

Časopis za teološka i međureligijska pitanja
 Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
 Vol. 19, br. 1, 2015.

Josip KNEŽEVIĆ , Jeronimov doprinos u raspravama protiv hereze pelagijanizma	5-29
Milenko KREŠIĆ , Povijesno-pravne činjenice o Mrkanskoj biskupiji	31-43
Zorica MAROS , Umjetna oplodnja s osvrtom na federalni <i>Nacrt zakona o liječenju neplodnosti: osnovni, nezaobilazni podaci</i>	45-63
Marinko PERKOVIĆ , Sedam darova Duha Svetoga. Moralno promišljanje u duhu skolastičke teologije	65-83
Šimo MARŠIĆ , Nova evangelizacija pred izazovom integralne formacije unutar skupina mladih u Vrhbosanskoj nadbiskupiji	85-115
Andrej ŠEGULA , Bračni i obiteljski pastoral u Sloveniji u svjetlu izvanredne sinode 2014.	117-135
Pavle MIJOVIĆ , Osoba kao moguće mjesto susreta filozofije i znanosti: teorijski pristup	137-154
Igor ŽONTAR , Neodrživost Quineove „treće dogme empirizma“: dihotomija konceptualne sheme i empirijskog sadržaja	155-174

VRHBOSNENSIA – GODINA XIX – BROJ 1 – SARAJEVO 2015.

Izdavač ■ Publisher

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

Glavni i odgovorni urednik ■ Editor-in-Chief

Darko Tomašević

Uredništvo ■ Editorial Board

Niko Ikić, Pavo Jurišić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

Znanstveno vijeće ■ Scientific Council

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

Lektura ■ Language Editor

Marija Znika

Korektura ■ Proofreaders

Bojan Ivešić, Darko Tomašević

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

Naklada ■ Print Run – 500

Grafičko oblikovanje i prijelom ■ Graphic design and layout

Darko Tomašević

Tisak ■ Printing

CPU Printing company, Sarajevo

Cijena ■ Price

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

Uplata ■ Payment

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

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

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

UPUTE AUTORIMA I SURADNICIMA

1. Časopis *Vrhbosnensia* je znanstveni časopis Katoličkog bogoslovnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu. Časopis izlazi od 1997. godine, i to dva puta godišnje. Objavljuje znanstvene radove, poglede, osvrte, prikaze, dokumente, prijevode, bibliografije, recenzije knjiga i druga razmišljanja povezana s teologijom i međureligijskim pitanjima.

2. Uredništvo prima neobjavljene radove koje suradnici dostave Uredništvu. Primaju se radovi opsega od 15 do 50 kartica autorskog teksta, koji trebaju sadržavati sažetak i ključne riječi (najmanje 5) na hrvatskom jeziku te prijevod na engleski jezik. Ako autor ne može napisati sažetak i ključne riječi na stranom jeziku, neka ih dostavi Uredništvu na hrvatskom jeziku, ono će ih onda prevesti na strani jezik. Radovi se dostavljaju uredništvu na e-mail adresu vrhbosnensia@kbf.unsa.ba. Uredništvo si pridržava pravo tekst prilagoditi zahtjevima časopisa i standardima hrvatskoga književnog jezika. Rukopisi se ne vraćaju.

3. Molimo autore da predlože kategorizaciju svojih znanstvenih radova u jednoj od sljedećih kategorija: izvorni znanstveni rad, prethodno priopćenje, pregledni rad, stručni rad, ali konačnu odluku donosi Uredništvo na prijedlog dvojice recenzenata rada.

4. Za bilješke, označene neprekinutim nizom brojeva od 1, potrebno je držati se sljedećih uputa:

a. za knjige: ime malim slovima, a prezime autora VELIKIM slovima; naziv djela u kurzivu; zatim slijedi u zagradi mjesto izdavanja, izdavač, te godina izdavanja; nakon zagrade slijedi zarez i broj stranice (bez pisanja str.).

b. za časopise: ime malim slovima, a prezime autora VELIKIM slovima; naziv članka se stavlja u navodnike; zatim slijedi u kurzivu ime časopisa s njegovim godištem; nakon toga dolazi u zagradi godina izdavanja te broj stranica časopisa.

5. Uz tekst rada autor treba dostaviti Uredništvu i sljedeće podatke: ime i prezime, akademski naslov te adresu stanovanja ili puni naziv i adresu ustanove u kojoj je zaposlen, kao i osobnu e-mail adresu.

Detaljne metodološke upute za pisanje radova nalaze se na:

http://www.kbf.unsa.ba/upload/file/UPUTE_AUTORIMA.pdf

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

urbosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet
Univerzitet u Sarajevu
God. XIX, br. 1
2015.

urbBosnensia XIX,1 (2015.)

Sadržaj • Contents

Članci ■ Articles

Josip KNEŽEVIĆ, Jeronimov doprinos u raspravama protiv hereze pelagijanizma	5
Milenko KREŠIĆ, Povijesno-pravne činjenice o Mrkanskoj biskupiji	31
Zorica MAROS, Umjetna oplodnja s osvrtom na federalni <i>Nacrt zakona o liječenju neplodnosti: osnovni, nezaobilazni podaci</i>	45
Marinko PERKOVIĆ, Sedam darova Duha Svetoga. Moralno promišljanje u duhu skolastičke teologije	65
Šimo MARŠIĆ, Nova evangelizacija pred izazovom integralne formacije unutar skupina mladih u Vrhbosanskoj nadbiskupiji ...	85
Andrej ŠEGULA, Bračni i obiteljski pastoral u Sloveniji u svjetlu izvanredne sinode 2014.	117
Pavle MIJOVIĆ, Osoba kao moguće mjesto susreta filozofije i znanosti: teorijski pristup	137
Igor ŽONTAR, Neodrživost Quineove „treće dogme empirizma“: dihotomija konceptualne sheme i empirijskog sadržaja	155

Prikazi ■ Surveys

Ivan MACUT, Povijest hrvatske kršćanske teologije	175
John Rogers SEARLE, Problem svijesti	179
Mato ZOVKIĆ, Vjera kao tradicija zajednice i kao osobni izbor	191
Ilija ČABRAJA, Tko su Abrahamovi potomci po tijelu?	209

Recenzije ■ Book reviews

Mario CIFRAK - Dario TOKIĆ (ur.), <i>Da istina evanđelja ostane kod vas (Gal 2,5). Zbornik u čast prof. dr. sc. Ivana Dugandžića, ofm, povodom 70. godine života</i> (Darko TOMAŠEVIĆ)	219
--	-----

Mary Christine ATHANS, <i>In Quest of the Jewish Mary. The Mother of Jesus in the History, Theology, and Spirituality</i> (Mato ZOVKIĆ)	223
Darko TOMAŠEVIĆ – Miroslav AKMADŽA (ur.), <i>Krunoslav Stjepan Draganović - svećenik, povjesničar i rodoljub. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog simpozija o Krunoslavu Stjepanu Draganoviću povodom 110. obljetnice rođenja i 30. obljetnice smrti održanom na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu od 8.-10. 11. 2013. godine</i> (Božo GOLUŽA)	229
Jon SOBRINO, <i>Izvan sirotinje nema spasenja. Mali utopijsko-proročki ogledi</i> (Niko IKIĆ)	237
Maciej BIELAWSKI, <i>Raimon Panikkar. Uomo e il suo pensiero</i> (Vikica VUJICA)	240
Yves CONGAR (Iv KONGAR), <i>Devet vekova kasnije. Beleške uz „Istočni raskol“</i> (Niko IKIĆ)	247
Nikola Mate ROŠČIĆ, <i>Isus Krist u islamu</i> (Franjo TOPIĆ)	253
Ahmet ALIBAŠIĆ – Muhamed JUSIĆ (ur.), <i>Islamofobija – pojam, pojava, odgovor</i> (Mato ZOVKIĆ)	256
Mato ZOVKIĆ, <i>Iskustvo svećeničkog poziva u Bosni od 1963. do 2013. godine</i> (Franjo TOPIĆ)	261
Enzo BIANCHI, <i>Le tentazioni di Gesu Cristo</i> (Zorica MAROS)	263

UDK: 272-185.32
272-87.568
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: siječanj 2015.

Josip KNEŽEVIĆ
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
josip.knezevic25@gmail.com

JERONIMOV DOPRINOS U RASPRAVAMA PROTIV HEREZE PELAGIJANIZMA

Sažetak

Cilj ovog članka jest predstaviti ulogu i doprinos sv. Jeronima u pobijanju pojedinih pelagijanskih teza, kao što su milost Božja, slobodna volja, krštavanje novorođenčadi, ali poglavito ona o ljudskoj mogućnosti biti bez grijeha (impeccantia). Riječ je o prvim nastojanjima suzbijanja krivovjernih Pelagijevih teza od strane sv. Jeronima koji se u upoznavanju tog krivovjernog nauka nadahnjivao na djelima sv. Augustina koja su mu bila u to vrijeme dostupna (De peccatorum meritis et remissione et baptismo parvulorum i Epistula ad Hilarium).

Nakon što je u kratkim crtama prikazano stanje duha kod kršćana onog vremena koji su od Carstva dobili slobodu, u nastavku članka govori se o povijesnim događajima vezanim uz same početke pelagijanske kontroverzije, kao i o glavnim tezama koje je Pelagije naučavao, a što nije bilo u skladu s pologom vjere onoga vremena, kako je i sv. Jeronim primijetio. Stoga je u nastavku, na temelju njegovih djela Epistula ad Ctestiphontem i Dialogus adversus Pelagianos, predstavljen njegov odgovor i pobijanje gore navedenih pelagijanskih teza.

Riječ je o antropološkoj kontroverziji koja je uvelike zbunila ljude onoga vremena i koja će nastaviti zbunjivati i nakon smrti glavnih aktera kontroverzije. U svakom slučaju, Jeronimov doprinos je bio vrlo bitan u smislu da je on svojim djelovanjem pomogao da se sačuva čistoća naše vjere glede Kristova otkupiteljskog djela na križu. Nema sumnje da su pape imali u vidu i zalaganje ovog velikog Dalmatinca kada su ex cathedra potpisivali osudu tog krivovjernog nauka.

Ključne riječi: *Jeronim, Pelagije, pelagijanizam, impeccantia, gratia Dei, liberum arbitrium.*

Uvod

Svako nastojanje u pobijanju pojedinih krivovjernih teza da bi se postiglo pravovjerje od velike je važnosti. Dobro nam je poznato, kad je riječ o herezi pelagijanizma, da je Augustinov doprinos u pobijanju te hereze nemjerljiv. Zasluge da je u dobroj mjeri pobijedio to

krivovjerje bivaju uvijek (i s pravom) pripisane njemu. S druge strane, vrlo često bivaju zanemareni i zasjenjeni doprinosi drugih crkvenih otaca čije zasluge nisu manje važne, kao na primjer Jeronimove zasluge koji je zajedno s Augustinom među prvima vidio opasnost za pravovjerje u ovom nadolazećem krivovjerju.¹ U sljedećim ćemo stranicama nastojati predstaviti doprinos tog velikog crkvenog oca iz naših krajeva² koji je svoje posljednje spise posvetio upravo pobijanju pelagijanizma i opasnosti koje je on donosio. Spisi o kojima je ovdje riječ jesu: *Epistula ad Ctestiphontem* (Ep. 133) i *Dialogus adversus pelagianos in libri tres sub persona Attici catholici et Critobuli haeretici*.³

¹ Benoît JEANJEAN, *S. Jérôme et l'hérésie* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1999.), 245.

² JERONIM, *De viris illustribus* 135 (PL 23, 715: „Hieronymus, patre Eusebio natus, oppido Stridonis, quod a Gothis eversum, Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit“). Termin „oppidum“ koji Jeronim koristi može značiti „selo“, „utvrda“, ali isto tako i „grad“ u pravom smislu riječi. Njegov grad Stridon biva uništen od Gota kako nas informira sâm Jeronim. Bio je i biskupsko sjedište. Važno je reći da je stridonski biskup bio prisutan i na saboru u Niceji 325. godine (vidi: Georg GRÜTZMACHER, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, I. [Leipzig: Dieterich, 1901.], 106). Gdje se nalazio Stridon? To je pitanje još uvijek otvoreno. (Vidi: G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus* I., 103-113; Frano BULIĆ, „Stridone luogo natale di S. Girolamo“, Vincenzo VANNUTELLI (ur.), *Miscellanea Geronimiana. Scritti varii pubblicati nel XV centenario dalla morte di San Girolamo* (Roma: Tipografia poliglotta Vaticana, 1920.), 253-330; Ferdinand CAVALLERA, *S. Jérôme, sa vie et son œuvre*, I. (Louvain - Paris: Champion, 1922.), 3-5; Ferdinand CAVALLERA, *S. Jérôme, sa vie et son œuvre*, II. (Louvain - Paris: Champion, 1922.), 67-71, nota A; Umberto MORICCA, *San Girolamo*, I. (Milano: Vita e pensiero, 1922.), 3-4; John Norman Davidson KELLY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies* (London: Duckworth, 1975.), 2-5; Marijan MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac* (Makarska: Služba Božja, 1995.), 12-13.

³ Osim ta dva najbitnija spisa o pelagijanskoj kontroverziji dobro je napomenuti da su pojedini tragovi borbe protiv pelagijanizma prisutni i u *Commentarii in Hieremiam*. Prema Evansu, nakon što je napisao uvod u IV. knjigu *Komentara na Jeremiju proroka* (oko 415.), obustavio je na kratko sastavljanje tog spisa da bi napisao svoj *Dijalog protiv pelagijanaca*. Zapravo u svakom od uvoda u pojedino poglavlje (izuzev VI. poglavlja) prisutni su očigledni tragovi koji upućuju bilo na osobu Pelagija, bilo na njegov nauk (Robert F. EVANS, *Pelagius: Inquires and reappraisals* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2010.), 7). Od kolike je važnosti bilo pobiti njegovo krivovjerje, govori i činjenica da su *Komentari* ostali nedovršeni jer je Jeronim u međuvremenu umro 419. ili 420. Za više biografskih podataka o sv. Jeronimu vidi: Georg GRÜTZMACHER, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, I.-III. (Leipzig - Berlin: Dieterich, 1901.-1908.); Ferdinand CAVALLERA, *S. Jérôme, sa vie et son œuvre*, I.-II. (Louvain - Paris: Champion, 1922.); J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*; M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*.

Možda će čitatelji primijetiti stanovite nedorečenosti u ovom radu glede pitanja problema pelagijanizma, ali ovdje na početku napominjemo da je riječ o samim počecima pelagijanizma i da nije riječ o Augustinovu stavu koji će imati priliku još dublje proučiti taj fenomen. Ovdje je riječ o Jeronimovu stavu prema tom krivovjerju. Jeronim se tek informira o pelagijanizmu. Primjećuje da se Pelagijevi stavovi ne slažu s *depositum fidei*, odnosno pologom vjere, koji on poznaje, te stoga daje svoje viđenje tog fenomena na sebi svojstven način. Jasno je da je Augustin *princeps theologorum*⁴ kad je u pitanju pelagijanizam jer je imao priliku dublje ući u tu problematiku s obzirom na to da će nastaviti tu kontroverziju s Julijanom iz Eklana, Pelagijevim pristašom. Jeronim neće imati tu priliku jer će nakon prve službene presude od Apostolske Stolice (418. godine) umrijeti 30. rujna 419. ili 420. godine.⁵

Nakon Milanskog edikta (313. godine), u godinama koje su slijedile kršćanstvo je postalo jedina priznata religija u Rimskom Carstvu.⁶ Naime, u tom vremenu imperijalna politika prema kršćanstvu uvelike se promijenila, što je rezultiralo povećanjem broja obraćenja na kršćanstvo čak i bez dovoljne pripreve za krštenje. Biti kršćaninom tako je postalo čak i od velike važnosti. Sâm sv. Jeronim se žali da je brojnost novoobraćenika zapravo neprijateljica kršćanstva jer su mnogi bili kršćani tek „na papiru“.⁷

U takvu stanju duha monaštvo doživljava svoj procvat. Iako je monaštvo nastalo prije Milanskog edikta, ono je postalo na neki način osporavanje slaganja s državnom, političkom moći i privilegija koje je Carstvo dalo kršćanstvu kako bi ga na neki način „kontroliralo“. Plo-dove toga mogli smo vidjeti najviše nakon sabora u Niceji (325. godine) kada „nepodobni“ biskupi bijahu slani u izgnanstvo da ne bi dizali glasa protiv carskih odluka. Zato se kod pojedinaca pojavila ta želja za

⁴ Tj. prvak među teolozima.

⁵ Naime, poznata je činjenica da znamo datum Jeronimove smrti, ali ne i godinu. Čini se da, kad je riječ o sv. Jeronimu, ne može bez nekih kontroverzija. Naime, prema Prosperu Akvitanskom Jeronim umrije 420. (*Chronicon*, PL 51, 592C: „Hieronymus presbyter moritur anno aetatis suae XCI, pridie kal. Octobris“). Međutim, nepoznati Jeronimov biograf, koji je živio između VI. i VIII. stoljeća, pišući biografiju sv. Jeronima, naveo je 419. godinu uvodeći tako sumnju glede godine smrti sv. Jeronima (*Hieronymus noster*, PL 22, 184: „Dormivit autem Beatus Hieronymus anno imperii Theodosii junioris ... Omne vitae suae tempus implevit 88 annis et mensibus sex.“). O datumu Jeronimove smrti vidi: J. N. D. KELLY, *Jerome*, 331-337; F. CAVALLERA, *S. Jérôme*, II, 63.

⁶ O odnosu Crkve i Rimskog Carstva nakon Milanskog edikta vidi: Tomo VUKŠIĆ, „Odnos rimske države prema kršćanstvu u IV. stoljeću. Od progona preko tolerancije i slobode do državne vjere“, *Vrhbosnensia* 18 (2014.), 277-300.

⁷ Usp.: JERONIM, *Vita Malchi monachi captivi* 1, 3 (PL 23, 55).

povratkom onom izvornom kršćanstvu, izvornom nauku koji je Krist navijestio. Tako imamo dvije „vrste“ kršćana. S jedne strane su monasi koji su živjeli svoje kršćanstvo na autentičan način. Među njima svakako su bili i Jeronim i Pelagije. S druge strane su bili kršćani „na papiru“ koji su nastavili živjeti, tako reći, „slobodno“, ne u potpunosti s kršćanskim stavovima. Sâm sv. Jeronim nam o tome svjedoči govoreći o jednom duhovnom mrtvilu u njegovu rodnom Stridonu⁸ čak i kod samog biskupa Lupicina koji je „slabi kormilar“ koji upravlja „šupljom lađom“. Tako, „slijepac vodi slijepu u jamu“, te zaključuje: „Kakav upravitelj, takvi i oni kojima on ravna.“⁹

I Pelagije je bio ogorčen takvim stanjem kršćanstva budući da je svagdje bio prisutan mentalitet minimalizma i osrednjosti kršćanskog života. Ne smije nas iznenaditi takav stav. Pelagije, iako osuđeni heretik, bio je također i monah. Provodio je vrlo strog asketski život u pravom smislu. Čak ga i sv. Augustin naziva *servus Dei*.¹⁰

U takvu, dakle, ambijentu nastaje i pelagijanizam kao pokret koji je stavljao velik naglasak na antropologiju dajući značajnu vrijednost ljudskim mogućnostima i sposobnostima preko kojih bi se mogao postići život moralno čist, bez mrlje, bez grijeha.

1. Počeci pelagijanske kontroverzije

U ranom V. stoljeću pojedinci kao Pelagije, Celestije, te kasnije Julijan iz Eklana i drugi, jednostavno prozvani „pelagijanci“, bijahu uključeni u teološki „pamfletski sukob“ protiv Augustina i Jeronima.¹¹ Tijekom stoljeća ta rasprava, zvana često i „pelagijanska kontroverzija“, bila je najčešće usredotočena na nauk o milosti, a manje na najdražu Pelagijevu temu nesagrešivosti (*impeccantia*).¹²

⁸ Usp.: M. MANDAC, *Sveti Jeronim*, 22.

⁹ JERONIM, *Ep* 7, 5: „In mea enim patria rusticitatis vernacula, Deus venter est, et in diem vivitur: et sanctior est ille, qui ditior est. Accessit huic patellae (juxta tritum populi sermone proverbium) dignum operculum, Lupicinus Sacerdos, secundum illud quoque, de quo semel in vita Crassum ait risisse Lucillius: Similem habent labra lactucam, asino carduos comedente: videlicet ut perforatam navem debilis gubernator regat, et caecus caecos ducat in foveam. Talisque sit rector, quales illi qui reguntur.“ (Citati i referencije na Jeronimove poslanice uzeti su iz: CSEL 54, 55, 56).

¹⁰ AUGUSTIN, *Ep*. 186, 1 (CSEL 57, 45).

¹¹ Usp.: Gerald BONNER, „Pelagianism and Augustine“, *Augustinian Studies* 23 (1992.), 37.

¹² John Ferguson izdvaja glavne teme pelagijanske kontroverzije kao što su: pitanje grijeha općenito, pitanje istočnoga grijeha, zatim mogućnost nesagrešivosti (*impeccantia*), milost, slobodna volja, veza između Boga i čovječanstva, krštenje djece, smrt te molitva. Usp.: John FERGUSON, *Pelagius: A Historical and Theological Study* (Cambridge: Heffer, 1956.), 159-182.

Pelagije najvjerojatnije dolazi u Rim iz rimske provincije Britanije malo prije Alarikova uništenja grada Rima 410. godine. Tijekom boravka u Rimu prakticirao je strog asketski život, ne cenobitski, ostajući uvijek živjeti kao laik u punoj slobodi.¹³ Augustin ga vjerojatno zbog toga naziva *monachus*,¹⁴ kao i Jeronim kada u jednom pismu (*Ep. 50*), pisanom između 393. i 394. godine, govori o nekom monahu (*monachus*), bivšem pravniku a sada vatrenom kršćaninu, koji javno propovijeda protiv njegova argumenta o ženidbi iznesenog u djelu *Protiv Jovinijana*. Pojedini teolozi su se zapitkivali: Tko bi bio taj *monachus*? Neki tvrde da je taj *monachus* sâm Pelagije;¹⁵ drugi to osporavaju.¹⁶

Osim te, moguću referenciju na Pelagija možemo pronaći u *Komentarju na proroka Ezekijela* gdje Jeronim spominje „novu neman“ koja se inspirira na „zmiji“, odnosno na Pelagijevu prethodniku Rufinu, nekada Jeronimovu velikom prijatelju, a sada neprijatelju.¹⁷

Isto tako u *Poslanici Demetrijadi* (*Ep. 130*) nudi također jednu „bezimenu“ aluziju na Pelagija.¹⁸ Jeronim kao insipratora pelagijanskog krivovjerja vidi origenizam te pri kraju poslanice napominje da su „otrovne klice te hereze još žive i niču u glavama nekih ljudi sve do danas,“¹⁹ savjetujući Demetrijadi da izbjegava taj otrov.

13 Usp.: Serafino PRETE, *Pelagio e pelagianesimo* (Brescia: Morcelliana, 1961.), 12-15.

14 AUGUSTIN, *De Gestis Pelagii* 14, 36 (PL 44, 341-343); međutim, točniji bi bio naziv asket s obzirom na Pelagijev status budući da nije bio član neke monaške zajednice, nego je kao laik provodio snažan kršćanski život obojen strogom askezom.

15 Vidi: Georges de PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse* (Lausanne: Payot, 1943.), 50-55; J. FERGUSON, *Pelagius*, 44; R. F. EVANS, *Pelagius*, 26-42; John N. L. MYRES, „Pelagius and the End of Roman Rule in Britain“, *The Journal of Roman Studies* 50 (1960.), 22; J. N. D. KELLY, *Jerome*, 188; Brinley Roderick REES, „Pelagius: A Reluctant Heretic“, Brinley Roderick REES, *Pelagius: Life and Letters* (Rochester, New York: Boydell, 2004.), 5.

16 Vidi: Yves-Marie DUVAL, „Pélage est-il le censeur inconnu de l'*Adversus Iovinianum* à Rome en 393? Ou: Du 'portrait-robot' de l'hérétique chez s. Jérôme“, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 75 (1980.), 525-557. To Duvalovo mišljenje dijeli i Benoît JEANJEAN, „Le *Dialogus Attici et Critobuli* de Jérôme et la Prédication Pélagienne en Palestine entre 411 et 415“, Andrew CAIN – Josef LÖSSL (ur.), *Jerome of Stridon. His Life, Writings, and Legacy* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2009.), 61.

17 Usp.: JERONIM, *Commentarii in Ezechielem prophetam*, 6 (PL 25, 16-17).

18 Poznato je da su i Pelagije i Augustin, pisali ovoj djevojci ohrabrujući je u njezinoj odluci da se posveti Kristu. Demetrijada je bila djevojka plemenita roda, *gens Anicia*, koja se posvetila Kristu (vidi: G. PANI, „Demetriade“, Angelo DI BERRARDINO (ur.), *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane* (Genova – Milano: Marietti, 2006.), 1355-1356.

19 JERONIM, *Ep. 130*, 16.

U Rimu je Pelagije ostao sve do Alarikova pustošenja Rima 410. godine. Nakon Alarikova osvajanja Rima zajedno s drugim izbjeglicama bježi u Kartagu gdje se zadržao kratko prije svojeg polaska u Jeruzalem. Već je u Kartagi, zajedno s prijateljem Celestijem,²⁰ počeo širiti svoje kontroverzne ideje koje bi se dale svesti ukratko: ljudi se rađaju bez ljage istočnog (Adamova) grijeha; Adamov grijeh je njegov osobni grijeh i ne prenosi se na buduće naraštaje prokreacijom; budući da ne postoji istočni grijeh, čovjek je po prirodi dobar jer posjeduje *bonum naturae* i prema tome može, ako želi, biti bez grijeha (*impeccantia*) te kao takav može postići spasenje bez Božjeg interventa; dovoljno je da samo u svojoj slobodnoj volji želi postići spasenje.²¹

Zbog tog učenja Pelagije već bijaše optužen te se održi u Kartagi 411. godine sinoda koja osudi te teze. U međuvremenu Pelagije se već preselio u Jeruzalem gdje ga bijaše primio biskup Ivan, Jeronimov neistomišljenik. Jeronim je već otprije bio u Betlehemu. I ovdje se protiv Pelagija sazvaše dvije sinode (u Jeruzalemu i Diospoliju 415. godine), ali se on lukavo uspio obraniti budući da biskupi okupljeni na sinodama ne bijahu dovoljno vješti u teološkim problemima ovog tipa, kako nas informiraju i Jeronim i Augustin. Naime, Pelagije je prevario biskupe glede svojega vlastitog nauka ne žaleći osuditi ni prijatelja Celestija koji je širio upravo njegov nauk. Prema tome, osudio je teze koje su zapravo njegove.²²

Nakon ovog neuspjeha Jeronim i Augustin su ušli odlučnije u borbu protiv pelagijanizma što će rezultirati i konačnom osudom njegovih ideja 418. godine za vrijeme pape Zosima koji svojom *Epistula Tractoria* osuđuje Pelagija i njegove ideje kao krivovjerne.²³

20 O Celestiju vidi: Vittorino GROSSI, „Celestio“, Angelo DI BERARDINO (ur.), *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane* (Genova – Milano: Marietti, 2006.), 974-976.

21 Zbog tih teza će i Pelagije i Celestije biti zajedno osuđeni kao heretici na saboru u Kartagi 418. godine. Vidi: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu* (Đakovo: UPT, 2002.), br. 222-230. Ovo navodi i MARIJE MERCATOR, *Commonitorium super nomine Caelestii* 1, (ACO 1/V, 66, br. 36; PL 48, 69; PL 45, 1686). Vidi i: AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* I., 2, 2 (CSEL 60, 3; PL 44, 109).

22 Usp.: JERONIM, *Ep.* 143 (*Ad Augustinum*); AUGUSTIN, *De Gestis Pelagii* 6, 16 (CSEL 42, 69). O tim događajima vidi još: Justus Ludwig JAKOBI, *Die Lehre des Pelagius* (Leipzig: Friedrich Fleischer, 1842.); Franz KLASSEN, *Die Innere Entwicklung des Pelagianismus: Beitrag zur Dogmengeschichte* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1882.); G. DE PLINVAL, *Pélagie, ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*; S. PRETE, *Pelagio e pelagianesimo*; Otto WERMELINGER, *Rom und Pelagius* (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1975.); B. R. REES, *Pelagius. Life and Letters*.

23 Vidi: H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja*, br. 231; Dijelove te Zosimove poslanice prenosi nam i sv. Augustin. Vidi: AUGUSTIN, *Ep.* 190 (CSEL 57, 159; PL 20, 693-695). Vidi isto: O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, 295-308. O tom saboru u Kartagi 418. godine vidi: *Mansi* 3, 810-850; CCL 149, 69-73.

2. Pelagijanski nauk

Kao što se može vidjeti iz naslova, teško je razdvojiti čisto Pelagijeve ideje od idejâ njegovih istomišljenika koje je nadahnjivao. Zato smo ovom dijelu i dali naziv „pelagijanski nauk“ jer je i danas vrlo teško odvojiti autentične Pelagijeve spise od spisa njegovih pristaša. Ta je teškoća bila prisutna već i za Pelagijeva života. Čak mu i Jeronim to prigovara u svojem *Dijalogu* jer se Pelagije slobodno mogao pravdati da nešto nije napisao on, iako je zapravo u većini slučajeva dijelio te stavove.²⁴

Ovdje mi je namjera prvenstveno se zadržati na onim spisima koje razni autori smatraju autentičnim Pelagijevim. Zanimljivo je napomenuti da G. de Plinval pripisuje Pelagiju gotovo svako djelo koje je nosilo njegovo ime, iako je kasnije donekle promijenio mišljenje te je pripisivao nekih petnaestak djela, premda su neka od njih generalno pelagijanska.²⁵ Spisi koji se smatraju autentičnim Pelagijevim su prvenstveno *Testimonium Liber, Libellus fidei, Epistula ad Demetriadem* i *Expositiones XIII epistularum Pauli*.²⁶

2.1. Etički optimizam

Pelagijev nauk obilježen je onim što bismo ovdje mogli nazva-

²⁴ Usp.: JERONIM, *Dialogus adversus Pelagianos* III., 16: „Quae duo capitula orationis et laudis soles cum tuis iurare discipulis non esse tua, cum perspicue stili tui splendor eluceat, et tanta sit venustas eloquii Tulliani, ut testudineo incedens gradu, quae secreto doces mittisque venalia, publice non audeas proferri. O te felicem, cuius praeter discipulos nemo conscribit libros, ut quidquid videris displicere, non tuum, sed alienum esse contendas. Et quis ille tanti erit ingenii ut leporem sermonis tui possit imitari?“ Referencije i citati Jeronimova *Dijaloga protiv pelagijanaca* uzeti su iz: CCL 80, S. HIERONYMI PRESBYTERI OPERA PARS III, OPERA POLEMICA (Turnholti: 1990.).

²⁵ Usp.: Georges de PLINVAL, „Recherche sur l'œuvre littéraire de Pélage“, *Revue de Philologie* 60 (1934.), 9-42.

²⁶ Osim tih spisa, možemo ubrojiti još i pojedine fragmente koji se prvenstveno nalaze u Augustinovim djelima kao što su: *De natura* i *De libero arbitrio*. Glede problema autentičnosti Pelagijevih djela vidi: Giuseppe CARUSO, „Ramusculus Origenis“, *L'eredita dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2012.), 177-186. Pojedini se autori slažu da je velik utjecaj na Pelagija izvršio Origen, ili možda bolje reći Rufin koji je preveo Origenov *Komentar na poslanicu Rimljanima*. Jeronim će mu zbog toga i prigovoriti: „Doctrina tua Origenis ramusculus est.“ (*Ep. 133, 2*). Za jedan temeljitiji studij pelagijanskog nauka vidi: Sara MATTEOLI, *Alle origini della teologia di Pelagio. Tematiche e fonti delle „Expositiones XIII epistularum Pauli“* (Pisa – Roma: Fabrizio Serra editore, 2011.).

ti „etičkim optimizmom“ koji se u potpunosti oslanja na ljudske sposobnosti kako bi se postigla osobna svetost, to jest moralni život bez grijeha. Spomenuo sam već da je Pelagije živio asketskim životom, a da nije pripadao nekoj monaškoj zajednici. Živio je, dakle, ozbiljnim životom, autentičnim, u skladu s onim što je i naučavao. Čitav njegov život i nauk mogao bi se svesti na jedno temeljno teološko pitanje koje bi se moglo postaviti nakon pročitanih Pelagijevih tekstova: *Quomodo verus Christianus esse debet?*²⁷ Tako se pita u trenutku kada je kritizirao „isprike“ pojedinih kršćana. S jedne strane, kršćani se ispričavaju i pravdaju naglašavajući stvarnost grijeha i nemogućnost vlastite naravi da mu se othrvaju te žive jednu, moglo bi se reći, „minimalnu religioznost“: ljudska je narav slaba i nesposobna othrvati se nasrtajima kušnji i grijeha. S druge strane, ispričavaju se i pravdaju tvrdeći da bi neka moralna nesagrešivost bila rezervirana ekskluzivno samo onima koji prakticiraju asketski život, a ne svim vjernicima. Pelagije je imao vrlo rigorozan stav prema takvim isprikama. Njegov je cilj bio uspostaviti jednu Crkvu svetih, i zato je usvojio ovaj nauk etičkog optimizma kao stvarnosti pristupačnoj svakom kršćaninu.²⁸

Govoreći o tom etičkom optimizmu, o čemu je zapravo riječ? Naime, Pelagijeva vizija čovjeka je vrlo pozitivna. Bog je stvorio čovjeka sposobnog imati slobodan izbor i u tome je sadržana njegova veličina i dostojanstvo. Naime, u *Pismu Demetrijadi* kaže: „Prije svega moraš razmatrati dobrotu ljudske naravi u odnosu na njezina Stvoritelja, to jest Boga. On, za kojeg se kaže da je stvorio cijeli svijet i sve što je u svijetu, načinio je sve stvari kao dobre ili vrlo dobre; promisli koliko je vrednije od svega što je načinio samog čovjeka za kojeg se također podrazumijeva da su sve te stvari stvorene! I prije nego ga je stvorio, kad odredi načiniti ga na sliku i priliku svoju, pokaza i kakvim ga je želio načiniti. Nadalje, kad mu podloži sve životinje, postavivši ga gospodarom nad njima koje bijaše načinio snažnijim od čovjeka s obzirom na masu tijela, na veličinu snage i na jakost zubi, Bog je dovoljno pokazao u kakvu je boljem stanju čovjek stvoren i iz čega želi da čovjek shvati dostojanstvo svoje naravi dok su mu mnoge druge jače životinje

²⁷ „Kakav mora biti jedan istinski kršćanin?“ Nije riječ o pitanju koje Pelagije postavlja, nego koje autor ovog članka stavlja u usta Pelagiju.

²⁸ Usp.: Gerald BOSTOCK, „The Influence of Origen on Pelagius and Western monasticism“, Wolfgang A. Bienert – Uwe Kühneweg (ur.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. Hofgeismar, 25-29 August 1997. (Leuven: Leuven University Press, 1999.), 381-383. Takvi su stavovi slični donatizmu i novacijanzmu. Zbog toga S. Prete smatra da su i ti pokreti izvršili jak utjecaj na Pelagija dok je boravio u Rimu (usp.: S. PRETE, *Pelagio e pelagianesimo*, 14).

podložene. Nije ga ostavio gola i bez obrane, niti ga je slaba želio izložiti raznim opasnostima, nego ono što bijaše načinio nemoćnim izvana, ojačao je bolje iznutra, to jest razumom i razboritošću kako bi razumno i snagom intelektualne sposobnosti, kojima nadmašuje sve životinje, samo on mogao upoznati Stvoritelja i stoga služiti Bogu kojem su i svi podloženi. Gospodin je želio da (čovjek) djeluje dragovoljno, ne prisilno. I zbog toga mu je ostavio mogućnost izbora i postavio pred njega život i smrt, dobro i zlo i ono što mu se sviđi, to će mu darovati“ (usp.: Sir 15,14).²⁹

Polazna točka, dakle, njegova razmišljanja je pojam naravne svetosti (*bonum naturae*) i dara slobodne volje (*liberum arbitrium*). Pelagije, dakle, polazi od stava pozitivnog stanja, *bonum naturae*. Taj je pojam od temeljne važnosti u njegovu shvaćanju. Ljudska je, naime, narav ostala, prema njegovu stavu, ipak neoštećena nakon Adamova pada budući da je čovjek stvoren „na sliku i priliku“ Božju (usp.: Post 1,26ss) jer je prema njemu Adamov grijeh zapravo njegov osobni grijeh i ne prenosi se na Adamovo potomstvo niti ima ikakva utjecaja na potomstvo. Prema tome, ljudska narav mora biti savršena.³⁰ Iz toga proizlazi da je neshvatljivo da bi Adamov pad mogao nauditi ljudskoj naravi koja je u temelju *natura bona* toliko da bi učinio cijeli ljudski rod jednom *massa peccandi*, odnosno čovječanstvo iskvareno grijehom. Ovdje se Pelagije ne slaže s Augustinovom tezom o traducijanizmu³¹

²⁹ PELAGIJE, *Epistula ad Demetriadem* 2 (PL 30, 17: „Primum itaque debes naturae humanae bonum de ejus auctore metiri, Deo scilicet, qui cum universa mundi, et quae intra mundum sunt, opera bona, et valde bona, fecisse referatur: quanto, putas praetantiorum ipsum hominem fecit: propter quem omnia etiam intelligitur illa condidisse! Quem dum ad imaginem et similitudinem suam facere disponit [Al. disposuit], antequam faciat, qualem sit [Al. esset] facturus, ostendit. Deinde cum subjecit ei universa animalia: eumque etiam constituit eorum dominum, quae vel mole corporis, vel virium magnitudine, vel armis dentium multo valentiora homine fecerit: satis declarat, quanto pulchrius sit homo ipse conditus, quem vel ex hoc voluit naturae suae intelligere dignitatem, dum fortia sibi subjecta miratur animalia. Neque enim nudum illum, ac sine praesidio reliquit, nec diversis perculis velut exposuit infirmum. Sed quem inermem extrinsecus fecerat, melius intus armavit: ratione scilicet atque prudentia, ut per intellectum vigoremque mentis, quo caeteris praestabat animalibus, factorem omnium solus agnosceret: et inde serviret Deo, unde aliis dominabatur. Quem tamen justitiae executorem Dominus voluntarium esse voluit, non coactum. Et ideo reliquit eum in manu consilii sui (*Eccli* XV, 14). Posuitque ante eum vitam et mortem, bonum et malum: et quod placuerit ei, dabitur illi.“)

³⁰ O širem razmišljanju pelagijanske optimistične antropologije vidi: Gisbert GRESCHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnade des Pelagius* (Mainz: Grünewald, 1972.), 54-81.

³¹ O traducijanizmu vidi: Vittorino GROSSI, „Traducianesimo“, Angelo DI BERARDINO (ur.), *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane* (Genova – Milano: Marietti, 2006.), 5448-5449.

prema kojoj se istočni grijeh prenosi prokreacijom na cijeli ljudski rod. U svrhu toga Pelagije polazi od Augustinove teze da je zlo *non-esse*, to jest nebiće. Ako je tako, onda zlo ne može ukaljati ljudsku narav, niti može uništiti čovjekovu slobodu koju mu je Bog darovao. Prema tome ni Adamov grijeh, koji je zlo, ne može se prenijeti nasljedno na druge ljude budući da je svaki čovjek odgovoran za svoja djela i nedjela.³²

Za Pelagija Adamov grijeh, dakle, nije ništa drugo nego njegov osobni grijeh koji nema nikakvu daljnju ulogu s obzirom na ljudski rod. Adam je bio samo loš, tragičan primjer grešnosti kroz svoju neposlušnost koju ljudi ne trebaju slijediti. Riječ je, dakle, samo o primjeru koji ni u čemu nije naštetio naravnoj slobodi njegovih potomaka. Tako je Adam prikazan kao negativan primjer, dok je Krist zbog svoje „poslušnosti do smrti, i to do smrti na križu“ (Fil 2,8) pozitivan primjer koji treba slijediti. Adamov negativan primjer nije izmijenio, dakle, ništa kod ljudske naravi i njezine slobode: čovjeku ostaju sloboda i sposobnost izbora činiti dobro i izbjegavati grijeh te na taj način zaslužiti spasenje jer *bonum naturae* prebiva upravo u slobodi izbora. Sveti, o kojima govori Sveto pismo, primjer su nam toga.³³

Upravo ta sposobnost birati i činiti dobro za Pelagija je neizostavna karakteristika ljudskog bića kojoj se ipak dodaje i svijest da ljudi sagriješe. A zašto sagriješe? Prema Pelagiju, grijeh je također plod ljudskog izbora. Ljudi griješe jer su tako izabrali; jer zbog loših navika slobodne volje nastaje sklonost ka grijehu, ali ta je sklonost uvijek stečena, nikad urođena jer svaki čovjek posjeduje *bonum naturae*.³⁴ Jednom kad stekne tu sklonost ka grijehu, čovjeku je teško osloboditi se od nje.³⁵ Jedino vježbanjem slobodne volje (*liberum arbitrium*), koja zajedno s *bonum naturae* čini sigurnost življenja osobne svetosti, čovjek može postići savršenstvo i živjeti bez grijeha te se spasiti.³⁶

To znači da je čovjek od Boga primio jednu razumsku narav koja je sposobna poznavati i činiti dobro te izbjegavati zlo; i sve potpuno slobodno. Ali, nisu dostatni samo ti naravni Božji darovi. Potreban je i osobni napor kao izričaj slobodne volje. Toliko inzistiranje na osobnom naporu dolazi od uvjerenja da je uloga ljudske volje u mo-

³² Usp.: Brinley Roderick REES, *Pelagius. A Reluctant heretic* (Suffolk: Boydell Press, 1988.), 59-65.

³³ Usp.: G. CARUSO, „Ramusculus Origenis“, 201.

³⁴ Ne možemo ovdje ne primijetiti negaciju onoga što zovemo „istočni grijeh.“

³⁵ Usp.: PELAGIJE, *Commentarii in Romanos 7*, 15-17 – referencije i citati Pelagijevih komentara na Pavlove poslanice uzeti su iz: *Expositiones XIII epistularum Pauli*, Text and Studies 9 (3 voll), rec. A. Souter (Cambridge: University Press, 1922.-1931.). Vidi također: PLS I, 1110-1374.

³⁶ Usp.: PELAGIJE (?), *De possibilitate non peccandi* 4, 2 (PLS I, 1457-1458).

ralnom življenju od prevelike važnosti. *Bonum naturae* i osobni napor po njemu bi zato bili dostatni da bi se živjelo u pravednosti i svetosti.³⁷ Dakle, ljudi bi mogli samo svojom vlastitom voljom i činjenjem dobrih djela izbjegavati grijeh i tako postići konačno spasenje.

2.2. *Gratia Dei*

Vidjeli smo da je Pelagije zanijekao postojanje istočnog grijeha i njegovo prenošenje na cijeli ljudski rod preko rađanja. Adamov je grijeh, dakle prema Pelagiju, naštetio samo njemu samome, ne i ljudskom rodu jer nijedan čovjek ne može biti kriv zbog tuđeg grijeha, nego samo zbog vlastitih počinjenih grijeha vlastitom slobodnom voljom koja je Božji dar čovjeku primljen u trenutku stvaranja.³⁸ Budući da istočni grijeh za Pelagija zapravo i ne postoji, krštenje djece je vidio samo kao čin njihova prihvaćanja u Crkvu, a ne kao *remissio peccatorum* (oproštenje grijehâ) jer novorođena djeca nisu imala čak ni mogućnost sagriješiti.³⁹

S druge strane, čovjek je stvoren od Boga da bi postigao savršenstvo i spasenje i na temelju toga ne može biti ništa drugo nego biće potpuno slobodno i odgovorno samo za svoja djela. Osim toga, za Pelagija bilo bi očigledno proturječje kad bi Bog tražio od čovjeka da bude savršen, a čovjeku ne bi bilo moguće postići to savršenstvo. Zato u svojoj biti on mora biti *bonus*; mora posjedovati *bonum naturae*.⁴⁰

Međutim, nakon što smo prošli ovo prethodno Pelagijevo razmišljanje, možemo postaviti jedno pitanje: A gdje bi bila u svemu tome milost Božja? Istina, Pelagije nije zanijekao njezino postojanje, ali nije uopće ni spomenuo djelovanje milosti Božje. U svemu tome ona zapravo nema mjesta. Budući da prema Pelagiju ne postoji nikakva slabost uzrokovana grijehom koja bi ga naginjala samom grijehu; budući da je Adamov neposluh samo loš primjer za ljudski rod; budući da su narav i stanje čovjeka u trenutku rođenja potpuno identične stanju prvotne Adamove svetosti i nevinosti, možemo se s pravom pitati: Ima li u Pelagijevu teološkom sustavu uopće mjesta za milost, to jest za jedan zahvat kojim bi dragi Bog prišao u pomoć čovjeku? Pitamo se: Čovjek

³⁷ Usp.: Nello CIPRIANI, „La morale pelagiana e la retorica“, *Augustinianum* 31 (1991.), 313-316.

³⁸ Usp.: PELAGIJE, *De natura*, AUGUSTIN, *De natura et gratia* 8, 10, 13, 34 i 54 (Rekonstrukciju Pelagijeve djela *De natura* uredili su A. TRAPÈ – I. VOLPI u: AUGUSTIN, *Natura e grazia II*. NBA XVII/2 (Roma: Città Nuova Editrice 1981.).

³⁹ Usp.: R. F. EVANS, *Pelagius*, 97-103; J.-C. DIDIER, „S. Augustin et la baptême des enfants“, *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 2 (1956.), 109-129.

⁴⁰ Usp.: JERONIM, *Dialogus*. 1, 14.

u ovakvu stanju, kako ga je opisao Pelagije, ima li uopće potrebu za Božjom pomoći?

Ta pitanja otvaraju istragu glede smisla koji pelagijanizam daje pojmu milosti Božje koji je potpuno različit u odnosu na onaj koji je u tom vremenu bio proširen, to jest, možemo reći, u suprotnosti s tradicijom.

Iz svega dosad viđenog proizlazi zaključak: budući da istočni grijeh, prema Pelagiju, ne postoji, čovjek se spašava samo vlastitim naporom vršeći dobra djela s pomoću objavljenih zapovijedi. Milost se, dakle, sastoji u činjenici da je čovjek obdaren slobodnom voljom i u jednom čisto intelektualnom kontekstu dane su mu zapovijedi i moralni zakoni po kojima se treba ravnati i spasiti,⁴¹ dakle bez Božjeg zahvata, to jest bez Njegove milosti, koja ovime biva identificirana i izjednačena s *liberum arbitrium* s kojim čovjek jednostavno i u punoj slobodi bira spasenje. I da bi ga mogao postići, čovjek mora posjedovati tri naravne sposobnosti: *posse, velle* i *esse*. Prva je sposobnost mogućnosti biti apsolutno pravedan i nesagrešiv (to je zapravo vlastito samo Bogu, ali Pelagije to pripisuje i stvorenjima!). Druga se tiče vlastitog izbora djelovanja, a treća je ostvarenje tog izbora i življenje bez grijeha. Dakle, milost bi bila jednostavno mogućnost nesagrešivosti (*impeccantia*) koju je naša ljudska narav primila u trenutku stvaranja kad je primila i *liberum arbitrium*, kako nam Augustin prenosi Pelagijeve riječi: „Ovo je, kažem, milost Božja: mogućnost ne grijешiti, koju je naša narav primila u trenutku stvaranja, budući da je stvorena sa slobodnom voljom.“⁴² Za Augustina je, s druge strane, milost dar Duha Svetoga, *Spiritus vivificans*. I ta milost biva neprestano izmoljavana kroz naše molitve. Međutim, ta nutarnja pomoć Božja, prema Pelagiju, ostaje samo *pura mens*, a ne kao stvarna pomoć ljudskoj volji. Kod Pelagija ljudska je volja ta koja odlučuje, a milost, dakle, ima čisto intelektualni karakter.⁴³

2.3. *Impeccantia*

Iz toga što smo do sada vidjeli pojam *impeccantia* (nesagrešivost) dolazi kao posljedica. Ukratko, riječ je o Pelagijevoj tvrdnji: *Posse*

⁴¹ Usp.: G. CARUSO, „Ramusculus Origenis“, 210.

⁴² Usp.: AUGUSTIN, *De Gestis Pelagii*, 10, 22 (CSEL 42, 75). Augustin prenosi Pelagijeve riječi: „Hanc se dicere Dei gratiam, quod possibilitatem non peccandi natura nostra cum conderetur, accepit, quoniam condita est cum libero arbitrio.“

⁴³ Usp.: N. CIPRIANI, „La morale pelagiana“, 318.

*hominem sine peccato esse, si velit!*⁴⁴ Čovjek je, dakle, u mogućnosti postići toliko visok stupanj u krepostima da bi mogao uvijek izbjegavati grijeh, ako želi. Budući da čovjek posjeduje *bonum naturae*, zahvaljujući *liberum arbitrium* on nužno mora biti *impeccans*. Svaki se čovjek rađa, prema Pelagiju, u stanju prvotne svetosti, u stanju u kojem se nalazio Adam prije pada u grijeh. Dakle, u čovjekovoj izvornosti je, valja reći, ne samo puka mogućnost (*posse*), nego nadasve stvarnost mogućnosti (*posse esse*) biti bez grijeha (*impeccantia*) jer u čovjeku je *bonum naturae*. Zato je čovjek od svojeg rođenja *impeccans*.

Takav je stav posebno zasmetao Jeronimu koji je i sâm živio asketski i monaški život i bio svjestan svih kušnji s kojima se svaki kršćanin i asket sukobljavaju u svakodnevnom životu. Iako je s mnogim poteškoćama uspio sačuvati se od grijeha, a o tome nam svjedoče mnogi njegovi biografi, ipak je bio svjestan da ne bi uspio ništa bez Božje pomoći koja je sadržana u Njegovoj milosti, a osobito u Kristovu otkupiteljskom djelu. Zbog toga je, dok se u obližnjem Diospoliju odvijao proces protiv Pelagija, krenuo pisati svoj *Dijalog protiv pelagijana* ca kao odgovor koji je zapravo pobijanje Pelagijevih teza o čemu ćemo vidjeti više u sljedećim stranicama.

3. Jeronimov odgovor na pelagijanske teze

Prije nego rekonstruiramo pelagijanske teze koje se nalaze u Jeronimovu *Dijalogu*, dobro je raspitati se na koji se način Jeronim informirao glede Pelagijeva nauka dok je sastavljao ovo djelo. Rekli smo da je Pelagije već 411. godine došao u Jeruzalem iz Kartage ostavljajući Celestija, svojeg učenika, kasnije osuđenog zbog stavova o milosti, o krštenju djece i o mogućnosti izbjegavanja svakog grijeha. U Jeruzalemu je Pelagije imao jaku podršku u osobi biskupa Ivana Jeruzalemskog. Neizbježno je da mu je to omogućilo proširiti svoje ideje, što je došlo i do Jeronimovih ušiju.⁴⁵

Potrebno je reći da je na početku ove kontroverzije pelagijanizam bio nepoznanica Jeronimu. Zbog toga je nastojao informirati se o njemu. To mu je omogućio španjolski svećenik Orozije koji je prije bio kod Augustina kao učenik, te kasnije došao do Jeronima noseći mu

⁴⁴ PELAGIJE, *Testimoniorum Liber*, Titulus C.: „Čovjek može, ako želi, biti bez grijeha.“ (PL 48, 594).

⁴⁵ Usp.: B. JEANJEAN, „Le *Dialogus Attici et Critobuli* de Jérôme et la Prédication Pélagienne“, 65.

neke Augustinove traktate⁴⁶ o tom problemu.⁴⁷ Na taj je način Jeronim uspio informirati se glede Pelagijeva nauka.

3. 1. *Epistula 133 (Ad Ctestiphontem)*

Prije nego uđemo u samu srž problema, potrebno je reći nešto o Jeronimovu *Pismu Ktestifontu*⁴⁸ napisanom vjerojatno krajem 414. ili početkom 415. godine. U svakom slučaju prije *Dijaloga* i u zajedništvu s njime ima isti cilj, a taj je: pobijanje pelagijanskih krivovjernih teza, osobito one o mogućnosti nesagrešivosti (*impeccantia*) koju vidi kao svetogrdnu jer izjednačuje čovječanstvo s Bogom.

Iako još u potpunosti neinformiran, ipak je uspio izdvojiti pojedine pelagijanske teze kao što su: o *liberum arbitrium*, o milosti Božjoj i o mogućnosti biti bez grijeha.⁴⁹ Već u ovom pismu, iako ne spominje njegovo ime, imamo direktan i eksplicitan napad na Pelagijevo krivovjerno učenje.⁵⁰ Iz konteksta se može zaključiti vrlo dobro na koga se odnosi.⁵¹ Tako je, na neki način, ovo pismo kao „preludij“ *Dijalogu*.

Ono što Jeronimu „upada u oči“, i zbog čega ovaj novi nauk smatra bogohulnim, jest da naglašava ne samo sličnost čovjeka s Bogom nego čak njegovu jednakost s obzirom na to da smatra kako čovjek može biti bez grijeha. Jeronim protiv toga naglašava Apostolove riječi: „Svi su zaista sagriješili!“ (Rim 3,23) kako bi dokazao nemogućnost *impeccantiae* koju on vidi nadahnutu od poganskog stoičkog pojma ἀπάθεια, to jest sposobnosti duše da nadvlada sve strasti koje ju ometaju da se uzdigne k Bogu. Taj je nauk prisutan u djelima Origena i Evagrija iz Ponta.⁵² U tome je Jeronim vidio utjecaj ove dvojice crkvenih pisaca nad Pelagijem želeći tako vidjeti pelagijanizam kao nastavak

⁴⁶ Najvjerojatnije *De peccatorum meritis et remissione et baptismo parvulorum, De spiritu et littera* i *Epistula ad Hilarium*. Vidi: JERONIM *Dialogus*, III., 19.; F. CAVALLERA, *S. Jérôme* I., 323-327.

⁴⁷ Usp.: François PASCOUD, „Orosio“, Angelo DI BERARDINO (ur.), *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane* (Genova – Milano: Marietti, 2006.), 3688-3691.

⁴⁸ O *Ktestifontu* vidi: J. N. D. KELLY, *Jerome*, 314.

⁴⁹ Usp.: B. JEANJEAN, „*Le Dialogus Attici et Critobuli de Jérôme et la Prédication Pélagienne*“, 65.

⁵⁰ Usp.: Giuseppe CARUSO, „Girolamo antipelagiano“, *Augustinianum* 49 (2009.), 70.

⁵¹ Usp.: JERONIM, *Ep. 133*, 9. Jeronim ovdje spominje provinciju Britaniju aludirajući na Pelagijevu domovinu: „Neque enim Britannia fertilis provincia tyrannorum, et Scotiae gentes, omnesque usque ad Oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen Prophetasque cognoverant.“

⁵² Usp.: JERONIM, *Ep. 133*, 3-4.

osuđenog origenizma.⁵³

U svakom slučaju mora se reći da u ovom pismu nema ništa što ne stoji i u *Dijalogu* u kojem je svako pitanje dublje i temeljitije obrađeno.

3.2. *Dialogus adversus Pelagianos*

Ovdje ćemo se baviti jednim od posljednjih Jeronimovih djela zadržavajući se osobito na pojmu *impeccantia* o kojem govori već na početku traktata. Osim tog pitanja, Jeronim se suprotstavlja i tezi da su zapovijedi Božje lagane za izvršavati te definira milost Božju i njezinu vezu sa *liberum arbitrium*. Na kraju traktata dotiče se i problema krštavanja djece.

3.2.1. *Posse hominem sine peccato esse, si velit, et facilia Dei esse praecepta.*

Već na početku *Dijaloga* Jeronim se bavi ovom tezom prema kojoj „čovjek može, ako želi, biti bez grijeha“ i prema kojoj su „Božje zapovijedi lagane za izvršavati,“ ali o kojima raspravlja odvojeno. U tome ćemo slijediti Jeronima.

Impeccantia se kroz *Dijalog* uvijek veže uz milost Božju i *liberum arbitrium* jer kad se postavi teza da čovjek u slobodi bira činiti dobro, to onda nužno dovodi u stanje u kojem je moguće ne počinuti nijedan grijeh, smatraju pelagijanci. Naravno, Jeronim se ne može složiti s tim jer to dovodi do eliminacije milosti Božje tako da nema potrebe moliti ni za sitnice s obzirom na to da sve ovisi o *liberum arbitrium* jer „sve je prepušteno našoj slobodnoj volji.“⁵⁴ Prema tome, čovjek samo svojim sposobnostima može postići visok stupanj kreposti kako bi mogao uvijek biti bez grijeha jer je upravo, prema Pelagiju, Bog darovao čovjeku tu mogućnost. Jeronim, nasuprot, naglašava da je „biti bez grijeha“ jedno stanje čovjeku nemoguće. Očigledno je da je Jeronim ovdje pod utjecajem Augustinova shvaćanja o stvarnosti grijeha prema kojem je Adamov grijeh „načeo“ ljudsku narav učinivši je ranjenom i grešnom i nekako uvijek više naklonjenom zlu negoli dobru.⁵⁵ S druge strane pelagijanci su nastojali identificirati mogućnost „biti bez grijeha“ s „biti pravedan“ aludirajući na pravednike o kojima govori Sveto

⁵³ Usp.: J. N. D. KELLY, *Jerome*, 314.

⁵⁴ JERONIM, *Dialogus* I, 5: „nostrae voluntati omnia derelicta sunt.“

⁵⁵ O Jeronimovu nauku o grijehu vidi: Severino VISITAINER, *La dottrina del peccato in s. Girolamo* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1962.).

pismo, kao što su: Abraham i Sara, kraljevi David, Ezekija i Jošija, zatim Job, Zaharija i Elizabeta i mnogi drugi koje sâmo Sveto pismo definira kao pravednike. Za Pelagija oni su „bez grijeha“.⁵⁶ Za Jeronima je jasno: mogu biti pravedni, ali samo uz pomoć milosti Božje. Mogu čak biti i bez poroka, ali ἀναμαρτητότες nikako, te zaključuje: „Pravednici smo kada se priznajemo grešnicima i naša pravednost ne ovisi o našim zaslugama, nego o Božjem milosrđu“⁵⁷ jer „svi su zaista sagriješili i potrebna im je slava Božja; opravdani su besplatno, njegovom milošću po otkupljenju u Isusu Kristu“ (Rim 3,23-24).

„Biti bez grijeha“ za Jeronima je, dakle, svojstvo koje pripada samo Bogu. Čovjek ne može biti bez grijeha.⁵⁸ Kad bi i postojao netko koji bi ispunjavao sav Zakon, onda bi se moglo reći da taj nema ni potrebe za milošću Božjom. Prema tome, i *impeccantia* bi bila moguća jer bi bio bez grijeha. Međutim, kako ne postoji nitko takav ni u prošlosti, niti u sadašnjosti, može se zaključiti da neće biti ni u budućnosti. Patrijarsi, proroci, apostoli, svi bijahu pravedni, ali svaki od njih bijaše i grešan čovjek barem *in singulis rebus*⁵⁹ jer svi su ljudi sagriješili (usp.: Rim 3,23). Malo je rečenica koje je Jeronim tako redovito ponavljao kao što je ova Pavlova da su svi ljudi grešni i da su potrebni milosti Božje. Time je Jeronim pokazivao svu apsurdnost koncepta *impeccantiae* čije bi ispunjenje trebalo biti, prema pelagijancima, nekad u (vjerojatnoj) budućnosti.⁶⁰

Čovjek ne može biti bez grijeha. Nijedan se čovjek ne može uspoređivati s Bogom. Kad bi čovjek bio ἀναμάρτητος, a Bog je po naravi ἀναμάρτητος, koja bi onda razlika bila između njih, pita se Jeronim?⁶¹

56 Usp.: JERONIM, *Dialogus*, II., 21-22.

57 Usp.: JERONIM, *Dialogus*, I., 13: „Iusti sumus quando nos peccatores fatemur et iustitia nostra non ex proprio merito, sed ex Dei consinit misericordia.“

58 Usp.: JERONIM, *Dialogus*, I., 9: „Sine peccato autem esse perpetuo, divinae solius potestatis.“

59 Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III., 3: „A.: Omne enim quod fieri potest, tribus constat temporibus, aut praeterito aut praesenti aut futuro. Hoc quod asseris, ‘posse hominem sine peccato esse, si velit’, mostra factum esse in praeterito, aut certe nunc fieri: de futuro postea videbimus. Quod si nullum potest ostendere qui sine omni omnino peccato aut fuerit aut sit, restat ut de futuro tantum disputatio sit. Interim in duobus temporibus, praeterito atque praesenti victus teneri. Si aliquis postea fuerit maior patriarchis, apostolis, prophetis, qui peccato caret, tunc futuris de futuro, si potueris, persuadeto.“

60 Usp.: JERONIM, *Dialogus*, I., 9: „A.: Qui igitur aiunt hominem posse esse absque peccato, si velit, non poterunt hoc verum probare, nisi futurum docuerint. Cum autem futura incerta sint omnia, et maxime ea quae numquam facta sunt, perspicuum est eos id futurum dicere quod non sit futurum.“

61 Usp.: JERONIM, *Dialogus*, II.I., 10: „A.: Si enim ille (Deus) ἀναμάρτητος, et ego ἀναμάρτητος, quae inter me et Deum erit distantia?“

Pelagijanski stav glede ovoga je sljedeći: ovdje oni prave razliku između stvarnosti (*esse*) i moguće stvarnosti (*posse esse*); možda je bolje definirati je kao apstraktna stvarnost koju oni drže mogućom. To je razlikovanje esencijalno da bi se shvatilo pelagijanski stav glede pitanja *impeccantiae*. U svakom slučaju iz konteksta se dá zaključiti da su shvaćali ovu koncepciju *impeccantiae* kao mogućnost u potpunosti ostvarivu.⁶²

Za Jeronima je kristalno jasno: čovjek, čak i ako bi mogao biti bez grijeha, bio bi *pro tempore* i ne bez pomoći milosti Božje, ali *in perpetuum* nikako. *Impeccantia* ne može biti nikako *in perpetuum* budući da, bez obzira na snagu ljudske volje, čovjeku je nemoguće izbjegavati grijeh cijeli život i biti bez grijeha. To stanje bez grijeha *in perpetuum* vlastito je jedino Bogu.⁶³ Apostoli ne moguše bdjeti s Isusom u Getsemaniju samo jedan sat (usp.: Mk 14,37), a mi, smatra Jeronim, da možemo izbjegavati grijeh cijeli život? Isus ne mogaše u Nazaretu učiniti nijedno čudo zbog nevjere njegovih sunarodnjaka (usp.: Mk 6,5), a mi da bismo mogli što god želimo?⁶⁴ Čovjeku je nemoguće bez pomoći Božje othrvati se grijehu. To uvjerenje stoji u činjenici da čovjek ne može ništa učiniti bez Boga, nego mora ponizno priznati svoje granice i zamoliti Ga za pomoć.

Druga teza koja se vezuje uz pojam *impeccantia* kaže da je čovjeku moguće u potpunosti izvršavati sve zapovijedi Božje (*Facilia Dei praecepta sunt*) i na taj način postići savršenstvo, naravno pelagijanci pretpostavljaju „samo uz vlastite napore“.

Uporište za tu tezu pelagijanci su tražili u Svetom pismu, u osobama Joba, Zaharije i Elizabete i drugih koji „bijahu pravedni“ pred Bogom, te opsluživahu sav Zakon (usp.: Lk 1,5-6) zaključujući da su također bili slobodni od grijeha: „Ako su bezbrojni pravednici, a to se ne može nijekati, što sam rekao lošega da čovjek može, ako želi, biti

⁶² Usp.: JERONIM, *Dialogus*, I, 8: „C.: Hoc quidem non facile est ostendere. Neque enim quando dico ‘posse hominem sine peccato esse, si velit’, aliquos fuisse contendendo; sed simpliciter posse esse, si velit. Aliud est namque esse posse, quod Graece dicitur τῆ δύναμι, aliud esse, quod illi appellant τῆ ἐνεργεία.“

⁶³ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III, 12: „in nostra esse positum potestate, vel peccare vel non peccare, et vel ad bonum vel ad malum manum extendere, ut liberum seruetur arbitrium: sed hoc pro modo et tempore et contitione fragilitatis humanae; perpetuitatem autem impeccantiae soli reseruari Deo et ei qui Verbum caro factus carnis detrimenta et peccata non pertulit.“

⁶⁴ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, II, 14: „Apostoli una hora vigilare non possunt, somno maerore et carnis fragilitate superati, et tu potes longo tempore omnia simul peccata superare?... Dominus dicitur non potuisse in Nazareth ne unam quidem facere virtutem, et infidelitatis alienae stupore retinetur: et vos potestis omne quod vultis.“

bez grijeha? To bi se moglo reći drugim riječima: može pravednik biti bez grijeha jer je pravedan.“⁶⁵

Vidjeli smo da su pelagijanci pojam pravednosti identificirali s pojmom nesagrešivosti (*impeccantia*). Prema pelagijancima, dakle, budući da je čovjek pravedan, on je i bez grijeha i kao takav može izvršavati, samo uz vlastite napore, sve zapovijedi, ako hoće. Ako bi zapovijedi i bile teške za izvršavati, to onda ne bi bio grijeh čovjeka budući da time ne bi imao mogućnost izvršavati ih, to jest ako mu Bog ne bi dao tu mogućnost. Očigledno je kako se ovdje „na silu“ želi dokazati da su zapovijedi Božje lagane za izvršavati. U suprotnom Bog bi bio nepravedan jer je naredio izvršavati zapovijedi koje je nemoguće izvršiti.⁶⁶

Ta mogućnost izvršavanja zapovijedi, koju pelagijanci brane, ovdje je shvaćena na jedan vrlo relativan način što dovodi do jedne redukcijske koncepcije grijeha koji zapravo više ne bi ni postojao budući da mogućnost izvršavanja zapovijedi izmiče iz ljudskog voljnog područja o čemu ovisi izvršavanje ili neizvršavanje zapovijedi. Takvo razmišljanje nužno dovodi do zaključka da je u svakom trenutku moguće čovjeku ne griješiti. Dakle, riječ je o jednoj prekomjernoj oholosti pelagijanaca, što im Jeronim i predbacuje, jer njihov stav nije ni apsolutan niti pretjeran, ali se temelji na jednom ograničenju grijeha koje dovodi do njegove apsolutne negacije.

3.2.2. Gratia Dei et liberum arbitrium

Temom milosti Božje i ljudske slobodne volje (*liberum arbitrium*) Jeronim se bavi već na početku *Dijaloga*, zajedno s temom *impeccantiae*. Jasno je da je za Jeronima Pelagije krivovjernik jer se njegovo učenje o tim temama ne podudara s onim što će kasnije biti definirano kao *depositum fidei* toga vremena.

Dakle, već na početku *Dijaloga*, nakon što je Jeronim predstavio pelagijansku tezu da „čovjek može, ako želi, biti bez grijeha“, pelagijanac se branio govoreći da je fraza *cum Dei gratia* pretpostavljena iako nije spomenuta. Naime, *opinio communis* je bilo da pelagijanci eliminiraju postojanje milosti Božje u korist slobodne volje (*liberum arbitri-*

⁶⁵ JERONIM, *Dialogus*, II., 4: „C.: Si innumerabiles iusti sunt, et hoc non negari potest, quid mali locutus sum, posse hominem sine peccato esse, si velit? Hoc est aliis verbis dicere, posse iustum sine peccato esse in eo quod iustus est.“

⁶⁶ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, I., 15: „C.: Aut Dominum possibilia praecepisse, ut sint in culpa qui possibilia non fecerunt, aut, si non possunt fieri, non eos qui impossibilia non faciunt, sed illum qui impossibilia praecepit (quod nefas dictu sit) convinci iniustitiae.“

um). I Jeronim mu prigovara: *Ex eo quod non addidisti, videris negare (Dei gratiam)*.⁶⁷ Međutim, ako bi pelagijanci i prihvaćali milost Božju kao postojeću, u njihovu slučaju ona je definirana vrlo restriktivno, što je na kraju limitira tako da se ona na kraju svodi na dar slobodne volje koji je Bog dao čovjeku u trenutku stvaranja, o čemu je već bilo riječi. Ovo je za Jeronima zapravo eliminiranje milosti Božje jer ta milost više ne sudjeluje, osim u djelovanju slobodne volje s kojom činimo ono što želimo.⁶⁸ Prema tome, dakle, milost Božja postoji, ali na „pelagijanski način“ kao *liberum arbitrium*. *Liberum arbitrium* gledaju kao „autonomnu“ slobodnu volju u odnosu na milost Božju. Ako ne bi bila takva, onda nas Bog ne bi mogao ni nagraditi za nešto što smo u svojoj slobodi dobro učinili, niti bi nas mogao kazniti ako bismo nešto, opet u svojoj slobodi, loše učinili. Jednom kad je dobiven dar te slobodne volje, ljudi više ne trebaju milost Božju. To je zaključak kojem je Pelagije zajedno sa sljedbenicima išao i došao. To vodi zapravo k nekom „oslobađanju“ od Boga. Zanimljivo je primijetiti da pojedini teolozi u tome vide Pelagijev deizam *ante litteram*.⁶⁹

Iz toga nužno slijedi prigovor: Ako je svrha ljudskog života postići vječno spasenje, čemu onda molitve koje upravljamo Bogu i svecima da nam pomognu ako je čovjeku dovoljna samo želja za spasenjem i *ipso facto* je spašen, budući da u potpunoj slobodi bira činiti dobro i izbjegavati grijeh? Tako, naime, postaje u potpunosti *impeccans*. A ako je *impeccans*, onda nema potrebe za spasenjem jer se spasio bez Božjeg zahvata. To je prigovor koji i Jeronim neprestano ponavlja. *Cur Deus homo? Cur Deus mortuus?* Koji, dakle, smisao onda imaju utjelovljenje Sina Božjega Isusa Krista i Njegova smrt na križu? Što je s Bož-

⁶⁷ JERONIM, *Dialogus*, I, 1: „Samim tim što nisi dodao, niječeš (milost Božju).“

⁶⁸ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, I, 4: „A.: Num sic donata est liberi arbitrii gratia, ut Dei per singula tollatur adminiculum“ – C.: Non tollitur Dei adiutorium, cum creaturae et semel dati liberi arbitrii gratia conservetur. Si enim absque Deo, et nisi per singula ille me iuverit, nihil possum agere, nec pro bonis me iuste operibus coronabit nec affliget pro malis, sed in utroque suum vel recipiet vel damnabit auxilium.“

⁶⁹ Usp.: F. KLASSEN, *Die innere Entwicklung*, 85-86; J. L. JAKOBI, *Die Lehre des Pelagius*, 27. Deizam kao učenje bilo je prošireno u XVII. stoljeću, poglavito u djelima F. M. Voltairea. Deizam je naglašavao Božju transcendenciju, ali ne i Njegovu imanenciju u ovome svijetu. Dakle, kao učenje dopuštalo je postojanje Boga samo kao prauzroka svijeta, ali ne i kao osobnosti i Njegovo djelovanje u životu čovjeka i prirode. Jednostavnije rečeno: Bog je stvorio svijet i dao je čovjeku razum i prirodne zakone, navio ga kao sat i pustio ga da se sam razvija ne želeći imati više ništa s njime. Prema, dakle, gore spomenutim autorima Pelagijevo učenje bi bilo deizam *ante litteram*. O deizmu vidi: Bratoljub KLAJČIĆ, *Rječnik stranih riječi* (Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1988.), 267.

jom milosti bez koje ne možemo ništa? Čini se, prema pelagijancima, da je Bog dao čovjeku *naturam perfectam* u čijem je temelju *bonum naturae* što bi joj dalo dovoljan impuls da ona živi u potpunoj pravednosti, nesagrešivosti čak i bez pomoći Zakona.⁷⁰

Jeronimov prigovor pelagijancima temelji se na Rim 9,16: „Nije dakle do onoga koji hoće ni do onoga koji trči, nego do Boga koji se smiluje.“ Čovjek jest taj koji „hoće“ i koji „trči“, ali ne bi mogao ni „htjeti“ ni „trčati“ bez obilne i neprekidne Božje milosti i pomoći. Bog je taj koji u nama izvodi i „htjeti i djelovati“ (usp.: Fil 2,13) jer je On taj koji daruje i izljuje svoju milost bez prestanka. Nije, dakle, dovoljno ni to što je dao jednom zauvijek svoju milost i stvorio nas, nego je potrebno da je dariva neprekidno.⁷¹ Sve što posjedujemo, dobili smo od Njega i trebamo uvijek tražiti Njegovu pomoć. I kad je dobijemo, trebamo nastaviti s traženjem do savršenstva.⁷² Milost Božja je nužna čovjeku jer bez nje on ne može ništa. Bez pomoći milosti Božje *liberum arbitrium* nužno pada u grijeh.⁷³ Međutim, za pelagijance to predstavlja uništavanje slobodne volje te prigovaraju da time Bog postaje autorom ljudskih grijeha jer prema tome čovjek bi činio sve „vođen od Boga.“⁷⁴ Ali Jeronim odgovara da milost Božja zapravo surađuje s ljudskom slobodnom voljom pomažući joj. *Liberum arbitrium* ima potrebu za milosti Božjom

⁷⁰ Usp.: N. CIPRIANI, „La morale pelagiana“, 313-316.

⁷¹ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, I., 5: „A.: Oro te, non legisti: *Non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei?* Ex quo intellegimus nostrum quidem esse velle et currere; sed ut voluntas nostra compleatur et cursus, ad Dei misericordiam pertinere, atque ita fieri, ut et in voluntate nostra et in cursu, liberum servetur arbitrium, et in consummatione voluntatis et cursus Dei cuncta potentiae reliquantur.“

⁷² Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III., 1: „A.: ... nostrum sit rogare, illius tribuere quod rogatur, nostrum incipere, illius perficere, nostrum offerre quod possumus, illius implere quod non possumus.“

⁷³ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III., 3: „Tu enim dicis, non esse hominem absque peccato, sed esse posse, cum e contrario ego tibi tribuam quod negasti, esse hominem sine peccato per Dei Gratiam, et tamen per se esse non posse.“

⁷⁴ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III., 7: „C.: Tota argumentatio tua huc tendit, ut quod Graeci dicunt ἀρτεξούσιον et nos liberum appellamus arbitrium, vocabulo tribuas, re bufera: tu enim auctorem peccatorum facis Deum, dum asseris nihil hominem per se posse facere, sed adminiculo Dei, cui imputetur omne quod facimus. Nos autem, sive bonum sive malum homo fecerit, per liberi arbitrii potestatem ei dicimus imputari, qui fecit quod voluit, et non ei, qui semel liberum concessit arbitrium.“ Ovdje je očigledan napad na sv. Augustina koji čak biva optužen od strane pelagijanaca da je na taj način „utro“ put manihejcima: „C.: ... cur viri ecclesiastici, et qui magistrorum sibi usurpant vocabulum, tollant liberum arbitrium: quo sublato Manichaei secta construitur.“ (Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III., 5)

za svaki pojedini ljudski čin kako bio podržan od Boga.⁷⁵ Ljudska volja treba milost Božju kao vođu u svim pojedinačnim djelima. Točno je, dakle, da je Bog darovao svakom čovjeku slobodnu volju; međutim, nije točno da je na temelju tog dara slobodne volje čovjek sposoban činiti samo dobro i samo na taj način vlastitim zaslugama postići spašenje. Tu sposobnost može imati samo uz bezgraničnu Božju pomoć koja upravlja našim djelovanjem, smatra Jeronim,⁷⁶ jer bez Boga i bez Njegove pomoći čovjek ne može postići ništa. Naime, kao što se loza suši ako je odvojena od trsa (usp.: Iv 15,1-8), tako i sva ljudska snaga i ljudska sposobnost opadaju ako ih nije Bog potpomogao.

Opravdani smo milošću Božjom, rekao bi sv. Pavao (usp.: Rim 3,20-24). Bog je taj koji u svojoj milosti daje da u nama raste ono što je Pavao zasijao, a Apolon zalio (usp.: 1 Kor 3,6-10). Spašeni smo, dakle, snagom milosti Božje u Kristovu otkupiteljskom djelu, a ne svojom vlastitom snagom i vlastitim zaslugama.⁷⁷ Dà, mogli bismo biti, na neki način, *impeccantes*. Zapravo, Bog bi nas takve mogao učiniti, ali ne zbog naših zasluga, nego zbog svoje božanske milosti koja je neizostavna⁷⁸ i koja je kao najstabilnija i najčvršća stijena u ljudskom životu (usp.: Mt 7,24-27; Lk 6,47-49).

3.2.3. Quare infantulos baptizare?

Vidjeli smo na početku da su pelagijanci, niječući Adamov grijeh i traducijanizam, došli do zaključka da je krštenje djece suvišno i da je to samo, na neki način, čin upisivanja u „registar“ članova jedne zajednice koja se zove Crkva.

Pitanjem krštenja djece Jeronim se bavi točno na kraju svojega *Dijaloga*, konkretno u XVII. i XVIII. poglavlju Treće knjige vjerojatno jer se kasnije informirao glede stava pelagijanaca o krštenju djece citajući Augustinove traktate o tom pitanju.

⁷⁵ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III., 6: „A.: Hoc enim longa dissertatione conclusum est, ut gratia sua Dominus, qua nobis liberum concessit arbitrium, in singulis operibus iuuet atque sustentet.“

⁷⁶ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III., 8: „A.: ... nec in sapientia nostra, nec in ullis virtutibus confidendum, sed in solo Domino, a quo gressus hominis diriguntur. Denique praecipitur ut ostendamus ei vias nostras et notas esse faciamus, quae non labore proprio, sed illius adiutorio atque clementia rectae fiunt.“

⁷⁷ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, II., 10: „A.: Non liberi arbitrii potestate, sed Dei clementia conservamur.“

⁷⁸ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, II., 16: „A.: Sit ergo et apud Deum possibile homini, si velit, donare impeccantiam, non ipsius merito, sed sua clementia, et apud homines nequaquam possibile liberi arbitrii potestate, quod nutu donantis accipitur.“

Razlog zašto su pelagijanci odbacivali krštavanje djece kao nenužno i nepotrebno može se sažeti u pitanju koje su postavili i samom Jeronimu: *Quid infantuli peccavere?*⁷⁹ Pitanje se temelji na činjenici da novorođenčad nema svijesti o deliktima i grijesima, niti može razlikovati lijevu od desne ruke (usp.: Post 4,11). Dakle, kako bi ona mogla sagriješiti? A ipak biva krštavana.⁸⁰

Čini se da Jeronim nije pridavao previše pozornosti tom pitanju, osim u mjeri u kojoj su pelagijanci u odbijanju krštavanja djece kao nenužnog i nepotrebno vidjeli ideju za ispunjenje njima najdraže koncepcije, a ona je nesagrešivost (*impeccantia*).⁸¹ Prema pelagijancima, dakle, budući da ne postoji istočni grijeh onako kako je tradicija njihova vremena naučavala, djeca nemaju nikakav grijeh jer nisu ni mogla sagriješiti. Grijeh je prema pelagijancima samo ono što svaki pojedinac u svojoj slobodnoj volji, želeći dakle to, sagriješi.⁸² Dakle, nema potrebe ni krštavati ih, budući da je krštenje u svrhu *remissio peccatorum*. Zašto krstiti nekoga tko nije sagriješio? Potrebno je uzeti u obzir da je to vrijeme u kojem se većinom krštavalo u odrasloj dobi (kao što su kršteni i Jeronim i Augustin). Budući da se krštenjem brišu svi grijesi, prema pelagijancima nema potrebe krštavati djecu jer zapravo i nemaju grijeha.

Jeronim odgovara na taj prigovor tvrdeći da je točno kako novorođenčad niti može sagriješiti, niti može imati nakanu sagriješiti, ali ne može biti bez grijeha; međutim, jest bez osobnog grijeha, ali ne i bez onog iskonskog koji milost Božja briše koju su primili u krštenju⁸³ kada im se ne opraštaju grijesi koje bi oni počinili, nego im se oprašta onaj Adamov grijeh kako svjedoči i sam apostol Pavao: „... smrt je od Adama do Mojsija doista kraljevala i nad onima koji ne sagriješiše prekršajem sličnim kao Adam, koji je pralik onoga koji ima doći“ (Rim 5,14). Zbog toga grijeha svi su ljudi smatrani odgovornima bilo zbog praroditelja Adama, bilo zbog vlastite odgovornosti. Tako i novorođenče biva oslobođeno okova kojim su bili vezani i njegovi roditelji sve do Adama, a onaj koji je u dobi kada može imati spoznaju i o vlastitom i o tuđem grijehu, biva oslobođen po

⁷⁹ JERONIM, *Dialogus*, III., 17: „Što su djeca sagriješila?“

⁸⁰ Usp.: B. JEANJEAN, „*Le Dialogus Attici et Critobuli de Jérôme et la Prédication Pélagienne*“, 69.

⁸¹ Usp.: B. JEANJEAN, „*Le Dialogus Attici et Critobuli de Jérôme et la Prédication Pélagienne*“, 70.

⁸² Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III., 17: „C.: ... concede mihi saltem eos esse absque peccato, qui peccare non possunt.“

⁸³ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III., 17: „A.: Concedam, si in Christo baptizati, nec illico me tenebis in assensum sententiae tuae, qua dixisti posse hominem sine peccato esse, si velit: isti enim nec possunt nec volunt; sed sine ullo peccato per Dei gratiam sunt, quam in baptismo susceperunt.“

Krvi Kristovoj.⁸⁴

Zaključak

Vidjeli smo u ovom kratkom elaboratu Pelagijev prvotni nauk i Jeronimov odgovor. Svakako, pelagijanski nauk, odnosno ono što se kao takvo naziva, doživjet će jedno određeno produbljenje posebno u slučaju Julijana iz Eklana koji je polemizirao prvenstveno s Augustinom.

Možemo zaključiti da je Pelagije naučavao radikalno i rigorozno asketizam kritizirajući svako popuštanje „svjetskom duhu“ suprotnom kršćanskim načelima i kršćanskom nauku.

Ukratko, Pelagije je naučavao, strogo se držeći evanđelja, da bi kršćani trebali ostaviti sve i slijediti Krista po usku i trnovitu putu. I u tome, moramo reći, nema ničega lošeg. To je evanđeoski ideal za kojim svi trebamo težiti i kojem nas Isus poučava. Međutim, kao i drugi krivovjerci prije njega, u tom svojem naučavanju kao da nije mogao „naći granicu“ na kojoj bi se zaustavio, te je njegovo naučavanje polako prelazilo u jedan perfekcionistački rigorizam nemoguć za izvršavanje običnom vjerniku. Stoga, nije ni začuđujuće zašto je takvo njegovo naučavanje „uzbunilo duhove“ kod pojedinih otaca i izazvalo polemike jer, s obzirom na ljudske slabosti, tko bi onda mogao biti *impeccans*? I ako bi i bio, kako se može uspoređivati s Bogom koji je *per semetipsum impeccans*, odnosno u svojoj biti nesagrešiv?

U svakom slučaju Pelagijev nauk, iako rigorozan, bez sumnje je bio velikodušan, lijep i hvalevrijedan za mnoge koji su bili zaljubljeni u savršen kršćanski život kakav su provodili istinski monasi. Mogli bismo reći da ovdje nema ničega krivovjernog u njegovu nauku kad je riječ o asketskom životu. Međutim, Pelagije, svjestan napretka koji je on sâm postigao u svojoj askezi, naglašavao je važnost ljudskog djelovanja i prirodnih darova (talenata) do te mjere da je činio nepotrebnom, pa čak i suvišnom, milost Kristova spasenjskog djela. Stavljajući jak naglasak na čovjekovu slobodnu volju, slijedi da je svaki čovjek gospodar vlastitog djelovanja u postizanju konačnog spasenja, te kao takav može se spasiti bez Božjeg interventa.

Takav stav nužno dovodi do tvrdnje kako mora postojati jedan oblik nesagrešivosti. Takav stav uzdiže u visine ljudsku slobodnu volju

⁸⁴ Usp.: JERONIM, *Dialogus*, III., 18: „A.: Ceterum omnes homines, aut antiqui propagatoris Adam aut suo peccato tenentur obnoxii. Qui parvulus est, parentis in baptismo vinculo solvitur. Qui eius aetatis quae possit sapere, et alieno et suo, Christi sanguine liberatur. Ac ne me putes haeretico sensu hoc intelligere...“

na račun milosti Božje. I ovdje možemo i moramo prigovoriti na taj Pelagijev stav: Zašto je onda Krist umro na križu? Zašto je umro ako ne postoji Adamov grijeh i ako je čovjek već od samog rođenja *impeccans*? Jer, takav stav, mora se reći, nužno dovodi do nijekanja važnosti Kristova spasenjskog djela na križu. Kristova smrt na križu bila bi dakle prema Pelagiju uzaludna, čak i suvišna s obzirom na to da je čovjek već od samog rođenja *impeccans* ili, u slučaju da je sagriješio, može se i spasiti svojim molitvama i dobrim djelima koja čini u svojoj slobodnoj volji. Koji onda značaj ima Kristova smrt na križu za Pelagija? Možda smrt nekog običnog, dobrog i velikodušnog čovjeka koji je umro za neke svoje ideale? Čini se da je za Pelagija Isusova smrt na križu samo dobar primjer poslušnosti za razliku od Adamove neposlušnosti, a ne stvarno otkupiteljsko djelo spasenja čovječanstva od grijehâ njegovih.

Pelagije je, dakle, naglašavao ljudske sposobnosti i to ga je dovelo do nijekanja Adamova grijeha i njegova prenošenja na Adamovo potomstvo (traducijanizam).

Pojedini moderni autori, koji ga žele rehabilitirati smatrajući da je bio žrtva intriga vođenih od strane prvenstveno Augustina i Jeronima, kažu da je Pelagije bio vođen iskrenom željom za općim pročišćenjem kršćanskog morala od negativnosti koje su se uvukle među kršćane nakon slobode dane Milanskim ediktom (313. godine) i priznavanjem kršćanstva jedinom religijom Rimskog Carstva, državnom religijom, u vrijeme cara Teodozija (387. godine). Međutim, Pelagijeva slabost bila je u tome što je dopustio biti vođen od strane previše antropomorfnih načela. Ne mogu se vlastite sposobnosti staviti ispred djelovanja Božje milosti. Ako bi se mislilo na takav način, nužno bi se došlo do zaključka da uopće nema ni potrebe za Bogom, niti za Njegovom pomoći. Pelagije kao da nije želio vidjeti to zaslijepljen ohološću koja je kasnije prouzročila i njegov nepokolebljivi stav. Taj stav doveo ga je do toga da postane predstavnikom i braniteljem krivovjernog nauka, suprotnog i protivnog tradiciji koji je zaveo mnoge kršćane onog vremena, a koji zavodi ponekad i danas. Od tada ga svjetska scena poznaje kao osnivača jedne disidentske sekte koja ga je na Zapadu zapravo i nadživjela.

CONTRIBUTION OF ST. JEROME TO THE DEBATE AGAINST THE PELAGIAN HERESY

Summary

The aim of this article is to present the role and contribution of St. Jerome in refuting some elements of Pelagianism, such as those connected to the grace of God, free will, infant baptism, and, in particular, human capacity to be without sin (impeccantia). Jerome was among the first to refute the heretical theses of Pelagius, which he came to know through the works of St. Augustine that were available to him at that time (De peccatorum meritis et remissione et baptismo parvulorum and Epistula ad Hilarium).

After briefly reviewing the attitudes of Christians in this period when they had just been emancipated within the Roman Empire, the article deals with the historical events surrounding the beginnings of the Pelagian controversy, as well as with the main theses taught by Pelagius, which were not in accordance with the deposit of faith of that time, as Jerome noted. Therefore, on the basis of his works Epistula ad Ctestiphontem and Dialogus adversus Pelagianos the article presents his response to the Pelagian theses.

The controversy greatly confused people at that time and continued to baffle many after the death of the main actors in the dispute. In any case, Jerome's contribution was crucial in the sense that by his actions he helped to preserve the purity of our faith regarding Christ's redemptive role on the cross. There is no doubt that the popes had in mind the commitment of this great Dalmatian when, ex cathedra, they condemned this heretical teaching.

Key words: Jerome, Pelagius, Pelagianism, impeccantia, Gratia Dei, liberum arbitrium.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 272-772(497.6)
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: ožujak 2015.

Milenko KREŠIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
milennokresic1@gmail.com

POVIJESNO-PRAVNE ČINJENICE O MRKANSKOJ BISKUPIJI

Sažetak

Autor je obradio povijesno-pravne činjenice o Mrkanskoj biskupiji koja se pojavljuje početkom 14. stoljeća te je neposredno potom bila kanonski ujedinjena s Trebinjskom biskupijom. Osnovana je zbog nemogućnosti povratka trebinjskog biskupa na područje Trebinjske biskupije čijim su prostorom u to vrijeme vladali raški kraljevi. Dokumenti s kraja 14. i početka 15. stoljeća jasno govore da se radi o dvije biskupije kanonski ujedinenje kojima upravlja jedan biskup, koji se ponekad naziva trebinjski i mrkanski a ponekad mrkanski i trebinjski. Sjedište biskupije bilo je u bivšoj benediktinskoj opatiji na otoku Mrkanu. Biskupska rezidencija i crkva obnovljena je 20-ih godina 17. stoljeća. Biskup je na otoku Mrkanu povremeno stanovao sve do Kandijskog rata (1645.-1669.) kada se je morao zbog hajdučkih i gusarskih napada definitivno preseliti u Dubrovnik. Tih je godina, čini se Mrkan, bio definitivno napušten i što se tiče vršenja liturgijskih čina. Biskup Scipion de Martinis (1663.-1668.) 1667. obavio je na njemu neka ređenja. Njegovi nasljednici, izričite podatke nalazimo za biskupa Sigismuda Tudišića (1733.-1760.), ređenja su nastavili obavljati na otoku Supetru. Obnovom redovite crkvene hijerarhije u Bosni i Hercegovini mrkanska i trebinjska biskupija u tada postojećim granicama postale su dijelom Vrhbosanske crkvene pokrajine. Granice tada potvrđene više se nisu mijenjale.

Ključne riječi: *povijesno-pravne činjenice, Mrkanska biskupija, Trebinjska biskupija, kanonski ujedinjene.*

Mrkan, Bobara i Supetar pusti su otoci u cavtatskom arhipelagu. Na otoku Mrkanu je početkom 13. stoljeća postojao benediktinski samostan sv. Marije, koji se ponekad spominje i kao samostan sv. Mihovila. Na otoku su postojale dvije crkve. Jedna posvećena sv. Mariji a druga sv. Mihovilu. Pretpostavlja se da je samostan bio privatna zadužbina dubrovačke obitelji Theophilis (hrv. Tefla). Posljednji poznati opat na Mrkanu spominje se 1294., redovnik 1296. a neki baštinici

(haeredes) još sredinom XIV. stoljeća.¹ Također je i na otoku Supetru postojao benediktinski samostan - sv. Petar usred mora, koji se spominje krajem 13. stoljeća.² Bobara je otok susjedni otoku Mrkanu. Vjerojatno je dobio ime po sv. Barbari. Neki misle da je i ovdje bio samostan! Otok je pripadao mrkanskom opatu.³

Ti otoci od dvadesetih godina 14. stoljeća tvore zasebnu biskupiju prozvanu po otoku Mrkanu koja je kanonski sjedinjena s Trebinjskom i kao takva i dan danas postoji.

1. Otoci postaju biskupija koja biva kanonski ujedinjena s Trebinjskom biskupijom

Trebinjska biskupija osnovana je u drugoj polovici 10. stoljeća te je neposredno potom, krajem stoljeća, osnutkom Dubrovačke metropolije postala njezinom sufraganskom biskupijom. Obuhvaćala je prostor Trebinja, Konavala i Dračevica.⁴ Sredinom 13. stoljeća, u vrijeme kad su ti krajevi bili pod vlašću raških kraljeva, kralj Uroš I. protjerao je trebinjskoga biskupa Salvija (Slava) s prostora njegove biskupije i lišio ga svih njegovih dobara.⁵ Biskup je utočište našao u Dubrovniku gdje mu je najprije bila povjerena uprava benediktinskoga samostana na Lokrumu, u kojem je i prije imenovanja za biskupa bio opat, a po-

1 Ivan OSTOJIĆ, „Benediktinci i benediktinski samostani na prostoru Dubrovačke nadbiskupije“, *Benediktinci na području Dubrovačke nadbiskupije*. Zbornik radova (Dubrovnik: Dubrovačka biskupija, 2010.), 161-162. Ostojićev je rad, kako je navedeno u bilješki Zbornika, preuzet iz djela *Benediktinci u Hrvatskoj i ostalim našim krajevima*, sv. II. – *Benediktinci u Dalmaciji* (Split: Benediktinski priorat, 1964.).

2 I. OSTOJIĆ, „Benediktinci i benediktinski samostani na prostoru Dubrovačke nadbiskupije“, 165-166.

3 I. OSTOJIĆ, „Benediktinci i benediktinski samostani na prostoru Dubrovačke nadbiskupije“, 164.

4 O osnutku Trebinjske biskupije pogledaj: Ivica PULJIĆ, „Prva stoljeća Trebinjske biskupije“, *Tisuću godina Trebinjske biskupije* (Sarajevo: Vrhbosanska visoka teološka škola, 1998.), 52-57.

5 Trebinjsko-mrkanski biskup Krizostom Antić (biskup: 1615.-1647.) u jednom pismu „ad Sacram Congregationem“, koje prenosi Farlati, piše da je to bilo „circa annum 1248.“. *Illyrici sacri*, tomus sextus (dalje: VI.), *Ecclesia Ragusina cum suffraganeis et ecclesia Rhiziniensis et Catharensis*, auctore Daniele Farlato, Venetiis, MDCCC, 292; Da je bio lišen svih dobara, doznajemo iz pisma koje je papa Klement IV. 1265. uputio barskom nadbiskupu da ispita stanje biskupa Slava „quod cum ipse per sismaticos esset episcopatu Tribuniensi ac bonis suis omnibus spoliatus“. *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae* (Dalje: *Codex diplomaticus*), cellegit et digessit T. SMIČIKLAS, vol. V. (Zagrabiae: Academia scientiarum et artium Slavorum meridionalium, 1906.), 342.

tom ga je 1276. papa Ivan XXI. imenovao dubrovačkim nadbiskupom.⁶

Tako je trebinjska biskupska stolica ostala upražnjena. Imenovanje novoga biskupa koji bi boravio na području vlastite biskupije bilo je nemoguće zbog neprijateljski raspoloženih raških kraljeva prema Katoličkoj Crkvi i katoličkoj vjeri.⁷ Biskupijom je „pro tempore“ upravljao kotorski biskup.⁸ Dok je kotorski biskup upravljao Trebinjskom biskupijom, u dubrovačkim se izvorima spominje trebinjski i mrkanski biskup. Prvi spomen mrkanskoga biskupa nalazimo 1322. godine. Te je godine dubrovačko Malo vijeće o Božiću, 23. prosinca, obdarilo mrkanskoga biskupa milostinjom od dva perpera.⁹ U isto vrijeme spominje se trebinjski biskup Nikola koji osim trebinjskoga nosi naslov i mrkanskog biskupa. U uvodnom dijelu njegove oporuke, koja je sastavljena 1326. godine, stoji: „Brat Nikola iz reda Male braće božanskom svetom providnošću i apostolskom milošću biskup Trebinja i Mrkana.“¹⁰ Za biskupa Nikolu Farlati piše „... naslov mrkanskoga biskupa počeo je koristiti već godine 1322. Nikola biskup trebinjski IV. koji je osim mrkanskoga samostana tada posjedovao i drugi sv. Petra u sredini mora, ...“¹¹

Kako biskup nije mogao postojati bez Crkve, odnosno biskupije, a nigdje se ne spominje da je bio titularni niti se Mrkanska biskupija spominje prije spomenutoga datuma, očito su Dubrovačka općina, odnosno dubrovački nadbiskup, spomenute otoke dodijelili trebinjskom

⁶ *Codex diplomaticus*, V., 176, 342-343; *Illyrici sacri*, VI., 292.

⁷ O neprijateljskom držanju raških kraljeva prema katolicima u svojem kraljevstvu, pa tako i na području Trebinjske biskupije, svjedoči pismo pape Klementa VI. srpskom kralju Dušanu 1345. godine. Papa ga moli da kotorskom biskupu Sergiju vrati samostane, crkve, otoke i sela „nonnulli reges Rassie, predecessores tui, ... suis temporibus occuparunt, et tu nunc ea occupas et detines occupata“. Među oduzetim samostanima, crkvama i selima spominje se benediktinski samostan sv. Petra u Polju, crkva sv. Tripuna u Cavtatu i sv. Martina u Konavlima te otok Molunat s područja Trebinjske biskupije. *Codex diplomaticus*, XI., 179.

⁸ Papa Klement VI. nabrajajući navedena mjesta spomenuta u prethodnoj bilješci, za kotorskoga biskupa kaže: „pro tempore, tamquam diocesano locorum huiusmodi subesse“. *Codex diplomaticus*, XI., 179.

⁹ *Monumenta Ragusina. Libri Reformationum*, Tomus I. (Zagrabiae: Academiae scientiarum et artium, 1879.), 73.

¹⁰ „Frater Nicolaus de Ordine Minorum Divina Sancta Providentia et Ap(osto)lica gr(at)ia ep(isco)p(us) Tribunii atque Mercane.“ Marijan SIVRIĆ, „Oporuke biskupa trebinjsko-mrkanske biskupije od 14. do 18. stoljeća“, *Hercegovina. Godišnjak za kulturno i povijesno naslijeđe* 24 (2010.), 80.

¹¹ „... titulum Episcopalem Mercanensem usurpati ceoptum jam anno 1322. a Nicolo Episcopo Tribuniensi IV. qui praterea Mercanense Monasterium, & alterum S. Petri in medio mari tum possidebat, ut in ejus actis dicemus“. *Illyrici sacri*, VI., 292.

biskupu kao vlastiti prostor njegove jurisdikcije koji se po glavnom otoku i sjedištu počeo zvati mrkanski, a njegova biskupija mrkanska, koja je poslije kao takva ušla u dokumente Svete Stolice. Povijesni izvori u tome smislu svjedoče da je krajem 13. ili početkom 14. stoljeća mrkanski biskup dobio u posjed prostore mrkanskoga samostana, otoke Mrkan, Bobaru i Supetar.¹² Da to nije bio samo posjed nego biskupijski prostor u pravom smislu riječi, svjedoči jedan zapis iz dubrovačke notarske kancelarije iz 1374. godine u kojem se jasno navodi da biskup Franjo sebe naziva trebinjskim i mrkanskim biskupom - „dei gracia episcopus Tribuniensis et Merchancium“ - te da raspolaže posjedima mrkanske Crkve - „ecclesie de Merchana“.¹³ Pedesetak godina poslije dokumenti Svete Stolice svjedoče da se radi o dvije biskupije koje su kanonski ujedinjene. U dokumentu kojim se 3. listopada 1425. potvrđuje izmirenje troškova za novoimenovanoga trebinjskog i mrkanskog biskupa Dominika stoji da je izabran za biskupa ujedinjenih biskupija trebinjske i mrkanske - „electi episcopi Tribuniensis et Mercaniensis unitarum“.¹⁴ Desetak godina poslije, nakon smrti biskupa Dominika za

12 Prema nekim izvorima mrkanski je biskup dobio spomenute otoke od dubrovačke obitelji Theophilis (hrv. Tefla), a prema nekim drugim od Dubrovačke općine. Farlati piše: „Interea saeculo decimo quatro ineuente jacta sunt fundamenta Episcopatus Mercanensis, qui cum Tribuniensi conjunctus fuit. Mercana scopulu est exigui circuitus in ditione Ragusina a veteri Epidauru non ita lato interjecto mari disjunctus, cui prope adjacet scopulus alter, quem Bobaram vocant, nec longe ab utroque in septemtrionem distat scopulus S. Petri. Erat Mercanae parantiquum Coenobium Benedictinum ac templum S. Mariae: utrumque Episcopis Tribuniensibus donatum ferunt an. 1284. a familia praenobili de Theophilis, quae ditionem scopuli, & in Coenobium illud jus patronatus sibi tribuebat; quae Sebastiani Dolci opinio est.“ *Illyrici sacri*, VI., 292. Biskup Antić 1631. piše: „Mercana est Insula, ..., tenius olim fuit Abbatia, et per dotationis, ab ecc.^{mo} Senatu Consulto Reip.^{ce} Ragusine Episcopatu Tribunen.^s donata, et perpetuo ex tunc unita fuit.“ Biskup Antić Kongregaciji Koncila 1631., Archivio Secreto Vaticano (ASV), Sacra Congregazione del Concilio, Relationes ad limina (Cong. Concilio), vol. 487, an. 1631., f. 2. Slično objavljeno u: *Illyrici sacri*, VI., 292.; Biskup Primi 1675. piše: „Mercana è Isola piccola posta nel Mare Adriatico, distante da Ragusa cinque miglia, et è sotto il Dominio della Rep[ubl]ca di Ragusa; la qual Isola fù concessa al Vesc[ov]o dalla pietà delli Sig[no]ri di Ragusa, all' hora che Salvio, Vesc[ov]o di Trebigni, fù dal Rè di Rascia Scismatico discacciato dal suo Vescovato e ricovratosi à Ragusa; et p[er] modum dotationis fù donata, et al Vesc[ov]o di Trebigni perpetuam[en]te unita.“ Biskup Primi Propagandi 1675., Arhivio della Congregazione de Propaganda Fide (AP), Scritture riferite nei Congressi (SC), Dalmazia, vol. 1., f. 269r. Objavljeno u Marko JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre: Candia (1645-1669) Vienna e Morea (1683-1699)*, (Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1998.), 349.

13 *Codex diplomaticus*, XV., 64.

14 ASV, Obligationes et solutiones, vol. 60, f. 140rv.

trebinjskoga i mrkanskoga biskupa bio je izabran Mihovil Natalis. O njegovu izboru u fondu vatikanskoga arhiva *Obligationes et solutiones* čitamo: „U petak 11. kolovoza, šeste godine pontifikata, providene su Crkve trebinjska i mrkanska kanonski ujedinjene, ..., ispražnjena zbog smrti pokojnoga brata Dominika, ..., osobom gospodina Mihovila Natalisa...“¹⁵ Kod imenovanja Mihovilovih nasljednika, sve do posljednjega Nikole Ferića, koji je bio mrkanski i trebinjski biskup od 1792. do 1819., nalazi se ista ili slična formulacija, tj. da su biskupije kanonski ujedinjene.¹⁶ Iz toga jasno proizlazi da je Sveta Stolica Mrkan i pripadajuće mu otoke smatrala biskupijom u pravom smislu riječi koja je kanonski bila ujedinjena s Trebinjskom biskupijom.

Za spomenutoga biskupa Mihovila dubrovački kroničar Jakov Lukarević (1551.-1615.) piše da je, povjerivši biskupiju kanonicima sv. Petra u Čičevu i Ivanu knezu Popova i Trebinja, prešao živjeti u Dubrovnik.¹⁷ Biskup Mihovil umro je 1464. i pokopan u crkvi sv. Mihovila na otoku Mrkanu.¹⁸ Pretpostavljamo da se biskup Mihovil vodio prak-

15 „Die Veneris idus augusti pontificatus anno VI. provisum fuit ecclesie Tribuniensi et Mercaniensi canonice unitis, ..., vacanti per obitum quondam fratris Dominici, ultimi episcopi, ..., de persona domini Michaelis Natalis, ...“ ASV, *Obligationes et solutiones*, vol. 66, f. 52v.

16 Podaci se mogu naći u Farlatija. Ovdje ćemo samo spomenuti neke stranice. Za biskupa Đuru Kružića (1493.-1513.). *Illyrici sacri*, VI., 300; za biskupa Augustina Neleškovića (1514.-1527.). *Illyrici sacri*, VI., 303; za Franu Pucića (1527.-1532.). *Illyrici sacri*, VI., 305; Jakova Lukarevića (1552.-1575.). *Illyrici sacri*, VI., 306; itd..., za Nikolu Ferića (1792.-1819.). *Illyrici sacri*, VI., 318. Biskup Antić 1631. piše da su biskupije ujedinenje od vremena kad je Dubrovački senat trebinjskom biskupu darovao mrkansku opatiju. „Mercana est Insula quedam in Adriatico mari sita, que prope Epidaurum a continenti circa mille passus distat, a Ragusio vero quinque mille tenius olim fuit Abbatia, et per modum dotationis, ad Ecc.^{mo} Senatu Consulto Reip.^{co} Episcopatu Tribunen.^s donata, et perpetuo ex tunc unita fuit.“ Biskup Antić Kongregaciji Koncila 1631., ASV, Cong. Concilio, vol. 487, an. 1631., f. 2. U bulama imenovanja naslov mrkanski redovito prethodi onome trebinjskom.

17 Giacomo di Pietro LUCCARI, *Copioso ristretto degli annali di Ravs* (Venetia: 1605.), 101. Lukarević također na istoj stranici piše da je biskup Mihovil ostavio Dubrovačkoj Republici pravo imenovanja svojih nasljednika te da je Republika zauzvrat biskupiju obdabila dobrima opatije sv. Mihovila na Mrkanu. Međutim, kako smo već naveli, biskupi su od ranije uživali dobra opatije sv. Mihovila, a ni biskup Mihovil nije mogao svojim ovlastima imenovanje nasljednika ostaviti Republici.

18 Podatak da je biskup Mihovil pokopan na otoku Mrkanu, nalazi se u *Rukopisu o trebinjskim i mrkanskim biskupima* koji se čuva u arhivu franjevačkog samostana u Dubrovniku te u spisima biskupa Antića. I *Rukopis* i biskup Antić kao godinu Mihovilove smrti navode 1456., međutim iz njegove oporuke jasno proizlazi da je umro 1464. godine. *Rukopis o trebinjskim i mrkanskim biskupima*, Arhiv franjevačkoga samostana u Dubrovniku, f. 5. Biskup Antić. AP, Scritture riferite nelle congregazioni generali (SOCCG), vol. 262, f. 375r. M. SIVRIĆ, „Oporuke biskupa trebinjsko-mrkanske biskupije od 14. do 18. stoljeća“, 82.

som ukapanja biskupa te se kao vlastiti biskup Mrkanske biskupije dao pokopati u vlastitoj stolnoj crkvi.

2. Od kraja Tridentskoga koncila (1563.) do smrti posljednjega mrkansko-trebinjskog biskupa Nikole Ferića (1819.)

Poslije Tridentskoga koncila (1545.-1563.) koji je potvrdio obvezu biskupske rezidencije na prostoru vlastite biskupije i reformi koje su u tome smislu provedene za vrijeme pape Siksta V. (1585.-1590.) biskupi mrkanski i trebinjski počinju koristiti otok Mrkan kao svoju rezidenciju. Biskup Šimun Menčetić (1575.-1599.), kada je poslao u Rim izvješće o svojoj biskupiji 1588. godine, prema naredbi pape Siksta V. iz 1585., uopće ne spominje Trebinjsku biskupiju, nego sebe naziva mrkanskim biskupom i daje izvješće samo o Mrkanskoj biskupiji.¹⁹ Već je njegov drugi nasljednik, u stvari prvi na terenu jer je biskup Toma Budislavić (1606.-1608.) umro prije nego što je došao u biskupiju, biskup Ambrozije Gučetić (1609.-1615.) poslao Kongregaciji Tridentskoga koncila 1610. godine izvješće o obje biskupije u kojem na otoku Mrkanu spominje biskupsku palaču.²⁰

Biskupsku rezidenciju i crkvu sv. Mihovila arkandela odmah poslije svojega imenovanja obnovio je biskup Krizostom Antić (1615.-1647.) koji je povremeno živio na Mrkanu a povremeno u Dubrovniku.²¹ Na Mrkanu je povremeno stanovao i njegov nasljednik, biskup Sabin Cvjetković (1647.-1661.), međutim zbog čestih pljački otoka od

¹⁹ Bazilije PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija u tursko doba“, *Tisuću godina Trebinjske biskupije*, 92. Kakvu je promjenu u tim krajevima u biskupskoj službi donijela tridentska reforma, najbolje se vidi upravo na primjeru biskupa Menčetića. U vrijeme njegova imenovanja 1575. Sveta Stolica je ovu biskupiju smatrala titularnom, a desetak godina poslije isti je biskup, prema odredbi pape Siksta V., morao obaviti pastoralni pohod svojoj biskupiji i o njemu izvijestiti Svetu Stolicu. Tekst gdje se biskupija mrkanska i trebinjska spominje kao titularna. *Illyrici sacri*, VI., 307.

²⁰ „Mercana est quedam insula ...; habet in se duas ecclesias: una in palatio episcopi sub nomine sancti Michaelis, alteram in inferiori parte insule sub nomine B. Virginis ad Nives et S. Dominici“. *Illyrici sacri*, VI., 309; Bazilije PANDŽIĆ, *De dioecesi Tribuniensi et Mercanensi* (Romae: Pontificium athenaeum Antonianum, 1959.), 109.

²¹ „Mercanam Insulam D. Michaeli Archangelo tutelari, Sacello a fundamentis restaurato, araque & icone ornato, domo habitationi Episcopali accomodata, turri ac propugnaculo munitam, tutamque reddidit.“ Izvješće biskupa Antića Kongregaciji Koncila 1616., u: *Illyrici sacri*, VI., 310; Biskup Antić Kongregaciji Koncila 1621., ASV, Cong. Concilio, vol. 487, an. 1621., f. 1. Izvješće također objavljeno u: *Illyrici sacri*, VI., 311.

strane hajduka/gusara u vrijeme Kandijskoga rata (1645.-1669.) njegovo stanovanje na Mrkanu bilo je otežano te je izgleda puno više vremena provodio u Dubrovniku nego na Mrkanu.²² Zbog Cvjetkovićeve boravka u Dubrovniku a ne na prostoru svoje biskupije, Sveta je Stolica od njegova nasljednika biskupa Scipiona de Martinisa (1663.-1668.) tražila da prije nego preuzme upravu biskupije položi zakletvu da će stanovati na prostoru vlastite biskupije, što je on i učinio.²³ Kad se biskup Martinis vratio u Dubrovnik, obavijestio je Propagandu da se uskoro planira preseliti na prostor svoje biskupije, ali kako je smatrao da na njezinu prostoru nema prikladne crkve za podjelu sakramenta svete krizme, tražio je od Kongregacije dozvolu da može krizmati na području Dubrovačke nadbiskupije. Traženu dozvolu nije dobio.²⁴ Međutim, tajnik Kongregacije iznoseći ovu molbu pred kardinale, dodao je da biskup Martinis može stanovati na otoku Mrkanu na kojem njegov predšasnik nije htio rezidirati, što je i potaklo Papu da biskupa Martinisa obveže na rezidenciju s posebnom zakletvom umetnutom u bulu imenovanja.²⁵ U ljeto sljedeće 1664., kako piše biskup Martinis, hajduci su ponovno opustošili otok Mrkan te opljačkali i zapalili crkvu i biskupovu kuću.²⁶ Koliko nam je poznato biskup Martinis dobio je dozvolu da može vršiti biskupske obrede na području Dubrovnika samo

22 Biskup Cvjetković 1652. piše da u biskupskoj rezidenciji na Mrkanu on i njegovi ukućani stanuju samo ponekad, i to u ljetno vrijeme. Biskup Cvjetković Kongregaciji Koncila 1652., ASV, Cong. Concilio, vol. 487, an. 1652., f. 1. U izvješću 1659. piše da su hajduci/gusari za vrijeme rata (Kandijskog) biskupovu kuću i crkvu do temelja opustošili. Biskup Cvjetković Kongregaciji Koncila 1659., ASV, Cong. Concilio, vol. 487, an. 1659., f. 1. Izvješće je također objavljeno u: Marko JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, sv. II. (Città di Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1992.), 58-59.

23 B. PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija u tursko doba“, 98.

24 Biskup Martinis Propagandi 1663. i odgovor Propagande 1663., u: M. JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, sv. II., 358-360.

25 „Dice Mons[ignor] Seg[retario], che hà tutta la sua Diocese nel dominio turchesco, et hà congiunta l'Abbatia di Marcana, ch'è nel dominio di Ragusa, et è Patronato di quella Repub[lic]a, onde può residere anche in questa, benché sia un'isoletta separata dal continente, e perché il suo Antecessore non hà mai voluto residere, ma starsene in Ragusa, e poteva con molta probabilità temersi il medesimo anche di questo, et il bisogno veniva da tutte le parti rappresentato per gravissimo, parve à N[ost]ro Sig[nore] d'obligarlo alla residenza con un giuram[en]to particolare inserito nell'istessa Bolla.“ Podnesak tajnika Kongregacije kardinalima 4. 9. 1663., u: M. JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, sv. II., 359-360.

26 Biskup Martinis Kongregaciji Propagande 1665., u: M. JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, sv. II., 502.

jedanput 1663., i to „nei tre mesi del Concilio“.²⁷ Mnogo je vremena provodio na području Trebinjske biskupije pod turskom vlašću.²⁸ Je li biskupske obrede, kad ih nije mogao slaviti u Dubrovniku, slavio na Mrkanu, nije poznato. Međutim, poznato je da je na Mrkanu obavljao svećenička ređenja, i to 1667. godine. Te je godine poslije strašnoga potresa koji je pogodio Dubrovnik u travnju 1667., među ostalim na otoku Mrkanu u crkvi sv. Mihovila zaredio za svećenika Nikolu Altapenu koji je poslije svećeničku službu vršio u crkvi Gospe od Milosti.²⁹ Nasljednici biskupa Martinisa na mrkansko-trebinjskoj biskupskoj stolici više nisu stanovali na Mrkanu niti su tamo, kako se čini, vršili ikakve obrede. Ono što su činili, i njegovi prethodnici i njegovi nasljednici počevši od biskupa Ambrozija Gučetića (1609.-1615.) do posljednjega Nikole Ferića (1792.-1819.), jest da su u svojim izvješćima o biskupiji upućenim u Rim, bilo Kongregaciji Koncila, bilo Kongregaciji Propagande, redovito uz Trebinjsku spominjali i Mrkansku biskupiju.³⁰ Izvješćujući o Mrkanskoj biskupiji, neizostavno spominju otok Mrkan.³¹

²⁷ Podnesak tajnika Kongregacije kardinalima 4. 9. 1663., u: M. JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, sv. II., 360.

²⁸ B. PANDŽIĆ, „Trebinjska biskupija u tursko doba“, 98-99.

²⁹ „Egli nei 4.. di Sett.^{re} del 1667: e 24 del detto Mese doppio il funesto Gran Teremoto tenne l'ordinazioni à Mercana in quella sua Capella Vescovile sotto l'invocat.^o di S.^{no} Michele Arcangelo, è fra gli altri ordinò della Messa il Rev. Sig. D. Nicolò Altapenna /ut ex eiusdem Litteris Pattentibus. / che in oggi hà cura della Chiesa Miracolosa della Madona delle grazie“. *Rukopis o trebinjskim i mrkanskim biskupima*, Arhiv franjevačkog samostana u Dubrovniku, f. 34.

³⁰ Redovito znači da je svaki biskup barem koji put dao izvješće o obje biskupije. Do početka 18. stoljeća to je bilo neizostavno, a već tijekom 18. stoljeća postoje izvješća koja govore samo o Trebinjskoj biskupiji. To je razumljivo jer su otoci koji su pripadali Mrkanskoj biskupiji bili tada opustjeli te nisu ni bili važni kao predmet izvještavanja. Uglavnom, nema nijednoga biskupa koji nije dao izvješće i o Mrkanskoj biskupiji.

³¹ Navest ćemo samo po jedno izvješće svakoga biskupa: izvješće biskupa Ambrozija Gučetića Kongregaciji Koncila 1610. godine. *Illyrici sacri*, VI., 309. Također u: B. PANDŽIĆ, *De dioecesi Tribuniensi et Mercanensi*, 109; izvješće biskupa Antića Kongregaciji Koncila 1621. godine. ASV, Cong. Concilio, vol. 487, an. 1921., f. 1. Također u: *Illyrici sacri*, VI., 311; izvješće biskupa Cvjetkovića 1652., ASV, Cong. Concilio, vol. 487, an. 1652., f. 1; izvješće biskupa Martinisa 1668., u: M. JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, sv. II., 672; izvješće biskupa Primija 1675., AP, SC, Dalmazia, vol. 1. f. 269r. Također objavljen u: M. JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre: Candia (1645-1669) Vienna e Morea (1683-1699)*, 349; izvješće biskupa Ante Righija 1703., u: B. PANDŽIĆ, *De dioecesi Tribuniensi et Mercanensi*, 129; izvješće biskupa Jeronima Bunića 1728., AP, SOCG, vol. 661, f. 493r. Također objavljen u: B. PANDŽIĆ, *De dioecesi Tribuniensi et Mercanensi*, 137-138; izvješće biskupa Tudišića 1745., AP, SOCG, vol. 734, f. 348r.; izvješće biskupa Katića 1775., AP, SOCG, vol. 848, f. 163r. i izvješće biskupa Ferića 1792., AP, SOCG, vol. 900, f. 162.

Otok Supetar u izvješćima Svetoj Stolici spominje biskup Scipion de Martinis u smislu da s njega ubire rentu i biskup Anzelmo Katić (1760.-1792.) u smislu da je on dio Mrkanske biskupije.³² Također biskup Jeronim Bunić (1728.-1731.) spominje „dva otoka neobrađena i nenastanjena“ od kojih je prema jednomu, Mrkanu, biskupija dobila ime.³³ Ređenja koja su biskupi, odnosno biskup Martinis, krajem 60-ih godina 17. stoljeća obavljali na otoku Mrkanu, njegovi su nasljednici nastavili na otoku Supetru u crkvi sv. Petra. Farlati donosi podatak da dubrovački nadbiskup Toma Antun Scottus (1701.-1708.) svjedoči da trebinjski biskupi u crkvi sv. Petra, bez ičije smetnje, podjeljuju svete redove i vrše druge biskupske odredbe te da su tu vlast, kažu, dobili od Kongregacije Propaganda Fide.³⁴ U vrijeme biskupa Scottusa mrkanskom i trebinjskom biskupijom upravljali su biskupi Antun Primi (1669.-1703.) i Antun Righi (1703.-1734.). U njihovim izvješćima Svetoj Stolici takvi se podaci ne mogu pronaći, a njihov je arhiv u Dubrovniku „vrijeme“ uništilo. O ređenjima na Supetru Svetu Stolicu nisu izvještavali ni njihovi nasljednici, ali su ih ipak obavljali. U sačuvanoj *Diversi* biskupa Sigismunda Tudišića (1733.-1760.) zapisano je više svjedočanstava o ređenjima koje je on obavio, kako kancelar piše, „u kapelici sv. Petra naše Mrkanske biskupije“.³⁵ Od 1737. do 1743. zaredio je na Supetru što za subđakona, što za đakona, što za svećenika sedmoricu kandidata.³⁶ Za kandidate koji nisu bili iz njegove biskupije

32 Kopija pisma biskupa Martinisa o. Oddoneu Contiju 1664., u: M. JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, sv. II., 475; izvješće biskupa Katića o biskupiji 1775., AP, SOCG, vol. 848, f. 163r.

33 Izvješće biskupa Bunića Propagandi 1728., AP, SOCG, vol. 661, f. 493r. Objavljeno u: B. PANDŽIĆ, *De dioecesi Tribuniensi et Mercanensi*, 137-138.

34 „Nunc etiam Episcopi Tribunienses in aede S. Petri in medio mari jure suo, nemine repugnante, sacros Ordines conferunt, ceterasque functiones episcopales exercent; qui tamen a Sacra Congregatione de Propaganda Fide dicuntur facultatem exercendi ibidem Pontificalia impetrasse, & cetera obeundi munera Episcopalia, ut testatur Thomas Antonius Scottus Archiepiscopus Ragusinus.“ *Illyrici sacri*, VI., 296.

35 „... quod nos ... Pontificalia ecercendo in capella Sancti Petri nostrae Mercanen[is]. Dioecesis... „ Arhiv Dubrovačke biskupije (ADB), signatura 5, Trebinjsko-mrkanska biskupija (TBM), *Diversorum Liber Cancellariae Episcopatus Mercanensis et Tribuniensis 1734. et altra. (Diversa)*, f. 7r. Slično i na drugim mjestima.

36 Zaredio je benediktinca Filipa Dimitrija za đakona 25. srpnja 1737., te za svećenika 18. kolovoza iste godine. ATMBD, *Diversa*, f. 7r; don Petra Pietorosa, skopalskog svećenika, za đakona 23. listopada 1740., a za svećenika 12. veljače 1741. godine. ATMBD, *Diversa*, f. 16rv; don Blaža Radovanija, skadarskoga svećenika, za subđakona 23. listopada 1740., za đakona 25. veljače 1741., i za svećenika 18. ožujka 1741. ATMBD, *Diversa*, f. 18rv; don Petra Bronzića, „kandidata naše biskupije“, zaredio je za subđakona 25. veljače 1741., za đakona 18. ožujka

piše da ih jer redio nakon što je dobio otpusna pisma njihovih ordinarija ili rektora Propagandinih zavoda gdje su bili školovani. Za razliku od ređenja na Supetru, za ređenja u Dubrovniku i Stonu navodi da ih je obavio s dozvolom mjesnoga ordinarija. Tako je don Petra Miloševića, kandidata Trebinjske biskupije, zaredio za svećenika 23. prosinca 1736. u svojoj privatnoj kapelici koja se nalazila u biskupskoj kući „s izričitim odobrenjem dubrovačkoga ordinarija“, te Stjepanu Vuličeviću također kandidatu njegove biskupije podijelio tonzuru u stonskoj katedrali 25. kolovoza 1739. s „dozvolom ordinarija“.³⁷

3. Od smrti posljednjega mrkansko-trebinjskog biskupa Nikole Ferića (1819.) do posljednjega razgraničenja među biskupijama (1891.)

Poslije smrti posljednjega mrkansko-trebinjskog biskupa Nikole Ferića 1819. godine biskupijom najprije upravljaju kapitularni vikari, a od 1839. dubrovački biskupi. Još u vrijeme kapitularnoga vikara Dominika Sokolovića (kapitularni vikar od 1820. do 1837.) austrijska se vlada raspitivala kod Svete Stolice o mogućnosti pripojenja Trebinjske i Mrkanske biskupije Dubrovačkoj nadbiskupiji, odnosno o mogućnosti ujedinjenja biskupskoga sjedišta.³⁸ Kakav je bio odgovor Svete Stolice, nije nam poznato. Pitanje je ponovno pokrenuto 1839. godine u smislu da se dubrovačkom biskupu povjeri uprava Mrkansko-trebinjske biskupije.³⁹ Slučaj je proučavala Konzistorijalna Kongregacija koja je zaključila i Svetom Ocu preporučila da bi bilo dobro provesti

1741. te za svećenika 9. travnja 1741. ATMBD, Diversa, f. 19rv; don Stjepana Vuličevića, također kandidata njegove biskupije (nostrum Dioecesanum), zaredio je za subđakona 25. veljače 1741. te za đakona 18. ožujka 1741. ATMBD, Diversa, f. 20r; don Matu Zambela Peraštanina 24. ožujka 1742. ATMBD, Diversa, f. 22v; don Ivana Chirico Dubrovčanina, koji je bio pitomac Propagandina zavoda sv. Petra i Pavla, za subđakona 9. lipnja 1743., za đakona 13. lipnja 1743. i za svećenika 16. lipnja 1743. ATMBD, Diversa, f. 25r.

37 „... Pontificalia, ex expressa facultate ab Ordinario Ragusino, ... exercentes particularem ordinationes habentes in Sacello n[ost]rae habitationis sub invocatione S. Patri ad vincula, dilectum in Christo Diaconum Petrum Miloscevic n[ost]rae Tribuniensis Dioecesis, ... ad Sacrum Praesbiteratus ordinem ... promovimus.“ ATMBD, Diversa, f. 6r. Za Vuličevića. ATMBD, Diversa, f. 18v.

38 „L'objet de cette note était de sonder l'intention de Sa Sainteté sur la question si elle préféreroit que cet évêché restât séparé du siège de Raguse ou si elle jugeoit plutôt convenable que il soit réuni.“ ASV, Segr. di Stato, Rubrica 260., an. 1839.-1844., busta 536, n. 1. – prema: B. PANDŽIĆ, *De dioecesi Tribuniensi et Mercanensi*, 73, bilješka 3.

39 Austrijske vlasti iz Zadra biskupu Giuriceu 27. 11. 1839., ADB, sig. 5, TBM. god. 1839.

ujedinjenje po prijedlogu austrijske vlade.⁴⁰ Međutim, Kongregacija je o stanju Trebinjske i Mrkanske biskupije bila neistinito izviještena te je spomenuta odluka donesena na temelju neistinita izvješća. Naime, Kongregaciji je bilo predočeno da se cijela Mrkanska biskupija nalazi u „turskoj Bosni“, a Trebinjska s pet svojih župa u austrijskoj Dalmaciji. Takva formulacija ušla je i u bulu *Apostolici nostri muneris* kojom je dubrovačkom biskupu povjerena uprava Mrkanske i Trebinjske biskupije.⁴¹ Kako dubrovački biskupi, apostolski administratori mrkansko-trebinjski Antun Guriceo (1830.-1842.) i Toma Jederlinić (1843.-1855.), nijednom nisu obavili vizitaciju Trebinjske i Mrkanske biskupije, Sveta je Stolica apostolskim vizitatorom s pravom podjele sakramenta svete krizme 21. listopada 1855. imenovala o. Vincenza Basilea, talijanskoga isusovca, koji je prije toga bio misionar na području biskupije u župi Gradac. O. Basile obavio je krizmu i vizitaciju o čemu je izvijestio Kongregaciju Propagande 13. rujna 1856. Nakon što je obavio vizitaciju Trebinjske biskupije, preostalo mu je, kako piše, uzeti informacije o Mrkanskoj biskupiji. Međutim, kad se za informacije obratio kapitularnom generalnom vikaru Dubrovačke biskupije Boži Rešetaru, dobio je odbijenicu iz razloga jer je, kako navodi, Rešetar njegovo imenovanje apostolskim vizitatorom smatrao neregularnim.⁴² Ipak je od nećaka pokojnoga biskupa Jederlinića uspio dobiti informacije o Mrkanskoj biskupiji, odnosno o prihodima biskupske trpeze koje je taksativno naveo.⁴³

⁴⁰ Ovako Kongregacija preporučuje Papi: „I motivi che si adducono nell'implorare la grazia sono che la sudetta diocesi è posta nella Bosnia Turca, riserva di cinque parrocchie esistenti nella Dalmazia Austriaca; che Trebinje è distante da Ragusa cinque leghe e quindi il vescovo di Ragusa, già metropolitano, è a portata governarla con facilità; e che sembra più espediente di conservare l'influenza del vescovo e del capitolo di Ragusa sull'amministrazione della diocesi di Marcana e Trebigne, essendovi già avvezze le autorità turche, mentre da un cambiamento di rapporti potrebbero temersi svantaggiose conseguenze“. ASV, Acta Cong. Consistorialis an. 1839., f. 199v-200r. – prema: B. PANDŽIĆ, *De dioecesi Tribuniensi et Mercanensi*, 75-76, bilješka 8.

⁴¹ B. PANDŽIĆ, *De dioecesi Tribuniensi et Mercanensi*, 75-76; Izvješće o. Vincenza Basilea o Trebinjsko-mrkanskoj biskupiji iz 1856., u: Mitar PAPAC, „Trebinjska biskupija sredinom XIX. stoljeća po izvješću apostolskog vizitatora o. Vinka Pasila D. I.“, *Vrela i prinosi* 8 (1938.), 91.

⁴² „Terminata la s. visita in Trebigne mi restava di prender informazione di Marcana...“, Izvješće o. Vincenza Basilea o Trebinjsko-mrkanskoj biskupiji iz 1856., u: M. PAPAC, „Trebinjska biskupija sredinom XIX. stoljeća po izvješću apostolskog vizitatora o. Vinka Pasila D. I.“, 101.

⁴³ Izvješće o. Vincenza Basilea o Trebinjsko-mrkanskoj biskupiji iz 1856., u: M. PAPAC, „Trebinjska biskupija sredinom XIX. stoljeća po izvješću apostolskog vizitatora o. Vinka Pasila D. I.“, 102.

Obnovom redovite crkvene hijerarhije u Bosni i Hercegovini 1881. godine Mrkansko-trebinjska biskupija postala je dio nove crkvene pokrajine i sufraganska biskupija Vrhbosanske nadbiskupije. U buli pape Leona XIII. za mrkansku i trebinjsku (sic!), biskupiju kaže se da je već postojeća i da će njome „upravljati dubrovački biskup, kao administrator, dok se drugačije ne odredi“.⁴⁴ S obzirom na njezine granice kaže se: „Mrkansko-trebinjska biskupija zadržat će netaknute svoje granice, kao i broj župa koje su sada podložne jurisdikciji biskupa upravitelja.“⁴⁵ Desetak godina poslije, 8. srpnja 1890., isti Papa upravu biskupije povjerio je mostarsko-duvanjskom biskupu dok Sveta Stolica drugačije ne odluči - „ad beneplacitum nostrum et huis Apostolicae Sedis“.⁴⁶ Sljedeće 1891. godine došlo je do razgraničenja između Mostarsko-duvanjske i Trebinjske biskupije koje je papa Leon XIII. potvrdio 24. ožujka 1891. U tom dekretu uopće nema spomena o razgraničenju između Trebinjsko-mrkanske i Dubrovačke biskupije. Granice tada ustanovljene nisu se više mijenjale.⁴⁷

Zaključak

Mrkanska biskupija nastaje početkom 14. stoljeća silom prilika. Prognani trebinjski biskup krajem 13. ili početkom 14. stoljeća dobiva posjede bivše benediktinske opatije s otoka Mrkana, otoke Mrkan, Bobaru i Supetar. Kako se biskup zbog neprijateljskoga držanja raških kraljeva koji su vladali prostorima Trebinjske biskupije nije mogao vratiti na prostor svoje biskupije te kako biskup nije mogao postojati bez biskupije, spomenuti otoci postaju prostorom njegove jurisdikcije te se on počinje nazivati mrkanskim biskupom a njegova biskupija Mrkanska.

Stvarno stanje na terenu prihvatila je i Sveta Stolica. Počevši najkasnije od dvadesetih godina 15. stoljeća pa sve do obnove redovite crkvene hijerarhije u Bosni i Hercegovini, kada je ova biskupija došla u sustav Vrhbosanske metropolije, u svojim aktima Sveta Stolica Mrkansku biskupiju tretira kao posebnu biskupiju kanonski ujedinjenu s Trebinjskom.

⁴⁴ Leon XIII., *Ex hac augusta. Litterae apostolicae quibus hierarchia episcopalis in Bosnia et Herzegovina instituitur* (Sarajevo: Izdanje Biskupske konferencije Bosne i Hercegovine, 2006.), 26.

⁴⁵ Leon XIII., *Ex hac augusta*, 31. Latinski tekst. 30.

⁴⁶ Leonis XIII Pontificis Masimi Acta, vol. X. (Romae: 1891.), 182.

⁴⁷ AP, SC, Bosnia, vol. 17, f. 768r-769r.; Kopija dekreta u: AA. EE. SS. Austria, Pos. 597, Frasc. 266, f. 123v. 133r.

Mrkansko-trebinjski biskupi prostor triju otoka smatrali su prostorom vlastite jurisdikcije. U izvješćima Svetoj Stolici uz Trebinjsku redovito spominju i Mrkansku biskupiju. Jedan od njih, Mihovil Natalis, čak je tamo i pokopan. Biskupsku rezidenciju i crkvu sv. Mihovila obnavljali su, tamo povremeno stanovali i vršili biskupske obrede, ponajprije svećenička ređenja. Osim na Mrkanu svećenička ređenja obavljali su i na otoku Supetru u crkvi sv. Petra „naše Mrkanske biskupije“, kako u stoji dokumentima.

Bulom „Ex hac augusta“ pape Lava XIII. kojom se obnavlja redovita crkvena hijerarhija u Bosni i Hercegovini stanje se nije promijenilo. Bula izričito kaže da Mrkansko-trebinjska biskupija zadržava netaknute svoje granice. Kako se stanje granice poslije bule nije mijenjalo, ono je tako i dan-danas.

HISTORICAL-LEGAL FACTS ABOUT THE DIOCESE OF MRKAN

Summary

The author elaborates historical and legal facts about the Diocese of Mrkan. It seems to have been established at the beginning of the 14th century and was immediately united canonically with the Diocese of Trebinje. It was established because of the inability of the bishop of Trebinje to return to the area of the Diocese of Trebinje because at that time the area was ruled by the kings of Raška. Documents from the late 14th and early 15th century clearly show two dioceses canonically united, ruled by one bishop, who is sometimes called the bishop of Trebinje and Mrkan and sometimes the bishop of Mrkan and Trebinje. The seat of the diocese was in a former Benedictine abbey on the island of Mrkan. The bishop's residence and church were rebuilt in the 1620s. The bishop occasionally lived on the island of Mrkan up to the Candian War (1645-1669), when he had to move permanently to Dubrovnik because of attacks by bandits and pirates. It seems that in those years Mrkan was conclusively abandoned and no liturgical acts were performed there. Bishop Scipio de Martinis (1663-1668) in 1667 performed some ordinations on Mrkan. His successors – evidence of this has been found from the period of Bishop Sigismud Tudišić (1733-1760) – continued to perform ordinations on the island of Supetar. During the renewal of the church hierarchy in Bosnia and Herzegovina the Dioceses of Mrkan and Trebinje, within their then existing borders, became part of the Vrhbosanska ecclesiastical province. The borders then confirmed, were not changed later.

Key words: *historical and legal facts, Diocese of Mrkan, Diocese of Trebinje, canonically united.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 618.77: 179.9
272-42
Pregledni rad
Primljeno: ožujak 2015.

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

UMJETNA OPLODNJA S OSVRTOM NA FEDERALNI NACRT ZAKONA O LIJEČENJU NEPLODNOSTI: OSNOVNI, NEZAIBILAZNI PODACI

Sažetak

Uz uvodne i samo najosnovnije podatke o povijesnim počecima oplodnje in vitro, prilog govori i o razlozima i prakticiranim tehnikama koji pokazuju kako je početna, u sebi posve opravdana želja za potomstvom, prateći znanstveni napredak, ubrzo postala izvor sve većih manipulacija čime, u principu, poništava vlastitu opravdanost. Umjetna je oplodnja, naizgled sretno i uspješno rješenje za nimalo zavidne probleme neplodnosti, pružila čovječanstvu čudesno vrijedne rezultate, no istim ga tim rezultatima postavila pred novi izazov ljudskosti. Upravo stoga, poseban je naglasak stavljen na neke od moralno–etičkih problema koji se javljaju pri umjetnoj oplodnji. Doniranje sjemenih stanica, eksploatacija ljudskog tijela i komercijalizacija ljudske produkcije, trgovina embrijima i eksperimentiranje nad njima, pitanje identiteta začetog umjetnom oplodnjom, nisu samo pitanja individualnih odluka i savjesti nego upleću kompletno društvo te mogu imati teške i nimalo bezazlene posljedice za kompletnu ravnotežu čovječanstva. Kako porast i složenost etičkih problema proporcionalno prati usavršavanje i pojednostavljivanje tehničkih mogućnosti, umjetna je oplodnja, već na ovom stupnju, prešla vlastitu početnu svrhu i pretvara se u tihu invaziju nad bračnim činom i tradicionalnom obitelji, kao i prešutno odobrenu tiraniju nad ljudskim životom.

Ključne riječi: *umjetna oplodnja, neplodnost, doniranje sjemenih stanica, doniranje embrija, komercijalizacija ljudske spolnosti.*

Uvod

Prilog je, zbog opširnosti a poradi lakšeg praćenja, napisan u dva odvojena dijela. Cilj kompletnog priloga jest ukazati na znanstveno-biološku i društvenu-filozofsku neutemeljenost koju u sebi općenito nosi praksa oplodnje *in vitro* (prvi, ovaj dio priloga) te na osnovi do-

bivenih podataka ukazati na neutemeljenost i kontradiktornost nekih članaka predloženog federalnog *Nacrta zakona o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom* (drugi dio priloga). Metodološki pristup kojim namjeravamo ostvariti taj cilj jest usporedno čitanje i analiza tekstova iz različitih znanstvenih disciplina te njihova kritička prosudba kroz prizmu etičkih postavki, koje se pokazuju nezaobilaznima ako se želi cjelovit, razumski pristup stvarnosti i opravdanosti umjetne oplodnje, umjesto nekritičkog podržavanja različitih ideoloških usmjerenja.

Sam povod pisanju ovoga članka jest završna sesija javne rasprave o *Nacrtu zakona o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom*,¹ koja je održana u Sarajevu 7. 11. 2013., u velikoj sali Parlamenta Federacije Bosne i Hercegovine. Rasprava je okupila znatan broj sudionika, različitih znanstvenih profila, stajališta i interesa. Nakon rasprave je ostavljen prostor za pitanja, a bilo ih je i smislenih i kvalitetnih, kao i onih ideološkog usmjerenja. Pitanja su pristojno saslušana, pomno zabilježena, no u diskusiju se nisu upuštali, niti ju dopuštali. I unatoč tomu što su uslijedili brojni komentari o nespremnosti, nepreciznosti, (ne)kvaliteti predloženog *Nacrta*, bilo iz pozicija pravnih i biomedicinskih znanosti, bilo iz religijskih uvjerenja, oni koji su raspravu vodili, stručno su se ogradili od bilo kakve racionalne, a i one manje racionalne argumentacije. Ne upuštamo se u vrednovanje doprinosa iznesenih mišljenja o *Nacrtu* niti o njegovoj kvaliteti jer to izmiče našoj kompetenciji, nego ćemo, u drugom dijelu priloga, izdvojiti par članaka predloženog *Nacrta* koji se, u svjetlu biomedicinskih podataka, suprotstavljaju svakom razumskom i logičkom razmišljanju.

Kontradiktornost tih članaka iznesena je i na samoj raspravi, no nije naišla ni na kakvo objašnjenje, pogotovu ne smisleno i kvalitetno opravdanje. Naime, pomno iščitavanje izdvojenih članaka pokazuje koliko je predloženi *Nacrt* znanstveno neutemeljen, pun lingvističkih akrobacija i pravnih nejasnoća. Osim toga, upravo nam je odsutnost odgovora na postavljena pitanja i nedoumice u svezi s odabranim člancima, potvrdila svu kontradiktornost općenito medicinski potpomognute oplodnje jer je ta odsutnost odgovora u principu dokazala kako je zastrašujuće očito da se tu radi o ideološkom prilagođavanju

¹ Vlada Federacije Bosne i Hercegovine, *Zakon o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom* (Sarajevo: maj, 2012.), u: http://advokat-lozo.ba/advokat/dokumenta/Zakon_o_lijec%20enju_od_neplodnosti.pdf. (12. 5. 2014.). U daljem tekstu samo *Nacrt*, osim gdje se pokaže potreba za punim nazivom.

stvarnosti umjetno stvorenoj teoriji, bez ikakva, ljudskom razumu prihvaćena utemeljenja. No, prije samoga predstavljanja nejasnih članka želimo, poradi smislenog i utemeljenog argumentiranja, predstaviti samu praksu medicinski potpomognute oplodnje.

1. Kratak povijesni prikaz medicinski potpomognute oplodnje

Izrazom „tehnike asistirane reprodukcije“ (Assisted Reproductive Technologies – ART) podrazumijevaju se svi oni vanjski tehnički interventi koji su postali prihvaćeni medicinski tretmani u liječenju neplodnosti. Aktualne tehnike, koje imaju brojne varijacije, mogu se svesti na dvije tipologije „oplodnja in vivo“ ili unutartjelesna oplodnja kojom se različitim tehnikama, u ovisnosti o dijagnostici neplodnosti, pomaže da dođe do začeća, odnosno do spajanja spolnih stanica u tijelu žene. Akronim koji se koristi za tu vrstu tehnike jest GIFT (Gamete Intra Fallopian Transfer), a restriktivnije od njih u katoličkim krugovima su poznatije pod izrazom tehnike potpomognute oplodnje koje su pomoć bračnom činu da ostvari prirodnu svrhu.² Druga je tehnika oplodnje nazvana izvantjelesnom jer se kod nje pomoć pri začeću ne dešava u tijelu žene nego „in vitro“, zapravo u epruveti (In Vitro Fertilization – IVF), nakon čega slijedi prijenos zametka u rodne putove žene. Crkva joj se oštro protivi kao duboko nehumanom jer je povreda svetosti života i napad na dostojanstvo svakog čovjeka. Fokus ovoga članka jest upravo na oplodnji u epruveti, točnije na takozvanom FIVET-u (Fertilization in Vitro Embryo Transfer) ili na oplodnji u epruveti s prijenosom embrija.³

Za etičko vrednovanje važno je razlikovati način homologne i heterologne umjetne oplodnje, primjenjiv i prisutan kod obje navedene tehnike, i FIVET-a i GIFT-a. Homologna umjetna oplodnja (FIVET) ili homologno umjetno osjemenjivanje (GIFT) jesu one tehnike začeća u čijem se ostvarenju koriste spolne stanice supružnika, a heterologna je način koji upleće nekoga trećeg, donora sjemenih stanica ili surrogatno majčinstvo. Homologni FIVET bi stoga bio tehnika koja želi ljudsko zaćeće spajanjem sjemenih stanica supružnika u epruveti, s

² Usp.: Maurizio Pietro FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani. Manuale di Bioetica teologica* (Torino: Edizioni Camilliane, 2004.), 289. O stavu Crkvenog učiteljstva konkretno glede ovog pitanja vidi: ZBOR ZA NAUK VJERE, *Donum Vitae. Dar života. Naputak poštivanju ljudskog života u nastanku i o dostojanstvu rađanja. Odgovori na neka aktualna pitanja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.)

³ Usp.: Giannino PIANA, *Bioetica tra scienza e morale* (Novara: Utet Università, 2011.), 23.

naknadnim prijenosom embrija, a homologni GIFT tehnika kojom se želi postići začeće unoseći u rodne putove supruge sjemene stanice prethodno uzete od njezina muža. Analogno tomu heterologni FIVET je spajanje sjemenih stanica, od kojih jedna, ili pak obje, nisu od supružnika, nego se koriste donirane sjemene stanice koje se naknadno, oplodene, unose ili u tijelo žene koja „želi dijete“ ili u tijelo one koja će dijete nositi da bi ga nakon rođenja predala socijalnim roditeljima (surogatno majčinstvo). Heterologni GIFT bi bio unošenje u rodne putove supruge sjeme koje nije od njezina supruga, nego je preuzeto od donora, obično iz banki sjemena.⁴

Možemo reći da je ostvarivanje potomstva, dobivanje djece, na neki način „upisano“ u samu biološku a i psihološku narav bračnog čina te je na izvjestan način „psiho – emotivna svrha“ samog bračnog života, zbog čega je neplodnost i za ženu i za muškarca velik psihosocijalni stres, težak problem koji supružnike tjera na mučna promišljanja i zahtjevne, životno komplicirane odluke. Zbog toga je uistinu nužno pristupiti tom problemu s „dozom ljudskosti“, a ne samo s „nerazumnim zabranama“ koje se pokazuju i nečovječnim ako se stvarnost ne objasni barem u mjeri u kojoj je to moguće. Činilo se, i čini se, da je umjetna oplodnja pomoć, rješenje u takvim nimalo zavidnim situacijama zbog čega se svako protivljenje tako dragocjenom napretku znanosti i pružanju pomoći supružnicima, koje obično dolazi od strane Katoličke Crkve, smatra konzervativnim ispadima, fundamentalističkim napadima na slobodu ljudi i bezumnom „kontrolom stada“, a u cilju očuvanja pojedinačnih moći. No, stvarnost umjetne oplodnje (IVF)⁵ nije nimalo jednosmjerna niti jednolika da bi dopustila bilo kakve površne, ishitrene i nepromišljene odgovore. Pitanje umjetne oplodnje jedno je od onih područja u kojima je znanstveno-tehnički napredak ostvario zadivljujuće pomake i za čovječanstvo čudesno vrijedne rezultate, međutim donio i nove moralne dileme, mogli bismo zapravo reći: postavio čovječanstvo pred novi izazov ljudskosti.

2. Prvi revolucionarni uspjeh

Rasprave i istraživanja o mogućnosti oplodnje ljudskog jajašca *in vitro* započele su u prvoj polovini 20. st. Nakon brojnih prethod-

⁴ Usp.: Ivan KEŠINA, *Čovjek između prokreacije i proizvodnje. Kršćanska etika ljudskog rađanja* (Split: Crkva u svijetu, 2008.), 88-89; Velimir VALJAN, *Bioetika* (Sarajevo: Svjetlo riječi, 2004.), 207-208.

⁵ Tamo gdje je u prilogu potrebno izraz *in vitro* se pojavljuje u istom značenju kao i umjetna oplodnja ili IVF.

nih istraživanja na životinjama te početnih izazova i neuspjeha pri oplodnji ljudskih spolnih stanica, zahvaljujući tehnološkom napretku i usavršavanjem tehnički dostignuća, mogućnost izvantjelesne oplodnje kao i rast i zrelost ranog embrija *in vitro* desila se početkom 70-ih godina 20. st. Naime tada je Robert G. Edwards, kasnije i dobitnik Nobelove nagrade za medicinu i „tehnički otac“ prve bebe rođene *in vitro*, uz suradnju s Patrickom C. Stepoem, započeo s prijenosom ranih embrija u rodne putove žene. Prva uspješna trudnoća s prijenosom ranog embrija ostvarena je 1976., međutim embrij se implantirao u jajovode (ektopična ili izvanmaternična trudnoća) zbog čega je trudnoća ubrzo prekinuta. Stepoe i Edwards su nastavili s pokušajima poboljšavajući tehniku te je 25. rujna 1978. carskim rezom došla na svijet Louise Joy Brown, prvo dijete rođeno uspješnom *in vitro* oplodnjom. Nakon tog rođenja Stepoe i Edwards su osnovali kliniku za liječenje neplodnosti u Velikoj Britaniji gdje se proces usavršavanja tehnike umjetne oplodnje nastavio a i dalje traje. Do 1983. godine rođeno je 139-ero djece, a 1986. već je 1000 beba dobiveno postupkom IVF-a. Procjenjuje se da je do novijega, sadašnjeg vremena, postupkom IVF-a širom svijeta rođeno oko 4 milijuna djece.⁶

U većini europskih zemalja u današnje vrijeme oplodnja *in vitro* je postala gotovo rutinsko liječenje neplodnosti, pravno regulirano već prema odgovarajućim zakonima u pojedinim zemljama. Ali, zadivljujuće brzi razvoj tehnologije na tom području donio je mnoštvo moralnih i etičkih diskusija i problema. No, te se diskusije o moralno-etičkoj opravdanosti i održivosti umjetne oplodnje vode još od rođenja Louise Joy Brown, a kako vrijeme odmiče i kako znanstveni razvoj napreduje, one postaju daleko složenije. Naime, već je sam Edwards predvidio kako će klinička primjena ljudske rastuće kontrole nad psihološkim i biokemijskim sustavom čovjeka izazvati mnoštvo kontroverzija. Sam je zaključio kako će to istraživanje i znanstveni napredak uplesti daleko više od liječnika i pacijenta jer mogućnost stvaranja života *in vitro* nije samo pitanje medicine nego i prava, biologije, antropologije, ekonomije. Unatoč tomu branio je ispravnost samog postupka ne samo željom roditelja da dobiju dijete, koja prema njemu nema potrebe za bilo kakvim opravdanjem, nego i argumentima iz medicinsko-biološkog utemeljenja.⁷

⁶ Usp.: Christer HÖÖG, „Human in vitro fertilization“, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/medicine/laureates/2010/advanced-medicineprize2010.pdf (21. 2. 2015.), 7-10.

⁷ Usp.: Robert G. EDWARDS, „Fertilization of Human Eggs in Vitro: A defense“, Kenneth D. ALPERN (ur.), *The Ethics of Reproductive Technology* (New York: Oxford University Press, 1992.), 71-82, posebno 74.

Te je argumente suprotstavljao onima koje on naziva „apsolutističkim“ a koji zahtijevaju poštovanje punih ljudskih prava embrija, i to od samog začetka tvrdeći da: „Prihvatanje punih ljudskih prava za jedan pojedinačni trenutak u kontinuiranom razvojnom slijedu, očito je stvaranje proizvoljnih odluka koje su biološki neopravdane.“⁸ Osim toga tvrdio je da Crkva, poput svih drugih „profesija“, predstavlja samo tijelo različitih mišljenja, čak i u teološkim pitanjima, i da vjerojatno nikad neće dati jedinstvenu odluku glede pitanja prijenosa embrija jer su razlike među teolozima jednake razlikama među znanstvenicima, doktorima i drugima te je u pitanju samo iznošenje vlastita mišljenja.⁹ Bilo komu tko se ozbiljnije bavi teologijom, jasno je da stav pojedinih teologa nije stav Crkve čak ni u isključivo teološkim pitanjima, i pogotovo je jasno da je službeni stav Crkve u svim pitanjima, pa i u onima koja nisu isključivo teološka, ipak jedinstven, inače ne bi bio „službeni stav Crkve“. Ili riječima Ratzingera:

Subjekt koji čini teologiju nije pojedini znanstvenik nego čitava Crkva. Teološki rad je u službi Crkve i pojedini teolozi koliko god htjeli biti kreativni njihovo je prvotno poslanje produbiti, pomoći shvatiti i navijestiti zajednički polog vjere; uskladiti ga sa znakovima vremena, a ne stvarati ga. Crkva je pozvana naviještati Evanđelje, unositi u svijet istinu o Bogu i istinu o čovjeku. Ona od tog navještaja ne može odustati, ne može ga prilagođavati i ne može ga mijenjati, jer je on sadržan u Objavi.¹⁰

No, unatoč tomu što je Edwards smatrao da sama želja za djetetom kao i bio-medicinsko-tehnička uspješnost postupka već po sebi opravdavaju umjetnu oplodnju, ipak je, zbog etičkih problema zajedno s pravnikom Davidom Sharpem izradio dokument koji je otvorio polemiku o mnogim kompliciranim pitanjima umjetne oplodnje. Oba su se složila da istraživanje na ljudskim staminalnim (matičnim) stanicama i embrijima treba biti činjeno po strogim etičkim pravilima, zbog čega je Edwards osigurao i osnivanje jednog Etičkog komiteta za umjetnu oplodnju na Bourn Hall klinici.¹¹ Ne možemo a da se ne upitamo: Ako su želja roditelja kao i tehnička uspješnost po sebi dovoljno jak argument u prilog umjetnoj oplodnji, čemu uopće potreba za „strogim etičkim pravilima, i pogotovu za osnivanjem Etičkog komiteta?“

⁸ R. G. EDWARDS, „Fertilization of Human Eggs in Vitro: A defense“, 77. (The assumption of full human rights at a single moment in a continuous developmental sequence obviously demands making arbitrary decisions that are unjustified biologically).

⁹ Usp.: R. G. EDWARDS, „Fertilization of Human Eggs in Vitro: A defense“, 78.

¹⁰ Joseph RATZINGER - Vittorio MESSORI, *Razgovori o vjeri* (Split: Verbum, 2001.), 63.

¹¹ Usp.: C. HÖÖG, „Human in vitro fertilization“, 12.

3. Neplodnost i tehnike liječenja

No prije spominjanja nekih polemika i problematike, potrebno je reći par riječi o samoj neplodnosti i tehnikama. Sterilitetom ili neplodnošću smatra se nesposobnost da se nakon godinu i više dana seksualnih odnosa bez zaštite začne dijete. U definiciju neplodnosti ulazi i nemogućnost očuvanja trudnoće. Razlozi su mnogobrojni i dok su se ranije ti razlozi obično tražili u ženi, današnja istraživanja pokazuju kako su uzroci neplodnosti u jednakom omjeru prisutni i kod muškaraca i kod žena, ili kod oba partnera istodobno. Smatra se da je 12% svjetske populacije pogođeno tim problemom. Najčešći uzroci neplodnosti su: starost žene, neprohodni jajovodi, poremećaj hormonalne ravnoteže, sindrom policističnih jajnika, smanjena količina spermija i/ili njihova loša pokretljivost.¹² Tim medicinskim razlozima doprinosi i postojeći trend sve kasnijeg sklapanja brakova i time pomicanja same trudnoće za kasniju dob i „bolja vremena“. Na neplodnost mogu utjecati i drugi okolni faktori kao što su sam način života, štetni utjecaji okoliša, prehrana, rizična ponašanja (konzumiranje alkohola, droge, duhana...): „Konkretnije, razlozi neplodnosti unutar bračnog para mogu biti: neodgovarajuće stvaranje i/ili transport sjemena u muškarca (40-45%); neodgovarajuće stvaranje jajne stanice u žene (20-25%); smetnje susretu spolnih stanica, oplodnji te transportu i implantaciji zigote (25-30%); nepotpuno razjašnjena neplodnost (5-10%). Zbog svih ovih razloga npr. u Hrvatskoj je 10-15% neplodnih brakova. U 50-60% neplodnih brakova uzroci neplodnosti su toliko složeni da su jedini uspješni načini liječenja metode asistirane reprodukcije (MAR).“¹³

Na samim počecima umjetna oplodnja je korištena u tretmanima sa ženama koje su imale blokirane, oštećene ili pak odsutne jajovode. Danas se koristi kod mnogo više i puno drukčijih uzroka neplodnosti, uključujući i muški faktor, kao i kada su uzroci neplodnosti neobjašnjeni ili nepoznati. U brošuri o *Asistiranim reproduktivnim tehnologijama*, koja je vodič za pacijente (obnovljen 2011.), donose se osnovne, pa rekli bismo čak i prilično detaljne informacije za potrebe pacijenata, bilo o samom postupku, kao i o svemu onomu što pojedinačno uključuje IVF. Brošura donosi informacije o hormonalnoj stimu-

12 Usp.: Vida JEREMIĆ, „Bioetički aspekti tehnika asistirane reprodukcije“, Velimir VALJAN (ur.), *Integrativna bioetika pred izazovima biotehnologije. Zbornik radova trećeg međunarodnog bioetičkog simpozija u BiH* (Sarajevo: Bioetičko društvo u BiH, 2012.), 135-145, posebno 136.

13 I. KEŠINA, *Čovjek između prokreacije i proizvodnje*, 78.

laciji jajašca, njihovu uzimanju, o razvoju embrija u petrijevoj zdjelici i prijenos embrija, zatim o donorima spolnih stanica, donorima zamrznutih embrija, surogatnom majčinstvu, rizicima, pripremi i životnom stilu prije postupka IVF-a, odabiru odgovarajućeg postupka te se na kraju donose i adrese za detaljnije podatke koji se, manje – više, tiču troškova i koristi, kao i mali glosarij medicinskih pojmova vezanih uz IVF.¹⁴

4. Postupak medicinski potpomognute oplodnje

Kako se to potvrđuje i u samom dodatku federalnom *Nacrtu*, u *Obrazloženju Zakona*, umjetnoj oplodnji se pristupa nakon što se dijagnostikom i jednostavnijim metodama utvrdi razlog neplodnosti i otkloni eventualna mogućnost jednostavnijeg liječenja. „Uspjeh MPO-e je 20-35% što ovisi od više faktora. Godine starosti su značajne za uspjeh. Stopa trudnoća kod mlađih od 30 godina je 30%, a kod onih sa 40 godina i više je manja od 5%.“¹⁵ Dakle postupku IVF-a se pristupa onda kada su učinjeni svi drugi postupci i načini liječenja bračne neplodnosti, kada ostali konvencionalni tretmani nisu funkcionalni, uključujući i druge tehnike asistirane reprodukcije, koje su manje invazivne, poput umjetnog osjemenjivanja.¹⁶

Što znači da IVF nije nadomjestak liječenju, nego komplementarna metoda koja ne preskače one prije nje poput mikrokirurgije, endoskopske kirurgije, indukcije ovulacije, liječenja endometrioze. Koja će se metoda liječenja neplodnosti koristiti, ovisi o dijagnostičkim rezultatima. Poradi preglednosti donosimo samo nazive nekih od metoda medicinski potpomognute oplodnje koje se koriste već u ovisnosti o uspostavljenoj dijagnozi neplodnosti: AIH – homologna inseminacija; ITI – intratubarna inseminacija; AID – heterologna inseminacija;

¹⁴ Usp.: American Society for Reproductive Medicine, *Assisted Reproductive Technologies. A Guide for Patients*, u: https://www.asrm.org/uploadedFiles/ASRM_Content/Resources/Patient_Resources/Fact_Sheets_and_Info_Booklets/ART.pdf (13. 1. 2015.).

¹⁵ Vlada Federacije Bosne i Hercegovine, *Zakon o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom*, dodatak: *Obrazloženje Zakona o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom*, (Sarajevo: maj, 2012.), u: http://advokat-lozo.ba/advokat/dokumenta/Zakon_o_lijec%20enju_od_neplodnosti.pdf. (12. 5. 2014.), 20-28, posebno 21.

¹⁶ Usp.: Ingrid Laura FIRULEASA - Silvia FLORESCU - Mona MOLDOVAN, „Ethical dilemmas of intra vitro Fertilization“, *Management in Health* 14 (2010.), 22-25, posebno 22. Dostupno i na: <http://journal.managementinhealth.com/index.php/rms/article/viewFile/109/261>.

FIV/ET – izvantjelesna oplodnja i prijenos zametka; GIFT – intratubarni prijenos spolnih stanica; ZIFT – intratubarni prijenos zigote; MI – mikroinjekcija; ICSI – intracitoplazmatska injekcija spermija; MESA, TESA, PESA, TESE – urološke metode mikroaspiracije ili bioetičke ekstrakcije spermija iz gornjeg epididimisa.¹⁷

Sama oplodnja *in vitro* događa se tako da se prvo počne s hormonalnom stimulacijom kojom se potiče razvoj više od jednog jajašca, koliko se pod normalnim uvjetima i redovito razvija u mjesečnom ciklusu. Stimulacija više njih traži se bilo zbog kvalitete samih jajašaca, bilo zbog kvalitete njihova kasnijeg razvoja, ili ranog embrionalnog razvoja. Nakon uzimanja oocite, slijedi laboratorijsko ispitivanje zrelosti i kvalitete te sjemene stanice. One koje zadovolje kriterije, prebacuju se u petrijevu zdjelicu gdje se pristupa oplodnji spermijem. Ta se oplodnja može ostvariti bilo postavljanjem spermija u istu posudu s oocitom preko noći, bilo direktnom intracitoplazmičnom injekcijom (Intracytoplasmic sperm injection - ICSI) po jednog spermija u svako zrelo jajašce. Obično 65% do 75% zrelih jajašaca bude oplodeno nakon ICSI-ja, mada se može desiti da i ne dođe do oplodnje. Dva dana nakon uzimanja jajašca oplodeno jajašce se dijeli i postaje dvostanični do četverostanični embrij. Trećeg dana embrij normalnog razvoja doseže približno 6–10 stanica. Petog dana stvara se tekućina i počinju se razdvajati fetalno i plancetalno (posteljično) tkivo a embrij se u ovom stadiju naziva blastocitom.¹⁸

Zatim se predimplantacijskom dijagnostikom (PID) embrij testira kako bi se utvrdila njegova „kvaliteta“, kao i to je li embrij nositelj nekih genetskih bolesti ili kromosomskih anomalija. Predimplantacijska dijagnostika je metoda razvijena koncem dvadesetog stoljeća i ona je zapravo postupak kojim se analizom embrija u stadiju od 4 do 8 stanica otkrivaju različita kromosomska ili genetska oštećenja koja su uzrok različitih genetski uvjetovanih bolesti.¹⁹ Embriji koji nisu nositelji tih oštećenja i oni koji se očima biotehničara pokažu dovoljno kvalitetnima, unose se uz pomoć posebnih katetera u rodne putove žene. Iako PID može i smanjuje mogućnost trudnoće s bolesnim djetetom („affected child“), ipak rizik od takve trudnoće nije potpuno eliminiran. Maksimalan broj embrija koji će se unijeti u rodne putove žene temelji se na dobi pacijentice i drugim individualnim željama ili embrionalnim karakteristikama, kao i u ovisnosti o postojećem zakonu koji

¹⁷ Usp.: I. KEŠINA, *Čovjek između prokreacije i proizvodnje*, 83-86.

¹⁸ Usp.: American Society for Reproductive Medicine, *Assisted Reproductive Technologies*, 5-10

¹⁹ Usp.: I. KEŠINA, *Čovjek između prokreacije i proizvodnje*, 86-87.

vlada u pojedinim državama. Ali, „budući da svaki embrij ima jednaku vjerojatnost implantacije i razvitka, broj embrija koji se prenosi treba odrediti za svakog pacijenta“.²⁰

5. Neki od moralno - etičkih problema umjetne oplodnje

Ono što se na prvi pogled pokazalo kao sretno rješenje za mnoge neplodne parove, ubrzo je postalo opasna i nasilna dominacija nad ljudskim životima, i to ne samo kao zloupotreba medicinske moći nad životom i „stvorenim“ embrijima, nego kao i zluporaba te moći nad samim bračnim činom i budućim roditeljima. Naime, kod umjetne oplodnje ne radi se samo o fascinirajućoj tehničkoj revoluciji koja je pomoć za blagostanje općeg čovječanstva, zbog čega bi svaki otpor tim tehnikama bio uistinu iracionalan i razumski neutemeljen, nego umjetna oplodnja zadire duboko u samu sposobnost i smisao ljudske prokreacije, samu srž braka i obitelji jer povređuje dvostruko, prema katoličkom moralu zahtijevano bračno jedinstvo: jedinstvo roditeljstva – supružništva i jedinstvo sjedinjujuće i prokreativne dimenzije samog bračnog čina jer je taj čin zajedničke suradnje i uzajamne pripadnosti zamijenjen stručnošću i uspješnošću embriologa koji si, između ostaloga, daje potpunu moć izbora u selekciji embrija.²¹

Osim toga umjetna oplodnja se pokazuje i kao uzrok različitih socijalnih nepravdi i nereda te može imati nesagledive posljedice za samo društvo. Sama medicinska znanost može ih predvidjeti, no unatoč tomu ne može ih kontrolirati jer su današnje tehničke mogućnosti nesagledive i nepredvidive, a problemi koje uzrokuju rastu, prateći proporcionalno rast permisivnosti društva zapadne civilizacije. Recimo, na samim počecima umjetne oplodnje problemi poput „iznajmljivanja maternice“, majki djevica, gey obitelji ili selektivno korištenje visoke kvalitete sperme, bili su nepoznati jer nije postojala ni tehnička mogućnost niti društvena dopustivost za njih. Sada kada je znanost napredovala, a društvo postalo permisivno, problemi koji nastaju i mogu nastati izmiču kontroli ljudske moći.²²

Danas se, recimo, sjemene stanice mogu zalediti i pohraniti u banku kao „zalog budućeg potomstva“. Sam embrij se može zamrznuti

²⁰ American Society for Reproductive Medicine, *Assisted Reproductive Technologies*, 11. vidi i 10. (Since each embryo has a fair probability of implantation and development, the number of embryos to be transferred should be determined for each patient).

²¹ V. VALJAN, *Bioetika*, 222.

²² Usp.: I. L. FIRULEASA – S. FLORESCU – M. MOLDOVAN, „Ethical dilemmas of intra vitro Fertilization“, 22-23.

i čuvati u tom stanju i do nekoliko godina. Može se „iznajmiti maternica“ ili unajmiti ženu koja će nositi dijete do poroda (surogatna majka), moguće je selektirati spol, one „bolje“ i „sposobnije“ za preživljavanje ili eventualno birati izgled djeteta, stvarati dizajniranu djecu. Očito je kako su se etička pitanja nagomilala i postala daleko složenija od onih na samim počecima umjetne oplodnje. Po sebi, kako je to već Edwards predvidio, ti se problemi ne odnose samo na pacijenta i liječnika nego se tiču tradicionalne obitelji i obiteljskih odnosa, tiču se uključivanja nekog trećeg u reprodukciju, dostupnost te vrste „liječenja“ samcima ili homoseksualnim brakovima i, posebno, tiču se temeljnih prava samog djeteta začeto i rođenoga tim postupkom.²³

Upravo se iz tih razloga Katolička Crkva neumoljivo protivi svakom obliku umjetne oplodnje in vitro, dakle bilo homolognog bilo heterolognog FIVET-a, dok prihvaća umjetno osjemenjivanje, ako ono nije nadomjestak bračnom činu, nego je samo olakšica da taj čin ostvari svoju prirodnu svrhu. I sve dok je pomoć i ako je pomoć, Crkva svaku od tih tehnika s radošću podržava. I ovdje bismo upravo naglasili da se Crkva ne protivi tehnikama koje su pomoć prirodi, ali se protivi onima koji je nadomještaju shvaćajući „prirodno“ ne u smislu fizičara, nego u personalističkom smislu. Zapravo iz perspektive poštovanja smisla ljudske prokreativne dinamike prihvatljive su one tehnike koje se obično rijetko koriste, u kojima se jednostavno olakšava susret jajčica i spermija nakon „normalnog“ seksualnog čina, bez nekih dodatnih medicinskih intervencija (u praksi to znači neki restriktivniji oblici homolognog GIFT-a).²⁴

S obzirom na to da je u prilogu riječ o usvajanju federalnog zakona, u ovoj našoj multireligijskoj državi, zgodno je bar kratko spomenuti i stav drugih dviju većinskih vjerskih zajednica. Stav pravoslavnih teologa u pitanju MPO-a, što je nama osobno došlo neočekivano i iznenađujuće, suprotan je od stava Katoličke Crkve jer se umjetna oplodnja dopušta, barem prema našem autoru. Opravdana je činjenicom da se umjetnom oplodnjom zapravo nadomještaju prirodni zakoni ondje gdje oni nisu djelatni, tako da se s tog aspekta MPO ne smatra pro-

²³ Usp.: V. JEREMIĆ, „Bioetički aspekti tehnika asistirane reprodukcije“, 139.

²⁴ Uz već spomenuti *Donum Vitae*, koji se direktno pozabavio problemima i izazovom umjetne oplodnje, crkveni se stavovi o toj problematici mogu još iščitati, uz ostale dokumente u: *Izjavi o namjernom pobačaju* (AAS 66, 1974.), Enciklici *Evandjelje života*, Ivana Pavla II., o vrijednosti i nepovredivosti ljudskog života (*Evangelium vitae*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1995.), kao i u nekim brojevima *Gaudium et spes*, pastoralne konstitucije Crkvi u suvremenom svijetu (DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.), 621-768. Posebno brojevi: 24, 50, 51.

tuprirodnim činom jer se začecem zapravo samo nanovo uspostavlja prekinuti tijek prirodne energije²⁵: „U slučaju da je veštačka oplodnja jedino rešenje da se dobije potomstvo, izostavljanje takve mogućnosti pod izgovorom da se time narušava prirodni odnos između supružnika je neopravdano, ne samo sa biološke, nego i sa teološke tačke gledišta.“²⁶ Taj stav se obrazlaže tumačenjem da prirodni spolni odnos, na osnovi cjelokupne biblijske predaje, nije izraz idealnog postojanja ljudske prirode, nego da je posljedica pragrijeha i bezakonja prvih roditelja: „Praroditeljskim grehom je uvedeno rađanje s mukom, jer je Bog rekao Evi da će sa mukom rađati decu (Post 3,16). Značenje tih reči jeste da je Bog od početka predvideo drugačije rađanje koje ne bi pratili porođajni bolovi.“²⁷ A problem stvaranja viška embrija, prema autoru, zapravo nije problem ako postoji puna svijest da je embrij živo ljudsko biće te da će se sav dobiveni višak upotrijebiti u ponovljenim postupcima MPO-a. Zamrzavanje embrija tumači se kao nužnost koja prati sam postupak MPO-a, njihovo uništavanje i eksperimentiranje se osuđuje a bračni se par poziva na svijest da je zamrznuti embrij „potencijalni život“, „život u nastajanju“, život čija je realizacija „odložena na određeno vreme“.²⁸

Kada je u pitanju stav Islamske zajednice u pitanju MPO-a, a prema izvoru koji smo mi našli, općenito i jednodušno prihvaćen je stav je da su šerijatski strogo zabranjene heterologna umjetna oplodnja kao i surogatno majčinstvo, i to zbog miješanja podrijetla i potomstva, kao i gubljenja majčinstva, što Šerijat strogo zabranjuje. Ali, zabrana proizlazi i iz činjenice nepostojanja bračnog odnosa između muškarca i žene u ta dva slučaja. No, u pitanju homologne umjetne oplodnje, stavovi se među stručnjacima razlikuju, mada velika većina stručnjaka prihvaća dopuštenom homolognu umjetnu oplodnju, ako se ispune određeni uvjeti. Manji broj njih smatra da pitanje umjetne oplodnje nije opća fetva (proglas, obveza) koja bi vezala sve vjernike, nego je pitanje kušnje i izazova pred kojim se nalaze pojedini muslimani koji bi onda trebali tražiti stručno mišljenje osobe od povjerenja. A, kako izgleda, samo mali broj islamskih znanstvenika, zabranjuje i homolognu umjetnu oplodnju. Zaključno, kako to sam autor navodi i argumentima islamskih učenjaka potkrepljuje, može se tvrditi da je

²⁵ Usp.: Zdravko PENO, „Biomedicinski potpomognuta oplodnja i hrišćanski etos“, Darko TOMAŠEVIĆ - Zorica MAROS (ur.), *Teološke tribine 2014. na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet, 2014.), 63-85, posebno 68-69.

²⁶ Z. PENO, „Biomedicinski potpomognuta oplodnja i hrišćanski etos“, 64-65.

²⁷ Z. PENO, „Biomedicinski potpomognuta oplodnja i hrišćanski etos“, 66.

²⁸ Usp.: Z. PENO, „Biomedicinski potpomognuta oplodnja i hrišćanski etos“, 79.

homologna umjetna oplodnja odobrena uz ispunjenje određenih uvjeta, dok su ostala mišljenja (ona protiv) podložna komentaru i kritici čime se umanjuje njihova dokazna snaga. Uvjeti koji se traže su sljedeći: „Da postoji potreba za upotrebom ovakve vrste oplodnje; Da se vodi računa o propisima otkrivanja stidnog smjesta; Da su muškarac i žena u šerijatski valjanom bračnom odnosu; Da prevladava mišljenje ljekara da će postupak oplodnje biti uspješan; Da se postupak oplodnje izvrši odmah u prisustvu muža uz uništavanje preostale sperme nakon oplodnje.“²⁹

5.1. Doniranje sjemenih stanica

Već sama mogućnost doniranja jajnih stanica jedno je od mnoštva etičkih problema jer, kako to neki autori donose, nedostaje suradnja, sudjelovanje samih supružnika u davanju života. Prema tim autorima, tu nije dosegnuta emocionalna dimenzija samog spolnog čina, a svođenje spolnog čina samo na biologiju i prokreaciju njegova je duboka dehumanizacija. Uključivanje trećih osoba u proces ljudske reprodukcije i odsutnost emocionalno–psihičke povezanosti među roditeljima u trenutku davanja života zapravo je medikalizacija i dehumanizacija dostojanstva ljudske reprodukcije koja minira tradicionalne obiteljske vrijednosti. Osim toga taj čin razdvaja sjedinjujuću od prokreativne dimenzije, jedinstvo što ga „po prirodi“ zahtijeva bračno i roditeljsko zajedništvo.³⁰ Uz to, u slučaju začeca spermom iz banke, većina djece nema mogućnost upoznati biološkog oca. U slučaju loše kontrole tih banaka sperme može se desiti da više djece bude rođeno od istog oca s obzirom na to da je od jednog donora sperme moguće dobiti i tisuću djece koja tehnički rezultiraju polubračom i polusestrama. Što znači da, iako mala (ako uopće mala), mogućnost incestuoznih brakova ipak postoji. Osim toga, postavlja se etičko pitanje, popraćeno već konkretnim pravnim sporom: Je li otac čije je dijete „produkt“ donirane sperme i oocita, dužan plaćati alimentaciju ako se par kasnije razvede?³¹

²⁹ Zijad LJAKIĆ, „Stav Islama o umjetnoj oplodnji“, http://www.zijad-ljakic.com/index.php?option=com_content&view=article&id=669:stav-islama-o-umjetnoj-oplodnji&catid=87:savremena-pitanjaaktuelno&Itemid=44 (15. 4. 2015.).

³⁰ Usp.: V. VALJAN, *Bioetika*, 222.

³¹ Usp.: Marcia CLEMMITT, „Reproductive Ethics“, *CQ Researcher* 19 (2009.), 451-464, posebno 454-455. Prilog dostupan na: http://geneticsandsociety.org/downloads/20090515_Clemmitt_CQResearcher_Reproductive_Ethics.pdf; I. L. FIRULEASA – S. FLORESCU – M. MOLDOVAN, „Ethical dilemmas of intra vitro Fertilization“, 23.

U novije se vrijeme pristupa i zaleđivanju samih spolnih stanica, u predviđanju sterilnosti zbog neke teške bolesti i liječenja (npr. kemoterapije), kao i zbog toga što parovi nisu sigurni u kvalitetu dobivenih a zamrznutih embrija i njihovo preživljavanje, ili naprosto ne znaju što da rade s njima. Unatoč tomu što već postoje banke sjemena, njihovo zamrzavanje *Društvo za asistiranu reproduktivnu tehnologiju* ipak smatra još uvijek eksperimentalnim.³² Zamrzavanje sjemenih stanica pruža mogućnost začeca i ženama koje su prošle menopauzu i koje tom mogućnošću mogu zatrudnjeti i onda kada to biološki više nije moguće. Etičko je pitanje treba li ili ne menopauza biti biološka barijera primjene umjetne oplodnje. Neki eksperti vjeruju da su ti problemi veći onda kada je mati u starijoj dobi i kada više ne može pružiti šansu emocionalne i psihičke stabilnosti koja je djetetu potrebna. Najstarija majka na svijetu koja je umjetnom oplodnjom dobila blizance u 69. godini života, umrla je tri godine ostavivši blizance na brigu i skrb rodbini.³³ Osim toga već je poznat i slučaj kanadske majke koji je pokrenuo debatu u travnju 2007. jer je ona dala zamrznuti vlastite oocite kako bi ih njezina kći mogla kasnije koristiti jer bi zbog nekog genetskog poremećaja mogla postati sterilna. Je li etički dopustivo da majka djece bude u isto vrijeme njihova biološka baka?³⁴

5.2. Komercijalizacija ljudske reprodukcije

Osim doniranja sjemenih stanica, postoji i mogućnost doniranja zamrznutih embrija, a time i dobivanja djece od embrija implantiranih nakon smrti biološkog oca. Ovim se stvara uvjet za ono što autori nazivaju „posthumnom djecom“, „djecom nakon smrti“, „djecom s one strane“, a jedno od etičkih pitanja jest: Je li dopušteno da mrtva osoba da život djetetu?³⁵ Sama mogućnost surogatnog majčinstva ili „iznajmljivanja maternice“ onda kada žena iz različitih razloga ne može iznijeti trudnoću do kraja, postavlja čovječanstvo pred nezamislive probleme. Uz to što postoji niz slučajeva u kojima steril-

³² Usp.: American Society for Reproductive Medicine, *Assisted Reproductive Technologies*, 12.

³³ Usp.: I. L. FIRULEASA – S. FLORESCU – M. MOLDOVAN, „Ethical dilemmas of intra vitro Fertilization“, 24.

³⁴ Usp.: M. CLEMMITT, „Reproductive Ethics“, 455. Vidi i: V. VALJAN, *Bioetika*, 224-225. O etičkim problemima koje uzrokuju tzv. majke – bake vidi: Lino CICCONE, *Bioetica. Storia, principi, questioni* (Milano: Edizioni Ares, 2003.), 120-121.

³⁵ Usp.: I. L. FIRULEASA – S. FLORESCU – M. MOLDOVAN, „Ethical dilemmas of intra vitro Fertilization“, 23.

nom paru maternicu iznajmljuje sestra ili rodbina, tu se javlja i problem identiteta djeteta jer njegov biološki identitet se ne podudara sa socijalnim ili pravnim. Surogat majčinstva govori da u procesu reprodukcije može sudjelovati čak pet osoba: budući socijalni roditelji, genetski roditelji ili donori spolnih stanica, i surogatna majka. Kome od njih pripadaju roditeljska prava? I već su zabilježeni neki slučajevi u kojima je surogatna majka, zbog emotivne i afektivne veze koju je uspostavila s djetetom koje nosi, odbila dijete predati.³⁶

Trgovina ljudskim spolnim stanicama jedno je od aktualnijih etičkih pitanja. Zakonska regulativa glede pitanja trgovine ljudskim organima jako je stroga i restriktivna, unatoč tomu što bi transplantacija organa pomogla pacijentu ili spasila nečiji život. No kada su u pitanju embriji zakonska regulativa se razlikuje od države do države. Kako je na tržištu porasla potražnja za spermijima i jajašcima, prvotna praksa volonterskog darivanja sjemenih stanica pretvorila se u trgovinu ljudske prokreativne sposobnosti. Zbog veće potražnje pokušavaju se pronaći načini motiviranja potencijalnih donora. U tu svrhu za donore spermija pokušavaju se regulirati naknade troškova izgubljena vremena, puta, odsutnosti s posla, a za donorice i novčana naknada za darovano jajašce, s obzirom na to da je sam proces izdvajanja i uzimanja jajašca daleko složeniji i zahtjevniji od uzimanja spremija. Naime, uz sam možda i ponižavajući proces uzimanja jajašca koji je dugotrajan a uzrokuje i psihološki stres, hormonalna stimulacija ovulacije nosi i zdravstvene rizike poput rizika ovarijalnog karcinoma ili rizika od infekcije koja može biti uzrok trajnog steriliteta. Zbog novčane naknade koja se dobiva za davanje jajašca (5000 do 10 000 tisuća dolara) stvara se novi socijalni jaz između bogatih i siromašnih s obzirom na to da su donorice obično žene iz nižih socio-ekonomskih slojeva za razliku od materijalno dobrostojećih „naručitelja“. „S obzirom na sve veću potražnju za doniranim oplodnim ćelijama, suštinski problem je taj da ukoliko se ne dozvoli novčana kompenzacija, neće biti dovoljno doniranih spolnih stanica (gameta), i samim tim ni željenih beba. Potrebno je odrediti visinu novčane naknade koja neće biti ni toliko niska da predstavlja eksploataciju siromašnih, ni toliko visoka da ih iz pogrešnih motiva navede na ovaj korak.“³⁷

³⁶ Usp.: V. JEREMIĆ, „Bioetički aspekti tehnika asistiranе reprodukcije“, 140-141. Vidi i I. L. FIRULEASA – S. FLORESCU – M. MOLDOVAN, „Ethical dilemmas of intra vitro Fertilization“, 23.

³⁷ V. JEREMIĆ, „Bioetički aspekti tehnika asistiranе reprodukcije“, 143. Vidi i 142.

5.3. Trgovina i eksperimentiranje embrijima

S obzirom na to da se u postupku umjetne oplodnje nužno stvara višak embrija, sudbina tog „surplusa“ jedno je od najosjetljivijih i najdiskutabilnijih moralno – etičkih problema. Višak oplođenih embrija se krioprezervira (zaleđi) s obzirom na to da se u maternicu obično ne unosi više od tri zametka i čuva za buduće postupke umjetne oplodnje, ili se donira drugim neplodnim parovima, ili se koristi za eksperimentalne svrhe. Zaleđivanje embrija čini buduće postupke umjetne oplodnje jednostavnijima, jeftinijima i manje invazivnima od prvog postupka (koji je gotovo redovito neuspješan), s obzirom na to da žena više ne treba ni hormonalnu stimulaciju za stvaranje jajašca, niti se mora izlagati neugodnostima koje slijede nakon toga. Zaleđeni embriji mogu se čuvati pa i do 20 godina (u ovisnosti o postojećim zakonima pojedinih država), no ne prežive svi zaleđivanje i odleđivanje, kao što je mogućnost začeća sa zaleđenima manja nego kod direktnog prijenosa embrija. Supružnici, par, mora prije samog postupka umjetne oplodnje odlučiti da li će višak embrija zaleđiti.³⁸

Uz to, paralelno s napretkom i razvojem tehnika umjetne oplodnje povećavale su i vrste eksperimenata na embrijima. Cilj je tih eksperimenata proširiti medicinsko znanje i napredak te grane znanosti i u mnogim zemljama ili ne postoje zakoni o zaštiti embrija ili su permisivni pa dopuštaju korištenje ne samo embrija nego i fetusa u eksperimentalne svrhe. Ti se eksperimenti i istraživanja opravdavaju pozivajući se na terapijski karakter u svrhu rješavanja i liječenja neizlječivih bolesti, posebno onih genetskog podrijetla. Ali, ako je embrij „ljudski produkt začeća“, ljudsko biće ne u potenciji, nego već postojeći čovjek koji ima stvarnu i prirodnu mogućnost potpunog razvoja ako se taj razvoj ne prekine, o čemu će biti više govora u drugom dijelu priloga, to stvaranje viška embrija, njihovo zamrzavanje i eksperimentiranje njima ne samo da znači uništavanje, modificiranje, marketing i eksploataciju ljudi nego je stvarna opasnost eugenizma, stvaranja posebne, čiste i odabrane rase ljudi.³⁹

³⁸ Usp.: American Society for Reproductive Medicine, *Assisted Reproductive Technologies*, 12. Vidi i V. VALJAN, *Bioetika*, 219.

³⁹ Usp.: I. L. FIRULEASA – S. FLORESCU – M. MOLDOVAN, „Ethical dilemmas of intra vitro Fertilization“, 24. Eugenizam je bio politički program nacističke Njemačke, a zbog zločinačkog karaktera tog programa i ljudskih žrtava koje je uzrokovao, kasnije su nastali različiti sudovi koji su oštro osudili tu praksu, počinile kaznili te nakon svega izradili mnoštvo deklaracija i međunarodnih ugovora o poštovanju života i dostojanstva ljudskog bića kako se sramotna, neljudska i bezbožna manipulacija ljudima ne bi više ponovila.

5.4. Neki od rizika i stupanj uspješnosti oplodnje *in vitro*

Kompletan postupak i tijek umjetne oplodnje zahtijeva fizičku, financijsku i emotivnu upletenost para. Psihološki stres je uobičajen, tretmani jako skupi. Očekivanja parova su visoka, a neuspjeh je prisutan u bilo kojem ciklusu. Parovi osjećaju frustraciju, ljutnju, izoliranost i bijes. To može dovesti do depresije i niskog samopoštovanja, osobito pri ponavljanim neuspjesima, zbog čega se parovima redovito nudi psihološko savjetovanje i mnogi programi zapravo imaju stručno osoblje, „staff“ za mentalno zdravlje, koji pomaže parovima da se suoče sa žalovanjem, gubitkom, tenzijama, anksioznošću povezanim s neplodnošću i tretmanima neplodnosti.⁴⁰

Što se tiče uspješnosti umjetne oplodnje, prije spomenuta *Brošura* upozorava na pažljivo pristupanje iznesenim statističkim podacima jer oni ovise o puno različitih faktora i ne mogu se uzeti kao mjerodavni. Tako su na primjer karakteristike i tretman različiti od klinike do klinike, tip pacijenata kao i broj prenesenih embrija utječu na statistike, osim toga važno je razlikovati da li se izračunati postotak uspješne trudnoće od 40% odnosi na biokemijsku trudnoću (onu koja je potvrđena testiranjem krvi i urina, ali nije vidljiva ultrazvukom) ili se odnosi na kliničku trudnoću (koja je vidljiva ultrazvukom). Par može izabrati donorske spolne stanice ako imaju problema s vlastitim ili ako postoji mogućnost prijenosa neke genetske bolesti na dijete. Taj postupak umjetne oplodnje je nešto skuplji zbog novčane naknade koja se daje za jajašca kao i zbog rizika koji prate taj proces. Brošura navodi i neke od najprisutnijih rizika same hormonalne stimulacije. Iako su brojne studije poništile raniju tezu da lijekovi korišteni u stimulaciji jajašca izazivaju rak jajnika, ipak još uvijek rezultati tih studija nisu sigurni i istraživanja i dalje traju. Samo uzimanje jajašca nosi određene rizike kao što su krvarenje, infekcije i različite ozljede. Uz to česti su bolovi i nakupljanje tekućine u abdominalnoj šupljini i plućima, mučnina, nedostatak apetita. Osim toga 30% žena ima blagi sindrom OHSS-a (Ovarian Hyperstimulation Syndrome), a u 2% slučajeva hormonalna stimulacija može rezultirati i smrću. Višeploidne trudnoće su isto problem IVF-a koje su već po sebi opasne i za ženu i za začetu djecu. Žene mogu provesti mnogo vremena ili pak cijelu trudnoću hospitalizirane, a može doći do prijevremenog porođaja, nedovoljno razvijenih plodova i pobačaja. Do pobačaja može doći i nakon što je utvrđena klinička trudnoća. Kod žena mlađih od 35 god. postotak je

⁴⁰ Usp.: American Society for Reproductive Medicine, *Assisted Reproductive Technologies*, 18.

15%, kod onih od 40, 25% a kod žena s 42 godine 35%, dok postotak ektopične (izvanmaternične trudnoće) iznosi 5 posto.⁴¹

Svi ti podaci, ako se zaustavimo nad njima, potvrđuju Ratzingerovu misao:

Čini se da su žene opet žrtve revolucije koja ih je trebala osloboditi (...). Žena, stvarateljica ne daje život nego ga proizvodi i to u tehničkom smislu koji je još uvijek vrednovan pretežno u muškom društvu koje cijeni nadasve učinkovitost. Žena i ovdje pada pod kontrolu muškog društva tehničara, prodavača, političara koji traže profit i moć, prodajući, iznajmljujući njezino tijelo, instrumentalizirajući ga za svoje ciljeve.⁴²

Zaključak

U ovom dijelu priloga zaustavit ćemo se ovdje. Vidjeli smo kako su prvotni ciljevi i same tehnike umjetne oplodnje s vremenom dobili posve novo značenje, nove dimenzije a time uzrokovali i mnoštvo novih etičko-moralnih i pravnih problema. Umjetna je oplodnja od prvotnog „liječenja neplodnosti“ i ostvarivanja opravdano željenog potomstva došla do toga da je postala „industrijalizirana želja“. Ta je industrijalizacija želje pretvorena ne samo u izdaju svrhe i smisla bračnog čina nego i u komercijalizaciju ljudske prokreativne sposobnosti koja uzrokuje cijelu lepezu već postojećih problema, ali i postavlja temelje za nezamislivo mnoštvo novih. Te nove, nadolazeće probleme trenutna ljudska spoznaja i trenutni stupanj znanstvenoga napretka ne mogu „plastično vizualizirati“, no mogu sa sigurnošću predvidjeti zahvaljujući već danom i potvrđenom iskustvu da se problemi povećavaju proporcionalno rastu znanstvenog napretka. Iako su svi nabrojani problemi uistinu društveni problemi, a ne subjektivna mišljenja i stajališta, i kao takvi možda čak i dostatni za protivljenje umjetnoj oplodnji, i to ne samo iz religijskih razloga nego i temeljne ljudskosti i društvene pravde, ipak složenost pitanja, interakcija različitih društvenih znanosti kao i mučna emotivna upletenost supružnika, zahtijeva malo dublju, biološki utemeljenu analizu same stvarnosti, o čemu će biti riječi u drugom dijelu ovog priloga.

⁴¹ Usp.: American Society for Reproductive Medicine, *Assisted Reproductive Technologies*, 13-18.

⁴² J. RATZINGER – V. MESSORI, *Razgovori o vjeri*, 90.

ARTIFICIAL INSEMINATION FOCUSING ON FEDERAL DRAFT LAW ON INFERTILITY TREATMENT: BASIC, UNAVOIDABLE FACTS

Summary

Introducing only the most basic information about the historical origins of in vitro fertilization, this article discusses the reasoning and practical techniques that show how an initial and in itself entirely legitimate desire to have children, following scientific progress, soon became a source of increasing manipulation, which, because of its very nature, annulled its own justification. Artificial fertilization, a seemingly happy and successful solution for problems of infertility, provided humanity with precious results, but, at the same time, these results meant that artificial fertilization posed a new challenge to humanity. For this reason, the article places special emphasis on some of the moral and ethical issues that arise in artificial fertilization. Donating cells from semen, exploiting the human body, commercializing human production, trading and experimenting on embryos, the question of identity conceived through artificial insemination: these are not only issues of individual decision and conscience, they concern the whole of society and could have serious and potentially harmful consequences for the entire balance of humanity. As ethical problems increase and become more complex in inverse proportion to the development and simplification of technical capability, artificial fertilization has already exceeded its own initial purpose; it has emerged as a silent threat to the conjugal act and the traditional family, and as a kind of tacitly approved tyranny over human life.

Key words: *artificial insemination, infertility, donating cells from semen, embryo donation, commercialization of human sexuality.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 272-184.85
Stručni rad
Primljeno: travanj 2014.

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

SEDAM DAROVA DUHA SVETOGA Moralno promišljanje u duhu skolastičke teologije

Sažetak

Unatoč tome što u moralnoj teologiji nije dostatno razrađena njezina pneumatološka dimenzija, u prvom dijelu članka autor ukazuje na aktivnu prisutnost Duha Svetoga u životu kršćanskih vjernika. Naglašava da su anonimnost i bezimennost osobno obilježje treće božanske osobe. Stoga je i sama aktivnost Duha skrovita i teško ju je sustavno prikazati. Budući da Duh djeluje u duši i preko sedam svojih darova koji osposobljavaju i jačaju kršćane na putu svetosti, u drugom dijelu autor je opisao svaki dar pojedinačno. Nakon toga je došao do nekih uvida i zaključaka koje je formulirao u završnom dijelu: darovi Duha Svetoga nisu primjetni u životu mnogih krštenika jer oni nisu raspoloživi za takav način djelovanja Duha. Osim toga, mnogi vjernici ne znaju ili su zaboravili da ti darovi uistinu i postoje. Stoga autor na kraju članka potiče revne kršćane da podsjetu svoju subraću u vjeri da se i u njihovoj nutrini nalazi skriveno blago Duha Svetoga koje trebaju otkopati te sebe i druge njime obogatiti. Ako oni u tome uspiju, postat će u svojoj nutrini slobodniji, Kristu vjerniji, odgovorniji i moralno zreliji.

Ključne riječi: Duh Sveti, posvetna milost, sedam darova Duha Svetoga, skriveno blago.

Uvod

Iako Duh Sveti neumorno djeluje u nutrini svakog čovjeka¹ i počelo je novog života kršćana, mora se priznati da je posljednjih nekoliko stoljeća u katoličkoj moralnoj teologiji bila zapostavljena njezina pneumatološka dimenzija. Djelovanje Duha Svetoga bilo je vezano isključivo uz duhovni život kršćana.² Možda razlog tome leži u činjenici

¹ To Duh posebno čini kroz savjest svakog pojedinca koju s pravom možemo promatrati kao eho Duha Svetoga. Vidi: Aristide FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale* (Brescia: Queriniana, 2012.), napose 358-371.

² Usp.: Servais PINCKAERS, *La morale cattolica* (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni San Paolo, ²1994.), 97.

što je iskustvo Duha gotovo nemoguće sistematizirati. Istina, Njegovu prisutnost i djelovanje kršćanin može osjećati, ali teško i sustavno prikazati jer je Duh Sveti jednostavno „neuhvatljiv“.³

Na potrebu i nužnost produbljivanja nauka o Duhu Svetome u teologiji napose je ukazao Drugi vatikanski koncil koji Hans Urs von Balthasar naziva „Koncilom Duha Svetoga“. Iako Koncil nije načinio nikakvu pneumatološku sintezu, ipak je nezanemariva činjenica da je Duh Sveti u koncilskim dokumentima izričito spomenut 258 puta. Ako pažljivo čitamo te dokumente, brzo uočavamo da posebnu pažnju zavređuju ovi tekstovi: *Lumen gentium*, br. 4 i 12, *Apostolicam actuositatem*, br. 3 i *Ad gentes*, br. 4. Iako navedeni i drugi koncilski tekstovi nisu donijeli nikakav poseban nauk o Duhu Svetom, ipak su ukazali na ono bitno, naime na Njegovu aktivnu prisutnost u svim važnijim trenucima života kršćana. Počevši od Drugog vatikanskog koncila, brojni su katolički teolozi pisali o Duhu Svetome. Između njih posebno bih spomenuo Yvesa Congara koji ističe da nema kristologije bez pneumatologije te da nema pneumatologije bez kristologije.⁴

Ovdje je potrebno napomenuti da je Drugi vatikanski koncil stimulirao pneumatološko utemeljenje moralne teologije koje do sada, koliko je meni poznato, još nije dovoljno razrađeno.⁵ Potrebno je spomenuti i to da se, nakon Concila, koncentracija (moralnih) teologa usredotočila uglavnom na dvije teme: karizme i novi zakon.⁶ Kako

³ Usp.: Stjepan KUŠAR, *Vihor i oganj Duha. Iskustvo Duha Svetoga u Crkvi i pojedincu* (Zagreb: Tevizija, 2009.), 9, 21.

⁴ Tvrdnje Hansa Ursa von Balthasara i Yvesa Congara, kao i informacije vezane uz pneumatologiju Drugog vatikanskog koncila, preuzete su iz djela: Stjepan BALOBAN, *Spirito e vita cristiana nella teologia morale di Bernhard Häring* (Roma: Academia Alfonsiana, 1988.), 5-16, 25. Ovo djelo je doktorski rad zagrebačkog teologa Stjepana Balobana u kojem je analizirao moralnu misao Bernharda Häringa u razdoblju između publikacija dvaju njegovih glavnih djela: *Das Gesetz Christi* (1954.) i *Free and Faithful in Christ* (1978.-1980.). Nakon provedenih analiza Baloban je došao do zaključka da je Häring u svojim djelima dobro uočio važnost pneumatologije za moralnu teologiju. Kako su godine prolazile, njemački je moralist sve više pokazivao zanimanje za ulogu Duha Svetoga u životu kršćana. Po Balobanovu mišljenju, zahvaljujući i Häringu, Duh Sveti je našao svoje mjesto u katoličkoj moralnoj teologiji.

⁵ Iako ističe da Duh Sveti treba biti norma moralnog života vjernika, i Velimir Valjan smatra da u katoličkoj moralnoj teologiji ni izdaleka nije razrađena njezina pneumatološka dimenzija. Vidi: Velimir VALJAN, „Duh Sveti kao norma života“, *Bogoslovska smotra* 59 (1989.), 67-88.

⁶ Vidi: Stjepan BALOBAN, *Spirito e vita cristiana nella teologia morale di Bernhard Häring*, 32-43. Što se tiče pneumatoloških tema i najznačajnijih autora koji su ih obrađivali za vrijeme i nakon Drugog vatikanskog koncila, popis možemo naći u: Aldo MODA, *Lo Spirito Santo. Alcune piste di riflessione nella teologia sistematica cattolica a partire dal Vaticano II*. (Torino: Claudiana, 2012.).

prva tema zaslužuje posebnu pažnju i detaljniju analizu koja bi nadilazila okvire ovoga rada, ovdje neće biti ni dotaknuta. Druga tema bit će samo djelomično spomenuta u kontekstu poglavlja „Duh Sveti u životu kršćana“ koji prethodi središnjem predmetu mojeg promišljanja, naime: sedam darova Duha Svetoga. Možda će netko postaviti pitanje: Zašto je potrebno govoriti o tim darovima? Odgovor nam daje *Katekizam Katoličke Crkve*: zato što darovi Duha podržavaju moralni život kršćana, upotpunjavaju i usavršavaju kreposti te čine vjernike poslušnima božanskim nadahnućima.⁷ A kako se ti darovi dobivaju po sakramentu krštenja, spontano se u meni rodilo jedno pitanje na koje ću pokušati naći odgovor do konca ovog promišljanja, naime: Kako to da darovi Duha Svetoga nisu primjetni u životu mnogih krštenika?

1. Duh Sveti u životu kršćana

Prije samog govora o darovima Duha Svetoga, potrebno je nešto reći o ulozi Duha u životu kršćana.⁸ Najprije je potrebno istaknuti da je Duh Sveti najtajanstvenija osoba unutar Presvetog Trojstva. I dok lik Boga Oca i Boga Sina možemo sebi predočiti, Duha Svetoga teško možemo slikovito izraziti. Naime, Duh Sveti je božanska osoba koja „nema lica“. Stoga i susret vjernika s Njim nije susret „licem u lice“. Osim toga, Njegova je misija nevidljiva. On djeluje u čovjekovoj nutrini i tu ga treba tražiti.⁹ Tih je i postupan, nije nagao ni nasilan, niti je hirovit i pristran.¹⁰ Anonimnost i bezimenost njegovo su osobno obilježje.¹¹ Možda je upravo ta tajnovitost, nevidljivost i neopipljivost Duha razlog zašto kršćani često zaboravljaju treću božansku osobu i rijetko joj se mole. No unatoč tomu, neosporna je činjenica da je Duh Sveti ljudima - kršćanima najbliža osoba Presvetoga Trojstva. Iako je Isus Krist posrednik između Boga Oca i ljudi (usp.: 1 Kor 2,5), ipak je Duh Sveti taj koji sve međusobno povezuje: unutar Trojstva On je veza između

⁷ Usp.: *Katekizam Katoličke Crkve* (Zagreb: Hrvatska biskupska konferencija, 1994.), br. 1830-1831.

⁸ Ovdje bih htio napomenuti da se u ovom radu dogmatski nauk o Duhu Svetome pretpostavlja. Dosta korisnih informacija o Duhu Svetome iz katoličke dogmatske perspektive možemo naći u: Niko IKIĆ, *Kompendij katoličke pneumatologije, mariologije i eshatologije* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet, 2011.), 7-95.

⁹ Vidi: Bernard SESBOÛÉ, *Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo* (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni San Paolo, 2010.), 13-16.

¹⁰ Usp.: John Henry NEWMAN, *Misli o kršćanskoj vjeri* (Split: Verbum, 2008.), br. 94.

¹¹ Usp.: Heribert MÜHLEN, *Obnova kršćanske vjere* (Jelsa: Duh i voda, 1984.), 141.

Oca i Sina, izvan Trojstva On je veza između Krista i kršćana. Što se pak tiče odnosa kršćana i Duha Svetoga, između njih nema posrednika.¹²

Ako pažljivo čitamo Novi zavjet, onda lako možemo zaključiti da je Duh Sveti imao iznimno važnu ulogu ne samo u Isusovu životu nego i u životu Crkve i svakog Isusova sljedbenika.¹³ Da je Duh Sveti imao važnu ulogu u životu prve kršćanske zajednice, o tome napose govori sveti Pavao u svojim poslanicama. Upravo je zasluga svetoga Pavla ta što Duha Svetoga promatra kao počelo novoga života kršćana. A taj život jest život po Duhu (Gal 5,25) i nije plod toliko čovjekovih napora koliko je dar samoga Duha. Naime, Duh Sveti je taj koji boravi u nama (1 Kor 3,16), vodi nas (Rim 8,14), u nama moli (Rim 8,26).¹⁴ Iako sveti Pavao spominje karizme kao vidljive znakove djelovanja Duha u Crkvi (Rim 12,6-8; 1 Kor 12,1-11; 12,28-30; 14,26-33; Ef 4,7.11-12),¹⁵ ipak je za apostola naroda odlučujuće to da treća božanska osoba djeluje iznutra i neupadljivo u svakodnevnom životu vjernika. Prema svetom Pavlu, život kršćana može se definirati kao život u Kristu, odnosno život u Duhu. Naime, „biti u Kristu“ i „biti u Duhu“ za njega su istoznačni pojmovi. A onaj tko živi u Duhu, ne ugađa strastima i požudama tijela (Gal 5,16-21), on u svojoj nutrini osjeća plodove Duha Svetoga: ljubav, radost, mir, velikodušnost, uslužnost, dobrotu, vjernost, blagost, uzdržljivost (Gal 5,22-23). Otvoren je prema Bogu i nesebično služi bližnjemu u ljubavi. Prema svetom Pavlu, upravo se u ljubavi prema Bogu i bližnjemu sastoji bit slobode u Duhu (Gal 5,13). Ta sloboda nije samovolja koja ugađa samo vlastitim željama i potrebama. Ta sloboda je sloboda od samoga sebe koja se uvijek nesebično

¹² Usp.: Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga* (Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2008.), 14.

¹³ Marijan Vugdelija ističe da je Isus svako svoje djelo učinio snagom Duha Svetoga. Usp.: Marijan VUGDELIJA, „Neka važnija područja djelovanja Duha Božjega u Bibliji“, *Služba Božja* 38 (1998.), 325. U nastavku članka (str. 327-343) autor govori o vlastitostima Duha Svetoga koje proizlaze ne samo iz novozavjetnih već i iz starozavjetnih tekstova: Duh Sveti je „stvaralačka sila Božja“, „začetnik i uzdržavatelj života“, „obnoviteljska snaga svijeta“, „Paraklet“ (Tješitelj i Branitelj), „osloboditeljska i ujedinjujuća sila Božja“. O starozavjetnom i novozavjetnom nauku o Duhu Svetome vidi također: Adalbert REBIĆ, „Religiozno iskustvo Duha u Bibliji“, *Bogoslovska smotra* 59 (1989.), 40-60; Božo ODOBAŠIĆ, „Djelovanje Duha Božjega u prorocima, Mesiji i Isusovim učenicima“, *Vrhbosnensia* 2 (1998.), 5-35.

¹⁴ Usp.: Francesco LAMBIASI, „Spirito Santo“, Ermanno ANCILLI – PONTIFICIO ISTITUTO DI SPIRITUALITA' DEL TERESIANUM (ur.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, III. (Roma: Città Nuova Editrice, ²1992.), 2375.

¹⁵ Vidi: Božo ODOBAŠIĆ, „Duh Sveti i službe u Crkvi“, *Vrhbosnensia* 2 (1998.), 196-201.

stavlja na raspolaganje Bogu i bližnjemu.¹⁶ Ljubav je dakle glavni plod Duha i ona zauzima ključno mjesto u svim novozavjetnim popisima plodova Duha Svetoga. A razlog tome nije teško dokučiti: tamo gdje je prisutna ljubav, tu je prisutan i Duh a s Njim i istinska sloboda: „Gdje je Duh Gospodnji, ondje je sloboda“ (2 Kor 3,17). Međutim, ako bismo željeli odgovoriti na pitanje u čemu se sastoji glavna aktivnost Duha Svetoga, onda bismo rekli ovo: Ona se sastoji u buđenju i jačanju vjere u Krista u srcu svakog Njegova sljedbenika (usp.: 1 Kor 12,3). Jer čovjek koji ima živu vjeru u Isusa Krista, on živi u milosti Duha Svetoga koja u njemu budi nadu i ljubav prema Bogu Ocu. A ta se ljubav očituje u svjedočanstvu autentičnog kršćanskog razmišljanja i djelovanja.¹⁷

Da Duh Sveti djeluje iznutra u životu svakog kršćanina, to naglašava i sveti Toma Akvinski kada kaže da je zakon novoga saveza novi zakon koji je uliven u srca vjernika. Kako sam se na drugom mjestu već pozabavio Tominim naukom o novom zakonu,¹⁸ ovdje ću reći samo sljedeće: Prema svetom Tomi novi ili evanđeoski zakon je poglavito zakon milosti Duha Svetoga koji je darovan onima koji vjeruju u Krista.¹⁹ Riječ je o ulivenom ili nutarnjem zakonu koji se stječe vjerom u Krista, a ostvaruje po ljubavi. Milost Duha Svetoga, vjera u Isusa Krista i ostvarenje po ljubavi duhovni su elementi novog zakona. Materijalni elementi tog zakona su sakramenti i smjernice koje proizlaze iz Isusova Govora na gori.²⁰ Možda će se netko zapitati: A što je s darovima Duha Svetoga? Odgovor nalazimo u *Katekizmu Katoličke Crkve*: darovi su sredstva posvetne milosti koja se udjeljuju po sakramentu krštenja kako bi kršćani mogli živjeti i djelovati po nadahnuću Duha Svetoga.²¹ Toma kaže da su to habitusi koji čovjeka osposobljavaju da slijedi nadahnuća Duha i čuvaju ga od napasti zla. Prema njemu, svi su darovi međusobno povezani u ljubavi. Zato je ljubav, kao i druge dvije teološke kreposti (vjera i ufanje), veća od tih darova, premda oni, na neki način, čine još savršenijim i same teološke kreposti. Ali su zato

16 Usp.: Walter KASPER, *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga* (Đakovo: Karitativni fond UPT, 2004.), 312-314. Vidi: A. SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 54-59.

17 Vidi: F. LAMBIASI, „Spirito Santo“, 2376-2377.

18 Vidi: Marinko PERKOVIĆ, „Euharistija i moralni život“, *Vrhbosnensia* 17 (2013.), 395-397.

19 Usp.: Tommaso D'AQUINO, *La Somma Teologica* (Bologna: ESD, 1984.), I.-II., q. 106, a. 1.

20 Usp.: S. PINCKAERS, *La morale cattolica*, 100.

21 Vidi: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 1266. U istom broju *Katekizam* ističe da se s posvetnom milošću kršteniku udjeljuju ne samo darovi Duha Svetoga nego i teološke (bogoslovne) i moralne kreposti.

darovi Duha veći od moralnih i intelektualnih kreposti.²² U svojoj Sumi teologije Toma je pridružio svaki pojedini dar jednoj od teoloških i moralnih kreposti. U stvari, on darove i kreposti promatra, tvrdi izvrsni poznavatelj Tomine misli Servais Pinckaers, kao dva lica jednog te istog organizma ljubavi koja se nalazi na izvoru svega onoga što Duh Sveti čini u životu vjernika.²³ Iz rečenog nije teško zaključiti da Bog neizmerno ljubi svoje vjerne. On je stalno uz njih, što više On je u njima i obilato ih obdaruje nadnaravnim darovima. Stoga bezgraničnu Božju ljubav prema ljudima - kršćanima treba promatrati kao ključ razumijevanja sveukupne aktivnosti Duha Svetoga u dušama Isusovih vjernih sljedbenika.

Kako se aktivnost Duha u dušama kršćanskih vjernika na osobit način ostvaruje po Njegovim darovima, u sljedećem će poglavlju biti riječi o svakom daru pojedinačno. I sve to s ciljem kako bi se uočila njihova iznimno važna uloga u životu svakog kršćanina.

2. O darovima Duha Svetoga pojedinačno

Prije predstavljanja svakog pojedinog dara, nekoliko korisnih informacija. Kršćanski nauk o sedam darova Duha Svetoga ima svoje izvorište u Starom zavjetu. On se temelji se na Izaijinu proročanstvu o budućem Mesiji: „Isklijat će mladica iz panja Jišajeva, izdanak će izbit' iz njegova korijena. Na njemu će duh Jahvin počivati, duh mudrosti i umnosti, duh savjeta i jakosti, duh znanja i straha Gospodnjeg. Prodahnut će ga strah Gospodnji“ (Iz 11,1-3a). Provoditelji hebrejske Biblije na grčki jezik (3. i 2. stoljeće prije Krista), hebrejsku riječ *yir'áh*, koja se u ovom tekstu spominje dvaput, preveli su s dva različita izraza: pobožnost i strah. Tako se došlo do broja sedam koji je u Bibliji znak punine i preobilja. Kršćanska predaja, oslonjena na grčki prijevod Biblije, u Izaijinu je proročanstvu prepoznala nauk o sedam darova Duha Svetoga.²⁴ Ovo Izaijino proročanstvo, koje neki nazivaju „evanđeljem Staroga zavjeta“,²⁵ veoma je važno za cjelovito vrednovanje kršćanske egzistencije. Prema kršćanskoj predaji ovdje je riječ o sedam darova Duha Svetoga kojima je bio obdaren ne samo Isus Krist nego je obdaren i svaki krštenik.

²² Vidi: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I.-II., q. 68.

²³ Usp.: S. PINCKAERS, *La morale cattolica*, 104-105.

²⁴ Usp.: Ludovic LÉCURU, *I sette doni dello Spirito Santo* (Bologna: EDB, ²2011.), 11-12.

²⁵ Vidi: IVAN PAVAO II., *Donum et vivificantem* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, ²1997.), br. 15.

Od sedam darova Duha Svetoga njih četiri pripadaju području ljudskog razuma koji usavršavaju. To su darovi mudrosti, razuma, savjeta i znanja. S druge strane, darovi jakosti, pobožnosti i straha Božjega pripadaju području ljudske volje koju jačaju. Premda bi možda bilo logično prezentirati darove tim redom, oni će ipak biti predstavljeni biblijskim redosljedom.

2.1. Dar mudrosti

Dar mudrosti „dolazi odozgor“ i razlikuje se od kreposti mudrosti koja se stječe studiranjem. Taj je dar veći od istoimene kreposti premda obje imaju sjedište u ljudskom umu. Za razliku od kreposti mudrosti, koja je po svojoj naravi spekulativna, mudrost kao dar je i spekulativna i praktična. Čovjek, koji posjeduje taj dar, sposoban je kontemplirati božanske stvari te u svjetlu božanskih kriterija prosuđivati ljudske danosti. Dar mudrosti pretpostavlja teološku krepost ljubavi i s njom je najtješnje povezan. I kao što je krepost ljubavi nespojiva sa smrtnim grijehom po kojem se gubi božanska milost, isto tako i mudrost kao dar iščezava s gubitkom milosti. Dakle, dar mudrosti je prisutan u svim dušama koje su u stanju milosti.²⁶

Dar mudrosti je profinjena spoznaja Boga, Njegovih atributa i tajni. Ona kršćanima predočava Božju veličinu i ljepotu, Njegovo savršenstvo i misterije kao danosti koje su beskrajno vrijedne štovanja i ljubavi.²⁷ Taj dar dakle osposobljava kršćane za postupno razumijevanje skrivenog blaga uzvišenih božanskih istina te im pomaže da stvarnosti života procjenjuju u svjetlu tih istina. Po tom daru kršćanin je sposoban ispravno primijeniti vječne istine u svojem svakodnevnom životu. Dar mudrosti stoga ponire dublje u stvarnost od čisto ljudskog razmišljanja. Onaj tko je omogućio da se u njegovoj duši razvije dar mudrosti, taj razmišlja, govori i djeluje mudro. A da bi se taj dar razvio u duši, potrebno je ne samo čuvati se od grijeha nego i posjedovati krepost poniznosti te poput dječice biti iskren i jednostavan. Oni pak koji se u svojem životu ravnaju logikom svjetovne mudrosti, učinili su sebe nesposobnim za dar mudrosti.²⁸

Duša je obdarena darom mudrosti kako bi se oduprla grešnoj

²⁶ Vidi: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 45, aa. 1-5.

²⁷ Usp.: Louis LALLEMANT, *I doni dello Spirito Santo* (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni San Paolo, 42011.), 15.

²⁸ Usp.: James MANJACKAL, *Eureka: pronašao sam Duha Svetoga!* (Zagreb: Svjetlo malo – udruga za promicanje kršćanske duhovnosti i moralnih vrednota, 2001.), 191-192.

ludosti.²⁹ Sveto pismo spominje tri oblika mudrosti koja su okvalificirana kao grešna ludost: zemaljska mudrost koja cijeni samo materijalna bogatstva; tjelesna mudrost koja čezne za tjelesnim užicima; đavolska mudrost koja uživa u vlastitoj veličini. S druge pak strane postoji „ludost“ koja je prava mudrost u Božjim očima: evanđeoska blaženstva. Dar mudrosti nije ništa drugo doli takva ludost koja cijeni i ljubi samo ono što je Isus cijenio i ljubio. I sve nam to kazuje da su Božji kriteriji drukčiji od ljudskih mjerila: božanska mudrost je ludost prema sudu ljudi, ljudska mudrost je ludost prema Božjem sudu.³⁰ Kršćani koji žive u stanju milosti, dobro znaju da se moraju čuvati svjetovne mudrosti jer je ona zakleti neprijatelj Duha Svetoga. Oslobođeni od vriga svjetovne mudrosti, oni su kadri, uz pomoć poniznosti, uzdići se do samih vrhunaca nadnaravne mudrosti.³¹ Ako u tome uspiju, onda lako shvaćaju da se prava sreća ne nalazi u materijalnom blagostanju, u zemaljskoj slavi i moći, niti u bilo kojem ljudskom djelu, već jedino u Bogu koji je izvor istinskog dobra i ljubavi.³²

2.2. Dar razuma

Dar razuma je tijesno povezan s darom mudrosti (usp.: Izr 2,1-6). Naime, dar razuma, koji odgovara kreposti vjere, nadnaravno je svjetlo kojim čovjek spoznaje najviše istine koje nije kadar spoznati naravnim putem.³³ Budući da objekt tog dara nije samo ono što ulazi u sadržaj vjere već i sve ono što je usmjereno na vjeru, kao na primjer dobra djela, dar razuma je stoga i spekulativan i praktičan. Posjeduju ga svi oni koji su u stanju posvetne milosti.³⁴

Dar razuma osposobljava dakle kršćanina kako za stjecanje jasnijih uvida u one istine koje je prihvatio vjerom, tako i za dublju spoznaju životnih istina. Zahvaljujući tom daru, kršćanin i sebe i druge promatra kao ljubljenu Božju djecu te se, dosljedno tome, nesebično stavlja na raspolaganje bližnjemu. Tim se darom, istina, ne stječu

²⁹ Vidi: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 46.

³⁰ Usp.: L. LALLEMANT, *I doni dello Spirito Santo*, 19-20. Korisne informacije o biblijskoj mudrosti možemo naći u: Celestin TOMIĆ, „Mudrost u Bibliji“, *Obnovljeni život* 44 (1989.), 266-278. O Isusovim blaženstvima koja otkrivaju sliku prave mudrosti vidi: Tomislav ROGIĆ, „Dar mudrosti. Suočenje s fenomenom 'nestanka mudrosti'“, *Riječi teološki časopis* 7 (1999.), 146-147.

³¹ Usp.: Prosper GUÉRANGER, *I doni dello Spirito Santo* (Brescia: Queriniana, ³2008.), 52.

³² Usp.: L. LÉCURU, *I sette doni dello Spirito Santo*, 128.

³³ Usp.: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 8, a. 1.

³⁴ Vidi: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 8, aa. 3-5.

znanstvene informacije o ovome svijetu, ali se zato sječe znanje o samome Bogu i moralno-duhovnim danostima.³⁵

Dar razuma je nužan da bi se ispravno shvatio smisao biblijskih tekstova. Zato je taj dar nužno potreban propovjednicima i svima onima koji imaju poslanje poučavati druge o kršćanskoj vjeri i moralu. Taj su dar posjedovali oci i crkveni naučitelji koji su svoju dušu često hranili naukom Svetoga pisma. A često čitanje i meditiranje Svetog pisma je izvrstan način da se zadobije unutarnje svjetlo i vodstvo Duha Svetoga. Da je to tako, potvrđuje primjer dvojice otaca, svetog Grgura Nazijanskog i svetog Bazilija, čiji je nauk dubok i pouzdan. Naime, njih dvojica su dugi niz godina čitali i studirali samo jednu knjigu: Bibliju.³⁶ I sve nam to poručuje da dar razuma ne oslobađa kršćane od čitanja i meditiranja Božje riječi te ozbiljnog razmišljanja o svemu onome što naučava Katolička Crkva.³⁷ I to je jedan od načina djelovanja Duha. Razlog je očit: meditiranje Božje riječi i razmišljanje o crkvenom nauku pomažu da se nadnaravne istine ukorijene u srcu kršćana i postanu izvor njihova življenja.

Tim se darom dakle otvara put meditacije (i kontemplacije) na koju su pozvani svi kršćeni. Pod utjecajem dara razuma kršćani su očarani milinom Božje riječi. Meditirajući nad biblijskim tekstovima, napose evanđeljima, oni u njima otkrivaju dragocjeno blago koje im je dotada bilo skriveno. Ujedno bolje shvaćaju razlog zašto je Krist ustanovio sedam svetih sakramenata. Osim toga, dirnuti su dubinom i važnošću katoličke liturgije. Rado čitaju životopise i djela svetaca. I sve to pozitivno utječe na njihovo duševno zdravlje i raspoloženje. Zato su kršćani obdareni darom razuma sretni ljudi. A njihova sreća raste sa svakim učinjenim dobrim djelom i kreposnim življenjem.³⁸

2.3. Dar savjeta

Poput dara razuma i dar je savjeta tijesno povezan s darom mudrosti. Budući da je prvenstveno vezan uz praktični um, dar savjeta pomaže i usavršava krepost razboritosti.³⁹ Riječ je o božanskom svjetlu po kojemu Duh Sveti sugerira kršćanima što trebaju činiti u određenom trenutku, mjestu i okolnostima. Ono što vjera, mudrost i znanje naučavaju općenito, to dar savjeta primjenjuje u konkretnim slučajevima. Nije,

³⁵ Usp.: J. MANJACKAL, *Eureka: pronašao sam Duha Svetoga!*, 193-194.

³⁶ Usp.: L. LALLEMANT, *I doni dello Spirito Santo*, 24.

³⁷ Usp.: L. LÉCURU, *I sette doni dello Spirito Santo*, 83.

³⁸ Usp.: P. GUÉRANGER, *I doni dello Spirito Santo*, 42, 44. Još neke korisne informacije o daru razuma možemo naći u: Ivan ŠPORČIĆ, „Dar razuma“, *Riječki teološki časopis* 7 (1999.), 149-154.

³⁹ Vidi: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 52, a. 2.

naime, dovoljno samo znati da je neka stvar u sebi dobra da bi se upotrijebila kako bi se došlo do željenog cilja. Potrebno je procijeniti je li ona dobra u trenutačnim okolnostima te da li postoje druga sredstva, možda i manje savršena, koja postižu bolje rezultate. Za odabir prikladnijih sredstava i postizanje boljih rezultata potreban je dar savjeta.⁴⁰ Po tom daru glas Duha Svetoga na specifičan način dopire do kršćanina. Taj glas jasno kazuje što kršćanin treba činiti, a što izbjegavati, kada treba govoriti, a kada šutjeti, što treba zadržati, a čega se treba odreći. Duh Sveti dakle ne prepušta kršćane samima sebi, ali sve dotle dok su oni spremni slijediti Njegovo nadahnuće. Ta je spremnost vidljiva kod onih koji se odriču svjetovne mudrosti i svjesni su vlastite slabosti i ograničenosti. Oni pak kršćani koji sami sebe smatraju mudrima, čine sebe nesposobnim za ovakvo djelovanje Duha.⁴¹

Iz rečenog se može lako zaključiti da je dar savjeta neizmjereno dragocjen. Onaj tko omogućava da se u njemu taj dar razvija, otvoren je nadahnućima Duha Svetoga u svojim razmišljanjima, oprezan je u procjeni životnih situacija i osoba, osposobljen je za razlučivanje duhova i davanje razboritih savjeta bližnjima. Dar savjeta je uvelike koristan svim kršćanima, a nužan je onima koji služe drugima kao savjetnici ili ispovjednici. Ne treba ni spominjati da, u turobnim vremenima u kojima su moralne vrijednosti ugrožene i vlada beznađe, ljudi trebaju razborite osobe koje ih znaju mudro savjetovati i na pravi put uputiti. A razborite osobe su kadre to učiniti jer odgovore na dvojbe i zamršena pitanja ne traže prvotno od ljudskog razuma, već, po daru savjeta, od samoga Boga. Razboriti savjetnici su dakle oni kršćani koji su svoj um uskladili s Isusovim umom. Zato su takvi savjetnici od velike koristi drugima, napose onim kršćanima koji se nalaze u teškim moralnim iskušenjima.⁴²

Savjesnim se kršćanima može katkada činiti da u njihovu svakodnevnom životu dar savjeta nije dovoljno djelotvoran. Što više Duh Sveti im, preko njega, uopće ništa konkretno ne sugerira. U tom slučaju kršćani su upućeni na deset Božjih zapovijedi i nauk Katoličke Crkve. Duh Sveti, naime, nema potrebu podsjećati kršćane na ono što je kršćanski razum sposoban sam shvatiti na području dobra: ljubiti Boga i bližnjega svoga, prakticirati kreposti, opsluživati sve zapovijedi Dekaloga, redovito se ispovijedati, svakodnevno moliti, pobožno sudjelovati na svakom euharistijskom slavlju. Osim toga, dar savjeta ne oslobađa kršćane od traženja savjeta od mudrih i Duhom Svetim nadahnutih ljudi, bilo da je riječ o obiteljskom, profesionalnom ili osobnom životu. Traženje savjeta od

⁴⁰ Usp.: L. LALLEMANT, *I doni dello Spirito Santo*, 35-36.

⁴¹ Usp.: P. GUÉRANGER, *I doni dello Spirito Santo*, 36, 38.

⁴² Usp.: J. MANJACKAL, *Eureka: pronašao sam Duha Svetoga!*, 196-197.

mudrih i razboritih osoba, redoviti je način djelovanja Duha.⁴³

2.4. Dar jakosti

Premda postoji krepost jakosti, kršćanima je potreban i dar jakosti iz ovog razloga: krepost jakosti osposobljava dušu da se suoči s bilo kojom opasnošću. Međutim, ta krepost ne može duši pružiti sigurnost da će ih sve nadvladati. Što ona nije kadra, to može dar jakosti.⁴⁴

Taj dar pomaže kršćanima da ostanu čvrsti i nepokolebljivi unatoč kušnjama i nevoljama koje ih mogu zadesiti. Naime, u trenucima patnje, osporavanja, samoće i drugih nedaća, na scenu stupa dar jakosti ili hrabrosti koji u srcu kršćana obuzdava negativne emocije i smiruje strah. Kršćani koji uz pomoć Božju omogućavaju da se taj dar razvija u njima, izdržat će mučne trenutke kušnje te izvršiti i one zadatke koje je nemoguće izvršiti naravnim snagama. Potrebno je reći i ovo: u ljudskome biću jakost može biti usmjerena i pozitivno i negativno. Zato s njom treba mudro postupati. U protivnom ona može dovesti do nepromišljenosti ili bojažljivosti. Prisjetimo se samo Petrovih riječi Isusu: „Bude li trebalo i umrijeti s tobom – ne, neću te zatajiti“ (Mk 14,31). Te Petrove riječi, kako znamo, nisu se obistinile. One su bile nepromišljene i nisu bile plod dara jakosti. Da bi jakost bila pozitivno usmjerena i polučila željene plodove, nju treba stalno pratiti krepost izdržljivosti. Izdržljivost nije sinonim za pasivnu podložnost patnjama i opasnostima. Ona se čvrsto drži dobra i ne predaje se strahu ili bolima. I upravo zahvaljujući izdržljivosti, dar jakosti daje kršćanima snagu za borbu protiv svim mogućih zala.⁴⁵ To konkretno znači da se po daru jakosti kršćani ponajprije opiru svemu onome što ugrožava čistoću njihove savjesti. Taj ih dar ujedno potiče da, u granicama svojega položaja i mogućnosti, otvoreno protestiraju protiv javnih moralnih zala koja razaraju društvo u kojem žive i rade.⁴⁶

⁴³ Usp.: L. LÉCURU, *I sette doni dello Spirito Santo*, 61-62. O savjetodavnim tijelima Katoličke Crkve koja su obdarena darom savjeta vidi: Emil SVAŽIĆ, „Dar savjeta“, *Riječki teološki časopis* 7 (1999.), 155-159.

⁴⁴ Usp.: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 139, a. 1.

⁴⁵ Usp.: J. MANJACKAL, *Eureka: pronašao sam Duha Svetoga!*, 201-202.

⁴⁶ Vidi: P. GUÉRANGER, *I doni dello Spirito Santo*, 30. Na pitanje novinara: „Do koje se mjere Crkva smije miješati u stvarnost, primjerice: raskrinkavati slučajeve socijalne nepravde, a da se neprimjereno ne ispolitizira“, kardinal Jorge Bergoglio, sada papa Franjo, odgovorio je: „Ne treba se miješati u stranačku politiku, nego u onu sveobuhvatniju politiku koja izvire iz Deset zapovijedi i evanđelja. Osuđujemo li gaženje ljudskih prava, slučajeve izrabljivanja i diskriminacije, slučajeve lišavanja prava na obrazovanje i hranu, to nije stranaštvo. Kompendij socijalnog nauka Crkve je pun prokazivanja, a nije stranački. Kada dignemo glas, neki nas optužuju da se bavimo politikom. Ja im odgovorim: da, bavimo po politikom u evanđeoskom smislu te riječi, a ne u stranačkom.“ *Papa Franjo o životu i vjeri* (Split: Verbum, 2013.), 81-82.

Dar jakosti nije rezerviran samo za mučenike koji hrabro svjedoče svoju vjeru, ufanje i ljubav usred nevolja kojima su izloženi. Poput njih i svaki se kršćanin, ojačan tim darom, može i treba suprotstaviti lakoumnosti, konformizmu, štetnim kompromisima, svim oblicima nepravdi. Zahvaljujući tom daru kršćanin postaje svjedok (grč. *martiros*) koji se u teškim okolnostima života pouzdaje u Boga i od Njega dobiva snagu kako ne bi zapao u malodušnost i očaj. A takvih okolnosti u životu ima mnogo: doživljavati nerazumijevanje okoline, biti prezren i odbačen, bolovati od teške i neizlječive bolesti, osjećati svu težinu staračke dobi...⁴⁷ Za sve to i mnogo toga drugoga potreban je dar jakosti.

Osim toga, bez dara jakosti nemoguće je napredovati u moralno-duhovnom životu. Žrtve, odricanja i redovita molitva koje moralno-duhovni život pretpostavlja, zahtijevaju jaku volju kako bi se nadvladale sve poteškoće koje stoje na putovima duha. A putovima duha se najviše protive oni porivi koji su ukorijenjeni u samoj ljudskoj naravi. Zato se po daru jakosti kršćanin suprotstavlja naravnim porivima ali i bojažljivosti i ljudskim obzirima. Bojažljivost i ljudski obziri nisu ništa drugo doli naravna plašljivost koja izvire iz ljubavi prema vlastitom uspjehu i komotnosti. Takva ljubav je ozbiljna zapreka za moralno-duhovni rast i sazrijevanje. Ona je plod straha od poniženja i nužnih napora duha.⁴⁸ Zato je dar jakosti potreban svima, a napose mladim kršćanima koji se nerijetko nalaze u iskušenju da usvoje svjetovni mentalitet nemalog broja vršnjaka s kojima se družu.⁴⁹

2.5. Dar znanja

Kako bi ljudski razum potpuno prionuo uz vjerske istine, traži se dvoje. Prvo, da razumije te istine, za što ga osposobljava dar razuma. Drugo, da o vjerskim istinama ima ispravan i siguran sud kako bi razlikovao ono što treba vjerovati od onoga što ne treba vjerovati. Za to ga osposobljava dar znanja.⁵⁰ Budući da je i dar znanja usmjeren na sigurnost vjere, on je prvotno spekulativan pa tek onda praktičan. A praktičan je jer se i on tiče ljudskog djelovanja koje regulira posredstvom znanja vjerskih istina.⁵¹

Dar znanja, što ga je um zadobio po Duhu Svetome, pomaže da-

⁴⁷ Usp.: L. LÉCURU, *I sette doni dello Spirito Santo*, 72.

⁴⁸ Usp.: L. LALLEMANT, *I doni dello Spirito Santo*, 49-50.

⁴⁹ Usp.: Anton PERANIĆ, „Duh jakosti“, *Riječki teološki časopis* 7 (1999.), 165.

⁵⁰ Usp.: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 9, a. 1.

⁵¹ Usp.: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 9, a. 3.

kle kršćanima dokučiti božanske istine i kad to ljudskom umu, na redovit način, nije moguće. Po tom daru sumnje i krive predodžbe vezane uz kršćansku vjeru i moral iščezavaju, njihova se istinitost pokazuje u svem svojem sjaju. Po daru znanja svaka stvar biva viđena u svojem pravom svjetlu. Tako se zahvaljujući tom daru lako razotkrivaju zablude proširene diljem svijeta koje zavode mnoge duše uključujući i nemarne kršćane.⁵² Dar znanja ujedno osposobljava kršćanske vjernike za ulazak u prisni odnos s Bogom. Oni kršćani koji su ostvarili takav odnos, promatraju stvoreni svijet kao Božje umjetničko djelo te dublje shvaćaju realnost oko sebe. Kad se dar znanja duboko ukorijeni u duši i postane krepost, kršćani zadobivaju snagu s pomoću koje se s lakoćom odupiru svim mogućim napastima.⁵³

Dar znanja je dakle od velike pomoći svim kršćanima. Ovdje treba posebno spomenuti propovjednike i duhovnike. Naime, s pomoću dara znanja propovjednik zna što treba reći vjernicima. S pomoću istog dara duhovni vođa lako uviđa stanje duša koje vodi, njihove skrivene potrebe, sredstva protiv njihovih nedostataka, zapreke koje ih ometaju na putu savršenstva. Iako čitanje knjiga moralno-duhovnog sadržaja uvelike pomaže kršćanima, napose dušobrižnicima, ipak se dar znanja ne stječe čitanjem. Taj dar, kao i svi ostali darovi Duha Svetoga, dolazi odozgor i učinkovit je uz uvjet da se brižno čuva i razvija. A to se ostvaruje ako kršćanin budno pazi na čistoću svojega srca. Čista duša će više naučiti u kratkom roku zahvaljujući ulivenoj milosti negoli oni koji dugo vremena studiraju teološku literaturu, a pritom ne paze na čistoću savjesti. Isto tako se neizmerno više nauči prakticirajući kreposti negoli čitajući moralno-duhovna djela i baveći se suptilnim spekulacijama uma.⁵⁴

S pomoću dara znanja kršćanin se s lakoćom odupire duhovnoj lijenosti ili mlitavosti. Mlitavost je mana koja je primjetna kod određenog broja ljudi, bez obzira na zvanje u kojemu žive. Susrećemo je kod bračnih drugova, ali i kod pojedinih Bogu posvećenih osoba. Sačinjena od tromosti volje i uma, nemotiviranosti, katkada i od pomanjkanja smisla življenja, mlitavost kod svojih žrtava stvara dojam da su promašili najznačajniji projekt svojega života što u njima stvara različite frustracije. Zato su takve osobe u dubini svoje duše nestabilne, strahuju

52 Vidi: P. GUÉRANGER, *I doni dello Spirito Santo*, 22. Pozivajući se na Carla Mariju Martinija, Franjo Velčić ističe da dar znanja ima značajno kulturno, socijalno i etičko značenje. Franjo VELČIĆ, „Dar znanja“, *Riječki teološki časopis* 7 (1999.), 170.

53 Usp.: J. MANJACKAL, *Eureka: pronašao sam Duha Svetoga!*, 195-196.

54 Usp.: L. LALLEMANT, *I doni dello Spirito Santo*, 28, 32-33.

za svoju budućnost... Zahvaljujući daru znanja i nadnaravnoj motivaciji koja iz njega proizlazi, kršćanin se može oprijeti tim nedostacima te uspostaviti ravnotežu u svojoj nutrini. Taj dar ga ujedno potiče da obnovi i učvrsti svoju vjernost svemogućemu Bogu.⁵⁵

2.6. Dar pobožnosti

Dar pobožnosti, koji se podudara s krepošću pravednosti, potiče vjernike da iskažu dužno štovanje Bogu kao Ocu. Budući se to događa po nadahnuću Duha Svetoga, dar pobožnosti ne samo da je veći od istoimene kreposti nego i od same kreposti bogoštovlja.⁵⁶ Po daru pobožnosti se dakle usavršava moralna krepost bogoštovlja koja uključuje dvoje: klanjanje Bogu u molitvi te djelotvornu ljubav prema bližnjemu. Onaj tko je istinski pobožan, taj je vjeran i poslušan Bogu te osjetljiv za potrebe subraće u potrebi. Put pobožnosti je ujedno i put posvećenja. A put je posvećenja jer je put Isusa Krista koji je od betlehemske štalice pa sve do Kalvarije živio u poniznosti i poslušnosti Ocu, vršeći uvijek Njegovu volju. Istinski pobožni kršćani su ponizni vjernici jer su svjesni činjenice da je pobožnost prvotno dar Božji koji dolazi od pravog poznavanja Boga Oca i Njegova sina Isusa Krista (usp.: 2 Pt 1,3). Oni su ujedno i angažirani vjernici jer znaju da istinska pobožnost svoje pravo značenje nalazi u ljubavi i brizi za bližnje (usp.: 2 Pt 1,5-7). Plod takve pobožnosti je duševni mir i postojanost usred ovog nemirnog i u mnogo čemu opresivnog svijeta.⁵⁷

Kršćanin koji je prožet darom pobožnosti nastoji u svemu omiljeti Gospodinu.⁵⁸ Njegovo srce je uvijek spremno oprostiti uvrede i tolerirati tuđe nedostatke i pogreške. On je samilostan prema siromasima, pažljiv prema bolesnicima. Njegova vjera je jednostavna i živa. Takav kršćanin je iz ljubavi poslušan Crkvi, uvijek spreman odreći se vlastitih ideja ako one nisu u harmoniji s njezinim službenim naučavanjem.⁵⁹

Dar pobožnosti se napose protivi tvrdoći srca koja se rađa iz neuredne ljubavi prema samome sebi. Onaj tko je zadojen takvom ljubavlju, gleda samo vlastite interese. On nema sućuti prema patnicima. Ne podnosi tuđe mane i arogantan je prema drugima. I sve se to događa jer mu duša nije ispunjena ljubavlju prema Bogu. Tvrdoća

⁵⁵ Vidi: L. LÉCURU, *I sette doni dello Spirito Santo*, 104-106.

⁵⁶ Usp.: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 121, a. 1.

⁵⁷ Usp.: J. MANJACKAL, *Eureka: pronašao sam Duha Svetoga!*, 198-200.

⁵⁸ Vidi: Milan ŠPEHAR, „Dar pobožnosti“, *Riječki teološki časopis* 7 (1999.), 175.

⁵⁹ Vidi: P. GUÉRANGER, *I doni dello Spirito Santo*, 16-18.

srca je primjetna kod nekih moćnika ovoga svijeta i škrtih bogataša koji nemaju nimalo samilosti prema nevoljnicima. Ona je vidljiva i kod nekih učenih ljudi koji nisu uspjeli ili ne žele svoje znanje oplemeniti pobožnošću i ljubavlju.⁶⁰

Kršćani obdareni darom pobožnosti su dakle milosrdni ljudi. Njihov odnos prema Bogu je uvijek potkrijepljen njihovim samilosnim odnosom prema čovjeku. Oni su svjesni činjenice da pobožnost postaje iskrenija i jača ako je popraćena milosrdnom ljubavlju prema bližnjima. A milosrdna ljubav prema drugima nije ništa drugo doli odsjaj Božjeg milosrđa, dobrote i strpljivosti prema svakom čovjeku.⁶¹

2.7. Dar straha Božjega

Bog nije samo milosrdan već je i pravedan. I dok se iz promatranja Njegova milosrđa u čovjeku rađa nada, dotle se iz promatranja Njegove pravde u čovjeku rađa strah. Čovjek se može i treba bojati Boga. Međutim, u odnosu na Boga postoji više vrsta strahova: svjetovni, ropski, sinovski, početni strah. Svjetovni strah je prisutan kad se čovjek boji žrtava koje zahtijeva služenje Bogu. On te žrtve promatra kao zla koja se protive njegovoj zemaljskoj sreći. Svjetovni strah stoga udaljuje čovjeka od Boga. U slučaju ropskog i sinovskog straha, zlo kojeg se čovjek boji potiče ga da se okrene Bogu i prione uz Njega. Riječ je o dva različita straha. Naime, onaj tko živi u ropskom strahu, okreće se Bogu iz straha od kazne koja od Njega dolazi. Onaj tko posjeduje sinovski strah, prijanja uz Boga isključivo zbog straha da Ga ne uvrijedi svojim grijesima. Onaj pak koji izbjegava grijeha i zbog straha od kazne i zbog straha da Boga ne uvrijedi grijehom, posjeduje početni strah. Iz rečenog proizlazi da je svjetovni strah uvijek zao jer se rađa iz zla korijena, naime: iz ljubavi prema ovome svijetu. Ropski strah je dobar jer dolazi od Duha Svetoga. Dobar je ne zato što je ropski – ropski duh se naime protivi ljubavi – nego zato što je po svojoj naravi dobar. On se, međutim, ne može izjednačivati sa sinovskim strahom jer proizlazi iz ljubavi prema samome sebi. Ali zato su oba navedena straha početak mudrosti, premda na različite načine. I dok ropski strah, odnosno strah od kazne, čovjeka izvana pripravlja za mudrost, sinovski strah je početak mudrosti jer je njezin prvi učinak. Što se pak tiče početnog straha, upravo zato što je početni, on se bitno ne razlikuje od sinovskog straha. Imajući u vidu rečeno, lako je zaključiti da svjetovni strah nije dar Božji. To nije ni ropski strah, premda dolazi od Duha. Taj strah

⁶⁰ Usp.: L. LALLEMANT, *I doni dello Spirito Santo*, 44.

⁶¹ Vidi: L. LÉCURU, *I sette doni dello Spirito Santo*, 39-46.

ne može biti dar Duha jer ne isključuje želju za grijehom. Stoga darom Duha Svetoga treba smatrati samo sinovski strah jer on čovjeka potiče na bezinteresno štovanje Boga. Treba reći i to da se sinovski strah ne umanjuje, nego uvećava s rastom ljubavi. Naime, što više čovjek raste u ljubavi prema Bogu, sve se više boji da Ga ne uvrijedi i odvoji se od Njega.⁶²

Dar straha Božjega dakle kršćane u ljubavi i poštovanju približava Bogu. Kršćani zdrava moralno-duhovnog života boje se Boga iz ljubavi a ne iz straha. Osim toga, sinovski strah Božji potiče kršćane da žive svetim životom, bez straha od ikoga a napose od zakletog čovjekova neprijatelja - zloduha.⁶³ Očito je stoga da dar straha Božjega nije ljudski strah koji se boji kazni, već je dar milosti koji osposobljava kršćane na putu svetosti.⁶⁴ A prvi korak na putu svetosti jest bijeg od grijeha što je prvi učinak dara straha Božjega. No ono što posebno treba istaknuti jest činjenica da se po ovom daru dolazi do drugih darova Duha Svetoga, napose do uzvišenog dara mudrosti koji usavršava i sam dar straha Božjega.⁶⁵ I na koncu potrebno je reći i ovo: dar straha Božjega podsjeća kršćane da su i oni grešnici koji imaju potrebu za Božjim milosrđem. Na žalost, duh neovisnosti i lažne slobode koji vlada u današnjem svijetu, uvelike pridonosi zaboravu tog dara i kod samih kršćana. I to je jedno od velikih zala našega vremena.⁶⁶

3. Umjesto zaključka

Iz gore rečenog posve je vidljivo da su darovi Duha Svetoga specifični principi koji osposobljavaju dušu za viši stupanj djelovanja. Budući da darovi dolaze odozgor, spoznaja koja se po njima stječe i odluke koje se po njima donose više su intuitivne negoli refleksivne. Međutim, da bi darovi bili učinkoviti, duša treba biti raspoloživa za takav

⁶² Vidi: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 19, aa. 1-10.

⁶³ Usp.: J. MANJACKAL, *Eureka: pronašao sam Duha Svetoga!*, 203-204.

⁶⁴ Vidi: Slavko ZEC, „Dar straha Božjega“, *Riječki teološki časopis* 7 (1999.), 186-188.

⁶⁵ Usp.: L. LALLEMANT, *I doni dello Spirito Santo*, 52.

⁶⁶ Vidi: P. GUÉRANGER, *I doni dello Spirito Santo*, 10-11. Neki tvrde da je strah Božji temeljna karakteristika Staroga zavjeta a ljubav Novoga. Međutim, pažljivo čitanje Svetoga pisma upućuje na zaključak da su i strah Božji i ljubav prisutni i visoko vrednovani u oba zavjeta. Vidi: LÉCURU, *I sette doni dello Spirito Santo*, 27-30. Što se pak tiče straha Božjega u Starome zavjetu, njegova vrijednost je istaknuta napose u Sirahovoj knjizi. Temeljna misao vodilja te knjige jest ova: Bog dariva mudrost onima koji Ga se boje. Vidi: Goran KÜHNER, „Ben Sira i moral“, *Bogoslovska smotra* 82 (2012.), 641-663, napose 649-655.

način djelovanja Duha.⁶⁷ Upravo u ovoj konstataciji nalazi se ključ rješavanja za uvodno pitanje: Kako to da darovi Duha Svetoga nisu primjetni u životu mnogih krštenika? Razlog tome treba tražiti u činjenici što se dosta kršćana rijetko ili nikako moli Bogu te svjesno i kontinuirano čini *lake grijehe* koji, kako tvrdi Louis Lallemand, sprečavaju djelovanje darova u čovjekovoj nutrini.⁶⁸ Novi zavjet jasno ističe da čovjek svojim grijesima pruža otpor Duhu Svetome, žalosti, gasi i grdi Ga (usp.: Dj 7,51; Ef 4,30; 1 Sol 5,19; Heb 10,29). Iako ne preciziraju o kakvim je grijesima riječ, s pravom možemo pretpostaviti da navedeni tekstovi aludiraju ne samo na teške (smrtno) nego i na lake grijehe. Naime, iako laki grijesi ne lišavaju dušu božanske milosti, i oni vrijeđaju Boga i nanose Mu nepravdu, napose ako su svjesno i voljno učinjeni. Stoga se sam po sebi nameće zaključak: kršćanin može osjetiti djelovanje darova Duha u svojoj nutrini tek onda kad se redovito moli te svoju dušu očisti i brižno čuva od svih grijeha.⁶⁹

Očito, darovi Duha zahtijevaju uredan moralni i duhovni život vjernika. Oni takav život i podržavaju i još više usavršavaju kako bi se kršćani lakše predavali vodstvu Duha Svetoga. Zahvaljujući tim darovima, kršćani će se uspješno opirati grijesima⁷⁰ te aktivno sudjelovali u poboljšanju ovoga svijeta. Tamo gdje je Duh na djelu, nema sukoba i antagonizama. Tu vlada mir, radost i zajedništvo u Duhu Svetome. Zapravo ako se razmišlja o svrsi darova koje Duh udjeljuje, onda se dolazi do zaključka da su oni darovani ne samo zato da bi se promicalo jedinstvo vjernika s Bogom već i pomirenje i zajedništvo ljudi međusobno.⁷¹

No ono što je iz cijelog promišljanja postalo jasno jest činjenica da ti darovi nisu darovani samo pojedinim vjernicima. Oni su darovani svim krštenicima. Darovani su kako bi svaki kršćanin postao što sličniji Kristu, i to u svim segmentima svojega bića. Darovi Duha Svetoga usavršavaju ne samo razum i volju (područje duha) nego i druge ljudske moći i sposobnosti: čovjekovu afektivnost i emocije (područje

⁶⁷ Usp.: Raimondo SPIAZZI, „Doni dello Spirito Santo“, Ermanno ANCILLI – PONTIFICIO ISTITUTO DI SPIRITUALITA' DEL TERESIANUM (ur.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, I., 838.

⁶⁸ Vidi: L. LALLEMAND, *I doni dello Spirito Santo*, 13.

⁶⁹ Vidi: Bazilije VELIKI, *Duh Sveti* (Makarska: Služba Božja, 1978.), IX., 23.

⁷⁰ U svojoj knjizi *Naravni porivi i nadnaravni darovi* Ratko Perić ističe da se svaki pojedinac dar Duha Svetoga opire jednom od sedam glavnih grijeha. Tako se, po njegovu mišljenju, dar mudrosti suprotstavlja oholosti, dar razuma škrtosti ili lakomosti, dar savjeta zavisti, dar jakosti neumjerenosti u jelu i piću, dar znanja bludnosti, dar pobožnosti srditosti te dar straha Božjega lijenosti. Vidi: Ratko PERIĆ, *Naravni porivi i nadnaravni darovi. Sedam glavnih grijeha i sedam darova Duha Svetoga* (Mostar: Crkva na kamenu, ²2008.).

⁷¹ Usp.: S. KUŠAR, *Vihor i oganj Duha. Iskustvo Duha Svetoga u Crkvi i pojedincu*, 35.

srca) te fizičke snage i energije (područje tijela). Osim toga, ti su darovi vjerni čuvari teoloških i moralnih kreposti.⁷² I sve nam to kazuje da su darovi Duha Svetoga neprocjenjivo blago u duši svakog krštenika. Na žalost, kod nemalog broja vjernika to je blago zatrpáno osobnim grijesima. Neki pak kršćani, ne znajući za njegovu vrijednost, jednostavno su ga zakopali i na njega zaboravili. Drugi kršćani, a ti su najbrojniji, uopće ne znaju da to blago u njihovoj duši postoji.

Mnogi kršćani dakle nisu ni svjesni kojim su darovima obdareni u trenutku svojega krštenja. Kad bi znali da darovi Duha imaju moć stvoriti pravu harmoniju u njihovu životu, oni bi ih zasigurno otkopali, omogućili im rast i brižno čuvali. Kad se rascvjetaju, darovi Duha Svetoga kadri su učiniti prava čuda u životu svakog vjernika. Možda će netko pomisliti: ako je to tako, onda je ovdje riječ o izvanrednim darovima (karizmama) Duha. Iako sedam darova Duha Svetoga osposobljavaju dušu za višu spoznaju Boga te moralno i duhovno uzdižu i preporučaju čovjeka, to nisu izvanredni darovi Duha Svetoga. To je redoviti način djelovanja Duha u duši svakog revnog krštenika.

Što reći pri kraju? Ništa drugo doli zahvaliti Duhu Svetome na Njegovim darovima. Tim više jer su savjesni kršćani, zahvaljujući upravo njima, nedvojbeno više puta u svojem životu načinili prave izbore, a da pritom nisu bili ni svjesni da su oni učinjeni pod utjecajem Duha Svetoga. Duh ih je jednostavno nadahnuo i pritom ostao posve anonimán. Ta anonimnost je znak Njegove poniznosti koja je svim kršćanima primjer kako se prema darovima odnositi. Naime, kršćani koji aktivno surađuju s Duhom Svetim i svjesni su djelotvornosti Njegovih darova u svojem životu, trebaju biti i ostati ponizni jer milost koju su zadobili, prvotno je učinak Duha, a tek onda njihovih napora i zasluga. Osim toga, spoznaje koje su stekli zahvaljujući svojoj otvorenosti Duhu, ne bi smjeli samo za sebe čuvati. Oni bi trebali i drugim kršćanima govoriti da se i u njihovoj nutrini nalazi skriveno blago Duha Svetoga koje trebaju otkopati te sebe i druge njime obogatiti.

Ovo promišljanje o sedam darova Duha Svetoga završio bih riječima Stjepana Balobana koji na samom kraju svojega doktorskog rada zaključuje da, „snagom Duha Svetoga, čovjek postaje u svoj svojoj nutrini slobodniji, [Kristu] vjerniji, odgovorniji i u konačnici [moralno] zreliji“.⁷³ Gore opisani darovi Duha Svetoga to potvrđuju te ujedno kršćane obavezuju da te talente ne zakapaju, već razvijaju kako bi njihov život što više omilio Bogu, bio na ponos Crkvi i ljudskome rodu.

⁷² Vidi: L. LÉCURU, *I sette doni dello Spirito Santo*, 15, 19-22.

⁷³ S. BALOBAN, *Spirito e vita cristiana nella teologia morale di Bernhard Häring*, 209.

THE SEVEN GIFTS OF THE HOLY SPIRIT. A MORAL CONSIDERATION IN THE SPIRIT OF SCHOLASTIC THEOLOGY

Summary

Despite an insufficiently developed pneumatological dimension in moral theology, in the first part of this article the author points to the active presence of the Holy Spirit in the life of Christians. He notes that anonymity and namelessness are defining characteristics of the Third Person of the Trinity. Therefore, the very activity of the Spirit is hidden, which means it is difficult to show it in a systematic way. As the Spirit works in the soul and through seven gifts that empower and strengthen Christians in the way of holiness, the second part of the article describes each gift individually. After this the author offers some insights and conclusions in the final part: the gifts of the Holy Spirit are not noticeable in the lives of many baptized Christians because these people may not be open to such a course of action of the Spirit. In addition, many believers do not know or have forgotten that these gifts really exist. Therefore, at the end of the article the author encourages devout Christians to remind their fellow believers that in their inner being there is the hidden treasure of the Holy Spirit and that this needs to be brought to the surface so that it can enrich them and others. If they succeed, they will become inwardly freer, more faithful to Christ, more responsible and more morally mature.

Key words: *Holy Spirit, sanctifying grace, the seven gifts of the Holy Spirit, the hidden treasure.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 272-784-055.3(497.6)
Pregledni rad
Primljeno: veljača 2015.

Šimo MARŠIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
marsicsimo@gmail.com

NOVA EVANGELIZACIJA PRED IZAZOVOM INTEGRALNE FORMACIJE UNUTAR SKUPINA MLADIH U VRHBOSANSKOJ NADBISKUPIJI

Sažetak

Nova evangelizacija je zasigurno zahtjev sveukupnog crkvenog djelovanja. Crkvena udruženja su važna za novu evangelizaciju. Uzimajući u obzir rezultate istraživanja provedenog među srednjoškolcima u Vrhbosanskoj nadbiskupiji, autor nam najprije donosi profil osoba koje pripadaju formalnim ili neformalnim skupinama mladih. Zatim propituje stupanj sposobnosti skupina mladih odgovoriti na izazove integralne formacije mladih (ljudske, duhovne, doktrinarne i kulturne) potrebne za uspješnost nove evangelizacije u bosanskohercegovačkom društvu. U provjeravanju hipoteze da su formalne i neformalne skupine mladih mjesto integralne formacije te tako pozitivno odgovaraju na zahtjev nove evangelizacije, autor provjerava u kojoj mjeri vlastite skupine odgovaraju na potrebe mladih za primanje stalnih odgojnih poticaja, razvoj organizacijskih sposobnosti, odgoj za solidarnost, toleranciju, ekumenizam, međureligijski dijalog te u kojoj mjeri zajedništvo života u grupama ili zajednicama unutar laičkih udruženja utječe na sudjelovanje mladih u župnoj katehezi otkrivajući varijable uzorka koje utječu na odgovore mladih (pripadnost skupini, spol, duljina boravka u udruženju, redovitost sudjelovanja u aktivnostima vlastitog udruženja i redovitost sudjelovanja na nedjeljnim sv. misama).

Ključne riječi: nova evangelizacija, udruženja mladih, integralna formacija, kateheza, solidarnost, tolerancija, međureligijski dijalog, ekumenizam.

Uvod

Crkva danas stoji pred izazovom nove evangelizacije na svim razinama svojega djelovanja. Ovdje želimo promatrati pastoral mladih u Crkvi, i to na poseban način život u formalnim ili neformalnim skupinama mladih koje žive unutar župnih zajednica. Na koji način život u takvim skupinama odgovara zahtjevu integralne formacije kao jednog od važnih elemenata nove evangelizacije mladih?

Prema istraživanju provedenom među srednjoškolcima Vrhbosanske nadbiskupije 2012. godine, a objavljenog u knjizi *Mladi Vrhbosanske nadbiskupije u godini vjere. Laički pokreti u službi nove evangelizacije*, potvrđena je hipoteza da pripadnost formalnoj ili neformalnoj skupini mladih unutar župne zajednice pozitivno utječe na religijsku i socijalnu identifikaciju mladih, te im pomaže u preveniranju i rješavanju njihovih problema.¹ Možemo stoga zaključiti da, odgovarajući pozitivno na temeljne potrebe izgradnje društvenog i religijskog identiteta mladih, zajedništvo života u grupama ili zajednicama unutar laičkih udruženja ili neformalnim skupinama mladih poprima važno mjesto u formaciji mladih u bosansko-hercegovačkom društvu.

U ovom radu želimo vidjeti, a na temelju nauka crkvenog učiteljstva te gore spomenutog istraživanja mladih Vrhbosanske nadbiskupije, na koji način zajedništvo života u grupama ili zajednicama unutar laičkih udruženja ili neformalnim skupinama mladih odgovara na izazov integralne formacije, obrađujući neke elemente integralne formacije važne za aktualnu situaciju generacije mladih u bosansko-hercegovačkom društvu.

Nakon što uvodno nešto kažemo o novoj evangelizaciji te integralnoj formaciji mladih unutar skupina mladih kao njezinu izazovu, kratko ćemo predstaviti profil mladih Vrhbosanske nadbiskupije koji pripadaju formalnoj ili neformalnoj skupini mladih, promotriti način sudjelovanja u životu grupe, razloge uključivanja, mišljenje o glavnim obilježjima grupe te frekvenciju sudjelovanja na sv. misama. Zatim ćemo provjeriti u kojoj mjeri laička udruženja odgovaraju na potrebe mladih za primanje stalnih odgojnih poticaja, razvoj organizacijskih sposobnosti, odgoj za solidarnost, toleranciju, ekumenizam, međureligijski dijalog te u kojoj mjeri zajedništvo života u grupama ili zajednicama unutar laičkih udruženja utječe na sudjelovanje mladih u župnoj katehezi pokušavajući otkriti varijable našega uzorka koje utječu na odgovore mladih.

U analizi podataka pogledat ćemo odgovore ispitanika koji pripadaju formalnim ili neformalnim skupinama mladih s obzirom na stupanj odgovora njihovih skupina mladih na potrebe mladih, zatim ćemo provjeriti statističku važnost varijable pripadnosti ili nepripadnosti laičkom udruženju ispitanika na odgovore. Nakon toga ćemo statistički analizirati odgovore s obzirom na varijable spola, duljine boravka u udruženju, redovitosti sudjelovanja u aktivnostima vlastitog udruženja te redovitosti sudjelovanja na nedjeljnim misnim slavljinama.

1 Usp.: Šimo MARŠIĆ, *Mladi Vrhbosanske nadbiskupije u godini vjere. Laički pokreti u službi nove evangelizacije* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet; Zagreb: Glas Koncila, 2013.), 414.

1. Nova evangelizacija

Temeljno poslanje Crkve u svijetu je, prema eksplicitnom pozivu našega Gospodina Isusa Krista, evangelizacija ili navještaj evanđelja svim narodima te radosno svjedočenje samih evangelizatora.² Usporedo s tim prvim navještajem svakoj još neevangeliziranoj osobi, nalazi se i drugo ne manje žurno i zahtjevno poslanje crkve koje nazivamo nova evangelizacija ili ponovni navještaj evanđelja onima koji su kršteni, ali su daleko od kršćanskog života. Bez obzira na to što se izraz „nova evangelizacija“ veže uz papu Ivana Pavla II.³, sadržaj ovoga pojma nalazi svoje korijene u prethodnim dokumentima crkvenog učiteljstva.⁴ Za vrijeme pontifikata pape Ivana Pavla II., izraz „nova evangelizacija“ sve se više i više razvija usporedo s različitim događajima. Upravo s tim različitim događajima, čitanim kao providonosni „znakovi vremena“, Ivan Pavao II. je ne samo označio različita obilježja nove evangelizacije nego i njezino samo unutarnje značenje. Čovječanstvo danas živi u zadivljujućem „epohalnom preokretu“ (GS 54) koji se je ubrzao nakon pada Berlinskog zida (kraj realnog socijalizma), krize prosvjetiteljskog racionalizma (kraj moderne) i nastankom globalnog sela (kraj eurocentrizma). Upravo taj promijenjeni društveno-kulturni kontekst, povezan s neprestanim prodorom indiferentizma, praktičnog i teorijskog sekularizma te sve prisutnijim širenjem sekti i novih

-
- 2 Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen Gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), br. 17, *Dokumenti* (Zagreb: KS, 1993.) (dalje: LG); usp.: PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi. Apostolska pobudnica o evangelizaciji u suvremenom svijetu* (8. XII. 1975.), (Zagreb: KS, 2000.) (dalje: EN); usp.: Ivan Pavao II., *Redemptoris missio. Enciklika o trajnoj vrijednosti misijske naredbe* (7. XII. 1990.), (Zagreb: KS, 1991.) (dalje: RM).
 - 3 Taj je izraz prvi puta izrečen tijekom pastirskog pohoda pape Ivana Pavla II. Poljskoj, 9. lipnja 1979., kada je, podižući drveni križ u Nowoj Huti (gradu koji je kao uzor „novoga društva“ bez Boga izgrađen oko „novoga svetišta“ – ogromne tvornice čelika), rekao: „počela je nova evangelizacija“. Usp.: IVAN PAVAO II., *La croce di Nowa Huta nuovo seme di evangelizzazione* (9. lipnja 1979.), br. 2, u: „I discorsi di Giovanni Paolo II in Polonia“, *L'Osservatore Romano*, 9. VI. 1979., br. 132, XL.
 - 4 Drugi vaticanski koncil je pozvao na evangelizaciju kao zahtjev današnjega vremena. Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu*, br. 19, 21 i 43, *Dokumenti* (Zagreb: KS, 1993.) (dalje: GS); Papa Pavao VI. u apostolskoj pobudnici *Evangelii nuntiandi*, govoreći o potrebi evangelizacije, jasno razlikuje između prvog i novog navještaja evanđelja. Tako je za njega prvi navještaj evanđelja usmjeren prema onima koji ne poznaju Krista, dok je novi navještaj evanđelja usmjeren prema mnoštvu dekrizijaniziranih kršćana, tj. osoba koje su primile krštenje, ali ne žive kršćanskim životom. Usp.: EN, br. 51, 52 i 56.

religioznih pokreta,⁵ nalazi se u temelju žurnosti jedne evangelizacije, nove „u svojem žaru, metodi i izrazima“,⁶ kršćana nepraktikanata u zemljama kršćanske tradicije.⁷ Papa Benedikt XVI. je 21. rujna 2010. godine potpisao motuproprij *Ubicumque et semper* i time osnovao Papinsko vijeće za promicanje nove evangelizacije. Od 7. do 28. listopada 2012. godine održano je 13. redovno opće zasjedanje Biskupske sinode na temu Nova evangelizacija za prenošenje kršćanske vjere. Papa Franjo je 24. studenog 2013. godine potpisao apostolsku pobudnicu *Evangelii Gaudium* koju je utemeljio na bogatsvu sinodalnih radova.⁸

Papa Ivan Pavao II. u apostolskoj pobudnici *Christifideles laici* jasno govori da je potrebno obnoviti kršćansko tkivo ljudskog društva u zemljama takozvanog Prvog svijeta. No, uvijet je, kaže Papa Ivan Pavao II., najprije prepravljanje tkiva samih kršćanskih zajednica koje u tim zemljama i narodima žive (usp.: CL 34). Ovdje se postavlja pitanje: Tko je zapravo aktivni subjekt nove evangelizacije? Upravo zato što cijela Crkva postoji zbog evangelizacije i što je cijela Crkva pozvana biti evangelizacijska (usp.: EN 14, 59-60), svi članovi Crkve – svećenici, redovnici i redovnice i vjernici laici – odgovorni su za novu evangelizaciju. Uspjeh nove evangelizacije ovisi u velikoj mjeri o sredstvima i načinima provođenja evangelizacije. Među uspješnim sredstvima nove evangelizacije, kao što su životna svjedočanstva (EN 21, 41), sredstva društvenih komunikacija,⁹ pučka pobožnost (EN 48), služba riječi i propovijed (EN 43), naglašava se nakon II. vatikanskog koncila i važnost laičkih crkvenih udruga kao „providonosnog odgovora“ Duha Svetoga na izazove našega vremena.¹⁰

5 Usp.: IVAN PAVAO II., *Christifideles laici – Vjernici laici. Apostolska pobudnica o pozivu i poslanju laika u Crkvi i u svijetu* (30.XII. 1988.), (Zagreb: KS, 1997.), br. 34, (dalje: CL).

6 IVAN PAVAO II., „Discorso all’Assemblea del CELAM (Port-au-Prince, Haiti, 9. III. 1983.)“, *L’Osservatore Romano*, 11. III. 1983., br. 58, XXX.

7 O potrebi i žurnosti nove evangelizacije govori i Papa Ivan Pavao II. u apostolskoj pobudnici *Ecclesia in Europa*. Usp.: IVAN PAVAO II., *Ecclesia in Europa. Apostolska postsinodska pobudnica biskupima, prezbiterima i dakonima, posvećenim muškarcima i ženama te svim vjernicima laicima o Isusu Kristu koji živi u svojoj Crkvi – izvoru nade za Europu* (28. VI. 2003.), (Zagreb: KS, 2003.), br. 45, (dalje: EE).

8 Papa FRANJO, *Evangelii Gaudium – Radost Evanđelja. Apostolska pobudnica o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu* (24. XI. 2013.), (Zagreb: KS, 2013.) (dalje: EG).

9 Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Inter mirifica. Dekret o sredstvima društvenog saobraćanja, Dokumenti* (Zagreb: KS, 1993.), br. 1, 13, 14, (dalje: IM).

10 Usp.: IVAN PAVAO II., „Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II in occasione dell’Incontro con i Movimenti ecclesiali e le Nuove Comunità“, PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO LAICIS, *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali* (27.-29. V. 1998.), (Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana-

U svojoj enciklici *Redemptoris missio* Ivan Pavao II. naglašava da su crkveni pokreti pravi Božji dar za novu evangelizaciju, no također preporučuje „njihovo širenje i korištenje kako bi se, osobito među mladima, kršćanskom životu i evangelizaciji vratila prodorna snaga, u smjeru pluralističkih načina udruživanja i samoizražavanja“ (RM 72). Papa je uvjeren kako danas u ovoj teškoj i često kontradiktornoj stvarnosti, kojom dominira sekularizirana kultura koja proklamira modele života bez Boga, postoji potreba za jasnim navještajem vjere, temeljnom kršćanskom formacijom te za zrelim kršćanima (svjesnim vlastitog kršnog identiteta, svojega poziva i poslanja Crkve u svijetu) i za živim kršćanskim zajednicama. Odgovor, naglašava Papa Ivan Pavao II., na ove potrebe zrije u crkvenim pokretima i zajednicama, koje su obličja (forme) samoostvarenja Crkve, ako su priznati od crkvene hijerarhije.¹¹

Nova evangelizacija je također važna zadaća Katoličke Crkve u Vrhbosanskoj nadbiskupiji kao odgovor na izazove baštine komunističkog ateizma, strahota rata, multietničke i multireligijske stvarnosti bosanskohercegovačkog društva te rastućeg sekularizma. Budući da nova evangelizacija treba uvijek odgovarati na izazove aktualnog konteksta,¹² ona će morati uzeti u obzir određene vlastite karakteristike bosanskohercegovačkog društva. U tom pravcu će i prijedlog crkvenih udruženja kao subjekta nove evangelizacije¹³ u svijetu mladih, temeljeći se na osnovnim smjerovima crkvenog učiteljstva, morati

na, 1999.), br. 7, 223; usp.: CL 29; usp.: Guzmán CARREQUIRY LECOUR, „I fedeli laici“, Rino FISICHELLA (ur.), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo* (Sao Paolo: Cinisello Balsamo, 2000.), 200; usp.: Fidel González FERNÁNDEZ, *I movimenti dalla Chiesa degli apostoli a oggi* (Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2000.), 227-231; usp.: Christoph HEGGE, *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali. Una recezione carismatica* (Roma: Città Nuova, 2001.), 215-231; usp.: Jesús CASTELLANO CERVERA, *Carismi per il terzo millennio. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità* (Roma Morena: Edizioni OCD, 2001.), 239-245; usp.: EG 130.

- 11 Usp.: IVAN PAVAO II., „Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II in occasione dell’Incontro con i Movimenti ecclesiali e le Nuove Comunità“, br. 7, 222-223.
- 12 Nova evangelizacija je dijalog s novom kulturom. Usp.: Mariasusai DHAVAMONY, *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana* (Cinesello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2000.), 155; usp.: Bono Zvonimir ŠAGI, „Nova evangelizacija u Hrvatskoj i župa“, *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* 4 (1999.), 245-249; usp.: Pero ARAČIĆ, „Nadolaskom trećeg tisućljeća: zahtjevi i perspektive nove evangelizacije“, *Diacovensia* 7 (2000.), 173-190; usp.: Nediljko Ante ANČIĆ, „Nova evangelizacija. Neodgodiva zadaća Crkve našega vremena“, *Crkva u Svijetu* 35 (2000.), 189-204.
- 13 Usp.: Josip MARCELIĆ, „Nova evangelizacija“, *Crkva u Svijetu* 27 (1992.), 257, 259; usp.: N. A. ANČIĆ, „Nova evangelizacija. Neodgodiva zadaća Crkve našega vremena“, 202-203; usp.: NACIONALNI KATEHETSKI URED HRVATSKE BISKUPSKOJE KONFERENCIJE, *Župna kateheza u obnovi župne zajednice. Plan i program* (Zagreb – Zadar: Hrvatski institut za liturgijski pastoral, 2000.), 34.

odgovoriti na konkretne izazove aktualne situacije mladih u bosansko-hercegovačkom društvu stavljajući u prvi plan specifične prioritete koji su relevantni za aktualni društveno-kulturni kontekst. Radi se u prvom redu o izazovu inkulturacije vjere¹⁴ kao evangelizacijskom poslanju Crkve u kojoj je tajna otkupiteljskog utjelovljenja glavni poziv i model koji treba slijediti.¹⁵

2. Integralna formacija – izazov nove evangelizacije mladih

Govoreći o potrebi integralne formacije vjernika laika u apostolskoj pobudnici *Christifideles laici*, papa Ivan Pavao II. naglašava važnu ulogu laičkih udruženja na odgojnom području.¹⁶ Papa Franjo u apostolskoj pobudnici *Evangelii gaudium* smatra da „širenje i povećanje udruga i pokreta u kojima se pretežito okupljaju mladi mogu se tumačiti kao djelovanje Duha Svetoga koji utire nove putove u skladu s njihovim očekivanjima i njihovim traženjem duboke duhovnosti i konkretnijeg osjećaja pripadnosti“ (EG 17).

Prema Pastoralnoj uputi Biskupske komisije za laikat Talijanske

-
- 14 „Preko inkulturacije Crkva utjelovljuje evanđelje u razne kulture i, istodobno, uvođi narode s njihovim kulturama u samu svoju zajednicu; prenosi im svoje vrednote, preuzimajući ono što je u njima dobro i obnavljajući ih iznutra.“ RM 52; usp.: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Per una pastorale della cultura* (23. V. 1999.), br. 5, (Milano: Paoline, 1999.). Inkulturacija treba biti vođena „usklađenosti s evanđeljem i zajedništvom s univerzalnom Crkvom“. Usp.: RM 54; usp.: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Per una pastorale della cultura*, br. 6.
- 15 Upravo kao što je Sin Božji preuzeo ljudsku narav kako bi je spasio, tako se, također, i evanđelje treba utjeloviti u određenu kulturu na intiman i živ način kako bi bilo u stanju transformirati je i spasiti. Usp.: M. DHAVAMONY, *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, 111-123. Događaj utjelovljenja je normativni „kriterij“ svakog crkvenog djelovanja. Tako je u perspektivi utjelovljenja svako crkveno djelovanje aktualizacija spasenja sada i ovdje i osjetljivost prema svakom čovjeku. Usp.: Riccardo TONELLI, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile* (Roma: Las, 1996.), 75-83. Pastoralist S. Lanza potvrđuje kako utjelovljenje nije samo događaj vrijedan divljenja u jednom trenutku i mjestu nego je Božji način djelovanja te tako postaje konstitutivna i normativna struktura svakog spasenjskog djelovanja. Tako crkvenim djelovanjem ne ponavljamo samo Isusovo djelovanje nego se radi o samom Isusovu djelovanju po prisutnosti Duha Svetoga koje se realizira ovdje i sada. U tom smislu svako crkveno djelovanje ima oblik sakramentalnog djelovanja. Usp.: Sergio LANZA, *La nube e il fuoco. Un percorso di teologia pastorale* (Roma: Edizione Dehoniana, 1995.), 43-44.
- 16 Usp.: CL 57-62; „U odgoju vjernika laika svoje mjesto nalaze također skupine, društva i pokreti: svako na svoj način, imaju zaista mogućnosti pružiti odgoj koji je duboko urastao u samo iskustvo apostolskog života, a isto tako imaju priliku skupiti, konkretizirati i razvrstati odgoj što ga njihovi privrženici dobivaju od drugih osoba i zajednica.“ CL 62.

biskupske konferencije jedan od uvjeta uključivanja laičkih udruženja u „novu evangelizaciju“ poziv je da sve više postaju škole trajne i integralne formacije (ljudske, duhovne, doktrinarnе i kulturne).¹⁷ Laička udruženja moraju postati škole formacije svojih članova kako bi postale subjekt nove evangelizacije. To je na poseban način zadaća udruženja mladih. Odgojna uloga laičkih udruženja je privesti vlastite članove k zreloj vjeri i dosljednom življenju vjere u svakodnevnom životu. Autentičan susret s Isusom Kristom u zajedništvu života jedne grupe ili zajednice unutar laičkih udruženja može utjecati na život mladih i usmjeriti ih k novom razumijevanju i preoblikovanju vlastite egzistencije koja će postati sposobna nadvladati odvojenost vjere od života u svakodnevnom životu. Upravo je to značenje integralne formacije: pomoći svakome postići organsku sintezu vlastitog života. Unutar te sinteze života nalaze se različiti elementi integralne formacije mladih: ljudska formacija, duhovna formacija, doktrinarna formacija i kulturna formacija. Posebnu pozornost treba posvetiti još i formaciji samih formatora (odgojitelja) ili onih koji preuzimaju odgovornost na različitim razinama u jednom laičkom udruženju ili neformalnoj skupini.

2.1. Profil mladih Vrhosanske nadbiskupije koji sudjeluju u životu formalne ili neformalne skupine mladih unutar Crkve

	Naziv skupine mladih	Broj	%
1.	Franjevačka mladež – Frama	897	63,0
2.	Udruga katoličkih studenata Emaus	23	1,6
3.	Pokret mladih Taizé	37	2,6
4.	Prijatelji Malog Isusa	161	11,2
5.	Salezijanska mladež	40	2,8
6.	Neformalne skupine (volonteri, animatori, itd.)	266	18,7
	Ukupno	1424	100,0

Tablica 1. Pripadnost formalnim ili neformalnim skupinama mladih

17 Osim toga uvjeta također se govori o potrebi sudjelovanja u zajedništvu u poslanju i pastoralu lokalne Crkve, potrebi međusobne suradnje različitih laičkih udruženja u poštovanju i razmjeni primljenih darova te se na koncu naglašava i uloga pastira (biskupa i svećenika) u uključivanju laičkih udruženja u novu evangelizaciju. Usp.: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Le aggregazioni laicali nella Chiesa. Nota pastorale della Commissione episcopale per il laicato* (29. IV. 1993.) (Milano: Edizione Paoline, 1998.), br. 31-49.

Kao što možemo vidjeti, najveći broj ispitanika pripada Franjevačkoj mladeži (63,0%), zatim slijede pripadnici različitih neformalnih skupina u župi (18,7%) te Prijatelji Malog Isusa (11,2%), dok je broj pripadnika ostalih navedenih pokreta relativno malen. Ovakav profil mladih pripadnika formalnih ili neformalnih skupina u Vrhbosanskoj nadbiskupiji odražava stvarnu prisutnost i brojčano stanje pojedinih skupina mladih. Tako je razumljivo da je broj mladih koji su obuhvaćeni ovim istraživanjem, a koji pripadaju Franjevačkoj mladeži, najveći zbog toga što se bratstva Franjevačke mladeži nalaze u gotovo svim župama Vrhbosanske nadbiskupije u kojima pastoralno djeluju oci franjevci, a one obuhvaćaju dvije trećine ukupnog broja vjernika Vrhbosanske nadbiskupije.¹⁸ Taj je broj svakako znak i zauzetosti otaca franjevac za pastoral mladih. Zajednice Prijatelja Malog Isusa osnivaju se u najvećem broju u župama u kojima aktivno u pastoralu djeluju sestre Služavke Malog Isusa, Salezijanska mladež djeluje unutar Oratorija koji se nalazi u Katoličkom školskom centru u Žepču koji i vode oci salezijanci. Članovi Udruge katoličkih studenta EMAUS su studenti koji studiraju u Sarajevu, dok pripadnici pokreta Taizé dolaze iz različitih župa. Zanimljiv je i relativno velik postotak pripadnika neformalnih skupina mladih unutar župnih zajednica koji zasigurno govori o, s jedne strane, potrebi mladih da se osjećaju dijelom grupe, a s druge strane o potrebi zauzetijeg rada s mladima te potrebi osnivanja novih formalnih ili neformalnih skupina mladih u kojima će se mladi moći ostvariti.

Prema podacima našega istraživanja mladi koji pripadaju nekom pokretu ili neformalnoj skupini unutar Crkve u najvećem postotku izjavljuju da je razlog ulaska u udruženje bilo jačanje vlastite vjere (40,5 %). Slijede mladi koji su rekli da se radi o osobnoj potrazi (33,6%), spontano (20,3%), zbog traženja istomišljenika (15,6%), radoznalosti (14,5%) i nagovora prijateljice ili prijatelja (7,7%).¹⁹

Zanimljivo je utvrditi da je prema mišljenju ispitanika glavno obilježje vlastitog pokreta ili neformalne skupine pomoći vlastitim članovima u potrazi za smislom života (30,7%), zatim pomoći članovima upoznati Boga (23,6%), izgraditi povjerenje među članovima (19,8%) te pomoći uključivanju članova u socijalni rad (16,6%).²⁰ Podaci istraživanja pokazuju da je čak 55,9 % ispitanika uključeno u formalnu ili

18 Usp.: *Vrhbosanska Nadbiskupija početkom trećeg tisućljeća* (Sarajevo: Nadbiskupski ordinarijat vrhbosanski; Zagreb: Vikarijat za prognanike i izbjeglice, 2004.)

19 Usp.: Š. MARŠIĆ, *Mladi Vrhbosanske nadbiskupije*, 35.

20 Usp.: Š. MARŠIĆ, *Mladi Vrhbosanske nadbiskupije*, 36.

neformalnu skupinu mladih nekoliko godina,²¹ a 53,2% ih sudjeluje redovito na susretima svojih grupa,²² a analiza podataka pokazuje da ih čak 82,2% svake nedjelje sudjeluje na sv. misi, za razliku od prosjeka ispitanika koji ne pripadaju skupinama mladih koji iznosi 55,1%.²³

Mogli bismo, dakle, na temelju ovih podataka, opisati mlade koji žive unutar formalne ili neformalne grupe u Crkvi kao tražitelje smisla života, koji žele učvrstiti vlastitu vjeru i upoznati Boga. Sudjelovanje u životu grupe im zasigurno u tome pomaže, stoga se u njoj i zadržavaju više godina i redovito sudjeluju u njezinim aktivnostima. Na koncu možemo svakako još zaključiti da se pripadnost formalnoj ili neformalnoj skupini mladih u Crkvi pokazuje statistički važnom varijablom s obzirom na sudjelovanje na nedjeljnim sv. misama jer daleko veći postotak mladih koji pripadaju skupinama mladih sudjeluje na sv. misi svake nedjelje u odnosu na one koji ne pripadaju formalnoj ili neformalnoj grupi mladih unutar Crkve.

2.2. Župni vjeronauk - kateheza

U apostolskoj pobudnici *Christifideles laici* papa Ivan Pavao II. podsjeća kako je doktrinarna formacija vjernika laika, jedan od temeljnih elemenata integralne formacije, sve više potrebna kako zbog prirodnog dinamizma potrebe produblјivanja vjere, tako i zbog zahtjeva „pokazati razloge nade u nama“ pred svijetom. Upravo zbog toga važno je i potrebno sustavno katehiziranje „u kojem se vjera objašnjava u svojoj cjelovitosti i prema živoj tradiciji i učiteljstvu Crkve“.²⁴ Temelj svake kateheze mora biti Katekizam Katoličke Crkve. Laička udruženja kao mjesta integralne formacije vjernika laika trebaju iznad svega postati i mjesto doktrinarne formacije.

Vidjet ćemo sada u kojoj mjeri laička udruženja odgovaraju na zahtjev doktrinarne formacije svojih članova koja je jedan od temeljnih elemenata izazova integralne formacije vjernika laika. Sociološko istraživanje srednjoškolaca Vrhbosanske nadbiskupije pokazalo je da je zajedništvo u formalnim ili neformalnim skupinama mladih unutar Crkve važno za mlade ako je sposobno odgovoriti na temeljne potrebe religijskog identiteta, kao što su religijsko iskustvo te iskustvo zajedničke molitve.²⁵ No, da bi se izgradio jasan religijski identitet, potrebna

21 Usp.: Š. MARŠIĆ, *Mladi Vrhbosanske nadbiskupije*, 34.

22 Usp.: Š. MARŠIĆ, *Mladi Vrhbosanske nadbiskupije*, 35.

23 Usp.: Š. MARŠIĆ, *Mladi Vrhbosanske nadbiskupije*, 150.

24 Usp.: CL 60; usp.: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, br. 41.

25 Usp.: Šimo MARŠIĆ, *Mladi Vrhbosanske nadbiskupije*, 40-41.

je i doktrinarna formacija koju su, kako to naglašava papa Ivan Pavao II. govoreći o kriterijima crkvenosti laičkih udruženja u Crkvi, crkvena laička udruženja pozvana ponuditi.²⁶

Nastojeći provjeriti utjecaj formalnih ili neformalnih skupina mladih, kojima naši ispitanici pripadaju, na doktrinarnu formaciju vlastitih članova, postavili smo pitanje ispitanicima u kojoj im je mjeri uključivanje u život skupine mladih pomoglo u sudjelovanju u katehezama za mlade u vlastitoj župi. Važno je naglasiti da u slučaju formalnih laičkih udruženja mladih, kao npr. bratstva Franjevačke mladeži (Frame) i zajednica Prijatelja Malog Isusa, upravo zbog toga što nastaju uz župe, same se kateheze mladih i događaju u tim udruženjima,²⁷ u Udruzi Emaus doktrinarna formacija je zadaća duhovnog asistenta i same Udruge,²⁸ dok su u slučaju ostalih formalnih ili neformalnih skupina mladi s obzirom na doktrinarnu formaciju pozvani sudjelovati u katehezama mladih u vlastitim župama²⁹ jer je doktrinarna formacija jedan od temeljnih elemenata u izgradnji vlastitog religijskog identiteta sposobnog biti otvoren prema drugim kršćanima i nekršćanima.

Podaci našega istraživanja pokazuju da 35,5% ispitanika smatra kako je uključivanje u život skupine mladih „mnogo“ utjecalo na njihovo sudjelovanje u župnim katehezama mladih. 47,2% ispitanika smatra „dovoljnim“ taj utjecaj, dok znatan broj ispitanika smatra taj utjecaj „malim“ (11,6%) ili „nikakvim“ (5,7%) (Tab. 2).

	Nimalo	Malo	Dovoljno	Mnogo	UKUPNO
N	72	147	599	451	1269
%	5,7	11,6	47,2	35,5	100,0

Tablica 2. Mišljenje ispitanika o utjecaju uključivanja u život skupine mladih unutar Crkve na sudjelovanje u župnim katehezama mladih

Budući da se radi u varijabli ljestvice vrijednosti, našli smo aritmetičku sredinu raspodjele frekvencija koja iznosi 3,13 (gdje je minimum 1, a maksimum 4). Taj nam podatak jasno pokazuje da je uključivanje

26 Ovdje se radi o drugom kriteriju crkvenosti udruženja u Crkvi, tj. o odgovornosti ispovijedati katoličku vjeru. Prema tom kriteriju svako udruženje unutar Crkve treba biti mjesto navještaja vjere i odgoja u katoličkoj vjeri u potpunosti svojega sadržaja. Usp.: CL 30.

27 Usp.: Statut Franjevačke mladeži – Frame (Sarajevo: Nacionalno vijeće Franjevačke mladeži, 2012.), čl. 35; usp.: Statut Prijatelja Malog Isusa (Zagreb: Družba sestara Malog Isusa, 2011.), čl. 19.

28 Usp.: Statut Udruge katoličkih studenata EMAUS, čl. 31 i 8.

29 Tako su članovi pokreta Taizéa upućeni u vlastite župe živjeti i rasti u osobnoj vjeri. Slično je i s pripadnicima neformalnih skupina mladih u župnim zajednicama.

čivanje u život formalne ili neformalne skupine mladih unutar Crkve pozitivno utjecalo na sudjelovanje u župnim katehezama za mlade za veliku većinu ispitanika.

Prema analizi podataka ukrštanja varijable mišljenja ispitanika o utjecaju uključivanja u život formalne ili neformalne skupine mladih unutar Crkve na njihovo sudjelovanje u župnim katehezama mladih kao mjestu doktrinarne formacije i varijable seksualnog identiteta pokazuje se da ne postoje statistički značajni odnosi između dvije varijable.³⁰ Premda se uočava pozitivna tendencija s obzirom na duljinu sudjelovanja mladih u životu skupine mladih i njihova odgovora na ovo pitanje, tako da oni koji su dulje u skupini pozitivnije vide utjecaj vlastitog uključivanja u život skupine na osobno sudjelovanje u župnom vjeronauku, ipak prema rezultatu Hi - kvadrat testa duljina sudjelovanja u životu skupine ne rezultira značajnom varijablom za odgovore ispitanika na ovo pitanje.³¹ Međutim, način sudjelovanja mladih u susretima vlastite skupine pokazuje se statistički značajnim za odgovore ispitanika na utjecaj uključivanja u život formalne ili neformalne skupine mladih unutar Crkve na njihovo sudjelovanje u župnim katehezama mladih kao mjestu doktrinarne formacije.³² Tako mladi koji redovitije sudjeluju u životu vlastite grupe smatraju da je uključivanje u život formalne ili neformalne skupine mladih unutar Crkve pozitivnije utjecalo na njihovo sudjelovanje u župnim katehezama mladih od onih mladih koji rijetko sudjeluju u aktivnostima vlastite skupine. Također se i varijabla načina sudjelovanja na sv. misama pokazala statistički značajnom za odgovore mladih na ovo pitanje,³³ tako oni mladi koji redovitije sudjeluju na sv. misama izjavljuju da uključivanje u život formalne ili neformalne skupine mladih unutar Crkve u većoj mjeri utječe na njihovo sudjelovanje u župnim katehezama od onih mladih koji rjeđe sudjeluju na sv. misama.

Nakon svega što smo do sada rekli, možemo zaključiti da se doktrinarna formacija preko župne kateheze za mlade, kao važan element integralne formacije mladih u bosanskohercegovačkom društvu, događa među mnogim ispitanicima nakon uključivanja u život formalne ili neformalne skupine mladih unutar Crkve (usp.: Tab. 2). Analiza podataka našeg istraživanja pokazala je važnost redovitosti sudjelovanja u aktivnostima vlastite skupine mladih, kao i u redovitijem sudjelovanju na sv. misama za odgovore ispitanika s obzirom na njihovo mi-

30 $\chi^2 = 1,579$; $df = 1$; $p > 0,05$

31 $\chi^2 = 1,924$; $df = 3$; $p > 0,05$

32 $\chi^2 = 12,724$; $df = 3$; $p < 0,05$

33 $\chi^2 = 8,805$; $df = 4$; $p < 0,05$

šljenje o utjecaju uključivanja u život formalne ili neformalne skupine mladih unutar Crkve na sudjelovanje u župnim katehezama za mlade.

Možemo na koncu još reći da je potrebno kako i veće razumijevanje same župe za mlade koji su pripadnici međužupnih formalnih ili neformalnih skupina mladih, tako i ohrabrenje i poticaj od strane samih skupina mladih vlastitim članovima da pronađu i druga alternativna mjesta vlastite doktrinarne formacije. Ta mjesta mogu biti kako unutar samih udruženja organiziranjem različitih seminara i tečaja formacije o istinama katoličke vjere, tako i izvan vlastitih udruženja promoviranjem pohađanja teoloških instituta i fakulteta.

Doktrinarna formacija mladih katolika koji žive privilegirano iskustvo zajedništva u formalnim ili neformalnim skupinama mladih bilo preko župnih kateheza bilo preko alternativnih mjesta koje smo gore spomenuli potreba je i zahtjev aktualne situacije mladih u multietničkom i mulireligijskom bosanskohercegovačkom društvu u procesu tranzicije i poratnog vremena, kako bi mogli produbiti svoju vjeru i biti spremni svjedočiti „razloge svoje nade“ već sada, a na poseban način poslije ovoga, na svojevrsan način „prijalaznog“ iskustva zajedništva unutar skupina mladih kada kao odrasli preuzmu vlastite odgovornosti u Crkvi i u društvu.

2.3. Pružanje stalnih odgojnih poticaja

Podaci našega istraživanja pokazuju da 38,9% ispitanika smatra da formalne ili neformalne skupine kojima pripadaju „veoma mnogo“ odgovaraju na potrebu primanja stalnih odgojnih poticaja. 34,6% ispitanika smatra da one „mnogo“ odgovaraju na tu potrebu, 19,0% „dovoljno“, dok je mali postotak ispitanika izjavio kako zajednički život odgovara „malo“ (5,8%) ili „nimalo“ (1,7%) na potrebu primanja stalnih odgojnih poticaja (Tab. 3).

	Nimalo	Malo	Dovoljno	Mnogo	Veoma mnogo	UKUPNO
Br.	22	77	251	457	514	1321
%	1,7	5,8	19,0	34,6	38,9	100,00

Tablica 3. Mišljenje ispitanika o odgovoru vlastite formalne ili neformalne skupine na potrebu primanja stalnih odgojnih poticaja

Budući da se radi u varijabli ljestvice vrijednosti, našli smo aritmetičku sredinu raspodjele frekvencija koja iznosi 4,03 (gdje je minimum 1, a maksimum 5). Kada ukrstimo odgovore na ovo pitanje s ob-

zirom na varijablu pripadnosti formalnom ili neformalnom udruženju mladih, rezultat Hi - kvadrat testa nam jasno govori da je ta varijabla statistički značajna.³⁴ Možemo dakle zaključiti da mladi koji sudjeluju u životu formalne ili neformalne grupe, upravo zbog vlastitog iskustva, u većem stupnju smatraju da laička udruženja pozitivno odgovaraju na potrebu primanja stalnih odgojnih poticaja od mladih koji nemaju takvo iskustvo.

Ako promatramo samo mlade koji pripadaju formalnim ili neformalnim grupama mladih na području Vrhbosanske nadbiskupije, analiza podataka našega istraživanja pokazuje da distribucija frekvencija odgovora na pitanje u stupnju odgovora formalnih i neformalnih skupina na potrebu primanja stalnih odgojnih poticaja ostaje relativno nepromijenjena s obzirom na spol ispitanika.³⁵ Zanimljiv je i podatak da prema rezultatu Hi - kvadrat testa ne postoje znatne razlike između varijable duljine pripadnosti određenom udruženju i varijable mišljenja ispitanika o vrednovanju odgovora vlastitog laičkog udruženja na potrebu primanja trajnih odgojnih poticaja.³⁶ Nasuprot tome, varijabla načina sudjelovanja u zajedništvu života grupe ili zajednice unutar laičkog udruženja ili neformalne skupine pokazala se značajnom za odgovore mladih o stupnju vrednovanja sposobnosti odgovora vlastite skupine na potrebu primanja trajnih odgojnih poticaja,³⁷ kao i varijabla načina sudjelovanja na sv. misama.

Možemo na koncu zaključiti, na temelju podataka iz našega istraživanja, kako se formalne ili neformalne skupine kojima mladi pripadaju predstavljaju kao mjesta sposobna odgovoriti na potrebu mladih za primanje trajnih odgojnih poticaja te tako postaju škole trajne i integralne formacije i uključuju se u „novu evangelizaciju“. Analizom podataka istraživanja utvrdili smo da su formalne ili neformalne skupine sposobnije odgovoriti na potrebu mladih za primanje trajnih odgojnih poticaja ako mladi redovito sudjeluju u životu grupe kojoj pripadaju te ako češće odlaze na sv. misu nedjeljom.

2.4. Razvoj organizacijskih sposobnosti

U svojem odgovoru na izazove integralne formacije kao subjekti nove evangelizacije crkvena udruženja trebaju posebnu pozornost posvetiti formaciji formatora ili odgovornih na svakoj razini zajedničkog

34 $\chi^2 = 97,851$; $df = 1$; $p < 0,05$

35 $\chi^2 = 1,319$; $df = 1$; $p > 0,05$

36 $\chi^2 = 0,886$; $df = 3$; $p > 0,05$

37 $\chi^2 = 6,307$; $df = 3$; $p < 0,05$

života unutar udruženja.³⁸ Kad se analiziraju strukture laičkih udruženja, primjećuje se važna uloga mladih koji su odgovorni na različitim razinama života u skupinama za život vlastitog laičkog udruženja. S druge strane grupa ili zajednica pomaže vlastitim članovima razvijati organizacijske sposobnosti povjeravajući im različita odgovorna mjesta u životu jednog udruženja. Radi se dakle o recipročnom odnosu: s jedne strane mladi odgovorni za život vlastitih skupina ili zajednica unutar laičkog udruženja pomažu život vlastitih udruženja, a s druge strane skupine ili zajednice pomažu mladima razvijati vlastite organizacijske sposobnosti, koje će svakako biti od velike važnosti za njihovo uključivanje u društvo i svakodnevne aktivnosti vlastite župe nakon iskustva života u skupinama mladih.³⁹

Upravo zbog toga što je riječ o važnom elementu integralne formacije kao zahtjevu nove evangelizacije koji se postavlja pred laička udruženja, pogledajmo u kojoj mjeri zajedništvo u formalnim i neformalnim skupinama mladih unutar župne zajednice odgovara na potrebu mladih za razvijanje vlastitih organizacijskih sposobnosti.

Podaci našega istraživanja pokazuju da 19,9% ispitanika smatra kako formalne ili neformalne skupine kojima pripadaju „veoma mnogo“ odgovaraju na potrebu razvoja organizacijskih sposobnosti. 35,8% ispitanika smatra da one „mnogo“ odgovaraju na tu potrebu, 28,5% „dovoljno“, dok je mali postotak ispitanika izjavio kako zajednički život odgovara „malo“ (7,9%) ili „nimalo“ (1,1%) na potrebu razvoja organizacijskih sposobnosti (Tab. 4).

	Nimalo	Malo	Dovoljno	Mnogo	Veoma mnogo	UKUPNO
Br.	16	112	406	510	283	1327
%	1,1	7,9	28,5	35,8	19,9	100,00

Tablica 4. Mišljenje ispitanika o odgovoru vlastite formalne ili neformalne skupine na potrebu razvoja organizacijskih sposobnosti

Budući da se radi u varijabli ljestvice vrijednosti, našli smo aritmetičku sredinu raspodjele frekvencija koja iznosi 3,70 (gdje je minimum 1, a maksimum 5). Kada ukrstimo odgovore na to pitanje s obzirom na varijablu pripadnosti formalnom ili neformalnom udruženju mladih, rezultat Hi - kvadrat testa jasno nam govori da je ta varijabla

38 Usp.: CL 63; usp.: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, br. 37.

39 Usp.: Šimo MARŠIĆ, *Aggregazioni dei laici e nuova evangelizzazione nel mondo dei giovani nell'Arcidiocesi di Vrhbosna (Sarajevo)* (Roma: Pontificia Università Lateranense, 2004.), 109-147.

statistički važna.⁴⁰ Možemo dakle zaključiti da mladi koji sudjeluju u životu formalne ili neformalne grupe, upravo zbog vlastitog iskustva, u većem stupnju smatraju da laička udruženja pozitivno odgovaraju na potrebu razvoja organizacijskih sposobnosti od mladih koji nemaju takvo iskustvo.

Ako promatramo samo mlade koji pripadaju formalnim ili neformalnim grupama mladih na području Vrhbosanske nadbiskupije, analiza podataka našega istraživanja pokazuje da distribucija frekvencija odgovora na pitanje o stupnju odgovora formalnih i neformalnih skupina na potrebu razvoja organizacijskih sposobnosti ostaje relativno nepromijenjena s obzirom na spol ispitanika.⁴¹ Zanimljiv je i podatak da prema rezultatu Hi - kvadrat testa ne postoje značajne razlike između varijable duljine pripadnosti određenom udruženju i varijable mišljenja ispitanika o vrednovanju odgovora vlastitog laičkog udruženja na potrebu razvoja organizacijskih sposobnosti,⁴² što govori o potrebi sustavnijeg rada na formiranju animatora u udruženjima mladih u Crkvi.

Nasuprot tome, varijabla načina sudjelovanja u zajedništvu života grupe ili zajednice unutar laičkog udruženja ili neformalne skupine, prema izračunu Hi - kvadrat testa, pokazala se značajnom za odgovore mladih o stupnju vrednovanja sposobnosti odgovora vlastitog udruženja na potrebu razvoja organizacijskih sposobnosti,⁴³ kao i varijabla redovitosti sudjelovanja na sv. misama.⁴⁴

Možemo na koncu zaključiti, na temelju podataka iz našega istraživanja, kako se formalne ili neformalne skupine kojima mladi pripadaju predstavljaju kao mjesta sposobna odgovoriti na potrebu mladih za razvoj organizacijskih sposobnosti te tako postaju škole trajne i integralne formacije i uključuju se u „novu evangelizaciju“. Međutim, bez obzira na pozitivan utjecaj koji preuzimanje određenih odgovornosti u životu vlastite skupine ima za razvoj organizacijskih sposobnosti, na poseban način ako mladi redovito sudjeluju u životu grupe kojoj pripadaju te ako češće odlaze na sv. misu nedjeljom, prema podacima našega istraživanja u laičkim udruženjima nedostaje programirana formacija odgovornih osoba ili budućih animatora skupina i zajednica unutar laičkih udruženja. Uloga odgovornih mladih za život udruženja ili animatora veoma je važna za život skupine ili zajednice unutar laičkih udruženja i mladi danas imaju potrebu za sposobnim i

40 $\chi^2 = 128,307$; $df = 1$; $p < 0,05$

41 $\chi^2 = 1,319$; $df = 1$; $p > 0,05$

42 $\chi^2 = 0,643$; $df = 3$; $p > 0,05$

43 $\chi^2 = 14,979$; $df = 3$; $p < 0,05$

44 $\chi^2 = 7,834$; $df = 4$; $p < 0,05$

kvalificiranim animatorima (vođama).⁴⁵

2.5. Odgoj za solidarnost

Prema papi Ivanu Pavlu II. solidarnost je jedno od temeljnih načela kršćanskog pogleda na organizaciju društva i politike.⁴⁶ Papa Franjo također naglašava važnost socijalne dimenzije evangelizacije jer „iz naravi (Crkve) izvire djelotvorna ljubav prema bližnjemu, suosjećanje koje razumije, pomaže i promiče“ (EG 179).

Katolička Crkva u Vrhbosanskoj nadbiskupiji tijekom rata je jasno stala u obranu ljudskih prava, bez obzira na nacionalnu i religijsku pripadnost, pomažući onima najsiromašnijima preživjeti preko aktivnosti Caritasa i drugih humanitarnih organizacija. U poslijeratnim godinama Katolička Crkva je, prema izvješću Komisije Iustitia et Pax Biskupske konferencije BiH, nastavila promovirati ljudska prava svih, na poseban način starih i nemoćnih, osoba s ograničenim sposobnostima, prognanih, raseljenih i žena.⁴⁷

Papa Ivan Pavao II., koji je za vrijeme rata nebrojeno puta pozivao na solidarnost bilo unutar same BiH bilo od strane internacionalne zajednice, nastavio je pozivati Crkvu na solidarnost također u teškim poratnim vremenima.⁴⁸ Papa Franjo je u svojem govoru duhovnim

45 Usp.: Riccardo TONELLI, *Pastorale giovanile e animazione* (Leumann-Torino: Ldc, 1986.); usp.: Juan VECCHI – Elisabetta MAIOLI, *L'animatore nel gruppo giovanile* (Leumann-Torino: Ldc, 1992.); usp.: Antonio NAPOLIONI, *La strada dei giovani. Prospettive di pastorale giovanile* (Milano: San Paolo, 1994.), 273-301; usp.: Arnaldo PANGRAZZI, *Il gruppo luogo di crescita* (Torino: Edizione Camilliane, 2000.), 37-47; usp.: Mario POLLO, „Animazione“, Mario MIDALI – Riccardo TONELLI (ur.), *Dizionario di pastorale giovanile* (Torino-Leumann: Ldc, 1992.), 79-82; Usp.: Tony JONES, *Postmodern Youth Ministry: Exploring cultural shift, creating holistic connections, cultivating authentic community* (El Cajon: Youth Specialties Books, 2001.), 135; usp.: John C. CUSICK - Katherine F. DeVRIES, *The basic guide to young adult ministry* (New York: Maryknoll, 2001.), 42-47; usp.: Franco FLORIS, „Otto tracce di lavoro per la formazione degli animatori“, *Note di Pastorale Giovanile* 8 (1986.), 55-64; usp.: Antonio MASTANTUONO, „Comunità cristiana e movimenti ecclesiali. Una lettura pastorale“, *Rassegna di Teologia* 42 (2001.), 545.

46 Usp.: IVAN PAVAO II., *Centesimus annus – Stota godina. Enciklika* (1. V. 1991.) (Zagreb: KS, 1991.), br. 10, (dalje: CA).

47 Usp.: Komisija „Iustitia et Pax“ Biskupske konferencije Bosne i Hercegovine, *Teškoće i izazovi Katoličke crkve u Bosni i Hercegovini*, u: KOMISIJA „IUSTITIA ET PAX“ BISKUPSKE KONFERENCIJE BOSNE I HERCEGOVINE, *U službi pravde i mira* (Sarajevo: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, 2001.) 249-251.

48 „Poslani ste da, kao služitelji Božje ljubavi, otirete suze tolikih osoba koje oplakuju svoje najmilije koji su ubijeni, da slušate nemoćni krik onih koji su vidjeli pogaženima svoja prava i uništeno ono što im je najsvetije. Kao braća i sestre

zvanjima u sarajevskoj prvostolnici 6. lipnja 2015. godine rekao sljedeće: „Dragi svećenici, redovnici i redovnice, potičem vas da s radošću nastavljate s vašim pastoralnim služenjem, čija je plodnost zajamčena vjerom i milošću, ali i svjedočanstvom skromnoga života, odvojenog od svjetovnih interesa. Molim vas, ne padajte u napast da postanete jedna vrsta elite, zatvorene u samu sebe.“⁴⁹

Josip Jelenić, teolog i sociolog, predlaže upravo odgovornu i otvorenu solidarnost kao stav i aktivnost kako od strane Crkve, tako i od strane državnih struktura tijekom tranzicije iz komunističkog sustava u demokratski. Temelj te solidarnost treba biti upravo promocija ljudskih prava.⁵⁰ Bez obzira na to što solidarnost proizlazi iz težnje za zajedništvom koja je vlastita ljudskoj naravi, potreban je napor razviti tu sposobnost, te je upravo stoga važna odgovarajuća formacija – odgoj za solidarnost. Prema Jeleniću skupina ili zajednica je privilegirano mjesto odgoja za solidarnost. Radi se zapravo o odgoju za ljudske vrijednosti (odgovornost, ljubav prema radu, čestitost, dobrotu, umjerenost, velikodušnost, itd.)⁵¹ i kulturnoj formaciji (CA 5), koje su sastavni dio integralne formacije kao izazova nove evangelizacije laičkih udruženja.

Upravo zajedništvo života u laičkim organizacijama, koje počinje uvijek od osobe, od izgradnje osobe, koja je snaga i društva i Crkve, može postati mjesto gdje će se živjeti načela dostojanstva svake osobe i solidarnosti koje socijalni nauk Crkve predlaže za autentičnu promjenu cjelokupnog društva.⁵² U tom smislu možemo promatrati

svih, budite blizu prognanicima i izbjeglicama, onima koji su istjerani iz vlastitoga doma i koji su ostali bez onoga što su htjeli graditi za svoje sutra. Budite potpora starcima, siročadi, udovicama. Hrabrite mladež, koja se često puta neizbježno mora odricati mirnoga uključenja u život i koja je zbog žestine ratnoga sukoba prisiljena postati odrasla prije vremena.“ <http://www.papa.ba/hr/papa-i-bih/govori-pape-ivana-pavla-ii/propovijed-svetog-oca-na-misnom-slatvu-na-stadionu-kosevo>. (10. 6. 2015.)

49 <http://ktabkbih.net/info.asp?id=56725> (10. 6. 2015.)

50 Solidarnost, prema K. Munser, „pretpostavlja suradnju pojedinaca ili skupina, koja se na temelju međusobne odgovornosti i važnosti pojedinaca ili skupina ako su izolirani, stavlja u službu budućnosti čovječanstva“. Usp.: K. MUNSER, „Solidarietà“, Karl RAHNER – Tullo GOFFI (ur.), *Dizionario di pastorale* (Brescia: Queriniana, 1979.), 756.

51 Usp.: Josip JELENIĆ, „Solidarnost u izgradnji novog društvenog poretka“, Ivan GRUBIŠIĆ, *Crkva i država u društvima u tranziciji* (Split: Knjižnica Dijalog, 1997.), 129-155.

52 Privilegirano mjesto odgoja za solidarnosti mladih je skupina mladih, u kojoj mladi mogu na intenzivan i konkretan način iskusiti i ponuditi solidarnost konkretnoj osobi koja se nalazi u potrebi. Usp.: Gianfranco De NIKOLO, „Volontariato“, M. MIDALI - R. TONELLI (ur.), *Dizionario di pastorale giovanile*, 1304-1307.

i formalne i neformalne skupine mladih u Crkvi kao mjesta odgoja za solidarnost mladih generacija bosanskohercegovačkog društva. U kojoj mjeri laička udruženja uistinu postaju mjesta odgoja za solidarnost, vidjet ćemo nastavljajući analizirati podatke našega istraživanja.

Podaci našega istraživanja pokazuju da 23,1% ispitanika smatra da formalne ili neformalne skupine kojima pripadaju „veoma mnogo“ odgovaraju na potrebu odgoja za solidarnost. 39,1% ispitanika smatra da one „mnogo“ odgovaraju na ovu potrebu, 30,0% „dovoljno“, dok je mali postotak ispitanika izjavio kako zajednički život odgovara „malo“ (6,0%) ili „nimalo“ (1,8%) na potrebu odgoja za solidarnost (Tab. 5).

	Nimalo	Malo	Dovoljno	Mnogo	Veoma mnogo	UKUPNO
Br.	24	81	403	526	311	1345
%	1,8	6,0	30,0	39,1	23,1	100,00

Tablica 5. Mišljenje ispitanika o odgovoru vlastite formalne ili neformalne skupine na potrebu odgoja za solidarnost

Ako statistički opišemo raspodjelu frekvencija u tablici 3, pronaći ćemo aritmetičku sredinu koja iznosi čak 3,76. Ti nam podaci otkrivaju da se zajedništvo života unutar laičkih udruženja za veliku većinu ispitanika predstavlja kao mjesto odgoja za solidarnost.

Kada ukrstimo odgovore na to pitanje s obzirom na varijablu pripadnosti formalnom ili neformalnom udruženju mladih, rezultat Hi - kvadrat testa nam jasno govori da je ta varijabla statistički značajna.⁵³ Možemo dakle zaključiti da mladi koji sudjeluju u životu formalne ili neformalne grupe, upravo zbog vlastitog iskustva, u većem stupnju smatraju da formalne ili neformalne skupine pozitivno odgovaraju na potrebu odgoja za solidarnost, od mladih koji nemaju takvo iskustvo.

Ako promatramo samo mlade koji pripadaju formalnim ili neformalnim grupama mladih na području Vrhbosanske nadbiskupije, analiza podataka našega istraživanja pokazuje da djevojke koje sudjeluju u životu formalne ili neformalne skupine u većem stupnju smatraju da njihove formalne ili neformalne skupine pozitivno odgovaraju na potrebu odgoja za solidarnost od mladića.⁵⁴ Taj podatak je zasigurno rezultat većeg uključivanja djevojaka u različite socijalne projekte koje organiziraju njihove skupine mladih.

Zanimljiv je i podatak da prema rezultatu Hi - kvadrat testa ne postoje znatnije razlike između varijable duljine pripadnosti određenoj skupini mladih i varijable mišljenja ispitanika o vrednovanju odgovora

53 $\chi^2 = 131,146$; $df = 1$; $p < 0,05$

54 $\chi^2 = 7,522$; $df = 1$; $p < 0,05$

vlastitog laičkog udruženja na potrebu odgoja za solidarnost,⁵⁵ što govori o potrebi sustavnijeg rada na razvoju kršćanske solidarnosti unutar formalnih i neformalnih skupina mladih u Crkvi.

Nasuprot tome, varijabla načina sudjelovanja u zajedništvu života formalne ili neformalne skupine, prema izračunu Hi-kvadrat testa, pokazala se značajnom za odgovore mladih o stupnju vrednovanja sposobnosti odgovora vlastite skupine na potrebu odgoja za solidarnost,⁵⁶ kao i varijabla redovitosti sudjelovanja na sv. misama.⁵⁷

Možemo na koncu zaključiti da se zajednički život u grupama ili zajednicama unutar laičkih udruženja ili neformalnih skupina mladih unutar Crkve predstavlja kao važno mjesto odgoja za solidarnost, na poseban način među djevojkama, onima koji redovitije sudjeluju u aktivnostima vlastite skupine te onima koji češće idu na sv. misu.

Odgoj za solidarnost kao jedan od važnih elemenata integralne formacije u multietničkom i multinacionalnom bosanskohercegovačkom društvu koje se nalazi u poratnom tranzicijskom vremenu također je važan element izgradnje društvenog i religijskog identiteta mladih. Pokazujući se adekvatnima za odgoj za solidarnost, formalne i neformalne skupine mladih odgovaraju pozitivno na izazov integralne formacije očitujući na taj način vlastitu relevantnost u aktualnom kulturnom kontekstu BiH.

Promovirajući vlastite ciljeve i aktivnosti vezane uz odgoj za solidarnost u sredstvima javnog priopćavanja laička udruženja i neformalne skupine u Vrhbosanskoj nadbiskupiji postaju relevantan i živ znak protagonizma generacije mladih u bosanskohercegovačkom društvu.⁵⁸ Odgojeni za solidarnost, mladi članovi laičkih udruženja postaju graditelji mira i napretka u današnjem bosanskohercegovačkom društvu, a nakon iskustva u grupama i zajednicama mladih, u budućnosti promicatelji odgovorne solidarnosti u Crkvi i društvu.

55 $\chi^2 = 0,828$; $df = 3$; $p > 0,05$

56 $\chi^2 = 13,222$; $df = 3$; $p < 0,05$

57 $\chi^2 = 4,299$; $df = 4$; $p < 0,05$

58 Takve aktivnosti posljednjih nekoliko godina možemo pratiti na stranicama Katoličkog mjesečnika *Svjetlo riječi* koje redovito izvješćuju o aktivnostima Franjevačke mladeži, zatim u podlistku *Katoličkog tjednika* pod imenom *Glas mladih* koji se uređuje u Nadbiskupijskom centru za pastoral mladih Ivan Pavao II. U elektroničkim medijima aktivnosti pojedinih skupina mladih možemo pratiti na službenim stranicama *Katoličke tiskovne agencije*, Nadbiskupijskog centra za pastoral mladih, pojedinih laičkih udruženja i službenih stranica župnih zajednica. Na poseban način aktivnosti mladih u Vrhbosanskoj nadbiskupiji možemo pratiti u izdanjima Nadbiskupijskog centra za pastoral mladih Ivan Pavao II. (*Malim koracima, Projektna dokumentacija volonterske akcije 72 sata bez kompromisa*) – o tome više u: Josip IVKIĆ, „Nadbiskupijski centar za pastoral mladih Ivan Pavao II. – Model pastoralna mladih“ (diplomski rad), (Sarajevo: KBF, 2014.).

2.6. Odgoj za toleranciju

Sljedeći važan element kulturne formacije, relevantan za aktualni multietnički i multinacionalni kontekst bosanskohercegovačkog društva, i sastavni dio izazova integralne formacije laičkih udruženja, tolerancija je shvaćena prije svega kao poštovanje slobode savjesti drugoga.

Prilikom svojega pastoralnog pohoda Bosni i Hercegovini Papa Franjo je 6. lipnja 2015. godine u svojem govoru na ekumenskom i međureligijskom susretu s vjerskim vođama u Bosni i Hercegovini naglasio važnost dijaloga kao škole čovječnosti i čimbenika jedinstva koji pomaže izgraditi društvo utemeljeno na toleranciji i uzajamnom poštovanju.⁵⁹

U aktualnom multietničkom i multinacionalnom kontekstu bosanskohercegovačkog poratnog društva izazov tolerancije između nacija i religija uistinu je velik. Potreban je napor odgoja za toleranciju kako bi se uklonile opasnosti lažnog univerzalizma, indiferentizma, relativizma i nadasve fundamentalizma.⁶⁰ Papa Franjo, nadalje, naglašava da je za učinkovit i autentičan dijalog važan izgrađen identitet, bez kojega je svaki dijalog beskoristan i štetan.⁶¹ Samo oni koji su sigurni u vlastiti identitet, mogu u istinskom duhu tolerancije bez straha susretati druge koji su drukčiji.⁶²

Katolička Crkva je promovirala toleranciju, na poseban način u vrijeme rata i poraća, apelima od strane crkvene hijerarhije, aktivnostima humanitarnih organizacija, sudjelovanjem u međureligijskim organizacijama, projektom multietničkih škola, itd. Smatramo da, govoreći o aktualnom stanju generacije mladih u bosanskohercegovačkom društvu, mladi upravo u nesigurnosti o vlastitom identitetu i nepoznavanju identiteta drugih vide razloge netolerancije. Upravo stoga su otkrivanje vlastitog identiteta i otvorenost upoznati druge uvjet zajedničkog života u multietničkom i multinacionalnom društvu.⁶³ U tom smislu laička udru-

59 <http://ktabkbih.net/info.asp?id=56708> (10. 6. 2015.)

60 Usp.: Marinko PERKOVIĆ, „Tolerancija – mogućnost ili nužnost?“, *Vrhbosnensia* 2 (1998.), 244; Usp.: I. IVANOVIĆ, „Međureligijska edukacija“, *ABRAHAM – magazin za kulturu međureligijskog dijaloga*, 39 (2001.), 8-9.

61 <http://ktabkbih.net/info.asp?id=56708> (10. 6. 2015.).

62 Usp.: Tomo VUKŠIĆ, „Izgradnja međusobnog povjerenja među katolicima i pravoslavicima nema kršćansku alternativu“, *Vrhbosnensia* 3 (1999.), 281.

63 U tom smislu važno je napomenuti postojanje ekumenskog projekta „Koračajmo zajedno“ koji se provodi u Nadbiskupijskom centru za pastoral mladih Ivan Pavao II., a u suradnji s mladima Saborne crkve iz Sarajeva. Cilj projekta je nadilaženje predrasuda o drugima i drukčijama kroz radionice upoznavanja s tradicijom i običajima drugih kršćanskih konfesija. Usp.: Nadbiskupijski centar za pastoral mladih Ivan Pavao II., *Malim koracima 2013.* (Sarajevo: Nadbiskupijski centar za pastoral mladih Ivan Pavao II., 2014.), 76.

ženja kao mjesta izgradnje identiteta mladih katolika predstavljaju se također i kao adekvatna mjesta za odgoj za toleranciju. Sada ćemo, koristeći se podacima našega sociološkog istraživanja, vidjeti u kojoj mjeri ispitanici smatraju zajedništvo života u grupama ili zajednicama unutar vlastitih laičkih udruženja ili neformalnih skupina unutar Crkve adekvatnim mjestom odgoja za toleranciju.

Podaci našega istraživanja pokazuju da 25,7% ispitanika smatra da formalne ili neformalne skupine kojima pripadaju „veoma mnogo“ odgovaraju na potrebu odgoja za toleranciju. 39,8% ispitanika smatra da one „mnogo“ odgovaraju na ovu potrebu, 27,3% „dovoljno“, dok je mali postotak ispitanika izjavio kako zajednički život odgovara „malo“ (5,7%) ili „nimalo“ (1,5%) na potrebu odgoja za toleranciju (Tab. 6).

	Nimalo	Malo	Dovoljno	Mnogo	Veoma mnogo	UKUPNO
Br.	20	76	364	530	343	1333
%	1,5	5,7	27,3	39,8	25,7	100,00

Tablica 6. Mišljenje ispitanika o odgovoru vlastite formalne ili neformalne skupine na potrebu odgoja za toleranciju

Ako statistički opišemo raspodjelu frekvencija, u tablici 6. pronaći ćemo aritmetičku sredinu koja iznosi čak 3,83. Ti nam podaci otkrivaju da se zajedništvo života unutar formalnih ili neformalnih skupina za veliku većinu ispitanika doživljava kao mjesto odgoja za toleranciju.

Kada ukrstimo odgovore na to pitanje s obzirom na varijablu pripadnosti formalnom ili neformalnom udruženju mladih, rezultat Hi - kvadrat testa nam jasno govori da je ta varijabla statistički značajna.⁶⁴ Možemo dakle zaključiti da mladi koji sudjeluju u životu formalne ili neformalne grupe, upravo zbog vlastitog iskustva, u većem stupnju smatraju da vlastite skupine mladih pozitivno odgovaraju na potrebu odgoja za toleranciju, od mladih koji nemaju takvo iskustvo.

Ako promatramo samo mlade koji pripadaju formalnim ili neformalnim grupama mladih na području Vrhbosanske nadbiskupije, analiza podataka našega istraživanja pokazuje da distribucija frekvencije odgovora na pitanje o stupnju odgovora formalnih i neformalnih skupina na potrebu odgoja za toleranciju ostaje relativno nepromijenjena s obzirom na spol ispitanika.⁶⁵

64 $\chi^2 = 130,893$; $df = 1$; $p < 0,05$

65 $\chi^2 = 3,646$; $df = 1$; $p > 0,05$

Zanimljiv je i podatak da prema rezultatu Hi - kvadrat testa ne postoje značajne razlike između varijable duljine pripadnosti određenom udruženju i varijable mišljenja ispitanika o vrednovanju odgovora vlastitog laičkog udruženja o potrebi odgoja za toleranciju,⁶⁶ što govori o potrebi sustavnijeg rada na odgoju za toleranciju unutar formalnih i neformalnih skupina mladih u Crkvi.

Nasuprot tome, varijabla načina sudjelovanja u zajedništvu života grupe ili zajednice unutar laičkog udruženja ili neformalne skupine, prema izračunu Hi - kvadrat testa, pokazala se značajnom za odgovore mladih o stupnju vrednovanja sposobnosti odgovora vlastite skupine mladih na potrebu odgoja za toleranciju,⁶⁷ kao i varijabla redovitosti sudjelovanja na sv. misama.⁶⁸

Nakon analize podataka možemo reći da se zajednički život u grupama ili zajednicama unutar laičkih udruženja ili neformalnih skupina mladih unutar Crkve predstavlja kao važno mjesto odgoja za toleranciju, na poseban način među onima koji redovitije sudjeluju u aktivnostima vlastite skupine te onima koji češće idu na sv. misu.

Možemo na koncu zaključiti da se zbog ove karakteristike, da su mjesta odgoja za toleranciju, laička udruženja predstavljaju relevantnim za aktualni multikulturni i multireligijski kontekst bosansko-hercegovačkog društva, u kojemu je tolerancija važna kulturna vrijednost za suživot i ponovnu izgradnju mira.

2.7. Odgoj za ekumenizam

Papa Franjo jasno kaže da je međureligijski dijalog nužan uvjet za mir te je kao takav obveza svih vjernika (EG 250) i veliki izazov za aktualno multikulturno i multireligijsko bosanskohercegovačko društvo. Katolička Crkva je promovirala ekumenizam u preteškim ratnim i poratnim godinama u perspektivi obnove uzajamnog povjerenja i mirnog suživota nakon strahota rata. Sada ćemo promatarati laička udruženja i njihov odgovor na zahtjev za ekumenskom otvorenošću vlastitih članova.

Aдекватna ekumenska informacija i formacija potreba je svih kršćana kako bi bili kadri ispuniti konstruktivno i uspješno vlastiti poziv na ekumenizam.⁶⁹ U protivnom slučaju riskira se pasti u pojednostavljivanje, relativizam ili različite oblike irenizma koji se lako

66 $\chi^2=0,460$; $df = 3$; $p > 0,05$

67 $\chi^2=23,745$; $df = 3$; $p < 0,05$

68 $\chi^2=3,464$; $df = 4$; $p < 0,05$

69 Usp.: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITA DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* (25. III. 1993.), EV, XIII., (Bologna: EDB, 1995.), br. 55-56.

prodaje, što nikako ne promovira istinsko jedinstvo. Formacija za konstruktivni doprinos na polju ekumenizma zahtijeva dva temeljna aspekta: svijest o vlastitom katoličkom identitetu i poznavanje drugih Crkava i crkvenih zajednica.⁷⁰

Među povoljna mjesta za odgoj u području ekumenizma, kao što su obitelj, župa, škola, *Direktorij za primjenu principa i normi o ekumenizmu* donosi također i crkvene grupe, organizacije i pokrete.⁷¹ Jedno od zajedničkih obilježja crkvenih udruženja svakako je ekumenska otvorenost ili sposobnost dijalogizirati s odvojenom kršćanskom braćom. Upravo stoga što se uvijek poziva na Kristovu poruku, duhovno iskustvo crkvenih udruženja privlači kršćane različitih denominacija. Tako je poziv na evanđelje⁷² za sve kršćane važna orijentacijska točka i upravo stoga sredstvo susreta (u molitvi, zajedničkom radu, itd.) sposobno otvoriti putove komunikacije i međusobnog poštovanja. *Direktorij za primjenu principa i normi o ekumenizmu* govoreći o organizaciji Katoličke Crkve u službi jedinstva svih kršćana, preporučuje crkvenim udruženjima, koja imaju cilj duhovnu obnovu, promociju mira, socijalne pravde i odgoja na različitim razinama, ekonomsku pomoć državama i institucijama sljedeće točke djelovanja:

- razvijati ekumenski smjer vlastitog djelovanja;
- brinuti se kako bi ekumenska dimenzija vlastitog djelovanja bila dovoljno njegovana, i ako je potrebno, izričito naglašena u statutima i strukturama;
- vršiti ekumenske djelatnosti ostajući u kontaktu s lokalnim ekumenskim komisijama, a kada to situacija zahtijeva, s Papinskim vijećem za promociju jedinstva kršćana.⁷³

Nakon onoga što smo dosad zaključili o formalnim i neformalnim skupinama mladih kojima naši ispitanici pripadaju, možemo zaključiti kako se radi o mjestima u kojima se postupno razvija ljudska i kršćanska zrelost te osjećaj za društvenost i zajedništvo mladih koji im pripadaju. Radi se o mjestima izgradnje vlastitog društvenog i reli-

70 Usp.: T. VUKŠIĆ, „Izgradnja međusobnog povjerenja među katolicima i pravoslavicima nema kršćansku alternativu“, 281-282; usp.: Pero SUDAR, „Crkva u multikulturalnom kontekstu“, *Vrhbosniensia* 6 (2002.), 390.

71 Radi se o prostorima u kojima se stupnjevito razvija ljudska i kršćanska zrelost, smisao za zajedništvo i društvo. Usp.: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITA DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, br. 65-69.

72 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Unitatis redintegratio. Dekret o ekumenizmu* (21. XI. 1964), *Dokumenti* (Zagreb: KS, ⁴1993.), br. 7 (dalje UR).

73 Usp.: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITA DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, br. 55-56.

gijskog identiteta u duhu tolerancije koje je jedno od temeljnih uvjeta i ekumenske otvorenosti. S druge strane, ekumenske dimenzije vlastitih aktivnosti izražene su u statutima nekih formalnih skupina kojima pripadaju naši ispitanici.⁷⁴ Upravo zbog toga možemo reći da se formalne skupine kojima ispitanici pripadaju predstavljaju kao mjesta za odgoj za ekumensku otvorenost vlastitih članova odgovarajući na taj način pozitivno na izazov integralne formacije generacije mladih u multietničkom i multireligijskom društvu Bosne i Hercegovine. Služeći se prikupljenim podacima tijekom našega sociološkog istraživanja, provjerit ćemo sada razinu kvalitete odgovora analiziranih laičkih udruženja na zahtjev za odgoj u ekumenskoj otvorenosti mladih katolika u bosanskohercegovačkom društvu.

Podaci našega istraživanja pokazuju da 14,6% ispitanika smatra da formalne ili neformalne skupine kojima pripadaju „veoma mnogo“ odgovaraju na potrebu odgoja za ekumensku otvorenost. 35,4% ispitanika smatra da one „mnogo“ odgovaraju na ovu potrebu, 34,9% „dovoljno“, dok je relativno veliki postotak ispitanika izjavio kako zajednički život odgovara „malo“ (12,5%) ili „nimalo“ (2,7%) na potrebu odgoja za ekumensku otvorenost (Tab. 7).

	Nimalo	Malo	Dovoljno	Mnogo	Veoma mnogo	UKUPNO
Br.	36	167	466	473	195	1337
%	2,7	12,5	34,9	35,4	14,6	100,00

Tablica 7. Mišljenje ispitanika o odgovoru vlastite formalne ili neformalne skupine na potrebu odgoja za ekumensku otvorenost

Ako statistički opišemo raspodjelu frekvencija u tablici 7, pronaći ćemo aritmetičku sredinu koja iznosi 3,47. Bez obzira na to što se radi o relativno velikoj i pozitivnoj aritmetičkoj sredini, jasno se vidi da je ona puno manja od svih ostalih koje statistički opisuju raspodjelu frekvencija odgovora ispitanika s obzirom na njihovo mišljenje o

74 Donosimo samo neke napomene iz Statuta s obzirom na ekumensku dimenziju vlastitih aktivnosti: „Kao nositelji mira i svjesni da se mir treba neprestano izgrađivati, neka traže načine ostvarivanja jedinstva i bratskog razumijevanja putem dijaloga, uvjereni u prisutnost božanske klice u čovjeku i u preobražavajuću moć ljubavi i praštanja. Neka surađuju s pokretima i ustanovama koje promiču mir. (Usp.: Statut Franjevačke mladeži – Frame u Bosni i Hercegovini [Sarajevo: Nacionalno vijeće franjevačke mladeži, 2012.], II. poglavlje, br. 18); „Udruga se zalaže za upoznavanje svojih članova s drugim vjerskim zajednicama i religijama...“ (Usp.: Statut Udruge katoličkih studenata EMAUS, čl. 8); biti „prisposodba zajedništva“ među svim kršćanima živeći kao ekumenska zajednica, biti znak jedinstva kršćanske Crkve (Usp.: FRERE ROGER, *Le fonti di Taizé* [Torino: ELLEDICI, 1998.], 61-92.

kvaliteti odgovora vlastitih laičkih udruženja na potrebe svojih članova. Razlika između aritmetičke sredine odgovora ispitanika o kvaliteti odgovora vlastite formalne ili neformalne skupine na zahtjev za odgoj za ekumensku otvorenost i aritmetičke sredine odgovora ispitanika o kvaliteti odgovora vlastite skupine na zahtjev za odgoj za toleranciju značajna je (3,47 nasuprot 3,83). Prema podacima našega istraživanja, razina kvalitete odgovora udruženja na zahtjev za odgoj za ekumensku otvorenost smanjuje se s obzirom na kvalitetu odgovora udruženja na zahtjev za odgoj za toleranciju. Budući da je tolerancija zasigurno temelj i ekumenske otvorenosti, potrebno je, prema podacima našega istraživanja, uložiti dodatan napor od strane laičkih udruženja ili neformalnih skupina kako bi postali djelotvornija mjesta odgoja za ekumensku otvorenost kao što su to za odgoj za toleranciju.

Kada ukrstimo odgovore na ovo pitanje s obzirom na varijablu pripadnosti formalnom ili neformalnom udruženju mladih, rezultat Hi - kvadrat testa nam jasno govori da je ta varijabla statistički značajna.⁷⁵ Možemo dakle zaključiti da mladi koji sudjeluju u životu formalne ili neformalne grupe, upravo zbog vlastitog iskustva, u većem stupnju smatraju da skupine mladih pozitivno odgovaraju na potrebu odgoja za ekumensku otvorenost, od mladih koji nemaju takvo iskustvo.

Ako promatramo samo mlade koji pripadaju formalnim ili neformalnim grupama mladih na području Vrhbosanske nadbiskupije, analiza podataka našega istraživanja pokazuje da distribucija frekvencije odgovora na pitanje o stupnju odgovora formalnih i neformalnih skupina na potrebu odgoja za ekumensku otvorenost ostaje relativno nepromijenjena s obzirom na spol ispitanika.⁷⁶

Zanimljiv je i podatak da prema rezultatu Hi - kvadrat testa ne postoje značajne razlike između varijable duljine pripadnosti određenom udruženju i varijable mišljenja ispitanika o vrednovanju odgovora vlastitog laičkog udruženja na potrebu odgoja za ekumensku otvorenost,⁷⁷ što govori o potrebi sustavnijeg rada na odgoju za ekumensku otvorenost unutar formalnih i neformalnih skupina mladih u Crkvi.

Nasuprot tome, varijabla načina sudjelovanja u zajedništvu života grupe ili zajednice unutar laičkog udruženja ili neformalne skupine, prema izračunu Hi - kvadrat testa, pokazala se značajnom za odgovore mladih o stupnju vrednovanja sposobnosti odgovora vlastitog

75 $\chi^2 = 70,605$; $df = 1$; $p < 0,05$

76 $\chi^2 = 0,012$; $df = 1$; $p > 0,05$

77 $\chi^2 = 1,923$; $df = 3$; $p > 0,05$

udruženja na potrebu odgoja za ekumensku otvorenost.⁷⁸ Varijabla redovitosti sudjelovanja na sv. misama također ne rezultira statistički značajnom vrijednošću,⁷⁹ što nam govori o potrebi učestalijeg govora o ekumenskoj otvorenosti u propovjedima.

Na koncu možemo zaključiti da upravo zbog smanjenja postotaka pozitivnih odgovora ispitanika s obzirom na kvalitetu odgovora vlastitog udruženja na zahtjev odgoja za ekumensku otvorenost, nasuprot varijabli mišljenja o kvaliteti odgovora vlastitog laičkog udruženja na zahtjev odgoja za toleranciju, možemo reći kako je potreban dodatan napor od strane laičkih udruženja kako bi usmjerili opću toleranciju vlastitih članova u konkretnu ekumensku otvorenost. Potrebno je posvetiti veću pozornost doktrinarnoj formaciji za ekumensku otvorenost. U tom smislu, uz župne kateheze, laička bi udruženja mogla organizirati seminare i tečajeve ekumenske formacije te promovirati pohađanje teoloških instituta i fakulteta u državi. Potrebno je, također, imati kao bazu *Katekizam Katoličke Crkve*, u kojemu je ekumenski element integriran u predstavljanje same katoličke vjere i uključuje sve članove Crkve.⁸⁰

2.8. Odgoj za međureligijski dijalog

Papa Franjo je u svojem govoru na ekumenskom i međureligijskom susretu tijekom svojeg Pastoralnog pohoda Bosni i Hercegovini 6. lipnja 2015. godine naglasio da se međureligijski dijalog ne može ograničiti samo na pojedince, na predstavnike – odgovorne vjerskih zajednica, nego bi se trebao proširiti na sve vjernike, a posebno na mlade koji su pozvani graditi budućnost.⁸¹ Zapreke iskrenom dijalogu prema dokumentu Papinskog vijeća za međureligijski dijalog i Kongregacije za evangelizaciju naroda *Dijalog i Navještaj – promišljanja i smjernice za navještaj evanđelja i međureligijski dijalog* nedovoljno su utemeljena vjera, nedovoljno poznavanje vjere i prakse drugih religija, kulturne razlike, društveno-politički faktori, samodostatnost,

78 $\chi^2 = 8,956$; $df = 3$; $p < 0,05$

79 $\chi^2 = 0,738$; $df = 4$; $p > 0,05$

80 Dovoljno je citirati samo upućenost na Nicejsko-carigradsko vjerovanje koje se i dalje predstavlja kao zajedničko za sve kršćane; na jednu Crkvu i na rane jedinstva; pokret prema jedinstvu; na krštenje kao sakramentalni vez jedinstva kršćana; na euharistiju i na jedinstvo kršćana s određenim ograničenjima u *communicatio in sacris*; na mješovite ženidbe. Usp.: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 195; 817; 820; 1271; 1398-1401; 1633.

81 <http://ktabkbih.net/info.asp?id=56708> (10. 6. 2015.)

polemički duh i netolerancija.⁸² Možemo reći da su te zapreke jako utemeljene u aktualnom bosanskohercegovačkom društvu, zbog opterećenja iz prošlosti, a na poseban način zbog strahota rata. S druge strane upravo dijalog između religija,⁸³ prema papi Ivanu Pavlu II., „privodi k međusobnom poštovanju i ljubavi i promovira jedinstvo i prijateljstvo među narodima“ (CL 35).

Practiciranje dijaloga zahtijeva adekvatnu formaciju. Potrebno je prije svega produbiti poznavanje katoličke teologije (posjedovati zrelu vjeru) i poznavanje drugih religijskih tradicija s kojima se ulazi u dijalog. Potreban je također umjeren (ekvilibriran) stav, otvorenost i prihvaćanje, nepristranost i želja za traženjem istine.⁸⁴

Jedno od zajedničkih obilježja crkvenih udruženja sastoji se u sposobnosti dijalogizirati s pripadnicima drugih nekršćanskih religija i s nevjernicima. Nakon svega dosada rečenog u našem radu o analiziranim laičkim udruženjima, jasno se može vidjeti da se radi o mjestima u kojima se razvija ljudska i kršćanska zrelost u otvorenosti prema drugima i u duhu tolerancije koja je zapravo temelj otvorenosti za međureligijski dijalog. Otvorenost za međureligijski dijalog kao izazov bosanskohercegovačkog društva izražena je u statutima analiziranih laičkih udruženja.⁸⁵ Upravo zbog toga možemo reći da se formalne skupine kojima ispitanici pripadaju predstavljaju kao mjesta odgoja za međureligijski dijalog vlastitih članova i na taj način pozitivno odgovaraju na izazov integralne formacije generacije mladih u multiet-

82 Usp.: PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Istruzione Dialogo e annuncio: Riflessioni e orientamenti sull'annuncio del vangelo e il dialogo interreligioso* (19. V. 1991.), EV, X., (Bologna: EDB, 1995.), br. 52.

83 Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Nostra aetate. Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama* (28. X. 1965.), *Dokumenti* (Zagreb: KS, ⁴1993.), br. 2. (dalje NA).

84 Usp.: Cyril DE SOUZA, „Educazione etico/religiosa in un contesto multireligioso“, Vito ORLANDO (ur.), *Educare nella multiculturalità* (Roma: Las, 2003.), 37-46.

85 Donosimo samo neke napomene iz Statuta s obzirom na međureligijsku dimenziju vlastitih aktivnosti: „Kao nositelji mira i svjesni da se mir treba neprestano izgrađivati, neka traže načine ostvarivanja jedinstva i bratskog razumijevanja putem dijaloga, uvjereni u prisutnost božanske klice u čovjeku i u preobražavajuću moć ljubavi i praštanja. Neka surađuju s pokretima i ustanovama koje promiču mir. (Usp.: Statut Franjevačke mladeži – Frame u Bosni i Hercegovini [Sarajevo: Nacionalno vijeće franjevačke mladeži, 2012.], II. poglavlje, br. 18); „Udruga se zalaže za upoznavanje svojih članova s drugim vjerskim zajednicama i religijama...“ (Usp.: Statut Udruge katoličkih studenata EMAUS, čl. 8); biti „prispodoba zajedništva“ među svim ljudima i religijama. Usp.: FRERE ROGER, *Le fonti di Taizé*, 61-92.

ničkom i multireligijskom društvu Bosne i Hercegovine. U nastavku ćemo vidjeti, na temelju podataka našega istraživanja, u kojoj su mjeri formalne i neformalne skupine mladih adekvatna mjesta odgoja za međureligijski dijalog.

Prema podacima našega istraživanja 32,1% ispitanika smatra da formalne ili neformalne skupine „jako dobro“ odgovaraju na zahtjeve odgoja za međureligijski dijalog. 36,4% ispitanika smatra taj odgovor „dobrim“, 21,9% „zadovoljavajućim“, dok mali postotak drži da zajednički život unutar vlastitih udruženja odgovara na zahtjev odgoja za međureligijski dijalog „nezadovoljavajuće“ (6,8%) ili „nikako“ (2,7%) (Tab. 8).

	Nimalo	Malo	Dovoljno	Mnogo	Veoma mnogo	UKUPNO
Br.	47	159	406	468	272	1352
%	3,5	11,8	30,0	34,6	20,1	100,00

Tablica 8. Mišljenje ispitanika o kvaliteti odgovora vlastite formalne ili neformalne skupine na zahtjev odgoja za međureligijski dijalog

Ako statistički opišemo raspodjelu frekvencija, u tablici 8 vidimo da aritmetička sredina iznosi 3,56. Radi se o sličnoj aritmetičkoj sredini raspodjele frekvencija odgovora ispitanika o kvaliteti odgovora vlastitog laičkog udruženja na zahtjev odgoja za ekumensku otvorenost (3,47). S druge strane, postoji znatna razlika s obzirom na aritmetičku sredinu mišljenja ispitanika o kvaliteti odgovora vlastitog udruženja na zahtjev odgoja za toleranciju koja iznosi 3,83. Budući da je tolerancija zasigurno nadahnuće bilo za ekumensku otvorenost bilo za međureligijski dijalog, potrebno je, prema podacima našega istraživanja, uložiti dodatan napor od strane laičkih udruženja i neformalnih skupina mladih kako bi postali djelotvornija mjesta odgoja za međureligijski dijalog kao što su to za odgoj za toleranciju.

Kada ukrstimo odgovore na ovo pitanje s obzirom na varijablu pripadnosti formalnom ili neformalnom udruženju mladih, rezultat Hi-kvadrat testa nam jasno govori da je ta varijabla statistički značajna.⁸⁶ Možemo dakle zaključiti da mladi koji sudjeluju u životu formalne ili neformalne grupe, upravo zbog vlastitog iskustva, u većem stupnju smatraju da laička udruženja pozitivno odgovaraju na potrebu odgoja za međureligijsku otvorenost, od mladih koji nemaju takvo iskustvo.

Ako promatramo samo mlade koji pripadaju formalnim ili neformalnim grupama mladih na području Vrhbosanske nadbiskupije, analiza podataka našega istraživanja pokazuje da distribucija frekven-

⁸⁶ $\chi^2 = 64.824$; $df = 1$; $p < 0,05$

cije odgovora na pitanje o stupnju odgovora formalnih i neformalnih skupina na potrebu odgoja za međureligijsku otvorenost ostaje relativno nepromijenjena s obzirom na spol ispitanika.⁸⁷

Zanimljiv je i podatak da prema rezultatu Hi - kvadrat testa ne postoje značajne razlike između varijable duljine pripadnosti određenom udruženju i varijable mišljenja ispitanika o vrednovanju odgovora vlastitog laičkog udruženja o potrebi odgoja za međureligijsku otvorenost,⁸⁸ što govori o potrebi sustavnijeg rada na odgoju za međureligijsku otvorenost unutar formalnih i neformalnih skupina mladih u Crkvi.

Nasuprot tome, varijabla načina sudjelovanja u zajedništvu života grupe ili zajednice unutar laičkog udruženja ili neformalne skupine, prema izračunu Hi - kvadrat testa, pokazala se značajnom za odgovore mladih o stupnju vrednovanja sposobnosti odgovora vlastitog udruženja o potrebi odgoja za međureligijsku otvorenost.⁸⁹ Varijabla redovitosti sudjelovanja na sv. misama također ne rezultira statistički značajnom veličinom,⁹⁰ što nam govori o potrebi učestalijeg govora o međureligijskoj otvorenosti u propovijedima.

Na koncu možemo zaključiti da upravo zbog smanjenja postotaka pozitivnih odgovora ispitanika s obzirom na kvalitetu odgovora vlastitog udruženja na zahtjev odgoja za međureligijsku otvorenost, nasuprot varijabli mišljenja o kvaliteti odgovora vlastitog laičkog udruženja ili neformalne skupine na zahtjev odgoja za toleranciju, možemo reći kako je potreban dodatan napor od strane laičkih udruženja kako bi usmjerili opću toleranciju vlastitih članova u konkretnu međureligijsku otvorenost. Potrebno je posvetiti veću pozornost doktrinarnoj formaciji za međureligijsku otvorenost. U tom smislu, uz župne kateheze, laička udruženja bi mogla organizirati seminare i tečajeve ekumenske formacije te promovirati pohađanje teoloških instituta i fakulteta u državi.

Zaključak

Možemo na koncu zaključiti da laička udruženja unutar Crkve sve jasnije bivaju prepoznata od strane crkvenog učiteljstva kao sredstva nove evangelizacije u pastoralu mladih. Upravo zbog toga ih mladi Vrhbosanske nadbiskupije prepoznaju kao adekvatna mjesta koja

87 $x^2 = 1,691$; $df = 3$; $p > 0,05$

88 $x^2 = 0,685$; $df = 3$; $p > 0,05$

89 $x^2 = 7,455$; $df = 3$; $p < 0,05$

90 $x^2 = 1,977$; $df = 4$; $p > 0,05$

odgovaraju na njihovu potragu za smislom života te odgovaraju na njihove potrebe. Na poseban način smo promatrali zahtjev integralne formacije u aktualnom bosanskohercegovačkom društvu i utvrdili da formalne ili neformalne skupine mladih pozitivno odgovaraju na ovaj zahtjev te tako uistinu postaju prostori nove evangelizacije mladih.

Možemo, također, reći da, odgovarajući pozitivno na elemente integralne formacije, laička udruženja i neformalne skupine kojima mladi pripadaju postaju mjesta aktualizacije kriterija crkvenosti koje donosi apostolska pobudnica pape Ivana Pavla II. *Christifideles laici*, kao što su: odgovornost ispovijedati katoličku vjeru (doktrinarna formacija – kateheza), sudjelovanje u poslanju Crkve (razvoj organizacijskih sposobnosti - formacija animatora [vođa]), odgoj za toleranciju, odgoj za solidarnost, odgoj za ekumensku otvorenost (odgoj za međureligijski dijalog) i napor za aktivnu prisutnost u ljudskom društvu (ljudska formacija i kulturna formacija – trajni odgojni poticaji, razvoj organizacijskih sposobnosti - formacija animatora, odgoj za toleranciju, odgoj za solidarnost, odgoj za ekumensku otvorenost, odgoj za međureligijski dijalog).

Nadalje, ako laička udruženja i neformalne skupine mladih odgovaraju na zahtjeve različitih aspekata integralne formacije mladih, ona postaju relevantna za aktualni multikulturni i multireligijski kontekst bosanskohercegovačkog društva. Postajući za mlade mjesta društvene i religijske identifikacije i odgajajući ih za solidarnost, toleranciju, ekumensku otvorenost i međureligijski dijalog, laička udruženja pomažu zapravo mladima postati aktivni protagonisti u obnovi međusobnog povjerenja i mirnog suživota, u harmoniji „mozaika“ u multikulturnom i multireligijskom društvu Bosne i Hercegovine nakon strahota rata.

Kada smo govorili o adekvatnosti skupina ili zajednica unutar laičkih udruženja za odgoj za solidarnost, naglasili smo da se radi, zapravo, o odgoju za ljudske vrijednosti kao što su: suodgovornost, ljubav prema poslu, poštenje, dobrotu, umjerenost, velikodušnost, itd. Zbog toga i zbog sposobnosti biti mjestima izgradnje identiteta mladih u kompleksnom društvu možemo reći da su laička udruženja mjesto odgoja za općeljudske vrijednosti preko integralne formacije.

Dodajući podacima našega istraživanja zahtjeve bosanskohercegovačkog društva i dinamiku rasta mladih, možemo na koncu zaključiti kako je, u perspektivi pastoralnih planova, potrebno posvetiti veću pozornost odgoju za toleranciju, ekumensku otvorenost i međureligijski dijalog kako u formalnim ili neformalnim skupinama mladih, tako i u pastoralu mladih općenito.

THE NEW EVANGELIZATION FACED WITH THE CHALLENGE OF INTEGRAL FORMATION OF A GROUP OF YOUNG PEOPLE IN THE VRHBOSNA ARCHDIOCESE

Summary

The new evangelization is clearly a necessary element in overall Church practice; and Church associations are important for the new evangelization. Taking into account the results of a study conducted among high school students in the Vrhbosna Archdiocese the author first examines the profile of those who belong to formal and informal groups of young people. He then examines the capacity of these youth groups to respond to the challenges of integral formation of young people (in the human, spiritual, doctrinal and cultural spheres), as a contribution to the success of the new evangelization in Bosnian and Herzegovinian society. The author seeks to prove the hypothesis that formal and informal groups of young people are places of integral formation and thus respond positively to the need for the new evangelization. He also assesses the extent to which young people's groups respond to the need to receive permanent educational incentives, development of organizational skills, education for solidarity, tolerance, ecumenism, and interreligious dialogue, and to what extent the community life of groups or communities of lay associations affects the participation of young people in parish catechesis. The author also discusses variable samples that affect the responses of young people (group affiliation, gender, length of stay in the association, regularity of participation in activities of their own associations, and regularity of attendance at Sunday Masses).

Key words: *new evangelization, youth associations, integral formation, catechesis, solidarity, tolerance, interreligious dialogue, ecumenism.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 272-45/46(497.4)
Stručni rad
Primljeno: veljača 2015.

Andrej ŠEGULA
Teološka fakulteta Univerza v Ljubljani
Poljanska 4, SLO - 1000 Ljubljana
andrej.segula@gmail.com

BRAČNI I OBITELJSKI PASTORAL U SLOVENIJI U SVJETLU IZVANREDNE SINODE 2014.

Sažetak

Autor pokušava u članku osvijetliti razvoj bračnog pastoralna od II. vaticanskog koncila do danas. Pritom se oslanja na nekoliko temeljnih dokumenata koji osvjetljavaju i pružaju smjernice za rad u skupinama bračnih parova te usmjeravaju život u obiteljima. Usporedo sa svim crkvenim događanjem na pastoralnom području braka i obitelji autor prikazivanjem dvaju „živih“ primjera realizacije dokumenata i smjernica u konkretnom slovenskom prostoru ukazuje na „aktualnost“ svih smjernica i dokumenata. Riječ je o dva pokreta, dva društva, o društvu „Najina pot“ (Naš put) i društvu „Družina in Življenje“ (Obitelj i Život). Riječ je o širokom dijapazonu pastoralne djelatnosti koji prelazi granice pojedinačnih župa. Ta dva pokreta pružaju pomoć svima koji žele u braku i obitelji imati čvrsti temelj, dobru komunikaciju, „prikladnu“ baštinu za svoju djecu. U svijetu punom egoizma, sekularizma, kapitalizma i ostalih devijacija, obitelj se osjeća sve nesigurnijom. I upravo takvoj situaciji, takvu svijetu pristupa Crkva, koja želi biti blizu svima onima kojima je stalo do zdrave obiteljske klime. Papa Franjo i izvanredna sinoda učinili su odlučne korake na putu prema obitelji, prema bračnim drugovima, supružnicima. Ne zatvaraju oči pred svim mogućim devijacijama i poteškoćama. Crkva na taj način pokazuje spremnost za suradnju na području obiteljskog i bračnog pastoralna. Izvanredna sinoda potiče različite krugove. Pa tako i u slovenskom prostoru. Oglasile su se različite komisije, društva, mediji. Sve to ukazuje na ozbiljnost problematike. U biti riječ je o vremenu između dviju sinoda: izvanredne u listopadu 2014. i redovne ujesen 2015. godine. To znači da će upitnik (anketa) koji slijedi ponovno potaknuti biskupe, svećenike i pastoralne radnike, kao i sve laike koji se osjećaju pozvanima sukreirati sutrašnjicu obiteljskog pastoralna.

Ključne riječi: obitelj, brak, obiteljski pastoral, papa Franjo, izvanredna sinoda o obitelji.

Uvod

Papa Franjo je kao čovjek blizak svijetu, blizak životu, blizak

današnjem čovjeku. Ima suosjećajno srce i nije mu svejedno kako živi čovjek današnjice.¹ Da je doista takav, o tome svjedoče svi njegovi govori i dokumenti. Mnogo pažnje posvećuje životu i pastoralu obitelji, bračnim parovima, odgoju djece. U ovom prilogu želimo prikazati nekoliko pastoralnih smjernica što ih je Crkva oblikovala od II. vaticanskog koncila do danas. S jedne strane imamo smjernice i dokumente, a s druge njihovu realizaciju u konkretnom životu vjernika. U članku ćemo istražiti kako se smjernice Crkve ogledaju u pastoralnom djelovanju na slovenskom prostoru. Istodobno ćemo pokušati vrednovati dosadašnju praksu.

1. Riječ o bračnom životu u dokumentima Crkve

Kad govorimo o bračnom i obiteljskom pastoralu, vidimo da je Crkva uvijek bila budna. I koncil i svi dokumenti traže rješenja kako da bračnim parovima i obiteljima pomognu na putu kroz život. U ovom prilogu zaustavit ćemo se kod Pastoralne konstitucije o Crkvi u suvremenom svijetu,² Direktorija za obiteljski pastoral³ te zaključnog dokumenta Plenarnog sabora Crkve u Sloveniji.⁴

1.1. Smjernice II. vaticanskog koncila

Koncil nije zatvarao oči pred stvarnom slikom života bračnih parova i obitelji. Zato u Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu (GS) jasno progovara o svim problematičnim dimenzijama života: „Dostojanstvo te ustanove potamnjuju poligamija i pošast rastave, tzv. slobodna ljubav i druge deformacije. Uz to bračna se ljubav vrlo često oskrvrnjuje sebičnošću, hedonizmom i nedopuštenim postupcima kojima se sprečava rađanje. Današnje ekonomske, socijalno-psihološke i političke prilike unose osim toga ozbiljni nered u obitelj.“ (GS 47,2). Iščitavajući sve te paradigme, primjećujemo da se problematika

¹ Usp.: Papež FRANČIŠEK, *Apostolska spodbuda Veselje Evangelija* (Apostolska pobudnica Radost evanđelja) (Ljubljana: Družina, 2014.).

² KONCILSKI ODLOKI, 2. vaticanski vesoljni cerkveni zbor (Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, 1980.); *DOKUMENTI DRUGOG VATICANSKOG KONCILIA* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1972.).

³ ITALIJANSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Direktorij družinske pastorale*. Dokumenti 73 (Ljubljana: Družina, 1997.), 5; TALIJANSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Direktorij obiteljskog pastorala*.

⁴ SKLEPNI DOKUMENT PLENARNEGA ZBORA CERKVE NA SLOVENSKEM // ZAKLJUČNI DOKUMENT PLENARNOG SABORA CRKVE U SLOVENIJI (Ljubljana: Družina, 2002.).

bračnog i obiteljskog života odnosi na sva vremena i na svako mjesto. I upravo zato II. vatikanski koncil nije mogao zaobići brak i obitelj. „Zato Koncil, izlažući jasnije neka poglavlja crkvenog nauka, želi poučiti i ohrabriti kršćane i sve ljude koji nastoje da štite i promiču izvorno dostojanstvo braka i njegovu uzvišenu i svetu vrijednost“ (GS 47,3).

Koncil naglašava svetost braka i obitelji. Život bračnih parova, odnosno obitelji utemeljen je teološki i duhovno: „Krist Gospodin je blagoslovom obasuo tu mnogostruku ljubav koja je potekla iz vrela božanske ljubavi i koja je sazdana na sliku njegova sjedinjenja s Crkvom“ (GS 48,2). Dakle, radi se o savezu koji ima svoj temelj u Bogu, koji u Bogu traži svoj odgovor i smisao.

II. vatikanski koncil jasno ukazuje na bit bračne veze, a to je bračna ljubav. S tim u vezi ne govori samo o ljubavi poslije vjenčanja, već daje smjernice i za vrijeme prije vjenčanja: „Božja riječ poziva više puta zaručnike i supruge da hrane i njeguju čistom ljubavlju zaruke, a nerazdijeljenom i proćućenom ljubavlju brak“ (GS 49,1).

Već su prije koncila bile zapažene aktivnosti na području obiteljskog pastoralnog i duhovnosti. Među glavnim aktivistima ističu se abbé Caffarel i Les Équipes Notre-Dame na području Francuske, a na talijanskom području takozvane Skupine obiteljske duhovnosti. Glavni naglasci tih skupina bili su: brak kao kršćansko životno stanje, potreba za njegovanjem i podupiranjem bračne duhovnosti i dužnosti što ih povlači za sobom bračni, odnosno obiteljski život.⁵

Sve je to dovelo do novih pogleda na brak i obitelj. „Koncil na nov i uravnotežen način upotrebljava kategorije „osobe“ i „dostojanstva“, kad u svojem promišljanju o braku i obitelji daje prednost uvažavanju osobe i cjelovitosti njezina djelovanja u usporedbi s isključivo pravno-institucionalnim pristupom. U tom smislu možemo govoriti da je koncil produbio antropološku (mislimo na temu međuljudskih odnosa) i teološku dimenziju braka, imajući posebno u vidu odnos između obitelji i Crkve.“⁶ Zahvaljujući tome, razvoj ide u smjeru interpersonalizacije odnosa. Svoje mjesto zadobivaju komunikacija i međuljudski odnosi.

Dokument Pastoralne konstitucije o Crkvi u suvremenom svijetu jasno naglašava plodnost braka. To znači da su brak i bračna ljubav po svojoj prirodi usmjereni na plodnost i odgajanje potomstva (usp.: GS 50,1). Naglašava također da brak nije uspostavljen samo za prenošenje života potomstvu. Sama priroda braka kao nerazdružive poveza-

⁵ Usp.: Angelo SCOLA, *Poročna skrivnost* (Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2014.), 180-181.

⁶ Angelo SCOLA, *Poročna skrivnost*, 180-181.

nosti dviju osoba i blagostanje djece zahtijeva da i međusobna ljubav bračnih parova bude dostojno održavana, te da shodno tome napreduje i dozrijeva (usp.: GS 50,3). U tom članku konstitucije mogli bismo tražiti i temelje za osnivanje skupina bračnih parova. Dakle, nisu samo djeca, nije samo odgoj djece, već je i međusobni odnos supružnika od izvanrednog značenja.

Konstitucija u nastavku progovara o pobačaju i čedomorstvu. S jedne strane naglašava poštovanje čovjekove spolnosti, a s druge strane naglašava da pri odgovornom planiranju začeca ne odlučuju o moralnosti postupanja samo dobra namjera i sklonosti, već i objektivna mjerila. „Crkva doziva u pamet da ne može biti istinske opreke između Božjih zakona o prenošenju života i njegovanja prave bračne ljubavi“ (GS 51,2).

Zaključak poglavlja o dostojanstvu braka i obitelji sažet je u samom podnaslovu: Promicati dobro braka i obitelji. U zaključku su navedeni naglasci koji bi trebali biti od pomoći obitelji u ostvarivanju punine života. Zaključak govori o samoj biti obitelji, o zadaćama i dužnostima. Osjeća se određena otvorenost kad čitamo da bi svjetovne znanosti i dalje trebale nastojati pružati pomoć pri ostvarivanju kvalitetnih uvjeta života.

Koncil se ne usredotočuje samo na obitelj, supružnike, djecu već ima pred očima i pastoralnog djelatnika, svećenika, koji bi trebao steći potrebnu izobrazbu glede obiteljskih pitanja. Naglašava: „Dužnost je svećenika da, stekavši nužno poznavanje obiteljske problematike, promiču poziv supruga u njihovu bračnom i obiteljskom životu različitim pastoralnim sredstvima, propovijedanjem riječi Božje, liturgijom i drugim duhovnim pomagalicama te da im ljudski i strpljivo pomažu u teškoćama i jačaju ih u ljubavi kako bi se stvorile obitelji koje uistinu zrače“ (GS 52,5). Uz svećenika koncil poziva i druge ustanove, osobito obiteljske udruge, „neka se trude da mladež i same bračne drugove, napose one koji su tek stupili u brak, pomažu poukom i djelom“, savjetima, smjernicama i literaturom.

Posljednji stavak zaključnog odlomka sadržava u sebi poticaj za osnivanje skupina, više obitelji zajedno, koje će biti „jednog srca, jedne misli i u uzajamnoj svetosti ujedinjene“. I tako će, slijedeći Krista, počelo života, postati po radostima i žrtvama svojega zvanja, po svojoj vjernoj ljubavi, svjedoci onog misterija ljubavi što ga je Gospodin svojom smrću i uskrsnućem objavio svijetu (GS 52,7). Te misli uzimamo kao temelj, kao poticaj za osnivanje skupina bračnih parova. Nema sumnje da će koncilska riječ biti ostvarena tamo gdje budu zaživjele skupine bračnih parova.

1.2. Smjernice Direktorija za obiteljski pastoral

Direktoriju za obiteljski pastoral prethodilo je nekoliko dokumenata koji su osvjetljavali problematiku bračnog i obiteljskog pastoral: Apostolsko pismo o obitelji „Familiaris consortio“ (1980.), Smjernice za odgoj čovjekove ljubavi (1983.), Pismo obiteljima (1994.), Ljudska spolnost – istina i značenje (1996.). U uvodnom dijelu Direktorija prof. dr. Rafko Valenčič je između ostalog napisao: „Međutim, njihove sadržaje i upute nismo ni izdaleka umjeli studijski i pastoralno obraditi te prilagoditi našim prilikama i potrebama. Direktorij, koji je sada pred nama, najbolji je uzorak kako se to može učiniti.“⁷

Kardinal Camillo Ruini u uvodniku piše: „Sam Direktorij predstavlja čin vjere i zahvalnosti, što ga naša Crkva obnavlja kao ‘dar’ poklonjen od Boga čovječanstvu uspostavljanjem braka kao ‘čvrste zajednice života i ljubavi između bračnih drugova’ (GS, 48), zajednice koja nastoji oko toga da obitelj postane ‘prva, životna ćelija društva’ (AA - L, 11).“⁸ Kad govorimo o bračnim parovima i obiteljima, nemamo pred očima samo zauzimanje Crkve za dobrobit obitelji već želimo da Direktorij bude pobuda i poticaj svima koji se u svojem djelovanju bave djelatnošću obiteljskog pastoral. „Naime, dobro nam je poznato od kolikog je značenja obitelj, kako na crkvenoj, tako i na društvenoj razini, zato svaki doprinos poboljšanju stanja obitelji i njihovu što dosljednijem preuzimanju odgovornosti itekako utječe na položaj i budućnost našeg naroda.“⁹ Sve to dovodi do spoznaje da obitelj nije samo osnovna ćelija crkvene zajednice već je i osnovna ćelija društvene stvarnosti.

Pregledavajući Direktorij, možemo primijetiti kako on sadržava neke novosti i kako određene vidike osvjetljava iz jednog novog motrišta. Tako, na primjer, naglašava značenje kontinuiteta što se tiče odgoja. Kad je riječ o pripremama za brak, Direktorij predviđa posebnu i neposrednu pripremu. „Takva priprema zahtijeva da je povezujemo s općom i trajnom pripremom, da je ostvarujemo unutar primjerenog pastoral za mladež te razrađene i organske kateheze, kako bi se otvorila i usmjerila nastaviti tim putem kroz pastoral mladih obitelji koji se nastavlja.“¹⁰

Pastoral za duhovni rast bračnih parova i obitelji naslov je 5. poglavlja, gdje piše da je to put koji se ostvaruje kroz nekoliko stupnjeva i koji je usmjeren prema sveukupnoj objavi i ostvarenju Božjeg

⁷ ITALIJANSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Direktorij družinske pastorale*, 5.

⁸ ITALIJANSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Direktorij družinske pastorale*, 9.

⁹ ITALIJANSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Direktorij družinske pastorale*, 10.

¹⁰ ITALIJANSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Direktorij družinske pastorale*, br. 50.

kraljevstva. Na taj način postaju bračni par i obitelj predmetom i ciljem pastoralne skrbi Crkve. Namjera sveukupne pastoralne djelatnosti jest rast bračnog para i obitelji, pružanje pomoći, kako bi mogli što dosljednije živjeti svoju pozvanost i poslanje, kako bi svakog dana mogli živjeti što svetijim i ispunjenijim životom.¹¹ U Direktoriju jasno piše da je za takvu pastoralnu djelatnost odgovorno općinstvo Crkve u cijelosti te u svim sastavnim dijelovima i u svoj svojoj raznovrsnosti. U nastavku možemo pročitati kako nijedna biskupija i nijedna župa ne bi smjela pri izradi svojih pastoralnih i odgojnih planova previdjeti dužno uvažavanje bračnih parova, obitelji i njezina rasta.¹² U svim tim smjernicama otkrivamo jasne pobude i poticaje za osnivanje skupina bračnih parova u kojima bi se realizirale ideje koncila i Direktorija.

U Direktoriju je jasno razrađen plan rada s mladim parovima, obiteljima. Tako Direktorij u svojem prvom sklopu govori o pastoralu mladih bračnih parova, a u nastavku progovara o prvim godinama braka. U brizi za pastoralni rad s mladim obiteljima Direktorij nije previdio posebne okolnosti: neplodni parovi, poteškoće i zablude djece, obitelji s bolesnicima i hendikepiranim članovima, obitelji iseljenika te stanje udovištva.

Slijedi tekst o posebnoj pobudi. Radi se o bračnim (obiteljskim) zajednicama. „Dakle, osnivanje obiteljskih zajednica jest prijedlog svim obiteljima i stoga budimo poticatelji njihova širenja i rasta u svim društvenim i kulturnim slojevima“.¹³ Direktorij je konkretan te daje i konkretne smjernice kako da bračni parovi, skupine bračnih parova djeluju.

Direktorij jasno stavlja u prvi plan potrebu za evangelizacijom. Najprije unutar obitelji, a potom je obitelj ta koja evangelizira. „Značajan dar i sadržaj obiteljskog djelovanja za evangelizaciju svodi se upravo na naviještanje i svjedočenje svakodnevnim životom o veličanstvenosti Tajne te o punini Ljubavi koja podaruje život. Danas je obitelj prije svega pozvana da svjedoči o savezu Kristova uskrsnuća.“¹⁴

Direktorij je, dakle, temeljni dokument koji sadržava sve prethodne dokumente i spise, a donosi nam smjernice pastoralnog rada s bračnim parovima i obiteljima.

11 Usp.: ITALIJANSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Direktorij družinske pastorale*, br. 92-93.

12 Usp.: ITALIJANSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Direktorij družinske pastorale*, br. 98.

13 ITALIJANSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Direktorij družinske pastorale*, br. 128.

14 ITALIJANSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Direktorij družinske pastorale*, br. 142.

2. Rad sa skupinama bračnih parova u Sloveniji

U slovenskoj Crkvi počeo se poslije II. vatikanskog koncila korak po korak ostvarivati pastoral bračnih parova i obitelji. Danas imamo preko 300 skupina bračnih parova. Skupine bismo mogli podijeliti na one koje su nastale ili koje nastaju unutar župa te skupine koje nisu vezane uz određeni „geografski prostor“, već ih povezuje zajednički voditelj, zajednički „interesi“. Takvoj skupini obično pripadaju parovi iz različitih krajeva i župa. U ovom prilogu predstaviti ćemo dva takva pokreta, i to: Najina pot (Naš put) i Družina in življenje (Obitelj i život).

2.1. Najina pot (Naš put)

Ispitivanje javnog mišljenja ukazuje, a život potvrđuje, da mladi sve više drže do vrednota kao što su ljubav, obitelj i vjernost. Većina mladih želi stvoriti ugodnu bračnu zajednicu. Međutim, želja nije dovoljna sama po sebi. Treba poznavati i određene zakonitosti. Ako ne poznamo te zakonitosti, možemo se naći u začaranom krugu, možemo zapasti u krizu (dodijalost, nepažljivost, inatljivost, međusobno optuživanje i početak otuđivanja...). S jedne strane želja za sigurnim utočištem, a s druge strane opasnosti svih mogućih vrsta koje „ugrožavaju“ sigurno utočište. Ako brak trpi zbog nesređenih odnosa između bračnih drugova, tu „disharmoniju“ obično osjete i djeca.

Crkva želi biti blizu čovjeku, bračnim parovima, obiteljima u svim fazama razvoja. I onda kad se vesele, kad su sretni, kao i onda kad nastupe poteškoće i kušnje. Skupine bračnih parova sasvim sigurno znače korak naprijed na putu ostvarivanja „stabilnih“ brakova, obitelji. Dakle, prvi cilj skupine bračnih drugova jest pružanje pomoći bračnom paru da postane što boljim bračnim parom i da u tome napreduje. Ako je brak čvrsto utemeljen, ako je otvoren, ako uspostavlja dobru komunikaciju, onda slijedi sve ostalo: uspješno roditeljstvo, veća učinkovitost u radu, ali i učinkovitije sudjelovanje u župi.

Pokret Najina pot (Naš put) poznaje i fazu prije braka, to je Škola za brak u kojoj parovi koji se namjeravaju vjenčati razgovaraju o različitim vidicima bračnog života.

Skupina bračnih parova pomaže parovima ostvariti „njihove snove“, naučiti ih „razgovarati“. U skupini se uče živjeti, razgovarati i slušati. Nije baš uvijek lako govoriti o svojim osjećajima, doživljajima. Stoga je ovo put na kojemu se drugi osjeća kao nešto posebno. To je, jednostavno rečeno, onaj put koji bračne drugove međusobno zbližava.

Dinamika pokreta Najina pot (Naš put) jest sljedeća: skupinu bračnih parova čini od sedam do deset stalnih bračnih parova. Razgovori u skupini bračnih parova podrazumijevaju duboko povjerenje i poštovanje. Stoga je dobro da se parovi međusobno poznaju i da kod njih postoji neko jamstvo „šutljivosti“. Upravo zato teži se za tim da skupinu čine uvijek isti parovi, budući da povjerenje sporo napreduje.

Parovi u pokretu Najina pot (Naš put) susreću se jednom mjesечно, svaki put u kući jednog od parova. Susret se sastoji od tri dijela: prvi dio posvećen je razmišljanju ili razgovoru uz čitanje odlomka iz evanđelja. Odlomak parovi izabiru već na prethodnom susretu. O pročitanoj odlomku potom razmišljaju i razgovaraju cijelo vrijeme do sljedećeg susreta. Pokušavaju odgovoriti na pitanje što Božja riječ znači njima kao mužu i ženi, ocu i majci. Na susretu potom svaki pojedinac izgovori pokoju misao za koju je uvjeren da će privući pažnju ostalih sudionika susreta. Drugi dio susreta namijenjen je temi iz bračnog ili obiteljskog života. I u tom dijelu susreta svaki pojedinac, odnosno bračni par podijeli s ostalima ono što je tijekom pripreme za dotični susret otkrio, spoznao. Razgovor se odvija po načelima skupinske dinamike. Dakle, ne radi se o „običnom“ debatnom kružoku, gdje bi jedan par uvjeravao drugi, niti se radi o obrazovnoj nastavi, već naprosto o razmjeni bračnih i obiteljskih iskustava. Treći dio namijenjen je druženju ili slobodnom domjenku.

Pokret je nastao 1972. Iz godine u godinu nastajale su nove skupine. Danas ih ima preko pedeset. Mreža skupina bračnih parova Najina pot (Naš put) proširena je po cijeloj Sloveniji. Osamnaest parova iz starijih skupina bračnih parova vodi mlađe skupine, a nekolicina parova vodi i Škole za brak.¹⁵

Duhovni otac „Najine poti“ je isusovac p. Vital Vider, koji je već 1970. započeo rad sa skupinama bračnih parova i duhovnim vježbama bračnih parova. Godine 1975. uveo je uz duhovne vježbe i skupine bračnih parova i Školu za brak, koja je budućim bračnim parovima bila od velike pomoći pri pripremi za brak. Parovi iz skupine bračnih parova sastajali su se svakog mjeseca, ali nikad nije došlo do susreta svih postojećih skupina bračnih parova. Od 1989. do 1999. okupljali su se u crkvi Kristova utjelovljenja u župi Ljubljana – Dravlje, a od 2000. naovamo susreću se u crkvi sv. Josipa u Ljubljani. Od 1989. godine objavljuju svoje dvomjesečno interno glasilo „Najina pot“, na čijim stranicama bračni parovi objavljuju svoja razmišljanja.

¹⁵ Najina pot, <http://najina-pot.rkc.si/index.php/content/display/3/predstavitv/20> (5. 2. 2015.).

2.2. Društvo Družina in življenje (Obitelj i život)

Briga za bračne parove i obitelji bivala je poslije II. vatikanskog koncila sve aktualnijom. Nastajale su nove zajednice, kako unutar župa, tako i izvan njih (međužupne zajednice). Iz brige za bračne parove nastalo je i društvo „Družina in življenje“ (Obitelj i život). Riječ je o društvu koje „unapređuje“ odnose. Naime, odnosi su ti koji usrećuju, ispunjavaju, čine čovjeka boljim, strpljivijim, svjesnijim svoje ljubavi prema bližnjemu. U dobrom odnosu čovjek se osjeća sigurnijim i voljenim, prihvaćenim i primjetljivim. Dobar odnos od temeljnog je značenja za čovjekovo proživljavanje. Društvo Družina in življenje (Obitelj i život) svjesno je da su za njegu i dobar odnos u obitelji prvenstveno odgovorni muž i žena. Da bi bračnim parovima i onima koji žive u izvanbračnim zajednicama pomogli u izgrađivanju dobrih međusobnih odnosa, počele su se te zajednice prije nekoliko godina povezivati u takozvane skupine bračnih parova. U tim skupinama susreću se muževi i žene kojima nije svejedno što se događa s njima i njihovim obiteljima te su voljni ozbiljno se pobrinuti za sebe i svoju djecu, koju žele temeljito pripremiti za život. Po njima je skupina bračnih parova učionica života, učionica u kojoj bračni drugovi postaju svjesni značenja međusobnih odnosa koji su nešto živo i kojima je stalno potrebna brižna njega i pažnja oboje bračnih drugova.

U skupini se jednom mjesečno susreće od pet do osam bračnih parova. Susreti traju dva sata. Bračni parovi zajednički promišljaju unaprijed dobro razrađenu tematiku iz bračnog života te zajednički traže put sazrijevanja i osobnog rasta u izgrađivanju odnosa muž – žena. To je temeljni odnos, o njemu ovise svi ostali odnosi. Mogli bismo kazati da o tim osnovnim ili temeljnim odnosima ovisi sveopće „zdravlje i raspoloženje u obitelji“. Bračni parovi u skupinama bračnih parova polaze od međusobnog povjerenja. U takvu povjerenju izmjenjuju iskustva i mišljenja. A istodobno otkrivaju, te ako je potrebno, i stvaraju nova načela. Važno je napomenuti činjenicu da skupinu bračnih parova vodi bračni par, dok se za duhovnu pratnju i potporu brine duhovni asistent. Dobra je praksa – s obzirom na to da je skupina bračnih parova sastavljena (najčešće) od parova koji nisu iz iste župe – da u toj skupini sudjeluje župnik župe na čijem se području skupina okuplja na svojem susretu.

U svrhu što boljeg djelovanja skupine bračnih parova, drže se brižno izabranih načela skupinske dinamike. Budući da u svojem radu polaze od međusobnog povjerenja, značajna je činjenica da su te skupine „siguran prostor“ gdje svatko može iznijeti svoje mišljenje. Pri-

tom je vrlo važno držati se načela po kojemu mora svako mišljenje biti izraženo na takav način da nikoga ne vrijeđa, da nikome ne zadaje rane.

Život u skupini bračnih parova mogli bismo nazvati i svojevrsnom samopomoći bračnih parova. Ne radi se o „naučavanju autoriteta“ s neke visine, nego se radi o međusobnoj potpori. Bračni drugovi otkrivaju svoje temelje. Kad otkriju u čemu se sastoji bit bračnog života, onda mogu na tome graditi, mogu u to ulagati. Tek im poslije toga postane jasno kako valja djelovati u odnosu prema djeci. U skupini bračnih parova roditelji otkrivaju ljubav koja ih je povezivala, koja ih povezuje, koja ih hrani te oni ljubavlju hranjeni mogu u ljubavi „hraniti“ svoju djecu. Skupina je istodobno „oaza“ u kojoj se bračni drugovi krijepe za trenutke posustalosti i slabosti.

Skupina bračnih parova postaje na taj način „socijalno umrežavanje“. Najprije umrežavanje bračnih parova, a istodobno i njihove djece. Prijateljstvo je značajan čimbenik u procesu djelovanja skupine bračnih parova. Uz redovite susrete članovi skupine okupljaju se i na posebnim „događajima“: piknik, zajednički izleti ili hodočašća, slavljenje blagdana, posjeti, odlazak u kazalište, na kino predstave ...

U Sloveniji djeluju brojne skupine bračnih parova (preko 300), od kojih se više od 130 u svojem djelovanju drži programa društva Družina in življenje (Obitelj i život).

Društvo Družina in življenje (Obitelj i život) organizira također i seminare (jednokratne i one u nastavcima). Radi se o jedinstvenom događaju. U svim proteklim godinama taj se događaj pokazao kao prava „formula“ rada s ljudima kojima nije svejedno kako žive svoj brak, kako žive svoje međusobne bračne odnose. Za vrijeme trajanja seminara bračni drugovi uzmu si vremena, odnosno, bolje rečeno, daruju jedno drugome svoje vrijeme. Radi se o vremenu kad mogu razgovarati o stvarima o kojima ne stignu razgovarati u ritmu svakodnevnih obveza. Seminar pruža predavanja i svjedočenja bračnih parova koji govore o svojem životu, ali i o poteškoćama s kojima se susreću svakog dana. Predavanja čine osnovu, mogli bismo reći polazište za osobne razgovore. Bračni drugovi provode vrijeme na zajedničkim šetnjama ili u svojoj sobi. Mogu se poslužiti pripremljenim pitanjima koja se odnose na predavanja. Kad je riječ o predavačima, valja reći da to nisu nikakvi „profesionalni teoretičari“, nego ljudi koji žive „bračnu stvarnost“. To su bračni parovi koji su odlučili da će nešto poduzeti za svoj brak. A kad čovjek donese takvu odluku, onda može i svjedočiti, predavati i „uvjeravati“. Na tim seminarima ima dakako svoju ulogu i duhovni asistent, koji je na raspolaganju za razgovor (svetu ispovijed), koji služi svetu misu i predvodi obred obnove bračnih obećanja.

Teme na seminarima uzete su iz svakodnevnog života (riječ je o temama s kojima se bračni parovi susreću i na sastancima skupina bračnih parova): zapreke i napasti života udvoje, na što moraju bračni drugovi posebno paziti; kako međusobno razgovarati; zašto smo u braku; kako živjeti kao muž i žena; kako rješavati sukobe; kako u bračni život prizvati Boga te iskusiti njegovu moć za život u braku; što moram kao muž znati o svojoj ženi; što moram kao žena znati o svojem mužu; što nam valja činiti da bi naša obitelj dobila Božji blagoslov; što u biti bračni drugovi ostavljaju u baštinu svojoj djeci?¹⁶

3. Sinoda i skupine bračnih parova

Osvrnemo li se na djelovanje i poslanje pape Franje s pastoralnog vidika, moramo priznati da nas on uvijek iznova iznenađuje. Njegovi govori, njegove riječi nadasve su životne. Papa Franjo govori konkretno i prisno. Zadržimo li se na sadržaju njegovih propovijedi, kateheza i dokumenata, vidjet ćemo da govori iz života o životu. Dobro poznaje život i zato može tako jasno i pronicljivo govoriti i ohrabrivati. Govori o stvarima koje su akutne i aktualne, te ih zato treba obrađivati. To je polazište za razmišljanje kad pristupamo temi izvanredne sinode o obitelji.

3.1. Sinoda

Godine 2013. papa Franjo najavio je dvogodišnji sinodalni rad o obitelji pod naslovom „Pastoralni izazovi obitelji u kontekstu evangelizacije“. Radi se o najavi koja je mnoge iznenadila te istodobno probudila veliko zanimanje. Kao svojevrsna zanimljivost već je sam sinodalni rad zasnovan kao dugoročniji proces. Trajat će više od dvije godine te uključivati u sebe dva sinodalna zasjedanja (godine 2014. izvanredna i godine 2015. redovna sinoda). Za prvu, izvanrednu sinodu Crkva se pripremila s pomoću ankete ili upitnika koji se odnosi na sva područja obiteljskog života. U prikupljanje povratnih informacija bile su pozvane i uključivane sve biskupske konferencije. Anketa nije bila namijenjena samo izabranicima, već se anketom željelo doprijeti do što većeg mnoštva: od stručnjaka, pastoralnih djelatnika, svećenika, sve do laika. Među laicima bilo je onih koji su dolazili iz uspješnih obitelji, ali i onih koji su na mukama i kušnjama zbog razorenih i ranjenih obitelji. Radi se o odgovorima na temelju kojih su izrađene smjernice izvanredne sinode.¹⁷

¹⁶ Družina in Življenje, <http://www.diz.si/> (5. 2. 2015.).

¹⁷ Usp.: Igor BAHOVEC, „Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela“, *Bogoslovni vestnik* 74 (2014.), 450.

3.2. Papa Franjo i njegov pogled na obitelj

Kad papa Franjo razmišlja o novoj evangelizaciji, on novu evangelizaciju ne može zamisliti bez obitelji. Polazi od činjenice da je obitelj temeljna ćelija društva i Crkve. U biti se radi o istim ljudima. Oni koji sačinjavaju društvo, istodobno su i članovi Crkve. U obitelji se susrećemo sa svim vidicima života. I upravo zato smijemo govoriti o cjelovitosti kao izazovu na koji Papa često upozorava čovjeka današnjice. Papa se i prije sinode često zaustavljao na činjenicama koje se tiču života u obitelji.

Obitelj Papa shvaća kao zajednicu međugeneracijskog suživota. Pred očima su mu tri generacije obitelji. Suživot je moguć ako se događaju međusobni susreti, ako se raspoređuje odgovornost i ako svaka od triju generacija doprinosi zajedničkom životu. Zato se kroz temu o obitelji isprepleću doprinosi svake starosne skupine, a pogotovo djelatni doprinosi mladih, srednje generacije i starijih. U pobudnici *Radost evanđelja* Papa piše da trebamo slušati stare i mlade ako želimo spoznati potrebe vremena. Stari doprinose sjećanjem i mudrošću stečenom na iskustvima, a zadaća mladih sastoji se u tome da probude i učvrste nadu. Papa ima pred očima podjednako mlade na početku stvaralačkog života, kao i stare s njihovom ulogom. Pred očima ima stare koje društvo potiskuje na sam rub života: „Narod koji se ne brine za stare roditelje, nema budućnosti, zato što nema sjećanja, što je izgubio sjećanje.“¹⁸ Papa je svjestan činjenice da svi stariji nisu mudri. On ne zatvara oči pred činjenicom da među starima ima mnogo ogorčenih, žalosnih, depresivnih. Međutim, mudrost je zov namijenjen starima, budući da mogu povezati znanje i živo iskustvo života, samo kad bi društvo to cijnilo i prepoznalo doprinos starih kao njihov udio u zajedničkom dobru.¹⁹

Kad papa Franjo govori o obitelji, on naglašava osnovnu dimenziju bratstva i sestrinstva. „Ne smijemo zaboraviti da se bratstvo obično najprije uči u obitelji, prije svega zahvaljujući odgovornim i nadopunjavajućim ulogama njezinih članova, u prvom redu oca i majke. Obitelj je izvor svakog bratstva i kao takva ona jest temelj i pravi put do mira jer je pozvana širiti svoju ljubav u svijetu oko sebe.“²⁰ Papa upozorava da tema bratstvo nije ideologija ili nekakav teoretski nacrt.

¹⁸ Papež FRANČIŠEK, Družina živi veselje, *Družina* (19. 11. 2013.), 4-5.

¹⁹ Usp.: Igor BAHOVEC, „Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini“, 455-456.

²⁰ Papež FRANČIŠEK, *Bratstvo, temelj in pot do miru: poslanica ob svetovnem dnevu miru*, 1. januarja 2014., (Ljubljana: Družina, 2014.), 5.

Bratstvo proizlazi iz vjerovanja da smo djeca Božja. I upravo u tom kontekstu zadobivaju bratstva i sestrinstva transcendentnu dimenziju.

Svijet u kojem živimo jest svijet individualizma, svijet dokazivanja, svijet natjecanja, svijet zatiranja. Papa Franjo dobar je poznavatelj prilika, poznavatelj suvremenih životnih silnica. Izlaz iz zabrinjavajuće situacije vidi u dijalogu i komunikaciji. Društvo i Crkvu vidi kao suputnike koji idu u susret ovome svijetu ruku pod ruku. Tu misao Papa rado ponavlja na brojnim susretima. Tu misao polaže u srca mladeži i svih ostalih. Papa želi da se svi, pojedinci i sveukupno crkveno općinstvo, osjećaju u Crkvi kao doma, u svojem domu.

Kad god je papi Franji na pameti obitelj, on ne može a da ne spomene evangelizaciju. Svjestan je da obitelj nije samo objekt evangelizacije, već je istodobno i subjekt, koji evangelizira.²¹ Naime, obitelj živi usred svijeta i pred njom kao Crkvom, institucijom, otvoreno je mnogo više putova.

Profesor dr. Igor Bahovec piše: „Papa obitelji pripisuje vrlo značajnu ulogu u razvoju kulture cjelovitosti i prisne povezanosti, kulture odgovornosti i ostalih vidika, kako bi ljudska osoba mogla u potpunosti živjeti svoje dostojanstvo. U tom kontekstu ne smije se previdjeti uloga obiteljskog života u razvoju različitih vidika društvenog naučavanja Crkve: dostojanstvo ljudske osobe, zajedničko dobro, solidarnost, supsidijarnost, pravednost, ljubav prema istini, a na prvom mjestu opredjeljenje za siromašne, što ga sadašnji Papa izričito živi i naviješta.“²²

3.3. Zaključci izvanredne sinode

Kronološki gledano, nalazimo se između dviju sinoda. Između izvanredne sinode o obitelji, koja se „dogodila“ prošle godine i redovne sinode koja će se „dogoditi“ ujesen ove godine. Od presudnog značenja u ovom prijelaznom razdoblju jest zaključni dokument koji je objavljen na samom završetku izvanredne sinode. Taj dokument na određen način ukazuje na sveukupan sadržaj izvanredne sinode, a na određen način daje smjernice za pripremu redovne sinode. Dotični dokument²³ podijeljen je na tri dijela: u prvom dijelu prikazano je stanje

21 Walter KASPER, *Evangelij družine in nova evangelizacija Evrope* (Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2014.), 67-100.

22 Usp.: Igor BAHOVEC, „Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini“, 456-457.

23 Relatio synodi, <http://24kul.si/slovenski-prevod-zakljucnega-porocila-izredne-sinode-o-druzini> (16. 2. 2015.).

u kojemu živi obitelj. U drugom dijelu naglasak je stavljen na teološki temelj obitelji, drugi dio govori o Kristu, o evanđelju kao temelju obitelji. U trećem dijelu govori se o pastoralnoj dimenziji obiteljskog života.

U kontekstu našeg promišljanja zadržat ćemo se na trećem dijelu. Kad govorimo o brizi za bračne parove, za obitelji, a još prije toga o pripremi za brak, ne možemo zaobići članak 30. koji govori da je evangelizacija odgovornost sveukupnog Božjeg naroda: svakoga prema njegovoj službi i karizmi. Bez radosnog svjedočenja bračnih parova i obitelji naviještanje se nalazi u opasnosti – pa makar bilo sasvim konkretno – da će postati nerazumljivim ili će se izgubiti u moru riječi, što je karakteristično za naše društvo (usp.: *Novo Millennio Ineunte*, 50). Sinodalni oci više puta su naglašavali kako su katoličke obitelji snagom sakramenta braka pozvane da budu same djelotvorni subjekt obiteljskog pastoralala.

U tom kontekstu postaje razumljivo osnivanje skupina bračnih parova i povezivanje njihovih obitelji. Riječ je o činjenici da bračni parovi sami po sebi prihvaćaju evanđelje i žive po evanđelju. Time istodobno postaju navjestitelji i svjedoci evanđelja.

Kad govorimo o temelju obiteljskog života svake skupine bračnih parova, ne smijemo previdjeti članak 34. koji naglašava značenje Božje riječi za puninu života u obitelji. „Božja riječ je izvor života i obiteljske duhovnosti. Sveukupni obiteljski pastoral morat će doživjeti unutarne promjene te članove obiteljske Crkve izgrađivati s pomoću molitvenog i crkvenog čitanja Svetog pisma. Božja riječ nije samo radosna vijest za čovjekov osobni život, već je i mjerilo prosuđivanja i svjetlo za razlučivanje raznih izazova s kojima se susreću bračni parovi i obitelji“ (*Relatio synodi*, 34).

Kad govorimo o obiteljskom pastoralu, o pastoralu skupina bračnih parova, ne možemo zaobići činjenicu da taj pastoral prate duhovni asistenti, svećenici, koji im stoje na raspolaganju za duhovni razgovor, za sakramente, ali i kao svjedoci. Za taj rad moraju biti odgovarajuće osposobljeni, stoga dokument naglašava: „Uvijek iznova sinodalni su oci naglašavali nužnost temeljite obnove pastoralnog djelovanja u svjetlu evanđelja obitelji, kako bi prevladali individualističke poglede koji trenutno obilježavaju to djelovanje. Stoga su više puta ustrajavali na obnovi obrazovanja svećenika, đakona, kateheta i ostalih suradnika u dušobrižništvu, sa sve jačim uključivanjem obitelji“ (*Relatio synodi*, 37). Ne radi se samo o naglašavanju prisutnosti svećenika i ostalih pastoralnih radnika u životu obitelji i životu skupina bračnih parova već i o njihovoj pripremi.

Da bi obitelji i skupine bračnih parova zaživjele, izvanredna sinoda naglašava kako je za to potrebna dobra priprema. U određenim segmentima priprema je nekoć bila više formalna, službena, činovnička. Skupine bračnih parova i društvo „Družina in življenje“ učinili su na tom području rada s bračnim drugovima ogroman korak naprijed tako što su težište „odgoja“ prenijeli na svjedočenje. Možda je na tom području priprema za brak malo zaostajala. Stoga možemo utoliko lakše shvatiti sljedeće riječi: „Višeslojna društvena stvarnost i izazovi s kojima se moraju obitelji danas suočavati zahtijevaju veću zauzetost sveukupne kršćanske zajednice da mladoženje i nevjeste pripreme za brak. U tu svrhu valja se podsjetiti na značenje kreposti. Među njima je čistoća dragocjena pretpostavka za istinski rast međuljudske ljubavi. S obzirom na tu nužnost sinodalni su oci suglasni u zahtjevu da se jače uključi cijela zajednica i podupire svjedočenje samih obitelji. Nadalje, priprema za brak treba biti ukorijenjena u kršćanskom uvođenju tako što ćemo naglašavati i zagovarati povezanost braka i krštenja te ostalih sakramenata. Sinodalni oci istodobno su naglašavali nužnost posebnih tečajeva za pripremu za sklapanje braka. To će uroditi pravim iskustvom sudionika u crkvenom životu i produbljivanjem raznih vidika obiteljskog života.“ (Relatio synodi, 39). Na temelju svih dosadašnjih konstatacija i praksi možemo slobodno reći da je riječ o dopunjavajućem „modelu“. Dokument s jedne strane naglašava vrijednost struktura koje pomažu pri pripremama za brak te istodobno, s druge strane, preporučuje sam život, istinsko svjedočenje života. Odmah iza toga usredotočuje se na brigu o bračnim parovima u prvim godinama zajedničkog života. „Prve godine bračnog života čine bitno i delikatno razdoblje, kad dvoje bračnih drugova rastu u svijesti o zahtjevnosti i značenju braka. Odatle proizlazi zahtjev za pastoralnim praćenjem koje treba nastavljati i poslije vjenčanja (usp.: Familiaris Consortio, treći dio). U tom dušobrižništvu od velikog je značenja nazočnost iskusnih bračnih parova. Župa je onaj prostor gdje su iskusni bračni parovi na raspolaganju mlađim, po mogućnosti unutar skupina, crkvenih pokreta i novih zajednica. Mladoženje i nevjeste treba poticati na prihvaćanje njihove bitne zadaće, da prihvaćaju djecu kao velik dar. Pritom je važno naglašavati značenje duhovnosti u obitelji, molitvu i sudjelovanje na nedjeljnoj euharistiji. Bračne parove treba poticati na redovite susrete, kako bi se na taj način učvršćivali u duhovnom životu i solidarnosti u suočavanju s konkretnim životnim poteškoćama. Bogoslužje, molitveni život i euharistija za obitelji, pogotovo na dan vjenčanja, naglašavali su kao vrlo značajnu okolnost u podupiranju evangelizacije s pomoću obitelji“ (Relatio synodi, 40).

Dokument je dosta prostora posvetio „ranjenim“ brakovima i obiteljima. U ovom prilogu nemamo namjeru pisati o problemima, ali svakako valja spomenuti da je sinoda imala i to u vidu te da se i takvim problemima htjela približiti: „Nužno je potrebna posebna sposobnost prosuđivanja, kako bi se u dušobrižništvu moglo pratiti one koji žive razdvojeno te se osjećaju napuštenima. Prije svega treba prihvatiti i poštovati trpljenje onih koji nisu svojom krivnjom prouzročili rastavu, razvod ili napuštenost, ili su zbog nasilnosti bračnog druga bili primorani prekinuti suživot u braku. Nije jednostavno oprostiti nepravdu koja je čovjeku nanijeta, ali po milosti je i to moguće. Iz toga proizlazi nužnost dušobrižništva pokore i posredovanja također i s pomoću posebnih ustanova za slušanje/razgovore koje bi se trebale osnivati u biskupijama.“ (Relatio synodi, 47). Ovdje se radi o pastoralnoj širini. Crkva se ne želi baviti samo „uspjelim“ brakovima već izlazi u susret i onim bračnim drugovima koji su ostali razočarani, koji su ostali sami, kojima se dogodio raspad temeljne ćelije: braka, odnosno obitelji.

Sinoda se zaustavila i kod rastavljenih i ponovno vjenčanih te dugo raspravljala o njima. Došlo je do podjele na dva pola. Na one koji zagovaraju primanje sakramenata (ispovijed, pričest) i one (tradicionaliste) koji kažu da takvi pojedinci ne mogu primiti sakramente. Razmišljajući u kontekstu skupina bračnih parova, ta je činjenica vrlo značajna. Naime, odluke na tom području imat će utjecaj i na članove naše skupine bračnih parova. Što znači da bi time naše skupine bračnih parova mogle postati još otvorenije.

To su zaključci izvanredne sinode koji mogu poslužiti u daljnjoj pripremi za redovnu sinodu. Sada se želi novom anketom dobiti što više podataka i informacija. Svi želimo da u tom projektu sudjeluje što više ljudi. Želimo da u anketi ne sudjeluju samo biskupske konferencije, svećenici i pastoralni djelatnici već da sudjeluju svi vjernici, svi katolici (u što većem broju), kako bismo se na taj način što više približili stvarnom stanju. Tek će tada sinodalni „oci“ moći raspravljati i produbljivati pojedinačne teme i područja, tek tada možemo očekivati jasne smjernice za život naših obitelji ubuduće.

3.4. Odjek sinode u slovenskoj stvarnosti

U Sloveniji smo budno pratili događanja prije i poslije sinode. Slovenski pastoralni plan govori i o radu s bračnim parovima i obiteljima. Govori o tome u sklopu kateheze odraslih.²⁴

²⁴ SLOVENSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Pridite in pogledjte: slovenski pastoralni načrt* (Ljubljana: Mohorjeva družba, 2012.), br. 120-121.

Slovenski vjernici bili su aktivno uključeni u sudjelovanje na ispunjavanju anketa. No, ostaje otvoreno pitanje, jesmo li doista učinili sve, jesmo li upotrijebili sva raspoloživa sredstva, kako bismo došli do prave „povratne informacije“?

Što se tiče obavještavanja za vrijeme trajanja sinode, možemo reći da je bilo iscrpno, kako u crkvenim, tako i u laičkim medijima. Katolički mediji bili su iscrpniji jer su imali više izvora informacija. Iz Rima se redovno javljao i biskup Novog Mesta msgr. Andrej Glavan kao sudionik sinode u ime Slovenske biskupske konferencije.

Poslije sinode održano je čak nekoliko okruglih stolova na kojima se raspravljalo o samom tijeku i glavnim naglascima sinode. Sudionici okruglih stolova tražili su poveznice između onoga što je rečeno na sinodi i stvarnog stanja u slovenskoj Crkvi.

Katolički radio, Radio Ognjišče, ugostio je 23. listopada 2014. u svojem studiju sociologa dr. Igora Bahovca i urednika „Naše Družine“ g. Karla Smodiša. Izjavili su između ostalog sljedeće: „Dogodilo se prvi put da je Crkva najprije provela istraživanje, na temelju ankete koja je bila dostavljena mjesnim Crkvama, te je upravo na tim temeljima kasnije vođena rasprava. *‘Izvanredna novost sastoji se u tome što je Papa želio da se najprije lokalne Crkve suoče sa životom, s najrazličitijim obiteljskim okolnostima, s uspješnim obiteljima, ali i s obiteljima koje se nalaze u velikim poteškoćama’*, riječi su dr. Bahovca, koji misli da anketni upitnik nije bio tek zbroj podataka, čiji rezultati bi određivali nauk; niti je bio isključivo sociološko istraživanje, već je bio uklopljen u jedan širi duhovni proces. *‘Ono što se jasno uočava, jesu dvije stvari potrebne Crkvi: liječenje rana i posredovanje srdačnosti i topline. Dakle, s jedne strane hrabrost, a s druge liječenje, što je u velikoj mjeri sadržano u dinamici ove sinode.’*“²⁵

U Novom Mestu održan je 4. prosinca 2014. također okrugli stol koji je naišao na velik odjek nakon završetka izvanredne sinode biskupa o pitanju obiteljskog života. U slovenskoj Crkvi svjesni smo toga da o tako značajnim stvarima treba raspravljati i na području mjesne Crkve. A sva su ta nastojanja ujedno već i svojevrsna priprema za redovnu sinodu koja će se održavati od 4. do 25. listopada 2015. godine. Na okruglom stolu u Novom Mestu sudjelovali su između ostalih biskup Andrej Glavan (sudionik na sinodi), dr. Ivo Kerže, mr. Branko Cestnik, dr. Stanislav Slatinek i mr. Leon Marc.

²⁵ Pogovor o: sinoda velik korak na poti zdravljenja ran sodobne družine, Radio Ognjišče, <http://radio.ognjisce.si/sl/159/utrip/15225/> (16. 2. 2015.).

O obitelji je na ovogodišnjem katehetskom simpoziju izazovno progovorio mr. Branko Cestnik.²⁶ Uz kritički osvrt na župu kao strukturu tijekom tjedna odsutnih odraslih i onih koje označavamo pojmom „udaljeni“, pojmom koji se može često čuti u suvremenom pastoralnom govoru, naglašava kako posljednjih godina možemo uočiti velik teološki i praktični pomak u obitelji – „obitelj postaje ništa manje nego put Crkve“. Obitelj – domaća Crkva rađa za život, dok Crkva rađa za vjeru i Božji život. Obitelj i župa međusobno se nadopunjuju, stoga je naša zadaća da „obitelji priznamo ono teološko dostojanstvo koje joj pripada po Božjem pravu“. Završava optimističkom mišlju da trebamo poticati i otkrivati sve na čemu Duh već radi: skupine bračnih parova, ljetni oratoriji, „pro-family“ civilnodruštveni i politički pokret, solidarnost sa siromašnima, suosjećanje prema onima koji trpe, kršćanska obiteljska terapija, razni oblici kateheze odraslih...

Uza sve navedeno u posljednje vrijeme organizirano je u slovenskoj Crkvi mnogo događaja: od tečajeva do duhovnih vježbi na kojima se govori o obitelji i bračnoj problematici.

Zaključak

Izvanredna sinoda o obitelji već je iza nas, a pred nama je redovna sinoda. U vremenskom razmaku između dviju sinoda valjalo bi temeljito preispitivati rad na tom pastoralnom području. Pritom će nam od velike pomoći biti upitnik koji želi obuhvatiti što veći broj ljudi, kako bismo svi osjetili brigu za naše obitelji, brakove. U tom pogledu posebno je bio zanimljiv govor pape Franje na završetku sinode, Pape koji je svih četrnaest dana šutke slušao različita mišljenja biskupa. „*Kristova Crkva na raspolaganju je svakom čovjeku, ne boji se i drži otvorena vrata.*“²⁷ U tim riječima osjeća se sva kompleksnost Papina pogleda na dotičnu problematiku. S jedne strane otvorenost i razumijevanje, a s druge pozivnica. Redovna sinoda će na taj način odgovoriti na mnoga pitanja koja se nameću u vrijeme pripreme za sinodu.

U kontekstu našeg članka vidimo da je nastojanje oko dobre pripreme za brak, da je produbljeni rad s bračnim parovima i obiteljima dio sveukupne pastoralne djelatnosti. Tako se na sinodi susreću dva svijeta: s jedne strane konkretni život u obiteljima, brakovima, skupinama bračnih parova, a s druge evanđelje, nauk Crkve, učiteljstvo, kojima nije svejedno gdje se nalazi obitelj.

²⁶ Slovenski katehetski urad, *Družina in župnija v navezi* (Ljubljana: 2015.), br. 37-46.

²⁷ Sinoda o družini: pot, iskanje in občestvo, <http://radio.ognjisce.si/sl/159/komentarji/15195/>, (pridobljeno 16. februarja 2015.).

MARITAL AND FAMILY PASTORAL MINISTRY IN SLOVENIA IN THE LIGHT OF THE EXTRAORDINARY SYNOD HELD IN 2014

Summary

In this article the author seeks to highlight the development of marital pastoral ministry from the Second Vatican Council until today. He relies on a number of different fundamental documents which illuminate and provide guidelines for work among groups of married couples and which direct the life of families. The author shows the whole range of Church events concerning pastoral activity with married couples and families, and displays two “living” examples of implementation of Church documents and guidelines in a concrete Slovenian environment indicating the “actuality” of these guidelines and documents. He shows two movements, two societies, the “Najina pot” (Our way) society and the “Družina in Življenje” (Family and Life) society. These involve a wide variety of pastoral activities that go beyond the boundaries of individual parishes. The two movements provide assistance to anyone who, in marriage and family, wishes to have a strong foundation and good communication, and to offer a “sufficient” legacy to their children. In a world full of selfishness, secularism, capitalism and other distractions, the family may feel increasingly insecure. And in such a situation, the Church approaches the world and wants to be close to all those who care about a healthy family environment. Pope Francis and the extraordinary Synod have taken decisive steps on the road towards the family and spouses. They look plainly at every distraction and difficulty. The Church thus shows willingness to cooperate in the area of family and marital pastoral care. The extraordinary Synod encourages different circles. This is also true in Slovenia. Different commissions, associations, and media are now involved. All of this indicates the seriousness of the problems. In fact, we are now between the two synods: the extraordinary Synod of October 2014 and the regular Synod to be held in the autumn of 2015. This means that the survey that will follow will energize bishops, priests and pastoral workers, and all lay people who feel called to co-create the future of family pastoral care.

Key words: family, marriage, family pastoral care, Pope Francis, the extraordinary Synod on the family.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 1:001]“15/19“

141.112

111.32

Pregledni rad

Primljeno: veljača 2015.

Pavle MIJOVIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
pavlemc@gmail.com

OSOBA KAO MOGUĆE MJESTO SUSRETA FILOZOFIJE I ZNANOSTI: TEORIJSKI PRISTUP

Sažetak

Ovaj članak analizira novovjekovni znanstveni standard te njegov utjecaj na definiciju ljudske osobe. Prvi dio članka izlaže temeljne pojmove novovjekovnog znanstvenog standarda stavljajući ga u povijesni kontekst i povezujući ga s filozofskim i znanstvenim fenomenima. Kako bi opisala složene fenomene kroz analizu njihovih jednostavnih konstituenata, moderna znanost prihvaća određeni metodološki redukcionizam.

Drugi dio članka uspoređuje klasičnu definiciju osobe (Boecije) i modernu definiciju osobe (Descartes i Locke) te pokazuje nemogućnost ubacivanja klasične definicije ljudske osobe u novovjekovni znanstveni kontekst. Tema posljednjeg dijela članka je novi konceptualni okvir koji nadilazi navedeni epistemološki redukcionizam čime se pokušava premostiti veza između stvarnog, živućeg svijeta te fizičkog i matematičkog sustava. Nakon ukazivanja na ograničenja moderne znanstvene metodologije, pitamo se koje su implikacije tih ograničenja za samu definiciju ljudske osobe? U zaključnom dijelu članka predložen je novi teoretski okvir za definiciju ljudske osobe.

Ključne riječi: znanstveni redukcionizam, dualizam, dualna teorija, osoba, znanost o kompleksnosti.

Uvod

Ni jedna epoha kao naša nije posjedovala tako brojna i raznovrsna shvaćanja o čovjeku. Ni jedna epoha kao naša nije znala prezentirati vlastito znanje i komunicirati ga na rapidan i efikasan način. Ali je istina i da ni jedno doba kao naše nije znalo manje što je čovjek. Čovjek nikada nije zadobio tako problematičan status kao u našim danima,

tvrdnje su Martina Heideggera, s kojima se i nije teško ne složiti.¹

Naša je intencija pokazati kako se sam čovjek često opisuje u pojmovima dominantne znanstveno-tehničke paradigme. Kao i svaki znanstveni standard, svaka znanstvena paradigma pokazuje metodološku nepotpunost i određeni stupanj redukcionizma. Dominantna ideja novovjekovne znanosti, dijelom redukcionističkog karaktera, postaje očita kada se ona aplicira na sam pojam čovjeka te onemogućuje određivanje pojma ljudske osobe na znanstveni, općeprihvaćeni način. Ukazivanjem na nepotpunost formalnih sistema, koji i čine bit bilo koje znanstvene teorije, pokušat ćemo limitirati dominantne znanstvene standarde, one novovjekovne koji su, gledani iz suvremene perspektive, redukcionističkog karaktera. Namjera nam je pokazati kako su postulati suvremenih znanstvenih teorija neredukcionističkog tipa kompatibilni i u mogućnosti ponuditi inkluzivnu definiciju ljudske osobe.

1. Redukcionistički znanstveni standard

1.1. Matematizacija i fizikalizacija prirode: novovjekovni znanstveni standard

Za sliku svijeta koju baštinimo, zaslužna je svakako i novovjekovna znanost koja je revolucionirala čovječanstvo, znanost, industriju, te ćemo joj zbog toga posvetiti ovaj propedeutski dio promatrajući kako standard² koji ona donosi, apliciran na čovjeka, uz ogromne pozitivne tekovine donosi i određenu metodološku nekompletnost.

Prisutnost znanosti u našim životima i mnoštvo njezinih tehno-

¹ Martin HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica* (Genova: Silva, 1962.), 275-276.

² U radu relativno obilato koristimo pojmove poput standarda, znanstvenog standarda, paradigme, znanstvenog kriterija itd., često i kao istoznačnice. Potrebno je kratko odrediti ono što Thomas Kuhn naziva paradigama. Sam Kuhn u postscriptumu svojeg epohalnog djela *Struktura znanstvenih revolucija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, ²2002.) navodi kako pojam paradigma koristi na 22 različita načina (str. 190). Iako je različito imenovanje plod, navodi Kuhn, stilističkih nedosljednosti, ipak su moguća dva temeljna značenja pojma paradigma. Prvo je shvaćanje paradigme u *širem smislu*, kao „disciplinarna matrica: *disciplinarna* zbog toga što se odnosi na zajedničko posjedovanje od strane praktičara neke posebne discipline; *matrica* zbog toga što je sastavljena od uređenih elemenata različite vrste, od kojih svaki zahtijeva daljnju specifikaciju.“ (str. 191). Paradigma u *užem smislu* bi bila svojevrsni egzemplar, „uzorni primjeri“ koji „pružaju određenoj zajednici finu strukturu znanosti“ (str. 196). Vrlo koncizno, prema Kuhn, „paradigma je ono što članovi jedne znanstvene zajednice dijele i, obrnuto, znanstvena se zajednica sastoji od ljudi koji dijele jednu paradigmu.“ (str. 185).

loških aplikacija toliko su nam familijarni, bliski da ih gotovo uzimamo zdravo za gotovo. Vrlo vjerojatno da nam u svakodnevici promakne razmišljanje kako bez revolucionarnih znanstvenih otkrića ne bi bilo svega onoga što naš život, dijelom konformistički, čini smislenim. Dovoljno je pomisliti na bilo koje od otkrića poput onoga električne energije, računala, bilo čega tehničke naravi itd. Unutrašnja kompleksnost tehnologije i njezina praktična efikasnost zahtijevaju širok pristup prilikom analize imajući na umu znanstveno-tehničke činjenice ali i one ekonomskog, psihološkog i društvenog reda.³

Kao i sve revolucije, tako i ona znanstvena donosi i uspostavlja novi standard, novu mjeru, propis, kriterij. Dovoljno je pomisliti na uvođenje nekog novog zakona, standarda, koji od tog trenutka doslovno biva na snazi kao model ispravnog življenja. Slično i u znanosti, novi standardi postaju opći kriteriji koji su često akritički prihvaćeni. Nove paradigme postaju prototip stvarnog svijeta u kojemu živimo i svjedok nove duboke pojmovne, konceptualne promjene. Ako povijesno želimo locirati taj proces, potrebno se vratiti samo nekoliko stoljeća unazad, između 16. i 17., kada su ostvarenja ljudskog duha, vezana uz znanost, bila poprilično revolucionarna.⁴

Dotaći ćemo se samo nekoliko otkrića s ciljem ukazivanja da taj tranzitorni proces prijelaza iz jedne klasične slike prema modernoj ne može proći bez nužnog podrhtavanja. Tranzicija je zato i prikladan termin za političku zbilju.

Želja za sigurnošću je vjerojatno jedan od najvećih motivatora moderne znanosti. Ne biti u podređenom položaju u odnosu na prirodne zakone, ne ovisiti o proizvoljnosti i arbitrarnosti živog svijeta, pridonijelo je, zasigurno, da matematika sa svojim fiksnim, jasnim, preciznim zakonima postane znanstveni kanon. Matematika je jasna, odriješena ili apsolutna, i nepromjenljiva. Njezina preciznost, jasnoća i primjenljivost sigurne matematičke metode, trebaju postati univerzalni jezik svake znanosti. Nepreciznost, nejasnoća, karakteristike živog

³ Zanimljiv pregled važnosti tehničkih dostignuća u: Carl MITCHAM, *Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1994.), 1-19.

⁴ Navodimo neke od naslova koji su portretirali ovaj tranzitorni period: E. A. BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* [1924.] (New York: Dover publications, 2003.); Alexandre KOYRÉ, *Newtonian Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1968.); Stephen GAUKROGER, *Descartes' System of Natural Philosophy* (Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2002.); Richard S. WESTFALL, *The Construction of Modern Science. Mechanisms and Mechanics* (Cambridge - London - New York: Cambridge University Press, 1977.).

svijeta u koji smo uronjeni, ne mogu poslužiti kao znanstveni model dostojan zvati se takvim. Zbog toga nastaje svojevrsna bifurkacija prirode, razdvajanje na dva dijela. S jedne strane je precizni svijet, matematički, i onaj životni, ljudskiji.⁵

Galileo Galilei navodi kako je velika knjiga prirode napisana matematičkim jezikom. U skladu s tim i metoda koju je najprikladnije primijeniti na prirodu jest upravo ona matematička.⁶ Toj se matemati-zaciji prirode pridružuje i fizikalizacija prirode.⁷ Vjerojatno najpoznatije ime znanstvene revolucije je bio Isaac Newton koji 1687. objavljuje epohalno djelo *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Mate-matička načela prirodne filozofije)⁸ te mijenja iz temelja znanstvenu metodu postavljajući standard za svako buduće istraživanje koje ima pretenziju zvati se takvim. Temeljne značajke nove znanstvene metode su iskustvo i eksperiment. Naglasak je postavljen isključivo na praktični i primjenljivi aspekt znanosti. Za vjerovati je kako je upravo praktičnost, djelatnost, ponajviše i utjecala na novovjekovnu znanstvenu

⁵ Usp.: Keith DEVLIN, „Good-Bye Descartes?“, *Mathematics Magazine* 65 (1996.), 344-349.

⁶ G. Galilei, *Il Saggiatore*, priredio L. SOSIO (Milano: Feltrinelli, 1992.), 38; Talijanski original kaže sljedeće: „La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l’universo), ma non si può intendere se prima non s’impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne’ quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intendere- ne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto“. Prijevod na hrvatski može biti od koristi: „Filozofija je napisana u ovoj velikoj knjizi koja nam kontinuirano stoji otvorena ispred očiju (ja kažem sve-mir), ali nije ju moguće shvatiti ako se prije ne nauči jezik i upoznaju znakovi u kojima je napisana. Ona je napisana u matematičkom jeziku čiji su znakovi trokuti, krugovi i duge geometrijske figure bez kojih je nemoguće shvatiti ljudsku riječ; bez njih je isprazno kretanje u tamnom labirintu.“ Čini se da postoji kako tekstualni tako i konceptualni afinitet između Galilejevih tvrdnji i navodnog natpisa na Platonovoj Akademiji, „neka ne ulazi tko ne zna matematiku“. Dok je u antici nužnost matematike bila kao natpis na Akademiju, u modernom dobu ona postaje uvjet za pristup znanstvenom svijetu. Iako je, zbog egzemplarnosti matematike za Platona, kao koncept to istinito, postoje ipak mogućnosti da su novovjekovni platoničari „kolonizirali“ prošlost te je autentičnost samog natpisa upitna. O argumentu pogledati: Henri-Dominique SAFFREY, „Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσέρτω. Une inscription légendaire“, *Revue des Études Grecques* 81 (1968.), 67-87.

⁷ Usp.: Alexandre KOYRÉ, *Newtonian Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1968.), 7.

⁸ Isaac NEWTON, *Mathematical principles of natural philosophy and his system of the world* [1687.] (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 1974.).

revoluciju. Newtonovu filozofiju je bilo moguće primijeniti gotovo na svakom polju. Većinom se radilo o korisnim primjenama, raznim mehaničkim strojevima i oruđima koja su olakšala i ubrzala svakodnevni život. Želja je bila maksimalno iskoristiti ljudsku prirodu.

1.2. Granice redukcionističke misli

Koyré smatra kako je „svijetu kvalitete i osjetilne percepcije, svijetu u kojemu živimo, volimo i umiremo“ suprotstavljen „drugi svijet – svijet kvantitete, materijalizirane geometrije“, u „kojemu ima mjesta za sve osim za čovjeka“. Te tvrdnje, iako dijelom poetskog karaktera, bivaju kompletirane jasnijim opisom u kojemu Koyré navodi kako je „svijet znanosti – istinski svijet, postao alijeniran i potpuno razdvojen od životnog svijeta koji znanost nije u stanju objasniti“.⁹ Ta bifurkacija prirode nužna je posljedica moderne znanstvene metodologije, utemeljene na matematičkom i eksperimentalnom modelu.¹⁰ Nakon nekoliko stoljeća odmaka od znanstveno revolucionarnih stoljeća moguće je i bolje utvrditi granice navedenog znanstvenog standarda.

Nije nam namjera ekstenzivno obraditi temu, već samo ukazati na granice redukcionističkog pogleda na svijet. Redukcionizam, opisuje ga dobro Terrence W. Deacon, metodologija je koja se aplicira na analiziranje prirode. Složeni fenomeni su analizirani kroz vlastite komponente, a karakteristike komponenata su analizirane posebno te se karakteristike cjeline shvaćaju kroz interakciju tih dijelova.¹¹ Najočitiiji znanstveni deficit te teorije je onaj da se implicitno gubi iz vida složenost interakcije između komponenti.¹²

Redukcionizam, kao takav, bio je vrlo uspješan u objašnjavanju prirodnog svijeta. Alwyn Scott smatra kako se redukcionizam artikulira kroz tri faze: *analiza* - fenomeni višeg reda objašnjeni su kroz komponente; *teorijska formulacija* - vođeni empirijskim istraživanjem, razvija se teorijsku formulaciju kako komponente interagiraju; *sinteza* – ujedinjavaju se komponente.¹³ Ovakva metodologija korespondira s modernom, novovjekovnom, znanstvenom metodom, neobično korisnom za svakodnevni život, ali poput svake znanstvene teorije, nepotpunom, u smislu da, zbog granica vlastite metode, nije u stanju opisati

⁹ Usp.: A. KOYRÉ, *Newtonian Studies*, 23.

¹⁰ Usp.: A. KOYRÉ, *Newtonian Studies*, 23.

¹¹ Usp.: Terrence W. DEACON, *Incomplete nature: How mind emerged from matter* (New York: WW Norton & Company, 2011.), 301.

¹² Usp.: T. W. DEACON, *Incomplete nature*, 304.

¹³ Alwyn SCOTT, „Reductionism revisited“, *Journal of Consciousness Studies* 11 (2004.), 54.

mnoštvo životnih fenomena. Iako mnoštvo pozitivnih, korisnih tekovina proizašlih iz novovjekovne znanosti ne treba dodatno objašnjavati, budući da bez njihovih pozitivnih aspekata teško da bismo mogli zamisliti i vlastito postojanje, taj jako funkcionalan i pragmatičan znanstveno-tehnički aspekt donosi i redukcionističku dimenziju. Newtonova fizika kao prototip znanstvene metode u 19. stoljeću jasno pokazuje nepotpunost. Primjerice, Drugi zakon termodinamike doprinosi oslobađanju ljudskog duha iz znanstvenog determinizma, baštinjenog iz Newtonove fizike. Doba apsolutne sigurnosti u znanost, jednog od pokretača znanstvenih revolucija, bilo je na izmaku. Boltzmannovi zakoni, proizašli iz njegove fizike, bazirali su se na vjerojatnosti a ne na sigurnosti. Svijet koji znanstveno opisuje termodinamika živ je upravo zato što je pun promjena.¹⁴ Ta pozicija predstavlja svojevrsan znanstveni antidogmatizam, jasan pokazatelj nepotpunosti novovjekovnog znanstvenog standarda.¹⁵

Ta su otkrića evoluirala te suvremena znanost, bilo fizika, bilo životne znanosti, neuroznanosti, informatika, pokazuju kompleksnu domenu. Dovoljno je pomisliti na Einsteinovu teoriju relativnosti, izravno u suprotnosti s Newtonovim apsolutnim shvaćanjima vremena i prostora, pa kvantnu fiziku, daleko od determinizma klasične fizike. Rezimirajući, znanstveni standardi novovjekovne znanosti su i dalje istiniti u određenoj domeni, funkcionalni, praktični, ali ne više na, metodološki gledano, apsolutizirajući način.

Granice matematičke metode najbolje se zrcale u austrijskom logičaru Kurtu Gödelu čiji teoremi nepotpunosti [njem. *Unvollständigkeitssatz*; eng. *Incompleteness theorems*; tal. *Teoremi di incompletezza*] pokazuju kako svaki formalni sistem posjeduje komponente čiju se istinitost ne može dokazati. Ti teoremi pokazuju temeljne granice matematičkog opisa stvarnosti, pokazujući kako određeni matematički sistemi ne mogu dokazati istinitost matematičkih tvrdnji od kojih se sastoje. Nepotpunost je zbog toga prikladan termin jer pokazuje kako i sama matematička, formalna metoda ne može biti apsolutna. Ti su teoremi pokazali kako je matematika otvorena; ne može postojati nikada neki krajnji, gotov matematički sistem. Svaki matematički aksiomski sistem zapast će prije ili kasnije u probleme koje ne može riješiti. To

¹⁴ Usp.: Pieter ADRIAANS – Johan van BENTHEM, „Introduction: Information is what Information does“, Pieter ADRIAANS - Johan van BENTHEM (ur.), *Philosophy of Information* (Amsterdam – Boston: Elsevier B.V., 2008.), 5-6.

¹⁵ Usp.: John T. BLACKMORE, *Ludwig Boltzmann: His Later Life and Philosophy, 1900-1906. Book Two: The Philosopher* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.), 219.

označava kraj programskog i dogmatskog pristupa ljudskom znanju.¹⁶

Analizirajući znanstvene teorije, pokazali smo nepotpunost novovjekovnog znanstvenog standarda, koji smo, riječima Koyréa, promatrali kroz prizmu „matematizacije i fizikalizacije prirode“. Pokazano je kako su znanstvene teorije i njihove tehnološke realizacije od ogromne važnosti za ljudsku svakodnevicu, ali kako kao metodološki standard ne mogu biti apsolutne, dogmatske. Promotrimo sada kako znanstveni standard utječe na određivanje pojma ljudske osobe.

2. Pojam i definicija osobe: dva standarda

2.1. Definicija osobe: klasična formula

Prije stotinu godina Freud je psihoanalizu stavio u kontekst svojevrsnog ponižavanja čovjeka, u kontekst tri „narcističke bolesti“. Prvi udarac ljudskom narcisizmu je onaj kozmološki koji se nastavlja na novovjekovni znanstveni standard obrađen u prvom dijelu. Naime, Kopernik je dokazao da se Zemlja okreće oko Sunca i ljude lišio centralnog mjesta u svemiru. Antropološki udarac je onaj Darwinov koji ljudsko podrijetlo veže uz evoluciju lišavajući čovjeka privilegiranog položaja među živim bićima. Sam Freud ukazuje na prevladavajuću ulogu podsvjesnog u psihičkom procesu.¹⁷ Rezimirajući, ljudska osoba nije više centralna u svemiru (kozmoški udarac), nastavak je animalnog svijeta (antropološki udarac) te je dominirana iracionalnim elementom (psihološki udarac).

S druge strane, jedna od kulturno-civilizacijskih danosti je shvaćanje ljudske osobe kao jedinstva duha-duše i tijela, dijametralno suprotno Freudovoj tvrdnji. No, kao i većina pojmova koje koristimo, i ovaj trinom doživljava svojevrsnu inflaciju, nominalno koristi ga se često (previše), ali uz smanjenje vrijednosti, tj. nemogućnost da ga se objasni na zadovoljavajući način. Provokativno navodi Gehlen kako formula „čovjek je tijelo-duša-duh-jedinstvo je točna, ali je logična samo kao negirajuća: u njoj je izrečeno odbijanje apstraktnog dualizma. Pozitivno o tome nije ništa rečeno. Ova formula ostaje kao i svaka formula cjelovitosti, apstraktna, isuviše istinita a da bi bila točna.“¹⁸

¹⁶ Usp.: Rudy B. RUCKER, *Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite* (Princeton, N.J. – Oxford: Princeton University Press), 157-158.

¹⁷ Usp.: Sigmund FREUD, „A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis (1917.)“, James STRACHEY (ur.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1953.-1974.), 3611.

¹⁸ Arnold GEHLEN, *Čovjek* (Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost, 1990.), 11-12.

Potreba za protumačenjem vlastite ljudske opstojnosti nije samo teorijska potreba, vezana uz znanstvene discipline već odgovore koje takvo tumačenje sadržava uvjetuje i samo čovjekovo djelovanje. To da li se čovjek razumije kao Božji stvor ili arivirani majmun, poslužimo se Gehlenovom usporedbom, rezultira jasnom razlikom u njegovu držanju prema stvarnim činjenicama: čovjek će u oba slučaja, također, u sebi slušati vrlo različite zapovijedi, reći će vrlo jasno Arnold Gehlen.¹⁹

Prva formula, očito je, izvodi čovjeka iz Boga, druga pak iz animalnog svijeta. Prva se, kao što smo prije naveli, ne uklapa u moderni znanstveni kanon, druga je znanstveno nepotpuna i redukcionistička. Ali, uočljivo je da oba stanovišta imaju jednu zajedničku pretpostavku, kako i navodi Gehlen, da čovjek ne može biti shvaćen iz sebe samoga, da se može opisati samo kategorijama izvan ljudskog. Dodali bismo, *metakategorijama*. Dijelom i poetski, Gehlen navodi kako je čovjek nedovršeno biće, tj. biće stavljeno pred zadatke koji su samim postojanjem dani, ali ne i riješeni. Iz toga slijedi kako bi zadatak koji je čovjeku postavljen morao biti dan već njegovim pukim postojanjem, morao bi ležati baš u njegovoj određenosti kao čovjeka.²⁰ Gehlen smatra da treba krenuti upravo od tog „posebnog položaja čovjeka“. Ukazali smo kako moderne znanosti nisu bile u stanju valorizirati taj poseban status čovjekov, poseban položaj ljudske osobe. Često se posebnost ljudske osobe tražila u sferi duše.

Jezično objašnjenje vrhunskog lingvиста Tomislava Ladana može pomoći. Uzevši za primjer riječ duša, jednu od sastavnica navedenog trinoma (duh-duša-tijelo), Ladan smatra da bi najčešći odgovor bio da je „to ono što netko ima u sebi“, nešto što se „ne može uhvatiti“. Ona, nadalje ne prebiva niti u jednom dijelu tijela.²¹ Iako je ovo definicija analogna onoj Aristotelovoj, ali kao takva nije mogla izdržati nalet moderne znanosti, generalno vrlo antitetička u odnosu na onu aristotelovsku. Naprosto, klasične definicije, neovisno što vuku podrijetlo iz Aristotelove filozofije koja je i konceptualno oblikovala zapadnu civilizaciju, čine se naivne, nedorasle, te ih je potrebno zamijeniti novim, znanstvenijim paradigmama.

I klasična definicija osobe, u koju se slijevaju gore navedene postavke, teško može izdržati teret novovjekovnog znanstvenog konteksta. Boecije, u *Liber de persona et duabus naturis*, uvodi pojam osobe u filozofsku tradiciju prekidajući s tradicijom iz rimskog prava. Boecije

¹⁹ A. GEHLEN, *Čovjek*, 7-8.

²⁰ A. GEHLEN, *Čovjek*, 8.

²¹ Usp.: Tomislav LADAN, *Etymologicon. Tumač Raznovrsnih Pojmova* (Zagreb: Massmedia, 2006.), 773-776.

redefinira osobu kao: „*naturae rationalis individua substantia*“.²² Ta definicija postaje polazna točka daljnje filozofske elaboracije. Sv. Toma u *Teološkoj sumi* analizira svaku sastavnicu pojma osoba te pokazuje kako osobu nije moguće definirati bez tih komponenata.²³ Sintagma *individualna supstancija* vezana je uz pojedinca, a racionalna priroda označava pojedinacnost.²⁴ Gianfranco Basti ističe kako je nužna komponenta definicije osobe ontološki aspekt (*subsistens*) i psihološki (*rationalis* i *intellectualis*).²⁵ Atribucijom pojmova *rationalis* ili *intellectualis* ljudskoj osobi, Toma implicitno dodjeljuje pojmu osobe sve one karakteristike na kojima moderna filozofija inzistira (sloboda, samosvijest itd).²⁶

Iako Boecijeva definicija ljudske osobe i danas normira neke bioetičke, filozofsko-teološke, možda i medicinske diskurse, ipak teško da kao takva može biti općeprihvaćena definicija ljudske osobe. Peter Simpson eksplicitno navodi dobro znanu činjenicu kako Boecijeva definicija nije operativna u suvremenoj raspravi o ljudskoj osobi.²⁷ Njezina neoperativnost u suvremenom diskursu plod je i novovjekovnog okvira kroz koji se ljudska osoba promatrala.

2.2. Novovjekovni definitorni okvir i pojam osobe

Sam pojam supstancije, vezan uz ontološki aspekt, iako *terminus technicus*, konceptualno je minimiziran, izbačen iz racionalne domene. Jedinstvo čovjeka nije više kompatibilno s novim znanstvenim standardom te se sam pojam čovjeka, ljudske osobe, dijeli na dva dijela, u skladu s ondašnjim znanstvenim postulatima: na dio koji je podložan prirodnim zakonima, koji se naprosto proteže u prostoru,

²² BOETHIUS, *Opera Theologica, Liber De Persona Et Duabus Naturis, Con Gilberti Porretae Commentario, Caput Iii, 1342-1344*, u: Manlii Severini Boetii BOETHIUS, *Opera Omnia. Patrologiae Latinae Tomus 64*, J.-P. MIGNE (ur.) (Turnholti [Belgium]: Typograph Brepols Editores Pontificii, 1979.).

²³ Usp.: Battista MONDIN, *Dizionario Enciclopedico Del Pensiero Di San Tommaso D'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991.), 466.

²⁴ Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, pars I, q. 29, art. 1: „Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis“: Egzemplifikaciju te definicije donosi Jason T. EBERL, „Aquinas on the Nature of Human Beings“, *The Review of Metaphysics* 58 (2004.), 334.

²⁵ Gianfranco BASTI, *Filosofia dell'uomo* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1996.), 465.

²⁶ G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, 467.

²⁷ Peter SIMPSON, „The Definition of Person“, *The New Scholasticism* 62 (1988.), 210.

res extensa; i drugi, koji pripada dimenziji misli, dimenziji unutarnjeg, intimnog, *res cogitans*. Ta Descartesova podjela dovodi do dvostruke redukcije: a) svođenje dimenzije tjelesnog na materijalnu stvarnost, na tvar, vođenu mehaničkim zakonima sužavajući pri tome tjelesnu dimenziju te b) svođenje duše na dimenziju mislećeg, gotovo u „splendid isolation“ u odnosu na ostalo jer ju se više ne shvaća kao „naivni“ princip života.

Ipak neposredni kontakt pokazuje kako dvije znanstveno odvojene sfere konkretno interagiraju. Nužno je dakle postulirati jedinstvo čovjeka. Osim zdravorazumskih smjernica, važne su i one Lateranskog koncila iz 1515.²⁸ koje donose također svojevrsan antropološki standard. Nove ideje u „inkvizicijskom kontekstu“ potencijalno su bile vrlo opasne za novovjekovne autore poput Descartesa koji, zanimljivosti radi donosimo podatak, u pismu Mersennu iz 1633. navodi kako neće objaviti svoju knjigu „Le Monde, ou Traité de la Lumière“ upravo zbog Galilejeve osude.²⁹

Teorijski je važnije kako ta temeljna opcija generira sve daljnje podjele, poput frakture subjektivnog i objektivnog, nutarnjeg i javnog, određenog i slobodnog – problema koje prepoznamo i u sadašnjosti. Nadalje, izazovi vezani uz teoriju evolucije i psihoanalize, uzete ovdje kao prototipovi teorija u kojima se suprotstavljaju dvije dimenzije, materijalna i duhovna, smatramo konceptualno, idejno izvorište imaju upravo ovdje, na početku novog vijeka u kojemu su dvije dimenzije suprotstavljene jedna drugoj.

Laura Otis smatra kako je često čovjek bivao opisan u terminima aktualne znanosti. U vremenu kada se formiraju i formaliziraju ove moderne ideje, dakle u 16. stoljeću, jedna od dominantnih ideja je bila hidraulika. Mehanika fluida, hidraulika, prijenos informacije i svojstva aplicirala se i na čovjeka, dakle čovjekove unutrašnje dinamike pokazuju sličnost s hidrauličnim strojevima. Zato je i sam Descartes, otac modernog dualizma, navodio kako su dvije podijeljene čovjekove di-

²⁸ Peti lateranski koncil, bulom „Apostolici Regiminis“ predstavlja službenu poziciju crkve [Lav X. [1513.] Bula *Apostolici Regiminis* (19.12.1513). u: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, H. DENZINGER (ur.) (Bologna: EDB, 1995.), n. 1440; Koncil želi sačuvati čovjekovo jedinstvo naglašavajući metafizičko utemeljenje a ne samo biološko, eksperimentalno. Naglasak je dakle na psihosomatskom jedinstvu čovjeka. Koncizno o argumentu Petro Borys Tereshkovych BILANIUK, „Soul, Human, Theology“, *New Catholic Encyclopedia*, sv. 13 (Seq-The), (Washington: Thompson Gale, 2002.), 353-354.

²⁹ Usp.: René DESCARTES, *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III: The Correspondence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991.), 52.

menzije, misleća i tjelesna, povezane tzv. životinjskim duhovima, koji spajaju odijeljene sfere slijedeći postulate i dinamike same hidraulike. To je vrlo plastičan primjer interakcije dominantne znanstveno-tehničke paradigme te filozofske refleksije. I ostala znanstvena otkrića, poput električne energije, utjecala su na to da se čovjeka promatra kroz aktualnu prizmu. Primjerice, Luigi Galvani, je smatrao da se prijenos električne energije odrazio i na prijenos živčanih impulsa. Dominantna znanstvena paradigma dvadesetog stoljeća, ona informatička, također je aplicirana na čovjeka. Um se često promatra kao *software*, tijelo pak kao *hardware*.³⁰

Čovjek u generalnom novovjekovnom znanstvenom kontekstu može biti shvaćen na način *aut/aut*, ili kroz znanstvenu, pozitivnu dimenziju, u skladu s općim prirodnim zakonima i zakonitostima, ili se pak čovjekov *specificum* svodi isključivo na misleću dimenziju, koja dijelom spada u određenu negativnu domenu, sferu mislećeg i dijelom neobjašnjivog.

Novovjekovna moderna znanost, makar u svojoj redukcionističkoj varijanti, ponovit ćemo, kao usko specijalizirana, metodološki nije u stanju dati cjelovit pogled na ljudsku osobu. Vjerojatno je to izvorište mnogih i aktualnih problema, koji pretpostavljaju jednu definiciju ljudske osobe.

John Locke je klasičan primjer moderne definicije osobe kao mislećeg, umskog bića, koje posjeduje razum i refleksiju i može shvatiti sam sebe kao sam sebe, kao istu stvar, u različito vrijeme i na različitom mjestu.³¹ Ljudsku osobu, prema Locku, treba promatrati u kontekstu mišljenja i svijesti. Ovako postavljena teorija čini se vrlo komunikabilnom i logičnom. Ljudsko i sami često vežemo uz domenu samosvijesti i racionalnog. Moguće je testirati te koncepcije i zamisliti hipotetski slučaj u kojemu pojedinac *x*, zbog nesreće ili drugoga, izgubi dvije karakteristike *a* i *b* koje ga čine upravo takvim kakav jest. Znači li to da potpunim ili djelomičnim gubitkom određene karakteristike pojedinac gubi status osobe?

Ako je odgovor negativan, ako osoba i zbog nemogućnosti aktualizacije određenih ljudskih tipičnosti ostaje ljudska osoba, to znači nužnost novog teorijskog okvira, različitog od ovog Lockova. Ako je odgovor pozitivan, tj. Lockova definicija istinita, onda ljudska osoba zbog gubitaka mogućnosti mišljenja itd., gubi sve razloge svojega postojanja

³⁰ Usp.: Laura OTIS, *Networking: Communicating with Bodies and Machines in the Nineteenth Century* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.), 1-10.

³¹ John LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1975.), 138.

nja te može biti poništena, eutanazirana ili u embrionalnoj fazi (ako se verificira neki cerebralni defekt) abortirana. Navedene mogućnosti su bile hipotetička situacija u kojoj je važnost određivanja pojma ljudske osobe izlazi na vidjelo. U teorijskoj sferi navedeni problemi mogu biti izbjegnuti [generalna nezainteresiranost i nesklonost spekulativnom mišljenju potvrđuje tu tezu], ali u svakodnevnoj, praktičnoj, javnoj i pravnoj, prije ili kasnije se vraćamo na njih.

Moderna filozofija, ovdje predstavljena od Locka, donekle je arbitrarno dodijelila novo značenje pojmu osobe. Ipak, kao takva je prihvaćena. Stoga Lockova definicija osobe pripada obitelji stipulativnih definicija.³² Problem definicije osobe nalazi se u širem kontekstu problema stipulativnih definicija. Teichmann smatra vrlo problematičnom njihovu tendenciju simplificiranja, koje i nije nego jedan od temeljnih postulata redukcionizma. U slučaju ljudske osobe:

Stipulativna definicija osobe može imati dramatične posljedice na ishode metafizičkog, etičkog i političkog argumentiranja.³³

Ukazali smo na nekoherentnost dualizma, kako iz teorijske perspektive (budući da je vezan uz novovjekovni znanstveni standard), tako i iz zdravorazumske perspektive (eng. *commonsense*), temeljen na konkretnom životnom iskustvu. No, dualizam, kao uostalom ni jedna znanstvena teorija, ne mora i ne može biti „kompletna“ u logičkom smislu kako bi bila prihvaćena. Dovoljno je da na tragu Descartesove bude funkcionalna.

Kao patrimonij, moderna znanost nam je ostavila dualizam, podjelu svijeta u dva carstva, ono duha i ono tvari, materije. Posljedica toga su teškoće prilikom definiranja čovjekova položaja u svijetu. Suvremena znanost pokušava uspostaviti *link*, vezu, poveznicu između te dvije otuđene, alijenirane strane ljudskog postojanja, kako bi se ljudskome dalo vlastito mjesto u prirodi. Potrebno je napraviti svojevrsan

32 „Potreba za stipulativnim definicijama pojavljuje se zbog nastanka nekog novog fenomena ili razvoja [...] Danas postoje deseci novih terminoloških pojmova ili novih upotreba starih pojmova koji nisu postojali prije nekoliko godina: ‘cyber-space’, ‘e-mail’, ‘browser’, ‘hacker’, ‘spam’, ‘blackberry’, ‘I Phone’, ‘Bluetooth’, ‘iPad’, ‘twitter’, ‘tweet’, ‘texting’ - neki su od njih. [...] Budući da je stipulativna definicija potpuno arbitrarno dodjeljivanje značenja riječi prvi put, ne postoje stvari poput „istinite“ i „lažne“ stipulativne definicije. Povrh toga, iz istog razloga, stipulativna definicija ne može dati bilo koju novu informaciju vezanu uz *definiendum*.“ Patrick J. HURLEY, *A Concise Introduction to Logic* (Boston: Clark Baxter, 2011.), 94-95.

33 Jenny TEICHMAN, „The Definition of Person“, *Philosophy* 60 (1985.), 185.

bypass, prijemnicu kojom bi se nadišao redukcionistički pristup čovjeku.

3. Integrativne mogućnosti suvremene znanosti

3.1. Posebnost živih sistema

Ljudska osoba, u redukcionističkom okviru moderne, novovjekovne znanosti konceptualno je smještena u zatvoreni autoreferencijalni sistem. Novi metodološki okvir u kojemu ćemo promatrati pojam ljudske osobe je suvremenog znanstvenog karaktera, neredukcionistički, koji se pokazuje vrlo skladan pri objašnjenju pojma ljudske osobe. Čovjek nas zanima u svojoj cjelovitosti. Posebne znanosti, unutar svojih metodoloških granica, promatrajući čovjeka kroz jednu parcijalnu prizmu, limitiraju cjelovitost pojedinca shvaćajući ga s ove ili one strane ili u funkciji nečega. Plod toga je da shvaćanje čovjeka biva fragmentirano budući da se prečesto zamijeni jedan dio za sve.³⁴ Pokušat ćemo izbjeći taj okvir koristeći jezik suvremene znanosti.

Znanstvene teorije, znanstveni standardi promjenljivi su, na što smo već i ukazali. Stare paradigme bivaju zamijenjene novima. Riječima Hedwig Conrad Martius s napretkom znanosti, od moderne prema suvremenoj,³⁵ dogodilo se i proširenje interpretativnih horizonata. Priroda je svrhovita, smislena, teleološka, a ne isključivo mehanička i matematička. Materijalni uvjeti, shvaćeni kao danosti, determiniranosti u koje smo svi uronjeni, bivaju usmjereni, oblikovani, formirani, aktualizirani. Martius navodi kako je očito da nije dostatno ni empirijsko istraživanje ni metafizičko.³⁶ S *aut/aut* perspektive, između znanosti i filozofije, krećemo se prema *et/et*, svojevrsnoj organskoj perspektivi mogućeg dijaloga.

Suvremene znanosti, fizika, biologija, neuroznanosti, redom su neredukcionističkog karaktera, složene ili kompleksne [*complex science*].³⁷ Fenomeni, pojavnosti koje proučavaju znanosti, nemoguće

³⁴ Abraham Joshua HESCHEL, *Chi è l'uomo* (Milano: Rusconi, 1971.), 15.

³⁵ Dijelom je moguća određena nepreciznost prilikom korištenja pojmova moderna, novovjekovna znanost i ona suvremena. Ali kao što je navedeno u prvom dijelu, smatramo da suvremena znanstvena otkrića vezano uz našu temu kreću od Drugog zakona termodinamike koji je djelovao oslobađajući na ljudski duh, kako je već navedeno.

³⁶ Hedwig CONRAD-MARTIUS, *Naturwissenschaftlich-Metaphysische Perspektiven* (Heidelberg: F. H. Kerle Verlag, 1949.), 9.

³⁷ Složenost ili kompleksnost (eng. *complexity*) odnosi se na veliku promjenu u

je svesti samo na jedno, već ih je potrebno promatrati u složenoj domeni, gotovo organski. Radi se o suvremenom znanstvenom standardu po kojemu je ukupna suma nečega više od zbroja svojih dijelova, više od zbroja konstituenata. *Per definitionem*, suvremena znanost bi trebala više ujedinjavati nego obratno. Proizlazi da nam navedeni metodološki okvir može biti od koristi i apliciran na sam pojam čovjeka. Budući da je čovjek izrazito dinamično biće, izrazito složeno biće, dakle samim time se i uklapa u suvremene znanstvene postulate. Sam pojam života, svojstven ljudskoj osobi, ukazali smo na to, ne može biti interpretiran samo kroz redukcionističku prizmu. Živi sustavi su neusporedivo složeniji od neživih, priroda je mnogo dinamičnija od fiksnih znanstvenih modela. Od svih oblika djelovanja onaj najjednostavniji, najelementarniji, najtemeljniji i istovremeno najsloženiji je upravo život. Posebnost živih sistema sastoji se u tome što su elementarni životni procesi vođeni informacijom. Dakle, informacija je ključni pojam prilikom shvaćanja živih organizama. Primjerice genetska informacija, shvaćena kao materijalna danost, u stalnoj je interakciji s okolišem. Spektar moguće primjene te *informacijske paradigme* je širok (biološka informacija, kozmološka, metafizička itd.). Svi životni fenomeni se temelje na informaciji i komunikaciji koja je glavna karakteristika žive tvari. Žive organizme je nemoguće promatrati „context-free“.³⁸

Živi sistem živi u stalnoj izmjeni tvari i energije s okolišem i ta izmjena, ta povezanost je ključna za sam pojam života. Humberto

znanosti, od fizike prema znanostima o životu (eng. *life sciences*). Tako je Warren Weaver pionirski pisao kako je „mnoštvo problema - u biologiji, medicini, psihologiji, ekonomiji i političkim znanostima - prekomplikirano da se na njih mogu primijeniti tehnike iz 19. stoljeća koje su tada bile dramatično uspješne [...]“. Nastavljajući, Weaver smatra da će se znanost morati u budućnosti pozabaviti problemima organizirane kompleksnosti [eng. *organized complexity*] (Warren WEAVER, „Science and complexity“, *American Scientist* 36 [1949.], 540). Klaus Mainzer pak smatra da kompleksnost oblikuje duh suvremene znanosti. Pitanja vezana uz postanak svemira, evoluciju života, globalizaciju ljudskih ekonomija i društava zahtijeva tranziciju prema složenim dinamičkim sustavima (Klaus MAINZER, *Thinking in Complexity. The Computational Dynamics of Matter, Mind and Mankind* [Heidelberg: Springer, 2007.], 1-17.) Nadalje, Alwyn Scott, parafrazirajući Aristotela, navodi kako suvremena znanost proučava dinamične fenomene za koje vrijedi kako „su više od zbroja dijelova koji ih sačinjavaju“. Znanstvene pojavnosti, fenomene, nije moguće jednostavno svesti na njihove dijelove, kao što je slučaj u linearnim sustavima. Naglasak je na interakciji između komponenata (Alwyn SCOTT, *The Nonlinear Universe. Chaos, Emergence, Life* [Heidelberg: Springer, 2007.], 4).

38 Usp.: Bernd-Olaf KÜPPERS, „Information and Communication in Living Matter“, Paul DAVIES - Niels Henrik GREGERSEN (ur.), *Information and the Nature of Reality: From Physics to Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010.), 172-173.

Maturana i Francisco Varela definiraju žive sustave kao interakcijske jedinice [eng. *units of interaction*]. Iz te temeljne premise zaključuju kako je nemoguće odgovoriti na žive sustave iz redukcionistačke prizme jednostavnom enumeracijom dijelova.³⁹ Suvremena znanost, preko svojih disciplina, daje uvjete mogućnosti u kojima je ljudska osoba kompatibilna s njima.

3.2. Novi teorijski okvir promišljanja osobe

Kartezijanska slika ljudske osobe kao locirane u unutrašnjoj sferi kao takva kaže da je kontakt sa stvarnosti nesupstancijalan.⁴⁰ Ova vizija osobe je nepotpuna, prvenstveno zbog toga što nije u stanju objasniti vezu između unutarnje i vanjske sfere. Ta kategorijalna greška⁴¹ implicira da se „subjektivno iskustvo našeg unutarnjeg djelovanja tretira kao dokaz postojanja unutarnjeg agenta, a ne kao opis funkcioniranja osobe kao cjeline“.⁴² Ovo je srž nepotpunosti kartezijanskog pojma osobe. Murphy i Brown navode kako:

Redukcionistački pogled na svijet, razvijen zajedno s novovjekovnom fizikom, nepojmljivim čini mogućnost da, ako su naša tijela redovni dijelovi [*ordinary parts*] prirodnog svijeta, ljudska bića mogu biti iznimka u odnosu na opće zakonitosti fizike.⁴³

Ako problem dualizma promotrimo kroz logičku prizmu, Strawsonovim riječima možemo konstatirati kako je „pojam osobe lo-

³⁹ Humberto R. Maturana - Francesco Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living* (Dordrecht – Boston – London: D. Reidel Publishing Company, 1980.), 5.

⁴⁰ Usp.: Nancey Murphy - Warren S. Brown, *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2007.), 31.

⁴¹ Sam pojam kategorijalna greška [eng. *category error*] uvodi Gilbert Ryle 1949. u djelu *The Concept of Mind*. Njegova objecka je vezana uz svaki oblik supstancijalnog dualizma, poput Descartesova, koji konceptualizira dvije supstancije: misleću i protežnu. Sam Ryle navodi kako je porijeklo ove kategorijalne greške vezano i uz novovjekovnu znanost kroz Galilejeva otkrića, koju smo problematizirali u prvom dijelu ovog rada. Kao znanstvenik, navodi Ryle, Descartes nije mogao ne prihvatiti postulate mehanike, a kao religiozna osoba, nije mogao prihvatiti ni Hobbesove tvrdnje da je mentalno samo varijacija na temu mehaničkog. Stoga je nužno bilo postuliranje dualizma. Usp.: Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* [1949.]. 60th anniversary edition (New York: Routledge, 2009.), 8-10.

⁴² Usp.: Nancey Murphy - Warren S. Brown, *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, 33.

⁴³ Usp.: Nancey Murphy - Warren S. Brown, *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, 42.

gički prvotniji [eng. *prior*] od onoga individualne svijesti [eng. *individual consciousness*]“. Iz toga logičkog prvenstva slijedi kako su *primarne čestice* upravo osobe i materijalna tijela.⁴⁴

Osoba,⁴⁵ za razliku od isključivo mentalne sfere kako je to bilo shvaćeno od početka novog vijeka, sada predstavlja psihosomatsko, holističko, organsko iskustvo. Vrlo je moguće da većini na teorijskom planu određivanje pojma osobe i nije jedan od prioriteta, ali na praktičnom, kroz ljudska prava, političke i društvene sustave, bioetičke izazove, nećemo moći izbjeći nužnost određivanja pojma ljudske osobe.

Dakle, čitava osoba, a ne samo mentalni aspekt u stalnoj je izmjeni tvari i informacija sa svojim psihičkim, društvenim pa i metafizičkim kontekstom. Nameće se i sada promjena paradigme, ne više dualizam, već određena dualnost, dvojnost shvaćena u pozitivnom smislu.⁴⁶ Moderna znanstvena paradigma, uronjena u prirodne, fizičke zakone, biva zamijenjena suvremenijom, onom biološkom, usmjerenom prema samom životu. U antičkoj filozofiji i srednjem vijeku opće tendencije filozofa su bile shvaćati život kao nešto posebno, jedinstveno, različito od materije. Iako novovjekovna znanost daje prednost iz onda opravdanih metodoloških razloga matematičkoj metodi, suvremena znanost pokazuje kako je moguće povezati originalnost i unikatnost živog svijeta s preciznošću matematičkih modela kao znanstvenog egzemplara.

Arthur Peacocke smatra da se ono najtipičnije za čovjeka treba označiti pojmom osoba. Pojam osoba predstavlja „ukupno psihoso-

⁴⁴ Usp.: Peter Frederick STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (London - New York: Routledge, 1959.), 103. Vezano uz kritiku Descartesova dualizma, Strawson piše: „Pojam čiste individualne svijesti - čistog ja - pojam je koji ne može postojati, ili bar ne može postojati kao primarni pojam na temelju kojega pojam osobe može biti objašnjen ili analiziran. Može postojati samo kao sekundarni, neprimitivni pojam (eng. *non-primitive concept*), koji se može objasniti i analizirati samo polazeći od osobe (str. 102.)“ Strawson smatra pojam osobe primitivnim (eng. *the concept of person as primitive*) u smislu da isti ne može biti dalje analiziran ni u ovom ni u onom smjeru.

⁴⁵ Potrebno je napomenuti (zahvaljujemo recenzentu na sugestiji) kako je pristup osobi mogao slijediti i drukčiju perspektivu, u prvom redu onu strukturalne antropologije (Lévi-Strauss) i socijalne antropologije. Zanimljiv bi zasigurno bio pristup osobi iz perspektive koja nije prvenstveno filozofskog tipa, već društveno usmjerenog, ali smo se, poradi metodoloških razloga, ograničili na aktualni, tekući pristup problematici osobe.

⁴⁶ Usp.: Gianfranco BASTI, „Dal mente-mente-corpo al persona-corpo: il paradigma intenzionale nelle scienze cognitive“, Angela ALES-BELLO - Patrizia MANGANARO (ur.), *E la coscienza? Fenomenologia, psico-patologia e neuro-scienze* (Bari: G. Laterza, 2012.), 526.

matsko, holističko iskustvo ljudskog bića u svim svojim modalitetima, svjesnim i nesvjesnim, racionalnim i emocionalnim, aktivnim i pasivnim, individualnim i društvenim“.⁴⁷

Paradoksalno, u novom vijeku, varijacije na temu determinizma učinile su ljudsku osobu nesposobnom za bilo kakav oblik slobode. Vrhunska znanstvena, civilizacijska i ina otkrića nije pratio harmoničan razvoj i određivanje pojma ljudske osobe.

Upravo zbog naglaska na holističkom, integralnom, cjelovitom pristupu ljudskoj osobi, Peacocke smatra kako je vjersko iskustvo privilegirano jer angažira cjelovitost ljudske osobe, duh, dušu, tijelo. Iz toga se dalje izvode i epistemološke konotacije: teologija kao znanost referira se na najcjelovitiju razinu u hijerarhiji prirodnih i ljudskih odnosa.⁴⁸

Posebnost ljudske osobe odigrava se na toj razini, onoj temeljnoj njegova individualnog postojanja. Osoba je dakle, u svijetu, genetski, instinktivno i na mnoge druge načine determinirana, ali nije od svijeta, u smislu da je sposobna ostvariti slobodan, neuvjetovan i upravo zato ljudski oblik ponašanja. U tome se zrcali posebnost ljudske osobe - u mogućnosti za slobodu, djelovanja, mišljenja, stvaranja.

Zaključak

Promatrali smo utjecaj dominantne znanstvene paradigme na sam pojam i definiciju ljudske osobe. Ako je metodološki i znanstveni okvir redukcionističkog tipa, za primjer smo uzeli novovjekovnu znanost koja složene fenomene nužno mora svesti na one jednostavnije, onda, kao posljedicu, takve temeljne opcije generiraju i suženi koncept kroz koji se promatra ljudska osoba. Svođenje čovjeka na dimenziju koja je u skladu s prirodnim zakonima i materijalnim danostima, onu tjelesnu te na onu misleću, tipično ljudsku, nužne su i logične posljedice apliciranja znanstvenog redukcionističkog standarda na svu složenost koju ljudska osoba pokazuje. Naglašena materijalna komponenta s jedne strane te misleća i duhovna odijeljenost od konkretne zbilje dosljedne su logičke posljedice ovako postavljene stvari.

Izbjegli smo isključivi humanistički pristup te smo izložili

⁴⁷ Arthur PEACOCKE, „Emergent Realities with Causal Efficacy: Some Philosophical and Theological Applications“, Nancy MURPHY - William R. STOEGER (ur.), *Evolution and Emergence. Systems, Organisms, Persons* (New York: Oxford University Press, 2007.), 267.

⁴⁸ A. PEACOCKE, „Emergent Realities with Causal Efficacy“, 277.

znanstvene granice samih znanstvenih paradigmi. Gödelovim riječima može se reći kako su sve znanstvene teorije nepotpune pa je i njihov metodološki standard takva tipa te nije u stanju odgovoriti na mnoštvo fenomena životnog tipa.

Ali ipak složena domena suvremenih znanosti, preko fizike, matematike te bioloških znanosti, pokazuje kako u kontekstu proširenih interpretativnih horizonata, na dubljoj razini, ne postoji nikakva prepreka da suvremeni znanstveni standard na prikladniji način ponudi definiciju ljudske osobe. Iako na teorijskom planu, već je spomenuto, definicija ljudske osobe možda i nije popularan pojam, ipak na onom praktičnom, određivanje pojma ljudske osobe utječe i na razne sfere, pravne, političke, društvene, medicinske, teološke. Ne ulazeći u nikakvu vrijednosnu analizu, željeli smo ukazati na to - ovim riječima napisano čini se kao svojevrsna banalnost - kako je suvremena, neredukcionistička znanost u stanju svojim znanstvenim standardom omogućiti i jednu humanističku definiciju ljudske osobe.

THE PERSON AS A POSSIBLE PLACE OF ENCOUNTER BETWEEN PHILOSOPHY AND SCIENCE: A THEORETICAL APPROACH

Summary

This article discusses the essence of early modern scientific standards as applied to defining the human person. The first part presents the basic concepts of early modern scientific standards, by placing these in a historical framework and linking them to persons and to philosophical and scientific phenomena. In order to describe complex phenomena in terms of simple constituents, modern science adopted a certain methodological reductionism.

The second part compares the classical (Boethius) and modern (Descartes and Locke) definition of the person and shows the impossibility of inserting the classical definition of the human person in the early modern scientific context. In the final part of the paper our intention is to create a conceptual framework that goes beyond epistemological reductionism and that aims to bypass the connections between the real, living world and physical and mathematical systems. If the impossibility of inserting the human being into a scientific context was a fruit of modern methodology, after we have emphasized the limits of that methodology what are the implications for the definition of the human person? We outline a proposal for a new theoretical framework for defining the human person.

Key words: *scientific reductionism, dualism, dual theory, person, complex science.*

Translation: Pavle Mijović and Kevin Sullivan

UDK: 1 Davidson D.
1 Quine W.V.
165“19“
Pregledni rad
Primljeno: listopad 2013.

Igor ŽONTAR
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
gandolf@bih.net.ba

NEODRŽIVOST QUINEOVE „TREĆE DOGME EMPIRIZMA“: DIHOTOMIJA KONCEPTUALNE SCHEME I EMPIRIJSKOG SADRŽAJA

Sažetak

Quineovo odbacivanje analitičko-sintetičke dihotomije, kao posljedica nekritičkog pozivanja na značenje i analitičnost, u konačnici generira treću dogmu empirizma, a to je dihotomija konceptualne sheme i empirijskog sadržaja. Ta posljednja dogma empirizma, kako je naziva Donald Davidson, u okvirima Quineova biheviorističkog tumačenja jezika vodi ontološkom i kognitivnom relativizmu. Međutim, Davidson primjenom metodološkog sredstva interpretacije kao racionalno-logičke pravilnosti dovodi u pitanje inteligibilnost same ideje dihotomije konceptualne sheme i empirijskog sadržaja, odnosno inteligibilnost dogme iz koje proizlaze dva spomenuta relativizma.

Ključne riječi: *Quine, Davidson, analitičko-sintetička dihotomija, konceptualna shema, ontološki relativizam, kognitivni relativizam, princip milosrđa.*

Uvod

Iako je atomistički koncept sagledavanja odnosa mišljenje-jezik-svijet ostao nedovršen projekt, odnosno na koncu i prevladan jednom holističkom ili sveobuhvatnom koncepcijom razumijevanja spomenutog odnosa, pokazuje se kako i holistički zaokret - koji se danas unutar znanosti nameće kao praktična nužnost, sa sobom nosi skup otvorenih pitanja koja trebaju odgovore.

Međutim, takav nas je holistički zaokret, naime, doveo do uvida kako holistička koncepcija ima implikacije i na druga filozofska pitanja, kao što su: intencijska objašnjenja, pitanje prijevoda/interpretacije, realizam, skepticizam, itd. U okvirima ovog rada autor nastoji

pokazati jednu od mogućih implikacija holističkog zaokreta, a vezanu uz pitanje prijevoda/interpretacije.

1. Holističko prevladavanje pozitivističkih dogmi

1.1. Quineovo protivljenje nekritičkom pozivanju na značenje i analitičnost logičkih pozitivista

Quineov tekst „Two Dogmas of Empiricism“ predstavlja konačan raskid s klasičnim empirizmom, a to znači i konačan raskid s temeljnim postavkama logičkog atomizma. Na samom početku teksta Quine iznosi kako je „moderni empirizam uvelike uvjetovan dvjema dogmama. Jedna je vjerovanje u neki fundamentalni jaz između istina koje su analitičke, ili zasnovane na značenjima neovisno o činjenicama, i istina koje su sintetičke, ili zasnovane na činjenicama. Druga dogma je redukcionizam: vjerovanje da je svaki smisljeni iskaz ekvivalentan nekoj logičkoj konstrukciji koja polazi od termina koji se referiraju na neposredno iskustvo. Obje su dogme, argumentirat ću, loše zasnovane.“¹

Iznesene dogme imaju svoju povijesnu pozadinu. Logički pozitivisti i sam Wittgensteinov *Tractatus*² dijele smislene tvrdnje u tri klase: 1) analitičke rečenice koje su istinite zbog značenja, 2) kontradikcije kao tvrdnje koju su neistinite zbog značenja i 3) sintetičke tvrdnje čija istinitost ili neistinitost ovisi ne samo o značenju nego i o izvanjezičnim činjenicama. Međutim, imajući pretpostavljenu pozitivističku tradiciju na pameti, Quine se pita što predstavlja govor o značenju. On drži da govor o značenju nije govor o stvarima, značenja nisu nejasni mentalni entiteti koji posreduju između riječi i predmeta koje predstavljaju ili za koje stoje (napuštanje mentalističke semantike). Naime, govoreći o značenjima, postavljamo pitanje o tomu koje su rečenice značenjske te želimo znati koje su rečenice sinonimne. Ovakva ideja vodi Quinea da rečenicu koja je istinita samo zbog značenja interpretira na taj način da se rečenica može prevesti u logičku istinu zamjenom sinonima sinonimima, primjerice, zamjenom riječi „neženja“ izrazom „neoženjen muškarac“. Prema tome, središnji je Quineov problem upitnost same analitičnosti i sinonimnosti. Quine zapravo napada ideju istine zbog značenja ili istine po definiciji jer sam dovodi u pitanje

¹ Willard van Orman QUINE, „Two Dogmas of Empiricism“, *From a Logical Point of View* (Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1980.), 20.

² Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Kegan Paul, 1922.).

neanalizirane pojmove značenja, definicije i u konačnici razumijevanje same analitičnosti. Ideja se značenja ne može uzeti zdravo za gotovo jer mora zadovoljiti znanstvene i empirijske standarde. Prema tome, analitičnost ne može objasniti značenje jer i sama potrebuje objašnjenje. Quine tako ne prihvaća razumijevanje značenja kao entiteta jer samo značenje zahtijeva kriterij identiteta, a u slučaju značenja kriterij identiteta svodi se na sinonimnost. Prema tome, ili značenja postoje, a u tom slučaju sinonimnost definiramo kao identitet značenja, a analitičnost kao istinu zbog značenja, ili značenja ne postoje, što implicira nemogućnost razumijevanja drugoga na podlozi njegova govora. Drugim riječima, ne znamo što drugi misli na osnovi onoga što govori.

Iz navedenog se vidi kako je sinonimnost povezana s analitičnošću, i to na sljedeći način. Rečenica A je B jest analitička ako su A i B sinonimi, tj. ako su svi A -ovi ujedno i B -ovi i *vice versa*, ili A ako i samo ako B , ili A je [identično s] B . Ako su A i B uistinu sinonimi, onda je u svakoj sljedećoj rečenici moguće A zamijeniti s B na taj način da se ne mijenja istinosna vrijednost rečenice u slučaju zamjene. Takav se test naziva *salva veritate* test. Primjerice, Carnap u svojem djelu *Philosophy and Logical Syntax*³ čak i radikalnije definira sinonimnost kada kaže kako su iskazi „ $5+2$ “ i „ $4+3$ “ sinonimni zato što sadržaj rečenice neće biti izmijenjen, odnosno neće se mijenjati istinosna vrijednost iskaza, ako se „ $5+2$ “ zamijeni iskazom „ $4+3$ “ ili *vice versa*.⁴ Međutim, temeljni je problem u tome što izgleda kako je postavljeni kriterij cirkularan, i to je upravo ono što Quine naziva argumentom cirkularnosti. Ako govorimo o tomu imaju li rečenice istu istinosnu vrijednost, onda već prešutno pretpostavljamo kako su dani iskazi sinonimni. Međutim, postavlja se razložno pitanje, na osnovi čega mi već unaprijed znamo kako su iskazi A i B sinonimni, a ovdje počinje problem utemeljen na neanaliziranom pojmu sinonimnosti. Ovom je pojmu potrebno daljnje razjašnjenje kao i samom pojmu analitičnosti. Na osnovi već rečenog jasno se zaključuje kako kriterij sinonimnosti ne može biti i kriterij analitičnosti.

Često se razlika između analitičkih i sintetičkih sudova potkrepljivala tvrdnjom kako je odbacivanje analitičkih istina, odnosno njihovo poricanje kontradiktorno. No Quine i na to tradicionalno pitanje odgovara kazujući da je analitička rečenica rečenica koja se može pretvoriti u logičku istinu stavljanjem sinonima za sinonime, onda je i u slučaju kontradiktornosti to rečenica čija negacija može biti pretvo-

³ Rudolf CARNAP, *Philosophy and Logical Syntax* (London: Kegan Paul, 1935.).

⁴ O tome vidi više u: Boran BERČIĆ, *Filozofija Bečkog kruga* (Zagreb: KruZak, 2002.), 59-60.

rena u logičku neistinu. Ako govorimo o kontradikciji, onda već pretpostavljamo kriterij sinonimnosti, s jedne strane, i već pretpostavljenu analitičnost, s druge strane. Stoga se vidi kako nam ni kontradikcija kao tradicionalni pokušaj karakterizacije analitičnosti nije od velike pomoći.

U „Two Dogmas of Empiricism“ Quine jednostavno smatra kako se stav da su analitički sudovi istiniti zbog značenja jednostavno nastoji preformulirati u stav da su definicije termina, od kojih je svaki sud sastavljen, takve da ga čine istinitim, odnosno kako se analitički iskazi svode na logičke istine s pomoću definicija. No Quine postavlja pitanje: Što je definicija? Tko je uveo definiciju? Je li to posao leksikografa? Kako i kada je uvedena definicija?

Prema prvom shvaćanju termina definicija, navodi Quine, definicija je ono što se nalazi u svakom rječniku. U rječniku može stajati kako su *A* i *B* sinonimni termini. Međutim, leksikograf ne uvodi nove definicije u trenutku pisanja rječnika te i on već pretpostavlja postojeće, zadane semantičke odnose. Stoga, pokazuje se kako rječnici nisu i ne mogu biti izvori ni sinonimnosti ni analitičnosti. Prema drugom shvaćanju definicije Quine se osvrće na ono što je Carnap nazvao eksplikacijama. Eksplikacija ne pretpostavlja značenja, nego vodi daljnjoj analizi i preciziranju značenja termina, pokušava poboljšati prihvaćeno, ali nejasno značenje nekog termina. Međutim, jasno se vidi kako i eksplikacija, shvaćena u Carnapovu smislu, polazi od već pretpostavljene i prihvaćene definicije te pretpostavljenu definiciju dalje analizira i nastoji precizirati. Eksplikacija već na određeni način pretpostavlja istinito na osnovi značenja (analitičnost), te stoga mogu postojati mnoge eksplikacije istog *eksplikanduma*, a iz toga proizlazi kako ni eksplikacija nije dovoljan jamac odnosno kriterij sinonimnosti i analitičnosti.⁵

Treće shvaćanje definicije jest uvođenje nove notacije u svrhu pukog skraćivanja. U ovom slučaju *definiendum* postaje sinoniman s *definiensom* upravo iz razloga što je i stvoren zbog pretpostavljene sinonimnosti. Takva se skraćivanja javljaju u logici i matematici iz razloga kako bi se izrazi kompliciranog jezika preveli u izraze jednostavnijeg jezika. Skraćenice se tako pojavljuju u reglementiranim/organiziranim/ustrojenim jezicima. Međutim, ni takav način skraćivanja nije dovoljan kao dostatan kriterij analitičnosti i sinonimnosti. „Budući da se oštra i jasna granica između analitičkih i sintetičkih sudova ne da uspostaviti niti pozivanjem na definicije pojmova, niti pozivanjem na *salve veritate* test, niti pomoću formaliziranih modela, Quine za-

⁵ B. BERČIĆ, *Filozofija Bečkog kruga*, 67-68.

ključuje da takva granica ne postoji.“⁶ Tu tezu Quine iznosi u odlomku kojim se zatvara četvrti dio eseja „Two Dogmas of Empiricism“:

„Očito je da istinitost općenito ovisi i o jeziku i o izvanjezičnoj komponenti. Iskaz ‘Brut je ubio Cezara’ bio bi lažan da je svijet u izvjesnom pogledu bio drukčiji nego je bio, ali bi isto tako bio neistinit da se dogodilo da je riječ ‘ubio’ slučajno imala smisao koju ima riječ ‘rodio’. Stoga se dolazi u iskušenje, općenito gledajući, da se pretpostavi kako se istinitost jednog iskaza na neki način može razložiti na jednu jezičnu i jednu činjeničnu komponentu. Ako se prihvati takva pretpostavka, onda se čini razumno kako u nekim iskazima činjenična komponenta ne postoji; a to su analitički iskazi. Ali usprkos svojoj apriornoj razumnosti, granica između analitičkih i sintetičkih iskaza naprosto nije povučena. Da se takva granica uopće može povući, jest neempirijska dogma empirista, dio metafizičkog vjerovanja.“⁷

Odbacivanjem tradicionalnih postavki logičkog pozitivizma, a u konačnici i odbacivanjem analitičko-sintetičke dihotomije,⁸ dospjeli smo do mogućnosti drukčijeg razumijevanja i sagledavanja trinitarnog odnosa svijet-jezik-mišljenje, odnosno do drukčijeg razumijevanja značenja. Značenja više nisu odnosi jezičnih entiteta i stanja stvari u svijetu, tj. jezik više nije odslikavanje stvarnosti (Wittgenstein). Stare su apriorističke pretpostavke odbačene i sam se jezik treba naturalizirati, odnosno treba ga svesti na istraživanje mehanizama, podražaja (podražajna značenja), kao društveno uvjetovanih dispozicija koje impliciraju određena značenja. U ovom istraživanju Quinea ne zanimaju moždane strukture ili mehanizmi, on je zaokupljen sociolingvističkim strukturama. No spomenuti podražaji kao izvanjski *inputi* stimuliraju cjelinu ontogenetskih i psihogenetskih pozadinskih strukturalnih uvjeta govornika na osnovi kojih će u danom trenutku, a uz dostatan podražaj, generirati određeno značenje. Pod prikladnim uvjetima svi se moraju složiti, unutar zajednice govornika, u vezi s istim podražajem. Ono što je Quine odbacivanjem atomističko-redukcionističke pa-

⁶ B. BERČIĆ, *Filozofija Bečkog kruga*, 69.

⁷ W. van O. QUINE, „Two Dogmas of Empiricism“, 36-37.

⁸ I Morton G. WHITE u tekstu „The Analytic and Synthetic: an Untenable Dualism“ (Sidney HOOK [ur.] *John Dewey: philosopher of science and freedom*, a symposium. New York: The Dial Press, 1950., 316-330) tvrdi da ne postoji jasna i oštra granica između analitičkih i sintetičkih sudova. Jerry FODOR smatra da ne postoji mogućnost analitičko-sintetičke distinkcije kada kaže: „Ozbiljno shvaćam da ne postoji principijelna distinkcija između stvari značenja i činjeničnih stvari. Quine je bio u pravu; ne možete prikazati analitičko/sintetičku distinkciju.“ Mark J. CAIN, *Fodor. Language, Mind and Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 2002.), 125.

radigme interpretacije učinio, jest sljedeće: 1) okrenuo se od govora o činjenicama na govor o značenju kao svojstvu ponašanja (Deweyev utjecaj), 2) značenje sveo na podražaj (podražajno značenje), 3) jezik usmjerio prema empirijskom istraživanju – empirijskoj psihologiji te tako na osobit način proširio holistički aspekt razumijevanja jezika. U tom je kontekstu pokazao kako ne postoji neka vanjska Arhimedova točka, neki kozmički egzil znanosti unutar kojega možemo proglasiti prihvatljivost određenih teorija, vjerovanja unutar pojedinih konceptualnih shema. Quine odbacuje sve apriorne pretpostavke, odgovore možemo pronaći samo jezičnom analizom koja se provodi na osnovi empirijskih istraživanja gdje god su ona moguća i dostupna. Sredstvima empirijske psihologije, neurofiziologije i kognitivne znanosti dospijevamo do teorije koja će na neki način uvećati učinkovitost u tom poslu, te uvećati racionalnost znanstvenog istraživanja. Tako se cjelokupna izgradnja znanosti događa u procesu prijelaza s induktivne razine motrenja i ostenzije na koherentni teorijski sklop. Apriorni se temelji, primjenjivani u istraživanju, odbacuju u korist empirijskog sagledavanja teorije koja implicira suodnos ontoloških, epistemoloških, lingvističkih i mentalnih elemenata istraživanja. Quine je pokazao kako se istraživanje mora proširiti na obuhvatniji okvir (*naturalizacija*) u kojem se povezuju naša ontologija, jezik, kultura, te u konačnici i psihogenetski i ontogenetski elementi pojedinca. Značenje se počelo promatrati kao javno, vidljivo svojstvo ponašanja. Zapravo, pitanje o samoj istini i značenju počelo se promatrati u širem kontekstu empirijskih znanosti unutar kojih se istražuju sve navedene sekvence koje na koncu generiraju značenje i omogućavaju njegovu verifikaciju, ali i dalje s izvjesnom neodređenošću, što je posljedica odbacivanja apriorizma. Holističkom smo se koncepcijom okrenuli k empirijskoj evidenciji sadržaja naših vjerovanja i značenja. Pokazalo se kako se jedino u tom kontekstu može ponovno istraživati zamršeni trinitarni odnos mišljenje-jezik-svijet.

2. Relativni holizam u teoriji W. v. O. Quinea

2.1. Semantički relativitet: Teza o neodređenosti prijevoda

Quine je svoj holistički zaokret izveo na pretpostavkama tri negativne teze, tj. tezi o neodređenosti prijevoda/značenja, nedokučivosti referencije i ontološkom relativitetu. Odbacujući mogućnost bilo kakva apriorizma, fiksiranog značenja, Quine razvija empirijsku teoriju značenja kojom analizu svodi na korelacije između vanjskih po-

dražaja i dispozicija za verbalno ponašanje. Na taj način, odbacujući svaku mogućnost bilo kakve mentalističke semantike, psiholoških razumijevanja značenja, Quine će reći kako nam jedino preostaje analizirati odnos strukture podražaja i strukture dispozicija za govorno ponašanje. Takav su lingvistički biheviorizam, među ostalima, kritizirali Noam Chomsky i John R. Searle. Takvim će postavkama i pokušajem razrade empirijske teorije značenja Quine logički dospjeti do semantičkog relativiteta/neodređenosti prijevoda, ne samo radikalno različitih jezika, nego i do neodređenosti prijevoda vlastita idioma (*at home*). U svojim je djelima *Word and Object* i *Ontological Relativity and Other Essays* jasno ukazao i logički dosljedno izveo, na pretpostavkama biheviorističkog tumačenja jezika, te u cilju empirijskog zasnivanja značenja, mogućnost semantičkog relativiteta u procesu radikalnog prevođenja. On ne želi reći da je prijevod nemoguć, ili paradoksalan, nego praksu prijevoda želi staviti pod upitnik. Primjerice, u svojem odgovoru na kritiku Hintikka Quine kaže da želi samo pokazati što se događa tijekom prijevoda. On, naime, tezom o neodređenosti dovodi u pitanje filozofski pojam značenja.

Misaoni eksperiment radikalnog prijevoda predstavlja „(...) prevođenje jezika naroda s kojim dotad nije bilo doticaja“.⁹ U takvim se slučajevima radikalni prevoditelj (Quineov terenski lingvist) i onaj kojega prevodimo mogu podudarati u svim svojim dispozicijama za verbalno ponašanje, a da njihova značenja, potaknuta istim vanjskim podražajima za verbalno ponašanje, mogu i dalje međusobno radikalno odstupati. Zamislimo slučaj u kojemu se terenski lingvist (Englez) susreće, primjerice, s pripadnikom plemena *Ik* (Uganda) i pokušava na osnovi empirijskih podražaja za govorne dispozicije prevesti riječ „gavagai“ kao „rabbit“, odnosno nastoji načiniti priručnik za prijevod rečenica objektnog jezika u subjektivni jezik. Promatrajući manevar zeca u neposrednoj blizini, terenski će lingvist, slušajući izgovorenu riječ „gavagai“, istu riječ prevesti kao „rabbit“. Međutim, pita se Quine, na osnovi koje će raspoložive empirijske evidencije lingvist točno znati kako riječ „gavagai“ ima isto značenje kao i engleska riječ „rabbit“. Postoji mogućnost kako je, pod istim podražajem, pripadnik plemena *Ik* pod riječju „gavagai“ mislio na temporalne dijelove zeca, na dobru zečju juhu, dobro krzno zeca ili čak na zečstvo/*rabbithood*. Ne ulazeći u daljnju analizu misaonog eksperimenta, dolazimo do sljedećeg zaključka:

„Prijevod nije određen skupom svih poznatih i nepoznatih istina prirode (skup **N**). Za svaka dva jezika i teoriju prijevoda **T** za te

⁹ Willard van Orman QUINE, *Riječ i predmet* (Zagreb: KruZak, 1999.), 31.

jezike postoje alternativne teorije prijevoda, nekompatibilne s **T**, a u većoj mjeri usuglašene sa skupom **N**. Sve su takve teorije podjednako istinite u odnosu na činjenice. Ali ne postoji objektivna činjenica u odnosu na koju možemo govoriti o slaganju ili neslaganju, te stoga ni objektivni smisao u kojem je jedan prijevod istinit, a drugi ne. Odnosno, za svaku teoriju prijevoda **T** za jezike **L₁** i **L₂**, kompatibilnu sa skupom **N**, postoji teorija **T'**, nekompatibilna s **T**, a podjednako dobro potkrijepljena cijelim skupom **N**.¹⁰

Jednostavno, mi ne možemo pitati pripadnika plemena *Ik* što njegove riječi znače jer budući još ne posjedujemo priručnik za prijevod s jezika *Ik* plemena na engleski jezik, to znači, ne možemo ga razumjeti, ali ni on ne može razumjeti nas. Ako je empirijska teorija značenja točna te ako se pitanje o značenju svede samo na korelaciju govornih dispozicija i podražajnog značenja, onda je mogućnost zbuđenosti i upitnosti Quinova terenskog lingvиста opravdana i logički dosljedno izvedena. Ono o čemu ovisi pojedini prijevod s jednog jezika na drugi, odnosno determinacija značenja unutar tih dvaju jezika, nisu više mentalni entiteti, nego cijeli niz sekvenci koje se pretpostavljaju: situacije u kojima su riječi uvrštene u jezičnu zajednicu (*verbalne definicije vs. ostentativne ilustracije*), situacije u kojima pojedinci usvajaju riječi i postaju osposobljeni govornici jezika (*verbalna objašnjenja vs. paradigmatički primjeri*), situacije u kojima su riječi upotrijebljene spontano i bez poticaja (situacije u kojima govornik engleskog jezika prirodno upotrebljava određenu riječ, npr. „rabbit“ vs. situacije u kojima ne upotrebljava riječ „rabbit“, nego „vremenski stadij od ‘rabbit‘“ ili „neodjeljivi dijelovi od ‘rabbit‘“). Međutim, Quine će govor o nemogućnosti jednoznačnog koreliranja značenja u dva radikalno različita jezika dovesti i do krajnjih granica rekavši kako radikalni prijevod počinje kod kuće/*at home*. Nemogućnost se koreliranja značenja, odnosno pitanja o istinitosti prijevoda, ne veže samo uz primjere radikalnog prijevoda, tj. prijevoda dalekih urođeničkih jezika nego i u slučaju vlastitog jezika. To znači, doza neodređenosti prijevoda postoji i u slučaju vas i susjeda. Jednom kad uzmemo kao osnovu bihevioralno podražajno značenje, onda „rabbit“, „rabbit stage“ i „there’s a rabbit“ imaju isto značenje, oni su podražajno sinonimni. Međutim, ako na osnovi podražajnog značenja nije moguće korelirati značenja, kako je moguće determinirati jesu li predmeti na koje se termini primjenjuju zečevi, temporalni segmenti zeca, stadiji zeca, itd.? U prikazanom slučaju u pitanje nije dovedena samo semantika nego iz primjera logički dosljedno proizlazi i nedokučivost referencije.

¹⁰ Scot SOAMES, *The Age of Meaning. Philosophical Analysis in the Twentieth Century* (Princeton: Princeton University Press, 2003.), 227-228.

2.2. Nedokučivost referencije i relativizacija ontologije

Ako u samom procesu radikalnog prijevoda ne postoji činjenica, zajednički koordinatni sustav ili objektivni smisao u kojem je jedan prijevod istinit a drugi ne, onda ne postoji ni mogućnost koreliranja referencije u apsolutnom smislu. Ono na što svojom riječju referira pripadnik plemena *Ik*, ne mora biti isto na što referira Quineov terenski lingvist. Zbog nepostojanja te *objektivne činjenice*, referenciju je nemoguće determinirati u apsolutnom smislu. Tako je Quineova teza o neodređenosti prijevoda paralelna s tezom o nedokučivosti referencije, jer razlika između „rabbit“, „undetached rabbit part“ i „rabbit stage“ nije samo razlika u značenju nego i govor o različitim stvarima. Neodređenost značenja ukazuje na problem nemogućnosti pitanja o tomu na što referira riječ „gavagai“, jer se na ostantativnoj razini referencija ne može determinirati iz razloga što „se sama referencija pokazuje kao bihevioralno neispitiva“.¹¹

„Štoviše, filozofski je interesantno da neodređeno u ovom artifičijelnom primjeru (slučaj *gavagai*) nije samo značenje, nego i ekstenzija, referencija.“ Nedokučivost referencije nije nedokučivost činjenice, jer činjenica ne postoji. Quine će tako pokazati kako smo u teškoj, možda apsurdnoj poziciji jer ne postoji *interlingvistička* ili *intralingvistička*, subjektivna ili objektivna, razlika između referencije na zeca, stadije zeca, temporalne segmente zeca, itd. „Zaista, ovo je apsurdno jer implicira da ne postoji razlika između zeca i svakog njegova dijela ili stadija te da ne postoji razlika između formule i njezina Gödelova broja.“¹² Quine smatra kako je o referenciji nemoguće govoriti u apsolutnom smislu, zajedničkom koordinatnom sustavu, nego u odnosu na jezik iz kojeg polazimo, a Quine ga naziva *background language*. „Kad u hrvatskom odlučujemo o tome shvaćamo li neki izraz kao da se referira na jedinstven obuhvatni predmet ili na svaki od njegovih različitih dijelova, naša je odluka vezana uz naš provincijalni aparat članova, kopula i množine koji nije prevodiv na strane jezike, osim na tradicionalne ili proizvoljne načine neodređene govornim dispozicijama.“¹³ Odnoseći se na naš okvir referencije, na naš koordinatni sustav mi možemo značenjski govoriti o zecu, dijelovima zeca, temporalnim dijelovima zeca i zečstvu. Stoga, kao i neodređenost značenja tako i nedokučivost referencije možemo primijeniti ne samo iz perspektive trećeg nego i iz perspektive prvog lica.

11 Willard van Orman QUINE, „Ontological Relativity“, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969.), 35.

12 Willard van Orman QUINE, „Ontological Relativity“, 47.

13 Willard van Orman QUINE, *Riječ i predmet*, 87.

Sve je to, reći će Searle, „posljedica biheviroističke pretpostavke o nepostojanju značenja osim biheviroalnog značenja“.¹⁴ Quine će također zaključiti kako i u slučaju vlastitog jezika ne postoji „činjenična stvar“ na koju se naše riječi referiraju. Tako dospijevamo ne samo do „neke forme relativizma nego do referencijalnog nihilizma“.¹⁵ Stoga, referencija za Quinea nije fundamentalni odnos koji jezik ima sa svijetom. Quine ne odbacuje referencijalni odnos sa svijetom, nego inzistira na tome da referencija nije fundamentalna u procesu razumijevanja samog značenja, a stoga i samog jezika (za razliku od, primjerice, Russella). Iz dvije spomenute negativne teze dosljedno možemo izvesti i treću, ontološki relativitet utemeljen na Quineovoj biheviroalnoj teoriji jezika, odnosno empirijskoj teoriji značenja.

Pitanje o tomu koje entitete prihvaćamo, ovisi o izboru konceptualne sheme govornika, no ono što te entitete omogućava, jest vezivanje uz našu kvantifikacijsku formu govora, odnosno uz naš aparat identiteta i kvantifikacije. Egzistencijalni nam kvantifikator određuje ono što se u okvirima jedne teorije pojavljuje kao postojeće, odnosno ono čemu mi, s određenim stupnjem vjerovanja, pridajemo i određeni stupanj egzistencije, jer „neobična stvar koja se tiče ontološkog problema jest njegova jednostavnost. Može se izraziti u pitanju: ‘Što jest?’ Na njega se može odgovoriti jednom riječju – ‘sve’ – i svi će taj odgovor prihvatiti kao istinit.“¹⁶ No ipak, Quine iznosi tezu o tome da ontologija ne može završiti u beskonačnom regresu, nego se mora prikloniti ili ontološki obvezati na postojanje određenih objekata unutar pojedine teorije, a to iskazuje sloganom: „*Biti znači biti vrijednost varijable*.“ Drugim riječima: identitet se entiteta može jednoznačno odrediti samo unutar zasebnih konceptualnih shema. Ovim je Quine svoj holistički govor o odnosu jezika-svijeta-mišljenja doveo u sljedeću ovisnost: „ontologija jedne teorije zavisi od jezika; konceptualna shema korisnika jezika zavisi od idioma identiteta i kvantifikacije; idiomi zavise od kulture u kojoj je usvojen prirodni jezik; kultura je zavisna od psihogenetskih i ontogenetskih korijena svakog pojedinca. Svaki, dakle, pojedinac ima svoju konceptualnu shemu koja je potpuno upotrebljiva samo unutar kulture koja dijeli istu ontologiju i isti jezik“,¹⁷ a

¹⁴ John R. SEARLE, *Consciousness and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002.), 234.

¹⁵ Hans-Johann GLOCK, *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003.), 203.

¹⁶ Willard van Orman QUINE, „On What There Is“, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.), 1.

¹⁷ Nijaz IBRULJ, „Holizam identiteta“, *Stoljeće rearanžiranja* (Sarajevo: Filozofsko društvo Theoria, 2005.), 125.

to znači „unutar kulture kojoj je zajednički aparat identiteta i kvantifikacije“, jer se „kulturalne razlike objektivno očituju u jeziku“.¹⁸

Tako je kriterij ontološkog obvezivanja („Biti znači biti vrijednost varijable“) utemeljen na objektivnoj kvantifikaciji. Idiomi kvantifikacije pokazuju nam u kojoj se mjeri određena činjenica prihvaća kao objektivna (objektno vezana varijabla). Quine stoga uviđa kako ne postoje unaprijed prepoznati entiteti s kojima koreliramo naše riječi. Tako svojim sloganom „Nema entiteta bez identiteta“ Quine ne uvodi samo standard ontološke prihvatljivosti nego i standard referencijalne jasnoće.

3. Davidsonovo odbacivanje treće dogme empirizma: konceptualna shema – empirijski sadržaj

3.1. O mogućnosti alternativnih konceptualnih shema

Do sada se pokazalo kako se moraju odbaciti pretpostavke filozofije jezika Gottloba Fregea koja se može sagledati samo kao filozofija logike u okvirima jednog integralnog znanstvenog projekta, a to je projekt logicizma. Pokazalo se kako se istraživanje značenja i istinitosti mora svesti na širi okvir istraživanja u kojem se povezuju naša ontologija, jezik, kultura te psihogenetski i ontogenetski elementi pojedinca. Značenje se počelo promatrati kao svojstvo ponašanja (Dewey), odnosno nastojali su se pronaći empirijski sadržaji značenja iskazani u vidu podražajnih značenja kao javno vidljivih dispozicija za verbalno ponašanje. Zapravo, pitanje o istini i značenju promatra se u širem kontekstu empirijskih znanosti unutar kojih se istražuju sve navedene sekvence koje na koncu generiraju značenje i omogućavaju njegovu verifikaciju. Holizmom se stoga odbacuje svaka fragmentacija one vrste koju je unio atomistički koncept istine i značenja. Pošto smo holističkim zaokretom počeli s idejom semantičkog pristupa unutar jedne teorije, odnosno jedne široke cjeline, pokazalo se kako se o značenju može govoriti samo u ovisnosti o drugim sociolingvističkim elementima. Značenja su tako postala ovisna o cijelom nizu elemenata koji su vezani uz njihovu determinaciju, a ne o činjenicama, vanjskim entitetima, logičkom slijedu zaključivanja, dok je referencija izgubila svoje povlašteno mjesto. Značenje nije više nešto apriorno dano, nego je generirano vanjskim podražajima koji u određenoj situaciji stimuliraju govornike na pristajanje uz određeno značenje i istinitost određenog iskaza zasnovanog na pozadini elemenata naučenih ostentativ-

¹⁸ Willard van Orman QUINE, *Riječ i predmet*, 84.

nih reakcija, a generiranih u okvirima jedne kulture, jednog jezika, te elemenata psihogeneze i ontogeneze pojedinca, elemenata formiranih u određenim situacijama jednog kulturnog koordinatnog okvira. Jednostavno, značenja nisu zadana, nego ih treba suprotstaviti cijeloj pozadini guste sociolingvističke strukture. Međutim, takvim smo slijedom razmišljanja, dosljedno slijedeći svaki Quineov korak, dospjeli do zaključka da se u okvirima jedne teorijske strukture može na različite načine, a ovisno o izboru konceptualne sheme, promatrati isti empirijski sadržaj, tj. - svijet. Drugim riječima, putem se različitih konceptualnih shema, kao različitih načina konceptualne kategorizacije svijeta, empirijskog sadržaja, može pretpostaviti kako se o fiksiranom sadržaju svijeta može radikalno drukčije govoriti (*jezični relativizam*) i misliti (*kognitivni relativizam*), a u odnosu na varijabilni izbor postojeće, u nekim slučajevima i radikalno drukčije, konceptualne sheme. Naime, dospjeli smo do dihotomije konceptualna shema – empirijski sadržaj.

To znači da su dvije konceptualne sheme S_1 i S_2 radikalno različite ako postoji znatan broj koncepata u S_1 za koje ne postoji sličan koncept u S_2 . Tako primjerice engleski koncept „animal“ uključuje i bube, dok ih japanski koncept za „animal“ - 動物 /*doubutsu*/- ne uključuje. S druge strane, engleski jezik, uzmimo ga kao primjer pojašnjenja, ima pluralne završetke i članove, dok ih kineski, japanski i jukatanski te mnogi drugi jezici, nemaju. Japanski se pojmovi 灰色 /*hai-iro* = siv/ i 茶色 /*cha-iro* = smeđ/, primjerice, upotrebljavaju kao bazični pojmovi za boje, a doslovno znače, *pepeo-boja* i *čaj-boja*, što može sugerirati različite klasifikacije. Stoga se mogu pojaviti komplikacije pri klasifikaciji pojmova za boju u japanskom i kineskom jeziku, s jedne strane i u europskim jezicima, s druge strane.

No ovdje je važno ukazati na činjenicu kako se ideja lingvističkog relativiteta povijesno razvijala u djelima Benjamina L. Whorfa i Edwarda Sapira (Whorf-Sapirova hipoteza). Whorf je svojim radom „Language, Thought and Reality“, istražujući hopi jezik, izravno utjecao na filozofiju, osobito na rad W. v. O. Quinea, i antropologiju. Whorf je, a pod utjecajem Lévy – Bruhla, govorio o održivosti mentalističkih shema pokazujući nam kako različite lingvističke strukture različito utječu na mišljenje. Sam je Whorf dualizam sheme i sadržaja definirao na sljedeći način, kazujući da „(...) jezik proizvodi organizaciju iskustva. Skloni smo misliti o jeziku jednostavno kao o tehnici izražavanja i ne shvaćati da je jezik prije svega klasifikacija i uređenje struje osjetilnog iskustva koje rezultira određenim poretком svijeta

(...) Drugim riječima, jezik na siroviji, ali i širi i fleksibilniji način čini isto što i znanost (...) Tako dolazimo do novog principa relativnosti koji kazuje da ista fizička evidencija ne vodi sve promatrače do iste slike univerzuma osim ako su njihove jezične pozadine slične ili se mogu na neki način kalibrirati.“¹⁹ No Whorf smatra kako, primjerice, jezik hopi utjelovljuje takvu metafiziku da se hopi i engleski ne mogu *kalibrirati*. Tako su prema Whorfu svjetovi u kojima različita društva žive različiti svjetovi jer jezične navike naše zajednice predisponiraju određene odabire interpretacija. Stoga je jezik za Whorfa medij izražavanja društvene djelatnosti u cjelini.

S druge strane, Robert Wardy u svojem djelu *Aristotel in China. Language, Categories and Translation* ukazuje na sve poteškoće prijevoda Aristotelovih djela na kineski jezik. Međutim, Jerrold Katz, slično kao već spomenuti John R. Searle, smatra kako lingvistički relativitet kojim se ističe kako kulturne razlike produciraju *nesumjerljive* konceptualne okvire proizlazi iz empirizma koji je zajednički i filozofima i antropolozima. Ideja je radikalno različitih konceptualnih shema vrlo proširena u djelima niza antropologa. Primjerice, već spomenuti antropolog Lucien Lévy – Bruhl govori o tomu kako su ljudi u prvotnim zajednicama bili mentaliteta radikalno različita od našega. Sir James Frazer u svojem djelu *The Golden Bough* govori o egzotičnim religijskim vjerovanjima koje je nama teško razumjeti jer pripadnici religija s egzotičnim vjerovanjima posjeduju konceptualne sheme radikalno različite od naših. U djelu *Maternal Thinking*, Sara Ruddick opisuje aspekt ženske misli koji proizlazi iz njezine majčinske prakse i omogućava ženama misliti o djeci radikalno drukčije od muškaraca. Ista će autorica također navoditi kako razlike muškoga i ženskoga uma generiraju različitosti društvene podjele rada. No i dalje se postavlja pitanje: Mogu li, i na osnovi nekolicine iznesenih primjera, postojati radikalno različite konceptualne sheme, odnosno može li se isti empirijski sadržaj/svijet konceptualno radikalno drukčije kategorizirati s obzirom na postojanje divergentnih konceptualnih shema ili mentalističkih struktura? Potvrđan odgovor na postavljeno pitanje omogućava i opravdava treću dogmu empirizma, a to je: dihotomija konceptualne sheme i empirijskog sadržaja. Odbacivanjem se ideje o radikalno različitim konceptualnim shemama odbacuje i sama dogma, posljednja dogma empirizma, kako je karakterizira Donald Davidson.

¹⁹ Donald DAVIDSON, „O samoj ideji pojmovne sheme“, *Istraživanja o istini i interpretaciji*, prev. Kiril Miladinov (Zagreb: Demetra, 2000.), 233.

4. Davidsonovo razumijevanje konceptualne sheme

4.1. Neinteligibilnost same ideje konceptualne sheme

Vidjeli smo kako je Quineova teza ontološkog relativiteta, kao ishod doktrine o neodređenosti prijevoda, izravna posljedica Quinove biheviističke koncepcije razumijevanja jezika i odbacivanja analitičko – sintetičke dihotomije. Međutim, takvim će pristupom jeziku Quine nužno dospjeti do dihotomije konceptualne sheme i empirijskog sadržaja. Davidson će u svojem eseju „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“ reći: „Želim istaknuti da se taj drugi dualizam sheme i sadržaja, organizacijskog sistema i nečega što čeka na to da bude organizirano, ne može ni razumjeti ni obraniti. On je sam jedna dogma empirizma, treća dogma. Treća, a možda i posljednja, jer ako odustanemo od njega, nije jasno preostaje li išta prepoznatljivo što možemo zvati empirizmom.“²⁰ Ideja konceptualnog relativizma predstavlja ideju o tomu da konceptualne sheme na različite načine organiziraju sadržaj iskustva ili različito strukturiraju neprocesuirani, neobrađeni sadržaj. Na osnovi tako zamišljene postavke, mi svijet možemo vidjeti, kategorizirati samo u okvirima vlastite konceptualne sheme. Na taj se način potiče ideja o tomu da različiti ljudi isti svijet, isti sadržaj iskustva, mogu konceptualno kategorizirati na drukčije, pa čak i potpuno alternativne, nesumjerljive načine. U tom svjetlu primjerice „Kuhn želi da zamislimo različite promatrače istog svijeta koji mu prilaze s nesumjerljivim sistemima pojmova (...) Kuhnov jedan svijet promatra se s različitih gledišta.“²¹ Sličnu ideju iznosi i Feyerabend kad kaže „da možemo uspoređivati suprotstavljene sheme ‘birajući gledišta izvan sistema ili jezika’“²²

Međutim, Davidson će svojim argumentom nastojati dovesti u pitanje dualizam sheme i sadržaja Lewisa i Quinea, konceptualni relativizam Feyerabenda i Wolfa, tezu nesumjerljivosti Kuhna i Godmana te, istaknuo bih, u konačnici i Quineovom tezom generirani *kognitivni relativizam*. Davidson u nizu članaka iznosi originalni napad na konceptualni relativizam. Prema Davidsonu, „čini se da dominantna metafora pojmovnog relativizma, metafora različitih stajališta, odaje paradoks koji je u osnovi. Različita stajališta imaju smisla, ali samo ako postoji zajednički koordinatni sistem u koji se mogu smjestiti; no postojanje zajedničkog sistema poriče tezu o dramatičnoj

²⁰ D. DAVIDSON, „O samoj ideji pojmovne sheme“, 232-233.

²¹ D. DAVIDSON, „O samoj ideji pojmovne sheme“, 229-230.

²² D. DAVIDSON, „O samoj ideji pojmovne sheme“, 234.

neusporedivosti“.²³ Davidson će tako odbacivanjem postojanja mogućih alternativnih konceptualnih shema istodobno odbaciti 1) tezu o radikalnoj drugoumnosti²⁴ (teza o *kognitivnom relativizmu*) i 2) tezu o konceptualnom relativizmu. No krenimo slijedom.

Postavlja se pitanje o tomu što bi moglo predstavljati zajednički koordinatni okvir unutar kojega je moguće identificirati različitosti jer bez zajedničkog okvira ne postoji ni mogućnost takve identifikacije. Davidson smatra da bi se kao zajednički okvir mogao uzeti sam jezik, odnosno da bi se nemogućnost prevodivosti mogla smatrati okvirom identifikacije postojanja alternativnih konceptualnih shema. No, zašto baš jezik? Davidson identificira konceptualne sheme sa skupom međusobno prevodivih jezika jer međusobna prevodivost predstavlja nužan uvjet za jezik. Ovim se pretpostavljaju barem dvije stvari. Samo govornici mogu imati koncepte, samo govornici imaju mišljenje, iz razloga što je ovisnost govora o mišljenju (...) evidentna, jer govoriti znači izražavati misli. Koncepti koje posjeduje svaki govornik iskazuju se samo u jeziku. S druge strane, Davidson će u svojem eseju *Rational Animals* istaknuti i drugi element važnosti govora o povezanosti jezika i konceptualnih shema. U spomenutom eseju Davidson kaže: „Kao prvo, tvrdim kako je za posjedovanje uvjerenja nužno imati koncept uvjerenjâ. Kao drugo, tvrdim kako moramo posjedovati moć govora da bismo imali koncept uvjerenjâ.“²⁵ Prema tome, razlika konceptualnih shema je moguća samo ako se jedan jezik ne može prevesti na drugi, a to znači da samo onda ako su jezici neprevodivi, postoje radikalno ili potpuno različite konceptualne sheme. Neprevodivost iz jednog jezika na drugi jezik, ili potpuna neprevodivost svih signifikantnih područja rečenica u nekom jeziku, predstavlja mogući okvir postojanja i razumijevanja drugoumnosti i konceptualnog relativizma. Jer ako su jezici neprevodivi, koncepti iskazani u jeziku se razlikuju, a „međusobna neprevodivost je nužan uvjet za razlikovanje pojmovnih shema“.²⁶ Davidson, s druge strane, smatra da je sama prevodivost i kriterij jezičnosti. Međutim, nama je potrebno utvrditi smatra li se neko ponašanje drugoga govornim/jezičnim ponašanjem i u slučaju da je potpuno neprevodivo. Takav nam scenarij onemogućava kriterij identifikacije govornog/jezičnog ponašanja sugovornika. Stoga, prema Davidsonu,

²³ D. DAVIDSON, „O samoj ideji pojmovne sheme“, 226.

²⁴ O tome vidi više, npr., u: Michael ROOT, „Davidson and Social Science“, Ernest LePORE, (ur.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (New York: Basil Blackwell, 1986.), 272-304.

²⁵ D. DAVIDSON, „Rational Animals“, *Subjective, Intersubjective, Objective* (Oxford: Clarendon University Press, 2001.), 102.

²⁶ D. DAVIDSON, „O samoj ideji pojmovne sheme“, 233.

potpuna je neprevodivost upitna jer ako neki jezik nije prevodiv u naš, to moramo potkrijepiti evidencijom da netko govori neprevodivim jezikom, odnosno moramo imati kriterij identifikacije međusobno neprevodivog jezika.

Iz rečenog proizlazi da koherencija ideje konceptualne sheme zahtijeva koherenciju ideje alternativne konceptualne sheme. No ideja je alternativne konceptualne sheme nekoherentna jer ako postoji mogućnost prijevoda između dvije konceptualne sheme, onda one nisu alternativne. Međusobna neprevodivost bila bi nužan uvjet identifikacije alternativnih konceptualnih shema. Stoga, istraživanje kriterija prijevoda/interpretacije put je traženja kriterija identiteta konceptualnih shema. Ako je konceptualna shema nekog govornika prevodiva u našu konceptualnu shemu, onda razlika ne postoji. Ako je konceptualna shema neprevodiva, onda nemamo opravdanje za njezino postojanje. S druge strane, ako ne možemo pokazati postojanje različitih konceptualnih shema, ne možemo pokazati ni postojanje identičnih. „Jednako bi pogrešno bilo najaviti veličanstvenu vijest da čitavo čovječanstvo – bar svi koji govore neki jezik – dijele zajedničku shemu i ontologiju. Jer ako ne možemo smisleno tvrditi da su sheme različite, također ne možemo smisleno tvrditi ni da su sve one jedna shema.“²⁷ Dakle, konceptualna shema ne postoji. Prvi dio argumenta možemo sažeti na sljedeći način: konceptualne sheme su poistovječene s međusobno prevodivim jezicima. Da bismo nešto smatrali i identificirali kao jezik ili govorno ponašanje, mora biti prevodivo. Stoga, za identifikaciju konceptualnih shema potrebna je jezična prevodivost. Međutim, jezična prevodivost, barem i djelomična, onemogućava postojanje nesumjerljivih ili radikalno različitih konceptualnih shema, a jezična neprevodivost onemogućava identifikaciju govornog ponašanja. Dakle, sama *ideja* konceptualne sheme pokazuje se neinteligibilnom.

U daljnjem ćemo se dijelu teksta koncentrirati na važnu pretpostavku Davidsonova argumenta, a to je princip milosrđa/*charity* ili metodološko sredstvo same interpretacije govornih čina neke zajednice. Interpretacija govornih čina neke zajednice ili skupine ljudi pretpostavlja i interpretaciju znatnog dijela njihova nejezičnog ponašanja. Teško je pripisati jezik skupini ljudi, a istodobno im ne pripisati i uvjerenja, i želje, i intencije i druge propozicionalne stavove. Stoga, „pretpostavi li se metodologija interpretacije koja je u osnovi, ne bismo mogli biti u stanju prosuditi da drugi imaju pojmove ili uvjerenja koji su radikalno različiti od naših vlastitih“.²⁸ Zašto nam i metodološ-

²⁷ D. DAVIDSON, „O samoj ideji pojmovne sheme“, 242-243.

²⁸ D. DAVIDSON, „O samoj ideji pojmovne sheme“, 242.

ka pretpostavka interpretacije onemogućava govor o radikalno različitim konceptualnim shemama?

Za Davidsona značenje proizlazi iz jezične komunikacije, a to znači da se značenje konstituira u interakciji sa sugovornikom. Da bi interpretator shvatio značenja iskaza drugog sugovornika, on mora pridati istinosne uvjete rečenicama koje drugi izgovara, a upotrebljavajući svoj vlastiti jezik. Međutim, u radikalnoj se interpretaciji sadržaj ne pridaje samo jezičnim iskazima nego također i propozicionalnim mentalnim stanjima. Stoga, interpretirajući drugoga nemamo izbora, nego pridati mu opću logičnost i racionalnost, te uvjerenja i iskaze koji su većim dijelom istiniti. Prigodom interpretacije nemamo drugo sredstvo nego sugovorniku pridati naše gledište o svijetu. U početnom stadiju interpretacije ne možemo drugomu pridati pogrešna i bezrazložna uvjerenja, a ne pretpostavljajući opći temelj suglasja. Iz ovako prikazane komunikacije ili interpretacije, uz primjenu metodološkog principa milosrđa, proizlazi i nemogućnost nesumjerljivih konceptualnih shema.

Principom se milosrđa ističe konzistencija i slaganje u vezi s istinom. Dva su elementa principa milosrđa: 1) princip koherencije i 2) princip korespondencije. Primjenom principa koherencije interpretator otkriva stupanj logičke konzistencije u mišljenju govornika, a principom korespondencije interpretator uočava da govornik odgovara na iste značajke o svijetu na koje bi i on sam odgovarao pod istim uvjetima. Princip koherencije govorniku omogućava logičku istinu, a princip korespondencije mu omogućava određen stupanj istinitih vjerovanja o tom svijetu. U samom procesu interpretacije pridati govorniku znatnu pogrešku, znači i potkopati središnju pretpostavku interpretacije, a to znači promatrati sugovornika kao nekoga tko oblikuje različita gledišta o zajedničkom svijetu. Na taj način primjenom principa milosrđa pretpostavljamo racionalnost sugovornika. Istim se principom, naime, iznosi to da smo u potrebi optimizirati opću logičku istinitost i konzistenciju uvjerenja u pokušaju razumijevanja govora i ponašanja sugovornika. Premda nismo sigurni jesu li govornikova uvjerenja istinita ili koherentna s drugim uvjerenjima, pretpostavljamo kako njegov sustav uvjerenja ne može znatno odstupati od logičke racionalnosti i istinitosti. Uzročni triangularni neksus s kojim se suočavamo pri oblikovanju uvjerenja, razumijevanju drugih i svijeta isti je za sve. Opće optimiziranje istine i racionalnosti, potkrijepljeno principom milosrđa, nužno je. Stoga, neprevodive konceptualne sheme nisu moguće. Prema Davidsonovu gledištu mi moramo interpretirati druge primjenjujući metodološku pretpostavku da su drugi, naši sugovorni-

ci, racionalna bića koja žive u istom svijetu kao i mi te da ne postoje alternativne konceptualne sheme koje uključuju nesumjerljive kulture, društva, civilizacije, tradicije, povijesna razdoblja, gledišta, perspektive, stavove, svjetonazore, paradigme, životne forme, prakse, jezike, jezične okvire, mreže kategorija, načine diskursa, sustave mišljenja, disciplinarnu matrice, sustave simbola i tomu slično.

Razlika logičke racionalnosti nije moguća među sugovornicima jer u tom slučaju drugi za nas nisu razumljivi, njihov je jezik besmislen, njihova je konceptualna kategorizacija svijeta za nas besmislena. Princip milosrđa je temeljni princip interpretacije.²⁹ Prema tome, mi započinjemo interpretaciju drugoga pretpostavljajući, što nam dopušta metodologija interpretacije, da drugi govori istinu. Stoga, princip milosrđa, kao metodološko sredstvo interpretacije nije opcija, nego je nametnuta norma interpretacije. Mi ga ne možemo ignorirati. Dakle, prije nego stupimo u razgovor s drugima, jednostavno moramo prihvatiti kako je naš sugovornik u pravu u većini vjerovanja, odnosno da je njegovo shvaćanje svijeta racionalno, istinito i jednako našem. Svrha je principa milosrđa učiniti govornika racionalnim jer odstupanje od konzistencije i koherencije ne ostavlja zajedničko tlo, zajednički prostor komunikacije i interpretacije. Princip nam nalaže da prepoznamo racionalnost sugovornika te napor da u onomu što on smatra istinitim prepoznamo sličnosti. Ovakvim tezama Davidson odbacuje mogućnost postojanja radikalno različitih konceptualnih shema, različitih načina konceptualne kategorizacije istog svijeta. Generirana se Quineova teza ontološkog i kognitivnog relativizma čini neopravdanom u okvirima Davidsonove teorije interpretacije. Davidsonov princip milosrđa ograničava pojmovni kontrast. Prema tome, uz ontološki se relativizam i sama ideja o radikalnoj drugoumnosti ili kognitivnom relativizmu čini lošom idejom. Svaki se um može interpretirati jer vlastito razumije-

²⁹ Alexander Miller u svojoj knjizi *Philosophy of Language* iznosi kako se principom milosrđa bitno iznose sljedeće stvari: 1) Princip milosrđa je bitno holističko ograničenje jer ga pridajemo ne pojedinačnim uvjerenjima, nego sustavu uvjerenja. U interpretaciji govornika pretpostavljamo kako je većina njegovih uvjerenja istinita. Tako mi u interpretaciji nužno ne pridajemo uvjerenja koja su istinita, nego uvjerenja koja su inteligibilna prema našem shvaćanju; 2) Usvajanje principa je konstitutiv cijelog procesa interpretacije kojim se uvećava slaganje ili minimalizira neslaganje; 3) Nužnost pridavanja principa milosrđa proizlazi iz međuovisnosti uvjerenja i značenja jer se jezično značenje i sadržaj propozicionalnih stavova moraju objasniti simultano; 4) Princip milosrđa je samo jedno konstitutivno ograničenje interpretacije; 5) Princip milosrđa ne rješava problem jednoznačnosti ili jedinstvenosti izbora korektnu teorije značenja. Alexander MILLER, *Philosophy of Language* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007.).

vanje pretpostavlja razumijevanje drugoga. Drugoga mogu razumjeti samo pretpostavljajući da je drugi kao i ja (teza *Being like Me*), da na isti način oblikuje svoje propozicionalne mentalne stavove i iskaze te da ima isti odnos spram svijeta koji zajednički dijelimo.³⁰

Zaključak

Quineov esej „Two Dogmas of Empiricism“ predstavlja raskrižnu točku logičkog atomizma i holizma jer ako odbacimo temeljnu pretpostavku pozitivizma, iskazanu u analitičko-sintetičkoj dihotomiji, dospijevamo do problema. Značenja više nisu fiksirana, verifikacija nije moguća na razini pojedinačnih iskaza, te se stoga mijenja i pristup teoriji o istini. Quine je nastojao pokazati kako se sve mora sagledavati u širem kontekstu, kako istinitost ovisi o jeziku i izvanjezičnim činjenicama, ali ne na način odslikavanja njihovih logičkih struktura. Znanstveni diskurs ovisi o jeziku i iskustvu, ali se ovakva dualnost ne može promatrati na razini izoliranih ili pojedinačnih iskaza. „Filozofija koja je smatrala da je jezik apriorna struktura misli, učinila je ono aposteriorno apriornim.“³¹

Quine je tako odbacio lingvističke teorije istine, analitičnost i redukciju na jezik stvari, činjenica i uveo holistički koncept sagledavanja odnosa jezik-svijet-mišljenje. Tako se projektom naturalizacije i samo značenje promatra kao svojstvo ponašanja ovisno o vanjskim empirijskim podražajima koji stimuliraju pristajanje ili nepristajanje na određene iskaze. Zaokret u jedan takav empirizam oslobođen od svih dogmi vodi novom modelu razumijevanja teorije istine i značenja. Holističkim se zaokretom otvorio nov prostor za razumijevanje ontoloških, jezičnih i kognitivnih pozicija.

S druge strane, Davidson uvodi princip racionalnosti, odnosno princip prema kojem mentalni sadržaji imaju funkcionalnu ulogu pri interpretaciji, a pretpostavljaju logičko-racionalne pravilnosti. Bez te pretpostavke interpretacija nije moguća jer nam introspektivna, bihevioralna ili bilo koja druga polazišta ne pružaju zadovoljavajući odgovor u vezi s pitanjima interpretacije drugoga. Prema Davidsonu, racionalnost je fundamentalna karakteristika ljudi. Stoga, holističko razumijevanje mentalnog, kao pozadinske matrice razumijevanja jezičnog i nejezičnog ponašanja, moramo podvesti pod logičko-raci-

³⁰ O kritici Davidsonova prenamaglašavanja principa milosrđa/charity vidi u: Jitendra Nath MOHANTY, *The Self and Its Other. Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2000.), 113-115.

³¹ Nijaz IBRULJ, *Filozofija logike* (Sarajevo: Sarajevo Publishing, 1999.), 196.

onalne pravilnosti iskazane kroz kanone koherencije, konzistencije i na koncu korespondencije. Time smo uvođenjem racionalnosti, kroz metodološko sredstvo interpretacije, uveli novi vid razumijevanja odnosa jezik-svijet-mišljenje, a odbacili sve pretpostavke o mogućnosti zasnivanja jezičnog i kognitivnog relativizma.

UNSUSTAINABILITY OF QUINE'S THIRD DOGMA OF EMPIRICISM: THE DICHOTOMY OF A CONCEPTUAL SCHEME AND EMPIRICAL CONTENT

Summary

Quine's rejection of the analytic-synthetic dichotomy, as a result of uncritical references to meaning and analyticity, ultimately generates the third dogma of empiricism, which is the dichotomy of a conceptual scheme and empirical content. This last dogma of empiricism, so named by Donald Davidson, in terms of Quine's behavioral interpretation of language, entails ontological and cognitive relativism. However, Davidson, applying methodological means of interpretation such as rational-logical correctness, brings into question the intelligibility of the very idea of the dichotomy of a conceptual scheme and empirical content, and the intelligibility of the very dogma that generates ontological and cognitive relativism.

Key words: *Quine, Davidson, analytic-synthetic dichotomy, conceptual scheme, ontological relativism, cognitive relativism, principle of charity.*

Translation: Igor Žontar and Kevin Sullivan

POVIJEST HRVATSKE KRŠĆANSKE TEOLOGIJE

Može li se govoriti o povijesti hrvatske kršćanske teologije? Da se o njoj ne govori, nije nepoznato, međutim pitanje je može li se o njoj uopće i govoriti te ako može, koji bi bili kriteriji za taj govor.

Ponajprije treba reći kako su hrvatski teolozi od samog početka u velikoj većini školovani na najboljim europskim teološkim učilištima (Italija, Njemačka, Francuska, Austrija, itd.) te su se nakon završetka svojih studija vratili u domovinu i redovito postajali profesori na teološkim učilištima i fakultetima diljem domovine. Neki od njih odlazili su ponovno u inozemstvo te bi tamo i ostajali kao znanstvenici i profesori i pisali svoja teološka djela i rasprave.

Nadalje, sigurno je kako su dugo kroz povijest upravo ti školovani klerici bili nositelji i pismenosti, i kulturnog, i nacionalnog identiteta i prosvjetiteljstva u našoj domovini, a danas se o mnogo njih i njihovih djela ne zna gotovo ništa ili su poznati samo djelomično. Stoga je krajnje vrijeme da se ovoj problematici pristupi ozbiljno i počne iz zaborava izvlačiti pojedinačna imena, njihova djela i njihovu teološku misao, a koja je ukorijenjena i proizlazi iz kulturnog i nacionalnog duha u kojem se rodila, sazrijevala i napokon ugledala svjetlo dana. Možda to nije uvijek i u svemu bila originalna teološka misao, ali uvjereni smo kako se u tom mnoštvu napisanih teoloških rasprava može naći i pokoja originalna misao koja zaslužuje da bude osvjetljena i javnosti izložena. Kad se toj problematici i istraživanju hrvatske teološke misli ozbiljnije pristupi, sigurno će se naći i više nego pokoja originalna misao, i to u različitim teološkim granama i disciplinama, poput moralne, dogmatske, ekumenske, pastoralne, itd. teologije.

Da bismo mogli ispravno pristupiti problematici povijesti hrvatske kršćanske teologije, nekoliko je važnih kriterija o kojima treba voditi računa. Kada je riječ o sintagmi hrvatska kršćanska teologija, onda treba razjasniti pojmove hrvatska i kršćanska.

Pod pojmom hrvatska razumijevamo ne samo današnji državni teritorij Republike Hrvatske nego povijesno gledano taj termin obuhvaća sve one teritorije koji su u određenom povijesnom razdoblju nacionalne povijesti pripadali hrvatskom nacionalnom teritoriju ili što se ponekad nazivalo hrvatskim zemljama.

Pod pojmom kršćanska razumijevamo s jedne strane teologe svih kršćanskih konfesija koji su živjeli i pisali na području o kojem smo malo prije govorili, dakle i katolike i pravoslavne i protestante

svih denominacija, te također i one mislioe koji su zbog školovanja ili nekih drugih razloga ostali izvan tadašnjih granica hrvatskog državnog teritorija i pisali svoja djela i na stranim jezicima.

U razdoblju u kojem Hrvati dolaze u dodir s kulturama okolnih naroda, Europa je ujedinjena oko kršćanske misli, a u središtu joj je Rim. Stoga sve do vremena prosvjetiteljstva u Europi, a i kod nas, glavni nositelji prosvijećenosti i obrazovanja dolazili su upravo iz crkvenih redova (klerici) i njihovih ustanova, a koji su, kako smo već rekli, svoje obrazovanje stekli na najboljim crkvenim učilištima Europe. Budući da su svećenici jedini bili obrazovani, utjecali su na kulturnu izgradnju svojega naroda. S pojavom prosvjetiteljstva u Europi nastupaju nova vremena. Na našim prostorima i u doba osnivanja obnovljenog Zagrebačkog sveučilišta 1874. god., u čiju sastavnicu ulazi i Bogoslovni fakultet iz Zagreba, i Hrvatskog narodnog preporoda suradnja između preporoditelja i klerika na visokoj je razini.

Početak dvadesetog stoljeća javljaju se borbe između „mladih“ i „starih“, tj. između onih koji su htjeli na bilo koji način isključiti utjecaj klera na javni kulturni život. Treba reći kako je skolastička teologija i filozofija u to vrijeme bila službeni nauk u Katoličkoj Crkvi općenito, pa onda i na našim prostorima. Nadalje, u to vrijeme na hrvatskom području djeluje i više visokih bogoslovnih učilišta. Naravno najugledniji je bio Bogoslovni fakultet iz Zagreba koji je, kako smo već rekli, od 1874. god. sastavni dio Zagrebačkog sveučilišta. Osim tog fakulteta, na našim područjima u to vrijeme djeluju i druga visoka teološka učilišta poput visokih bogoslovnih škola u Đakovu, Senju i Sarajevu; bogoslovni instituti u Makarskoj, Zaostrogu, Dubrovniku, od 1937. god. isusovački Filozofski institut u Zagrebu.

Budući da se studij filozofije usko vezao uz sam studij teologije, i na našim katoličkim teološkim učilištima bilo je tako. Teologija i filozofija proučavala se i predavala isključivo svećeničkim kandidatima, i to na latinskom jeziku. Ipak, profesori koji su predavali bilo filozofiju bilo teologiju, nastojali su svojom pisanom riječi na narodnom jeziku, a objavljivanom po raznim teološkim časopisima koji su u to vrijeme osnivani, i široj zainteresiranoj publici približiti rasprave koje su se vodile na najprestižnijim učilištima Europe. Tako ovdje radi primjera možemo spomenuti samo zagrebački tjednik *Katolički list*, a osnovao ga je 1849. god. biskup Juraj Haulik, a od 1910. god. izlazi i poseban prilog *Bogoslovska smotra (Ephemerides Theologicae)* kao teološki časopis. U Sarajevu je osnovan list *Vrhbosna*, a isusovci 1919. god. također u Sarajevu pokreću list *Život*, koji danas izlazi u Zagrebu pod nazivom *Obnovljeni život*. To su samo neki od primjera koji nam mogu

poslužiti da uvidimo da se preko tih časopisa i teološka misao širila među onima koji su za nju bili zainteresirani, a nisu znali latinski jezik.

Nakon pada Nezavisne Države Hrvatske i stvaranjem nove države uvelike je bio otežan teološki rad bilo na fakultetima, bilo općenito na cjelokupnom području novoosnovane jugoslavenske federacije. Početkom 1952. god. Vlada NR Hrvatske donosi rješenje o ukidanju Rimokatoličkoga bogoslovnog fakulteta u Zagrebu kao fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Time je on prestao biti sastavnim dijelom Sveučilišta u Zagrebu. Rimokatolički bogoslovni fakultet nastavio je djelovati punih trideset i osam godina, i to na temelju povijesnoga i stečenoga prava, isključivo kao crkvena visokoškolska ustanova. Nadalje mnogi su svećenici i ubijeni i progonjeni. Unatoč tome što im se osporavala bilo kakva znanstvenost i onemogućavala sloboda, ipak teološki rad ni u tom teškom razdoblju nije se u potpunosti ugasio. Teološka učilišta uglavnom nastavljaju pod otežanim prilikama i dalje raditi. Od protestantskih teoloških učilišta možemo izdvojiti Visoko evanđeosko teološko učilište koje je osnovano 1972. god., i to radi obrazovanja pastora i laika na području biblijskih i teoloških studija, a koje djeluje sve do danas, a 1976. god. u Zagrebu je počeo s radom Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik“.

Nakon demokratskih promjena početkom devedesetih godina prošlog stoljeća i teološka učilišta, a samim time i teolozi, dobivaju slobodu djelovanja te se osnivaju i novi teološki fakulteti kao ravnopravne sastavnice sveučilišta. Tako je npr. od teologije u Splitu i franjevačke teologije u Makarskoj osnovan novi Katolički bogoslovni fakultet u Splitu. Na svim teološkim fakultetima svake se godine organiziraju bilo domaći bilo međunarodni teološki simpoziji na kojima se obrađuju vrijedna teološka pitanja. Ipak, moramo primijetiti kako do sada, koliko je nama poznato, nijedan simpozij nije posvećen temi istraživanja povijesti hrvatske teološke misli u cjelini te je krajnje vrijeme da se toj tematici ozbiljnije pristupi kako bismo dobili uvid u sve bogatstvo teološke misli u našem narodu. Naime, mnoštvo je teoloških stručnjaka koji su od davnina pa sve do danas djelovali na našim područjima i napisali na tisuće kvalitetnih teoloških rasprava te njihov neumorni znanstveni rad zavređuje da mu se pristupi i iz ovog kuta gledišta kako bismo se i mi kao Hrvati mogli podičiti našom originalnom teološkom misli i doprinosom razvoju teologije kao takve. Uvjereni smo kako je i kod nas prisutna originalna teološka ideja, a koja proizlazi iz našeg narodnog duha i kulturnog obzora.

Na koncu, velika je šteta što do sada ne postoji ostvareni projekt koji bi obuhvatio cjelokupnu povijest hrvatske kršćanske teološke

misli i njezinih autora ili barem samo konfesionalno od samog njezina početka pa sve do naših današnjih dana. To je zadatak koji jedan autor ne može ostvariti, a da bude na visokoj razini i detaljno napravljen. Stoga upućujemo poziv svim teološkim radnicima i povjesničarima da udruženim snagama iznjedre jedan takav projekt koji bi konačno rasvijetlio sve te važne likove iz povijesti hrvatske teologije, pokazao njihovu originalnu misao jer oni su pak bili prenositelji svjetskih teoloških ideja na naše prostore te i na taj način obogaćivali hrvatsku kulturnu i teološku javnost, a svojom originalnošću teologiji podarili nove putove koji čekaju da ih otkrijemo i na svjetlo dana iznesemo.

Ivan Macut

PROBLEM SVIJESTI¹

1. Što je svijest?

Kao i mnoge druge riječi, riječ „svijest“ ne možemo definirati u smislu roda i razlike ili nužnih i dovoljnih uvjeta. No i uz to, važno je točno odrediti o čemu govorimo jer fenomen svijesti kojim se bavimo treba odijeliti od nekih drugih fenomena, kao što su pozornost, znanje i samosvijest. Pod riječju „svijest“ ja jednostavno mislim na ona subjektivna stanja osjetilnosti/*sentience* ili svjesnosti koja započinju jutarnjim buđenjem iz stanja sna bez snova i traju sve do ponovnog ulaska u stanje bez snova, ili pada u nesvijest, ili smrti, ili bilo kojeg drugog načina „obesvještenja/nesvijesti“.

Prije svega, svijest je biološki fenomen. Kao i o probavi, rastu, mitozu i mejozi i o svijesti trebamo misliti u okvirima naše normalne biološke povijesti. Međutim, iako se radi o biološkom fenomenu, svijest ima neke bitne značajke koje ju razlikuju od drugih bioloških fenomena. Jedna od najvažnijih značajki svijesti je značajka koju sam nazvao njezinom „subjektivnošću“. U izvjesnom smislu svijest je svake osobe pounutrašnjena, što znači da jedna osoba doživljava svoju bol, golicanje, svrab, misli i osjeća je, na potpuno drukčiji način od doživljava te iste boli, golicanja, svraba, misli i osjeća druge osobe. Taj se fenomen može opisati na različite načine. Katkad ga opisujemo kao značajku svijesti koja nam omogućava iskusiti kako je biti ili osjećati, kako je biti u određenom svjesnom stanju. Ako me netko pita kakav je osjećaj predavati pred velikim slušateljstvom, na postavljeno pitanje mogu odgovoriti. Ali ako me netko pita kakav je osjećaj biti herpes zoster ili kamen, na postavljeno pitanje ne mogu odgovoriti jer ni herpes zosteri ni kamenje nisu svjesni. Zapravo, možemo reći da svjesna stanja imaju određeni kvalitativni karakter, odnosno da imaju ono što ponekad opisujemo terminom „qualia“.

Unatoč njezinoj etimologiji, svijest ne smijemo zamijeniti sa znanjem, pozornošću, niti samosviješću. Slijedom ću uzet u obzir svaku od spomenutih zamjena.

¹ Esej je preuzet iz: John Rogers SEARLE, „*The Problem of Consciousness*“, u: *Consciousness and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002.), 7-17. Nadam se kako će ovaj prijevod poslužiti svima onima, a osobito studentima *Katoličkog bogoslovnog fakulteta* u Sarajevu, koji promišljaju o tematskim cjelinama iz područja filozofije svijesti.

Mnoga stanja svijesti imaju malo ili gotovo ništa sa znanjem. Primjerice, svjesna stanja neusmjerene strepnje ili nervoze nisu u biti povezana sa znanjem. Svijest se ne smije zamijeniti ni s pozornošću. U našem polju svijesti postoje elementi koji su u žarištu naše pozornosti te elementi koji su na periferiji svijesti. Takvu je razliku važno istaknuti jer „biti svjestan čega“ ponekad koristimo u značenju „obratiti pozornost na što“. No način na koji ovdje raspravljamo o svijesti omogućava nam da mnoge stvari s periferije naše svijesti – primjerice, blaga glavobolja koju sada osjećam ili osjećaj ovratnika na vratu, nisu u žarištu naše pozornosti. Stoga ću u trećem odjeljku morati znatno više reći o razlici između žarišne i periferne svijesti.

Naposljetku, svijest se ne smije zamijeniti ni sa samosviješću. Doista postoje određene vrste životinja, poput ljudi, koje posjeduju sposobnost iznimno složenih formi samoreferencijalne svijesti koju obično opisujemo kao samosvijest. Primjerice, mislim kako svjesni osjećaj stida zahtijeva svjesnost osobe koja se stidi. Ali vidjeti predmet ili čuti zvuk, primjerice, ne zahtijeva samosvijest. U većini slučajeva sva svjesna stanja nisu uvijek i samosvjesna.

2. Koji su odnosi između svijesti i mozga?

Radi se o glasovitom „problemu odnosa uma i tijela“. Premda problem ima dugu i tešku povijest kako u filozofiji, tako i u znanosti, mišljenja sam da bar u grubim crtama ima jednostavno rješenje, a ono glasi: kao višerazinska svojstva mozga svjesna su stanja uzrokovana nižerazinskim neurobiološkim procesima u mozgu. Ovdje se kao ključni pojmovi spominju *uzrok* i *svojstvo*. Ono što do sada znamo o funkcioniraju svijeta, jest to da promjenjive stope neuronskih okidanja u različitim neuronskim arhitekturama uzrokuju svu široku raznolikost našeg svjesnog života. Svi se podražaji koje primamo iz vanjskoga svijeta s pomoću živčanog sustava pretvaraju u jedan medij, naime, u promjenjive stope neuronskih okidanja na sinapsama. Podjednako je zanimljivo da te promjenjive stope neuronskih okidanja uzrokuju sve boje i raznolikost našeg svjesnog života. Miris cvijeta, zvuk simfonije, misli o teoremima euklidske geometrije uzrokovani su nižerazinskim biološkim procesima u mozgu te koliko znamo, neuroni i sinapse bitni su funkcionalni elementi takvih procesa.

Naravno, kao i svaka druga uzročna hipoteza i ova je provizorna. Možda se ispostavi da smo precijenili važnost neurona i sinapse. Možda je funkcionalna jedinica mreža ili cijeli niz neurona, no želim istaknuti kako je važno to što tragamo za uzročnim odnosima. Prvi je

korak u cilju rješavanja problema odnosa uma i tijela shvatiti sljedeće: moždani procesi *uzrokuju* svjesne procese.

No i dalje ostaje otvoreno pitanje: Koja je ontologija, odnosno koji je oblik postojanja takvih svjesnih procesa? Ako otvoreni je postavimo pitanje, ono glasi: Obvezuje li nas tvrdnja o uzročnom odnosu između mozga i svijesti na prihvaćanje dualizma „fizičkog“ i „mentalnog“? Odgovor je definitivno – ne. Moždani procesi uzrokuju svijest, ali svijest koju uzrokuju nije neka dodatna supstancija ili entitet. Radi se o višerazinskom svojstvu cijelog sustava. Stoga, dva se bitna odnosa između svijesti i mozga mogu sažeti na sljedeći način: nižerazinski neuronski procesi u mozgu uzrokuju svijest, a svijest je jednostavno višerazinsko svojstvo sustava koji čine nižerazinski neuronski elementi.

Mnogo je primjera uzetih iz prirode u kojima su višerazinska svojstva sustava uzrokovana nižerazinskim elementima tog istog sustava, premda samo svojstvo sustava čine nižerazinski elementi. Primjerice, razmislimo samo o tekućem stanju vode ili providnosti čaše ili čvrstoći stola. Naravno, kao i sve druge analogije i ove su nesavršene i na različite načine neodgovarajuće. Ali ja želim ukazati na sljedeću bitnu stvar: ne postoji nikakva metafizička prepreka, niti logička prepreka, za ustvrditi kako su mozak i svijest u uzročnom odnosu te istodobno ustvrditi da je svijest samo jedno od svojstava mozga. Nižerazinski elementi sustava mogu uzrokovati višerazinska svojstva tog istog sustava, čak iako takva svojstva sustava čine nižerazinski elementi. Primjerice, uzmimo u obzir da nitko ne može zaviriti u čašu vode, izvaditi molekulu i reći: „Ova je molekula mokra“. Isto tako, nitko ne može pokazati jednu sinapsu ili jedan neuron u mozgu i reći: „Ova sinapsa ili ovaj neuron misli na moju baku“. Koliko do sada znamo, misli se o bakama javljaju na mnogo višoj razini od razine pojedinačnog neurona ili sinapse, kao što se i tekućina pojavljuje na mnogo višoj razini od razine pojedinačnih molekula.

Od svih teza koje iznosim u ovom članku, ova izaziva najviše protivljenja. Ne znam zašto, te stoga želim detaljnije razjasniti o čemu se radi. Kao prvo, želim ustvrditi da jednostavno kao činjenicu uzimamo da moždani procesi uzrokuju svjesna stanja. O tomu ne znamo sve pojedinosti i možda će proći dosta vremena dok sve ne shvatimo. Osim toga, čini mi se da je za razumijevanje toga kako točno moždani procesi uzrokuju svjesna stanja potrebna revolucija u neurobiologiji. S trenutnim nam objašnjavačkim aparatom nije jasno kako, primjenjujući ga, možemo objasniti uzročni karakter odnosa između neuronskih okidanja i svjesnih stanja. Ali za sada, iz činjenice da ne znamo *kako* se to događa, ne proizlazi da ne znamo *da* se događa. Mnogi koji prigova-

raju mojemu rješenju (ili uklanjanju) problema odnosa između uma i tijela, prigovaraju na temelju neznanja o tomu kako bi neurobiološki procesi mogli uzrokovati svjesne fenomene. No to meni ne predstavlja konceptualni ili logički problem. Radi se o empirijskom/teorijskom pitanju za biološke znanosti. Problem je točno shvatiti kako sustav producira svijest, a budući da znamo da ju producira, imamo dobre temelje za pretpostaviti postojanje određenih neurobioloških mehanizama koji služe toj svrsi.

Ponekad smo ravnodušni u vezi s potpuno nevjerojatnom činjenicom da svijest mogu producirati elektro-biokemijski procesi, a da to gotovo nikad nećemo objasniti neurobiološki. Međutim, u takvu se stanju trebamo podsjetiti da su se slične čudne stvari već događale u znanosti. Gotovo prije stoljeće činilo se potpuno čudnovato, zagonetno te nekima čak i metafizički nemoguće, život objasniti mehaničkim, biološkim i kemijskim procesima. No danas znamo da je to moguće te je i problem o tomu kako život proizlazi iz biokemije riješen do točke s koje se teško vratiti unazad, s koje je teško razumjeti zašto se to u prošlosti činilo nemogućim. Možda još i ranije, elektromagnetizam se činio čudnovatim. Prema Newtonovoj koncepciji svemira činilo se kako nema mjesta za fenomen elektromagnetizma. No s razvojem teorije elektromagnetizma, metafizičke su strepnje nestale. Vjerujem kako sličan problem imamo i danas u vezi sa sviješću. No kad jednom prihvatimo činjenicu da su svjesna stanja uzrokovana neurobiološkim procesima, problem će automatski postati predmet teorijsko-znanstvenog istraživanja. Na taj bi ga način uklonili iz područja filozofski ili metafizički nemogućeg tumačenja.

3. Neke značajke svijesti

Sljedeći je korak u našoj raspravi navesti neke (ne sve) bitne značajke svijesti koje bi empirijska teorija mozga trebala objasniti.

3.1. Subjektivnost

Kako sam već spomenuo, radi se o najvažnijoj značajki svijesti. Teorija svijesti treba objasniti kako skup neurobioloških procesa može uzrokovati da sustav bude u subjektivnom stanju osjetilnosti/*sentience* ili svjesnosti. Ovaj se fenomen razlikuje od svih drugih fenomena u biologiji te u određenom smislu predstavlja jednu od najčudnijih značajki prirode. Mi ne prihvaćamo subjektivnost kao temeljni, nesvodivi fenomen prirode jer, već od sedamnaestog stoljeća, vjeru-

jemo kako znanost mora biti objektivna. No, radi se o igri riječi u vezi s pojmom objektivnosti. Mi brkamo između *epistemičke* objektivnosti znanstvenog istraživanja i *ontološke* objektivnosti tipičnog znanstvenog predmeta svojstvenog disciplinama kao što su fizika i kemija. Budući da znanost ima za cilj postići objektivnost u epistemičkom smislu, jer tražimo istine neovisne o pojedinačnom gledištu istražitelja, bilo bi primamljivo zaključiti da stvarnost koju istražuje znanost mora biti objektivna, tj. da postoji neovisno o iskustvima svakog pojedinog čovjeka. No, ta posljednja značajka, značajka ontološke objektivnosti, nije i bitna značajka znanosti. Ako nam znanost treba objasniti kako funkcionira svijet te ako su subjektivna stanja svijesti dio tog svijeta, onda trebamo tražiti (epistemički) objektivno tumačenje (ontološki) subjektivne stvarnosti, stvarnosti subjektivnih stanja svijesti. Ono što ovdje želim argumentirati, jest to da mi možemo imati epistemički objektivnu znanost područja koje je ontološki subjektivno.

3.2. Objedinjenost/Unity

Bitno je uzeti u obzir da u nepatološkim oblicima svijesti nikad nismo imali, primjerice, samo bol u laktu, osjećaj topline ili iskustvo viđenja nečeg crvenog, nego se svi ti oblici svijesti pojavljuju istodobno kao dio jednog objedinjenog svjesnog iskustva. Kant je tu značajku nazvao „transcendentno jedinstvo apercepcije“. Od nedavno se takva pojava u neurobiologiji naziva „problem objedinjavanja/povezivanja/*the binding problem*“ (kako se primjerice dva paralelno procesuirana svojstva u mozgu, boja i oblik, objedinjuju u jedan percept, jednu zamjedbu, *op. prev.*). Postoje barem dva aspekta tog objedinjavanja koja trebamo posebno naglasiti. Kao prvo, u svakom su trenutku sva naša iskustva objedinjena u jednom svjesnom polju. Kao drugo, organizacija se naše svijesti proteže na više jednostavnih trenutaka. Tako, primjerice, u trenutku izgovaranja rečenice, ja moram barem, na neki način, u ikoničkom sjećanju zadržati početak rečenice kako bih znao što izgovaram kad dođem do njezina kraja.

3.3. Intencionalnost

„Intencionalnost“ je naziv koji filozofi i psiholozi pridaju kao svojstvo mnogim našim mentalnim stanjima, svojstvo koje ta mentalna stanja usmjerava na stanja stvari u svijetu ili svojstvo koje govori o tomu da su ta mentalna stanja o stanjima stvari u svijetu. Ako imam uvjerenje, ili želju, ili strah, uvijek u takvim slučajevima mora postojati

neki sadržaj mojega uvjerenja, želje ili straha. Uvijek moje uvjerenje, želja ili strah moraju biti o nečemu, pa čak iako to nešto drugo i ne postoji ili se radi samo o halucinaciji. Čak i u slučaju da potpuno griješim, mora postojati mentalni sadržaj koji usmjerava na stanja stvari u svijetu. U tom smislu, nisu sva svjesna stanja intencionalna. Primjerice, u stanjima tjeskobe ili depresije u kojima nismo tjeskobni ili depresivni u vezi s nečim osobitim, nego smo samo loše raspoloženi. U takvu se slučaju ne radi o intencionalnom stanju. No ako smo depresivni u vezi s nastupajućim događajem, tu je riječ o intencionalnom stanju jer je samo stanje usmjereno na nešto izvan sebe sama.

No, u sljedećem pogledu između svijesti i intencionalnosti postoji konceptualna povezanost. Premda su mnoga, gotovo sva, naša intencionalna stanja u svakom trenutku nesvjesna, no i uz to, da bi nesvjesna intencionalna stanja bila autentična, u načelu moraju biti dostupna svijesti. Zapravo, mora postojati svjesna stvar, pa čak i da je blokirana potiskivanjem, moždanim ozljedama ili samom zaboravnošću.

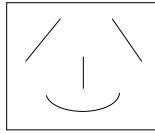
3.4. Razlika između žarišne i periferne svijesti

U svakom trenutku nepatološke svijesti ja posjedujem ono što možemo nazvati poljem svijesti. Unutar tog polja obično obraćam pozornost samo na neke stvari. Tako, primjerice, sada obraćam pozornost na problem opisa svijesti, ali gotovo da ne obraćam pozornost na to što osjetim košulju na svojim leđima ili što osjećam stegnutost svojih cipela. Ponekad kažemo kako sam spomenutih stvari obesviješten/nesvjestan. No radi se o pogrešci. Dokaz da se i u ovom slučaju radi o stvarima koje su dio mojeg polja svijesti, temeljim na tomu što u svakom trenutku mogu preusmjeriti svoju pozornost. No da bih preusmjerio svoju pozornost na spomenute stvari, mora postojati nešto na što ranije nisam obraćao pozornost, a na što ju sada obraćam.

3.5. Gestalt-struktura svjesnog iskustva

Unutar polja svijesti naša su iskustva tipično strukturirana na način koji nadilazi samu strukturu faktičkog podražaja. To je jedno od temeljnih otkrića gestalt-psihologa. To je najočitije u slučaju vizije, no radi se o fenomenu koji je općenit i nadilazi samo takav slučaj. Primjerice, nepotpune crte povučene na slici 1 fizički ne nalikuju na ljudsko lice.

Slika 1



Zapravo, kad bismo na cesti vidjeli nekoga komu lice nalikuje crtežu sa slike 1, vjerojatno bismo pozvali hitnu pomoć. Dispozicija mozga za strukturiranje iskrivljenih podražaja u izvjesne strukturirane forme toliko je snažna da ćemo i nepotpuno povučene crte sa slike 1 prirodno imati tendenciju zamijetiti kao ljudsko lice. Štoviše, ne samo da su naša svjesna iskustva u određenim strukturama nego ih također imamo tendenciju vidjeti kao slike u odnosu na pozadine. Ponavljam, to je najočitije u slučaju vizije. Prema tome, dok gledam sliku, vidim je na pozadini stranice. Stranicu vidim na pozadini stola. Stol vidim na pozadini poda, a pod vidim na pozadini sobe, i sve tako dok na kraju ne dođemo do vidokruga vlastite vizualne svijesti.

3.6. *Aspekt prepoznatljivosti/Familiarity*

Karakteristična je značajka nepatoloških stanja svijesti da nam se pojavljuju s onim što ću nazvati „aspekt prepoznatljivosti“. Primjerice, da bih pred sobom vidio predmete kao što su kuće, stolice, ljudi, stolovi, ja od ranije moram posjedovati kategorije kuća, stolicâ, ljudi i stolova. Ali to znači da ću svoja iskustva asimilirati u skup kategorija koje su mi više-manje prepoznatljive. Boraveći u potpuno nepoznatoj okolini, nekom selu u džungli, primjerice, u kojem mi kuće, ljudi i lišće izgledaju potpuno egzotično, i dalje opažam kuću, osobu, odjeću, stablo ili grm. Aspekt prepoznatljivosti je prema tome skalarni fenomen. Možemo govoriti o većem ili manjem stupnju prepoznatljivosti. Ali bitno je uočiti da nam se nepatološki oblici svijesti pojavljuju pod aspektom prepoznatljivosti. Nadalje, možda je najbolje ovaj aspekt promatrati u patološkim slučajevima. U slučaju Kapgrasova sindroma pacijenti pogrešno prepoznaju poznate osobe iz njihove okoline. Misle kako bračni drug u stvari nije njihov, nego da se radi o varalici, itd. Radi se o poremećaju jednog aspekta prepoznatljivosti. U nepatološkim slučajevima iznimno je teško odstupiti od tog aspekta. Nadrealistički slikari to pokušavaju. No čak i u nadrealističkom slikarstvu troglava žena je i dalje žena, a mekani sat/*drooping watch* je i dalje sat.

3.7. Raspoloženje

Dio svakog normalnog svjesnog iskustva je raspoloženje koje ga prožima. To ne mora biti neko posebno raspoloženje koje moramo imenovati, kao što su depresija ili ushićenje, ali uvijek postoji nešto što možemo nazvati karakterom/*flavour* ili općim osjećajem/*tone* svakog normalnog skupa svjesnih stanja. Tako, primjerice, trenutačno nisam nešto osobito depresivan, a nisam ni osobito ushićen, niti sam zapravo, što bismo jednostavno rekli, „bezvoljan“. Usprkos tome, sa svojim sam trenutačnim iskustvima u određenom raspoloženju. Raspoloženje je vjerojatno mnogo lakše biokemijski objasniti od nekolicine značajki svijesti koje sam već spomenuo. Primjerice, mi patološke oblike depresije možemo kontrolirati uzimanjem lijekova koji mijenjaju raspoloženje.

3.8. Granični uvjeti

Sva mi se moja nepatološka stanja svijesti u određenom smislu pojavljuju s onim što bismo mogli nazvati njihovom „*situiranošću/situatedness*“. Premda ne mislim o tome, i premda to nije dio polja moje svijesti, ja ipak znam koja je godina, na kojem se mjestu nalazim, koje je doba dana, koje je godišnje doba i obično k tomu još i koji je mjesec. Sve su to granični slučajevi/*boundary conditions* ili situiranost nepatoloških svjesnih stanja. S druge strane, prisutnosti te pojave postajemo svjesni tek kad je izgubimo. Tako, primjerice, stareći nam se javlja određeni osjećaj vrtoglavice koji nas obuzima kako gubimo osjećaj za doba godine ili mjesece. Tvrdim da su svjesna stanja situirana i da se doživljavaju kao takva premda pojedinosti situacije ne moraju biti dio sadržaja svjesnih stanja.

4. Neke uobičajene pogreške o svijesti

Želio bih misliti kako je sve što sam do sada rekao samo odlika zdravog razuma. Međutim, moram priopćiti, takoreći s bojišnice, da pristup koji zagovaram u istraživanju svijesti nipošto nije općeprihvaćen u kognitivnoj znanosti niti u neurobiologiji. Doista, sve donedavno mnogi su djelatnici iz područja kognitivne znanosti i neurobiologije smatrali kako je istraživanje svijesti nešto što je izvan granica njihovih disciplina. Smatrali su kako je izvan dosega znanosti objasniti zašto tople stvari osjećamo kao tople ili zašto nam crvene stvari izgledaju crvene. Naprotiv, mišljenja sam da je baš zadaća neurobiologije objasniti

ta i sva druga pitanja o svijesti. Zašto bismo mislili drukčije? Dobro, postoje složeni povijesni razlozi, gledajući barem iz perspektive sedamnaestog stoljeća, zbog kojih su ljudi smatrali da svijest nije dio materijalnog svijeta. Svojevrni su ostaci dualizma ljude sprečavali svijest, kao i svaki drugi fenomen, tretirati kao biološki fenomen. Međutim, sada mi nije cilj pokušati ući u trag toj povijesti. Umjesto toga ću istaknuti neke opće pogreške koje se čine kada ljudi odbiju razmatrati o svijesti u njezinim vlastitostima.

Karakteristična pogreška prilikom istraživanja svijesti je zanemariti njezino bitno svojstvo subjektivnosti i pokušati joj pristupiti kao objektivnom fenomenu iz perspektive trećeg lica/*third person phenomenon*. Umjesto prepoznati kako je svijest u biti subjektivan, kvalitativan fenomen, ljudi pogrešno pretpostavljaju da je njezina bit u tome da je svijest kontrolni mehanizam ili određeni skup dispozicija za ponašanje ili neki računalni program. Dvije najčešće pogreške o svijesti su pretpostaviti kako se može analizirati bihevioristički ili računalno. Turingov nas test navodi na takve pogreške, a to su pogreška biheviorizma i pogreška kompjutacionalizma/*computationalism*. Test nas vodi pretpostavci kako je za svjesnost sustava nužno i dovoljno da ima pogodan računalni program ili skup programa s ispravnim ulaznim i izlaznim podacima. Mislim da je takav stav dovoljno samo jasno navesti kako bismo spoznali da je pogrešan. Tradicionalni je prigovor biheviorizmu bio u tomu što se smatralo da biheviorizam ne može biti ispravno rješenje jer se sustav može svjesno ponašati, a da to zapravo nije. Ne postoji logička povezanost, nužna povezanost između unutarnjih, subjektivnih, kvalitativnih mentalnih stanja i vanjskog, javno vidljivog ponašanja. Naravno, praktički, svjesna stanja tipično uzrokuju ponašanje. Ali se ponašanje koje uzrokuju mora odijeliti od samih stanja. Ista se pogreška ponavlja i u slučaju računalnog tumačenja svijesti. Kao što ponašanje samo po sebi nije dovoljno za svijest, tako ni računalni modeli svijesti nisu sami po sebi dovoljni za svijest. Računalni je model svijesti za svijest isto što i računalni model bilo čega za područje koje se modelira. Nitko ne pretpostavlja kako će nas računalni model pljuska u Londonu ostaviti sve mokre. No pogrešno je pretpostaviti kako je računalni model svijesti na neki način svjestan. Radi se o istoj pogrešci u oba slučaja.

Postoji jednostavan dokaz da računalni model svijesti nije dovoljan za svijest. Iznosio sam ga već mnogo puta, stoga se ovdje na tomu neću zadržavati. Smisao dokaza je u sljedećoj tvrdnji. *Kompjuter se definira sintaktički*. Definira se u smislu manipulacije simbolâ. Ali sintaksa sama po sebi nikad ne može biti dovoljna za sadržaje koji

tipično idu uz svjesne misli. Nula i jedinica same po sebi nisu dovoljan jamac mentalnog sadržaja, svjesnog ili nesvjesnog. Ovaj se argument ponekad naziva i „argument kineske sobe“ jer sam ga izvorno prikazao na primjeru osobe koja prolazi sve računalne operacije kako bi odgovorila na postavljena pitanja na kineskom jeziku, ali pri tome ne razumije kineski jezik (Searle, 1980.). Smisao parabole je jasan, ali obično se zanemaruje. *Sintaksa sama po sebi nije dovoljna za semantički sadržaj.* Od svih prigovora na argument o kineskoj sobi nikad nisam vidio da je netko bez okolišanja istupio i rekao kako misli da je sintaksa dovoljna za semantički sadržaj.

Međutim, sada moram reći da sam na previše toga pristao u svojem ranijem navođenju argumenta. Pristao sam na to da je računalna teorija uma bila u najmanju ruku neistinita. No sada mi se čini da nije ni neistinita jer nema jasan smisao. Evo i zašto.

Prirodne znanosti opisuju svojstva stvarnosti koja su intrinzična svijetu koji postoji neovisno o promatračima. Prema tome, gravitacijska privlačnost, fotosinteza i elektromagnetizam su sve predmeti prirodnih znanosti jer opisuju intrinzična svojstva stvarnosti. Ali svojstva kao što su biti kada, biti lijep dan za izlet, biti novčanica od pet dolara ili biti stolica nisu predmeti prirodnih znanosti jer se ne radi o stvarnosti intrinzičnim svojstvima. Svi fenomeni koje sam naveo – kada, itd., su fizički predmeti te kao takvi imaju svojstva koja su intrinzična stvarnosti. Ali svojstvo biti kada ili novčanica od pet dolara postoji samo relativno (u odnosu) na promatrače i korisnike.

Prema tome, apsolutno važno za razumijevanje prirode prirodnih znanosti je razumjeti razliku između stvarnosti intrinzičnih svojstava i svojstava relativnih u odnosu na promatrača. Gravitacijska privlačnost je intrinzično svojstvo, dok je biti novčanica od pet dolara o promatraču relativno svojstvo. Sada se sasvim jasno može iznijeti ozbiljan prigovor računalnoj teoriji uma. Računalna teorija ne spominje stvarnosti intrinzična svojstva, jer je o promatraču relativna, a to je iz razloga što se definira u smislu manipulacije simbola, ali pojam „simbol“ nije pojam fizike ili kemije. Simbol je samo ono što se upotrebljava, što se tretira ili što se smatra simbolom. Argumentom sam kineske sobe pokazao da semantika nije intrinzična za sintaksu. Ali ono što argument pokazuje, jest i to da sintaksa nije intrinzična za fiziku. Ne postoje čista fizička svojstva koja bi općenito nula i jedinica ili simboli posjedovali, a koja bi ih odredila kao simbole. Simbol je nešto relativno u odnosu na promatrača, korisnika ili djelatnika/*agent* koji mu pridaje simboličko tumačenje. Prema tome, pitanje o tomu „je li svijest računalni program?“ nema smisla. Ako pitamo: „Možete

li računalno tumačiti moždane procese koji su tipični za svijest?", odgovor je sljedeći: računalno možemo tumačiti sve. No ako postavimo pitanje: „Je li svijest intrinzično računalna?“, odgovor je sljedeći: ništa nije intrinzično računalno. Računalno postoji samo relativno u odnosu na nekog djelatnika ili promatrača koji nameće računalno tumačenje fenomena. Zaključak je jasan. Trebao sam ga uzeti u obzir prije deset godina, ali nisam.

Reference:

John Rogers SEARLE, „Minds, Brains, and Programs“, *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980.), 417-457.

John Rogers SEARLE, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.).

Prijevod: Igor Žontar

VJERA KAO TRADICIJA ZAJEDNICE I KAO OSOBNI IZBOR
Izlaganje na tribini Centra za dijalog – Vesatijja u Sarajevu,
27. 11. 2014.

Zahvaljujem organizatoru za poziv te ujedno za prijedlog da sam odaberem temu. Za uvod iznosim dva doživljaja ovdje u Sarajevu. God. 1969. bio sam župnik katedralne župe kad je jednog jutra u župni ured došla starija katolkinja kao posrednica svoje udane kćeri i njezina muža. Bili su vjenčani samo građanski, dobili su nedavno sina i sada bi htjeli svoj brak crkveno urediti te dati krstiti svojega sina. Redovno mjesto vjenčanja i krštenja kod nas je župna crkva. Gospođa mi je objasnila da je njezin zet profesor na jednom fakultetu u Sarajevu a kći službenica banke te da se boje kako bi dolaskom u katedralu na ove vjerske obrede mogli ugroziti svoju karijeru. Dobivši podatke o njihovu krštenju, zamolio sam pismeno župnike tih župa da mi pošalju krsne listove s pismenom izjavom da dotada nisu sklapali kršćanski brak. U međuvremenu sam zatražio od nadbiskupskog ordinarijata pismeni oprost od oglašavanja na župnoj misi mladenaca koji se tako žele vjenčati. Nakon što su pristigli svi dokumenti, dogovorio sam se s bakom za dan i sat te sve obavio u njihovu stanu. Desetak godina kasnije su me zamolili za preporuku da usvoje jedno muško dijete preko Caritasu u Zagrebu jer da gospođa ne može više zatrudnjeti, a ne žele da njihov sin raste razmažen. Usvojili su dječaka koji se dobro uklopio u njihovu obitelj i nisu pravili nikakvu razliku među dvojicom sinova.

Druga zgoda dogodila se negdje 1996., dok sam bio generalni vikar Vrhbosanske nadbiskupije te kao jedan od nadbiskupovih suradnika stanovao i radio u nadbiskupskoj rezidenciji. Jednoga jutra obavijestio me vratar da mene poimence traže dva nepoznata mladića. Sišao sam, primio ih u posjetnoj sobi i pitao za što me trebaju jer ih nisam poznao. Pokazali su dokumente iz kojih je bilo razvidno da su građani muslimanskog porijekla. Izjavili su da se žele što prije krstiti. Bio sam šokiran i tiho se pitao je li po srijedi provokacija kako bi me kasnije optužili za prozelitizam. Uzvratio sam da se odrasli mogu krstiti samo nakon pouke koja traje najmanje šest mjeseci te da na kraju pišu pismenu molbu biskupu da to čine u punoj slobodi. Iz nastavka razgovora postalo je razvidno da im treba krsni list kao dokument za dobivanje pasoša Republike Hrvatske, a nije im stalo ni do kakve vjere. Izjavili su kako su spremni dobro platiti tu uslugu. Sa svojim eksksocijalističkim mentalitetom oni su bili uvjereni da se sve može pribaviti za

novac, a nisu bili svjesni da me time vrijeđaju. Brzo sam odgovorio da ja to ne mogu učiniti, a nijedan drugi svećenik također, ako tako iskreno budu kazali za što trebaju dokument.

Sociolozi religije - i oni religiozni kao što je anglikanka Grace Davie¹ i agnostici koji religiju proučavaju kao značajan društveni fenomen kao što je ovdje u Sarajevu Dino Abazović² – govore kako jedni ljudi, koji su u djetinjstvu vjerski odgojeni, kao odrasli vjeruju, a ne pripadaju, a drugi ne pripadaju, a vjeruju. Ovdje želim usporediti poimanje vjere i djelâ u Novom zavjetu i Kur'anu; teološki razmišljati što je vjera za kršćane i muslimane. Zatim kako od tradicijske vjere primljene u obitelji i na školskom vjeronauku slobodnim izborom postajemo osobno religiozni? Nadalje, zašto u našim prilikama neki političari rado dolaze na vjerske skupove iako se zna da osobno ne drže do vjere? Trebamo li mi osvjedočeni vjernici i prema njima biti uprisutnitelji Božjega milosrđa?

Vjera je odgovor Bogu koji se objavio

Za sljedbenike monoteističkih religija bitna je vjera u Boga koji je stvorio svijet i ljude kao slobodna bića, ali se i objavio te traži da držimo neke temeljne istine, sudjelujemo u bogoslužju kojim Boga častimo i vršimo Božje zapovijedi u znak da očekujemo Božju nagradu ili kaznu nakon zemaljskog života. U Starom zavjetu, koji je knjiga objave za Židove i kršćane, vjera se izvodi iz korijena *aman* i *batah* biti čvrst, potvrđivati te oslanjati se.³ Vjera je prihvaćanje vjerskih istina. Prema kršćanskoj teologiji može biti *fides quae creditur* (ono što se vjeruje, objektivni sadržaj) i *fides qua creditur* (ono čime se vjeruje, subjektivni pristanak). Za ilustraciju navodim molitveno ohrabrenje u vrijeme prirodnih katastrofa:

¹ Usp.: Grace DAVIE, *Religija u suvremenoj Europi. Mutacija sjećanja* (Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga, 2005.). Grace DAVIE, *The Sociology of Religion* (London: Sage Publications, 2007.). Ona upotrebljava termine „believing without belonging, belonging without believing, vicarious religion“.

² Dino ABAZOVIĆ, *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije* (Zagreb – Sarajevo: Synopsis, 2012.). U teoretskom dijelu ove disertacije autor iznosi kako se nisu ostvarile prognoze sociologa da će s napretkom sekularizacije opadati interes ljudi za vjeru i religiju, a u drugom analizu ankete obavljene među muslimanima BiH o važnosti islama u njihovu životu. Na str. 142, Tablica 22, donosi odgovore iz kojih izlazi kako 81,2% upitanih smatraju da je vjera u Boga donekle ili u značajnoj mjeri važna za odgovorno djelovanje i poštovanje moralnih vrijednosti.

³ Usp.: natuknice „Vjera, vjernost“, *Rječnik biblijske teologije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1969.), 1419-1437.

Bog nam je zaklon i utvrda,
 pomoćnik spreman u nevolji.
 Stoga, ne bojmo se kad se ljulja zemlja,
 kad se bregovi ruše u more.
 Nek' buče i bijesne valovi morski,
 nek' bregovi dršću od žestine njihove:
 S nama je Jahve nad vojskama,
 naša je utvrda Bog Jakovljevi! (Ps 46,2-4).

U ovoj molitvi Židova i kršćana prisutno je uvjerenje da je Bog stvorio kozmos s prirodnim pojavama te da može unijeti red u prirodu kada se ona uzjoguni. U izrazu „Jahve nad vojskama“ prisutna je vjera u Boga jedinoga koji zabranjuje štovati nebeska tijela kao da su božanstva, a u izrazu „Bog Jakovljevi“ prisutno je uvjerenje da se Bog preko Mojsija objavio židovskom narodu koji se razvio od dvanaest Jakovljevihih sinova.

Biblijska vjera traži ne samo pristajanje uz Boga stvoritelja i objavitelja nego i vjernički moral. Preko proroka Bog je Izraelcima poručivao da se u nevoljama života i ratnim opasnostima oslanjaju na njega. Tako Izaija govori u vrijeme sirijsko-efrajijskog rata oko god. 734. pr. Kr., kada je prijetila agresija od jačih susjednih vladara sa sjevera: „Ako ne povjerujete, nećete opstati“ (Iz 7,9b). Ovdje je vjera izjednačena s povjerenjem u Božju brigu za sveti grad Jeruzalem i njegove stanovnike te s totalnim povjerenjem u Boga kojemu je stalo do ljudi.⁴ *Deset zapovijedi* donose kratke odredbe o moralnom životu zajednice i pojedinaca. Moral vjernika treba se temeljiti na vjeri u Boga jedinoga a moralni kodeks donesen je u dva konteksta Staroga zavjeta (Izl 20,1-17 i Pnz 5,6-21). U obje verzije važan je tzv. povijesni uvod: „Ja sam Jahve, Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva... Nemoj imati drugih bogova uz mene (1. zapovijed)... Sjeti se da svetkuješ dan subotnji (3. zapovijed)... Poštuj oca svoga i majku svoju (4. zapovijed)... Ne ubij (5. zapovijed)... Ne poželi ništa što je bližnjega tvoga (10. zapovijed)“. Tko pristaje uz Boga stvoritelja i darovatelja slobode, treba se ponašati prema članovima vlastite obitelji i drugim ljudima s poštovanjem i dobrotvornom ljubavlju.⁵ Te

⁴ Za širi kontekst i razumijevanje Iz 7,9b usp.: Božo LUJIĆ, „Vjera kao povijesna snaga i egzistencijalni temelj života. Teološko-egzegetička analiza Iz 7,9b“, *Vrhbosnensia* 17 (2013.), 357-377. Usp.: njegovu knjigu *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavke za biblijsku teologiju Staroga zavjeta* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2014.).

⁵ Katolička Crkva preuzima *Deset zapovijedi* u svoj katekizam kao temelj vjerničkog ponašanja u današnjem pluralnom svijetu. Usp.: *Katekizam Katoličke Crkve* (Zagreb: Glas Koncila, 1994.), br. 2052-2557. Za teološko tumačenje i primjenu

zapovijedi donose univerzalne odredbe o humanom ponašanju unutar vlastitog naroda i prema pripadnicima drugih naroda. Ljudi do njih mogu doći i razumskom spoznajom, ali ih je Bog također objavio preko Mojsija. U Novom zavjetu Isus ih je potvrdio te sveo na dvije bitne: ljubav prema Bogu i bližnjemu (Mk 12,28-34). One postoje i u Kur'anu, ali u različitim surama i ajetima, kako možemo vidjeti iz jednog članka Enesa Karića.⁶ Na sažetak Deset zapovijedi u ljubavi prema Bogu i bližnjemu, kako je Isus naučavao, oslonili su se i muslimanski intelektualci u otvorenom pismu Papi i drugim kršćanskim čelnicima 18. studenog 2007. U tom pismu oni nude dijalog iz osjećaja odgovornosti za mir u svijetu.⁷

U Novom zavjetu vjera je dodatno obilježena pristajanjem uz Isusa kojega je Bog učinio Kristom i Gospodinom (Dj 2,36-38; 11,20-21). U novozavjetnu vjeru spada također smrt Isusova na križu te njegovo uskrišenje od mrtvih (1 Kor 15,3-5.11-13). Pavao naziva evanđeljem propovijedanje da je Krist umro i uskrsnuo „za nas“ (*euangelion*). Poslanica Hebrejima donosi svojevrsnu definiciju vjere: „A vjera je već neko imanje onoga čemu se nadamo, uvjerenost u zbiljnosti kojih ne vidimo. Vjerom spoznajemo da su svjetovi uređeni riječju Božjom tako te ovo vidljivo ne posta od nečeg pojavnoga. A bez vjere nemoguće je omiljeti Bogu jer tko mu pristupa, vjerovati mora da postoji i da je platac onima koji ga traže“ (Heb 1,1.3.6). Ovo su zajednički elementi vjere u židovstvu, kršćanstvu i islamu: uvjerenje da Bog postoji, da je vidljivi svijet nastao Božjim stvaranjem te da Bog u eshatološkoj budućnosti nagrađuje ljude za dobro činjeno i kažnjava za zla djela koja mogu izbjeći zemaljskoj pravdi ali ne mogu Božjoj.

Deset zapovijedi, usp.: Marijan VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja u danas?! (Zagreb - Makarska: Franjevačka visoka bogoslovija, 1989.)*. Usporedbu ovih Božjih zapovijedi s univerzalnom deklaracijom o pravima čovjeka donosi André CHOURAQUI, *Deset zapovijedi danas. Deset besjeda za pomirenje Čovjeka s ljudskošću (Zagreb: Konzor, 2005.)*.

6 Enes KARIĆ, „Deset zapovijedi u novijim komentarima Kur'ana“, u svojoj knjizi *Kako tumačiti Kur'an. Uvod u komentatorske teorije klasičnog perioda (Sarajevo: Tugra, 2005.)*, 307-316. U zaključku ističe kako „veliki broj komentatora Kur'ana posužuje za sintagmom *Deset zapovijedi* ističući, prije svega, vječne aspekte vjere u Boga koji se ovim zapovijedima naglašavaju“.

7 Izvornik je na engleskom, zatim su uslijedili prijevodi na arapski i druge velike jezike. Usp.: *A Common Word between you and us (Jordan: 2009.)*. Prijevod na bosanski s prvim komentarima *Zajednička riječ za nas i vas*, s engleskog prevela Azra Mulović, (Sarajevo: El-Kalem, 2010.). Papa Benedikt XVI. prihvatio je ovu inicijativu te Vijeću za međureligijski dijalog povjerio da organizira Forum za susrete muslimanskih članova ove inicijative i katoličkih teologa. Do sada su održana tri takva foruma: 2008., 2011. i 2014.

Na liniji starozavjetnih proroka, koji su nastupali kao savjest naroda pred vladarima i predstojnicima vjerskih institucija, Novi zavjet također traži usklađivanje vjere i djela. Tako Pavao ističe da vjera treba biti „ljubavlju djelotvorna“ (Gal 5,6). Među povijesnim naslovcima Jakovljeve poslanice bilo je obraćenika s poganstva i sa židovstva, a neki od njih precjenjivali su vanjsko sudjelovanje u bogoslužju bez obzira na brigu za siromahe u vlastitoj zajednici. Protiv takve formalističke religioznosti ovaj nadahnuti pisac oštro protestira: „Smatra li se tko pobožnim, a ne obuzdava svoga jezika, nego zavarava srce svoje, isprazna je njegova pobožnost. Pobožnost čista i neokaljana pred Bogom i Ocem jest: zauzimati se za sirote i udovice u njihovoj nevolji i čuvati se neokaljanim od ovoga svijeta“ (Jak 1,26-27). Također oštro osuđuje postavljanje bogataša na istaknuta mjesta prigodom bogoslužja i zapostavljanje siromaha (Jak 2,1-4). On proročki uzvikuje: „Vjera, ako nema djela, mrtva je u sebi“ (Jak 2,17.26).⁸ Za uzor vjernika koji je djelima potvrđivao svoju vjeru Jakov stavlja Abrahama zato što je bio spreman žrtvovati vlastitog sina, ali je i gostoprimstvom prema putnicima i pomaganjem oskudnih potvrđivao svoju vjeru: „Zar se Abraham, otac naš, ne opravda djelima, kad na žrtvenik prinese Izaka, sina svoga? Vidiš: vjera je surađivala s djelima njegovim i djelima se vjera usavršila te se ispuni Pismo koje veli: Povjerova Abraham Bogu i uračuna mu se u pravednost pa prijatelj Božji posta“ (Jak 2,21-24). Za Abrahamova djela socijalnog pomaganja kao prakticirane vjere ovaj pisac nije se nadahnuo jedino na kanonskim knjigama Staroga zavjeta nego i na drugim židovskim spisima.⁹

U kršćanskoj tradiciji vjera koju treba potvrđivati životom povezuje se s nadom i milosrdnom ljubavlju (*agape*).¹⁰ Zato se ove tri vrline u katoličkoj moralnoj teologiji obrađuju kao „teologalne kreposti“ jer obuhvaćaju temeljni unutarnji odnos vjernika prema Bogu i bližnjima. Vjera, nada i ljubav temelj su kršćanske duhovnosti u mladosti, zrelim godinama i starosti.¹¹

Dr. Smail Balić (1920.-2002.) živio je kao bošnjački intelektualac u Austriji nakon Drugog svjetskog rata, radio u Nacionalnoj biblioteci

⁸ Usp.: Mato ZOVKIĆ, „Vjera autora i naslovnika Jakovljeve poslanice“, *Vrhbosnensia* 18 (2014.), 103-121.

⁹ Usp.: Mato ZOVKIĆ, „Abraham – prijatelj Božji, čovjek vjere i djela prema Jakovljevoj poslanici“, *Bogoslovska smotra* 76 (2006.), 755-779.

¹⁰ Usp.: natuknice „Ljubav, Nada, Nada i moral, Vjera, Vjera i moral“, *Enciklopedijski teološki rječnik* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.), 602-608, 701-705, 1256-1263.

¹¹ Usp.: D. MONGILLO, „Virtù teologali“, *Nuovo dizionario di teologia morale* (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1990.), 1474-1498.

u Beču te na njemačkom pisao članke o islamu sa stajališta dijaloga.¹² On je u Leksikonu židovstva, kršćanstva i islama dao priloge iz islamskog učenja i vjerovanja. Tako u natuknici „Vjera – islamski“¹³ poimanje vjere izvodi iz arapskih izraza *islam* i *iman*. Islam je predanost u Bogu te mir i spas u Njemu. Postoji islam Abrahamova, ali je vrhunac u objavi koju je primio i prenio Muhamed: „U očima muslimana, tj. nekoga tko predanost Bogu čini vodećom mišlju u svojem životu, oni su (Mojsije i Isus) stoga islamski proroci isto toliko kao i Muhamed, posrednik zadnje varijante islamskoga svjetonazora.“ Balić prevodi *iman* kao povjerenje na temelju vjerovanja. Iz istog korijena zajedno s drugim pripadnicima islamske uleme izvodi naziv *mumin* za pojedinog vjernika. Islam se u svojoj cjelovitosti sastoji od tri dijela: a) vjeroispovijest; b) ispunjavanje religioznih dužnosti; c) poštovanje i izvršavanje islamskog ćudorednog kodeksa. U natuknici „Vjeroispovijest–muslimanski“ podsjeća da ona glasi: „Nema Boga osim Boga; Muhamed je rob i poslanik Božji.“ Zatim tumači: „Prvi dio ispovijesti čini neizostavni element svake varijante objavljene religije. Drugi dio je promjenjiv; u njemu uvijek figurira ime onoga Božjeg poslanika koji se za dotičnu vjeru smatra odgovornim kao nositelj navještaja. Za ovu, po muslimanskom shvaćanju posljednju varijantu jedinstvene objavljene religije, odgovornim se smatra Muhamed. Uključivanje Božjeg poslanika u islamskoj vjeroispovijesti pokazuje se nužnim i zato što se samo tako od početka može jasno ocrtati njegova ljudska dimenzija. U islamskoj vjeroispovijesti Muhamed se izričito oslovljava kao *rob* ili kao *sluga* Božji, kako nitko ne bi došao na pomisao da mu pripisuje božanske ovlasti.“¹⁴

Znanstvenici povezuju imenicu *imān* s glagolom *āmana* - učiniti nekoga sigurnim i pouzdati se u nekoga, ne živjeti u strahu. Zato je *mu'min* „onaj tko razumije i prihvaća sadržaj temeljne Božje objave i time ulazi u stanje sigurnosti i pouzdanja u Boga“.¹⁵ Za ilustraciju uzmi-mo ovaj kur'anski ajet:

¹² Usp.: prevedeni izbor iz njegovih radova *Zaboravljeni islam* (Wien: Gesellschaft bosnischer Akademiker in Österreich, 2000.). Knjiga je 18. listopada 2000. bila predstavljena u Sarajevu uz nazočnost autora koji je pojasnio da islam predstavlja sugovornicima njemačkoga govornog područja. Internetski članak o predstavljanju: <http://vkbi.open.net.ba/Aktuelnosti/001018V.htm> (20. 11. 2014.).

¹³ *Leksikon temeljnih religijskih pojmova. Židovstvo, kršćanstvo, islam* (Zagreb: Prometej, 2005.), 515-516. Njemački izvornik objavljen u Grazu, 1987.

¹⁴ S. BALIĆ, „Vjeroispovijest – islamski“, *Leksikon temeljnih religijskih pojmova*, 518.

¹⁵ Jane J. SMITH, „Faith“, Jane DAMMEN McAULIFFE (ur.), *Encyclopaedia of the Qur'an, Volume II, E-I*, (Leiden: Brill, 2002.), 162-172, citat str. 163.

Vjernici su oni kojih srca strepe
kad se Allah spomene!

A kad im se uče ajeti Njegovi, vjerovanje im se povećava;
takvi se oslanjaju na svoga Gospodara (8,2 - prijevod E. Karića).

Srce je ovdje - kao i u Bibliji – unutarnja jezgra ljudske osobe.
Srca vjernika „se smiruju pri svakom Allahovom spomenu“ (3,28). U tom smislu ističe Kur'an da Abraham nije bio ni Židov ni kršćanin nego „čovjek čiste vjere, predan Bogu jedinome“ (3,67). Vjera u Kur'anu traži zahvalnost i podlaganje Bogu koji se objavio:

U Naše ajete vjeruju samo oni koji,
kad su njima opomenuti,
licem ničice klanjaju i zahvaljuju, Gospodara svoga hvaleći,
i oni se ne ohole! (32,15).

U islamskoj teologiji šehadet (turski) ili šahada (arapski) izvodi se od glagola koji znači „svjedočiti, biti svjedokom, zapaziti“. Šehadet je prihvaćanje i ispovijedanje objave koju je donio Poslanik: „Svjedočim i potvrđujem da nema boga osim Allaha i potvrđujem da je Muhammed Njegov rob i Njegov poslanik.“ Ovakva ispovijest vjere uključuje spremnost na življenje po istini koja je viđena i prihvaćena:¹⁶

Poslanik vjeruje u ono što mu se objavljuje
od Gospodara njegovog,
a i vjernici u to vjeruju!
Svi vjeruju u Allaha, u Njegove meleke, u Njegove Knjige,
i u Njegove poslanike.
Mi među Njegovim poslanicama
ne pravimo nikakve podjele!
I vjernici govore: „Čujemo i pokoravamo se,
oprosti nam, o naš Gospodaru, Tebi nam je vratiti se!“ (2,285).

Komentar Kur'ana koji je dr. Ramo Atajić preveo s njemačkog podsjeća kako je sura 2 počela s pitanjem o vjeri (ajeti 3-4) te dala upute za novi svijet islama kao zajednice „a sad završava iskazivanjem vjere i praktičnim posljedicama u ponašanju koje to iskazivanje ima“.¹⁷ Iz ovoga ajeta izlazi da su ključni elementi šehadeta: povjerenje u Poslanika koji je ponizno prihvatio Božju objavu, vjera u Boga kojemu

¹⁶ Usp.: „Šehadet“, Cyril GLASSÉ, *Enciklopedija islama* (Sarajevo: Libris), 544-545. Odatle „šehid“ – „osoba koja je u neposrednoj borbi za islamske vrijednosti i prava čovjeka, svjesno i u ime Boga, žrtvovala svoj život; osoba koja se zbog izuzetnosti svoga djela pridružuje Božijim poslanicima u Džennetu“ – Ifet MU-STAFIĆ, „Islamski glosar“, *Glosar religijskih pojmova* (Sarajevo: Međureligijsko vijeće Bosne i Hercegovine, 1999.), 35.

¹⁷ *Prijevod Kur'ana sa tefsiirom i komentarom na bosanskom jeziku, Knjiga I, Sura 1-3*, (München: SKD Bavaria Verlag, 2001.), 138.

se podlažu pravovjerni, zatim u Božje anđele, u Božje knjige (Biblija i Kur'an), u niz Božjih poslanika koje priznaju Židovi i kršćani te muslimani s njima. Muslimani se podlažu Bogu zato što su uvjereni da se njemu vraćaju u smislu života nakon tjelesne smrti. Iz ovog te nekih drugih ajeta, kao i iz Poslanikovih hadisa u kojima je odgovorio na pitanje što je islam i što je iman, muslimanski teolozi sastavili su ono što mi kršćani zovemo Vjerovanje.¹⁸ Vjera uvijek znači i život usklađen s Božjim zapovijedima:

Beduini vele: „Vjerujemo mi!“

Ti reci: „Ne vjerujete! Nego recite: islam smo primili!“

ali vjerovanje još nije ušlo u vaša srca!

A ako Allahu i Njegovom Poslaniku pokorni budete,

On vam od djela vaših ništa umanjiti neće.

Allah zbilja grijehe prašta i samilostan je!

Pravi vjernici samo su oni koji vjeruju u Allaha

i Njegova Poslanika,

i u to zatim ne sumnjaju,

i imecima svojim i životima svojim bore se na Allahovu Putu!

Takvi su oni iskreni! (49,14-15).

Komentatori ističu da se ovaj Poslanikov ukor beduinima odnosio na pleme Ben Asada koji se u vrijeme gladi priključio islamu kako bi dobio materijalnu pomoć. Ovdje se vidi da se termini vjernik – *mumin* i musliman međusobno dopunjavaju. „Ovim se poučavaju beduini, koji su tvrdili da su vjeru primili k srcu. Uzvišeni Allah je znao da to nije istina, i da vjera nije uhvatila korijenu u njihovim srcima. Božiji Poslanik, a. s., im je trebao proturječiti i reći da su tek na prvoj stepenici predaje. Pred njima je još dugačak put dok ne postanu iskreni vjernici.“¹⁹ Muhammed Ali u svojem komentaru Kur'ana za 49,14 kaže: „Primarno, ovo se odnosi na beduine, Vjerovjesnikove suvremenike, ali njegov doseg je općenit i trajan.“²⁰

U vjeronaučnom priručniku za peti razred osnove škole stoji na početku knjige nastavna jedinica „Imanski šarti“ gdje je arapski tekst transkribiran latinicom. Zatim su u susljednim jedinicama protumačeni ti šarti: vjera u jedinog Boga, u Božje meleke, u Božje kitabe, u Božje

¹⁸ Usp.: *Buharijina zbirka hadisa* (Sarajevo: El-Kalem, 2004.), 17, 33-34. *Muslimova zbirka hadisa I*, (Sarajevo: El-Kalem, 2008.), 11-12.

¹⁹ *Prijevod Kur'ana sa tefsirima i komentarom na bosanskom jeziku. Knjiga 9, Sura 42-57*, 2249.

²⁰ Muhammed ASAD, *Poruka Kur'ana. Prijevod i komentar* (Sarajevo: El-Kalem, 2004.). Autor je bio austrijski Židov imenom Leopold Weiss (1900.-1992.) koji je 1926. prihvatio islam te se razvio u uvaženog člana uleme. Ovaj komentar Kur'ana napisao je izvorno na engleskom.

poslanike, u sudnji dan, u Božje određenje.²¹ U udžbeniku za osmi razred lekcija „Obaveze punoljetnog muslimana“ sadržava na početku osnovnu podjelu:

čvrsto vjerovanje u temeljne istine vjere – imanski šarti;
uredno izvršavanje islamskih obaveza – islamski šarti;
njegovanje lijepog islamskog ponašanja – ihsanski šarti.

Zatim je obrazložen osnovni šehadet te obaveze namaza, ramazan-skog posta, zekata i hadža.²² Za svaku od tih obaveza navedeni su citati iz Kur’ana ili Poslanikovih hadisa. Muammer Eser, profesor islamske teologije na teološkom fakultetu Univerziteta u Ankari, sudjelovao je s još 53 islamska znanstvenika u Leksikonu temeljnih pojmova kršćanstva i islama na njemačkom. Dok su kršćanski autori iznijeli samo jednu natuknicu za „Ispovijest vjere (*Glaubensbekenntnis*)“, on je za islam to prikazao u dvije: vjeroispovijest kao *amantu* (vjerujem) i kao svjedočanstvo (*kelime-i-šehadet*) u kojoj je karakterističan glagol *ašhadu* – svjedočim. Obrazlažući ovaj vid vjeroispovijesti on kaže: „Tko svjedoči da nema nikakvog božanstva osim Boga, time izražava svoju vjeru u postojanje, uzvišenost i jednotu Boga. Musliman koji uz to priznaje da je prorok Muhamed Božji sluga i poslanik, time prihvaća i druge temelje vjere koji su objavljeni Proroku: vjeru u proroke, anđele, knjige objave i u onostranost. Njih ljudima posreduje Muhamed, izuzevši vjeru u Boga. Tko vjeruje u Božjeg Poslanika, priznaje i zapovijedi koje je on prenio. To načelo biva u Kur’anu spomenuto na brojnim mjestima (2/163; 3/2,6,18,62,144; 4/87; 5/73; 6/106; 48/29).“²³

Drugi arapski izrazi važni za poimanje i prakticiranje vjere u Kur’anu i islamskoj tradiciji su: *birr* (pobožnost), *din* (religija, vjerska obveza), *rahma* (milosrđe, samilost), *sunna* (način djelovanja), *taqwa* (strah Božji), *umma* (vjernička zajednica). Ovdje ne možemo bliže ulaziti u te pojmove, ali ćemo kasnije spominjati vjerničku zajednicu i Božje milosrđe.

Od tradicijske religije do vjere osobno izabrane

Većina današnjih kršćana i muslimana zadržala je vjeru primljenu u obitelji i produbljenu na školskom vjeronauku. Iz sudjelovanja na međureligijskim seminarima i čitanja dijaloške literature znam

²¹ GRUPA AUTORA, *Vjeronauka za peti razred osnovne škole 5. revidirano izdanje* (Sarajevo: El-Kalem, 2006.), 13.

²² Ševko SULEJMANOVIĆ – Esmā KAPETANOVIĆ, *Vjeronauka za osmi razred osnovne škole. 2. revidirano izdanje* (Sarajevo: El-Kalem, 2005.), 55-61.

²³ Muammer ESER, „Glaubensbekenntnis (isl); Glaubenszeugnis (isl)“, Richard HEINZMANN i dr. (ur.), *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2013.), 268-269. Usp.: moju recenziju ovog leksikona u *Vrhbosnensia* 18 (2014.), 257-261.

desetak bivših kršćana koji su kao odrasli prihvatili islam te otprilike isto toliko bivših muslimana koji su prihvatili kršćanstvo. Obraćena odraslih na drugu vjeru događaju se rijetko. Mi ostali, odrastanjem u vjerničkoj obitelji, izgrađivali smo svoj osobni i zajednički identitet i ponosni smo na ono što jesmo. Uključenost u vjerničku zajednicu puno nam znači jer se u njoj osjećamo duhovno podržani; zajedno s drugom braćom i sestrama rastemo u svijesti otvorenosti za Boga, duhovne vrijednosti i bližnje.

Novi zavjet podsjeća kršćane da su po krsnoj vjeri postali posinjena djeca Božja, dobili novo dostojanstvo, iako pred robovlasničkom državom socijalno i dalje jedni ostaju robovi, drugi slobodnjaci (Gal 3,28-29). Po analogiji s državom koju su u ono doba stoički filozofi smatrali neke vrste tijelom s carem kao glavom, a građani bi bili udovi potrebni jedni drugima za funkcioniranje zajednice, Pavao uči da su svi vjernici jedno tijelo u Kristu, sposobni i zaduženi pomagati jedni druge (1 Kor 12,12-30; Rim 12,3-8).²⁴ On također traži da se vjernici prvog dana u tjednu okupljaju na bogoštovni obred euharistije kao spomenčina Isusove smrti i uskrsnuća te da tom prigodom izdvajaju od svojih materijalnih dobara za potrebe siromaha u vlastitim redovima (1 Kor 11,23-26; 16,1-4). Jedan drugi novozavjetni pisac potiče svoje suvremenike i kasnije kršćane: „Ne propuštajmo svojih sastanaka, kako je u nekih običaj, nego se hrabrimo, to više što vidite da se bliži Dan“ (Heb 10,25). Ovo znači da se kršćani očituju i izgrađuju kao Crkva u pojedinom mjestu tako što se redovno sabiru na bogoslužje zajednice.

Slično je s gledanjem muslimana na vlastitu zajednicu vjernika koji se pokoravaju Bogu, redovno se okupljaju na kultnu molitvu i časte Poslanika kao prenositelja Božjih uputa i ukora. Komentatori Kur'ana ističu kako je sura 2 najduža s 286 ajeta a stih 282. najduži u cijeloj knjizi objave. Indijski muslimanski znanstvenik 'Abdullah Yūsuf 'Alī (1872.-1953.) u svojem komentaru Kur'ana dijeli ovu suru na deset manjih cjelina. U odsjeku 2,122-141 vidi ovu bitnu poruku: „Ako se narod Knjige oslanja na Abrahama, neka proučavaju njegovu povijest. Njegovo potomstvo obuhvaća Izraela i Jišmaela. Abraham je bio Allahov pravednik, musliman, a takva su bila i njegova djeca. Abraham i Jišmael podigli su Ćabu kao Božju kuću te je očistili da bude centar klanjanja za cijeli svijet, jer je Allah Bog svih naroda.“²⁵

²⁴ David J. WILLIAMS, *Paul's Metaphors. Their Content and Character* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999.). Michelle V. LEE, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (New York: Cambridge University Press, 2008.).

²⁵ 'Abdullah Yūsuf 'ALĪ, *The Meaning of the Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland: Amana Publications, 2006.), 51.

I učinili smo Hram susretništem ljudi i mjestom sigurnim:

„Stajalište Ibrahimovo prostorom za namaz uzmite!“

A u polog smo stavili Ibrahimu i Ismailu: „Kuću moju očistite za obilazitelje, i stanovnike tamošnje, i za one koji će klanjati i padati ničice (2,125).

Ovdje je staro svetište u Meki zvano Ćaba prikazano kao Božja kuća i kuća molitve. U ovom ajetu nabrojena su četiri molitvena obreda koji su u kasnijoj tradiciji dobili tehničko značenje: 1. *tavaf* - koraćanje po svetom zemljištu ili obilaženje oko Ćabe; 2. *itikaf* - povlaćenje na to mjesto zbog duhovnog osvješćivanja; 3. *ruku* - sagibanje u namazu; 4. *sedža* - padanje ničice.²⁶ Ibrahim i Ismail mole nakon podizanja svetišta:

Gospodaru naš, učini predanim Tebi (*muslimin*) nas dvojicu,
A i zajednicu jednu od potomstva našega tebi predanu (*umma muslima*)!

Obrede naše nam pokaži i nama oprosti,
Jer primalac pokajanja zbilja si Ti i samilostan si! (2,128).

Ovdje je opravdanje za preobrazbu bivšeg poganskog hrama u svetište Bogu jedinome. Odsjek 2,168-242 'Ali ovako prepričava: „Nakon što je tako uspostavljena muslimanska *umma* s definitivnom centrom i simbolom, iznesene su odredbe za socijalni život i zajednicu uz važan uvjet (a. 177) da se pravednost ne sastoji u formalnostima nego u vjeri, uslužnosti, molitvi, karitativnom pomaganju, čestitosti i strpljivom podnošenju patnje. Odredbe se odnose na hranu i piće, oporuke, post, džihad, vino i kockanje, postupanje prema siročadi i ženama, i dr (2,168-242).“²⁷ Srž ovog odsjeka on vidi u ajetu 2,177:

Nije dobroćinstvo u tome da Istoku ili Zapadu
okrenete lica svoja,
nego su dobročinitelji oni koji vjeruju u Allaha,
i u Onaj Svijet, i u meleke, i u Knjigu, i u vjerovjesnike,
i oni koji od imetka,
premda im je srcu mio,
daju rodbini, i siročadi,
i ubogima, i putnicima, i prosjacima,
i za oslobađanje iz ropstva,
i oni koji namaz klanjaju, i zekat daju,
i obaveze svoje, kad se njima obvežu, izvršavaju,
i koji su strpljivi u siromaštvu, i bolesti, i za borbe junačke!
Eto, takvi jamačno vjeruju i takvi su bogobojazni (2,177).

²⁶ Prijevod Kur'ana sa tefsikom i komentarom na bosanski, Knjiga 1, 57.

²⁷ A. Y. 'ALI, *The Meaning of the Holy Qur'an*, 16.

Ključnu riječ u ovom ajetu *al-birr* Karić i Atajić preveli su „dobročinstvo“, Korkut s „čestitost“, Asad „piety“, ‘Ali “righteousness“. Radi se o pobožnosti ili religioznosti kao vrlini ispravnog odnosa prema Bogu i bližnjima.²⁸ Ovo je opomena protiv formalističke religioznosti. Ispravan i bogobožan čovjek „treba se pokoravati spasonosnim odredbama, ali pogled treba upravljati na ljubav prema Allahu i ljubav prema ljudskoj subraći. Dana su nam četiri dijela: 1) naša vjera treba biti istinita i iskrena; 2) trebamo biti spremni pokazivati je u djelima ljubavi prema našoj ljudskoj subraći; 3) trebamo biti dobri građani koji potpomažu socijalne organizacije; 4) pojedina duša treba biti čvrsta i nepokolebiva u svim okolnostima života. Ovi dijelovi su međusobno povezani, ali se mogu promatrati odvojeno.“²⁹

Komentatori ističu kako riječ *umma* može označavati zajednice koje su postojale prije ili u vrijeme kur’anske objave, ali u medinskom razdoblju ona označuje cvatuću muslimansku zajednicu pod vodstvom Muhameda nakon što je tu uspostavljena muslimanska *umma* kao religiozna tvorevina (*religious entity*). Autor natuknice o vjerničkoj zajednici u Kur’anu nadalje ističe da su postojale i postoje druge tvorevine poznate kao *umme*, ali nakon završetka kur’anskih objaviteljskih razdoblja ovaj izraz odnosi se definitivno na muslimane. Zatim ističe: „Univerzalnost teološke i moralne vizije bitna je za omogućavanje islamu da bude religija koja nadilazi socijalne, kulturne, političke i regionalne granice. Stoga je ideal *umme* globalan po nakani i domašaju... Gdjegod gledamo danas muslimane koji se šire – u tradicionalno muslimanskim centrima islamske civilizacije i na novim područjima kao što su Europa, Južna i Sjeverna Amerika, Australija, Novi Zeland i Pacifik – kur’anski temelji i modeli socijalnog i zajedničkog života prevladavaju te omogućuju uvijek svjež i obnoviteljski pristup definiranju toga što znači biti musliman i kako živjeti zajedno s drugim zajednicama i društvima, bila po naravi religiozna ili sekularna.“³⁰

²⁸ Usp.: Leah KINBERG, „Piety“, *Encyclopaedia of the Qur’an*, Vol. IV, P-SH, (Leiden: Brill, 2004.), 90-91. U zaključku kaže: „*Birr* je inkluzivan izraz za etiku; podloga mu je dobro ponašanje u dnevnom životu zajednice; uporište i poticaj mu je osjećaj straha od jednoga Boga (*taqwa*), a to je strah od posljedica akcija koje narušavaju vrijednosti uključene pod *birr*.“

²⁹ A. Y. ‘ALI, *The Meaning of the Holy Qur’an*, 70.

³⁰ Frederick MATTHEWSON DENNY, „Community and Society in the Qur’an“, *Encyclopaedia of the Qur’an*, Vol. I, A-D, (Leiden: Brill, 2001.), 367-386, citirani tekstovi str. 377 i 386. Usp.: Abdullahi Ahmed an-NA’IM, *What is an American Muslim? Embracing Faith and Citizenship* (New York: Oxford University Press, 2014.). Knjiga izašla u srpnju ove godine, autor je Amerikanac sudanskog porijekla, profesor na Emory Universityju, Atlanta, SAD. Između ostaloga tvrdi:

Međutim, življenje u sekularnoj državi donosi iskušenja u kojima svoje vjerničke dužnosti trebamo vršiti svjesno i uz određene žrtve. Zato neki koji u srcu vjeruju rijetko ili nikako ne sudjeluju u bogoštovnim obredima, a neki vole dolaziti na vjerske skupove kršćana i muslimana u BiH da bi bili viđeni, iako osobno ne vjeruju. Zato se očekuje da odrasli vjernici u sekularnoj državi i pluralnom svijetu od tradicijske vjere dođu do osobnog uvjerenja, a to uključuje i sudjelovanje na molitvenim skupovima. U kršćanskoj teologiji to nazivamo temeljnim opredjeljenjem: „Ne oduzimajući ništa objektivnoj moralnosti čina izraženoj normom, istovremeno se gleda na činitelja, na njegovu moralnu slobodu i na njegov životni izbor kojim su njegovi čini motivirani, namjeravani, objedinjeni. Iza svake pojedinačne odluke stoji globalna pred-odlučka koja apsolutno pokreće htijenje i djelovanje. Svjesno ili nesvjesno svaki čovjek živi od svog temeljnog opredjeljenja koje se stvara sa sposobnošću subjekta da razumije i hoće. Sloboda za istinu života, za apsolutno dobro-vrijednost i prema tome za Boga, pozitivno je opredjeljenje koje otvara daru prihvaćanju; negativno uzeto, to je egoistično zatvaranje koje nameće korist i/ili užitak.“³¹ U katoličkoj teologiji ovdje se primjenjuje pojam fundamentalne opcije kao globalne autodeterminacije koja obuhvaća odraslu osobu u cjelini, a temelji se na sigurnom uvjerenju da Bog postoji te da se naše ponašanje na zemlji odražava na eshatonsku fazu naše egzistencije.³² Fundamentalna opcija moguća je zbog temeljne slobode koju uživamo kao razumska bića i građani. Ona ujedinjuje pojedinačne moralne čine kao izraz samosvijesti pred Apsolutnim, pred samim sobom i pred bližnjima. To nije stanje nego dinamički proces, stabilna realnost otvorena za promjene života.³³

„Mislim da sekularna država – više nego takozvana islamska država - omogućuje najbolju sredinu u kojoj netko može biti musliman odabirom i osobnim uvjerenjem, a to je jedini valjan način da netko postane musliman.“ Recenziju ove knjige pročitao sam u tjedniku *America*, October 6, 2014., 45-46. Sažetak knjige iznesen je i na internetskoj stranici Univerziteta Emory gdje je preuzeta autorova izjava: „Kao musliman trebam državu koja je sekularna. Jer kada je država sekularna, mogu biti dosljedniji – kada nešto činim, učinit ću to zato što vjerujem da mi je to dužnost i ja tako hoću, ne zato što se bojim države.“

- 31 Mauro COZZOLI, „Temeljno opredjeljenje“, *Enciklopedijski rječnik biblijske teologije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.), 1144-1145.
- 32 Usp.: K. DEMMER, „Opzione fondamentale“, *Nuovo dizionario di teologia morale* (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1990.), 854-861. Sergio BASTIANEL – Vidas BALČIUS, „La grammatica dell'opzione fondamentale“, *Dialoghi*, 1 marzo 2007., 18-25.
- 33 Usp.: Luca ZOTTOLI, *Libertà e opzione fondamentale* (tekst na internetu – 20. 11. 2014.)

Takvo poimanje povezanosti vjere kao pristanka uz Boga objavitelja i svakodnevnog života nazire se u kur'anskom tekstu 2,177 gdje Bog odbacuje formalističku religioznost i traži vjerničku praksu kod odraslih osoba. Muslimanski znanstvenici to vide i u drugim kur'anskim tekstovima (8,2-4; 29,45; 39,18; 107,4-7). Pravi vjernici su oni koji se „oslanjaju na svoga Gospodara“ (8,2). Komentatori ističu da vjera dovodi do unutarnje sigurnosti te da je povjerenje u Boga cijela vjera.³⁴ Bilal Hasanović, u zbirci hudbi i vazova za temu „Svojstva pravih muslimana“, navodi zgodu sa znanstvenikom i mudracem Hasanom El-Basriem (642.-728.) kojega su džematlije poslije džume namaza našli kako plače. Na upit, što time hoće reći, odgovorio je: „Avaj, avaj! Prazne su želje upropastile svijet. Riječi bez djela. Znanje bez ustrajnosti i strpljivosti. Vjerovanje bez uvjerenja. Što je meni? Vidim ljude, ali ne primjećujem pameti. Čujem šum, ali ne vidim druga. Narod je primio vjeru pa ju je napustio. Znaju što je haram, ali to dozvoljavaju. Zaista im je vjera samo na jeziku... Pravi musliman zadovoljan je nafakom koju ima. Bogu se zahvaljuje kada mu je dobro, a strpljiv je kada ga zlo snađe. Kada sjedi s onima koji su na Boga zaboravili, on se Boga sjeća; a ako sjedi s onima koji se Boga sjećaju i spominju Ga, on za svoje grijehе oprost od Allaha dž. š. traži.“³⁵ Zasada nisam uspio pronaći postoji li analogni izraz u islamskoj teologiji onome što kršćani zovu „fundamentalna opcija“, ali svakako postoji inzistiranje da bi vjera bez djela bila mrtva.

U vjeru kao osobni izbor spada zdravo otvaranje potrebama vjernika i drugih ljudi u promijenjenim povijesnim prilikama: čuvanje zadane tradicije i posadašnjenje (*aggiornamento*). O tome je kod nas katolika Drugi vatikanski koncil donio važne dokumente a kod bosanskih muslimana za kreativno njegovanje tradicije oduševljeno se zalagao rahmetli Husein Đozo (1912.-1982.),³⁶ a danas se, između ostalih,

³⁴ *Prijevod Kur'ana sa tefsirrom i komentarom na bosanskom jeziku, Knjiga 7, Sura 8-11*, 625.

³⁵ Bilal HASANOVIĆ, „Svojstva pravih muslimana“, *Izbor iz hutbi i vazova* (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, 1979.), 353-362.

³⁶ Usp.: *Husein Đozo, izabrana djela*, pet svezaka (Sarajevo: El-Kalem, 2006.). Na svečanosti otvaranja Fakulteta islamskih nauka 9. studenog 1977. (gdje sam bio član katoličke delegacije) zauzeo se u svojem nastupu da ta institucija školuje muslimanske teologe koji će svojim vjernicima pomagati da svoju vjeru žive u današnjim prilikama pluralističkog svijeta BiH i Europe.

zalažu Adnan Silajdžić³⁷ i Fikret Karčić.³⁸ U svijetu se objavljuju brojni i ozbiljni radovi o odnosu tradicije i moderniteta u islamu i kršćanstvu.³⁹

Obuhvaća li Božje milosrđe i one koji dolaze na vjerske skupove radi socijalne promocije?

Židovi, kršćani i muslimani vjeruju u Boga koji je pravedni eshatonski sudac ali i milosrdni Gospodar svih ljudi. Tako Stari zavjet prikazuje Boga kao samilosnog i vjernog saveznika koji oprašta ljudima njihove slabosti ako mu se vrate uz pokajanje (Pnz 4,31). Molitelj u jednom psalmu klikće: „Milosrdan je i milostiv Jahve, spor na srdžbu i vrlo dobrotiv“ (Ps 103,8; usp.: Ps 86,14). U Novom zavjetu Isus je parabolom o dobrom ocu i dva različita sina iznio teološki traktat o Božjem milosrđu koje vjernici trebaju primjenjivati u međuljudskim odnosima (Lk 15,11-32).⁴⁰ Mlađi sin iz te parabole zatražio je od oca dio nasljedstva, otišao i tuđinu, sve spiskao i odlučio vratiti se ocu da ga primi barem za slugu. Otac ga radosno dočeka, stavio mu na ruku obiteljski prsten, obukao ga u svečanu odjeću i priredio gozbu u čast njegova povratka. Stariji sin dotle je radio na polju i kad se uvečer vratio, odbio je pridružiti se ocu i ukućanima koji su se radovali povratku rasipnog sina. Otac ponavlja: „Trebalo se veseliti i radovati, jer ovaj

³⁷ Usp.: poglavlje „Muslimani između tradicije i moderniteta. Pitanje re/aktualizacije islama u suvremenosti“, u njegovoj knjizi *Muslimani u traganju za identitetom* (Sarajevo: El-Kalem, 2006.), 47-69. Usp.: također njegovo izlaganje „Značenje i značaj islamske tradicije“, Mehmedalija HADŽIĆ (ur.), *Zbornik radova naučnog skupa „Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive“ 14. 15. i 16. novembar 2007.*, (Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u BiH, 2008.), 13-22.

³⁸ Fikret KARČIĆ, „Islam u sekularnoj državi, primjer Bosne i Hercegovine“, Ahmet ALIBAŠIĆ (ur.), *Religija i sekularna država. Uloga i značaj religija u sekularnom društvu iz muslimanske, kršćanske i jevrejske perspektive sa fokusom na jugoistočnu Evropu. Međunarodni simpozij Sarajevo (BiH) 21.-24. oktobar/listopad 2007.* (Sarajevo: Fondacija Konrad Adenauer, 2008.), 23-35. U bilješkama navodi druge svoje radove s ovog područja.

³⁹ Usp.: David MARSHALL (ur.), *Tradition and Modernity. Christian and Muslim Perspectives* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2013.).

⁴⁰ Ovu parabolu dinamično je protumačio Božo LUJIĆ, „Evandjelje u Evandelju. Usporedba o ocu i dvojici sinova (Lk 15,11-32)“ Velimir BLAŽEVIĆ – Luka MARKEŠIĆ – Miro VRGOČ (ur.), *Verbi minister et omnis creati cultor. Zbornik u čast fra Vitomira Slugića, zaslužnog člana franjevačke provincije Bosne Srebrene i profesora Franjevačke teologije u Sarajevu u povodu 70. obljetnice života* (Sarajevo: Franjevačka teologija, 1998.), 173-191.

tvoj brat bijaše mrtav i oživje, izgubljen i nađe se“ (r. 32). U paraboli o nemilosrdnom dužniku Isus je iznio zgodu o sluzi koji je svojemu gospodaru dugovao ogromnu svotu tako da ne bi mogao toliko zaraditi cijeloga života. Gospodar mu je na poniznu molbu oprostio dug, ali je ovaj svojega kolegu radnika za dug u visini dvomjesečne zarade dao baciti u zatvor (Mt 18,23-35). Isus uči da ljudi moraju opraštati jedni drugima zato što trebaju Božje oprostjenje.

U Kur'anu, svaka sura osim devete počinje ispoviješću vjere u Božje milosrđe: „Bismillahi ‘r-Rahmani ‘r-rahim – U ime Allaha, Sve-milosnog, Samilosnog!“ M. Asad u svojem komentaru smatra da je taj usklik sastavni dio prve sure zvane *Fatiha*. Božji epiteti *Rahman* i *Rahim* izvode se iz imenice *rahma* koja znači milostivost, merhamet, suosjećajnost, milost. *Rahman* je unutarne Božje svojstvo, nerazdvojivo od njegova bića, a *Rahim* izražavanje Božje milosti prema stvorenjima.⁴¹ „Ne postoji nikakvo biće koje bi se moglo usporediti s Allahom. Jer on je potpuno neovisan o vremenu i prostoru. Milosrđe može značiti samilost, strpljenje, oprostjenje. Sve to treba grešniku, i Allah, Sve-milosni pruža to u obilnoj mjeri. A postoji i milosrđe koje je već pruženo, prije negoli je bilo potrebno, milost koja uvijek postoji, koja izvire iz Allaha, Svemilosnog, i koja se raspoređuje među Njegovim stvorenjima, milost koja ih štiti, čuva, upravlja njima i vodi ih do jasnog svjetla i višeg života. Iz tog razloga osobina ili svojstvo *Er-Rahman* ne pripisuje se nikomu doli Allahu, dok svojstvo *er-rahim* ima općenito značenje i može se također odnositi i na čovjeka.“⁴²

Na temelju Poslanikova hadisa o 99 Božjih imena, u islamskoj tradiciji sastavljen je popis tih imena gdje je na drugom mjestu *Er-Rahmān* - Svemilosni a na trećem *Er-Rahīm* – Milostivi.⁴³ Kur'an ističe da je Bog jedini „dostojan bogobožnosti i samo On prašta“ (74,56), On je „samilostan i ljubavi pun“ (74,56) te traži od ljudi da iskazuju milosrđe upravo zato što se nadaju Božjem milosrđu:

Neka se oni vrijedni i bogati od vas
 nikako ne zaklinju
 da neće dijeliti bližnjim i siromasima,
 i iseljenicima na Putu Allahovu!
 Neka prijeđu preko toga i nek' praštaju,
 pa zar i vi voljeli ne biste da i vama Allah oprost?
 Allah prašta i samilostan je (24,22).

⁴¹ Muhammed ASAD, *Poruka Kur'ana*, 2.

⁴² *Prijevod Kur'ana sa tefsirrom i komentarom na bosanskom jeziku, Knjiga 1, Sura 1-3*, 2.

⁴³ Usp.: „Božija imena“, Cyril GLISSÉ, *Enciklopedija islama*, 87-89.

Komentatori ističu da se ovaj ajet povijesno odnosi na Ebu Bekra, čija je kći Aiša bila najdraža Poslanikova žena i čiji je rođak sudjelovao u klevetničkoj aferi protiv Aiše. Kao što vjernik želi zadobiti Božje oprostjenje, tako treba opraštati bližnjima i iskazivati im milosrđe.⁴⁴ Sura 55 ima naslov *Er-Rahmān* – Svemilosni. Iznosi pohvale Bogu koji svojim darovima, duhovnim i materijalnim, obasipa ljude te u 78 ajeta donosi 31 puta refren: „Pa koju blagodat Gospodara svoga vi poričete?“ Kršćanski komentatori Kur’ana uspoređuju ovu suru s Psalmom 136 koji je zahvalnica Bogu za milosrđe iskazano Izraelcima u povijesti te u svakom od 26 stihova donosi pripjev: „*Kī l’ōlām hasdō* - jer je vječna ljubav njegova!“⁴⁵ Prema Kur’anu Bog je izvor opraštanja (74,56) i On je veoma milosrdan prema onima koji iskazuju milosrđe (7,151; 12,64; 21,83).

U vrijeme socijalizma religiozni građani u našoj bivšoj državi nisu bili formalno progonjeni, ali jesu bili diskriminirani jer su važne i visoke državne službe bile rezervirane za članove komunističke partije koji su trebali biti ateisti. Neki od njih glumili su sekulariziranost i odmak od vjerske zajednice, ali nisu dolazili na vjerske skupove radi svoje službe. Sada taj razlog otpada, ali i dalje imamo vjernika koji su nemarni u iskazivanju podložnosti Bogu na bogoštovlju zajednice. Oni ne bi voljeli da ih otpišemo, makar se neki od njih priznavali samo kulturnim kršćanima ili muslimanima koji slave velike blagdane obilnijim obiteljskim stolom. Prema takvima trebali bismo iskazivati Božje milosrđe.

Mi na vjerskim skupovima ne legitimiramo one koji dolaze, jer svi mogu doći, sjesti ili stati na prvo slobodno mjesto i mirno pratiti obred. Kako su apsolutna većina građana u BiH nakon demokratskih promjena religiozni, neki društveni funkcionari i izabrani politički predstavnici vole povremeno dolaziti na vjerske skupove da ih vide njihovi bivši ili budući birači. A pri tome ne drže puno do vjere zajednice. Nećemo ih ni dalje legitimirati, ali im se ne bismo trebali ni dodvoravati. Božje milosrđe odnosi se i na njih, i zato bismo se prema njima trebali ponašati da se vidi kako Božje milosrđe prihvaćamo i trebamo.

⁴⁴ Usp.: *Prijevod Kur’ana sa tefsirirom i komentarom na bosanskom jeziku, Knjiga 6, Sura 19-24*, 1473.

⁴⁵ Usp.: Cherubino Mario GUZZETTI, *Il Corano. Introduzione e commento* (Leumann; Torino: Editrice ElleDiCi, 2008.), 283. U hebrejskoj Bibliji *hesed* općenito znači odanost, naklonost, dobrotvornost. Kad je to Božje svojstvo, znači naklonost, milosrđe, dobrohotnost.

Zaključak

Za kršćane i muslimane vjera je odgovor Bogu koji se objavio te traži da pristajemo uz objavljene istine, da mu u bogoslužju i osobnoj molitvi iskazujemo vjerničku podložnost i živimo po njegovim zapovijedi i Božjeg milosrđa u Novom zavjetu i Kur'anu. Uživjeli smo se s radošću i s ponosom da većina današnjih kršćana i muslimana u svijetu, pa i u BiH, vjeru prihvate odrastanjem u vjerničkoj obitelji i sudjelovanjem na nastavi konfesionalnog vjeronauka u školi. S tugom smo ustanovili da neki u zreloj dobi tradicijsku religiju ne usvoje kao osobnu vjeru ili se izjašnjavaju da su samo kulturni kršćani i muslimani. Posebno smo postavili pitanje kako se mi vjernici trebamo držati prema demokratski izabranim političkim predstavnicima koji ponekad dolaze na vjerske skupove da ih vide njihovi birači, a do vjere im nije stalo. Budući da vjerujemo u milosrdnog Boga koji traži da budemo milosrdni prema slabim ljudima, predložio sam da ne bojkotiramo takve sudionike vjerskih slavlja, nego da i prema njima pokazujemo kako je Bog milosrdan.

Mato Zovkić

TKO SU ABRAHAMOVI POTOMCI PO TIJELU?

Misao da bi se narodi mogli međusobno povezati i izmiriti s pomoću religije, poznata je odavna. Već je u 15. st. Nikolaus von Kues sanjao o *pax fidei*.¹ Kršćanske su zajednice najkasnije u 20. st. izričito prihvatile mogućnost spasenja također drugih religija. Čini se da se Rimokatolička Crkva najjasnije o tome očitovala na Drugom vatikanskom koncilu. Temeljni izričaj nalazi se u *Lumen gentium* gdje se u soteriološkom smislu izričito spominju Židovi, a zatim muslimani koji se naslanjaju na vjeru u Abrahama: „...No naum obuhvaća i one koji priznaju Stvoritelja, među koje pripadaju u prvom redu muslimani; priznavajući da drže Abrahamovu vjeru, oni se s nama klanjaju Bogu jedinom i milosrdnom, koji će suditi ljude na Sudnji dan“ (LG 16). Ova teološka misao razvijena je zatim u Deklaraciji o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama u *Nostra aetate*: „Crkva gleda s poštovanjem i muslimane, koji se klanjaju jednom Bogu, živome i subzistentnome, milosrdnom i svemogućem, stvoritelju neba i zemlje, koji je govorio ljudima. Oni se svom dušom nastoje podložiti njegovim skrovitim odlukama. Kao što se Abraham, na kojega se islamska vjera rado poziva, podložio Bogu ...“ (br. 3, usp.: cijeli tekst u br. 2-4).

Najglasniji zastupnici međureligijskoga dijaloga trenutačno su s rimokatoličke strane učenik Hansa Künga, Karl-Josef Kuschel² a s protestantske Berthold Klappert.³ K.-J. Kuschel objavio je nedavno esej u kojem islam vidi ujedinjen sa židovstvom i kršćanstvom: „Mi kršćani dijelimo s muslimanima i Židovima predaje koje s pripadnicima drugih religija ne dijelimo. Ovo nije prosudba nego činjenica iz koje proizlazi: Židovi, kršćani i muslimani čine zajedništvo vjere s neizmjenjnim profilom. Krajnje je vrijeme ovo iskoristiti za svijest o zajedničkoj odgovornosti, umrežiti se u izobrazbi rabina, svećenika i imama. Parola budućnosti mora biti: učiti razmišljati 'trijaloški'“⁴ Ovo

1 Usp.: „De pace fidei“, *Nicolaus Casanus, Philosophische und theologische Schriften*, Eberhard DÖRING (ur.), (Wiesbaden: Marix Verlag, 2005.), 486-516.

2 Karl-Josef KUSCHEL, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint*, Neuausgabe (Düsseldorf: Patmos Verlag, 2001.; ⁵2006.); *Spor oko Abrahama* (Sarajevo: Svjetlo riječi, 2000.).

3 Berthold KLAPPERT, „Was sind abrahamitische Religionen? Vortrag in der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen am 15. Juni im Marriott-Hotel“, *Deutscher Evangelischer Kirchentag Frankfurt am Main 2001. Dokumente*, Christoph QUARCH - Dirk RADEMACHER (ur.), (Frankfurt am Main: 2001.), 400-411.

4 *Publik-Forum* 19 (2010.), pod naslovom „Mein Koran“.

bi doista značilo stvaranje neke vrste „megareligije“. Ne ulazeći ovdje u širu raspru o ovoj tezi, dovoljno je napomenuti da K.-J. Kuschel ispušta iz motrišta da se „jedinstvo“ od Abrahama do Noe, Mojsija i Isusa ne može protezati na islam u novoj „megareligiji“, jer islam predstavlja i zagovara *umma* (narod, nacija) a ne spomenuti likovi.

Može se reći da je danas ipak uspostavljen dijalog između Židova, kršćana i muslimana. Razgovor između kršćana i nekršćana, sa Židovima i muslimanima, napose je nužan zbog povijesnih uvjetovanosti. Potrebno je tragati za jedinstvom u istini, nju rasvijetliti i formulirati. Židovi, kršćani i muslimani pozivaju se na Abrahama „oca po vjeri“, „oca svih vjernika“. Želi se naglasiti da svi koji poput Abrahama „vjeruju“ u Boga, imaju udjela u posebnom odnosu između Jahve i Abrahamova potomstva. To znači da se svi nalaze u nizu Abrahamove povijesti spasenja, tj. na taj način sudjeluju u lancu obećanja danih Abrahamu.

Može li abrahamsko porijeklo triju religija biti od koristi? Da li je to put jednih prema drugima? Ovaj pristup „religiji“ ukazuje isključivo na vjeru kao takvu, a ne na *tjelesno* porijeklo. Drugim riječima, tko prihvaća članke vjere jedne vjerske zajednice, taj njoj pripada. Međutim, u pogledu židovstva treba znati da se Židovom ne postaje po vjerskoj pripadnosti nego po rođenju. Dakle, Židovi po rođenju ne čine prvotno vjersku nego „*tjelesnu zajednicu*“.

Treba vidjeti da li smo svi na istoj razini. Vučemo li doista „tjelesno“ korijen od Abrahama ili je to samo „po vjeri“? Odgovor treba potražiti u najvažnijim mjestima u Starom zavjetu (židovskoj Bibliji), Novom zavjetu i Kur'anu. Pozornost treba posebno usmjeriti na Abrahamov lik u svakoj od tri religije, naime, vučemo li „*tjelesno*“ porijeklo od Abrahama. Ako ne, jesmo li onda u pravom smislu riječi „Abrahamovo potomstvo“? Ovdje nemamo namjeru raspravljati o nužnosti međureligijskoga dijaloga između Židova, kršćana i muslimana, nego o „*tjelesnom*“ porijeklu od Abrahama.

1. Abraham u židovstvu

U Starom zavjetu pripovijesti o Abrahamu smještene su u Post 12 – 25. Ovo je opširna građa i zato ćemo spomenuti samo najvažnije naslove: Abraham praotac (12,1-4), obećanje potomstva (15,1-6), Hagara rađa Jišmaela (16), Savez, obrezanje, obećanje Sari (17,7-16), Sara rađa Izaka (21), žrtvovanje Izaka (22,1-19). Najvažnija obilježja Abrahamova lika su: Abraham je prvi od tri „patrijarha“ i izraelski narod porijeklom je od njega; nazivaju se „Abrahamova djeca“. Na Abra-

hamovu liku se primjećuju napetosti obećanja i ispunjenja. Tri su velika obećanja koja ukazuju na ispunjenje unutar Staroga saveza:

- potomstvo: Izl 3,1-10: „... Ja sam Bog tvoga oca; Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovljevi (r. 6.). ... U postojbinu Kanaanaca, Hetita, Amorejaca ... (r. 8b.9);“
- poseban Božji odnos: Izl 19,1-6: „... Ovako kaži domu Jakovljevu ...“ (r. 3b-6);
- zemlja: Jš 21,43-45: „Tako je Jahve predao Izraelcima svu zemlju za koju se zakleo ...“.

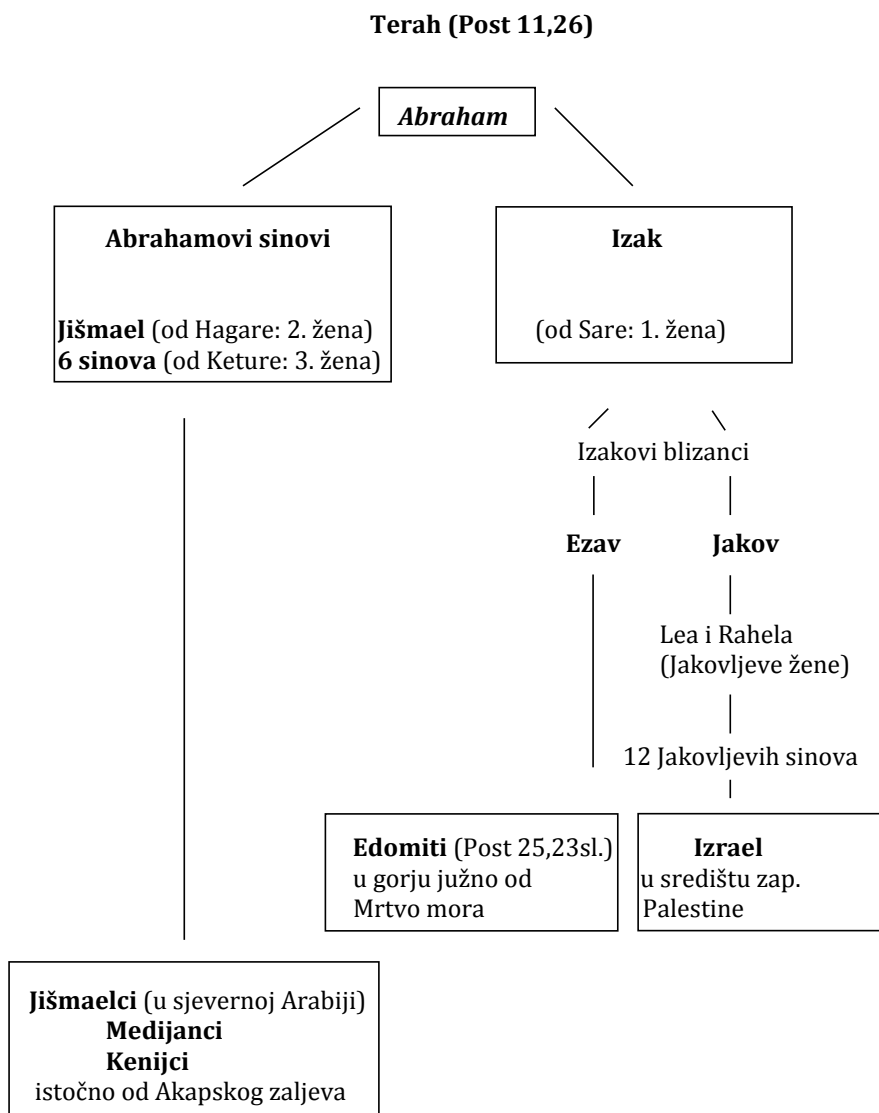
1.1. Porijeklo po tijelu

Prema židovskoj Bibliji Abraham je imao dva sina, Jišmaela (s Hagarom) i Izaka (sa Sarom; Post 11,27 – 15,11). Biblijska predaja govori o obećanju nasljedstva koje prelazi od Abrahama na sina Izaka – a ne na Jišmaela – a zatim od njega na njegova sina Jakova. U biblijskom opisu govori se o božanskom preimenovanju Jakova u Izraela (usp.: Post 32,29). Njegovih su dvanaest sinova nositelji obećanja o kojima Biblija govori kao o sinovima Izraelovim ili djeci Izraelovoj. Tijek obećanja ide očigledno od Abrahama preko Izaka i Jakova/Izraela na „djecu Izraelovu“, dakle *samo na dio* tjelesnoga potomstva praotaca. Ovo izvješće jest i ostaje konstitutivno za židovsku tradiciju.

1.1.2. Rodoslovlje praroditelja i narodâ Bliskog istoka

Abrahamov i Sarin sin Izak dobiva blizance Jakova i Ezava koji su praoci izraelskoga naroda (Post 32,29; 35,10), i Edoma (Post 36,1). Od Abrahamova i Hagarina (služkinje) sina Jišmaela porijeklom su plemena sjeverne Arabije (Post 16,10sl.; 25,12-16). Ketur, treća Abrahamova žena, koju je oženio nakon Sarine smrti, postaje majka raznih (južno) arapskih naroda, poput Midjanaca, Sabejaca ili Dedanita (Post 25,1-6).

U Bibliji spomenuto rodoslovlje patrijarha i srodnih narodâ Bliskoga istoka može se prikazati na sljedeći način:



Poviješću Abrahamova oca Teraha počinje povijest izraelskoga naroda. Terahova domovina je „Ur kaldejski“ (Post 11,28).

2. Abraham u kršćanstvu

U Novom zavjetu Abraham se spominje 53 puta (usp.: Mt 1,1-17; 3,1-12; /par Lk/; Iv 8,30-40.52sl.56-58; Rim 4; Gal 3,1-8). U rodoslovlju Mt 1,1-17 čitamo: „Rodoslovlje Isusa Krista, sina Davidova, sina Abrahamova. Abrahamu se rodi Izak, Izaku se rodi Jakov. Jakovu se rodi Juda i njegova braća“ (r. 1sl.), i zaključno: „U svemu dakle: od Abrahama do Davida četrnaest naraštaja; od Davida do progonestva u Babilonu četrnaest naraštaja; poslije progonestva u Babilonu do Krista četrnaest naraštaja“ (r. 17). Dakle, prema ovome Isus bi bio Abrahamov potomak.

U nastupima Ivana Krstitelja (Mt 3,1-12) također se spominje Abraham: „I ne usudite se govoriti u sebi: ‘Imamo oca Abraham!’ Jer, kažem vam, Bog iz ovoga kamenja može podići djecu Abrahamovu“ (r. 9). Pozivanjem na oca Abrahama i da će se zbog toga spasiti pred nadolazećim sudom, Krstitelj razotkriva krivu nacionalnu sigurnost izabranja. Najavom da Abraham može od kamenja sebi stvoriti djecu, prema Matejevu evanđelju Abraham je oslobođen krivoga očekivanja na koje se Židovi pozivaju. Ova dva mjesta u Matejevu evanđelju naznačuju da Abrahamov lik stvara određeno nesuglasje u odnosu između Židova i kršćana.

Pavao u Gal 3,1-18 spominje abrahamsko sinovstvo koje djeluje provokativno. Protivno židovskom tumačenju Tore (a drukčije i od Ivana Krstitelja), Pavao abrahamsko sinovstvo vidi sada u *vjeri*. Što je Abrahamu uračunato u pravednost, nije bila njegova poslušnost Zakonu, nego isključivo njegovo povjerenje u Boga. Prema tome, djeca Abrahamova nisu – svakako ne nužno – *biološki* potomci, nego „teološki“, dakle „po vjeri“ (usp.: Gal 4,21-31). Upravo je ovo, kao i Rim 4, značajka Abrahamova lika u Novom zavjetu da je on „otac svih vjernika“. Drugo je pitanje da li se ovo tumačenje Post 15,6 s Pavlove strane može smatrati antižidovskim. Također se u Ivanovoj teologiji (Iv 8,30-59) uočava razlika između Abrahamova tjelesnog potomstva i „stvarnoga“ djetinjstva (u rr. 33-38 stalno se govori o „potomstvu Abrahamovu“, a u r. 39. ciljano „naš je otac Abraham“).

3. Abraham (Ibrahim) u islamu

U 7. st. po. Kr. pojavljuje se još jedna skupina koja se vezuje uz porijeklo od Abrahama, a naslanja se na židovsku Bibliju i Novi zavjet. To se odnosi na Muhamedove sljedbenike s arapskoga podneblja. U svrhu uspostavljanja izravne poveznice s izvješćima u židovskoj Bibliji, u Kur'anu linija obećanja ne ide preko Izaka i Jakova nego preko Jišmaela na Arape. Abraham se u Kur'anu pojavljuje u različitom kontekstu, o čemu svjedoče važnije sure (usp.: 2,124-136; 3,64-68; 6,73-79; 9,114; 19,41-50; 21,58-69; 37,101-109):

Poseban naglasak leži u činjenici da je Ibrahim u Meki izgradio Ćabu: *(I sjeti se) kada smo učinili kuću (Kabu) stjecištem ljudima (za hodočašće) i sigurnim (boravištem. Rekli smo): „Uzmite Ibrahimovo mjesto hramom (za klanjanje)“. Naredili smo Ibrahimu i Ismailu: „Očistite moju kuću (Kabu) onima koji je obilaze, koji se (tu) zadržavaju, i koji pred Bogom čine ruku i sêđdu (klanjaju se)“ (Sura 2,125). (I sjeti se) kada su Ibrahim i Ismail podigli temelje kuće (Kabe rekli su): „Naš Gospodaru, primi od nas (ovo naše dobro djelo)! Zaista, Ti si onaj koji uslišavaš (molitve) i znaš (namjere)“ (Sura 2,127).*

Ibrahim je uzoran *hanif* (tragalac za Bogom) i „pravi musliman“: *Ibrahim nije bio ni Židov ni kršćanin, nego je (bio) pravi musliman. A nije bio (ni) od idolopoklonika (Sura 3,67; usp.: također 3,64).*

Nadalje, Ibrahim je primjer da čovjek može Boga upoznati razumski: *Samo će onaj koji sebe ponižava okrenuti lice od Ibrahimove vjere, a mi smo ga (Ibrahima) odabrali na ovom svijetu (poslanstvom i pravom vjerom). On će (i) na onom svijetu biti od dobrih (odabраниh) (Sura 2,130; 3,65).*

Promatranjem prirode čovjek mora upoznati Boga: *Ja okrećem svoje lice Onome koji je stvorio nebesa i zemlju, (težeći pravoj vjeri) i ja nisam od onih koji Bogu pripisuju drûga (Sura 6,79).*

Ibrahim razara kumire božanstava u svojoj zemlji: *Pa ih je porazbijao u komade osim njihova velikog (kumira). Možda će mu se oni obratiti (s pitanjem) (Sura 21,58); Ibrahim reče: Zar obožavate ono što klešete? A Bog je stvorio vas i ono što vi radite“ (Sura 37,95sl.).*

Bog spašava Ibrahima kad je trebao biti žrtvovan, spaljen: *Rekoše: „Spržite ga i pomozite vaše bogove, ako ćete (što) raditi?“ Rekli smo: „O vatro, budi hladna i (budi) spas Ibrahimu“ (Sura 21,68sl. usp.: 37,97sl.).*

Kur'an izričito naglašava da su Židovi i kršćani preuzeli Ibrahima: *Ibrahim je ovo (isto) preporučio svojim sinovima (a tako isto je) i Jakub (rekao): „Sinovi moji, zaista vam je Bog odabrao vjeru pa umrite*

samo kao muslimani!“ (Sura 2,132). Zar niste bili prisutni kada je smrt zatekla Jakuba, kada reče svojim sinovima: „Što ćete obožavati poslije mene (poslije moje smrti)?“ Oni su odgovorili: „Obožavat ćemo tvoga Boga i Boga tvojih otaca (predaka): Ibrahima, Ismaila i Ishaka; (obožavat ćemo) jednoga Boga. I mi se Njemu (potpuno) predajemo“ (Sura 2,133). Govore (Židovi, odnosno kršćani): „Budite Židovi (ili) kršćani, bit ćete na pravom putu!“ Reci: „Naprotiv, (mi slijedimo) čistu Ibrahimovu vjeru, a on nije bio idolopoklonik“ (Sura 2,135). Recite: „Mi vjerujemo Bogu i ono što nam je objavljeno, i što je objavljeno Ibrahimu, Ismailu, Ishaku, Jakubu i potomcima (njihovim) i (vjerujemo) ono što je dano Musau i Isau i ono što je dano poslanicima od njihova Gospodara. Mi ne pravimo razlike između nijednoga od njih; mi se Njemu (Bogu) predajemo“ (Sura 2,136). Ako oni budu vjerovali onako kao što ste vi vjerovali, (tada) su oni na pravom putu. Ako oni okrenu leđa (pravoj vjeri, Kur'anu), oni se tada suprotstavljaju (Istini). Allah ti je dovoljna zaštita protiv njih. On (sve) čuje (i sve) zna (Sura 2,137; usp.: također 3,64-68).

Očito je da Abraham (Ibrahim) nije lik koji povezuje židovstvo, kršćanstvo i islam. Naprotiv, na Ibrahimovu primjeru uočljivi su uzorci zabluda o Židovima i kršćanima, od čega je najopasnija tzv. „neodrživost striktnoga monoteizma“. Prema Kur'anu Židovi i kršćani su se „odmetnuli“ od prvotne, prave vjere koju je Ibrahim utemeljio, a ona se vjerodostojno nastavlja samo u islamu. Drugim riječima: Abraham (Ibrahim) nije lik koji ujedinjuje, nego razdvaja. Na tome tragu Kur'an bi bio dovršenje, odnosno ispravak židovskoga i kršćanskoga Pisma.

Da se Abraham zadržavao na širem prostoru Arapskoga poluotoka i čak u Meki s Jišmaelom načinio kuću (Kabu), ne nalazimo nigdje u Starom zavjetu. Biblijski geografski prostor opisan u Post 13,14-18 i 15,18-21 ne sadržava Arapski poluotok. Post 17,8 spominje samo zemlju Kanaan, čemu Arapski poluotok svakako ne pripada. Naprotiv, prema Post 12,7-9 Abraham pravi dva oltara, jedan kod Sihema a drugi u Bet Elu, dakle, usred Svete Zemlje. Abraham stanuje u Beer Ševi (Post 22,19). To nije Arapski poluotok nego pustinja Negev.

A Jišmael? „Dom mu bijaše u pustinji Paran; a njegova mu majka dobavi ženu iz zemlje egipatske“ (Post 21,21). Činjenica je da Paran i Egipat također ne pripadaju Meki i Arapskom poluotoku. Jišmaelovo mjesto i uloga su svakako prenaplašeni. On je stavljen na istu razinu s Abrahamom, Izakom i Jakovom, a to se protivi temeljnoj židovskoj tradiciji jer on se nikada ne spominje u nizu s njima. Činjenica je da islam svoje porijeklo izvodi od Abrahama preko sina Jišmaela, a ne preko Izaka. On je nakon Adama u Kur'anu „prvi prorok“ koji naviješta jednoga i pravog Boga.

Zaključno

Abrahamsko porijeklo nije u suglasju triju monoteističkih religija. Židovi i kršćani naslanjaju se na hebrejsku Bibliju kad je u pitanju Abraham. Kur'an uz to koristi i druge predaje. Prikaz Abrahamova lika u Kur'anu nije jedinstven. Prema surama nastalim u Meki, Abraham je borac protiv politeizma, dok je u onima iz Medine *praotac* islama, tj. čisti monoteist (usp.: 2,135; 3,67; 16,120).

Židovi i kršćani razlikuju se dijametralno od islama. U Kur'anu Abraham nije *praotac* Židova nego kao prvi monoteist prvi musliman, prorok i utemeljitelj Ćabe u Medini (usp.: 2,125-127; 3,95sl.).

U islamu Bog je istinsku religiju objavio Adamu, prvom čovjeku, a ne Abrahamu. Muhamed svoju religiju izvodi iz židovskoga monoteizma i arapskih plemenskih religija i „izuzme li se iz Kur'ana sve što je biblijska građa ili kasnije židovsko-talmudsko i kršćansko-teološko razmišljanje, preostaje još samo tanka nit. U biti, najviše što Kur'an nudi od činjenica, biblijska je građa“⁵

Najžešći pobornici abrahamizma moraju prihvatiti činjenicu da obrazloženje vlastitoga religioznog identiteta nije isti lik patrijarha. Pravi *praotac* Židova nije Abraham nego Jakov, čijih dvanaest sinova čine dvanaest plemena Izraelovih. Abraham koji se kasnije nigdje ne spominje izvan knjige Postanka, mogao bi slovit kao „*prarabin*“, ali on je Jakovljevi *praotac*. Temeljna podloga Židova je Zakon (Tora) a ne osoba.

Kod kršćana Krist je Abrahamov potomak i posrednički povezuje Abrahamov blagoslov od Židova na kršćane. Evanđelja opisuju Isusovo rođenje, njegov život, njegovo djelovanje i muku kao Židova. Dakle, Crkva po Isusu vuče konstitutivni korijen iz židovstva. Isusov Bog je Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljevi; Bog izabranoga naroda. Židovstvo i kršćanstvo nisu „dvije religije“, nego jedni i drugi pripadaju jednom narodu Božjem.⁶ Takvo srodstvo ne postoji između kršćana i islama. Odlučujuća razlika je u tome da odnos Crkve prema islamu i obratno, ne može nikada postići konstitutivnost.

Kad se u Tori spominje tjelesno porijeklo od Abrahama, onda to za Židove znači od Izaka i Jakova i njihove djece, a to nisu muslimani. Prema Kur'anu tjelesna linija, linija obećanja, ide izravno od Išmaela na Arape.

5 Chaim NOLL, „Der Koran – ein Plagiat der Bibel? Zur historischen Entwicklung des Koran“, *HEUTE in Kirche und Welt* 7 (2007.), br. 4, str. 3.

6 Usp.: Rudolf PESCH, *Juden und Christen – ein einziges Volk Gottes?* (Düsseldorf: Patmos, 2009.).

Sve tri monoteističke religije pozivaju se na Abrahama kao praoca. On je prvi Židov, prvi kršćanin, prvi musliman, i time nije lik koji povezuje. I što povezuje Židove, kršćane i islam? Abraham sigurno ne. Između spomenutih religija postoji cijeli niz razloga što ih razdvaja. Tu je svakako slika poimanja Boga, čovjeka, objave. Teško je i zamisliti mogućnost poravnanja tih razlika. Govor o tri „abrahamske religije“ jako je problematičan, a najveća je poteškoća u tome što ne pripadaju istoj povijesnoj suvislosti povijesti objave.

Ilija Čabraja

ZBORNİK RADOVA U ČAST BIBLIJI I REVNOM BIBLIČARU IVANU DUGANDŽIĆU

Mario CIFRAK - Dario TOKIĆ (ur.), *Da istina evanđelja ostane kod vas (Gal 2,5)*. Zbornik u čast prof. dr. sc. Ivana Dugandžića, ofm, povodom 70. godine života. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2014., 703 str.

Početak siječnja 2014. godine iz tiska je izašao zbornik radova naslovljen *Da istina evanđelja ostane kod vas (Gal 2,5)*. Radi se o zborniku radova u čast profesoru dr. sc. Ivanu Dugandžiću, članu Hercegovačke franjevačke provincije, povodom 70. godine njegova života.

Fra Ivan Dugandžić je rođen 1943. godine u Krehinu Gracu, u Bosni i Hercegovini. Osnovnu školu je završio u Čitluku, gimnaziju u Dubrovniku, a teologiju u Königsteinu u Njemačkoj. Poslijediplomski studij biblijske teologije završio je 1977. godine u Würzburgu kod Rudolfa Schnackenburga, jednog od veoma priznatih svjetskih bibličara, gdje je stekao znanstveni stupanj doktora znanosti. Od 1977. do 1985. obnašao je službu meštra novaka na Humcu. Od 1985. do 1988. pastoralno je djelovao u Međugorju, a od 1988. do 1990. obnašao je službu tajnika Hercegovačke franjevačke provincije Uznesenja BDM. Godine 1990. imenovan je

odgojiteljem hercegovačkih franjevačkih bogoslova u Zagrebu. Od 1991. godine počinje predavati Sveto pismo Novoga zavjeta na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu i predaje sve do umirovljenja 2008. godine.

Zbornik u čast prof. dr. sc. Ivanu Dugandžiću, osim predgovora i biobibliografije prof. Dugandžića, a koja broji 18 knjiga, 133 znanstvena i stručna rada, 17 popularnih članaka te 21 prevedenu jedinicu, podijeljen je u dva glavna dijela. Prvi dio donosi egzegetsko-teološke radove (str. 23-398), a drugi je naslovljen „Biblija – duša teologije i pastorala“ (str. 401-699). Prvi dakle dio donosi egzegetsko-teološke radove dvanaestorice bibličara i dvojice teologa. Prvi rad je rad Bože Odobašića (str. 23-48) naslovljen „Tolerancija prema strancima u propisima Tore“ gdje autor naglašava da su Izraelci bili dužni pozitivno se odnositi prema strancima „jer su i sami bili pridošlice u zemlji egipatskoj“. Drugi rad (str. 49-75) zajednički je uradak Ivane Žuljević i Daria Tokića naslovljen „Uloga Boaza kao go'ela (Rut 4,5a)“ koji pregledno predstavlja knjigu o Ruti, zatim pojam go'ela – otkupitelja - ističući jedinstvenost Rut 4,5a.10 kao jedina dva mjesta u Svetom pismu gdje se dvije dužnosti go'ela spajaju u jednu, a to su dužnosti očuvanja obiteljskog imetka i podizanje potomstva. Slijedi rad (str. 77-92) Bože Luji-

ća naslovljen „Vjera i obraćenje u knjizi proroka Jone“ u kojem prikazuje glavne teme Jonine knjige, a to su „vjera i obraćenje, odnos prema strancima i neprijateljima, ljudski i Božji način djelovanja“. Poruka je knjige o Joni, kojeg bi se moglo opisati više kao antiproroka, nego kao proroka, da vjera pretpostavlja obraćenje, a obraćenje vodi vjeri. Nikola Hohnjec (str. 93-109) piše na temu „Novozavjetno proročko poslanje“ ukazujući na činjenicu da prorok nije samo onaj koji proriče budućnost nego prije svega navjestitelj, to jest onaj koji govori ispred i u ime Boga. U tom kontekstu može se govoriti o novozavjetnim prorocima, a to su Ivan Krstitelj, Isus Krist, Marija, te o Crkvi kao mjestu proročkog događanja. Uz to, svaki kršćanin „ima ponešto od proročke zadaće“. János Schmatovich, gradišćanski Hrvat, profesor biblijskih znanosti na Teološkom fakultetu u Gyoru u Mađarskoj, napisao je prilog (str. 111-134) na njemačkom jeziku pod naslovom „Die Wunderbare Brotvermehrung Jesu: Die Anfänge der Christologie in Mk 6,30-44“ (Isusovo čudesno umnažanje kruha: Počeci kristologije kod Mk 6,30-44). U prilogu se analizira Markov ulomak i njegova literarna prilagodba u kontekstu kristologije. Sada već pokojni Adalbert Rebić je napisao (str. 135-149) članak „Milošrdni Samaritanac (Lk 10,21-37)“ u kojem želi ponovno podcrtati

alegorijsko tumačenje te prispo-dobe – tumačenje koje je naglašeno bilo prisutno u prvim kršćanskim stoljećima a u modernoj biblijskoj znanosti zanemareno. Mario Cifrak donosi rad (str. 151-167) naslovljen „Pavlova teologija u Djelima apostolskim“. Autor ističe da postoje paralele između Pavlovih poslanica i Djela apostolskih, u temama i izričajima, i na temelju toga zaključuje da je autor Djela apostolskih morao raspolagati izvorima koji su sačuvali Pavlovu teologiju i njegov lik. Autori članka (str. 169-211) „Isusovi izričaji *Ja jesam* u Novome zavjetu: *Status quaestionis* i nešto male više“ su Pero Vidović i Kata Lamešić koji u radu predstavljaju sve Isusove izričaje *Ja jesam* u njihovom kontekstu te istražuju njihovo kristološko značenje. Anto Popović je zbornik obogatio svojim prilogom (str. 213-254) „Kršćanska vjera kao borba (ἀγών) i kao odricanje (ἐγρέτεια): Prema Prvoj Korinćanima 9,24-27“ gdje autor analizira kontekstualnu funkciju i teološku poruku dotičnog ulomka.

„Vjera i djela kod Pavla i Jakova u odnosu na opravdanje: (Gal 2,15-16; Rim 3,28; Jak 2,14-26“ rad je (str. 255-319) koji je napisao Marijan Vugdelija gdje govori o različitim viđenjima odnosa između vjere i djela kod Jakova i Pavla. Za Pavla djela Zakona ne vode do vjere i opravdanja, dok za Jakova vjera izražava samu sebe u

djelima vjere. Ističe se ujedno da je Božje milosrđe temelj nauka o opravdanju. Mato Zovkić je napisao članak (str. 321-344) „Učitelji vjere i prezbiteri Crkve u Jakovljevoj poslanici“ u kojem analizira te dvije službe u prvoj Crkvi, za koje neki smatraju da su karizmatičari. Taras Barščevski, grkokatolički svećenik koji je odrastao u Hrvatskoj a koji predaje na Ukrajinском katoličkom sveučilištu u Lavovu, napisao je rad (str. 345-363) naslovljen „Tumačenje Svetog pisma u kontekstu liturgije Istočne Katoličke crkve“ ističući da je bogoslužje izvrstan prostor za tumačenje Svetog pisma „zato što tamo ono postaje vidljivo, prepoznatljivo u svetim sakramentima, a ponajprije u euharistiji“. Karlo Višaticki piše na temu „Neke osobitosti Katančićeva prijevoda Biblije“ (str. 365-377) osvrćući se na prvi hrvatski prijevod Svetog pisma franjevca Matije Petra Katančića, koji nije doživio da vidi tiskano izdanje svojeg rada. Zadnji rad prvog dijela zbornika nosi naslov „O izdanjima Bandulavićeva lekcionara: Uz 400. godišnjicu 1. izdanja“ autora Petra Bašića u kojem autor govori o Lekcionaru bosanskog franjevca Ivana Bandulavića, tj. o tome koliko je ukupno bilo izdanja ovog lekcionara (skoro sigurno osam izdanja).

Drugi dio zbornika, kao što je rečeno, nosi naslov *Biblija – duša teologije i pastorala* i donosi radove koji za temelj imaju Bibliju, ali

nisu prvenstveno biblijski znanstveni radovi, nego radovi koji pokrivaju šire područje teologije, ali Bibliju imaju kao osnovu. Prvi rad u tom dijelu je zajednički rad (str. 401-421) Ivana Bodrožića i Denisa Maslova naslovljen „Jeronimovo pobijanje Marciona i marcionita u *Tumačenje Pavlovih poslanica*“. Autori se osvrću na objavljeni hrvatski prijevod Jeronimova djela *Tumačenje Pavlovih poslanica* te se bave problemom Marciona koji je odbacio Stari zavjet, a što Jeronim Marcionu oštro predbacuje i kritizira. Kritizirajući Marciona, Jeronim se ne oslanja na drugotne izvore, nego je skoro sigurno i sam pred sobom imao Marcionovo djelo *Apostolicum*. Marija Pehar donosi rad (str. 423-440) „Šabbat između vremena i prostora“ u kojem govori o važnosti Šabata kao „ugaonog kamena židovstva“ te o ponovnom „otkrivanju“ privlačnosti Šabata i među kršćanima. Nikola Vukoja je napisao rad „Neki trinitarni naglasci u marijanskoj molitvi sv. Franje Asiškoga“ (str. 441-463). U radu autor nastoji istražiti marijansku duhovnost i pobožnost sv. Franje Asiškoga koji „Mariju uvijek gleda u trinitarnom kontekstu“ te potaknuti na plodnije življenje marijanske duhovnosti i pobožnosti danas. Tomislav Pervan je svoj rad (str. 465-490) naslovio „Život iz Riječi i za Riječ – teologija kao biografija: Egzistencijalni postulat u Godini vjere“ u kojem se

osobno osvrće na zajednički život subrata jubilarca Ivana Dugandžića ističući da je za osobu najvažnije tko ona jest i što ona živi. Ivan Dugandžić je svoj život stopio s teologijom i Riječju Božjom. Rad (str. 491-507) naslovljen „Književnost i teologija: S osvrtnom na Bibliju“ napisao je Ivan Ivanda u kojem ističe važnost književnosti za teologiju jer ona omogućava „vidjeti nešto što je izrecivo samo na taj način ... nešto što u životu zapravo ne vidimo. Omogućava nam također da u svoj govor o Bogu ...unesemo više praktičnih i egzistencijalnih momenata.“ Ivica Raguž je napisao članak „Teološko razmatranje o glazbi: Druženje s Wolfgangom Amadeusom Mozartom“ u kojem donosi kratko teološko promišljanje o glazbi (str. 509-520) za koju smatra da se u njoj krije velik teološki i duhovni potencijal za razumijevanje suodnosa glazbe i vjere. Zajednički rad (str. 521-557) autora Marijana Biškupa i Martine s. Ane Begić nosi naslov „Kršćanska etika u spisima nekih hrvatskih dominikanaca“ a govori o važnosti studija za dominikanski red te o uglednim profesorima dominikancima koji su poučavali kršćansku etiku. Posebno se govori o dominikancima: Pavlu Dalmatincu, Augustinu Kažotiću, Martinu iz Zadra, Klementu Ranjinu, Jordanu Kuničiću i Dominiku Budroviću. Rad koji nosi naslov „Francisco de Osuna, OFM, učitelj (molitve) ‘sabrano-

sti“ napisao je Franjo Podgorelec (str. 559-570). U njemu se govori o životu i duhovnosti franjevca Francisca de Osune koji je značajno utjecao na molitveni život sv. Terezije Avilske koja je od njega naučila kako biti sabran tijekom molitve. Josip Šimunović je napisao rad „Biblija otkrivena u životu – život otkriven u Bibliji: Mogućnosti ostvarivanja biblijske zajednice u župnoj zajednici“ (str. 571-591). U radu govori o važnosti Biblije, te važnosti Biblije u župnoj zajednici, budući da je Božja riječ povezana s ljudskim životom i ljudskom svakidašnjicom, te da ona ispunjava i osmišljava život. Josip Baloban piše rad „Prioritetne pastoralne zadaće Katoličke crkve u Hrvatskoj“ (str. 593-612) u koje spada važnost živjeti evanđeoski ideal, naviještati Boga i Oca, insistirati na novosti koju je donio Isus iz Nazareta, govoriti današnjem čovjeku o grijehu i o spasenju te naći najprimjereniji model pastorala sakramenata. Franjo Emanuel Hoško je svoj rad naslovio „Biblijski tekstovi u ‘Raju duše’ Nikole Dešića“ u kojem govori o djelu Nikole Dešića *Raj duše* a koje je on posvetio Katarini Frankopan 1560. godine (str. 613-629). Djelo *Raj duše* pomoglo je rastu pučke pobožnosti, posebno marijanske, u sjevernoj Hrvatskoj. Rad pod nazivom „Svećenik i kateheza: Percepcija važnosti i ostvarivanje katehetske službe svećenika Hercegovačke

franjevačke provincije Uznesenja Blažene Djevice Marije“ uradili su Tihomir Bazina i Ana Thea Filipović u kojem govore o promijenjenoj crkvenoj i društveno-kulturnoj situaciji i kako svećenici mogu i trebaju odgovoriti na nove katehetske izazove, posebno svećenici franjevci u župnim zajednicama Mostarsko-duvanjske biskupije (str. 631-658). Veronika Reljac je napisala rad „Snovi u Bibliji – komunikacija Boga i čovjeka“ (str. 659-674) ističući da je u Starom i Novom zavjetu Bog često kroz snove ulazio u komunikaciju s pojedincem ili čitavim narodom. San u Bibliji ima dvostruko značenje; s jedne strane „otkriva istinu o samom čovjeku. Drugo značenje biblijskih snova jest konkretno upućivanje. Bog čovjeku u snu pokazuje što činiti i kojim putovima ići.“ I posljednji rad ovog zbornika nosi naslov „Religiozni i duhovni identitet mladih u različitim kulturama i vjerskim ili državnim školama“ autora Ilije Živkovića (str. 675-699). Autor donosi religiozni i duhovni profil adolescenata iz devet zemalja svijeta temeljeći svoje zaključke na odgovorima 2060 mladih ispitanika (čije je prosječna dob 16,4 godine), pri čemu se može zaključiti da ženski ispitanici pokazuju veću vezanost uz duhovne i religiozne vrednote, dok su mlađi ispitanici općenito religiozniji od starijih.

Zbornik su uredili Mario

Cifrak i Dario Tokić. Zbornik bi dobio na još većoj vrijednosti da su urednici zbornik metodološki ujednačili, tj. ujednačili znanstveni aparat poslanih radova. Isto tako ni svi radovi nemaju cjelovitu znanstvenu strukturu sa sažetkom i ključnim riječima, kao i sažetkom na jednom od stranih jezika. Međutim, to ne umanjuje opći stav da se radi o vrijednom zborniku radova koji je obogatio hrvatsku biblijsku bibliografiju.

Darko Tomašević

KNJIGA AMERIČKE REDOVNICE O MARIJI KAO ŽIDOVKI

Mary Christine ATHANS, *In Quest of the Jewish Mary. The Mother of Jesus in the History, Theology, and Spirituality*. Maryknoll; New York: Orbis Books, 2013., XXVIII+210 str.

Autorica je kći doseljenog Grka i Irkinje u SAD, doktorirala je povijest katoličke teologije, članica je družbe Sisters of Charity of the Blessed Virgin Mary. Bila je profesorica dijaloških disciplina na Universityju of St. Thomas, Minnesota i Loyola Universityju, Chicago. Više od 40 godina istraživala je židovsku duhovnost, držala predavanja i homilije po sinagogama te animirala katolicko-židovski dijalog u SAD-u i Svetoj Zemlji. Po uzoru na bibličare

različitih konfesija i religija koji istražuju djela i riječi povijesnog Isusa, u ovoj knjizi izlaže povijesni korijen i molitveni život Majke Isusove kao Židovke.

Predgovor je napisao Eugen J. Fisher, profesor katoličko-židovskih studija na Saint Leo Universityju, Florida. Ističe da je knjiga plod autoričina zalaganja u dijalogu sa Židovima, uživanja u židovsku duhovnost danas i u Marijino doba te teološkog istraživanja i predavanja. Knjiga je postala moguća zahvaljujući Drugog vatikanskog koncila i „radikalnog ponovnog otkrića Isusa kao Židova, što je omogućio dijalog Židova i kršćana nakon holokasta“ (XIII.). Zbog znanstvenih podataka i autoričinih napomena o osobnom sudjelovanju u dijalogu, knjigu smatra „velikim štivom i prekretnicom“. Autorica u prologu navodi svoje iskustvo propovijedanja u sinagogama i sudjelovanja na kršćansko-židovskim molitvenim skupovima te ističe da je važna i zajednička molitva, ako hoćemo razumjeti jedni druge: „Prilika da molim u sinagogi duboko je obogatila moj pristup Bogu“ (XVII.).

Popis literature (str. 185-196) obuhvaća 175 naslova na engleskom; među njima su dvije knjige o Mariji američke protestantske bibličarke Beverly Roberts Gaventa. Znanstvene bilješke za svako poglavlje donesene su na kraju (163-183). Prvom dijelu

knjige dala je naslov: „Traganje za Marijom stoljećima“ (3-62), drugom: „Otkriti Mariju Židovku“ (63-162). Građa je podijeljena u šest poglavlja:

1. Zapreke, skretanja i novi putovi u istraživanju;
2. Marija u povijesti, naučavanju i pučkoj pobožnosti;
3. Marija u naučavanju i pučkoj pobožnosti od prosvjetiteljstva do Drugog vatikanskog;
4. Molim neka se digne prava Marija (multidisciplinarnost pristupa i kršćanski feminizam);
5. Traganje za Isusom Židovom pridonosi nalaženju Marije Židovke;
6. Židovska duhovnost i hebrejska molitva u Marijino vrijeme.

Evo nekih zanimljivih podataka i misli. U uvodu spominje istraživanja židovske teologinje Tal Ilan koja je obradila ulogu Židovki oko Isusova vremena i ustvrdila da su neke od obrazovanih mogle biti sljedbenice farizejske struje među teolozima svojega naroda. Budući da je Marija zajedno s farizejima i Isusom vjerovala u uskrsnuće mrtvih, mogli su oboje biti pod utjecajem farizejskog učenja i Marija je u takvoj vjeri odgajala Isusa. Navodi primjer židovske djevojčice imenom Marsha Yugend koja je svojoj majci za rođendan kupila katoličku krunicu, a majka joj brižno objasnila da to Židovi ne upotrebljavaju u svojim molitva-

ma. To je Maršu potaknulo da kao odrasla postane pobornica dijaloga u Minnesoti. Sestra M. Ch. Athens žali što je sladunjavo prikazivanje Marije u pučkoj pobožnosti odbilo brojne kršćanke da u njoj traže inspiraciju za žensku duhovnost i djelovanje. Raduje se što je u saborsku konstituciju o Crkvi (LG) uključeno poglavlje o Mariji te ističe: „Uvjeren sam da je povezivanje feminističkog istraživanja sa židovsko-kršćanskim dijalogom bilo katalizator za ponovno otkrivanje Marijina židovskog identiteta“ (*Jewishness of Mary*, str. 11). Od spisa kršćanske starine autorica obrađuje tri, a sve su ih napisali kršćani grčkog porijekla. Kršćani židovskog porijekla suzdržavali su se od štovanja Majke Isusove, vjerojatno iz straha da ne ispadne kako bi ona bila poput jedne od grčkih ili rimskih božica. Stoga je tek nakon Milanskog dekreta među obraćenicima s poganstva započelo umjetničko oslikavanje Marije. Iako se mogu dopustiti neke izvanjske sličnosti u poganskom štovanju Izide i kršćanskom štovanju Bogorodice, kult Marije nakon efeškog sabora god. 431. nije plod sinkretizma. Autorica smatra da je u Egiptu u 4. st. nastala najstarija molitva s utjecanjem Mariji za zagovor: „Pod obranu se tvoju utječemo ...“ (23-24).

U srednjem vijeku razvilo se intenzivno štovanje Gospe žalosne. Autorica citira pjesmu Jaco-

ponea de Todija (1230.-1303.) u kojoj Isus, noseći križ, moli Majku da prestane nad njim plakati jer mu time probada grudi, a ona odgovara: „Sine nasmiješenog lica, zašto te svijet toliko prezreo?“ (28-29). Pri potiskivanju Marije iz pobožnosti protestanata Luther je bio uvjeren kako Krist više dobiva što Marija više gubi (33). Calvin je držao da su katolici Mariju učinili idolom. U Engleskoj je u vrijeme puritanske revolucije (1649.-1660.) bila odrubljivana glava kipovima Marije a zatim su kipovi bivali uništavani. Erazmo je ustrajao u katoličkom zajedništvu u vrijeme Lutherova razdruženja s Rimom, ali je u spisu „Hodočašće iz pobožnosti“ izrugao bolesno štovanje Gospe. Nakon tridentskog sabora, pozapadnjачena Crkva učinila je Mariju kraljicom koja nema crta Židovke. Umjetnici su počeli slikati Mariju kao Europljanku plave kose i očiju koja nema ništa slično sa Židovkama.

Autorica se distancira od metafore o robovanju Mariji koju je u katoličku duhovnost uveo sv. Louis de Montfort (1673.-1716.) koji uči da se navodno nitko ne može približiti Kristu bez Marijina posredovanja (43). Prosvjetiteljstvo je doprinijelo hlađenju pobožnosti prema Mariji u europskim zemljama izvan Italije i Španjolske, a pobornici francuske revolucije počeli su štovati slobodu kao djevicu te joj se utjecali: „Djevice

slobode, oslobodi nas od kraljeva i papa! Djevice jednakosti, oslobodi nas od aristokrata“ (44-45). Američka protestantkinja Elizabeth Cody Stanton u svojoj knjizi „Biblija za žene“ god. 1898. i drugim spisima priznala je da katoličke redovnice njeguju štovanje Isusove majke i time promiču dostojanstvo žene te žali što toga nema u protestantizmu (46-47). Autorica hvali engleskog kardinala Johna Newmana što je isticao kako je Marija tip Crkve a ne kraljica. U obradi Marijinih ukazanja, koja i nakon eventualne pozitivne prosudbe crkvenog učiteljstva ostaju privatna objava i zato neobvezatna, spominje i Međugorje (49-51). Uokvirujući proglašenje dogme o Marijinu začecu bez istočnog grijeha god. 1854. u idejna strujanja devetnaestog stoljeća, autorica podsjeća kako je papa Grgur XVI. u enciklici *Mirari vos* god. 1832. osudio kao zablude učenje o rastavi Crkve od države, zatim o slobodi tiska i slobodi religije. Smatra da je proglašenje dogme o Mariji god. 1854. bilo uvježbavanje za usvajanje dogme o nezabludivosti Pape god. 1870. Poticaje na povratak židovskom liku Marije dali su Drugi vatikanski, katolička feministička teologija te međureligijski dijalog nakon Sabora: „Marija kao ikona vladarice, Marija kao gospodarića u srednjem vijeku, Marija kao renesansna Madona, Marija kao apsolutistička kraljica, Marija kao

nordijska djevica. Sve su to nežidovske figure koje potiču na ljubav i pobožnost puka određenog vremena i mjesta. Marija je ponekad politička ili crkvena ‘lopta’ koja je upotrebljavana za pojedinačne ili kolektivne probitke“ (61-62).

Autorica sažima istraživanje britanske katoličke teologinje Rosemary Radford Ruether koja je god. 1974. uredila knjigu „Religija i seksizam: slike o ženama u židovskoj i kršćanskoj tradiciji“. Od nje tu potječe poglavlje „Mizoginizam i djevičanski feminizam kod crkvenih otaca“ u kojem je upozorila na dualistički nauk nekih učitelja Crkve, svetaca i znanstvenika čiji su negativni stavovi prema ženama u prvim stoljećima utjecali na Crkvu u nadolazećem vremenu: „Njihovi su spisi utjecali na formulaciju nauka o Marijinu djevičanstvu te o seksualnosti općenito“ (67). Jedina promocija žene bilo je djevičanstvo, a slavljenjem Marije kao savršene žene čovječanstvo i žene bivali su ocrnjivani. U ljuštenju povijesnih predrasuda i naslaga na Marijinu liku autorica skreće pozornost na djela Georgea H. Tavarda (1961.), Jaroslava Pelikana (1996.) i Miri Rubin (2009.). „Svi oni iznose tapiserijsku pozadinu za shvaćanje Marije tijekom stoljećâ“ (71).

Među izvrsne biblijske monografije o Mariji Athans ubraja ekumensko djelo „Marija u Novom zavjetu“ iz god. 1978. koje

su napisala dva katolička i dva protestantska bibličara u SAD-u, zatim djelo skupine od po 20 katoličkih i 20 protestantskih teologa „Marija u Božjem planu i u zajedništvu svetih“ god. 1999. Intelktualno i emocionalno minko polje postavila je američka katolkinja Elizabeth Schüssler Fiorenza god. 1983. djelom „U spomen njoj: feministička teološka rekonstrukcija kršćanskih početaka“. Žene teologinje žale što su Bibliju i kasniju kršćansku teologiju isključivo pisali muškarci. Iz enciklike pape Pavla VI. *Marialis cultus* god. 1974. autorica izvlači nauk da je Marija zaista naša sestra te priznanje da su neke marijanske pobožnosti „inadekvatne ili neprikladne jer su povezane sa socijalnim i kulturnim modelima prošlosti“ (79). Četiri smjernice toga Pape za obnovljenu mariologiju su: biblijska, liturgijska, ekumenska i antropološka dimenzija. One su, prema Athans, najveći doprinos ovog dokumenta. Enciklika *Redemptoris mater* iz god. 1987. bila je uvod u Marijinu godinu i priprava za ulazak u treći milenij kršćanstva. Autorica se ljuti na Ivana Pavla II. što je Marijinu ulogu u prvoj Crkvi prikazao tako da nije dobila izravnu misiju te je iz toga izveo zaključak da žene ne mogu biti pripuštene svećeničkom redu.

U istraživanju Marijina molitvenog i duhovnog života autorica navodi tri sveska Ann Johnson

o Mariji u Galileji i Jeruzalemu njezina vremena (1984., 1987., 1991.): „U ovim svescima nudi pjesnički iskaz o tome kako je Marija mogla moliti te poziva da razmišljamo o Mariji u tom kontekstu“ (89). U pabirčenju rezultata o povijesnom Isusu polazi od teze da je četvrto evanđelje pisano za Židove sljedbenike Isusa koji su proživljavali unutaržidovske napetosti, razabirući da su kršćani tada i sve do četvrtog stoljeća pohađali sinagoge. Upozorivši kako je prvim istraživačima povijesnog Isusa bilo važno dokazivati kako se Isus Krist distancirao od židovstva (A. Schweitzer 1906., R. Bultmann 1921.) , skreće pozornost na postbultmannovce koji tvrde da tekst jest važan, ali je kontekst još važniji (101). U pregledu židovskih istraživača koji se bave povijesnim Isusom autorica smatra vrhuncem „Židovski protumačen Novi zavjet“ iz god. 2011. koji su priredili religiozni židovski znanstvenici jer uz komentar ispod crte djelo sadržava i „vrijedne priloge o različitim temama važnim za razumijevanje židovstva u prvom stoljeću“ (105). Većina židovskih istraživača smatra da je povijesni Isus bio sljedbenik farizejske struje, ali dovode u pitanje polemički prikaz farizeja u evanđeljima, jer su po uvjerenju Edwarda Kesslera rasprave Isusa i teoloških protivnika „obiteljska svađa“. Autorica je iz hebrejske tradicije izvukla izreku farize-

ja Hilela o šabatu koja je veoma srodna s Isusovom u Mk 2,27. Farizejski pojam pravde (*cadik, cedakah*) obuhvaća i djela milosrđa te je time veoma blizak Isusovu učenju o najvažnijoj zapovijedi. Farizeji su naučavali da je važnije kod kuće se držati Božjih zapovijedi nego sudjelovati u hramskim obredima te da je sva zajednica Izraela svećenički narod Božji (119). Iznad svega, oni su zaslužni za stvaranje hebrejskog kanoana te očuvanje religioznog i nacionalnog identiteta Židova nakon razorenja Jeruzalemskog Hrama god. 70. Preporučali su interioriziranu religioznost te prije Isusa oslovljavali Boga kao Oca.

Autorica prenosi farizejski blagoslov Bogu kao osobnu molitvu: „Blagoslovljen budi, Gospodine, koji oživljavaš mrtve“ te se pita je li takva vjera mogla Mariji ulijevati sigurnu nadu u uskrsnuće Isusa (125).

Ipak, unatoč nekim sličnostima između Isusa i farizeja, postoje i važne razlike kao što je izričita svijest o vlastitoj transcendenciji kod povijesnog Isusa, uz uvjerenje da po Božjoj ovlasti može opraštati grijeha te divinizacija Isusa kao Božjeg pomazanika kod prvih kršćana. Zbog nemogućnosti da se probiju na vodeća mjesta u religijskoj zajednici, mnoge Židovke Marijina vremena „zanimale su se za sekte gdje su imale priliku za vodstvo. Ponekad su ulagale svoj novac i utjecaj da po-

državaju skupine kojima su se suprotstavljali njihovi muževi. Farizeji su bili jedna od takvih sekta“ (127). Marijina duhovna otvorenost za Boga i ljude, uz ukazivanje na potrebu za pravdom kakva se čita u njezinu Magnificatu, mogla je biti baštinjena iz farizejskog pokreta u Galileji. To je mogla prenositi i na Isusa u djetinjstvu i mladosti (131). Prema židovskom znanstveniku Davidu Flusseru, Marija je sigurna poveznica (*link*) između Isusa i židovskog naroda. Na kraju autorica stavlja Mariji u usta izvješće o navještenju, pohodu Elizabeti, rođenju u Betlehemu, znamenju u Kani, raspeću Isusa i ukazanju Uskrsloga. Donijela je i dvije starinske izvanbiblijske židovske molitve koje je mogla moliti i Marija.

U pogovoru (159-162) ističe kako je osjetila potrebu za sudjelovanjem u židovskim molitvama na hebrejskom, osobito na Yom Kippur, da bi razumjela Marijinu duhovnost i molitvu. Uvjerena je da nam moljenje na hebrejskom „može dati dublji uvid u ovu divnu židovsku ženu koja je veoma draga Bogu te je stoljećima draga kršćanima – a ponekad i Židovima“. Najvažniji izvor za razumijevanje Marije kao Židovke trajno ostaju kanonska evanđelja prema kojima je ona žena što se nije bojala postavljati pitanja (Lk 1,34), velikodušna i radosna osoba (Lk 1,39-56); odabrala je poći u izbjeglištvo radije nego ostati

u opasnoj situaciji (Mt 2,13-15), od dječaka Isusa imala je jasna očekivanja (Lk 2,41-52), shvaćala je važnost gostoprimstva (Iv 2,1-11), bila je prva Isusova učenica (Lk 11,27-28), s ljubavlju podržavala apostole u njihovu poslanju (Dj 1,14).

Knjiga je živahan prilog proučavanju Marije kao religiozne Židovke koja je bila otvorena za Boga i ljude te tako odgajala Isusa. Njezina osjetljivost za pravdu imponirat će današnjim kršćanskim i židovskim ženama. Pri analizi židovskih molitava izvan Biblije, koje je Marija mogla moliti, nije autorica ulazila u duhovnost psalama, osobito onih iz Halela, koje je Marija molila s Josipom i Isusom pri obiteljskom slavljenju Pashe. Očito je pretpostavljala da bi to teološki obrazovani čitatelji trebali znati.

Mato Zovkić

**KRUNOSLAV STJEPAN
DRAGANOVIĆ - SVEĆENIK,
POVJESNIČAR I RODOLJUB**

Darko TOMAŠEVIĆ – Miroslav AKMADŽA (ur.), *Krunoslav Stjepan Draganović - svećenik, povjesničar i rodoljub. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog simpozija o Krunoslavu Stjepanu Draganoviću povodom 110. obljetnice rođenja i 30. obljetnice smrti održanom na Katoličkom*

bogoslovnom fakultetu u Sarajevu od 8.-10. 11. 2013. godine. Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet - HKD Napredak - Hrvatsko katoličko dobrotvorno društvo; Zagreb: Glas Koncila, 2014., 511 str.

Prikaz ovoga zbornika radova započet ćemo od kraja, citirajući dio teksta Mate Zovkića: „Najkraću vijest o završetku Draganovićeve zemaljskog putovanja donijelo je službeno glasilo *Vrhbosna* u kojem redovito stoji podulji članak o pokojnim svećenicima što ga piše neki njegov vršnjak ili prijatelj koji ga je dublje pratio i poznao. Ovaj puta bila je to drastično kratka vijest bez potpisa: kad je rođen, kad je i gdje zaređen za svećenika, kad je ‘umro u svećeničkom domu umirovljenih svećenika’“ (str. 498). Zovkić dalje nastavlja da su ovu šutnju prekinuli svećenici Vrhbosanske nadbiskupije, između ostaloga, i ovim simpozijem, a ovo sada i ovim zbornikom radova.

Svakako valja pozdraviti ideju organiziranja ovoga simpozija jer bi daljnja šutnja o prof. Draganoviću bila dodatna nepravda koja je učinjena ovom hrvatskom crkvenom velikanu. Naime, nepravdu je na svojim plećima Profesor veoma često osjećao još za vrijeme svojega života, a najveća je bila ona kad su ga pojedinci u emigraciji optuživali za izdaju zasnivajući svoje priče na Profesorovim iskazima pred komuni-

stičkim vlastima nakon što su ga prisilno, na prijearu dovukli u Jugoslaviju. Ovaj simpozij i zbornik možemo svrstati među veoma korisne znanstvene skupove i uratke jer je u pitanju osvjetljavanje jednoga od najzamršenijih problema u novijoj hrvatskoj historiografiji. Doduše, ni nakon ovoga simpozija i zbornika radova cijeli slučaj nije razriješen, ali je ova publikacija bacila novo svjetlo na Draganovićev rad, te napose njegovo prisilno dovodeње u komunističku Jugoslaviju. Zato valja odati priznanje organizatorima simpozija i priređivačima ovoga zbornika radova na samoj ideji i želji da se, koliko je moguće više, dođe do povijesne istine o ovomu velikanu hrvatske crkvene povijesti. Dakako, dugujemo veliku zahvalu svim sudionicima simpozija koji su se potrudili te u svojim pisanim radovima ostavili dokaze i razna svjedočanstva o Profesoru kao svećeniku predanu svojem pozivu, borcu za ugrožena čovjeka i velikom povjesničaru.

Prvi rad u zborniku nosi naslov: *Krunoslav Stjepan Draganović (1903.-1983.)*, (str. 13-34), a djelo je Franje Topića, koji je rad podijelio u dvije cjeline: 1. Osoba i djelo te značenje za Crkvu u Hrvata i hrvatski narod; 2. Uloga i značenje prof. dr. Krunoslava Draganovića za Crkvu i hrvatski narod. U radu su dani osnovni podaci o prof. Draganoviću, s poseb-

nim osvrtom na njegov društveni i politički angažman te na pitanje njegova misterioznog povratka u Jugoslaviju.

Drugi je rad Andrije Lukinovića s naslovom: *Arhivska ostavština prof. Krunoslava Draganovića*, (str. 35-54). Lukinović kao veoma iskusan arhivist umješno čitalačkoj publici predstavlja sve do čega je u ovom predmetu uspio doći. Draganovićev arhiv prema mjestima nastanaka dijeli u tri dijela: Rimski, Pressbaumski i Sarajevski arhiv. O važnosti Draganovićeva arhiva Lukinović piše: „Golema Draganovićeva korespondencija nije samo svjedok njegove neshvatljivo velike djelatnosti. Ona sadržava obilje podataka o zbivanjima u hrvatskoj poslijeratnoj emigraciji, kako crkvenoj tako i političkoj. Nju istraživač ovih zbivanja ne bi smio zaobići“ (str. 47).

U svojem radu s naslovom: *Doprinos Krunoslava Draganovića hrvatskoj crkvenoj historiografiji do 1945. godine*, (str. 55-67), Milenko Krešić osvrće se na Draganovićeve znanstvene uratke do kraja Drugoga svjetskog rata, naglasivši posebno da je glavna tema Profesorova zanimanja bio „nestanak katolika“ Bosne i Hercegovine u prvim stoljećima turske vladavine, koju je obrađivao na temelju rimskih izvora 17. stoljeća.

Petar Vrankić napisao je opširan rad na temu: *Okviri djelova-*

nja prof. Krunoslava Draganovića u Italiji (1943.-1963.) u svjetlu dostupnih arhivskih izvora i najnovijih publikacija (str. 69-156). Autor na početku govori o novonastaloj političko-crkvenoj atmosferi početkom 40-ih godina prošloga stoljeća, s posebnim naglaskom na 1943. godinu. Zatim opisuje diplomatsku borbu između Zagreba i Rima, Beograda i Vatikana koja je adekvatno ocrtavala stvarno stanje na ovim prostorima. Zamršena političko-diplomatska situacija bila je odraz svega jada u kojem se našao hrvatski narod u tim 40-im godinama prošloga stoljeća. Autor kaže: „Dolazeći u tadašnji Rim početkom rujna 1943., Draganović nalazi svoje 'novo radno mjesto' u nezavidnoj ljudskoj, crkvenoj i političkoj atmosferi, u kojoj se mogao snaći samo jedan veliki hasardeur pun duhovnih i tjelesnih snaga, pun rodoljublja i urođenih samoobrambenih mehanizama“ (str. 80-81). Površan poznavatelj Draganovićeve života mogao bi se pitati otkuda i zašto je Profesor došao u Rim u tim ratnim godinama. Kao najkraći odgovor na to donosimo dio Vrankićeva teksta: „Istina je da je iskrčavanje Saveznika na Siciliju 10. srpnja 1943. ubrzalo smjenjivanje i uhićenje Mussolinija 25. srpnja 1943. Mussolinijev pad nije još značio i pad fašizma u Italiji. NDH je gubio formalno jednog od dvojice glavnih saveznika, ali istovremeno, poslije partizana,

glavnog i najsuptilnijeg protivnika hrvatskih državotvornih ciljeva. I ova činjenica ubrzala je još više donošenje odluke u Zagrebu da se u Rim pošalje jedna crkveno-politički upućena i nekompromitirana osoba, dorasla nastalim izazovima za hrvatski narod, državu i Crkvu. Odluka je donesena sigurno u suglasnosti vlade NDH-a i nadbiskupa Stepinca i izbor je pao na profesora Crkvene povijesti na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, Krunoslava Draganovića“ (str. 81). Vrankić dalje donosi Draganovićeve mandate u Rimu: opunomoćenik Hrvatske države u inozemstvu s dodjelom Poslanstvu NDH-a u Rimu; predstavnik Hrvatskoga Crvenog križa; predstavnik Caritas Zagrebačke nadbiskupije. U članku se dalje govori o Draganovićevu smještaju u Rimu, njegovoj promidžbi hrvatske kulture, suradnji s Državnim tajništvom Svete Stolice te karitativnoj djelatnosti. Posebno je zanimljiv podnaslov: „Pokušaji političkog 'spašavanja' Hrvatske države“, u kojemu uz ostalo kaže: „Čovjek, hrvatski rodoljub u Rimu, ako je bio u stanju sagledati globalno talijansko i europsko ratno stanje te politički misliti ili čak se usuditi nešto konkretno poduzeti, morao je doći do zaključka da hrvatska država u Pavelićevu izdanju ne samo da je bila ugrožena već je bila osuđena na brzu smrt“ (str. 107). Draganović je zajedno

s Antunom Wursterom krajem siječnja i početkom veljače 1944. uputio poduži Memorandum Osborneu, britanskom poslaniku pri Svetoj Stolici, u kojem se zalaže za očuvanje hrvatske države neovisne od ostatka Jugoslavije. Ako je to neprihvatljivo, zalaže se za stvaranje Podunavske Federacije u koju bi uz Hrvatsku ušla BiH, Austrija, Mađarska, Slovenija i Slovačka. Odgovor na Draganovićev Memorandum bilo je apsolutno odbacivanje tih ideja. Uz taj Memorandum Draganović je poduzimao i mnoge druge korake u tom smislu, ali kako znamo bez ikakva uspjeha. Posljednji velik dio Vrankićeva rada nosi podnaslov: „U trokutu između obavještajnih službi, spašavanja hrvatskog ugroženog čovjeka i osobne životne opasnosti.“ Tu uz ostalo stoji: „Draganovićev rad na spašavanju civilnih i vojnih bjegunaca iz Hrvatske i drugih dijelova Jugoslavije i Europe, bez razlike vjere i nacionalne pripadnosti, političkog uvjerenja i političke prošlosti, uznemiravao je komuniste i njihove tajne službe u Jugoslaviji. Oni su se najviše bojali svjedočanstava preživjelih svjedoka o počinjenim komunističkim zločinima. Stoga su nastojali, po mogućnosti, sve te svjedoke uhapsiti i povratiti u Jugoslaviju, gdje su slijedili montirani politički ili izdajnički procesi, koji su redovito završavali strijeljanjem ili doživotnom robijom“ (str. 141).

Zlatko Hasanbegović napisao je rad s naslovom: *Krunoslav Draganović - Hrvoje Bošnjaniin, „Hrvati i Herceg-Bosna“: Povijesno-politički kontekst rasprave i odjeci u javnosti* (str. 157-169). Sam naslov sugerira i sadržaj ovoga članka. Naime, uglavnom je riječ o Draganovićevoj knjižici *Hrvati i Herceg-Bosna* koju je početkom 1940. izdao pod pseudonimom Hrvoje Bošnjaniin, u kojoj se govori o etničkoj pripadnosti bh-pučanstva, pa dosljedno tomu i teritorijalnom pitanju BiH.

Sljedeći članak napisao je Ivo Banac s naslovom: „*Orientalni momenat*“ *Draganovićeve Bosne* (str. 171-176). Banac u naslovu svojega rada citira Draganovića koji u *Hrvatskoj reviji* br. 15 iz 1965. kaže: „U raskošnom mozaiku Bosne hotimice sam naglašavao njezin orientalni momenat“ (str. 172). Autor dalje nastavlja: „Draganović vidi Bosnu kao raznolik, ali i integralnu. Nije isključivao nijednu bosansku sastavnicu. Njegove priče odraz su ‘stare, iskonske Bosne, toliko raznolike svojim krajolikom i ljudima, toliko složene kulturom i vjerom, toliko pune neizmirenih suprotnosti čovječstva i okrutnosti, herojstva i izdaje““ (str. 172).

U svojem radu s naslovom: *Draganović u pisanoj ostavštini Dominika Mandića*, (str. 177-204), Robert Jolić navodi kako postoje mišljenja da su Mandić i Draganović u mnogim stvarima

bili na oprečnim stranama. Međutim, baveći se Mandićevom ostavštinom, Jolić je jasno pokazao da su ta dvojica svećenika i povjesničara itekako surađivala, što je pretpostavljalo i duboko međusobno poštovanje. Njihova se suradnja najupečatljivije očitovala na humanitarnom, ali i na znanstvenom polju. Iščitavajući Draganovićeve i Mandićeve radove, sasvim je jasno da su im predmeti zanimanja bili veoma slični, što i Jolić potvrđuje: „Teme koje su zanimale obojicu povjesničara su prijelazi na islam počevši od 15. stoljeća pa nadalje, prijelazi katolika na pravoslavlje, uopće dolazak Srba na prostore Bosne i Hercegovine“ (str. 195).

Sljedeći uradak napisao je Mijo Ivurek s naslovom: *Osvrt na znanstveno-istraživački rad profesora Krunoslava Draganovića* (str. 205-215). Odmah na početku autor jasno pokazuje što će biti glavne teme njegova zanimanja, pa kaže: „Dva su temeljna područja znanstveno-istraživačkog rada na kojima je radio prof. Draganović. Prvo je istraživanje povijesti Katoličke Crkve u BiH i Hrvatskoj a drugo istraživanje zločina koje su počinile Titove staljinističke postrojbe tijekom rata i u poraću. U svojem izlaganju ću se poglavito osvrnuti na prvo područje...“ (str. 205). Obradujući Draganovićeve djela autor ovoga članka umješno naglašava važne događaje i probleme te patnje i stradanja hrvat-

skoga katoličkog pučanstva u vrijeme turske okupacije.

Milan Simčić u svojem radu s naslovom: *Krunoslav Draganović i njegov odnos s Državnim Tajništvom Svete Stolice u razdoblju 1943.-1960.*, (str. 217-225), govori o tri razdoblja Draganovićeve boravka u Rimu: prvo, ratno razdoblje 1943.-1945.; drugo, poslijeratno razdoblje 1945.-1958. i treće razdoblje 1958.-1965., s posebnim naglascima na Drugi vatikanski koncil i „Ostpolitik vaticana“.

Sljedeći članak u ovomu zborniku s naslovom: *Krunoslav Draganović i spašavanje hrvatskih izbjeglica nakon Drugoga svjetskog rata*, (str. 227-256), napisao je Jure Krišto. Autor se na početku svojega članka kritički osvrće na publikacije koje obrađuju tu njegovu temu, a nastajale su uglavnom na podacima stranih obavještajnih službi, kojima su krivu sliku o Hrvatima, pa onda i o Draganoviću, davali velikosrpski krugovi. U daljnjem tekstu Krišto se opširno bavi odnosom američkih i britanskih obavještajnih službi prema Draganoviću, koji je uspio u jednom trenutku „zaposliti“ američke agente da rade za njega.

Anto Jelić napisao je članak s naslovom: *Draganovićevo skupljanje izvješća o stradanju Hrvata u Bleiburgu i na Križnom putu* (str. 257-272). Jelić kaže: „Pročitao sam sva izvješća o križnom putu i Bleiburgu što je Draga-

nović prikupio i nadam se da će uskoro jednog dana izaći i posebna knjiga o tome. Sada iznosim samo kratko nekoliko primjera tih izvješća“ (str. 262). U daljnjem tekstu slijede svjedočanstva onih koji su prošli Bleiburg i križni put.

U svojem članku s naslovom: *Doprinos Krunoslava Draganovića istraživanju komunističkih zločina*, (str. 273-289), Martina Grahek Ravančić osvrće se na iskaze preživjelih svjedoka od kojih je Draganović prikupljao podatke o zločinima koje su komunisti počinili pri kraju Drugoga svjetskog rata i neposredno nakon njega. Autorica kaže: „Ono što je uistinu vrijedno u Draganovićevim materijalima odnosi se u prvom redu na dobro lociranje grobišta i logora na području Slovenije i Hrvatske, posebice ako na to pogledamo iz današnje perspektive i s današnjim spoznajama koje su značajno napredovale (iako još nismo ni blizu kraja) od onoga što se je znalo u vrijeme kada je Krunoslav Draganović skupljao dokumente“ (str. 278). U članku se dalje analizira Draganovićeva ostavština u kojoj se nalaze izvješća o sudbini ranjenika koji su se vlakovima povlačili prema Sloveniji. Ova tema u hrvatskoj historiografiji veoma je slabo obrađena, a u pitanju je bilo 40 vlakova ranjenika i medicinskoga osoblja. Još jedna tema veoma je zanimljiva, a to je „pitanje udjela žena koje su se našle na povlačenju, a kasni-

je i u zarobljeničkoj koloni, te njihov udio u ukupnim stradanjima“ (str. 282). Autorica dalje navodi: „Ako se želi cjelovito prikazati doprinos Krunoslava Draganovića istraživanju komunističkih zločina, nužno je prikazati i nedostatke koji su prisutni unutar prikupljene arhivske građe. Glavni nedostatak, kako je i sam Draganović napomenuo i upozorio više puta, odnosi se na neutemeljenost i proizvoljnost brožanih procjena. One su uistinu u većini slučajeva vrlo subjektivne i ne temelje se na nikakvim statističko-demografskim izračunima, pa se kao takve uistinu mogu smatrati samo procjenama“ (str. 284).

Mario Jareb napisao je članak s naslovom: *Između mitova i činjenica: odnos Krunoslava Draganovića prema poglavniku Anti Paveliću, ustaškom pokretu i Nezavisnoj Državi Hrvatskoj* (str. 291-310). Autor se bavi publikacijama koje su izišle u Domovini i inozemstvu a Draganoviću su pokušale imputirati ratni i poratni zločin, tj. da je bio toliko moćan da je mnoge nacističke zločince prebacio u Južnu Ameriku. Jareb analizira razne publikacije, među kojima i one koje bez ikakvih dokaza Draganovića difamiraju kao glavnoga eksponenta „ustaškoga poglavnika Pavelića u pitanjima crkve, a specijalno u pitanju likvidacije pravoslavlja“ (str. 297). Razni režimski komunistički spisatelji trudili su se sastaviti što

gori pamflet, ne samo protiv Nezavisne Države Hrvatske, nego i protiv hrvatskoga naroda, pa u tom kontekstu i protiv Draganovića. Na temelju arhivske građe autor iznosi jasnu tvrdnju, koju je potvrdio i sam Draganović, da je između Draganovića i Pavelića i za vrijeme rata i nakon rata vladala velika napetost, tj. nisu se slagali oko mnogih bitnih pitanja.

Rad s naslovom: *Odnos Krunoslava Draganovića i Ivana Tomasa*, (str. 311-340), napisao je Domagoj Tomas. Članak se temelji na ostavštini Ivana Tomasa koju je autor ovoga članka istraživao. Ta ostavština samo potvrđuje činjenicu da su Tomas i Draganović dobro surađivali u raznim projektima, a na poseban ih je način vezala briga za pomoć hrvatskim izbjeglicama. Autor svoj članak dijeli u nekoliko cjelina: Suradnja u Papinskom hrvatskom zavodu sv. Jeronima u Rimu; Početak pritiska na Draganovića i Tomasa - Draganovićevo napuštanje Zavoda sv. Jeronima; Nastavak pritiska - Tomasova smjena s Radio Vatikana; Pressbaum i Grottaferrata - nova utočišta za Draganovića i Tomasa; Tomas o Draganovićevoj pojavi u Jugoslaviji; Odnos Draganovića i Tomasa nakon 1967.

Sljedeći članak s naslovom: *Krunoslav Draganović u emigrantskom časopisu Hrvatska revija*, (str. 341-371), djelo je Josipa Mihaljevića. U uvodnom dijelu autor iznosi najosnovnije podat-

ke o Draganoviću te o *Hrvatskoj reviji*. Glavni dio rada podijelio je u dvije cjeline: Draganovićevi članci u *Hrvatskoj reviji* i Tekstovi o Draganoviću u *Hrvatskoj reviji*. Na kraju je donio bibliografiju radova iz obje te cjeline.

Svoj rad Miroslav Akmađža naslovio je: *Krunoslav Draganović u svjetlu crkveno-državnih odnosa u komunističkoj Jugoslaviji* (str. 373-395). U prvom dijelu rada autor se bavi zahtjevima jugoslavenskih vlasti za iseljenje Krunoslava Draganovića i ostaloga emigrantskog svećenstva iz Papinskoga hrvatskog zavoda sv. Jeronima u Rimu. Ovdje su naširoko obrađeni svi diplomatski a i nediplomatski pritisci na sve one crkvene osobe koje su u pogledu Draganovićeva iseljenja iz Zavoda mogle imati nekakav utjecaj. Isto tako, kroz ovaj dio rada jasno se vidi i neslaganje između raznih crkvenih krugova u svezi s ovim pitanjem. Drugi dio rada obrađuje Draganovićev povratak u Jugoslaviju i u tom kontekstu crkveno-državne odnose. U ovom dijelu autor gotovo kronološki, kao na filmskoj vrpici, donosi glavna zbivanja i razne susrete državnih dužnosnika s crkvenim predstavnicima, bilo onih koji su predstavljali Svetu Stolicu ili domaćih biskupa.

Zdenko Radeljić napisao je članak s naslovom: *Prilike u Jugoslaviji i u Hrvatskoj u vrijeme Draganovićeva povratka* (str. 397-

420). U radu autor govori o odnosima između Katoličke Crkve i države i postupnoj normalizaciji odnosa. Formalno najvažniji korak u toj normalizaciji bilo je potpisivanje „Protokola o razgovoru između Jugoslavije i Svete Stoliće“ iz 1966. godine. Usprkos svemu, komunistički je režim i dalje Crkvu smatrao svojim najvećim neprijateljem, a Crkva je i dalje u svim segmentima života osjećala nedovoljnu slobodu djelovanja, što se na poseban način očitovalo u nerješavanju veoma krupnoga pitanja, a to je vjerski odgoj u školama. Autor se u članku osvrće na nacionalno pitanje, državni centralizam, gospodarske prilike, pad Aleksandra Rankovića, prosvjede protiv komunističke vlasti 1968. godine itd.

U svojem radu s naslovom: *Društveno-političke prilike u Bosni i Hercegovini tijekom šezdesetih godina 20. stoljeća*, (str. 421-439), Vera Katz govori o zbivanjima unutar Jugoslavije u tom razdoblju. Na poseban način apostrofiraju se jačanje reformskih snaga i privredna reforma, a na kulturnom polju „Deklaracija o nazivu i položaju hrvatskoga književnog jezika“, kao i reakcije na ovaj istup značajnoga dijela hrvatske intelektualne elite.

Rad s naslovom: *Povratak Krunoslava Draganovića u domovinu prema pisanju onodobnog domaćeg i inozemnog tiska*, (str. 441-477), napisao je Josip Dukić.

Autor najprije obrađuje objavljene vijesti o nestanku prof. Draganovića, zatim prelazi na napise koji se tematski odnose na vrijeme od Profesorova nestanka do prvih vijesti gdje se on nalazi, da bi onda prešao na reakcije na Draganovićeve izjave. Autor je na kraju donio popis knjiga i članaka objavljenih na tu temu.

Mato Zovkić u svojem radu s naslovom: *Draganovićevo djelovanje nakon prisilnog povratka iz emigracije (1968.-1983.)*, (str. 479-500), obrađuje teme: Smještaj i služba za svećenika koji je 26 godina izbivao iz matične biskupije; Profesor povijesti na Vrhbosanskoj teologiji u Sarajevu od 1970. do 1979.; Radovi objavljeni u domovini (1970.-1981.); Pretres pred smrt i prigušena šutnja na sprovodu.

Pri kraju knjige imamo svjedočanstvo Hrvoja Jurčića: *Moji doživljaji s Draganovićem*, (str. 501-503), gdje Jurčić opisuje neke svoje susrete s Profesorom od 1959. do 1967. U to je vrijeme Draganović živio u Bavarskoj, a Jurčićeva je obitelj s njim njegovala prijateljske odnose.

Milenko Krešić na kraju donosi bibliografiju Krunoslava Draganovića.

Završavajući prikaz ove vrijedne knjige smatram potrebnim u nekoliko rečenica dati kratak osvrt na ovaj zbornik radova. Iako i nakon ove publikacije nismo puno bliže razrješenju misterij-

oznoga Draganovićeve prisilnog povratka u domovinu, u knjizi je izneseno mnoštvo korisnih podataka, tumačenja i promišljanja o vremenu i prilikama u kojima je Profesor djelovao. Činjenica jest da se o Draganoviću bez ove knjige više ne će moći pisati. U zborniku su radovi recenzirani, za što pohvale idu priređivačima. Teško je uvijek dati adekvatnu ocjenu svakom radu, pa i ovdje kod nekih radova (u nekoliko slučajeva) uočavamo neadekvatnu, previsoku ocjenu. U jednom ili dva članka može se primijetiti da naslovi nisu najsretnije definirani, a isto tako u pokojem članku zapaža se skakanje s jedne na drugu temu, što u biti znači da se autor nije držao zadane teme. U zbornicima radova ponavljanje je gotovo neizbježno, što se u više navrata događa i ovdje. U uvodnim dijelovima mnogi su autori osjećali potrebu reći nešto općenito o Draganoviću, a to su zapravo općepoznate činjenice, te su zapravo najčešće suvišne za zadanu temu. Šteta što neki autori priloga objavljenih u ovom zborniku još uvijek inzistiraju na zastarjelim povijesnim pričama o patarenstvu u Bosni, iako je najnovija historiografija nadišla prijašnja tumačenja srednjovjekovne Bosanske Crkve. Neki od autora, ne samo u ovome zborniku, koriste termin „bosanski krstjani“ kao da bi sam taj naziv bio nešto drukčiji od naziva „bosanski kršćani“. Pi-

tamo se onda komu je fra Matija Divković pisao svoj *Nauk krstjanski* (Venecija, 1611.) - katolicima ili nekakvim hereticima? Ali već se uočava napredak jer za razliku od nekih drugih historičara koji za Bosansku Crkvu još uvijek koriste termin „bogumili“, ovdje toga nazivlja nema, nego samo onaj nešto blaži „krstjani“. Na svu sreću historiografija kao i ostale znanosti nije statična, nego stalno napreduje.

Božo Goluža

TEOLOGIJA SIROMAŠTVA

Jon SOBRINO, *Izvan sirotinje nema spasenja. Mali utopijsko-proročki ogledi*. Sa španjolskoga preveo Roman Karlović. Rijeka: Ex libris, 2011., 261 str.

Knjige su uvijek izvrstan poklon koji često ne biva dostojno vrednovan. Neke poklonjene knjige budu samo prelistane, a neke nepročitane budu dalje poklonjene. To nije bio slučaj s gore naslovljenom knjigom koju sam od kolege dobio kao imendanski poklon. Provokativni naslov i prominentni autor strasno su me pozivali da ostavim sve dužnosti koje se moglo ostaviti i odmah brižljivo prionem uz radoznalo čitanje. Iskustvo nam potvrđuje da su rijetke stručne, uz to još i teološke knjige, koje se čitaju na dušak.

Kod nekih knjiga ostavljamo nepročitane stranice, a kod ove čovjek zažali da je već došao njezin kraj. Kad već mora ostaviti knjigu, onda je ponosan da može ponijeti njezin sadržaj, i to s najljepšim osjećajem da čitanje knjige nije bilo izgubljeno nego obogaćeno vrijeme. Čini se normalnim takve osjećaje podijeliti s drugima. Zato pišem ovu kratku recenziju ne istražujući temeljno je li već netko o knjizi pisao. Ako jest, onda je njegova recenzija svakako morala biti vrlo osobna kao i ova moja.

Našoj široj teološkoj javnosti možda nije previše poznato tko je Jon Sobrino (1938.). Zato podsjećam da se radi o isusovačkom profesoru teologije na Katoličkom sveučilištu Srednje Amerike u Salvadoru koji se školovao u Španjolskoj, Njemačkoj (Frankfurt) i SAD-u. Sobrina ubrajaju, uz Gustava Gutierrez, Ignacija Ellacuriju, Leonarda Boffa, među najistaknutije predstavnike teologije oslobođenja, kojega je pozornost 2007. godine proučavala Kongregacija za nauk vjere i upozorila da njegova teologija *može predstavljati opasnost za vjernike*, ali ga nikada nije osudila, niti mu je oduzela *venia docendi*, a pri tome ga besplatno reklamirala i učinila svjetski poznatim teologom.

Ovdje od izazovnog teologa imamo izazovan naslov koji se oslanja na izazovno načelo *Extra ecclesiam nulla salus*, a koje je po-

znato svim studentima teologije pa i šire. Načelo su začeli Ciprijan i Origen, a konačno ga je formulirao Fulgencije Ruspijski. To je načelo usvojio Firentinski sabor kada naučava da *nema spasenja izvan Crkve*. Slogan je kroz povijest bio vrlo različito tumačen od onog *eksluzivnog* do današnjeg *inkluzivnog* poimanja. Nije zgoroga podsjetiti na Schillebeeckxov pokušaj preformuliranja načela u *extra mundum nulla salus (izvan svijeta nema spasenja)*. No, nas više zanima Sobrinova naslovna preformulacija i tumačenje ovog načela. Njegov preformulirani oblik slogana glasi: *Extra pauperes nulla salus - Izvan sirotinje nema spasenja*, što je stavio kao naslov svoje knjige. Autor isusovački priznaje da nije prvi koji je upotrijebio ovakav preformulirani slogan. Prije njega ga je koristio Xavier Vitorie u svojoj disertaciji. Ako je izvorno načelo podrazumijevalo Crkvu kao mjesto spasenja (*per ecclesiam salus*), ili dok je Schillebeeckx u tom smislu gledao svijet, Sobrino postavlja sirotinju (siromaštvo) kao mjesto spasenja ljudi ili kao spasenjski model, čije obrazloženje predstavlja svakako velik teološki izazov.

U obrazlaganju svojega stava Sobrino se često oslanja na revolucionarnog isusovačkog teologa Ignacija Ellacuriju. Kao i Ellacurija tako i Sobrino polazi od pojma *civilizacije siromaštva*, kojemu pripisuje teološki sadržaj. Ona ne

ide za još većim osiromašenjem ionako siromašnih i pogaženih ljudi, nego ona preporuča usvajanje duha siromašnih koji odišu s puno više radosti, solidarnosti, zajedništva i ljubavi. Ovdje se spasenje veže uz teološko-biblijsko poimanje sirotinje koja se očituje u socijalno i materijalno siromašnima i koja ima nešto što bogatima nedostaje. To spasenjsko u njima njih umiruje, usrećuje, širi životnu nadu protiv svake nade. Ovdje sirotinja nije samo neka grupacija materijalno siromašnih koja samo prima nego je sposobna i nešto važno dati, a daje ono što ima. Ovdje se sirotinja poistovjećuje s *raspetim narodom* (Ella-curija), kroz kojega progovara stvarnost Boga. Kroz ovako shvaćenu sirotinju Sobrino ističe svijest Isusova poslanja malenima, pogaženima, siromašnima. Iako je bogat božanskom mudrošću i znanjem, utjelovljenjem je postao siromah da se po njegovu siromaštvu čovjek obogati, a da pri tome On nije izgubio božansko bogatstvo. Sirotinja u ovom kontekstu prema Sobrinu istodobno ukazuje na Boga koji ljubi sirotinju, ali i na kumire koji ih preziru. Osim ekonomskog poimanja sirotinje ovdje je snažno zastupljena antropološka i teološka dimenzija. Sirotinja predstavlja sve one stvarno žive, a koji u stvari ne postoje, koji nemaju svojega imena ni svojega kalendara, koji ne mogu ostvariti svoju slobodu jer

ne postoji volja za istinom, koji ne mogu živjeti svoje ljudsko dostojanstvo. U njima autor s Rahnerom gleda onu stvarnost koja želi doći do riječi u teško bolesnoj civilizaciji koja udiše zagađeni zrak i hrani se sumnjivim vrijednostima. Nije čudo da takva civilizacija donosi dehumanizaciju jer izbacuje društvene fekalije, kategoričan je Sobrino.

Za Sobrina sirotinja je najveći znak Boga u svijetu iako je nekima ista sirotinja najveći znak nepostojanja Boga. Sirotinja *eo ipso* podrazumijeva patnju i trpljenje čiji je temeljni smisao da razoruža zlo, a ne da umilostivi Boga. Sirotinja je vojska bezimernih mučenika koja u svijet smrti unosi život, pri tome snažno pati, ali ne tuguje. Ona predstavlja patnički i raspeti narod za koji se Isus dao razapeti da bi raspete skinuo s križa. Ona uobličuje narod Božji koji bez konkretnog naroda ne može biti to što bi želio. Božja *transcendencija* se nazrijeva i očituje u odjelotvorenoj *konscendenciji* iz čega slijedi da raditi i živjeti za siromašne, poput nadbiskupa Oskara Romera kojeg je gerila smaknula 24. ožujka 1980. ili teologa Ignacija Ellacurija koji je također likvidiran 1989. god., predstavlja *pobožanstvenjenje*. Takva sirotinja je znak Boga i zato ona uživa najveći moralni autoritet. Za nju smrt ne znači sporazum s ništavilom. Sirotinja već sada živi kao da su uskrsnuli. Ona je sve-

sna da nema otkupljenja bez razgolićenja, poniženja, umiranja... Na taj način sirotinja otjelovljuje samoga Isusa i utjelovljuje ga u povijesti. Takva vjera nije samo puko prihvaćanje pojedinih istina, niti samo prazno prakticiranje pojedinih kreposti, tradicionalno slavljenje određenih obreda, nego je zbiljsko i potpuno samopredanje vlastite i cjelovite egzistencije u Božje otajstvo. To je istinsko i patničko sebedarje u vjeri i nadi u božanski život.

Autor u knjizi češće traga za uzrocima materijalne sirotinje koji su vrlo složeni i bezgranično nepravedni, a skrivaju se između ostalih u političkim i gospodarstvenim sustavima, u krivo interpretiranoj demokraciji i globalizaciji, u konzumizmu i kapitalu, u neodgovornosti i neosjetljivosti svijeta pa i Crkve i sl. Globalizacija bi trebala počivati na načelima jednakopravnosti, bratstva i slobode, a upravo iste vrijednosti najviše ugrožava i tako se globalizacija i demokracija pretvaraju u okupaciju.

Autor potkrepljuje svoje teze s puno biblijskih citata i statističkih podataka. Oslanja se prilično na njemačke teologe poput Jürgena Moltmanna i Karla Rahnera. Jon Sobrino uokviruje svoje misli teologijom oslobođenja koja promatra spasenje ne samo kao čin odozgor nego i kao činjenicu odozdol. Čini se da bi to trebalo u većoj mjeri teološki još pobro-

nije objasniti, kao i tezu da sirotinja spašava i druge ili također suodnos transcendencije i konscendencije. Ipak je prvotna autorova namjera što više kontekstualizirati i konkretizirati povijest spasenja, a temeljna je Sobrinova misao da danas u svijet bogatih treba više unijeti duha siromašnih jer kroz njih progovara sam Bog, što je uvjerljivo dokazao svojim poticajnim razmišljanjima. Time autor razvija specifičnu teologiju siromaštva i uklapa je u teologiju spasenja.

Niko Ikić

BIOGRAFIJA O TEOLOGU INTRARELIGIJSKOG DIJALOGA

Maciej BIELAWSKI, *Raimon Panikkar. Uomo e il suo pensiero*. Roma: Fazi editore, 2013.

Knjiga poljskog svećenika, koji već duži niz godina radi u Italiji, s punim se pravom može nazvati prvom potpunom biografijom španjolsko-indijskog teologa Raimona Panikkara jer su se sve dosadašnje biografije bavile pojedinim dijelovima njegova života ili misli. Međutim, u ovoj biografiji autor na sistematičan način, kronološkim slijedom, pokušava dotaknuti cjelokupni život i misao te upoznaje čitatelja s određenim podacima koji do sada nisu bili potpuno obrađeni. Podi-

jeljena je u devet naslova, koji već po sebi, kako knjiga napreduje, daju jednu dozu napetosti koja na izvjestan način oslikava Panikkarov život, pun iznenađenja, koja mu je, ne njegovom željom, život priređivao. Naime, bilo da se osvrnemo na period građanskoga rata u Španjolskoj zbog kojega je njegova obitelj, s obzirom na to da mu je otac bio Indijac s britanskom putovnicom, morala napustiti Španjolsku, pa do diktature generala Franka te odlaska u Opus Dei, sve zajedno daje knjizi jednu dozu romana.

Uvodni naslov „Mit i zbilja“ donosi autorovu refleksiju na cjelokupni „mit o Panikkaru“, odnosno ono što čini ovoga autora intrigantnim i privlačnim svakom „čitatelju“ koji je došao u kontakt barem s jednim njegovim djelom koje ga je poslije uvuklo u mrežu zvanu Panikkar. Prije svega, *Mit* je tema kojom se Panikkar bavio tijekom svojega života i koja ima jednako mjesto u njegovu djelu, kao što ima, npr. *horizont* kod Gadamera, *arhetip* kod Junga, *Weltanschauung* kod Diltheyja ili *Unggrund* kod Heideggera (str. 1-26).

Naslov „Mladost 1918.-1939.“ posvećen je osnovnim podacima iz Panikkarova života. U njemu Bielawski donosi neke zanimljivosti koje do sada nismo nalazili u biografijama o španjolsko-indijskom teologu. Počinje s klasičnim podacima iz, u ono vrijeme nekonvencionalnog mje-

šovitog, braka njegovih roditelja, pa do datuma rođenja koji ne koincidira s onim kako se obično predstavlja Raimon, te do „promjene imena autora“ koje, po Bielawskom, ima svoju simboliku, naime promjena imena teži za cjelokupnom promjenom života (npr. Abraham). Panikkar promjenom imena teži i za originalom koji se traži u katalonskom jeziku, dok promjena prezimena ima za cilj čišćenje od svega kolonizatorskog i utemeljenje u svojim indijskim korijenima, ali ovo „čišćenje“, s druge strane, udaljava ga od obiteljskih korijena. Naime originalno ime autora bi bilo Raimundo Santiago Carlos Pánikker Alemany. Glede datuma, autor donosi kako se obitelj sjeća da je Raimon rođen točno u ponoć 2. studenoga, dok se on predstavljao da je rođen 3. studenoga 1918. Nastavlja sa školovanjem, počecima studija (studij kemije, filozofije i teologije, zatim doktorati iz kemije i teologije) te odlaskom u Opus Dei i ređenjem za svećenika unutar te zajednice (str. 27-46).

„Opusov numerario u Španjolskoj 1940.-1953.“ autor na slikovit način opisuje događaje koji su na izvjestan način odredili put koji je Panikkara odveo u Opus Dei te zanos koji je na početku imao prema toj zajednici i njezinu utemeljitelju, a s druge strane i protivljenje roditelja jer su prvorođenog sina vidjeli kao

nasljednika obiteljske tradicije. Autor ističe da je Panikkarov život bio veoma „određen“ njegovom formacijom u Opusu. Naime, duhovnost koja je na njega utjecala očita je u njegovim prvim duhovnim i teološkim djelima. Ta se formacija očitovala i u njegovoj bespogovornoj poslušnosti koja je rezultirala kontinuiranim premještanjima. Kritičari Opusa, kako ističe autor Bielawski, podvlače kako su ti premještaji bili posljedica Eskrivine ljubomore jer je Panikkar uživao velik ugled u madridskim akademskim krugovima. Naime u periodu između 1949.-1953. bio je premješten u Salamancu. Tijekom toga perioda upoznao je oca Santiaga Ramíreza, koji je bio jedan od najpoznatijih tomista onog vremena, ali i jedan od teologa na Drugom vatikanskom koncilu. Njihovo prijateljstvo nastavilo se u Rimu gdje su obojica boravila tijekom Sabora (str. 47-78).

„Prvi put u Rimu i u Indiji – 1953.-1958.“ U duhu poslušnosti prihvaća premještaj u Rim (1953.), gdje se upisuje na Lateransko sveučilište te već 1954. godine kompletira studije i postiže licencijat iz teologije, zatim u jesen 1954. odlazi u Indiju gdje je ostao tri i pol godine; to je vrijeme iskoristio i za skupljanje građe za doktorat. Taj period, kako navodi autor, prilično je pokriven velom tajne jer nije jasno je li išao u Indiju da bi otkrio svoje korijene po

ocu, ili se radilo o još jednom premještaju koji je imao neku ulogu udaljavanja iz Europe. Bez obzira na motive, on je dobio stipendiju od *Visokog vijeća za znanstvena istraživanja (Consiglio Superiore di Ricerche Scientifiche)* te je to vrijeme iskoristio za znanstveno napredovanje. Otprilike tijekom treće godine boravka u Indiji počinje se interesirati za indijsku filozofiju i duhovnost. Tijekom toga perioda u njegovoj teološkoj misli javlja se jedna linija koju bismo mogli opisati kao „mistička tendencija“. Naravno, ne radi se o eksplicitnoj mistici, nego o misli koja vodi susretu među religijama na jednoj duhovno-mističnoj razini. Iz te misli nastaju i prve knjige, kao npr. *Indija. Narod, kultura i vjerovanja*, koju je 1960. izdala izdavačka kuća u vlasništvu Opusa, a za koju je dobio i Državnu nagradu za književnost. Za vrijeme boravka u Indiji u periodu između 1956.-1957. održano je nekoliko sastanaka o odnosu između kršćanstva i hinduizma na kojima je sudjelovao. U svibnju 1958. vraća se u Europu, u Rim. Veoma je važno istaći da je tijekom prvoga boravka u Indiji Panikkar susreo istaknute benediktinske redovnike (Julesa Monchanina, Henrija Le Sauxa i Bede Griffithsa) koji su započeli dijalog između kršćanstva i hinduizma, živeći, kao kršćanski redovnici, na način kako žive hinduistički. Kako ističu pojedini njegovi biografi taj je

susret bio odlučujući, posebice kad je u pitanju Monchanin, u njegovoj orijentaciji prema dijalogu između hinduizma i kršćanstva te pozornosti koju pridaje mistici. U prvim djelima ističe da: „Kršćanstvo nije religija različita od drugih, nego je obraćenje i savršenstvo svih religija. Krist nije sveekskluzivni, nego sveuključujući i sverazumijevajući, nije došao da razori ili da bi pozvao legije anđela sebi u pomoć, nego da usavrši i otkupi“ (usp. 99). Ako promatramo kako autor reda slijed događaja iz Panikkarova života, nameće se pitanje: Je li on napustio inkluzivističku liniju zbog „neslaganja“ s Opusom Dei ili zato što je upoznavajući druge religije dolazio do „novih otkrića“? (str. 79-104).

„Ponovno u Rimu – 1958.-1963.“ U ovom poglavlju Bielawski nas upućuje na neke pojedinosti koje do sada nisu bile isticane, kao na primjer da je Panikkar bio zamjenik direktora časopisa Arbor, u vlasništvu Opusa, te da je zahvaljujući njima, upoznao talijanskog filozofa Enrica Castellija s kojim je ostao prijatelj do kraja života i koji ga je „uueo“ u rimski akademski krug preko kojega je upoznao velike teologe onoga vremena - Rahnera, Lubaca, Daniéloua ... - te imao prigodu, još kao mlad i neafirmiran teolog, ući u „rasprave“ s njima, sudjelovati na skoro svim susretima koje je organizirao Castelli („Colloqui

Castelli“) te publicirati svoje članke u talijanskim časopisima. U istom periodu kada je bio zamjenik direktora časopisa Arbor, postao je i članom Društva španjolskih filozofa te je surađivao s Filozofskim institutom „Luis Vives“, kao i s mnogim njemačkim časopisima. Ovo je period kada se iz Indije ponovno vraća u Rim gdje upisuje doktorski studij na Lateranu te 1961. brani doktorsku disertaciju iz fundamentalne teologije, s temom „Religion and religious on the meeting of hinduism and christianity“; tek 1964. teza je bila publicirana u Londonu pod naslovom koji mu je sugerirao Bede Griffiths *The Unknown Christ of Hinduism*. Bielawski donosi vjerojatne razloge zbog kojih autor nije prije objavio tezu i zašto ju je publicirao u Londonu a ne u Rimu te naglašava da danas nema njegove disertacije na Lateranu. Autor pretpostavlja da je razlog tomu vrijeme Sabora, Crkva još nije bila dovoljno otvorena i *Nostra aetate* je bila publicirana 28. listopada 1965. Praktički s ovom knjigom Panikkar postaje poznat, ali upravo zbog nje i kritiziran. Naravno, ako se ostane samo na naslovu, onda kritike stoje, ali ako se dublje čita njegovo djelo, očito je kako ima namjeru na neki način „imitirati sv. Pavla – Dj 17,23“ te Indijcima predstaviti Krista na njima razumljiv način, što mnogo godina poslije i sam Panikkar tvrdi. Ono

što autor donosi, a do sada se nije moglo naći, to je da jednako kao što ga Katolička Crkva osuđuje za relativizam, na indijskoj strani je bio viđen i „osuđen“ kao prozelit. Jedna od posebnih zanimljivosti koju Bielawski donosi u knjizi je kako je 28. listopada 1962. u Zavodu Germanicum održana debata na kojoj su sudjelovali Karl Rahner i Raimon Panikkar, a koju je moderirao Enrico Castelli. U njihovoj raspravi mladi Panikkar je kazao kako „sutrašnji“ kršćanin ili će biti mistik ili ga neće biti“, međutim na kraju ova rečenica, malo preformulirana, zapamćena je kao jedna od poznatih Rahnerovih izjava jer ju donosi u *Esejima* bez navoda. Zahvaljujući Castelliju i ostalim prijateljstvima, Panikkar je autor koji, iako planetarno poznat, najveći ugled uživa i najviše je studiran u Italiji. Akademske godine 1962.-1963. dobio je priliku da drži predmet o Upanishadima na rimskom sveučilištu Sapienza; ugovor sa Sapienzom, u ulozi profesora komparativnih religija, imao je sve do 1969. godine (str. 105-131).

„Oluja – 1963.-1966.“. Središnja tema ovog poglavlja je pitanje napetog odnosa između Panikkarra i Opusa Dei te traženje bezbolnog načina kako izići iz te zajednice. Autor ističe kako je Panikkar čovjek koji već od samih početaka svećeništva i ulaska u Opus Dei uživao velik ugled te iz godine u godinu napredovao i zadobivao

simpatije onih s kojima je dolazio u kontakt. Od samih početaka uživao je velik ugled u španjolskim laičkim akademskim krugovima te izgleda kao da je upravo to nekima unutar zajednice smetalo. Bielawski donosi i manje poznatu činjenicu Panikkarove želje da postane članom *Tajništva za religije* (poslije *Papinsko vijeće za međureligijski dijalog*), kao i profesorom na nekom Papinskom učilištu jer, kako tvrdi autor, te posebne i izravne veze s Vatikanom doživljavao je kao neki bezbolan način prekida s Opusom. Nad imenom Panikkar, kao što je poznato, mnogi su veliki upitnici, jedan od njih je i sudjelovanje na Drugom vatikanskom koncilu. Autor ističe kako neki drže da je bio na Koncilu u ulozi savjetnika biskupa iz Benaresa. Ono što je sigurno, jest da je u to vrijeme boravio u Rimu te da je imao veoma utjecajne poznanike u Vatikanu, moguće da su oni zajedno s Enricom Castellijem „tražili za Panikkara neko mjesto na Koncilu“; što je uistinu postigao, s jasnoćom se ne zna, ali je sigurno da su svi ti pokušaji bili motivirani jednim, a to je izlazak iz zajednice čiji je postao zatočnik. U prvim poglavljima autor ističe bespogovornu poslušnost koju je Panikkar imao prema poglavarima, ali ona s godinama postaje na izvjestan način teret. Zahvaljujući Castelliju, uspio je dobiti mogućnost privatne audijencije kod pape Pavla VI.; iako

je taj susret bio ugovoren tajno, poglavari su za njega saznali te su ga segregirali u Milanu, zatim prebacili u Rim i prisilno poslali u Indiju, tako da nije uspio susresti Papu. Autor pretpostavlja da je želio tražiti pomoć od Pape kako bi izišao iz Opusa; s obzirom na to da se nije pojavio na zakazanoj audijenciji, to nepojavljivanje nikada mu nije zaboravljeno. U tom periodu kada Panikkar proživljava duboku egzistencijalnu krizu, zajedno s Henrijem Le Sauxom hodočasti na izvore rijeke Gang. Uzlazeći prema Gangotri, razmišlja o svojem porijeklu i o onomu što je prije potiskivao, ili što je stavljao u drugi plan ističući samo jednu dimenziju svoje pripadnosti, a to je zapadno porijeklo. Govorio je: „Ja sam hindu i ponosan sam zbog toga. Moj otac je bio hindu i s krvlju mi je prenio sve nasljedstvo svetih i proroka velikih Bharata. Krštenje mi nije zanimalo moje hindu porijeklo jednako kao što nije ni Pavlu, Petru i Ivanu njihovo hebrejsko“. Napetost između Panikkara i Opusa narasla je do te mjere da je od strane Stalne komisije Vijeća Opusa Dei 18. lipnja 1966. godine službeno bio izbačen iz zajednice. Situacija u kojoj se našao praktički je bila bezizlazna jer bio je ređen kao svećenik Opusa Dei i s obzirom na to da je izbačen iz zajednice, nije mogao vršiti ni svoju svećeničku službu, ali zahvaljujući prijateljstvima koja je stekao s

klerom u Indiji, bio je inkardiniран u Apostolsku prefekturu Benares-Gorakhpur pod vodstvom biskupa Josepha Emila Malenfant (kanadski kapucin) te je ostao svećenik ove biskupije (uzdignuta na rang biskupije 1970., s biskupom Patricom D'Souzom) do kraja života (str. 132-173).

„Period tranzicije – 1966.-1971.“. Za ovaj period karakteristično je „povlačenje“ i duboko prijateljstvo s biskupom Benaresa. Period tranzicije proveo je u Indiji te se posvetio prijevodu i komentaru *Veda i Upanišada*. Autor ističe kako je ova knjiga važna za razumijevanje Panikkara jer tijekom prijevoda svetih indijskih tekstova nalazi inspiraciju te preko nje razvija svoju misao i ideju o *Kozmoteandrizmu*. Knjiga je publicirana 1977. Tijekom rada na prijevodu Veda, Panikkar je publicirao članak koji je impresionirao jednog profesora s Harvarda, nakon čega je bio pozvan da predaje na tome sveučilištu. Po nagovoru svojega biskupa Patrica D'Souze, prihvatio je ponudu te je sljedećih pet godina predavao na tome sveučilištu, počevši od akademske 1967.-1968. godine. Vjerojatno ga njegov nemirni duh vodi dalje pa tako prihvaća katedru na Sveučilištu Santa Barbara, te ostaje predavati sljedećih petnaest godina počevši od 1972. Međutim, autor ponovno donosi nov zanimljiv podatak, naime u isto vrijeme došla mu je ponuda da preda-

je u Münchenu na katedri koju je prije držao Romano Guardini, što je u principu i bio njegov san, ali kako su sa sveučilišta Santa Barbara prvi poslali upit i kako im je odgovorio potvrdno, osjećao je obvezu da ostane na tom sveučilištu i tako je njegov san ostao neostvaren (str. 174-206).

„Između dva svijeta“ – 1972.-1982. Taj dio obrađuje period profesure na Harvardu, putovanja u Indiju, Benares – svoju biskupiju, putovanja po svijetu i sudjelovanje na različitim konferencijama. Autor podsjeća da je Panikkar bio član UN-a. Period profesure u SAD-u (Harvard, a zatim Santa Barbara) bio je period kada nije imao stabilno mjesto boravka. Za vrijeme njegova profesorskog angažmana u Kaliforniji odvijao se rat u Vijetnamu, kao i takozvana „Revolucija ‘68““, međutim on se ne bavi tim temama kao što je to činio poznati trapistički redovnik Thomas Merton (str. 207-243).

„Tavertet“ – 1983.-2010. Od 1987. godine trajno se nastanio u selu Tavertet (nedaleko od Barcelone). Ovo je mjesto, s obzirom na broj stanovnika i udaljenost, imalo ulogu neke vrste āsrama, to jest neke vrste eremitskog života. Naime, u hinduizmu su poznata četiri stadija života kroz koje se čovjek ostvaruje i u posljednjem stadiju se povlači u osamu kako bi u molitvi i meditaciji dočeka kraj života. Tijekom ovoga perioda posvetio se pisanju i držanju

konferencija – te je to najplodnosniji period njegova života koji mu je donio brojne nagrade (str. 244-287).

Epilog: Panikkar City. U ovome dijelu autor opisuje svoje viđenje grada po Panikkarovoj mjeri uključujući sve ključne koncepte koje je „smislio“. Epilog je smješten u period nakon smrti Panikkara te dolazak autora u njegovo selo, kod kuće gdje je živio i obilazak važnih mjesta iz života španjolsko-indijskog teologa (287-291).

Navela bih nekoliko razloga zbog kojih smatram ovu knjigu vrijednu čitanja, posebice za one koji žele dublje upoznati Panikkara, a do sada nisu o njemu čitali gotovo ništa.

Autor je doista dobar poznavatelj misli i djela španjolsko-indijskog teologa, a s druge strane, kako i sam navodi, budući da ga nije osobno poznao i nije si stvorio „mit o Panikkaru“, prilično je objektivan. Imao je intelektualne hrabrosti i poštenja dotaknuti se nekih tema koje su prilično neugodne, kao na primjer odnos Panikkara i Opusa Dei. Kako bi donio potpunu sliku o teologu, uz do sada poznatu literaturu konzultirao je privatne dnevnik Enrica Castellija, jednako kao i privatni Panikkarov arhiv. Druge informacije, koje su dale knjizi jednu dozu trilera, zanimljivosti su i fotografije koje je skupio od obitelji i prijatelja među kojima je, sad već po-

kojni, biskup Patric de'Sousa. Svi ti podaci iz privatnih zbirki daju potpuniju sliku o ovom kontroverznom teologu. Lakoća razumijevanja stoji u činjenici što događaje niže kronološkim slijedom te je knjiga jednostavna za praćenje. Pokazuje nam kako je Panikkar autor koji nije bez razloga pisao svoja brojna djela te da je nad njima razmatrao i po 20 godina, što otežava kronološki slijediti razvoj njegove misli jer, kako sam kaže, u nekim je stvarima „sazrijevao godinama“, a na primjer djelo *Mistika. Punina života* doživjelo je 26 redakcija prije nego što ga je objavio.

Važnost jedne ovakve biografije opravdana je činjenicom razumijevanja misli Raimona Panikkara, a koja je nemoguća bez poznavanja njegova života jer samo tako neki potezi, koji nam mogu djelovati pomalo čudni za jednog svećenika, mogu naći svoje opravdanje.

Vikica Vujica

POGLED UNAZAD – VIZIJA UNAPRIJED

Yves CONGAR (Iv KONGAR), *Devet vekova kasnije. Beleške uz „Istočni raskol“*. Preveli Zoran Đurović – Suzana Đurović. Beograd: Beogradska nadbiskupija, 2014., 202 str.

Nekim događajima se pridaje atribut „povijesni“ prije nego su se dogodili, a drugima poslije. Neki su povijesni u pozitivnom, a drugi u negativnom svjetlu. Svim istinskim kršćanskim vjernicima, svim studentima teologije, svećenicima, teolozima a i mnogim kulturnim radnicima, društvenim povjesničarima i znanstvenicima poznata je 1054. godina kao „povijesna“ s negativnim predznakom. Ona je sigurno ostavila dubok negativan trag u povijesti dviju Crkava pa se često predstavljala kao isključiva godina raskola, koji bi s njom trebao biti zacementiran za sve vijeke vjekova.

Kako pristupiti toj godini iz vida novije teologije, kako je istraživati i vrednovati u sadašnjosti i kakvo joj značenje pripisati za crkvenu budućnost, to su temeljna pitanja koja su 1954. godine, dakle povodom 900. obljetnice „Istočnog raskola“ pokrenula poznatog francuskog dominikanca Yvesa Congara na istraživanje. Svoja razmišljanja o tome objavio je u svojoj poznatoj knjizi *Neuf cents ans après. Notes sur le „Schisme oriental“*, koja je doživjela mnogobrojna svjetska izdanja a kao dokaz neka bude spomenuto da je osam puta izašla samo na engleskom jeziku i da se nalazi u 1119 biblioteka širom svijeta, kako je u Predgovoru naglasio Zoran Đurović. Šezdesetak godina kasnije knjiga je doživjela svoje izdanje na srpskom jeziku u

izdanju Beogradske nadbiskupije. Autor ove recenzije posjeduje knjigu već tridesetak godina u njemačkom prijevodu. I ovaj srpski prijevod knjige dokazuje njezinu trajnu vrijednost, na čemu posebno treba zahvaliti Beogradskoj nadbiskupiji.

Po svom pristupu u ovoj knjizi Congar otvara nove mogućnosti u rješavanju pitanja „Istočnog raskola“. On svjesno pristupa toj osjetljivoj temi iz ekumenskog vida budući da pred očima ima jednu, svetu, opću i apostolsku Kristovu Crkvu. On vrlo dobro razumije da se pod jednim „povijesnim“ događajem kao npr. 1054. god. kriju dugotrajni procesi sazrijevanja i provođenja određenih ideja koje imaju svoje nositelje, svoje okolnosti, svoje ciljeve i sl. Pristup takvim crkvenim događajima zahtijeva mnogo više od povijesnih kriterija. U njemu treba otkrivati teologiju povijesti, a sve ostalo gledati u prizmi povijesno-teološke analize. Njegov pristup prošlosti pretpostavlja cjelokupno a ne selektivno, sveobuhvatno a ne jednostrano prihvaćanje istine od jučer koju valja u istini i ljubavi istraživati i prezentirati s pogledom u ekumensku budućnost. Samo tako obrađena povijest, uključujući uvijek i drugu stranu, može biti temelj i učiteljica budućnosti. Iskustvo prošlosti rasvjetljava sadašnjost i priprema budućnost, ističe Congar (str. 131-132). Zato danas u posebnoj

mjeri zahvaljujemo Yves Congaru za otvoreniji ekumenski pristup prošlosti s vizijom budućnosti.

Svoja istraživanja u povezanosti s „Istočnim raskolom“ Congar je predstavio pod tri vida: povijesno-politički, kulturno-religijski i eklezijalni.

U povijesno-političkom okviru Congar analizira povijesne procese koji su prethodili ovom događaju posebno kroz odnos *sacerdotiuma* i *imperiuma* u procesu udaljavanja kršćanskog Istoka i Zapada. Političko-državni interesi u takvu sklopu imali su veliko značenje na crkveno-teološkom polju.

Pojam *raskol* za Congara nije najprecizniji. On više naglašava proces udaljavanja, otuđenja, alijenacije kršćanskog Istoka i Zapada, koji je počeo s Konstatinovim osnivanjem Carigrada 330. god. Congar opaža da se istodobno u Konstantinovoju ideji začinje jedna druga važna dimenzija, tj. približavanje Carstva i Crkve koje će rezultirati da je šezdesetak godina kasnije Crkva postala carska, tj. jedino priznata. Od *religio illicita* postala je privilegirana vjera. Crkva se tim procesom praktično počela približavati starom poganskom modelu u kojem je car prisvojio naglašenu eklezijalnu ulogu. Car Konstantin se smatrao *biskupom onih koji su izvan* (str. 40). Car je prisvojio velike crkvene ovlasti: osnivao je crkvena sjedišta, postavljao crkvene po-

glavare, sazivao crkvene sabore, potvrđivao odluke sabora i sl. Kad se car bori za jedinstvo Crkve, zapravo se bori za jedinstvo carstva. Crkva je pomalo usvojila poganski kult cara koji je nekada odbijala, pa je zbog toga bila progonjena. U takvim okolnostima počela se razvijati carska i crkvena unitaristička ideja, prvotno u Carigradu na temelju aristotelovske teze da je jedan bog na nebu, jedan car na zemlji, a iz toga logično slijedi onda da je i jedna Crkva u jednom carstvu (str. 50.). Tu su ideju preslikali na Zapadu prvenstveno pape koji su od devetog stoljeća razvijali univerzalnu ekleziologiju kao određenu suprotnost istočnom caru.

Među necrkvene čimbenike koji su na svoj način doprinijeli „Istočnom raskolu“ valja ubrojiti prodor islama na Zapad koji je svakako otežao sveukupnu komunikaciju između Istoka i Zapada iako je nije potpuno dokinuo. Dok je islam na Istoku prouzročio zbijanje redova oko cara i patrijarha u Carigradu, dotle je na Zapadu pogodovao približavanju Germana papinstvu, što su istočnjaci smatrali začetkom zapadne carske Crkve i izdaju Istoka te izdaju ideje jedinstvenog carstva i jedne Crkve u Istočnom Rimskom Carstvu (str. 54-55).

Križarske vojne su posebno osjetljivo pitanje koje ima svoje teške posljedice na proces udaljšavanja Istoka i Zapada. Istočnja-

ci su počeli doživljavati latinske osloboditelje kao okupatore. Više su u njima gledali kolonizatore nego pomagače, više su ih osjećali kao agresore nego kao prijatelje. Sam papa Inocent III. osudio je križarsko nasilje nad istočnjacima, ali se ipak priklanja venecijanskoj liniji latinizacije Istoka i kolonijalnog odnosa prema istočnjacima. Istočnjaci su takav razvoj političkih događaja više osjećali kao težnju za dominacijom Zapada nad Istokom jednako kroz vid vojne kao i humanitarne pomoći.

U svijesti zapadnjaka Rimski tradicija je od tada imala prvenstvo, a istočne obrede se samo trpjelo. Latini su razvili slogan: *praestantia ritus latini*, a istočnjaci uzvraćali: *bolje turski turban nego rimska mitra*. Svaka strana je vrednovala svoju tradiciju kao apsolutnu i isključivu. U takvu političko-kulturnom ozračju istočnjaci su gledali klicu i razvoj agresivnog prozelitizma koji od tada stalno predbacuju zapadnjacima do današnjih dana (str. 62-65). Tadašnje činjenice ukazuju na ogroman porast nepovjerenja i rađanje mržnje između Istoka i Zapada. Umjesto zbližavanja dogodilo se posvemašnje dublje udaljšavanje. Atmosfera je bila više nego zatrovana. Razlike se potenciraju i predstavljaju kao nepremostive i isključive suprotnosti (Focije). Takav smjer je značio neizbježan odlazak u segregaciju i separaciju, dok su koordinacija i

kooperacija praktično bile pokopane (str. 126).

Congarov povijesni pogled dokazuje da su se stvarno razvila dva različita svijeta na Istoku i Zapadu koji su se sve manje razumjeli, a sve više suprotstavljali. Congar jasno pokazuje da je danas lako činjenice povijesno poredati, a da je teško iz njih izvući pouku i da ih je još teže stvarno nadvladati. Također je jasna poruka da jednostrani i krivi povijesni pristup može postojeći jaz lakše više produbiti nego li zblížiti.

Osim povijesno-političkih čimbenika među necrkvene uzročnike koji su pridonijeli procesu kršćanskog udaljavanja Istoka i Zapada valja ubrojiti i kulturno-religijske poticaje. Životno iskustvo potvrđuje da se samo zaljubljeni razumiju bez riječi, a povijesni pogled dokazuje da je između kršćanskog Istoka i Zapada bilo sve manje ljubavi. Svima drugima jezik je bitno komunikacijsko sredstvo kao najvažnija pretpostavka razumijevanja. Još u ranokršćanskom razdoblju pa preko patristike grčki jezik bio je razvijen filozofsko-teološki jezik pa su iz tog vida Grci počeli sažalijevati i prezirati jezično siromašne Latine (str. 71). U tom smislu silnu promjenu na Zapadu donosi skolastika koju Istok nije poznavao. Ona je uspjela izgraditi precizan teološki latinski instrumentarij kroz znanstvenoanalitičke i sintetičke pristupe. Tada

su zapadnjaci počeli sažalijevati istočnjake koji su još uvijek ostali samo uz kontemplativnu, a zapostavljali racionalno-analitičko-znanstvenu teologiju. Teološki jezik nije bio zajedno usklađivan i razvijan, a rezultat takva razvoja je da se često moglo otkriti isto shvaćanje pod različitim formulacijama, kao i različito poimanje pod istim formulacijama (str. 88). Tako se npr. pojam obred na Zapadu shvaća usko, a na Istoku široko kao nešto nedjeljivo od vjere, pa se na Istoku zaključivalo da onaj koji mijenja obred zapravo mijenja vjeru. Teologija na Zapadu je težila dogmama, a na Istoku se dogmatiziranje vjerskih istina jednostavno nije osjećalo kao tolika potreba.

Ne samo iz povijesno-političkog nego i kulturnog vida od religija koje su neizravno doprinijele udaljavanju kršćanskog Istoka i Zapada treba opet spomenuti islam. Njegovo širenje na istoku Europe počevši od sedmog stoljeća sve je više getoiziralo i izoliralo grčki duh i kulturu, a posebno do tada senzibilnu i nijansiranu grčku teologiju. Slijedom takva razvoja Zapad se počeo sve više oslanjati samo na vlastite teološke snage koje su manje-više bile okrenute otvorenoj budućnosti (skolastika), dok se kršćanski Istok zatvarao u sebe i uvijek iznova vraćao svojoj tradiciji. Sažeto se može zaključiti da se posvuda osjećalo sve manje kultur-

nog i teološkog razumijevanja i da je jaz postajao sve veći.

Kako povijesno-politički, tako i kulturno-religijski čimbenici snažno su motivirali prilično odvojen razvoj različitih eklezioloških struktura Crkve. Dvije ekleziologije imale su svoje povijesne i eklezijalne naglaske i interpretacije u povezanosti s biblijskim utemeljenjem Petrovske službe i primata. Na Zapadu je dominirala interpretacija univerzalne ekleziologije, a od devetog stoljeća ona je postavljena kao temelj univerzalnog papinskog jurisdikcijskog primata, dok je euharistijska ekleziologija ranokršćanstva bila i dalje više isticana na Istoku iz koje više proizlazi sinodalna-koncilijarna struktura Crkve na koju se kršćanski Istok uvijek pozivao. Od devetog stoljeća ekleziološke pozicije Zapada su jasne: Rim nastupa sa sviješću *plenitudo potestatis*. U duhu čisto juridičko-primicijalnog shvaćanja primata rimski legati su 869. godine došli na sabor u Carigrad da poučavaju, a ne da uče. Razvoj primicijalne strukture na Zapadu doživljava svoj vrhunac u drugom tisućljeću, a dogmatsku kulminaciju na Prvom vatikanskom koncilu. U Carigradu se takav primat snažno i stalno osporavao, a istodobno se isticalo da se vlast u Crkvi vrši posredstvom pentarhije patrijarha i sabora. Kršćanski Istok je zastupao sinodalnu, a kršćanski Zapad primicijalnu strukturu Crkve (str.

125).

I ovakav zaključak ne znači *eo ipso* negaciju primata na Istoku. Rimu se na Istoku priznaje da je *prima sedes*, ali se primat shvaća samo u odnosu na zaštitu i očuvanje vjere, a ne isključivo na pravo uređivati crkvenu disciplinu cijele Crkve. Pitanje primata također pokazuje da se pod istim pojmom nešto različito razumije na Istoku, a nešto drugo na Zapadu. U opravdavanju ili osporavanju primata svaka strana je neke pojmove, događaje i zaključke nekih sabora različito tumačila. Tako npr. Istok je osporavao sabor u Sardici (342./343.), a Rim je osporavao Trullanum (680.-681.). Zapadnjaci su pridavali preveliku snagu dokaza, npr. prizivima na Rim, a Istok ih je osporavao činjenicom da je istih bilo i na druga središta. Origen npr. istodobno ispovijeda pravovjernost papi Fabijanu i drugim patrijarsima. Zlatousti je istodobno ulagao priziv na Rim, Milano i Aquileju. Car Leon IV. je pravdao svoj četvrti brak istodobno pred Rimom i drugim patrijarsima. Istok prizive na Rim razumije u skladu svojega razumijevanja *prima sedes*, ali ne u juridičkom smislu (str. 110).

Teološki spor oko *Filioque* danas se čini skoro prevladanim. Treba imati na umu da je i to teološko pitanje nekada bilo vrlo osjetljivo. Velik teološki doprinos njegovu razumijevanju dao je Fiorentinski sabor (1439.-1442.),

a Congar u tom duhu ističe da je papa Leon III. (795.-816.) dao ugravirati Nicejsko vjerovanje u srebrnu ploču na latinskom s *Filioque* i na grčkom jeziku bez *Filioque*, koji je u svojem kraljevstvu nametnuo Karlo Veliki (str. 100).

U svojem povijesnom, kulturnom i teološkom pristupu Congar je jednako kritičan prema pravoslavcima kao i prema katoličkim jednostranim interpretacijama povijesnih činjenica, kulturnih okvira i teoloških teza koje smatra preprekama eklezijalnom jedinstvu Crkve. On ističe da se na Zapadu dugo vremena kriterij raskola mjerio samo zajedništvom s Rimom pri punom priznavanju papinskog univerzalnog jurisdikcijskog primata u cijeloj Crkvi. Iz tog vida samo su se druge Crkve mogle odvojiti vlastitom krivnjom, a Rim je mogla samo pogriješiti, ali ne i odvojiti se od same sebe (str. 28). Congar ne prihvaća apsolutiziranje raskola kao nepremostive prepreke jedinstvu. U tom duhu on navodi da je raskola bilo prije 1054. g., a jedinstva također poslije 1054. god. Preko 200 godina raskola može se nabrojiti prije, a također su mnogi primjeri jedinstva poslije 1054. godine. *Communicatio in sacris* se sigurno može tretirati kao načelo zajedništva do polovice 18. stoljeća (str. 30).

Zaključna njegova poruka je jasna. Za njega teološko udaljavanje

ne znači pravu šizmu između Istoka i Zapada. Šizma se sastoji u prihvaćanju i pomirenju s tim udaljavanjem iz oba smjera. Raskol je postupno zaživio prvo u srcima ljudi, a poslije je prešao u formalne crkvene okvire. Njegova srž leži u otuđenju kršćanskog Istoka i Zapada, a njegova prava tragedija leži u pomirenju s time i prihvaćanju takva stanja. Za Congara susret 1054. g. (Humbert i Cerularije) manje je raskol, jer je raskol već prije postojao, a više je neuspjeli pokušaj jedinstva koji je još više produbio postojeći jaz (str. 127). On također ističe da je Rim u odlučivanju o Istoku itekako uzimao u obzir istočnu poziciju i tradiciju, a istočnjaci su prihvaćali Rim u onome u čemu su prepoznavali svoj tradicionalni nauk. Congar ističe da nije bio isti ton Rima prema biskupima Italije (dekretalni) i prema patrijarsima Istoka (suradnički, str. 122-123).

Zanimljivo je da je bilo više zajedničkih crkvenih općih i pokrajinskih sabora i da su donošene važne zajedničke odluke o mnogim pitanjima. Još zanimljivije je da nemamo zajednički sabor, ni zajednički nauk o primatu rimskog Pape, a da je to pitanje stalno opterećivalo međusobno odnose.

Na kraju se čini važnim sažeto istaknuti da je pitanje „Istočnog raskola“ vrlo složeno. U traženju ponovnog jedinstva Zapad je u stalnoj opasnosti poistovjećivanja cijelog kršćanstva samo s la-

tinizmom i katolicizmom, a Istok samo s pravoslavljem. Zapad tretira dio kao cjelinu, a cjelinu kao primarnu, dok Istok pretače cjelinu u dio, a dio (lokalno) mu je primarno. Zapad je u prvi plan isticao jedinstvo kao vrijednost, a Istok je prvo stavljao naglasak na različitost kao vrijednost. Za puno jedinstvo je važan preduvjet izgradnje svijesti pripadanja jednoj Crkvi. Takva svijest priznaje i prihvaća da su i drugi Crkva. Sve razlike treba uvažavati, a nipošto omalovažavati niti preuveličavati. Ne treba prosuđivati događaje bez druge strane. Isto tako ne pripisivati krivnju za udaljavanje samo jednoj strani. Povijesno-teološki čvor je svezan i ne može se razriješiti zatezanjem. Nisu važni samo dogmatski, jurisdikcijski i ini vidici crkvenog zbližavanja, također su vrlo važni psihološki i egzistencijalni, antropološki i kordijalni, jer ako srce kršćanina želi jedinstvo, kršćanski um naći će put do jedinstva.

Svima nam je lako primijetiti da su Congarove misli i ideje u dobroj mjeri inspirirale stavove Drugog vatikanskog koncila, posebno u *Dekretu o ekumenizmu*.

Niko Ikić

JOŠ JEDAN PRILOG UPOZNAVANJU ODNOSA KRŠĆANSTVA I ISLAMA

Nikola Mate ROŠČIĆ, *Isus Krist u islamu*. Šibenik: vlastita naklada, 2012., 114 str.

U oskudici radova ove vrste pojavila se knjiga Nikole Mate Roščića, *Isus Krist u islamu*. Autor je potaknut na pisanje ove knjige kao franjevac čiji red ima za jednu od odrednica misionarski rad među „Saracenicima (tj. muslimanima) i drugim nevjernicima“ (Franjevačko pravilo, 12) i jer živi u Šibeniku, gradu sv. Nikole Tavelića, koji je išao među muslimane i postao mučenik 1391. godine. Sv Franjo je imao želju od rana ići propovijedati muslimanima tako da je stigao i do sultana Meleka-el-Kamela i propovijedao mu obraćenje na kršćanstvo, no nije bio mučen kao Nikola Tavelić, nego je dobio dozvolu da on i njegova subraća mogu djelovati među Saracenicima. Tu je početak rada franjevaca među muslimanima koji se danas na tragu ove tradicije najviše ogleda u postojanju i radu franjevačke kustodije u Sv. Zemlji (Palestini). Zanimljivo je napomenuti da je uprava svake provincije dužna pustiti svakog franjevca ako želi ići živjeti u Sv. Zemlju. Roščić se bavi osim pitanjem Isusa u islamu i pitanjem dijaloga i uopće mogućnosti dijaloga kršćanstva i islama.

Roščić slijedi autore od sv. Ivana Damašćanskog pa dalje koji govore da je islam u biti kršćanska sekta tipa ebionita i arijanizma (str. 17-18). Predbacuje muslimanskim teolozima da kršćansko poimanje Presvetog Trojstva krivo tumače kao „trijaliističko“, tj. kao „tri boga“ a ne „trinitarno“ kao tri božanske osobe, a uz to Muhamed tumači Trojstvo kao obiteljsko zajedništvo između Boga Oca, Marije i Isusa sina (str. 22). Naglašava da Kur'an govori s poštovanjem o Isusu (Isa), čak ga spominje i kao Mesiju, ali ga ne priznaje Bogom, a niječe da je bio razapet i - logično - niječe uskrsnuće.

Iako ne treba podcjenjivati, pogotovo ono što može biti opasno, ipak smatramo da pridaje preveliku pozornost Admiru Pozderoviću i njegovoj knjizi „Muhamedova a.s. predskazanja – Sukob civilizacija XXI stoljeća i trijumf Islama“, Goražde, 2004. (str. 46-53). Uostalom Pozderović je osnovao i stranku Partija pravog puta (PPP), zasnovanu na Kur'anu i sunetu, koja na izborima 2014. nije dobila gotovo ništa glasova ni među bosansko-hercegovačkim muslimanima.

U 5. poglavlju Roščić obrađuje džihad - sveti rat sa znakovitim upitnikom: *Samo riječ ili stvarnost?* (str. 56 i dalje). Podsjeća da se islam širio stoljećima ratovima a ne miroljubivim sredstvima i analizira kur'anske tekstove o

ovoj temi. Autor primjećuje jednu od karakteristika današnjih muslimana: „Odveć se jednostavno poistovjećuje 'Zapad' i 'Amerika' s kršćanstvom, što ima velike negativne odjeke i utjecaj u percepciji muslimana“ (str. 57) te rezignirano zaključuje da je u ovoj perspektivi muslimanima „mnogo bliži džihad negoli međureligijski dijalog“ (str. 57). Citira Eliasa Cannettija: „Islamskim ratovima ne ide se toliko za obraćenjem koliko za pokoravanjem nevjernika“ među koje spadaju i kršćani (str. 59).

Poglavlje 6. nosi naslov *Povijest svjedoči o islamskom razaranju kršćanstva* (str. 63-82). Počinje s rečenicom: „Temeljno učenje Kur'ana o Isusu, islamska isusologija, predstavlja teološko razaranje lika i djela Isusa Krista jer kategorički niječe bitne vlastitosti Bogočovjeka i njegova spasenjskog djela po Križu i Uskrsnuću.“ (str. 63) Autor daje kratak pregled islamskih osvajanja kršćanskih zemalja od Palestine i sjeverne Afrike do Evrope. Zanimljiva je autorova primjedba da tema križarskih ratova nije tako važna u islamskoj historiografiji i da su tu temu više nametnuli anglikanci i masonerija kako bi pravdali svoja kolonijalna osvajanja, te smatra da bi trebalo načiniti „povijesni revizionizam“ u odnosu islama i kršćanstva (str. 68-69). Tvrdi da je u sjevernoj Africi u 5. stoljeću bilo 700 biskupija (str. 72), a

danas gotovo da i nema ništa kršćansko u tom dijelu svijeta. Mnogi muslimanski autori govore o ratu katolika protiv muslimana u Španjolskoj u 15. stoljeću, ali ne govore kako su muslimani već u 8. stoljeću oružjem osvojili španjolsku Andaluziju.

U 7. poglavlju obrađuje se međureligijski dijalog (str. 83 i dalje) gdje navodi nekoliko općih natuknica o dijalogu od Drugog vatikanskog koncila do današnjeg vremena. Citira da smo „uronjeni i gotovo potopljeni u uzburkanoj problematici teologije religija“ (str. 85) i upozorava da bi to mogao biti „teološki amerikanizam“ po kojemu bi „umjesto dogmatske teologije trebalo uvesti znanost o religijama“ te bi se tako „obistinilo dokidanje kršćanskih, odnosno katoličkih dogma, a sve religije proglasile jednakovrijedne“ (str. 88). Nekih sličnih pokušaja uvođenja „kulture religija“ umjesto vjeronauka bilo je od strane nekih međunarodnih predstavnika i domaćih autora i u Bosni i Hercegovini. Roščić primjećuje da postoje „kršćanski liberalni teolozi koju su odavno prihvatili neoarijanizam“ i „masonski antidogmatizam“ (str. 95).

„Utopijski i bajkovit plan o sinkraziji tri abrahamske religije, židovstva, kršćanstva i islama, koji je u svojemu idealnu zamišljaju čak i veoma privlačan, čini se ipak neostvariv, barem u ovo naše vrijeme koje se suočava s

porastom fundamentalizma“ (str. 96). Ovaj prikaz pisan je par dana nakon napada i ubijanja u Parizu 10 novinara francuskog satiričnog lista *Charlie Hebdo* i dvojice policajaca od strane dvojice Francaza muslimana, što je izazvalo svjetsko zaprepaštenje i zgražanje.

Autor, koji je i sam sudjelovao u nekim dijaloškim susretima, spominje mirotvorne i dijaloške pokušaje Lessinga, ubijenog egipatskog predsjednika Sadata, Baha U'llaha, Kuenga i Kuschela i svrstava ih u „utopijske primjere“ (str. 96-101), a njima kao „posebni gost“ pravi društvo i papa sv. Ivan Pavao II. Kao dobar franjevac završava studiju primjerom sv. Franje Asiškog i naglašava da Franjo nije išao sultanu Meleku-el-Kamelu radi dijaloga, nego da ga obrati, ali je imao sreću da je dobro prošao a ne kao sv. Nikola Tavelić i drugovi koji su bili ubijeni od muslimana. Autor tvrdi da je franjevaštvo obilježeno dijalogom s muslimanima, ali jednako i mučeništvom, kada su muslimani ubili franjevce u sjevernoj Africi još u počecima (1220. godine) njihova rada među muslimanima (str. 110).

Tko iole poznaje osnovne vjerske istine i dogme ovih religija, zna da je sasvim razumljivo da se židovstvo, kršćanstvo i islam ne mogu složiti oko više ključnih pitanja, a za kršćane je posebno važno pitanje osobe Isusa Krista. I

to teološki ne treba ni pokušavati, ali treba pokušavati tražiti što je zajedničko tim trima religijama, a toga je puno. I druga bitna činjenica je, ako se bude stalno naglašavalo razlike, suprotstavljenosti, nesloživosti, onda to stvara neprijateljstvo među pripadnicima tih svjetskih religija i dobra je podloga za sukobe i ratove, što povijest obilato svjedoči. Papa Franjo je, kao i sv. Ivan Pavao II., više puta naglasio da se ne može voditi rat i ubijati u ime vjere, što je izgovorio i za boravka u Albaniji, u rujnu 2014. godine.

Autor je konzultirao dosta literature i na domaćim i na stranim jezicima za ovu knjigu. Konzultirao je časopis *Bosna franciscana*, ali nismo primijetili da je konzultirao časopis Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu *Vrhbosnensia*, koji se posebno bavi međureligijskim dijalogom i donosi dosta radova o ovoj temi. Ipak spominje knjigu prof. Mate Zovkića o međureligijskom dijalogu (str. 86). Sličnu knjigu Nikola Mate Roščić je iste godine objavio i o odnosu kršćanstva i židovstva s naslovom *Isus Krist u židovstvu*.

Franjo Topić

ZBIRKA ČLANAKA O BEZRAZLOŽNOM STRAHU OD MUSLIMANA U DRŽAVAMA S PLURALNOM DEMOKRACIJOM

Ahmet ALIBAŠIĆ – Muhamed JUŠIĆ (ur.), *Islamofobija – pojam, pojava, odgovor*. Sarajevo: Centar za napredne studije – El-Kalem, 2014., 585 str.

Priređivači u predgovoru ističu da je pojam islamofobije relativno nov u sociologiji, politici i međureligijskom dijalogu, ali raste fenomen ocrnjivanja muslimana u državama pluralne demokracije kao što su: SAD, Britanija, Njemačka, Nizozemska, Švedska, Norveška. Objavljivanjem ove knjige žele pružiti kvalitetnu podlogu za razumijevanje islamofobije.

Knjiga se sastoji od 47 kratkih studija koje su nastale na engleskom između god. 1998. i 2012. Podijeljena je u tri odsjeka: pojam (str. 17-141, 10 priloga), pojava (str. 145-462, 26 priloga), odgovor (str. 465-581, 12 priloga). Autori su uglavnom društveni djelatnici i sveučilišni profesori u SAD-u i Britaniji koji svoje refleksije nude na temelju socioloških istraživanja, a stalo im je da se postojeće napetosti između muslimana i drugih građana u pluralnom svijetu ne raspiruju, nego smiruju i budu poticaj na uklanjanje uzroka, bili oni stvarni ili napuhani. Ovdje mogu dati uvid u neke od

radova uvrštenih u taj zbornik.

Abdool Karim Vakil, koji je utemeljitelj Islamske zajednice u Portugalu, savjetnik portugalskog Ministarstva pravde za pitanja religijske slobode i predavač povijesti na Kraljevu koledžu u Londonu, svoj rad „Tko se boji islamofobije“ objavio je izvorno u *Thinking Through Islamophobia: Global Perspective* (priredio zajedno sa S. Sayyidom, London, 2010.). Skreće pozornost da se izraz „islamofobija“ službeno pojavio u Velikoj Britaniji u studiji o britanskim muslimanima u toj većinski kršćanskoj državi god. 1997. Za njega je važnija svijest o rasizmu u odnosu na muslimane kao manjinu u europskim državama nego sam naziv. Očekuje da se „prepozna i prizna postojanje rasnog žigosanja muslimana, kriminalizacija muslimanske omladine ili delegitimiranje muslimanskog ženskog faktora“ (127).

Chris Allen je britanski sociolog koji je od Europskog centra za praćenje rasizma i ksenofobije dobio, zajedno s Jorgenom S. Nielsenom, zadatak da provjeri stanje islamofobije u EU-u nakon terorističkog napada u New Yorku 11. rujna 2001. Njihov izvještaj objavljen je u svibnju 2002. God. 2010. priredio je sociološku disertaciju o islamofobiji u Britaniji, a 2012. zamoljen je da se pridruži radnoj skupini koja istražuje protuislamsku mržnju. U ovom zborniku objavljena su četiri nje-

gova rada:

- Islamofobija: od pojednostavlivanja do zanemarivanja (str. 59-73);
- Islamofobija: nova ideologija za medijsku generaciju (75-107);
- Prema novoj definiciji islamofobije (109-118);
- Kratka povijest suvremene islamofobije prije 11. rujna 2001. godine (191-208).

U prvome od ovih priloga predlaže da se ne zanemaruje ružna pojava u britanskom društvu bezrazložnog sumnjičenja i optuživanja svih muslimana koji tamo žive. Žrtve sve šireg dometa islamofobije ne mogu čekati još jedan decenij da bi je svi prepoznali. U drugom upozorava na bolesno generaliziranje pojedinih terorističkih čina na sve muslimane u bilo kojoj zemlji pluralne demokracije. Takvi su ideolozi Britanske nacionalne partije te neki pojedinci poput talijanske novinarke Oriane Fallaci za koju su svi muslimani „nepopravljivo drugi“. U trećem analizira izvještaj zaklade Runnymede iz god. 1997. o britanskim muslimanima i islamofobiji te na temelju toga predlaže definiciju islamofobije u znanstvenim krugovima. U četvrtom odgovara na pojednostavlivanje predrasuda protiv muslimana krilaticom: „Zaustavite terorizam pa će i islamofobija biti zaustavljena!“ Navodi studije znanstvenika koji su otkrili da

su i prije terorističkog napada u New Yorku god. 2001. postojale predrasude protiv muslimana i islama. Liječenje tih predrasuda je izazov za sve ljubitelje trajnog mira i pravde u svijetu.

Marko Atilla Hoare je sin hrvatske ljevičarski usmjerene novinarku Branke Magaš i britanskog prevoditelja Qintina Hoarea, povjesničar koji je doktorirao pod vodstvom Ive Banca na Yale Universityju i bavi se bivšom Jugoslavijom. God. 2007. objavio je u Londonu na engleskom „Povijest Bosne“ i suradnik je Bosanskog instituta u Londonu. On je autor dvaju priloga:

- Je li islamofobija ekvivalent rasizmu ili antisemitizmu (135-141);
- Anders Behring Breivik, Balkan i nova evropska krajnja desnica. Istraživanje balkanske inspiracije norveškog terorista (449- 451).

U prvom predlaže razlikovanje religijskog od rasnog antisemitizma te smatra da je religijska autonomija kršćana u Osmanском Carstvu postala temelj kasnijoj etničnosti (pravoslavci su „postali“ Srbi, katolici Hrvati). U Bosni turskoga vremena „Sefardi su slijedili opći bosanski obrazac po kojemu su različite religijske zajednice izrasle u različite nacionalnosti“ (137). Prema njemu, Albanija i Hrvatska primjer su sličnosti antimuslimanskih i antižidovskih predrasuda jer su obje

vrste predrasuda „upereone protiv etničke grupe čije je porijeklo u religijskoj različitosti; muslimani su pogođeni i progonjeni i kao tuđinska etnička grupa – poput Židova – a ne samo kao religijska zajednica“ (139). Protumuslimansko raspoloženje u Srbiji prilikom raspada Jugoslavije nije izviralo iz straha da će muslimani silom nametati islam, nego da će „brojno nadmašiti Srbe i pretvoriti ih u manjinu u vlastitoj zemlji“ (140). Neopravdanost islamofobije kod nekih zapadnjaka i kršćana Balkana smatra tim paradoksalnijom što „bosanski muslimani i kosovski i Albanci spadaju među najsekularnije muslimanske narode na svijetu“ (141). U drugom prilogu pokazuje kako se norveški terorist Anders Breivik pri ubijanju 68 nevinih mladića i djevojaka 22. srpnja 2011. kasnije na sudu opravdavao borbom protiv imigranata koji su navodno opasnost za evropsko i zapadno društvo. Prema ovom autoru, „desničarska islamofobija, islamizam, antiimigrantski rasizam i moderni antisemitizam su, svako na svoj način, izraz jedne općenitije reakcije na modernost i odbacivanje onog što modernost predstavlja“ (451). Za njega je Breivik nagovještaj trenda pa je antiimigrantska krajnja desnica unutarnja prijetnja broj jedan za zapadnjačke vrijednosti.

Zanimljiv je prilog južnoafričkog muslimanskog autora Ebrahima Rasoola „Tri vijeka juž-

noafričkih muslimana. Iz čeljusti islamofobije do radosti jednako-
sti“ (387-400). Muslimane razli-
čitih etničkih identiteta tamo su
silom doveli nizozemski kolo-
nizatori iz malajskog arhipelaga
i južne Indije te ih činili fizičkim
radnicima i trgovcima. Vlasto-
držci i podupiratelji aparthejda
smatrali su islam subverzivnom
ideologijom. U procesu uklanja-
nja nasilničkog režima i razvoja
prema demokraciji muslimani su
se pitali: „Kako upravljamo rav-
notežom između bivanja drukči-
jim u aspektima našega identiteta
i bivanja istima u našem iskustvu
ugnjjetavanja?“ (391). Autor je
ponosan što je islam u vrijeme
kolonizacije i nasilničkog režima
držao prezrenu zajednicu na oku-
pu osiguravajući svojim sljedbe-
nicima identitet, duhovnu hranu i
jezik. Nakon demokratizacije mu-
slimani se integriraju u južnoa-
fričko društvo kao jednakopravni
i povlače se od nasilja koje se go-
vori i čini u ime islama. Autor za-
ključuje: „Mi postajemo učesnici
u onome što stvara istinski strah
od islama i muslimana tada kada
jednoglasno ne osporimo islam-
stvo takvih djelovanja i retorike“
(400). Uključivanjem u pluralno
društvo muslimani Južne Afrike
imuniziraju sami sebe protiv isla-
mofobije i antiislamske mržnje.

Ekmeleddin Ihsanoglu, gene-
ralni tajnik Organizacije za islam-
sku suradnju, koji se kao istraži-
vač bavi kulturnom razmjenom

islama i Zapada, napisao je prilog
„Islamofobija i terorizam: zapre-
ke kulturi mira“ (465-468). Žali
što ocrnitelji islama negiraju srž-
ne vrijednosti islama kao što su
mir, suosjećanje i tolerancija te
što „zla i opaka djela, koja je po-
činila šaka zabludjelih i kriminalu
sklonih pojedinaca, pripisuju cijeloj
populaciji muslimanskog svi-
jeta“ (466). Ističe da su zločinci u
ime islama neprijatelji istinskih
muslimana te predlaže temelji-
to i svima dostupno obrazovanje
kao lijek za to. Slično misli Anas
al-Shaikh-Ali u prilogu „Islamofobični
diskurs prerušen u likovnu
umjetnost i književnost. Borba
protiv mita kroz progresivno ob-
razovanje“ (469-500). Izlaganje
je održao god. 2006. na konferen-
ciji o državljanstvu, sigurnosti i
demokraciji koju su organizirale
različite organizacije Britanije i
Turske. On za zapadne čitatelje
iznosi kratku povijest izrugivanja
islama u književnim i likovnim
djelima. Uvjeren da obrazovni
sustavi spremaju buduće učitelje,
političare, umjetnike i medijske
djelatnike, predbacuje europskim
školama i fakultetima da su pre-
više europocentrični te da igno-
riraju široku kulturnu i etničku
raznolikost.

Claude Salhani, ekspert za
sukobe na Bliskom Istoku, u pri-
logu „Problem su automatske
reakcije i kontrareakcije“ (529-
533) žali što je predsjednik Bush
u prvim reakcijama nakon terori-

stičkog napada u New Yorku upotrijebio izraz „crusade“ (križarski rat) i time dao povod za bujicu optužbi na nevine muslimane. On donosi tekst Fetve koju su izdale 28. srpnja 2005. muslimanske organizacije Sjeverne Amerike. U njoj doslovno stoji: „Islam strogo osuđuje vjerski ekstremizam i korištenje nasilja protiv nevinih ljudi. U islamu nema opravdanja za ekstremizam ili terorizam. Samoubilački napadi ili bilo kakva druga metoda napada na živote i imovinu civila su haram (zabranjeno) i oni koji počine ova barbarska djela jesu kriminalci, a ne mučenici (šehidi)... U svjetlu učenja Kur’ana i suneta mi jasno i kategorično izjavljujemo: Svi akti terorizma koji imaju za cilj civile haram su (zabranjeni) u islamu. 2. Haram je za muslimana surađivati s bilo kojim pojedincem ili grupom koja je uključena u bilo koje djelo terorizma ili nasilja. 3. Građanska je i vjerska dužnost muslimanima da surađuju s organima vlasti i da zaštite živote civila. Donosimo ovu fetvu vođeni našom svetom knjigom, Kur’anom, i učenjem našeg Poslanika, neka je mir na njega“ (str. 532).

James Jones, američki profesor religija koji istražuje identitet američkih muslimana i rješavanje sukoba, u prilogu „Ovo što se dešava je sukob rođaka“ (535-539) predlaže da prijatelji istine, mira i pravde utječu na prevladavanje ekstremizma među pripadnici-

ma vlastite vjere: „Dodajmo ovo-me da muslimanski intelektualci trebaju svladavati muslimanske fanatike, a kršćanski intelektualci trebaju svladavati kršćanske fanatike“ (538). Kao autor priloga „Nije kvalificiran’: američki pseudoeksperti za islam“ (563-581) potpisano je Muslimansko vijeće za javne poslove (Muslim Public Affairs Council). Izvještaj je objavljen god. 2012. te obuhvaća istraživanje izjava i postupaka 25 nazovi stručnjaka, od kojih su neki desničarski protestanti u SAD. Oni sebe proglašavaju ekspertima za religiju, analitičarima sigurnosnih pitanja i medijskim enciklopedistima za terorizam. Vijeće se posebno žali na iskrivljeno prikazivanje šerijata u islamskoj tradiciji te na političke implikacije antiislamske retorike. U zaključku Vijeće moli podupiratelje mira i pravde za sve da ne uvažavaju niti šire tu retoriku podjele i raspirivanja mržnje.

Kao snažan pogovor stavljen je novinarski prikaz tragičnog ubojstva Melihe Durić 11. srpnja 2001. u Vlasenici. Autor Emir Surljagić s tugom ističe da njezina smrt neće promijeniti ništa jer je otišla tamo gdje „odrasli ne pucaju u šesnaestgodišnje djevojčice“.

Prijevodom i objavljivanjem odmjerenih priloga svjetskih autora o neutemeljenom širenju straha od islama i muslimana u zemljama pluralne demokracije priređivači su pružili domaćim

čitateljima uvid u ovo važno pitanje. Iz svih priloga izvire jasna poruka: ne generalizirajmo zlodjela pojedinih terorista koji se služe islamskim usklicima pri ubijanju nevinih i zanimajmo se za autentičnu vjeru, stanje i potrebe većine muslimana koji ne žele biti opasnost za kršćane i druge sugrađane. Riječ „islamofobija“ prvi puta sam čuo u svibnju 1993. kada sam sudjelovao na jednoj međureligijskoj konferenciji u Švedskoj. Domaći organizatori i podupiratelji povjerenja među sljedbenicima različitih religija podijelili su sudionicima bedževe s natpisom: „Sa Švedskom, protiv rasizma!“ Ovaj zbornik je vrijedna podrška međureligijskom razumijevanju i djelovanju kod nas. Bit će posebno koristan predavačima religija i studentima naših teoloških učilišta te pobornicima pluralnog građanskog društva.

Mato Zovkić

ŽIVOT ZA CRKVU I ZNANOST

Mato ZOVKIĆ, *Iskustvo svećeničkog poziva u Bosni od 1963. do 2013. godine*. Sarajevo: KBF; Zagreb: Glas Koncila, 2014., 354 str.

Knjiga ima 14 poglavlja i obrađuje životni put prof. Mate Zovkića od odlaska u sjemenište (današnji peti razred) 1949. godine do „Ususret osobnom eshato-

nu“ 2013.

U prvom poglavlju obrađuje: *Vrhbosanska nadbiskupija u vrijeme komunističke vlasti 1945.-1990.* u kojem daje povijesni pregled, govori o školovanju svećeničkih kandidata, o svećenicima koji su zatvarani, špijunirani, ucjenjivani, o svećeničkom udruženju „Dobri pastir“ i drugom. Ovo poglavlje završava osvrtom na prve demokratske izbore 1990. i referendumom o osamostaljenju BiH 1992. Citira i pismo nadbiskupa Vinka Puljića vjernicima da iziđu na referendum i glasaju za samostalnu BiH: „Na referendumu odlučujemo o dobru svojih sunarodnjaka te o Bosni i Hercegovini kao svojoj domovini.“

Dalje prof. Zovkić govori o kapelanskoj službi u Travniku i Zenici, te o župnikovanju u Sarajevu 1965.-1969., o svojem postdiplomskom studiju u Zagrebu i Rimu.

Odgojiteljski rad kao rektora Vrhbosanske bogoslovije (1976.-1983.) za prof. Zovkića bio je naporan. Dapače tvrdi: „Šest rektorskih godina bile su najteže u mojem svećeničkom služenju jer su mi pokazale moje neznanje i granice, ali i pomogle da ustanovim kako se Bog služi mojim nedostatnim sposobnostima da kandidate vodi prema duhovnom sazrijevanju.“ Na kraju rektorske službe, svjestan delikatnosti posla, očituje poniznost i moli za „oproštenje one koji misle da sam

ih ošteti ili nepravедno prema njima postupio unatoč subjektivno dobroj volji. Bilo je teško, ali duhovno obogaćujuće.“

Opisuje i svoj profesorski rad na Vrhbosanskoj teologiji od 1972. do mirovine. Taj mu je rad bio drag, kao i sav znanstveni rad, uostalom ne bi toliko napisao. Za znanstvenike će biti posebno korisno i intrigirajuće poglavlje *Teološko istraživanje i pisanje*. Prof. Zovkić je sebe od rana vidio kao znanstvenika i intelektualca, prije svega u Crkvi. Govori o tome kako su nastajali njegovi članci i knjige, kako je rado pisao priloge u zbornicima prigodom jubileja kolega teologa odajući im time poštovanje i zahvalnost za rad na teološkom polju. Njih sve i navodi s naslovima i drugim bibliografskim podacima. Tu se može razvidjeti Zovkićev pogled na egzegezu i njegov pristup svetopisamskim tekstovima.

Prof. Zovkić kao rijetko tko ima snage i vjere opisivati kraj života i razmišljanje o susretu sa smrću. Iako revni svećenik i iskusni profesor, iskreno veli: „Od roditeljâ vjernikâ naučio sam ne bojati se smrti“, i dodaje: „Od njih sam naučio gledati osobnu smrt kao prirodni završetak čovjekova proputovanja na zemlji.“

Puno imena se spominje pa je za sve samim time knjiga zanimljiva a dodatna zanimljivost je i kako su pojedine osobe „obrađene“. Posebno su izazovni opisi

službe generalnog vikara i dugogodišnjeg člana Ordinarijata jer su mnogi akteri živi. Također su intrigantni opisi četvorice sарајevskih nadbiskupa u 13. poglavlju.

Prof. Zovkić ima dara za lijepo pripovijedanje, stoga se rad čita lagano i ne ostavlja se lako. Ima i brojnih „bombona“, kako on sam voli kazati: „Rodbina i župljani neće ti vjerovati da si svećenik ako ne bude svećane mlade mise“; „Jer nećeš biti franjevac, nikad od tebe pravog paroka“; „Ljudi su važniji od knjiga!“; bogoslovija „ne može biti debatni klub i hotel s besplatnim smještajem“ itd.

Odlika su autorova stila detalji i svi podaci; tako znamo kad je, u kojoj knjižari i kojeg datuma kupio neku knjigu, znamo tko je fotokopirao, tko ga je vozio negdje itd. (9 pogl.).

Upitno je li prikladno objavljivati imena i neke druge detalje oko kandidata za biskupe za koje je bio pitan. Nije sasvim jasno zašto je u ovu knjigu umetnut dodatak sa svjedočanstvom vlč. Ivice Kuprešaka, koje je po sebi vrijedno.

Jedna od odlika prof. Zovkića je ljubav prema Crkvi i prema znanosti. Iz rukopisa se vidi kako je prof. Zovkić veliki radnik koji je prihvaćao i radio puno poslova i koje nije morao. Samo lijeni ljudi misle da je talent dovoljan za ozbiljne rezultate, talent je najviše 20% a sve ostalo je samo rad.

Ovi svojevrsni memoari, iako nisu morali biti, opskrbljeni su i kritičkim aparatom. Uvjeren sam da će se čitati sa zanimanjem kao što sam ih i ja pročitao sa zanimanjem i zadovoljstvom. Vrijedni su zbog dokumentarne vrijednosti, zbog važnog svjedočenja jednog od uglednih aktera naše crkvene, nadbiskupijske i društvene scene. Zasiurno će izazvati dosta diskusija, vjerojatno više usmenih nego pisanih.

I nakon čitanja ove knjige, bez obzira na moguće različite poglede na autora i ovu knjigu, može se konstatirati da je prof. Zovkić mogao predavati na bilo kojem svjetskom sveučilištu. Kad se sve sumira, onda se može kazati: Daj Bože, da ima više svećenika, crkvenih a i ljudi uopće kao što je prof. Zovkić.

Franjo Topić

NA PUTU HUMANIZACIJE

Enzo BIANCHI, *Le tentazioni di Gesu Cristo*. San Paolo: Milano, 2012., 57 str.

Kušnja Isusa Krista knjižica je duhovne naravi. Unatoč kratkoći, a možda upravo zbog nje, ona otvara neizmjeran prostor duhovnom promišljanju i refleksiji. No, ne zbog kratkoće, nego zbog sadržaja koji donosi.

Osvrćući se na evanđeoske

retke, autor nam donosi teološko-egzistencijalno promišljanje o kušnjama kojima je Isus bio kušan na samom početku svojega javnog djelovanja, nakon krštenja u Jordanu. Povezujući tu Isusovu kušnju s kušnjom Izraela, izabranog Božjeg naroda, autor promišlja o našoj svakidašnjoj kušnji na putu postanka boljim čovjekom, možda bi točniji izraz bio čovjekom u punini. Kako to autor na samom početku donosi: „Na putu humanizacije, postajanja čovjekom u potpunosti, upravo jer je slobodan, čovjek se nalazi u vlasti kušnje. Upoznaje napasti. Kako bi se humanizirao, mora se odreći snova i iluzije o svemoći te u prostoru slobode naučiti umijeće otpora, i biti svjestan da je izazov, kušnja, egzistencijalno iskustvo slobode. Bez kušnje nema slobode!“ (str. 7).

Ističući kako biblijska izvješća ne pretendiraju biti znanstvena otkrića, nego su duboke antropološke istine o čovjeku, autor podcrtava da ono što tamo pronalazimo nije toliko životno iskustvo nekoga tamo i u ono vrijeme, nego poruka koja je upućena svim ljudima, ljudskom rodu u cjelini. Na toj liniji kušnja Božjeg naroda, Izraelov četrdesetogodišnji put kroz pustinju, i nadasve kušnja Isusa u pustinji, sve su to kušnje koje prolaze pojedinci, vjernici i cijela Crkva na njihovu putu ka kraljevstvu Božjem. Ako imamo na umu da kraljevstvo Božje nije

vremenom omeđen prostor, nego novi odnos ljudi s Bogom, ljudima i samim sobom, lakše je proniknuti smisao tih evanđeoskih riječi i povezati ih s našim svakidašnjim iskustvom.

Isusovu kušnju autor predstavlja polazeći od krštenja na Jordanu. Odmah nakon krštenja, nakon izlaska iz Jordana, na isti način na koji je nekad Izrael prešao preko Crvenog mora, Isus je kušan u pustinji. Ali za razliku od Izraela Isus u kušnji „ne pada“ i ne predaje se, čime zapravo potvrđuje navještaj Ivana Krstitelja: „Dolazi jači od mene“! Kako to autor donosi, isti Duh koji je sišao nad Isusa u krštenju, isti onaj od kojega čuje: „Ti si sin moj ljubljeni“, isti ga Duh vodi u pustinju u neku vrstu potvrde onoga na što ga poziva: „On koji je Sin Božji može li i hoće li živjeti kao Sin Božji?“ (str. 28).

„Isus se, pun Duha Svetoga, vratio s Jordana i Duh ga četrdeset dana vodio pustinjom, gdje ga je iskušavao đavao. Tih dana nije ništa jeo, te kad oni istekoše, ogladnje“ (Lk 4,1-2).

Isus je postio 40 dana i na kraju bio gladan, gladan hrane. Glad je iskustvo s kojim se svakodnevno susrećemo, ali ono što je važno naglasiti, jest da Isus posti 40 dana i na kraju ogladni. Post koji Gospodin traži, ne traži samo kruha i ne traži tuđe pozornosti; to je post usmjeren upoznavanju samoga sebe, stvaranju jedinstva

sa sobom. Taj post nije neka površna opcija. Postiti je ozbiljna aktivnost duha. Postiti znači uprengnuti čitavo tijelo, duh i dušu kako bismo otkrili imamo li sposobnost zajedništva s Bogom i s drugima. Upravo se u toj situaciji post pokazuje naša prva kušnja: kušnja praznine, kušnja usmjerena odgovoru na pitanje: Što je uistinu potrebno da bi čovjek živio?

„A đavao mu reče: ‘Ako si Sin Božji, reci ovom kamenu da postane kruhom’“ (Lk 4,3).

Kako autor donosi, nije slučaj da se prva napast tiče onog „oralnog“. Na tom je terenu kušan i pao i prvi par u Edenu. Drugim riječima: najjače napasti su upravo u dimenziji „prvotnog“, onog nužnog čovjeku: apetit, agresivnost, egoizam. Riječima: „Reci kamenu da postane kruhom“, đavao insinuirao Isusu da, ako je stvarno sin Božji, može pobijediti ljudske limite, može kamenu, mineralu, prirodi, narediti da postane kruh, hrana, život. Ta je kušnja naš san o svemoći: imati neposredan pristup i moć nad stvarima. Kao da đavao kaže: možeš od kamena do kruha, direktno, bez zajedništva i truda. Ali kruh je posijano sjeme, uzgajano, pobrano, samljeveno... Isus odgovara: „Pisano je: *Ne živi čovjek samo o kruhu*“ (Lk 4,4)! Isus se poziva na riječ Božju upisanu u Mojsijevu zakonu. Ne poziva se na vlastito uvjerenje, na unutarnje iskustvo, nego svoju odluku prepušta logici zajedništva s Bogom

i s njegovim narodom. Drugim riječima: Isus kaže da je važnost kruha i jela neupitna, ali još više egzistencijalno od jela jest Božja riječ, kako je i zapisano: „Ta što koristi čovjeku steći sav svijet, a životu svojemu nauditi? Ta što da čovjek dadne u zamjenu za život svoj“ (Mk 8,36-37).

„I povede ga đavao na visoko, pokaza mu odjednom sva kraljevstva zemlje i reče mu: ‘Tebi ću dati svu ovu vlast i slavu njihovu jer meni je dana i komu hoću, dajem je. Ako se dakle pokloniš preda mnom, sve je tvoje’“ (Lk 4,5-7).

Od „oralnog“ odveden je „visoko“, od tjelesnog kušnja prelazi na „visoko“, na psihu. Sotona obećava ono što je kontradiktorno ljudskim mogućnostima: nudi svemoć, poziva da se „odvoje noge od zemlje“ i da se pođe lažnim visinama. To je naša kušnja posjedovanja, imati „sve“ i „odmah“, utemeljena na lažnom obećanju sreće i bogatstva, ostvarenja preko „imati“. Sotona Isusu nudi bogatstvo. Ovo nije u sebi neka zla ponuda. Ali ako bi je prihvatio, Isus bi se odrekao povijesti kao teškog puta, izbjegao bi križ, posjedovao bi sve, ali u svijetu Sotone. Isus odgovara: „Klanjaj se Gospodinu, Bogu svomu, i njemu jedinom služi!“ (Lk 4,8). Klanjati se Bogu na prvom mjestu znači ne biti rob ničega i nikoga i ne činiti drugoga robom. Zato se Isus poklonio pred Učenicima opravši im noge, a nije se poklonio Sotoni!

Ova nas kušnja upozorava da onaj koji ima moć, onaj koji želi dobra i bogatstvo za sebe, pa makar i u dobre ciljeve, službenik je Sotone, htio to ili ne.

„Povede ga u Jeruzalem i postavi na vrh Hrama i reče mu: ‘Ako si Sin Božji, baci se odavde dolje! Ta pisano je: *Anđelima će svojim zapovjediti za tebe da te čuvaju. I: na rukama će te nositi da se gdje nogom ne spotakneš o kamen*’“ (Lk 4,9-11).

Ako je Isus Bog, anđeli će ga nositi! Kušnja identična onoj Izraelovoj u pustinji: Bog je među nama ili ne? Je li nas Bog uistinu voli? Massa i Meriba. Riječ je o nevjeri, konstantnoj kušnji grešnika. U dosadašnjim kušnjama Isus se poziva na Pismo, u ovoj se sam Sotona pozvao na Pismo da bi ga kušao, da bi ga odijelio od Boga preko same riječi koja dolazi od Boga. Drugim riječima: i naše korištenje Biblije može biti mjesto kušnje. Koliko puta zapravo tumačimo neke pasuse za nas, a protiv drugih? Koliko puta koristimo biblijske tekstove da bismo se opravdali umjesto da ih prihvatimo i da im se pokorimo. Isus odgovara: „Ne iskušavaj Gospodina, Boga svojega!“ (Lk 4,12). Isus ne tumači Pismo sebi u korist, nego izabire poslušnost Božjoj riječi. Odbacuje spektakularni mesijanzam čudesa i svjesno bira ludost i slabost križa.

„Pošto iscrpi sve kušnje, đavao se udalji od njega do druge

prilike“ (Lk 4,13).

Do druge prilike ili kairosa, kako to autor tumači. Tijekom života Isus je kušan na različite načine, ali postoji jedno posebno vrijeme, kairos, ono u kojem je stavljen pred strašnu kušnju: spasiti se jer kako ga ispod križa izazivaju, može spasiti samoga sebe. Ako je Bog može, ili ostati vjeran Ocu i po cijenu strašne i nasilne smrti na križu. Ali Isus ne želi spasiti sebe, nego vrši volju Božju, poslušan sve do smrti služi Istini koja je objavljena: Tko život izgubi, naći će ga! Put Isusa ukazuje na put svakog kršćanina, a Isus, upravo jer je i sam kušan, može pomoći svima onima u kušnji (Heb 2,18). Nema potrebe vjerovati u Sotonu – diabolosa, onog koji dijeli, kako to sama riječ govori, jer se njegovo postojanje upoznaje iskustvom: on je snaga koja stoji u nama, tamna sila, napasnik, ubojica od početka. Krštenjem postajemo djeca Božja, posinjeni u Isusu. U Njemu, i s Njime je naša sloboda i mogućnost otpora i pobjede nad kušnjama.

Knjižica duhovne naravi uistinu vrijedna čitanja i kao takva bez imalo rezerve preporučena svima kojima biti kršćanin znači ako ne puno više, onda bar znatno manje od puke i jeftine deklarativne pripadnosti. Dakle, onima koji kršćanstvo ne prihvaćaju kao danost, okvir unutar kojega su smješteni ili se smještaju, nego kao trajno traganje za Istinom i obli-

kovanje vlastita života prema toj Istini, a na putu postanka novim čovjekom. Onima oblikovanim u teološkim krugovima priznajemo ne donosi nešto posebno novo, nešto što nismo znali (ili osobno upoznali!), ali nam uprisutnjuje našu egzistencijalnu ranjivost, podsjeća nas na izloženost koju često zaboravljamo u ovoj bjesomučnoj trci „preživljavanja na tankom ledu“ (Baumann), ovom traganju za kruhom, za ispunjenjem i smislom, traganju koje nas dovodi upravo na mjesto koje traganjem želimo izbjeći. Psihološkim rječnikom, ova nas knjižica zapravo budi iz neke metafizičke bahatosti, iz nekog tragičnog nihilizma u koji manje-više upadamo svaki put kada zaboravimo na „prkos duha“ (Frankl), inat kojim se duhom, u nastojanju ostvarenja ontološke ljudskosti u nama, suprotstavljamo bio-socijalnoj uvjetovanosti. Osim toga, i teološkim rječnikom rečeno, knjižica ne samo da govori o prostoru u kojemu možemo prilično lako pasti i padamo nego, što je i važnije, vraća nas mjestu u kojemu „ne odvajamo noge od tla“ vjerujući da, ako smo u Isusovoj kušnji mi sami kušani, onda u toj kušnji otkrivamo prostor unutarnje slobode, one slobode iz poslušnosti koja Isusu pruža otkupiteljsku mogućnost i moć riječi: „Ali ne moja volja, nego tvoja neka bude!“

Zorica Maros

