da naslov knjige nije prikladan.

Znači, Porter u ovoj knjizi ne donosi „izgubljene“ biblijske knjige, nego donosi određene teme koje potkrepljuje kraćim ulomcima iz apokrifnih knjiga. Autor dakle, ne donosi cjeloviti tekst apokrifnih knjiga, ne komentira ih, nego samo donosi kratak sadržaj. A to, ponavljam, hrvatskoj čitateljskoj publici nije dovoljno. Teme koje obrađuje, kad govori o „izgubljenim“ hebrejskim spisima, su ove: „u početku“, „riječi patrijarha“, „izgubljeni spisi o prorocima“, „Psalmi, pjesme i ode“, te „mudrost i filozofija“. A kad govori o „izgubljenim“ novozavjetnim spisima (drugi dio knjige), onda ih svrstava u šest tema: „Isusove godine koje nedostaju“, „Evandjelja muke“, „Gnostičke misterije“, „Legende o apostolima“, „viđenje

o koncu vremena“ te „izgubljene poslanice vjericima“.

Zbunjujući su i naslovi u samoj knjizi. Naime, gledajući sadržaj, ali i čitajući knjigu, nije jasno radi li se o apokrifu ili temi o kojoj govori. Tek pogled „na rubove“, gdje se daju sažete informacije, daje na znanje radi li se o spisu ili određenoj temi; naslovi dakle ponekad označavaju apokrifni spis, a ponekad temu.

Sljedeći nedostatak ove knjige je što nije uvrstila sve apokrifne spise. Cjelovito izdanje starozavjetnih pseudoepigrafa na engleskom jeziku uredio je James H. Charlesworth (tiskano 1983. godine u dva sveska), a tiskanje novozavjetnih apokrifa uredio je Wilhelm Schneemelcher (izdano također u 2 sveska 1991.-1992.). Ne razumijem kriterij po kojem je neke spise Porter uvrstio u svoje djelo, a neke izbacio.

I pojedine Porterove tvrdnje su upitne. U „Uvodu“ on tvrdi da „neka djela iz *Izgubljene Biblije* vjerojatno su bila uvelike prihvaćena kao autoritativna“, to jest kantska i sveta. A Porter ne donosi argumente za tu tvrdnju!

Porter ne donosi podatak koliko su pojedine apokrifne knjige, tj. od koliko se poglavlja sastoje. A i kad se donese tekst iz pojedinog poglavlja, ne može se znati da li pojedini apokrifni spis ima 50 ili 5 stranica. Recimo, na 39. stranici knjige se donosi citat iz *Prve knji-*

ge Henokove, i to iz 106. poglavlja. Pitanje je kolik je onda spis Prva Henokova? Je li tri puta veći od starozavjetne knjige Postanka koja ima 50 poglavlja? To čitatelj iz ove knjige ne može saznati.

Što se tiče citiranja biblijskog teksta, ovim ne želim reći da je nešto krivo, nego smatram da bi trebalo pristupiti standardizaciji citiranja. Smatram da način citiranja ove knjige nije najsretniji. Naime, ne razumijem zašto se iza poglavlja, tj. iza zareza stavlja razmak. Zarez u biblijskom citiranju nije dijakritički znak da bi trebao doći zarez iza njega. (U engleskom načinu citiranja najčešće iza poglavlja slijedi dvotočka, iza koje nema razmaka). Ne znam zašto onda razmak u našem citiranju? Logikom citiranja ove knjige, onda bi i iza točke trebalo praviti razmak (a to ova knjiga ne čini [vidi str. 131., gdje se ovako citira: „1 Sam 1, 11.28]). Osim toga, smatram da bi radi jasnoće iza poglavlja trebalo stavljati razmak, da bi se razlikovalo od redaka, gdje razmak nije potreban. Tako da bi Mt 11 – 13 trebalo pisati kad se misli na poglavlja od 11 do 13 u Matejevu evanđelju; a Mt 1,11-13 bi trebalo pisati kad se radi o recima od 11 do 13 iz prvog poglavlja Matejeva evanđelja. Zbog čega ovo? Ako ne bi bilo razmaka između poglavlja, onda bi 1 Iv 1-2 netko mogao razumjeti da se radi o prvom i drugom poglavlju Prve

Ivanove (koja ne postoje; budući da spis ima samo 15 redaka) (Na stranici 33. citira se „Ez 1-2“, misleći na prvo i drugo poglavlje, pa bi tom logikom onda i 1 Iv 1-2 bilo prvo i drugo poglavlje Prve Ivanove, koje rekoh ne postoji.) Smatram da je način citiranja kakav donosi „Jeruzalemska“ Biblija najjasniji, najprikladniji i najdosljedniji. I radi standardizacije ga preporučam svim izdavačkim kućama. (Radi standardizacije, smatram da se i s kraticama na stranici 237. moglo postupiti isto. Naime, sve su kratice identične onima u „Jeruzalemskoj Bibliji“, osim kratica za knjigu proroka Jeremije, koja je ovdje skraćena sa „Jer“, a ne sa „Jr“, te kratica za knjigu Jošuinu, koja je ovdje skraćena sa „Još“, a ne sa „Jš“).

Nije sve kod Portera „crno“ i „loše“. Jedna od pozitivnih stvari je ta što se kod početnog opisivanja pojedine knjige sa strane donose kratke sažete informacije o izvornom datumu sastavljanja, o izvornom jeziku pisanja, mjestu sastavljanja te o najranijem vremenu sadašnjeg postojećeg rukopisa. Time čitatelj dobiva barem osnovne i temeljne informacije o pojedinim spisima.

Pišući u „Uvodu“ o „izgubljenim“ novozavjetnim spisima, on ispravno ističe: „Dok je malo vjerojatno da pružaju mnogo, ako uopće, pouzdanih povijesnih izvješća, ona zajedno sa sâmim

Novim zavjetom svjedoče o krepkosti spisateljske djelatnosti u ranoj Crkvi. Također bacaju svjetlo na životne stilove i razne nazore ranih kršćana“.

Pozitivno je i to što pri podjeli knjige na dva dijela, naslove stavlja u navodnike („izgubljeni“ hebrejski spisi; „izgubljeni“ Novi zavjet), jer time ipak priznaje da izraz „izgubljen“ ovdje nema svoje puno značenje.

Slažem se s komentarom na hrptu knjige koji donosi *Times Literary Supplement*, ali samo s njegovim drugim dijelom. „Besprijeckornu stručnost“ ovom djelu ne mogu nikako potpisati, a tvrdnju da je „važna za povjesničare umjetnosti“ svakako. A tu i vidim problem. Djelo je prepuno reprodukcija slika koje prikazuju pojedine opisane događaje iz apokrifnih djela. Stoga, da je izdavač ove knjige Likovna akademija u Zagrebu, bilo bi mi sasvim logično. Ovako pak ne!

Bez obzira na sve nedostatke, dobro je da se djelo pojavilo među hrvatskom čitateljskom publikom, jer je time barem malo „odškrinulo“ vrata apokrifnoj literaturi. Smatram da bi bilo puno korisnije (iako za to treba stručnih ljudi, a ne znam koliko oni imaju vremena za taj važan i složen posao) kad bi neka izdavačka kuća mogla ponuditi prijevod cjelovitih apokrifnih, i starozavjetnih i novozavjetnih. tekstova. Tek na-

kon toga ova će knjiga imati svoj puni smisao za hrvatsko govorno područje, tj. za širu čitateljsku publiku, jer ovako čitatelji ne znaju puno više nego li što su znali. U knjizi su tek mali izvadci koji ne daju cjelovitu sliku.

Darko Tomašević

TEOLOGIJA I PRIRODNE ZNANOSTI TRAŽE ISTINU

Mario CRVENKA, *Prirodne znanosti i religija. Pokušaj sažetog pregleda*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 265 str.

Prije dvije godine u svijetu znanosti obilježena je 200. obljetnica rođenja prirodoslovca i začetnika moderne nauke o evoluciji Charlesa Roberta DARWINA (1809. -1882.) prema kojoj se živa bića neprestano mijenjaju. Posebno je njegova knjiga *Postanak vrsta* prirodnim odabirom (1859.) zanjihala znanstvena istraživanja o razvoju čovjeka. Knjiga je izazvala praktični sukob znanosti i tumačenja Biblije u Crkvi. Otada pa do danas rasprava o evoluciji još uvijek traje. I u teologiji nije ta rasprava završena. Crkva je konačno prihvatila temeljne mogućnosti evolucije koje uključuju bitni Božji intervent stvaranja svakoga bića. Znači da se ne slaže s tumačenjima koja u razvoju čovjeka

prirodnom selekcijom isključuju Boga kao začetnika plana procesa evolucije. Tako je u praktičnoj znanosti od Darwina pa do danas nastao jaz između znanosti i teologije. Napretkom razvoja prirodnih znanosti, ali i teologije danas, može se jasno utvrditi da je uklonjen jaz između Biblije i znanosti. Štoviše one su komplementarne u traženju istine o postanku živih bića na zemlji.

Knjiga Marija Crvenke *Prirodne znanosti i religija* u nas je sada neizostavni prilog razumijevanju nastanka živih bića izloženih u biblijskom izvještaju o stvaranju (posebno Post 1,1 – 2,4a) i znanstvenih rezultata prirodnih znanosti o tom problemu.

Mario Crvenka (r. 1944.), franjevac, studirao je filozofiju i teologiju u Rijeci, biologiju u Innsbrucku a doktorirao na području prirodnih znanosti. Bio je docent na Odjelu za kemiju Sveučilišta u Koblenzu – Landau. Napisao je više članaka i nekoliko knjiga iz područja odnosa teologije i prirodnih znanosti. U ovoj knjizi pokušao nam je dati stručan i sažet pregled tih odnosa. Knjiga je plod mnogih predavanja o temi odnosa religije i prirodnih znanosti koja je autor održao na Sveučilištu u Koblenzu - Landau. On iznosi znanstvene dokaze prirodnih znanosti, ali i teologije o razvoju živih bića, i jasno otvara granična pitanja u kojima se oba ova velika

područja ljudskoga duha međusobno povezuju ili razlikuju. On donosi znanstvena istraživanja najvećih umova prirodoznanstvenika i stavlja ih uz bok modernih teologa i teoloških razmišljanja našega vremena. Tako nam daje na uvid mnogobrojne informacije o problematici razvoja ljudskog bića kroz povijest u kojima se znanstvenici i teolozi susreću ili razilaze ili se najčešće upotunjuju u istraživanju objektivne istine.

Građa knjige izložena je u 10 ravnomjernih poglavlja. Na kraju knjige navedena je izabrana moderna literatura te kazalo osoba i pojmova. Bilješke su isto tako na kraju knjige, što otežava pratiti stručne navode koji se često donose u tekstu.

Na početku, u predgovoru, donesen je „himan“ stvaranju Tima Josepha koji, po uzoru na Ivanov Logos, hvali um velikih znanstvenika počevši od Aristotela, Newtona, Einsteina, Bohra, Furgesona kojih se razmišljanje završava u sedmom Božjem danu počinka. Uz njih su navedeni važni crkveni dokumenti koji se tiču nauka o postanku i razvoju ljudskih bića na zemlji. Pisac ističe da su teolozi izazvani napretkom novih otkrića prirodoznanstvenika te da im se u razmišljanju pridružio jedino filozof i teolog Teilhard de Chardin (1881.-1955.) svojim djelom *Le Phénomène Humain*

(1940.).

U općem uvodu, u prvom poglavlju, autor je izložio međunos teologije i prirodnih znanosti, temelje prirodnih znanosti i pitanja o Bogu, stvarne i načelne granice fizikalne kozmologije. Izložene su ideje o povijesti svemira od Aristotela, Ptolomeja, Nikole Kopernika, Johanna Keplera, Isaca Newtona, Immanuela Kanta, kao i Hubbleov zakon o „velikom prasku“.

Drugo poglavlje razlaže pojam religije te međudjelovanje prirodnih znanosti i religije. Jasno izlaže model sukobljavanja ali i modele savezništva i zaključuje da su prirodne znanosti i religija u mnogočemu sukladne ali i različite. One su u stvari komplementarne znanosti.

Četvrto poglavlje obrađuje „teorije evolucije“. Autor stručnošću biologa razlaže nekoliko faza početne biokemijske evolucije sve do formiranja organskih molekula i reproduktivnih varijacija i selekcija. Posebno se zaustavlja i objašnjava genski kod koji rasvjetljuje mehanizme evolucije. U četiri točke izložio je najvažnije teorije Charlesa R. Darwina (1802.-1882.) prema djelima o *Postanku vrsta* (1859.) i *Podrijetlu čovjeka* (1871.) u kojima je isključena vjera u Boga. Autor iznosi i istraživanje molekularnog biologa Clintona Richarda Dawkinsa (r. 1941.) prema kojem Darwinova prirod-

na selekcija ne zapaža svrhovitost bića i ne gleda u budućnost. U tu neodarwinističku raspravu priključio se i Henry Bergson (1859.-1941.) te Pierre Teilhard de Chardin (1881.-1955.) s tzv. „teističkom evolucijom“. Henry Ward Beecher (1818.-1887.) izložio je svoje istraživanje o „kompleksnom evolucijskom procesu kojim upravlja Bog“, tj. evolucijski procesi snažno „upućuju na plan jednoga jedinstvenog stvaralačkog čina na početku“ (s. 83.), tj. Boga.

Peto poglavlje prikazuje „teološko viđenje odnosa evolucije i stvaranja“. Polazeći od starozavjetnog i novozavjetnog nauka o Bogu stvoritelju, autor ističe da je teologija spoznala kako „evolucija pretpostavlja stvaranje: stvaranje se u svjetlu evolucije prikazuje kao događaj koji se proteže u vremenu – kao *creatio continua*, u kojem Bog kao ‘Stvoritelj neba i zemlje’ postaje vidljiv očima vjere“ (izjava Ivana Pavla II. str. 100.). Ovim mislima pisac je priključio i izjave teologa kao što su Piet Schoonenberg (1911.-1959.), Karl Rahner (1904.-1984.) i opet opširno učenje Pierra Teilharda de Chardina prema kojemu se Božje stvaranje (kosmos) sagledava kao razvojni proces (evolucija) tijekom kojega su materija i duh od početka u međusobnom odnosu kao dva stanja jedne „materije svijeta“ da bi konačno u „Toč-

ki Omega“ dobili identitet, „kada materija u ljudima postaje svjesna same sebe“. (s. 106.). U Bogu Isusu Kristu materija je dobila svoje priznanje po vjeri. Autor je opširno izložio i kritike na Chardinovo izlaganje, ali znanstveno priznanje da je „T. de Chardin prvi teolog i znanstvenik koji je genialno spojio znanstvenike prirodnih znanosti i teologije“ (s. 114.). Odnos stvaranja i vremena autor je izložio na razmišljanju sv. Augustina (354.-430.). O stvaranju i prirodnim zakonima pisac govori na temelju rasprava Davida Huma (1711.-1776.) te Isaaca Newtona (1643.-1727.) prema kojima su prirodni zakoni univerzalni, apsolutni, vječni i svemogućí pa je imanentnost karakteristika svijeta koja se otkriva ljudskim istraživanjima (s. 136.).

Prirodne znanosti i filozofija religije, teme su šestog poglavlja. Autor ukratko iznosi kozmološke dokaze o postojanju Boga Tome Akvinskog (1225.-1274.), ontološki dokaz o postojanju Boga Anselma Canterburyjskog (1033.-1109.) te dokaze o postojanju Boga po *kalamu* (niz argumentacija koji se označava kao kalam): tj. sve što ima početak, mora imati i uzrok, postojanje svemira ima početak, početak je nečim izazvan, jedini mogućí uzrok je Bog (s. 152.). Autor dakako nije propustio istaknuti i poteškoće koje se nameću o problemu postojanja

Boga.

Prirodna teologija: pronaći Boga u prirodi, tema je sedmog poglavlja. Svojim umom možemo nešto naučiti o Bogu promatrajući stvoreni svijet. To se obično definiira kao prirodna teologija. Autor je u obrazlaganju prirodne teologije izložio prije svega povijesni osvrt polazeći od Tome Akvinskog, ali i Karla Bartha (1886.-1968.), koji je prirodnu teologiju smatrao suvišnom i opasnom (s. 159.). Za Bartha „Bog je posve Drugi kojega samo možemo spoznati njegovom objavom u Isusu Kristu“ (s. 162.). Tradicionalnom razmišljanju o prirodnoj teologiji izloženi su i mnogi drugi prigovori. Heinrich Emil Brunner upućuje prije svega na čovjeka kao „imago Dei“ koji je kroz objavu sposoban spoznati Boga. Prema njemu nema spoznaje bez Božje objave. Slično je tvrdio i škotski teolog Thomas Forsyth Torrance (1913.-2007.). Za Torrencea prirodna teologija omogućuje logični dijalog između ideja i stvarnosti u svijetu prisutnog Boga. Autor je prikazo i filozofske prigovore prirodnoj teologiji. Prirodna teologija zanemaruje potrebu vjere. Ona bi bila samo „pothvat da se potkrijepi religiozno uvjerenje“, tj. pretpostavlja postojanje Boga. Možda je najzanimljiviji pristup prirodne teologije spoznajom ljepote stvorenog svijeta, prirode. Kao snažne argumente u prilog

tim razmišljanjima autor je prikazao izlaganje Hansa Ursa von Balthasara (1905.-1988.) i Jonathan Edwardsa (1703.-1758.), a pridružio im i razlaganja Johannes Calvina (1509.-1564.) koji razlikuje općenitu „spoznaju Boga stvoritelja“ i „kršćansku spoznaju Boga Spasitelja“, koja je moguća samo kršćanskom objavom.

Osmo poglavlje „modeli, analogije i metafore u prirodnim znanostima i religiji, pokušaj je, na temelju znanstvenih fizičkih i kemijskih istraživanja, pokazati vizualno one stvari koje se ne mogu vidjeti. Tu je model „kinetičke teorije plinova“, analogija kojima vrve biblijski prikazi, metafore kojima prikazujemo nešto što se drukčijim zamišlja. U cjelini svi su prikazi manjkavi, ali „koncept komplementarnosti“ pruža uvid u cjelovitije shvaćanje božanske naravi. Na primjeru komplementarnosti kvantne teorije (Niels Bohr [1885.-1962.]; Max Planck [1858.-1947.]; Albert Einstein [1879.-1955.]) i teorije relativnosti dolazi se do zaključka da u kristologiji dolazimo do spoznaje kako su prirodne znanosti i teologija komplementarne u utvrđivanju objektivne istine o postojanju Boga i nastanka živih bića, premda za Maxa Borna (1882.-1970.) i teorija komplementarnosti ostaje pod upitnikom.

Deveto poglavlje obuhvaća rasprave o „psihologiji religije“,

prije svega Ludwiga Andreasa Feuerbacha (1804.-1872.), prema kojemu moraju biti ispunjene sve naše želje i čežnje, tj. u Bogu. Za Williama Jamesa (1842.-1910.) „razum po sebi ne može nijekati vjeru ali je ne može apsolutno potvrditi“ pa kritiku Božjih dokaza moramo podvrgnuti kritici djela i načina na koje se ona očituje u cjelini (s. 215.). Autor nije propustio prikazati ni razmišljanja Sigmunda Freuda (1856.-1939.) koji „porijeklo religije vidi u dvije razine: prvo, na razini njezina porijekla u sklopu općeg razvoja ljudske povijesti; drugo, na razini njezinih uzroka u pojedincima“ (s. 220.). Iako je Freud u svojim raspravama pokazao izrazito neprijateljski stav prema religiji, filozof Paul Ricoeur (1913.-2005.) kaže da „teolozi doista mogu učiti od Freuda: njegovi kritički spisi o religiji jedinstven su pledoaje za čestitost u ophođenju s religijom!“ (s. 223.). I autor zaključuje da „sve više teologa i dušobrižnika danas otkriva kritičku snagu psihoanalize za Crkvu i teologiju“ (s. 227.).

O suvremenim „pitanjima genetike i biomedicine“ pisac se usputno osvrnuo u desetom poglavlju jer ti problemi u stvari i ne pripadaju u kontekst ove knjige. Pisac nam želi pomoći objašnjavajući prije svega važne pojmove i njihovo značenje npr. gena, metode DNK, važnih za abecedu nastajanja

života, kloniranja i problema reprodukcijskog kloniranja i medicinskih terapija prenatalnog istraživanja fetusa ili matičnih stanica. U cjelini može se zaključiti da nam je potrebna vjerodostojna znanstvena rasprava i otvorena etika, koja upotpunjuje staro biblijsko znanje o stvorenju koje nas ispunja vjerom.

Knjiga je dragocjen uvid u suvremene probleme odnosa teologije i prirodnih znanosti. Ona ohrabruje teologe i prirodnoznanstvenike da zajednički s oduševljenjem i divljenjem pristupe istraživanju. Mario Crvenka je stoga svojim stručnim pregledom i analizama u ovoj knjizi mnogobrojne bibliografije koja obrađuje ova teška i važna pitanja čovjekovih vjero- i svjetonazora pridonio cjelovitom uvidu u ovu suvremenu problematiku. On čitatelja uvodi u problem i pokušava pomoći doći do vjerodostojnog rješenja. Knjiga čitatelju pruža osnovne informacije o glavnoj problematici, povijesti susretanja i razilaženja kršćanstva i religije općenito s prirodnim znanostima u zajedničkim temama, upućujući na mogućnosti zajedničkog doprinosa razvitku ljudske spoznaje, vjere i iskustva.

Božo Odobašić

POVIJESNO-DUHOVNI VODIČ PO SVETOJ ZEMLJI

Darko TOMAŠEVIĆ, *Sveta Zemlja. Povijesno-duhovni vodič*, Glas Koncila, Zagreb - KBF, Sarajevo, 2010., 391 str.

Krajem mjeseca studenoga, u izdanju Glasa Koncila i suizdavača KBF-a u Sarajevu, na hrvatskom jezičnom području pojavila se knjiga - vodič po Svetoj Zemlji. Njegov je autor mladi bibličar dr. Darko Tomašević, profesor Svetog pisma NZ na KBF-u u Sarajevu. Ovaj duhovno-povijesni vodič plod je autorova boravka u Izraelu tijekom studija, kao i njegovih priprema za vođenje hodočasničkih skupina po svetim mjestima. Prelistavanjem ovoga vodiča mogu se uočiti tri dijela.

Na prvih 50-tak stranica autor je donio kratak zemljopisni prikaz ove bliskoistočne zemlje, smještene uz istočni rub Sredozemnog mora, portretirajući Svetu Zemlju u njezinu povijesnom osvrtu, koja je danas mješavina religijâ i kulturâ.

Drugi (glavni dio) knjige razdijeljen je po geografskim područjima: Galileja, Samarija i Judeja. Isusovo djelovanje vezano uz gradove pojedinih regija opisano je s mnoštvom geografskih, etimoloških i drugih informacija, kako bi čitatelj dobio što potpuniju sliku o tim krajevima. Pisac je također

dobro obradio pojedine sakralne građevine vezane uz mjesta Isusova djelovanja, što je popraćeno mnoštvom fotografija.

Treći dio sadržava neke zanimljive podatke o Svetoj Zemlji, kao što su npr.: jeruzalemski križ, betlehemska zvijezda, tradicionalna jela, o suvremenom hebrejskom jeziku, zanimljivi statistički podaci itd. Jedan je naslov posvećen Hrvatima u Svetoj Zemlji, počevši od najranijih hodočasnika (sv. Nikola Tavelić, † Jeruzalem 1391.), preko onih koji su zaslužni za obnavljanje nekih građevina i mjesta pa do današnjih dana. Posljednje stranice vodiča sadržavaju tekstove nekoliko liturgijskih i prigodnih pjesama, koje se dobro uklapaju na hodočašću po mjestima Isusove domovine. I na samom kraju, dobiva se dojam da bi ovom vodiču zaista nešto manjkalo da ne sadržava i križni put ilustriran fotografijama iz Jeruzalema.

Kako i sam autor kaže da je *Sveto pismo* svakomu posjetitelju prvi i najvažniji vodič u Svetoj Zemlji, svetopisamski tekstovi nalaze se na mnogim stranicama ovoga vodiča, pomažući hodočasnici da se bolje povežu s povijesnim kontekstom i duhovno obogate. Inače, sadržaj knjige primjeren je profilu vodiča i odgovara njegovu naslovu. Autor se točno referira i citira služeći se čitatelju razumljivim jezikom. Imajući u ruka-

ma ovu knjigu džepnog izdanja, čitatelj će biti dobro informiran i proširit će svoje znanje razumijevajući ono što je pročitao.

Svi koji u ruci budu imali ovu knjigu, zapazit će da ona sadržava obilje objektivnih informacija o mjestima na koja hodočasnici dolaze. Autor donosi mnoštvo pojedinosti dajući im pečat općeg, tumačeći ih u svjetlu Svetoga pisma, a ponekad donosi i subjektivne dojmove, komentare i misli. Ta knjiga, lijepo, učeno i dobro oslikava događaje i mjesta po kojima je Isus iz Nazareta hodao. Njezin autor je dobar izvještač, savjestan, precizan, ne pretjeruje, ne izmišlja ništa i ne propušta ništa reći što je bitno.

Uvjeren sam kako ništa drugo - kao sadržaj ovoga vodiča umjerena stila i lagana hoda, tek s ponekim senzacionalnim detaljem - ne može biti od veće koristi jednom hodočasniku koji se nađe u Svetoj Zemlji. Tako, ova knjiga, kojom je naša kulturološka javnost obogaćena, kao stražar čuva uspomene i znanje o Isusovoj domovini koja nosi biljeg Božje dobrote prema ljudima. Nadam se da će posjet Svetoj Zemlji s ovim vodičem u ruci ostaviti snažniji dojam na svakog hodočasnika te da će evanđelje drukčije iščitavati, snažnije ga doživljavati, bolje razumjeti te uživati u svijesti da se nešto „tu dogodilo“, da je Isus na „ovom mjestu“ ovo rekao ili

učinio. Nadalje, ova knjiga dobro se uklapa u kontekst biblijskog pastorala, o kojem se danas sve više govori.

I na kraju, uputio bih jednu dobronamjernu sugestiju. Naime, primijetio sam da u sadržaju vodiča nema informacija o mjestima izvan granica države Izraela (primjerice, iz Jordana i Egipta - što pripada pojmu Sveta Zemlja), a bilo bi dobro da se je na nekoj stranici našla i malo veća geografska karta Izraela (barem na unutrašnjoj stranici korica). Prilika je za to u, možda, nekom drugom (popravljenom) izdanju.

Drago Župarić

EKSPLOZIJA DUHA?!

Stjepan KUŠAR, *Vihor i oganj duha. Iskustvo Duha Svetoga u Crkvi i pojedincu*. Zagreb, Teovizija, 2009., 89 str.

Pod gornjim naslovom izdavačka kuća *Teovizija*, u sklopu svoje biblioteke *Teološke meditacije*, izdala je prvi puta 1998., u godini Duha Svetoga, predavanja i razmišljanja Stjepana Kušara o *iskustvu Duha Svetoga u Crkvi i pojedincu*, kako glasi podnaslov ove knjige, koja je 2009. godine doživjela svoje drugo izdanje na 89 stranica, podijeljena na četiri poglavlja, uz uvod i zaključak.

Ovakva teološka publikacija namijenjena je širem sloju ljudi, ali je na vrlo visokoj teološkoj razini. Svugdje se osjeća vrlo ozbiljan, dubok i neobično inteligentan pristup i obrada tema. Iz tih razmišljanja nastao je njegov znanstveni rad.¹

Glavni naslov knjige *Vihor i oganj Duha* pokazuje autorovo polazište. Oslanjajući se na biblijska mjesta, on promatra Duha kao vihor koji blaži i kao oganj koji pali. U tome se oslanja na hebrejski, grčki i latinski pojam za duh i Duha jer *ruah, pneuma, spiritus* prvotno predstavljaju nešto općenito povezano s prirodnim pojavama. Iz toga kuta gledano, nije slučajno da su velika značenja Duha upravo voda, zrak, oganj i vjetar. Za Duha, kao ni za vjetar, ne zna se ni odakle dolazi ni kamo ide (Iv 3,8), samo mu se čuje šum.

Naznačena slika govori da narav Duha nije moguće direktno definirati. Moguće je samo deduktivno otkrivati njegovu narav kroz njegovo djelovanje. On dolazi i odlazi, govori i zapovijeda, viče i pomaže, zastupa i stanuje, ispunja i prosvjetljuje, objavljuje i opominje, jača i snaži, unosi mir ali i nemir, izgrađuje dobro i razgrađuje zlo, što se premalo naglašava. Prema Pavlu valja razlikovati djelovanje koje donosi plodove

1 „Djelovanje Duha Svetoga izvan Crkve“, *Bogoslovska smotra* 59 (1989.), 104-120.

Duha, nasuprot plodovima grijeha s kojima se Duh bori. Pozitivni plodovi Duha su: ljubav, radost, mir, velikodušnost, uslužnost, dobrotu, vjernost, blagost, uzdržljivost (Gal 5,22), te sloboda (1 Kor 3,17), a oni su mogući samo ako se snagom Duha grijeh razori i pobijedi. Dakle Duh je izvor same slobode, samoga mira, dar ljubavi, ne robovanje grijehu, nego život u slobodi djece Božje. Po svojoj naravi Duh je ljubav, što proizlazi iz Ivanove definicije po kojoj je Bog ljubav. Budući da je Duh treća božanska osoba, onda je i on ljubav. Bog je Duh (Iv 4,24).

Teološki Duh karakterizira da je ne stvoren, ne rođen, svemoćan, sveprisutan, transcendentan i imanentan, natpovijestan i prisutan u povijesti Crkve, u institucijama Crkve ali i izvan njih, u zajednici ali i pojedincu, slobodan i djelotvoran, dohvatljiv i neuhvatljiv. Sve to karakterizira njegovu svestranu božansku narav. On se svima nudi, sve k sebi privlači kad nadahnjuje, podupire, pogubno otklanja, korisno provida i kad ujedinjuje Boga s nama a nas s Bogom. Duh je prisutan u čovjeku kao počelo duhovnoga života, kao stvarnost koja potiče čovjeka na dobro već sada. Duh je eshatološka spasonosna milost koja se prima već sada.

Knjiga želi sustavno i dokazano otkrivati putove Duha. To je moguće samo po otkrivanju i pre-

poznavanju njegovih djela. Općenito polazište je antropološke naravi: osoba se pokazuje i dokazuje svojim djelima. Što bolje upoznamo osobu, to bolje razumijemo njezino djelovanje, njezine tragove božanske transcendentne snage (*dynamis*). Put je zacrtan kroz prepoznavanje načina njegova djelovanja koje je doista raznoliko, ali koje se ne da lako svrstati u neke sheme i sistematizirati u kaveze našeg spoznanja (str. 21) jer djeluje na tisuće načina, akategorijalan je, asupstancijalan, stoga se uvijek iznova valja otvarati njegovu nadahnuću, prepuštati se njegovu vodstvu, dati se oživjeti. Otvaranje Duhu vrijedi kako za Crkvu kao zajednicu, tako i za svakog pojedinca.

Drugo poglavlje obrađuje odnos Duha i Crkve. Autor analizira odnos karizmi i institucija u Crkvi u kojoj se osjeća katkada automatizam, nagnuće sklerozi institucija, egocentrizam itd., naglašavajući da Duh djeluje u svim bogotražiteljima, progovara i u kritici, a posebno u procesima pomirenja, povezivanja i zajedništva. U drugom dijelu on promatra pojedinca kao nositelja Duha. Mali koraci svakog pojedinca daleko vode a muka njegova neuspjeha često je temelj budućeg uspjeha. Autor naglašava da je vrlo važno ne mjeriti darove Duha samo po izvanrednim i spektakularnim učincima nego i po snazi za ono svagdanje,

kao snagu za ono redovito. Darove on promatra kao nešto redovito za ono izvanredno. U tom duhu on sugerira nužnost promjene svakog pojedinca počevši od njegova opažanja i osjećanja, preko priznanja i prihvaćanja do novog vrednovanja i zalaganja. Promjenu pojedinca gleda kao početak promjene struktura.

Iz prvog dijela posebno je važno istaknuti određeni napet odnos između karizmi u Crkvi i crkvenih institucija. Neosporo je da Duh Božji djeluje u Crkvi, ali valja prihvatiti i činjenicu da djeluje i izvan Crkve. Autor to dokazuje na biblijskim primjerima đakona Filipa i etiopskog diplomata (Dj 8,26-40). S jedne strane, isti Duh vodi Filipa u Crkvi prema onome Etiopljaninu izvan Crkve, i obratno, kako bi se susreli u Kristu i njegovoj Crkvi. Isto vodi Petra prema Korneliju, kao i Kornelija prema Petru, jedan dolazi iz židovstva a drugi iz poganstva a susreću se u Kristu po Duhu (Dj 10,1-43). Kušar to naziva paralelno djelovanje Duha, djelovanje unutar Crkve ali i izvan Crkve (usp. str. 37-40). Na Kornelija se izlijeva Duh prije krštenja, iako je to iznimka, upućuje na mogućnost djelovanja i izvan Crkve. Takvo shvaćanje djelovanja Duha otvara pitanje vrednovanja aksioma: *extra ecclesiam nulla salus*, što Kušar detaljnije obrađuje u naznačenom članku.

Pozdravljam novo izdanje ovoga djela i preporučam ga teološkim čitateljima jer nas nadahnjuje u prepoznavanju nadahnutih darova Duha kao inspiratora Crkve i pojedinca.

Niko Ikić

DRUGI I DRUGAČIJI U ŽIVOTU MATE ZOVKIĆA

Mato ZOVKIĆ, *Iskustvo ekumen-skih i religijskih susreta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 270. str.

Mato Zovkić je umirovljeni profesor Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu koji je predavao na istoimenoj instituciji od 1972. do 2009. godine te još predaje pojedine izborne predmete i drži seminare. Osim toga, on je skoro pola stoljeća i dijecezanski svećenik Vrhbosanske nadbiskupije. Našoj čitateljskoj publici poznat je po brojnim radovima i knjigama, od kojih se iz područja međureligijskog dijaloga osobito ističe knjiga *Međureligijski dijalog iz katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*.

U svojoj najnovijoj knjizi, koja nosi naslov *Iskustvo ekumen-skih i religijskih susreta*, autor prikazuje svoj životni put svećenika i profesora, bosanskog Hrvata i rimokatolika. U knjizi su ispisana

Zovkićeva sjećanja i iskustva iz najranije mladosti koja su vezana uz rodni kraj, suživot rimokatolika, pravoslavaca i muslimana. Nadalje, profesor Zovkić piše o životu u svojoj mladosti: kazuje o selidbi u Slavoniju, o mladenačkoj dobi u gimnaziji u Zagrebu i služenju vojnog roka u Jugoslavenskoj narodnoj armiji u Beogradu, potom o studentskim danima na studiju katoličke teologije u Đakovu i Zagrebu, o odluci da se zaredi za svećenika. U knjizi su zatim opisani studentski dani na njegovu drugom poslijediplomskom studiju u Rimu, potom mnogobrojna putovanja i boravci diljem svijeta. Zapažena su i autorova provođenja ljetnih ferija u Sjedinjenim Američkim Državama na svećeničkoj ispomoći tokom sedamdesetih i osamdesetih godina prošloga stoljeća. Rad na Teološkom fakultetu u Sarajevu i na Bolu tokom rata u Bosni i Hercegovini. Autor ovim djelom prikazuje svoja životna iskustva dijaloga i života sve do 2009. godine kojom knjiga završava.

Knjiga se sastoji od jedanaest poglavlja, koja se nadalje granaju u potpoglavlja, s tim da su sve cjeline međusobno kronološki povezane. Zanimljivo je da je svako poglavlje jedna autorova životna priča vezana uz određeno vrijeme i prostor, ali i ljude s kojima se susretao i prijateljevao, živio i radio, bez obzira na religijsku, et-

ničku ili ekonomsku pripadnost. Zovkić nije pripovijedao samo o svojem životu nego pripovijeda o ljudima, institucijama i događajima kojima je bio suvremenik i dijalogičar. On prikazuje kako je kao čovjek i svećenik dolazio na različitim dijelovima globusa u dodir s raznovrsnim ljudima, pri čemu bi u knjizi katkad ispričao njihove tužne storije, ali i velika i iznimno humana djela koja su činili dobri ljudi poput svećenika Josepha Kerrigana, kojemu je autor nesumnjivo razložno posvetio jedno potpoglavlje.

U prvom poglavlju, koje nosi naslov *Djetinjstvo u katoličkoj Tramošnici, između muslimanske Mionice i pravoslavne Branice*, autor opisuje multireligijsku geografiju svojeg mjesta, potom podrijetlo obitelji Zovkić te običaje koji su vezani uz te krajeve. U teškim ratnim danima, u tamnim vremenima Drugog svjetskog rata, autor opisuje neljudskost ljudi bez obzira na konfesionalnu pripadnost, ali i ljudskost i važnost oprosta bez obzira na podrijetlo ili vjersku pripadnost, dolazak socijalističke vlasti, nova iskustva, osobito s učiteljicom, susret s dječacima muslimanima u školi i slično.

Drugo poglavlje naslovljeno je *Susreti s pravoslavnim tijekom vojnog roka u Beogradu*. Autor je služio vojni rok krajem pedesetih godina u Beogradu te opisuje

kako je iskustvo s ateističkim sustavom ojačalo njegovu odluku da se zaredi za svećenika, te svoje prijateljstvo s pravoslavnim svećenikom Dušanom Karabuvom. Također u ovom dijelu knjige prikazan je autorov susret s rimokatoličkom obitelji Schumacher, gdje autor opisuje njihovu predanost vjeri u teškim trenucima života. Znakovito mjesto na stranicama ovog poglavlja zauzima susret s rimokatolicima Beograda i rimokatoličkim svećenicima istoga grada.

Zatim u trećem poglavlju, naslovljenom *Dva profesora u Đakovu i četiri u Zagrebu učili nas dijaloški misliti*, nastavlja govoriti o svojem daljnjem školovanju u Đakovu i poslije u Zagrebu na Katoličkom bogoslovnom fakultetu, gdje autor osobito ističe znamenitog teologa i erudita Tomislava Šagija Bunića, koji je među prvim rimokatoličkim teolozima veoma otvoreno i dijaloški pisao o islamu. Inače, profesor Bunić bio je i mentor Mati Zovkiću pri pisanju njegove doktorske disertacije. Potom u ovom dijelu knjige bilo je riječi i o znamenitom filozofu Vjekoslavu Bajsiću, koji je, uz to što je bio teoretičar, može se zaključiti bio i izniman pedagog koji je za svoje vrijeme itekako napredno razmišljao i poučavao. Sljedeći u nizu profesora katoličke teologije, koji razložno zbog svoje ljudskosti i svestranosti zaslužuje svoje

mjesto u knjizi, pokojni je profesor Josip Turčinović. Na stranicama ove knjige nalazi se i jedan dio posvećen fra Bonaventuri Dudi, znamenitom bibličaru, pod čijim je patronatom Biblija prevedena na hrvatski jezik. Iz redaka koji su posvećeni tom velikom fratru, istinskom dijalogičaru, vidljivo je da je on bio pravovaljana duhovna potpora u izgradnji tada mladog teologa i svećenika Zovkića u njegovu znanstvenom procvatu. Inače, od nabrojanih profesora KBF-a u Zagrebu Duda je jedini živi *časni starac*, kako ga Zovkić s poštovanjem i više nego razložno oslovljava.

U četvrtom poglavlju *Prezlaganje vjere i znanja o crkvi u vrijeme pisanja disertacije* autor prikazuje znamenite teologe i profesore dr. Jakova Benkovića i profesora Đuru Gračanina. Obojica spomenutih profesora protivili su se reformskim nastojanjima Drugog vatikanskog sabora čiji su zagovornici, s druge strane, bili spomenuti velikani trećeg poglavlja. U ovom poglavlju opisan je autorov životni vijek između 1966.-1968. godine, to jest vrijeme kada su se zbivale velike promjene u Katoličkoj crkvi. Potom su opisani razumijevanje i susreti s Congarovim i Rahnerovim teološkim spisima, njihovim poimanjem, te onovremena oduševljenost Rahnerovom teologijom. Nadalje, Zovkić opisuje svoj prvotni susret

s talijanskim jezikom, jednim od mnogih jezika koje govori i kojima se služi. Uz to su ocrтана iskustva življenja u samostanu kod sestara karmelićanki i njihov način življenja. Zanimljivo je da, kada bi se zasitio pri izradi doktorata iz teologije, uzimao bi trodnevni odmor te odlazio na Sljeme pored Zagreba, gdje bi se odmarao.

Peto poglavlje je naslovljeno *Bibličari nekatolici – iskreni vjernici i ozbiljni proučavatelji riječi Božje*. U ovom poglavlju autor prikazuje susrete s bibličarima židovskog podrijetla poput rabi-na Schreiner-a ili pak Židovima s južnoslavenskih područja poput Mihaela Montilja. Ili životna priča gospođe Landau, inače Židovke, koja se doselila u Izrael te je nakon mnogo godina spoznala da živi u oduzetoj kući jednog Arapina, što ju je potaknulo na rad zaradi zbližavanja Izraelaca i Arapa. Na kraju iznosi zanimljive podatke o životu i susretu s pravoslavnim teozozima bibličarima Mirkom Bulovićem, Nikolajem Mrđom, Radomirom Rakićem.

Šesto poglavlje naslovljeno je *Pastoralna ispomoć u američkoj župi u ljetnim mjesecima od 1971. do 1984*. U ovom poglavlju autor iznosi živopisne deskripcije grada New Yorka. Tu su opisani zanimljivi događaji koji su za to, ali i za današnje vrijeme na Balkanu posve strani, poput policajca koji je vozio svećenika zaradi podje-

ljivanja sakramenta bolesničkog pomazanja umirućem pacijentu, što je za onodobnu socijalističku Jugoslaviju, ali i današnju Bosnu i Hercegovinu, neshvatljivo. Potom, odlazak u iznimno bogate teološke knjižnice i na teološke fakultete protestantske i rimokatoličke provenijencije u New Yorku. Zanimljiv je i opis razdiobe stanovništva na crnački i bjelački populustvo te odlazak na objed u crnačku obitelj i prijatni i ugodni razgovori s njom. Osim iskustava Balkana, Zovkić nam prikazuje i svakodnevni život crnačke rimokatoličke obitelji u SAD-u, iskustvo pogreba, svakodnevni život u SAD-u te blago komparira različite kulturne i civilizacijske dimenzije dvaju svjetova, no i različita vremena, naime opisuje Jugoslaviju i Ameriku iz sedamdesetih godina. Profesor Zovkić na znalački i izniman način opisuje predjele, ulice koje su same po sebi gradovi, najsitnije običaje poput prehrambenih navika da se u auto donese hrana u američkim fast food restoranima i slično. Susret s obitelji Masier iz Sarajeva, njihova tužna obiteljska priča biva ispričana od strane profesora Zovkića.

U knjizi se osobito ističe sedmo poglavlje *Četiri strana svećenika dijaloške duhovnosti* gdje autor prikazuje svoje susrete i spoznaje o svećenicima koji nisu iz našega podneblja, no autor ih jako dobro

poznaje te im je posvetio nekoliko stranica teksta. To je prvenstveno rimokatolički australski svećenik Lyle Young, kojeg autor poznaje od svoje mladenačke dobi. Australski svećenik u svojem životnom putu i svećeničkom djelovanju mnogo je učinio na unapređenju kvalitete života otpuštenih robijaša koji su bili u zatvoru. Spomenuti je svećenik za potrebe tih nesretnih ljudi uspio unajmiti jednu kuću u New Yorku gdje su se zatvorenici nakon odslužene robije rehabilitirali i pripremali za život u vanjskom svijetu. Nadalje pripovjedač nam kazuje kako se Lyle Young nakon nekog vremena posvetio poslu zatvorskog svećenika, radu koji nije nimalo popularan u SAD-u, pri čemu je mnogo pridonosio adaptaciji zatvorenika i poboljšanju kvalitete njihova života. Drugi svećenik iz ovog poglavlja je Joseph Kerrigan koji je mnogo učinio za djecu iz bivše Jugoslavije, bez obzira na religijsku i etničku pripadnost, pomogavši im svojim humanitarnim djelovanjem u liječenju srca od srčane mane. Zovkić podcrtava Kerriganovo humanitarno djelovanje koje se ogledalo u organiziranju dolazaka liječnika kardiologa u Zagreb i Sarajevo zaradi operiranja bolesne djece u spomenutim gradovima. Kerrigan je omogućavao bolesnoj djeci i roditeljima odlazak u SAD na potrebne operacije. Giovanni Cereti

je rimokatolički talijanski teolog koji se također zalaže za međureligijski dijalog i poštovanje drugog, a ujedno je i profesor teologije. Michael L. Fitzgerald je kršćanski teolog koji iznimno poznaje islam te već dugo vremena sudjeluje u međureligijskom dijalogu. Bio je i predstojnik Papinskog vijeća za međuvjerski dijalog, a imenovan je i biskupom. Trenutno je nuncij u Egiptu. Zovkić ga opisuje kao predanog i istinskog dijalogičara koji se istinski predao međureligijskom dijalogu i kao svećenik, i kao profesor i diplomat.

Osmo poglavlje naslovljeno je *Različiti vjernici dviju mirotvornih organizacija*. U ovom dijelu knjige Zovkić govori o *Svjetskoj konferenciji religija za mir* (WCRP) te o svojim iskustvima rada s tom institucijom, dijaloškom problematikom, važnosti te institucije za Bosnu i Hercegovinu i osnivanju Međureligijskog vijeća BiH, kao produkta *Svjetske konferencije religija za mir*. Zanimljivo je iskustvo s gospođom Sabom Risalludin, ili pak službeno i neslužbeno druženje sa zagrebačkim muftijom Šefkom efendijom Omerbašićem s kojim je prisustvovao na inozemnim međureligijskim konferencijama tokom krvavog rata na području bivše Jugoslavije. Drugi dio ovog poglavlja naslovljen je *Moralno naoružanje* gdje biva riječi o međureligijskoj instituciji istoga imena.

U desetom poglavlju Zovkić opisuje iskustva tijekom svećeničkog djelovanja na radnom odmoru koji je provodio jednim dijelom prvog desetljeća dvadeset i prvog stoljeća na Islandu. U ovom poglavlju upoznaje čitatelje ukratko s poviješću Katoličke crkve na Islandu, s geografijom i kulturom Islanda. Također spominje jednu redovnicu, sestru Celestinu iz Travnika, koja je nakon redovničkog djelovanja u Južnoj Americi došla na Island. Zanimljivi su opisi te države, susreti s luteranima i njihovim pastorima na tom otoku. Na stranicama ovog poglavlja prisutan je opis istinskog ekumenskog života u spomenutoj otočnoj zemlji. Nadalje, Zovkić se osvrće na Papin dolazak na Island tijekom osamdesetih godina, te njegove susrete s političarima Islanda, luteranskim vjerskim službenicima, ali i na obavljanje obreda u katedrali. Tokom svih radnih odmora koje je autor provodio na Islandu on opisuje vjerske običaje u crkvama koji, recimo, nisu karakteristični za Balkan, kao na primjer da se svećenik rukuje nakon mise na izlazu iz crkve s vjernicima, ili pak da se pije kava poslije mise. Budući da na Islandu živi malo rimokatolika, Zovkić je znao putovati po nekoliko sati do jedne obitelji u svojoj svećeničkoj dužnosti. Pri tome, opisuje ekumenski suživot između luterana i rimokatolika

na Islandu te njihove ekumenske bračne zajednice.

Posljednje, jedanaesto poglavlje naslovljeno je *Muslimani, pravoslavci, katolici i židovi među-religijskog vijeća u Bosni i Hercegovini*. Autor u danom poglavlju opisuje nastanak i razvoj među-religijskog vijeća Bosne i Hercegovine, strukturu, to jest članove koji su ga činili i čine, te projekte koje je ova ustanova načinila.

Pri iščitavanju knjige, čitatelj stječe osjećaj da je Zovkić duboko uronjen u svoj rimokatolički identitet Hrvata iz Bosne i Hercegovine te da pokušava razumjeti drugog i drukčijeg kroz kulturu, ali i životna iskustva, kako ona bolna, tako i ona svijetla, koja je stjecao putujući po svim stranama svijeta, no i živeći i požrtvovno radeći cjelokupan životni vijek na Balkanu. Životna škola i iskustvo Mate Zovkića prikazani su na stranicama ove knjige, koja je napisana u obliku memoara, književne vrste koja i nije osobito popularna u našim ex-jugoslavenskim teološkim krugovima. S druge strane, nesumnjivo je da se rimokatolički teolog hrabro i odlučno upustio u takovrsnu avanturu koja umnogome prenosi više nego vrijedna iskustva i informacije mladim generacijama teologa, religiologa i filozofa koji stasaju na ovom podneblju. Ovim pisanim uratkom prikazani su njegovi doživljaji i iskustva susreta s muslimanima,

protestantima, ateistima, ali i rimokatolicima koji su utemeljeni u jednoj drugoj kulturi, koja nije kontinentalna, nego pripada drugom kulturnom podneblju koje nam je poznato jedino iz filmova i časopisa.

Prema autoru knjige riječ dijalog, koja je i način življenja, jest sljedeće: „Dijalog, međutim, traži dobro poznavanje vlastite vjere, vjerničku zrelost i spremnost da drugome pristupimo bez karikiranja njegove vjere iz tobožnjeg straha da ne bismo zapostavili svoju.“ (Zovkić, str. 233). U knjizi su nesumnjivo prisutne dijaloške tendencije jer autor je kroz cijeli svoj život svjestan pojma dijalog koji je živio i još uvijek, Bogu hvala, živi i razumijeva dani pojam u istinskom značenju. Dijalog kao riječ znači govoriti drugom, ali to je istodobno slušanje i promatranje druge strane koja govori, propovijeda ili objašnjava. Kroz više decenija monsijor Zovkić svjedoči dijalog s kršćanima razolikih konfesija, židovima, muslimanima, i ostalima, među koje spadaju i oni koji ne vjeruju. Knjiga *Iskustvo ekumenskih i religijskih susreta* nesumnjivo je jedna ljudska povijest na čijim stranicama nisu zabilježene komplicirane teološke diskusije, već jedna istinska ljudska komunikacija Mate Zovkića s ljudima dvadesetog i dvadeset prvog stoljeća. Zovkić se u svojem djelu nije bavio kompli-

ciranim teološkim temama, nego se bavio životom, pri čemu jasno, jednostavno i kronološki pripovijeda konkretne događaje o ljudima i njihovim ovozemaljskim životima.

Ovom knjigom monsinjor Zovkić je ispunio istinsku dijalozku misiju jer je u ovom djelu ispisao svoje slušanje drugog, to jest one strane u dijalogu koja govori, a to i jest istinska svrha dijaloga: poslušati i saslušati drugog cijeneći pritom svoje, a poštujući tuđe mišljenje.

Knjigu je izdala renomirana izdavačka kuća Kršćanska sadašnjost iz Zagreba u mjesecu svibnju 2010. Djelo sadržava 270 stranica i 198 podrubnih napomena, a na kraju se nalazi iscrpno kazalo imena. Djelo nije nužno čitati redom, čak se posebno mogu iščitavati pojedina poglavlja, pri čemu je poruka svakog poglavlja jasna, precizna i poučna. Ovaj memoarsko-dijaloški uradak napisan je jednostavnim i većini čitatelja shvatljivim jezikom pa ga mogu čitati i čitatelji koji ne posjeduju dubinsku teološku i filozofsku izobrazbu da bi se razumjela ljudska priča o susretu s ljudima različitih religijskih i nereligijskih uvjerenja. Stoga toplo preporučamo našem čitateljstvu ovu knjigu za čitanje.

Orhan Jašić i Suada Tabaković

DUH SVETI – ZABORAVLJENI BOG?!

Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, FTI, Zagreb, 2008., 191 str.

Hrvatski isusovac, pater Alfred Schneider, *in illo tempore* odgojitelj na Šalati, među tolikima i piscu ovih redaka, svrstao se svojim dogmatskim radovima i djelima među najpoznatije hrvatske dogmatičare u prvom desetljeću 21. stoljeća. U posljednje vrijeme je, između ostaloga, objelodanio: *mariologiju, kristologiju, te fundamentalnu teologiju, ekleziologiju*, a s gornjim naslovom i *pneumatologiju*, koju ovdje ukratko predstavljam.

Osim uvodnih napomena knjiga ima dva glavna dijela. U prvom dijelu, do 109. str., pod naslovom: *Duh Sveti vodi povijest spasa*, sustavno izlaže biblijsko i teološko razmišljanje o trećoj božanskoj osobi i njezinoj ulozi u povijesti spasenja. U drugom dijelu, od 111-178. str., pod naslovom: *Duh Sveti obnavlja Crkvu*, razmišlja o primjeni teološke refleksije i načinu djelovanja Duha u obnovi Crkve. Na kraju knjige, uz literaturu i kazala svetopisamskih navoda, donosi kao dodatak prekrasnu *Molitvu Duhu Svetome Simeona, Novog Teologa*.

U vrijeme kada se silno osjeća deficit pneumatološke litera-

ture, kako znanstvenih članaka, zasigurno još više zaokruženih djela o Duhu Svetome, ne samo na svjetskoj sceni nego zasigurno još više na hrvatskom govornom području, ova knjiga je pneumatološko osvježanje i postaje siguran temelj teološke pneumatologije naših dana i budućih vremena. Pisana je vrlo laganim stilom, što ni u kojem slučaju ne znači površno. Naprotiv, o vrlo teškim dogmatskim stavovima i procesima on piše s takvom lakoćom i razumljivošću koja plijeni. U svojim razmišljanjima uvijek je biblijski utemeljen, a dogmatski jasan i precizan, te logičan i sukcesivan. Takav se jasan govor traži u teologiji, posebice u dogmatici a najviše u pneumatologiji, jer je govor o Duhu Svetome najsloženiji.

Zašto je to tako, Schneider obrazlaže na str. 11-12. On ističe prvo zbog same naravi Duha jer pojam *Duh Sveti* nadilazi ovaj svijet, u svijetu djeluje, a nije dio ovoga svijeta, nije istovjetan s ljudskim duhom. Njegova narav je skrivena, iako on sam otkriva Božje dubine. On objavljuje Oca najviše u Sinu, a sam ostaje u pozadini. Dok Otac i Sin dobivaju konkretnije obrise, dotle Duh nema pojavna lica. Drugi razlog izvire upravo iz gore rečenoga. Kao takav čovjeku je dalek, teško shvatljiv i gotovo neuhvatljiv, zbog čega čovjek pokazuje mali interes da bi ga upoznao, što je

razlogom da je Duh skoro otišao u zaborav, ne samo vjernika nego i teologa. Danas se svakako osjeća veći interes za Duha, što je pozitivno. Kušar misli da je po zakonu teze i antiteze zaborav Duha u nekim sredinama izazvao pravu eksploziju Duha.¹ Raduje taj povećani interes teologije za Duha, koja ipak umjesto samo govora „o“ Duhu još više mora misliti „u“ Duhu, usp. str. 13-16.

Kad se ima na umu gore rečena činjenica otežanog govora o Duhu kroz povijest teologije, bez obzira na složenost razloga, lako je razumjeti da se pneumatologija, kao nauka o Duhu Svetome, teško probijala kao zasebna teološka disciplina. Zapravo je još u povojima, što zvuči teško pojmljivo ali realno. Možda zbog toga danas govor o Duhu izgleda kao govor o zaboravljenom Bogu! Zato je našem vremenu i teologiji potrebna terapija Duha. Potrebno je produbiti pneumatsku svijest u povijesti spasenja, te konkretnog kršćanskog života. Valja ponovno otkriti Duha u teologiji i životu Crkve. Potrebno je pridonijeti tome da teologija više spozna Duha, a da pneumatologija uspostavi bolju vezu između teorije i prakse, između dogmatike i duhovnosti, kako bi mogla biti gledana iz svih kutova teologije, jer sve teološ-

1 Usp. Stjepan KUŠAR, *Vihor i oganj duha. Iskustvo Duha Svetoga u Crkvi i pojedincu*, Zagreb, Teovizija, 2009., 7.

ke discipline moraju biti prožete pneumatologijom. U svojim razmišljanjima autor se oslanja na vlastite objavljene znanstvene članke.²

Schneiderovo predstavljanje djelovanja Duha Svetoga u okviru Staroga (možda ipak pre malo) i opširnije Novoga zavjeta, u vrijeme Pracrkve i kroz teološku povijest, zaključno s Drugim vatikanskim koncilom, upravo je na toj teološkoj liniji. Mnogobrojnim citatima iz Svetoga pisma o djelovanju Duha on daje razumljiv i konkretan smisao. Posebno ističe Lukino iskustvo Duha u *Djelima apostolskim*, snažno kristološki obrađuje Pavlovu pneumatologiju i potanko iznosi značaj i važnost Duha za evanđelista Ivana i ivanovsku zajednicu jer je kod Ivana osobnost i božanstvo Duha doseglo najviši stupanj svijesti. U drugom dijelu autor je više pneumatološko meditativan. Tu on biblijski vrlo utemeljeno govori o darovima Duha, kao što su: karizme, proroštva, dar razlučivanja, liječenja, molitve u „jezicima“ i njihovo značenje za današnju Crkvu. Upravo je Crkva ono primarno mjesto djelovanja onog istog Duha koji je djelovao u po-

vijesti spasenja nekada i sada, na što autor stavlja naglasak u svojoj pneumatologiji. U teološkom smislu ponajviše se oslanja na autore njemačkog govornog područja, koji svakako slove kao glavni animatori novoga interesa za staru pneumatologiju.

Zadovoljstvo mi je bilo obraditi ovu knjigu u sklopu mojih predavanja i rada s područja pneumatologije. S još većim zadovoljstvom, radošću i punom sviješću mogu preporučiti ovu knjigu ne samo studentima teologije nego i svim vjernicima koji pokazuju malo veći interes za Duha Svetoga jer sam uvjeren da će im ona približiti Neuhvatljivoga.³

Niko Ikić

3 Usp. također recenziju Ivana Antunovića o ovom istom djelu u *Obnovljeni život* 63 (2008.), 513-516.

2 Kao npr., „Krist – Pomazanik Duhom Svetim“, *Bogoslovska smotra* 59 (1989.), 88-103; „Biblijsko-dogmatski temelji života i djelovanja Duha“, *Obnovljeni život* 53 (1998.), 263-278. Odnos Marije i Duha usp. str. 273-274.

