

Časopis za teološka i međureligijska pitanja
Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
Vol. 14, br. 1, 2010.

Dubravko TURALIJA , Agûrov poučak (Izr 30,1-4)	7-31
Tomo VUKŠIĆ , Trapistička Visoka filozofsko-teološka škola i početak sveučilišnog obrazovanja u Banja Luci	33-56
Zdenko SPAJIĆ , Solidarnost u misli Ivana Pavla II.: Filozofsko-teološki okvir i primjena u razrješavanju međunarodnih sukoba	57-81
Pero PRANJIĆ , Vjernici laici u crkvenim službama	83-103
Drago ŽUPARIĆ , Odgoj i Biblija - prema ljudskoj i vjerničkoj zrelosti	105-125
Mirko ŠIMIĆ , Enciklika <i>Pacem in terris</i> - izazov u vremenu	127-142
Mario BERNADIĆ , Dramatska teologija: Od Karla Bartha do Raymunda Schwagera	143-157

VRHBOSNENSIA – GODINA XIV – BROJ 1 – SARAJEVO 2010.

Izdavač ■ *Publisher*

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

Glavni i odgovorni urednik ■ *Editor-in-Chief*

Darko Tomašević

Uredništvo ■ *Editorial Board*

Niko Ikić, Tomislav Jozić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

Znanstveno vijeće ■ *Scientific Council*

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

Lektura ■ *Language Editor*

Marija Znika

Korektura ■ *Proofreaders*

Tomislav Jozić, Darko Tomašević

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

Naklada ■ *Print Run* – 500

Grafičko oblikovanje i prijelom ■ *Graphic design and layout*

Ilija Marković

Tisak ■ *Printing*

Graforad d.o.o., Zenica

Cijena ■ *Price*

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

Uplata ■ *Payment*

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

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

Časopis je referiran u EBSCO bazi podataka ■ *This publication is referenced in the EBSCO data-base* (Ipswich, Massachusetts, US).

ISSN 1512-5513

urbosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
God. XIV, br. 1
2010.

Sadržaj • Contents

Uvodnik	5
---------------	---

Članci ■ *Articles*

Dubravko TURALIJA, Agûrov poučak (Izr 30,1-4)	7
Tomo VUKŠIĆ, Trapistička Visoka filozofsko-teološka škola i početak sveučilišnog obrazovanja u Banja Luci	33
Zdenko SPAJIĆ, Solidarnost u misli Ivana Pavla II.: Filozofsko-teološki okvir i primjena u razrješavanju međunarodnih sukoba	57
Pero PRANJIĆ, Vjernici laici u crkvenim službama	83
Drago ŽUPARIĆ, Odgoj i Biblija - prema ljudskoj i vjerničkoj zrelosti	105
Mirko ŠIMIĆ, Enciklika <i>Pacem in terris</i> - izazov u vremenu	127
Mario BERNADIĆ, Dramatska teologija: Od Karla Bartha do Raymunda Schwagera	143

Prikazi ■ *Surveys*

Mato ZOVKIĆ, Dialogische und polemische Wahrnehmungen des Christentums durch Muslime in Bosnien-Herzegowina ...	159
Donald DAVIDSON, Racionalne životinje	173

Osvrti ■ *Commentary*

Mato ZOVKIĆ, Međunarodni teološki časopis „Concilium“ počeo izlaziti i na hrvatskom	185
---	-----

Recenzije ■ *Book reviews*

Hansjörg SCHMID - Andreas RENZ - Bülent UCAR (Hg.); <i>„Nahe ist dir das Wort...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam</i> (Mato ZOVKIĆ)	193
Fransoa DVORNIK, <i>Vizantija i rimski primat</i> (Franjo TOPIĆ)	196

Božana KATAVA, "Muslimansko-kršćanski dijalog u svjetlu 'Zajedničke riječi'" (Mato ZOVKIĆ)	199
<i>Iz naroda za narod. Zbornik radova svećenika studenata Papinskog hrvatskog zavoda svetoga Jeronima u Rimu u svećeničkoj godini</i> (Drago ŽUPARIĆ)	201
Božo LUJIĆ, <i>Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka. Biblijska teologija Novoga zavjeta</i> (Mato ZOVKIĆ)	203
Vlatko ROSIĆ, „Katolički školski centri u provedbi obrazovanja u BiH“ (Mladen BEVANDA)	207

Vrhbosnensia u „novom ruhu“!

Poštovani čitatelji!

U rukama imate novi broj *Vrhbosnensiae*. Vjerujem da ste odmah zamijetili određene novine i izmjene. O čemu je riječ?

Prošli je broj bio prvi broj koji smo izdali nakon što smo uzdignuti na rang Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu. Ta je činjenica povukla za sobom još neke stvari. To jest, potaknula nas je na još ozbiljniji i odgovorniji rad. Tako smo krenuli s podizanjem znanstvenosti našeg časopisa na višu razinu. Što to uključuje? Kao prvo, ozbiljan znanstveni časopis zahtijeva međunarodno znanstveno vijeće časopisa. Ako pogledate prve stranice ovog broja, vidjet ćete da je znanstveno vijeće sastavljeno od znanstvenika iz raznih zemalja, da su u njemu znanstvenici različitih nacionalnosti, različite dobi, da pripadaju i dijecezanskom i redovničkom kleru. Ujedno smo nastojali obuhvatiti što je moguće više teoloških područja. Sve je to pokazatelj naše otvorenosti i raznolikosti. Ali najvažnije od svega jest to da je riječ o uglednim znanstvenicima koji će svojim savjetima i preporukama ovom časopisu pomoći da on dadne što veći doprinos teološkoj znanosti.

Druga novost jesu članci. Od ovog broja, a sve zbog podizanja razine znanstvenosti ovog časopisa, počeli smo s recenziranjem svakog pojedinog članka. Naime, svaki priloženi članak za objavljivanje ide na recenziju dvojici recenzentata koji moraju dati svoje pozitivno mišljenje o članku te ga preporučiti za objavljivanje ili ne objavljivanje u ovom časopisu. Uz to, recenzenti predlažu i kategorizaciju članaka, koji se kreću od izvornih znanstvenih radova, prethodnih priopćenja, preglednih radova te stručnih radova. Uz recenziranje i kategoriziranje članaka, novost je i UDK (univerzalna decimalna klasifikacija) koja pomaže razvrstavanju članaka u određeno znanstveno područje.

Donijeli smo i neke nove rubrike, to jest prethodne smo rubrike malo preuredili. Do sada su u *Vrhbosnensii* bile tri rubrike: studia, reflexiones i recensioni. Te smo rubrike malo „konkretizirali“, ali i dalje ostali otvoreni za razne vrste radova. Nove su rubrike: članci – articles; priopćenja – news; pogledi – opinions; osvrti – commentaries; prikazi – surveys; dokumenti – documents; recenzije – book reviews te bibliografije – bibliographies.

Budući da su to bile nužne „unutarnje“ promjene, odlučili smo se i za neke „izvanjske“. Riječ je o vanjskom dizajnu. Iako je dizajn nov, on ipak nije načinio rez i prekid s dosadašnjom tradicijom ovog časopisa. Nastojali smo naslovnicu malo pojednostavniti i dati joj malo ozbiljniji izgled, što i doliči znanstvenom časopisu. A opet, kao što sam rekao, željeli smo i dalje

biti časopis koji ne prekida s dosadašnjom tradicijom i koji spaja božansko i ljudsko, nebesko i zemaljsko, svjetovno i crkveno. (Naime, na koricama prijašnjih brojeva izmjenjivale su se dvije boje: plava – koja je simbol Duha i nebeskog te žuta – papinska boja). Nijanse tih dviju boja zadržali smo i dalje. Uz to, odabrali smo i novi tip i veličinu slova, koji su, nadamo se „čitljiviji“. No, to je svakako manje važna izmjena.

To su neke od novosti koje ste uočili, ili ćete uočiti. Nadamo se da vam te novosti neće biti problem, nego da ćete ih razumjeti kao nužno osvježenje.

A sada ukratko o radovima koje ćete susresti u ovom broju. Na početku se nalaze tri izvorna znanstvena rada koja se svojom tematikom poprilično razlikuju. Prvi rad (Turalija) s biblijskog je područja i govori o Agûru – mudracu koji naglašava da je nemoguće doći do nadnaravnog znanja i da se čovjek ne može uspoređivati s Bogom. Koliko god se trudio oko znanja i mudrosti, što je potrebno i nužno, tim ljudskim znanjem i mudrošću ne može prodrijeti u spoznanje Boga. Drugi rad (Vukšić) povijesnog je karaktera i donosi zanimljiv rad o trapističkoj visokoj filozofsko-teološkoj školi, o kojoj se malo znalo, malo pričalo, a puno zanemarivalo. Pronalasci do kojih je došao prof. Vukšić pokazuju da je riječ o veoma zaslužnoj odgojnoj, obrazovnoj i znanstvenoj ustanovi Katoličke crkve, koja je najstarija visokoškolska ustanova na području Banja Luke. Treći rad (Spajić) govori o temi solidarnosti koja bi trebala zauzimati važno mjesto u socijalnom nauku Crkve i svakog pojedinca. Posebno se osvrće na učenje pape Ivana Pavla II., koji solidarnosti pridaje važno mjesto, osobito kad je potrebno rješavati međunarodne sukobe, gdje se posebno treba paziti na pravednost, poštovanje ljudskih prava i opće dobro.

Ne bi se smjelo zaobići ni ostale pregledne radove koji obrađuju razne teme: od prevažne uloga laika u Crkvi, njihove zadaće i odnosa crkvene hijerarhije prema njima; tema odgoja koji mora voditi zrelosti pojedinca, s tim da se taj odgoj uvijek mora temeljiti na Bibliji, tj. na nadnaravnom, budući da će jedino tada doći do zrelosti i „čovjeka savršena“ (Ef 4,13). Časopis donosi i rad o enciklici *Pacem in terris* koja samo što nije vidjela Mojsija (50 će joj godina uskoro biti), ali je i danas aktualna svojim pozivom na mir i mirno rješavanje sukoba ističući da univerzalna vrijednost ljudskih prava može omogućiti trajan mir. Donosimo i prikaz jednog pravca dogmatske teologije, a riječ je o nedovoljno poznatoj dramskoj teologiji.

Tu su i ostali vrijedni radovi, uz koje vam želim ugodno druženje.

Glavni i odgovorni urednik

UDK: 27-243.65-277
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: travanj 2010.

Dubravko TURALIJA
The Catholic University of America
Biblical Studies and Semitic Languages Department
4835 MacArthur Blvd. NW, Washington, DC 2007
dubravkoturalija@hotmail.it

AGŪROV POUČAK IZR 30,1-4

Sažetak

U povijesti kršćanske egzezeze, Agūra se interpretiralo na više načina. Jedni su u njemu vidjeli sarkastika i tako ga povezali s Propovjednikom (negativisti). Drugi su u Agūrovim riječima prepoznali ortodoksnog vjernika i poistovjetili ga s Jobom (pozitivisti). Da se u Agūru prepoznavao i nadljudski, transcendentni subjekt (idealisti), dovoljan je pokazatelj kako riječi nejasna značenja znaju zakomplicirati studij u traženju pravog i punog smisla biblijskih tekstova. Zato se u ovom komentaru pokušalo slijediti semantički princip analize ključnih riječi u kontekstu i tražiti struktura stihova kako bi biblijski tekst bio interpretiran u svjetlu izvorne poruke. Skeptična apologetika, započeta s E. J. Dillonom (1895. god.), dominirala je nad interpretacijom Agūrove mudrosti skoro jedno stoljeće. Suvremeni istražitelji, međutim, otkrivaju u njoj ortodoksnu ekspresiju koja preuzima na sebe kategoričke teze kako bi polučila odgovore koji nikad nisu izrečeni eksplicitno, ali koji se pretpostavljaju. Sarkazam na koji pretendira Oesterley ili naglašena ironija koju zastupa Scott ne mogu se izbistriti u Agūrovu poučku ako ga interpretiramo u svjetlu retoričke ili stilske izražajne cjeline, iskorištenu za oslikavanje, refleksiju ili tumačenje odgovarajućeg predmeta u konkretnoj situaciji. Ono što studija "Agūrov poučak" demonstrira, jest autorova sukcesivna i javna ispovijest, u realitetu mudrosti i izraženog pijeteta da je, uz pomoć inteligencije, stečena znanja i velikog iskustva, na kraju cjeloživotnog studija, posjedovati nadnaravno znanje, onako kako ga priželjkuje čovjek, sa svojim ljudskim intelektualnim kapacitetima, jednostavno nemoguće. Svoju tezu razvija na retoričkim pitanjima i zaključuje argumentom da je nemoguće naći čovjeka koji bi stao Bogu uz bok. Takav čovjek ne postoji, takva nema, implicite sažimlje mudrac Agūr.

Ključne riječi: *Agūrov poučak, mudrost, nebo, negacije, primat, primitivac, samozataja, sarkazam, semantika, sin, spoznaja svetih, struktura, vjetar, vode, zemlja.*

Uvod

Agûr (אַגוּר), mudrac ili starješina, učitelj ili otac, predstavljen je u prvom retku 30. glave Mudrih izreka. Stih posjeduje nepravilnu jezičnu metriku i nije jasna značenja pa je tako, u traženju smisla, godinama podlijegao literarnim emendacijama i alternativnim metatezama slogova, ali, svejedno, još uvijek nije razotkriven siguran ili barem konvencionalan sadržaj toga retka.¹

U stihovima koji slijede iznesena je Agûrova javna ispovijed i serija pitanja koja je namučila brojne autore. Plöger, s jedne strane, misli da je tu riječ o skeptiku, koji u svojem istraživanju nije u stanju doseći zacrtani cilj i zbog vlastite intelektualne nemoći podliježe svakojakim pogreškama.² S druge strane, Toy pretpostavlja da netko iz zajednice farizeja, trudeći se odgovoriti saducejima, pokušava doseći posvemašnji odgovor, smisao ili *masoru* Zakona, Proroka i Psalama, dok Oesterley promatra ovdje tipična sarkastika koji pokušava ismijati sve one koji pretendiraju posjedovati sveopće znanje.³ McKane vjeruje da se u tim recima razotkriva svijetli primjer Hebreja koji njeguje monoteistički pijetet, suprotan politeističkoj manipulaciji humanističkoga sveznanja i tako primjerom pokazuje jedini put u djelomičnu dosezanju nedokučive Božje spoznaje.⁴ Lelièvre – Maillot uzimlju biblijske

-
- 1 Studij Izr 31,1 spada u posebno poglavlje hebrejskih naslova i iziskuje detaljnu analizu svake riječi. Mi ćemo se ovdje pozabaviti samo recima koji se ubrajaju u klasičnu semitsku poeziju. Izr 30,1 prevodimo *ad litteram*, bez emendacija. Za bolju predodžbu spomenutog retka usp. André BARUCQ, *Le Livre des Proverbes*, SDB, Paris, Gabalda, 1964., 219; William MCKANE, *Proverbs*, OTL, London, SCM, 1980., 643-645; Otto PLÖGER, *Sprüche Salomos (Proverbia)*. BKAT, Neukirchen/Vlym, Neukirchener, 1984., 359; Jan DE WAARD, *Proverbs*, BHQ, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2008., 56*.
 - 2 Usp. O. PLÖGER, *Sprüche*, 359.
 - 3 Usp. Craftword Howell TOY, *Proverbs*, ICC, Edinburgh, Clark, ³1914., 523; William Oscar Emil OESTERLEY, *The Book of Proverbs*, WC, London, Mathuen, 1929., 270. Isto tako, autor sugerira ne interpretirati zajedno retke 1-4 i 5-6 jer, po svojoj poruci, nemaju ništa zajedničko. Mi ćemo u daljnjem istraživanju potvrditi ovu Toyovu tezu da su Izr 30,1-4 zasebna cjelina. Harrington i Tomić, naprotiv, pridaju Agûru retke 30,5-14 koji zacijelo nisu njegovi: Wilfrid J. HARRINGTON, *Uvod u Stari Zavjet*, (prijevod M. Zovkić), Priručnici 15, Zagreb, KS, 1987., 277; Celestin TOMIĆ, *Poruka spasenja Sv. Pisma Staroga zavjeta*, Zagreb, Provincijalat franjevaca konventualaca, 1983., 258.
 - 4 Usp. MCKANE, *Proverbs*, 648. Na istoj je matrici i Kaiser koji u Agûrovoj ispovijedi uočava razliku između hebrejske i helenističke mudrosne literature. Helenistička mudrost je bila naširoko poznata poezija koja je svojim politeističkim karakterom mogla naštetiti vrlo ortodoksnj hebrejskoj mudrosnoj literaturi. Usp. Otto KAISER, *Der Mensch unter dem Schicksal*. BZAW, Berlin, De Gruyter, 1985., 93.

retke kao primjer ljudske ograničenosti, a Scott, na kraju, u Agûru vidi neostvariva ironika.⁵

Mudre izreke 30,1-4 imaju svoju kompoziciju i strukturu teksta. Kompozicija se razotkriva u analizi morfologije, sintakse, akcenata i metrike, a struktura u semantici i paralelizmima. Međutim, sintaksa i semantika imaju glavnu ulogu u određivanju značenja riječi u kontekstu, što je najveći problem u Agûrovu monologu. Stoga ćemo prvo analizirati tekst, a potom tražiti njegovu strukturu.

1. Semantičko-sintaktička analiza (Primarna analiza, Izr 30,1-4)

Riječi Agura, sina Jakehova: Proroštvo!

דְּבַרְיָא אֲנֹר בְּיָקָה הַמֶּשֶׁא¹
 Čovjekovo tumačenje Itielu, Itielu i Ukalu:
 נֶאֱמַר הַגִּבֹּר לְאִיתִיאל לְאִיתִיאל וְאָכַל:

כִּי בָעַר אֲנֹכִי מֵאִישׁ וְלֹא־בִינַת אֲדֹם לִי:²
 וְלֹא־לְמִדְתִּי הַכְּמוֹה וְדַעַת קְדָשִׁים אֲדַע:³
 מִי עֲלֵה־שָׁמַיִם וְיִרֵד מִי אֶסְפֶּה־רוּחַ בְּחַפְזָיו⁴
 מִי צָרַר־מַיִם בְּשִׁמְלֵה מִי הַקִּים כָּל־אֶפְסֵי־אָרֶץ
 מִה־שָׁמוֹ וּמִה־שָׁם־בָּנוּ כִּי תִדַע

Svako literarno, poetsko djelo, po svojoj prirodi, ima određenu strukturu. Struktura u Izr 30,1-4 je, na prvi pogled, teško uočljiva. Naprotiv, uočljive su ozbiljne anomalije u metrici, akcentima i broju stihova u strofama. Pojedine riječi se, isto tako, bez temeljite analize, teško uklapaju u kontekst. U ovom ćemo dijelu, za što efektivniji rezultat, podijeliti svaki stih na primarni (a) i sekundarni redak (b).

1.1. Izr 30,2 - redak a

כִּי בָעַר אֲנֹכִי מֵאִישׁ (*kî ba'ar 'anokî me'îš*)

Agûrov monolog započinje česticom כִּי (*kî*). Biblijske molitve, na početku svakoga retka, redovito započinju glagolskim oblikom ili subjektom. Kad je u dijalog ili monolog svetopisamskog teksta uključena prisega, zakletva ili osuda, onda se u uvodu nađe jedan od uobičajenih glagolskih oblika, kao npr. נִשְׁבַּע (*nišba'*, *nifal* od שָׁבַע, *šb'*, *prisegnuti, zakleti se*). Ako je prisega pozitivna, njezina supstancija je pokrenuta česticom כִּי u značenju *zacjelo, sigurno, stvarno* (usp. Am

5 Usp. André LELIÈVRE – Alphonse MAILLOT, *Commentaire des Proverbes II.*, LDC 4, Paris, Cerf, 1996., 315; Robert Balgarnie Young SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes*, AncB 18, New York, Doubleday, 1965., 176.

4,2; 1 Kr 1,17; Jer 51,14; Iz 14,24; 1 Sam 3,14).⁶ LXX prevodi česticu ׀ s γάρ (*gar*) koja u klasičnom grčkom često ima emfatičnu funkciju sa značenjem *naravno, zacijelo*.⁷ Za razliku od klasičnih, noviji su prijevodni razumjeli česticu ׀ u službi namjerne rečenice koja označava nakanu s kojom se vrši radnja u glavnoj rečenici, a koja se u prijepisima izgubila. Zato novija tumačenja, posebice ona J. Muilenburga i A. Schoorsa zastupaju tezu da je u našem tekstu čestica ׀ izgubila svoj kontekst i smisao.⁸ Međutim, ako je usporedimo s drugim semitskim jezicima, tada uočavamo varijacije u značenju. U ugaritskome jeziku *k* ili *ky* je interpretiran na dva načina. U većini slučajeva je vremenski *k* koji se prevodi, dok je u rjeđim slučajevima emfatični *ky* koji se, u indoeuropskim jezicima, počesto ne prevodi. Emfatični *k*, *ky* ili *k'* je također korišten u aramejskom, moabitskom, etiopskom, punskom i arapskom klasičnom jeziku.⁹ Prije svega, budući da u Izr 30,1 nemamo evidentiranog hebrejskog teksta koji u sebi uključuje glavnu rečenicu o kojoj ovisi čestica ׀ u zavisnoj ili susljednoj rečenici, a istodobno se emfatična čestica dobro uklapa u kontekst i usto da se ovdje radi o vlastitu sudu ili ispovijesti konkretne osobe, česticu ׀ razumijevamo emfatično, u službi uvoda u izravni govor.¹⁰ Izričaj je, stoga, započet

-
- 6 Usp. Choon Leong SEOW, *Grammar for Biblical Hebrew (RV)*, Nashville, Abingdon, 1995., 304-305.
 - 7 Usp. Herbert Weir SMYTH, *Greek Grammar*, Cambridge, Massachusetts, Harvard, 1974., §2803-2809.
 - 8 Usp. P. FRANKLYN, "The Saying of Agur in Proverbs 30: Piety or Scepticism?" *ZAW* 95 (1983.), 238-239; Na istoj bazi stoji i Oesterley koji, zbog nejasnoće teksta u Mudr 30,1, o kojem ovisi Mudr 30,2, prevodi ovu česticu prijedlogom *zbog* ili *radi (toga)*: OESTERLEY, *Book of Proverbs*, 269; McKane (slično Ringgren, Torry, Scott, Toy) uključuje česticu u namjernu rečenicu koja je ekvivalentna onoj u LXX s γάρ: MCKANE, *Proverbs*, 648; Alonso Schökel – Vilchez inzistiraju na važnosti čestice, jer povezuje retke 1 i 2 u Izr 30 i tako zajedno čine kompaktnu cjelinu. Uz to, pretpostavljaju da je prvi redak nepotpun i da je sadržavao *pars antecedens* kojega je izbliza tumačio *pars postcedens*, a čestica ׀ je u svemu tome bila premosnica tih dvaju sadržaja pa je i prevode *zato, jer*. Osim toga, uloga namjerne rečenice pridodaje vjerojatnost pretpostavci da je redak 1 nepotpun: Luis ALONSO SCHÖKEL – José VILCHEZ, *I Proverbi*, Roma, Borla, 1988., 599.
 - 9 Njemački komentatori Knjige izreka Sauer i Gemser, razilaze se u značenju čestice. Sauer kao antipod Gemserova stajališta smatra kako ׀ *ist hier nicht Zeitpartikel mit Nominalsatz, sondern das aus dem Ugaritischen bekannte emphatische K* i prevodi je s *wahrlich*. Usp. Georg SAUER, *Die Sprüche Agurs*, BWANT 4, Stuttgart, V. Kohlhammer, 1963., 98; Berend GEMSER, *Die Sprüche Salomos*, HAT, Tübingen, Mohr, 1937., 79; Edward LIPÍŃSKI, *Semitic Languages Outline of a Comparative Grammar*. OLA 80, Leuven, Uitgeverij Peeters en Departement oosterse Studies, 1997., br. 56,3 - 58,2.
 - 10 Usp. Wilhelm GESENIUS – Emil KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar (GKC,*

emfatičnim כִּי, a zaključen je kontinuiranim niječnim veznicima od r 2b do r 3.¹¹ Uloga čestice dobro naglašava poruku koju narator odašilje svojim slušateljima: *zbilja* ili *zaista*... (usp. Post 4,25; 21,30; 22,16; 32,31; Izl 18,4; Još 2,24).

Sljedeća riječ koja svraća pozornost je בָּעַר (בער, *br'*). Korijen riječi בער, u glagolskome obliku, ima brojna značenja. Glagol u *qalu* ima nesvršeno značenje *gorjeti* (usp. Pnz 4,11; 5,23; Jer 10,14), u *pualu* znači *demolirati*, *opustošiti* (usp. Ezer 3,3; Sir 8,10), u *pielu* ista ima značenje *odcijepiti*, *otrgnuti*, *prekinuti* (usp. Pnz 13,6; 17,7.12; 19,13.19; 1 Kr 14,10; 16,13), dok je u *nifalu* već modificirana i znači *biti glup*, *poremećen* (usp. Jer 10,14.21; 51,17). Iz istoga korijena dolazi i imenica בָּעַר u prijevodu *glupak*, *luđak*, *nakaza* (usp. Ps 49,11; 72,22; 92,7; Izr 12,1; 30,2).¹² Značenje riječi, u pridjevskom obliku jest *nerazuman*, *ograničen*, *glup*, *lud*, *ružan*. Od 31 poglavlja Knjige izreka, imenica se pojavljuje samo na dva mjesta (12,1 i 30,2), a u Psalmima je nalazimo u tri slučaja (49,11; 73,21.23).¹³ LXX hebrejsku

prijevod J. Clarke), Oxford, 1910., §2803-2809. U Knjizi izreka postoje i slični slučajevi (usp. Izr 2,18; 7,6-8) gdje čestica כִּי naglašava subjekt i uvodi u izravni govor. Usp. David J. A. CLINES, (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*. IV כִּי, Sheffield, 1998., 388. Autor donosi i druge svetopisamske primjere koji se tiču emfatične čestice uključujući i naš redak (usp. Izr 1,17; 6,26; Post 27,36; 29,15; 1 Kr 18,27; 14,13; Jer 7,12; 8,22; Ps 102,10; 103,16; 112,6.16; 118,10.11.12).

- 11 Zagrebačka Biblija je hebrejsku česticu razumjela afirmativno: *Da...*, dok je Šarić prevodi konstatacijski: *Istina je...* Usp. *Biblija Stari i Novi zavjet*, Zagreb, Stvarnost, HKD Sv. Ćirila i Metoda, 1968., 634; *Biblija: Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*. Preveo Ivan Ev. Šarić, 2. popravljeno izdanje, Zagreb, Hrvatsko biblijsko društvo; Sarajevo, Vrhbosanska nadbiskupija; Zagreb, Teovizija, 2007., 741.
- 12 U semantičkome polju, primarno značenje glagola בער je *užeći*, *gorjeti*, *spaliti*... Iz tih značenja razvila su se i druga kao npr. *pokvariti*, *demolirati*... i na kraju *uništiti*, *upropastiti*. Sukcesivno, glagol בער je korišten u figurativnom značenju za nekoga tko je neusklađen ili nekoga tko je fizički deformiran. Tako od osnovnog značenja *gorjeti* preko *demolirati* dolazimo i do figurativnoga značenja *biti nepotpun*, *biti ružan*, *nedovršen*, *biti torzo* pa onda *biti nezreo*, *ograničen*, *poremećen*, *lud* (usp. Izr 12,1; Ps 49,11; 73,22). Usp. TOY, *Proverbs*, 521; CLINES, *Dictionary*, II, 243; Luis ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Fasc. 1., Valencia, 1990., 110; Francisco ZORELL, *Lexicon Hebraicam et Aramaicam Veteris Testamenti*. Fasc. 9., Roma, PIB, 1954., 122; FRANKLYN, "The Saying", 245.
- 13 U Knjizi izreka opća imenica za luđaka je כְּסִיל (*kēsîl*) koju LXX prevodi pridjevom ἄφρων - *afrōn*, *lud*, *budalast* i pojavljuje se više od 50 puta. Značenje upućuje na čovjeka koji nema strpljenja u traženju znanja ili nekoga tko ga nije u stanju posjedovati (Izr 13,16; 15,2; 17,16.24; 26,7.9). Ako je osoba nazvana כְּסִיל, nije u stanju nadoknaditi mentalne nedostatke, ne mijenja se i za stalno ostaje u istom stanju. Druga riječ istog značenja je עוֹיִל (*ewîl*). U Izr je susrećemo 19 puta i koristila se za osobu koja se ne uklapa u sociološku zajednicu i koja svojim

imenicu slobodno prevodi superlativom pridjeva ἄφρων (*afrōn*). U klasičnom grčkom imenica kojom se oslikava nerazuman čin je ἀνόημα (*anoēma*). Oni koji počine kakvo nerazumno djelo, prozivani su ἀνόητοι, *luđaci* (*anoētoi*, mn. od ἀνόητος: *Ar. Lys.* 572), dok su oni trajno poremećeni nazivani ἄφρωνες. Pošto su LXX prevoditelji razumjeli česticu כִּי emfatično, nastavili su isto i sa susljednom riječi prevodeći je superlativom: *Zaista sam najnerazumniji...*¹⁴ Imenica בְּעַר označuje nekoherentnost ljudskog subjekta; kada čovjekova materija i forma nisu kompatibilne ili kada *psyche* nije u skladu s *physique*. Tada, ne samo da je riječ o poremećenosti principa duha s tijelom nego i o čovjekovoj neusklađenosti, nekompletnosti, nesavršenosti. Zato prijevod riječi בְּעַר kao *glupan*, *luđak* nije posvema pogođen, jer se time izriče samo jedna strana ljudskog nedostatka, ona psihička, a ne psihosomatska, što je i autorova intencija, naglasiti opću ljudsku nesavršenost ili neuglednost u cjelini.¹⁵ Stoga, ovu riječ prevodimo s *primat*, *primitivac*, *torzo*, *neotesenjak*, *životinja*.¹⁶

Osobna zamjenica ja אֲנִי (*'anōkī*) pripada semitskoj primitivnoj vrsti riječi. Oblik אֲנִי je manje zastupljen u knjigama SZ od kasnijeg skraćenog oblika אֲנִי (*'anī*). Prvotni zamjenski oblik nalazi se i u drugim antičkim semitskim jezicima. U moabitskom osobna zamjenica je izgovarana kao *anek* ili *anak*. U punskome se izgovarala *anek*, u asirskom *anaku*, dok je i u egipatskoj hijeroglifskoj kompoziciji bila izgovarana kao *anek*.¹⁷

Imenica אִישׁ (*'iš*) s prijedlogom מִן (*min*) u ovome je slučaju bez člana i kao takva se može razumjeti neodređeno (svaki čovjek) ili općenito (*ljudi*, *čovječanstvo*). LXX ju je prihvatila kao opću imenicu pa je zato i prevodi komparativnim genitivom množine s neodređenim

rječnikom udaljuje od sebe ljude (usp. Izr 17,28; 24,7; 27,3; 29,9). Rijedak pridjev s istim značenjem je נָבָל (*nābāl*) kojeg LXX prevodi s ἀσύνετος (*asunetos*) u značenju *nerazuman*, *glupav* (usp. Hoš 4,14; 13,13). Usp. CLINES, *Dictionary* V, 94; Derek KINDER, *Proverbs*, TOTC, London, Geoffrey Chapman, 1989., 40-41; Maurice GILBERT, *La Sapienza del cielo*, Milano, San Paolo, 2005., 28.

- 14 LXX je, također, razumjela hebrejsku česticu כִּי u službi komparativa, odnosno superlativa.
- 15 Zagrebačka Biblija prevodi hebrejsku imenicu emfatičnim pridjevom *preglup*, a Šarić imenicom *glupan*. Usp. *Biblija Stari i Novi zavjet*, 634; *Biblija Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta*, 741.
- 16 U hrvatskom jeziku riječi *primat* i *primitivac* nisu sinonimi. Prva je vezana uz evoluciju stvorenih organizama, dok druga više opisuje neprimjereno ljudsko ponašanje u kulturnoj dokolici. Ipak, u širem kontekstu možemo ih uzimati istoznačno, pogotovo ako se želi istaknuti čovjekova nesavršenost, neuglednost, nesposobnost, nesnalažljivost i neprilagodljivost vremenu ili društvu.
- 17 Usp. GESENIUS – KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew*, 105-109; Hans-Friedemann RICHTER, "Hielt Agur sich für den Dummsten aller Menschen (Zu Prov 30,1-4)", *ZAW* 113 (2001.), 420-421.

zamjeničkim pridjevom πάντων ἀνθρώπων (*pantōn anthrōpon, od svih ljudi*).¹⁸ Mi ćemo ostati ovdje pri izvornoj jednini riječi, koja se dobro uklapa u kontekst izričaja prvog dijela retka i prevodimo: **כִּי בְעַר אֲנֹכִי מֵאִישׁ** *Zaista, primitivac sam ja od čovjeka.*

1.2. Izr 30,2 - redak b

וְלֹא-בִינַת אָדָם לִי (*w^elo'-bînat 'ādām lî*)

Stih 2b ne stvara gramatičke probleme. Semantika mu je, isto tako, pravilna. Započinje negacijskom česticom **לֹא** (*lo'*), što se nastavlja i u sljedećem stihu, sve do posljednjeg dijela retka 3: **לֹא** r 2b, **לֹא** r 3a, (**לֹא**) r 3b.¹⁹

Riječ **בִּינָה** (*bînāh*), u stihu 2b, je u službi indikativne sposobnosti ljudskog temeljnog rasuđivanja, koja je dostatna da bi osoba upoznala predmet ili biće, naučila o njemu nešto i dala svoj vlastiti sud o promatranoj stvari (usp. 1 Ljet 12,32; Iz 27,11; 29,14; Job 20,3). Riječ, u širem kontekstu, može značiti i uopćenu intelektualnu sposobnost pojedinca (usp. Izr 4,5.7; 16,16; 23,4; Dn 10,1c).²⁰ Slično prvom značenju, imenicu **בִּינָה** prevodimo kao temeljnu mentalnu sposobnost (*razum, razbor*) koju svaki čovjek posjeduje po svojoj prirodi ili početnu agilnost učenja, koja će se kasnije razviti u refleksiju i komparaciju i na kraju dovesti do vlastitog rasuđivanja.

Imenica **אָדָם** (*'ādam*) je ovdje u službi **בִּינָה** i funkcionira kao partitivni genitiv. Riječ nije određena članom pa je stoga općeg statusa i ne predstavlja socijalnu polarizaciju bilo plemstva (usp. Izr 8,4) bilo plebsa (usp. Ps 49,3).²¹ Ovaj redak prevodimo:

18 Ben Yehudah vidi problem u konstrukciji **מֵאִישׁ** i predlaže emendaciju. Njegova je hipoteza da ispred imenice ne stoji prepozicija **מִן** nego edomitska čestica **מַה** (*mah*) koja i u arapskom ima isto značenje: *vidi, pogledaj, čuj!* Ben Yehudah prevodi ovaj redak: *Zaista sam (kao) životinja. Pogledaj, nisam čovjek.* Yehudin se prijedlog dobro uklapa u kontekst, ali problem je u mijenjanju masoretskog teksta koji je, i bez emendacije, vrlo prihvatljiv. Usp. Eliezer BEN YEHUDAH, "The Edomite Language", *JPOS* (1920.-21.) Jerusalem, 113-115.

19 Usp. ALONSO SCHÖKEL – VILCHEZ, *Proverbi*, 598. Posljednja negacija u r 3b je implicirana u prethodne dvije (2b i 3a) i slijed je djelimično jasan, kako ćemo vidjeti u nastavku.

20 Uz gornja pojašnjenja, riječ **בִּינָה** obično se prevodi kao *intelekt, dar* ili *razum*. Alonso Schökel postavlja imenicu kao kontrast imenici **בְּעַר**. Razuman čovjek je rival luđaku (usp. Izr 3,5 - *razumijevanje*; Job 38,36 - *razum*; Sir 38,6 - *sposobnost*); Francis BROWN – Samuel Rolles DRIVER – Charles Augustus BRIGGS (BDB), *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1968., 108; James Alan MONTGOMERY, *The Book of Daniel*, Edinburg, Clark, 1972., 405-406.

21 Usp. Luca MAZZINGHI, *Libro dei Proverbi*, Roma, PIB, 2008-2009., 32; LXX i ov-

וְלֹא־בִינַת אֲדָם לִי *i nema razuma ljudskog bića u meni.*

Pokušali smo što vjernije slijediti masoretski tekst distiha u Izr 30,2 koji sada funkcionira ovako:

*Zaista, primitivac sam ja od čovjeka
i nema razuma ljudskog bića u meni.*

1.3. Izr 30,3 – redak a

וְלֹא־לַמְדָּתִי הַכְּמָה (*w^olo'-lamad'ttî hok'māh*)

Glagol למד (*lmd*) znači *učiti, izučavati, trenirati, prakticirati* (usp. Pnz 5,1; 14,23; 18,9; Iz 1,17; 2,24) i ovdje je jasan u negacij-skoj konstrukciji u obliku perfekta u *qalu*.²² Međutim, imenica הַכְּמָה (*hok'māh*) ima brojne varijacije u značenju. U većini slučajeva znači *mudrost ili sposobnost*.²³ U kombinaciji s glagolom למד znači *učiti, studirati, istraživati mudrost* (usp. Sir, 51,15; Izr 30,3).²⁴ Ovdje je riječ o ljudskoj mudrosti koja je učena od starijih, intelektualno akceptirana i prosljeđena na novu generaciju (Alonso Schökel je u ovom slučaju prevodi *kultura, erudicija*²⁵). Sada, da bi se dosegla mudrost (הַכְּמָה), pretpostavlja se temeljna intelektualna sposobnost iz prijašnjeg retka (בִּינָה).²⁶

1.4. Izr 30,3 – redak b

וְדַעַת קְדוּשִׁים אֲדָם (*w^eda't q^edošîm 'edā*)

Infinitivna osnova glagola ידע (*jd'- znati, upoznati*), u službi

dje imenicu u jednini prevodi množinom radi isticanja općenitosti (φρόνησις ἀνθρώπων). Zagrebačka Biblija imenicu אֲדָם prevodi odnosnim pridjevom *čovječji*. Šarić, hebrejsku imenicu, vjerno prevodi hrvatskom *čovjek: Biblija Stari i Novi zavjet, 634; Biblija Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta, 741.*

- 22 S akuzativom glagol למד znači učiti se ratu (usp. Iz 2,4 - *lamūd milhamā*). U Iz 29,24 izraz označava *učiti se pravednosti*, dok u Pnz 5,1 znači *učiti Zakon*. Usp. Shmel BOLOZKY, *501 Hebrew Verbs*, Hauppauge, NY, Barron's 2007., 345-346.
- 23 Riječ הַכְּמָה prije svega upućuje na ljudsku mudrost (usp. Izl 28,3; 31,6; Iz 10,13; Ps 107,27; 1 Ljet 28,21) ili na čovjekovu sposobnost učenja (usp. 2 Sam 20,22; Iz 47,10; Job 39,17; Dn 14,17.20). Drugdje se הַכְּמָה predstavlja kao uosobljenje božanske mudrosti (usp. Job 28,12-18; Izr 8,1-36) ili mudrost koja dolazi od Boga (usp. Job 28,23; Izr 2,6; Pnz 34,9; 2 Sam 14,20; 1 Kr 3,28). Usp. BDB, *Hebrew and English*, 315; CLINES, *Dictionary III.*, 222; ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico*, 227-228.
- 24 Usp. Adele BERLIN - Marc Zvi BRETTLER (ed.), *The Jewish Study Bible*, JPSTT, Oxford, Uni Press, 1999., 1494; Norbert LOHFINK, *Qoheleth*, (prij. S. McEvenue), Minneapolis, Fortress Press, 2003., 54.
- 25 Usp. ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico*, 227.
- 26 Usp. Pnz 34,9; Iz 29,14; Jer 49,7; 2 Sam 14,20; Ezr 28,4.5.7.12.17; Prop 2,12.

imenice דַּעַת (*da'at*), prvotno znači *opće znanje* ili *spoznaju* (usp. glagolsku uporabu u Post 2,9 i Jer 22,16), odnosno *stečeno znanje*, naučeno i iskustveno (usp. Izr 24,4). Riječ može biti i užeg značenja u smislu tehničkog znanja ili umješnosti u nečemu (usp. Izl 31,3). Čovjek može imati znanje o nekoj stvari ili pojavi (u Joba 15,2 je interpretirano kao površno ili suvišno znanje; usp. Pnz 4,42), iskustveno znanje o dobru i zlu (usp. Post 2,9) ili spoznaju o Bogu (usp. Br 24,16; 1 Sam 2,3; Iz 11,2; Izr 2,6; Dn 1,4). Ovdje je imenica דַּעַת nominalna i povezana s imenicom קְדוּשָׁה, koja je u službi kvalitativnog genitiva i označava iskustvenu spoznaju.

Riječ קְדוּשָׁה (*qadōš*) u množ. קְדוֹשִׁים (*q'dōšim*), s jedne strane, može imati ulogu imenice ili pridjeva, a s druge, kadra je supstituirati i osobno ime.²⁷ Pridavana je općenito osobama kao što su svećenici (usp. Lev 21,7.8; Br 16,5.7), ali i pojedincima, kao npr. Aronu (usp. Ps 106,16). Izraz u množini može se odnositi na sveti narod Izrael (usp. Iz 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19; Lev 11,44.45; 19,2; 20,7.26; 21,6; Br 15,40) ili na sve pravednike (usp. Pnz 33,3; Ps 16,3; 34,10; Dn 8,24). Istom su okarakterizirani i leviti i proroci (usp. 2 Ljet 35,3; 2 Kr 4,9). Ipak, anđeli su jedina nadnaravna stvorenja kojima je pripisivan pluralni subjekt קְדוֹשִׁים (usp. Ps 89,6.8; Job 5,1; 15,15; Zah 14,5; Dn 8,13.13). U Danijelovoj knjizi 3,49.58; 14,34.36 ili u Zaharije 1,9.12.14 anđeli su oni koji poslužuju Boga i koji imaju puno bolji uvid u stvorenu stvarnost od ljudi. Oni, u odnosu na ljude, nemaju ulogu primjera, uzora ili utjelovljenja Božje mudrosti, dobrote ili svetosti, ali su iskustvom posvema svjesni Božjih kvaliteta pa prema tome i pobožniji i bogobojasniji od ljudskih bića. Ovdje ipak treba gledati riječ u kontekstu konstrukcije s riječju דַּעַת na koju nailazimo svega dva puta u SZ (Izr 9,10 i 30,3). Prema Izr 9,10 inteligencija nije ništa drugo nego spoznaja o Bogu, a dohvatljiva je samo onima koji se ne udaljuju od izvorišta sve spoznaje (usp. Izr 1,7). Čovjekova moralna priroda je nestabilna i stoga nesposobna biti u žarištu ili izvorištu spoznaje. Stoga, konstrukcija bi se odnosila na sve one koji su sposobni imati neprestano iskustvo Božjega znanja, svetosti i dobrote. Drugim riječima: sva bića koja su gore, na nebesima posjeduju znanje, iskustvo i moć koju

27 Oblik u jednini קְדוּשָׁה najčešće je pridjev i znači *svet, posvećen* i pripisivan je Bogu, bilo izričito (usp. Iz 6,3; Ps 22,4) bilo uključivo (božanskom tronu, Iz 57,15; Božjoj pobjedi, Iz 5,16; 1 Sam 2,2; Ps 99,3). Isto tako pridjev razlučuje Božju svetost od ljudske grešnosti (Jš 24,19; 1 Sam 6,20; Job 1,12; Lev 11,44.45; 19,2; 20,26; Hoš 11,9). Usp. BDB, *Hebrew and English*, 278; ZORELL, *Lexicon*, 712; ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico*, 626-627; Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of Old Testament*, III (ed. M.E. J. Richardson), Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1996., 1074-1075; RICHTER, "Hielt Agur", 420.

zemljani, u pravilu, nisu sposobni imati.²⁸

Pravi problem ovog stiha je odrediti značenje veznika ו (waw). Kako razumjeti zajedno dva veznika, onog iz prethodnog retka s negacijom (אֵין) i ovoga ו? Je li njihovo značenje konsekutivno: *i nisam ... niti*, ili adverbzativno, antitetičko: *i nisam ... ali?*²⁹ Prema prvoj interpretaciji konsekutivni waw bi demonstrirao sukcesivni ljudski nedostatak: *ni razuma, ni mudrosti ni znanja svetih*. Druga, međutim, suprotstavlja ljudske nedostatke vjerskom trijumfalizmu: *ni razuma, ni mudrosti, ali sa znanjem svetih*.³⁰ Ono što je sigurno jest da u oba slučaja prvi waw

- 28 S jedne strane LXX (γνώσειν ἀγίων), Vg (scientiam sanctorum) Luther; Rashi i dr. u ovoj jezičnoj konstrukciji vide dobre i pobožne ljude koji svojim trudom i zbog svojih duhovnih zasluga posjeduju mudrost. S druge strane jedni u riječi אֵין־שׁוֹמְרֵי־הַתּוֹרָה vide *pluralis majestatis* prevodeći imenicu תּוֹרָה kao subjektivni genitiv: *Božja spoznaja* ili *Ono što samo Bog zna*. Šarić prevodi אֵין־שׁוֹמְרֵי־הַתּוֹרָה osobnom imenicom *Pre-sveti*. Međutim, u Agûrovoj ispovijesti nigdje se izričito ne spominje Bog, nego samo kontrast onoga što je dolje – na zemlji i onoga što je gore – na nebu. Isto tako, riječ אֵין־שׁוֹמְרֵי־הַתּוֹרָה u pluralu, u ovom slučaju, više odgovara općoj imenici *svih svetih*, odnoseći se na sve one na nebesima, negoli *kraljevskoj množini* koja bi se pripisala samo Bogu. Usp. TOY, *Proverbs*, 194; CLINES, *Dictionary*, 457-458.
- 29 Franklyn u ovim recima otkriva *chiasmus ABB'A'* koji u sebi sadržava antiteze. Slično i Lipiński interpretira drugi waw (r 3b) kao antitezu onim prije izrečenim negacijama. Istu tezu podržava i Barucq i prevodi r 3b adverbzativno. Moore interpretira r 3 ovako: *Nisam naučio mudrost da bih dosegnuo spoznaju Svetoga*. Moore nudi u svojoj interpretaciji tzv. *English infinitive* u rješavanju nedoumice drugoga veznika u 3. stihu: *I have not learned wisdom, knowledge of the Holy One to know*. Mooreova teza je logična, ali je teže prihvatljiva zbog mijenjanja morfoloije hebrejskog jezika. Usp. R. D. MOORE, "A Home for the Alien: Worldly Wisdom and Covenantal Confession in Proverbs 30,1-9", *ZAW* 106 (1994.), 99; BARUCQ, "Le livre...", 220; Edward LIPÍŃSKI, "Pennina, Iti'el et Athlète", *VT* 17 (1967.), 75; FRANKLYN, "The Saying", 245.
- 30 K. ELLINGER – Wilhelm RUDOLPH (urednici BHS) sugeriraju emendaciju negacije אֵין u kondicionalnu, irealnu, optativnu česticu אֵלֵּי (w^elū) ili אֵלֵּי (w^elū. Usp. Post 50,15; Br 22,29; Pnz 32,29; 2 Sam 18,12; Ezr 14,15). Tako, ako negaciju אֵין čitamo kao irealnu mogućnost אֵלֵּי, onda bi prijevod retka 2 izgledao ovako: *Ako nema razuma čovječjega u meni (2b) kako onda mogu učiti mudrost i dosegnuti spoznaju svetih?* Sauer, predstavlja negaciju u r 3a kao *parallelismus membrorum* koji je u oprečnosti s r 2b i prevodi: *ali, jesam naučio mudrost i dosega spoznaju Svetoga*. Autor slijedi grčki prijevod SZ. LXX je doista razumjela r 3 kao antitezu prethodnih redaka: θεός δεδίδαχέν με σοφίαν καὶ γνώσειν ἀγίων ἔγνωκα, *Bog me je naučio mudrosti i naučio sam spoznaju svetih (ljudi)*. Vrlo je teško prihvatiti te prevodilačke varijacije zato što ne samo da se ignorira nego i mijenja masoret-ski tekst. Nova Grčka Biblija je ovdje ispravila Septuagintin prijevod i veznike povezala konsekutivno: καὶ δὲν ἔμαθον τὴν σοφίαν, οὐτε ἐξέβρω τὴν γνώσειν τῶν ἀγίων, *i nisam naučio mudrosti niti znam spoznaje svetih (Izr 30,3)*. Usp. SAUER, *Sprüche*, 100; Fulcran VIGOUROUX, *La Sainte Bible Poliglote*, AT IV, Paris, Roger et Chernoviz, 1903., 461.

demonstrira negaciju: *nisam učio mudrosti*. Teško je prihvatiti drugi *waw* kao antitetički jer bi time prekinuo kontinuiranu mudračevu maticu koja će se nastaviti i u 4. strofi. Nadalje, teško je razumjeti da bi netko bez osnovnih intelektualnih sposobnosti i bez vlastita intelektualnog usavršavanja mogao dosegnuti spoznaju svetih, makar ona bila i objavljena. Prema našem razumijevanju u 3. stihu se primijeti jasan slijed ljudskih nedostataka i manjkavosti. Autor započinje od temelja, od baze ljudskog razumijevanja: *razuma čovjekova nemam* (לִי וְלֹא-בִינַת אֲדָם), zatim se nadovezuje na formirani sustav usavršavanja koji nije prošao: *nisam učio mudrosti* (וְלֹא-לְמִדְתִּי חֵכְמָה) i zatvara ciklus ciljem koji je čovjeku teško dohvatljiv: *spoznanje svetih ne znam* (אֲדַע קְדָשִׁים וְדַעַת אֲדַע).³¹ Stoga se ovdje radi o *waw consecutivum* ili *waw simplex* (*waw copulativum*), koji je već aktivan u r 3a (usp. Job 5,12b). Uloga negacije לֹא je ovdje u tzv. *double-duty function* ili u službi duplikacije riječi i vrijedi za obadva stiha.³²

Naš prijevod ovog stiha glasi:
*I nisam učio mudrosti
 i spoznanja svetih ne znam.*

1.5. Izr 30,4 distih 1

מִי עֲלֵה-שָׁמַיִם וַיִּרְדּוּ מִי אֲסַפְ-רוּחַ בְּהַפְּנִי
 (*mî 'alāh-šamajîm wajjerad, mî 'āsap-rūah b'ēhāp'nāu*)

Biblijski redak 30,4 distih 1, gledajući u cjelini, kako primjećuje Sauer *ist glatt und Verse sind in sich geschlossen*.³³ Prvi stih מִי עֲלֵה-שָׁמַיִם וַיִּרְדּוּ מִי nema gramatičkih nejasnoća, također i sintaksa mu je vrlo jasna. U drugom stihu riječ הַפְּנִי (ב) se, na prvi pogled, čini neprilagođena kontekstu drugih riječi. Obično je riječ הָפֵן (*hopen*) prevedena kao *dlan* (Izl 9,8; Ez 10,2; Prop 4,6; Lev 16,12) i s prijedlogom בְּ (*b-*, *u*,

31 Ono što autori žele rasvijetliti s antitetičkim *waw* u posljednjem retku 3. stiha jest da ljudska mudrost ovisi posvema o Božjoj i da na božansku objavu ne utječe intelektualna sposobnost niti ikakav ljudski napor. Međutim, ako imamo u vidu da je mudrost u antici odigrala vrlo važan element u svakodnevnim trenucima preživljavanja, o kojoj su ovisile kraljevska, vojna, proročka i otačka uloga u društvu, smještati noviju koncepciju objave kao isključivi dar Duha Božjega s ondašnjom kao prominentnom, vrhunskom spoznajom, čini se implauzibilno. Usp. Claus WESTERMANN, *Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderen Völker*, Göttingen, V&R, 1990., 12-13; Gerhard VON RAD, *La sapienza in Israele*, Torino, Marietti, 1975., 86-89.

32 Usp. Bruce Kenneth WALTKE – Michael Patrick O'CONNOR, *A Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana, Eisenbraus, 1990., 223. §11.4.2b; GKC, *Gesenius' Hebrew*, 504. §166; BDB, *Hebrew and English*, 253-254.

33 Usp. SAUER, *Sprüche*, 99.

unutra, na) ima instrumentalnu funkciju.³⁴ Ovdje je, u upotpunjavanju smisla, nepotrebno traženje riječi plašt ili pokrivač, jer sama riječ dlan u ljudskom poimanju ima važnu ulogu dimenzionalnosti ili površinske opsežnosti. Autor se služi klasičnim antropomorfizmom koji je u službi interpretacije piščeve poruke. Stoga, ovaj distih prevodimo:

*Tko je uzišao na nebesa i sišao?
Tko je ukrotio vjetar u svoje dlanove?*

1.6. Izr 30,4 distih 2

מִי צָרַר-מַיִם בְּשִׁמְלָה מִי הֶקִים כָּל-אֶפְסֵי-אָרֶץ
(*mî cārār-majîm bassim 'lāh mî heqîm kōl-'ap'sej-'ārēc*)

Distih 2. u Izr 30,4 jedan je od najuređenijih i najcjelovitijih re-daka u 4. strofi. Dvije upitne zamjenice (מִי) prethode dvama glagolima, prvom u *qalu* (צָרַר - *crr, svezati, stegnuti, razapeti*), a drugom u *hifilu* (קוּם - *qwm, uzdignuti, izgraditi, postaviti; u qalu: podignuti se, (u)stati*). Riječ צָרַר s prijedlogom בּ znači *umotati nešto* (isto tako i u modernom hebrejskom). Objekti su *vode i krajevi zemlje* (אֶפְסֵי-אָרֶץ ... מַיִם). Zamjenica כָּל (*kal, kol - cio, svaki, svi, sve*) koja je u vezi s drugim objektom implicite se odnosi i na prvi (*metacrucis* ili *double-duty*). Znači: *sve vode..., svi krajevi zemlje*. Ovaj distih prevodimo:

*Tko je umotao (sve) vode u ogrtač?
Tko je razapeo sve krajeve zemlje?*

1.7. Izr 30,4 distih 3

מַה-שָׁמוּ וּמַה-שָׁם-בָּנוּ כִּי תֵדַע
(*mah-šš^emō ūmāh-šš^em-b^enō kî tedā*)

34 Slično je i s riječi נָתַן (*nātan - dati*) s prijedlogom בּ znači *dati na dlan* (Izl 10,7), a s glagolom אָסַף (*'āsap - skupiti, okupiti*) *skupiti u ruku, u dlan*. Malul povezuje riječ בְּחַפְּיֹי s imenicom iz sljedećeg distiha בְּשִׁמְלָה (*basim'lah*) kao svojevrstan paralelizam. Njegov studij se temelji na Cathcartovu istraživanju ugaritskoga jezika. Malul i Cathcart namjesto hebrejskog *hopen* predlažu čitati ugaritsku riječ *hapan* u mn. *hapnat* koja znači plašt ili dio tradicionalne odjeće. Međutim, primarno značenje hebrejske riječi חָפֶן je *dlan ruke* što je ovdje antropomorfizam i u metaforičkom značenju može predočavati božanski dlan koji svojom rukom okuplja fizičke elemente. U tom smislu, dlan predstavlja nadnaravni dinamizam, snagu i zaštitu. Zagrebačka Biblija riječ חָפֶן prevodi sa *šaka*, a Šarić općenito s *ruka - יד*. Usp. Meir MALUL, "כַּפִּי" (Ex 33,22) and בְּחַפְּיֹי (Prov 30,4) Hand or Skirt?", *ZAW* 109 (1997.), 360-361; Kevin J. CATHCART, "Prov 30,4 and Ugaritic HPN, Garment", *CBQ* 32 (1970.), 418-420; CLINES, *Dictionary*, III, 286; BDB, *Hebrew and English*, 342; ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico*, 247; John Joseph OWENS, *Analytical Key to the Old Testament*, 3. Michigan, Baker Book House, 1995., 603; 286; *Biblija Stari i Novi zavjet*, 634; *Biblija Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta*, 741.

Ni taj distih ne stvara sintaktičke probleme i s dva retorička upita zaključuje strofu 4. Metrika mu je međutim puno kraća od prethodnih distiha. Skraćena metrika upućuje na zaključak poruke pa je obično čista od svih suvišnih objekata. Posvojni genitivi u riječima בְּנֵי – שְׂמוֹ zajedno s upitnom zamjenicom מַה spadaju u hebrejsku frazeologiju prezentacije ili predstavljanja (isto tako i u aramjeskom i modernom hebrejskom), što ponajviše odgovara hrvatskom dativu, *kako mu je ime?*³⁵ Čestica כִּי ovdje je emfatični uzvik i svraća važnost na posljednja dva pitanja.³⁶ S oblikom glagola יָדַע (*qal*, imf 2.) može predočavati sumnju, nejasnoću, neznanje.³⁷ U prethodnim distisima nailazili smo na upitnu zamjenicu *tko* (מִי). Zaključne neodređene zamjenice *što ... što* ili *kako ... kako* (מַה ... מַה) ovdje su u službi imenice שֵׁם (*šem*), odnosno upitne rečenice:

*Kako je njemu ime,
I kako mu je ime sinu?
Hajde, znadni!*

2. Struktura teksta i analiza u kontekstu

Agûr se posve otvoreno deklarira kao čovjek koji nije kadar razumjeti svu pojavnost i rastumačiti je na adekvatan način. Njegova teza je općeljudska: ne koristi se čovjeku uzdati u vlastite sposobnosti jer su djelomične, relativne (Izr 30,2-3). Međutim, nije da ne želi svojim znanjem sve znati (Izr 30,2-3) ili svojom moću sve moći (Izr 30,4), nego nije u stanju dosegnuti znalačko savršenstvo i transcendentalnu moć. Stoga se autor kategorički pita: *Tko može sve ovo?*

Držimo da se u Izr 30, 2-4 ostvaruju dvije dimenzije koje su po

35 Zagrebačka Biblija i Šarić sažimlju hebrejsku frazu hrvatskim izričajem: *Kako se zove?* Usp. *Biblija Stari i Novi zavjet*, 634; *Biblija Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta*, 741.

36 Slično pretpostavlja i Ben Jehudah kad predlaže čitati česticu כִּי ovdje kao jezičnu stanku ili emfatični uzvik: *vidi!, gle!, hajde!*. Prema njegovoj studiji Izr 30,4 ne spada u klasičnu hebrejsku poeziju, nego najvjerojatnije u edomitsku skupinu izreka. Usp. BEN YEHUDAH, "The Edomite Language", 114.

37 Zagrebačka Biblija i Šarić posljednju frazu prevode upitnom rečenicom: *Znaš li?* Međutim, pitanje nije upućeno nepoznatom subjektu, nego je riječ o nedostatku ili nemogućnosti ljudske spoznaje dosegnuti odgovor na postavljeno pitanje. ELLINGER – RUDOLPH (BHS) pretpostavljaju da bi posljednje pitanje מִי יָדַע bilo kasniji umetak s margina manuskripta. U Joba 38,5 nalazimo isti upit u razlučivanju dvaju neovisnih pitanja u kojemu je čestica מִי u službi irealne pogodbene rečenice koja ne ostavlja puno prostora alternativnom odgovoru. Usp. Wilfred G. E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry: a guide to its techniques*, Sheffield, JSOT, 1983., 279; OWENS, *Analytical Key*, 603; CLINES, *Dictionary IV*, 388. n. 9; BDB, *Hebrew and English*, 472; ALONSO SCHOEKEL, *Diccionario Bíblico*, 330; GKC, *Genesis' Hebrew*, 498 pf. 159 d.

sebi cjelovite i zasebne, ali, isto tako, kompatibilne jedna s drugom, posebice u svojim strukturama i mudrosnoj tematici kojom mudrac gradi predodžbu o nadnaravnomu i apsolutnomu. Agûr konstatira da nije u stanju dosegnuti spoznaje svetih (30,3b), što znači da nije kadar stati uz bok onomu koji silazi i uzlazi na nebesa (30,4 dist. 1) ili koji upravlja prirodnim pojavama i zemaljskim elementima (30,4 dist. 2 i 3).

U Izr 30,2-3 ukomponirana je unutrašnja dimenzija čovjeka, duh-duša kojom mudrac pokušava izraziti granice ljudskog razuma, ali i širinu ljudskih misli.

U Izr 30,4 sažeta je vanjska dimenzija vezana uz čovjekovu egzistenciju: zemlja-nebo demonstriraju ljudske limite u dosezanju, posjedovanju kozmičkih elemenata i u upravljanju njima.

2.1. Unutrašnje ljudske dimenzije (Izr 30,2-3)

כִּי בְעַר אֲנָכִי מֵאִישׁ וְלֹא־בִינַת אָדָם לִי
וְלֹא־לְמִדְתִּי הַכְּמָה וְדַעַת קְדָשִׁים אֲדַע

Struktura teksta je omeđena imenicama:³⁸

A. Primat, primitivac (primitivni način života bez sinkronije razuma)

בְּעַר

B. Znanje (prihvaćena spoznaja) בִּינָה

B'. Mudrost ili eruditizam (služenje stečenom spoznajom) הַכְּמָה

A'. Spoznanje svetih (nadnaravna spoznaja) דַּעַת קְדָשִׁים

U istoj strukturi razotkrivamo uzrast razuma i njegov mogući dijapazon koji polazi od nule, od ništa i koji se uzdiže do nadljudske i nadnaravne spoznaje.³⁹

38 Na početku i na kraju stihova 2-3 imamo krajnosti (posvemašnja nesposobnost A i posvemašnja sposobnost A'). Razumski hendikep odgovara stanju *animal irationale*, i doima se nepromjenjivim. Spoznaja svetih bi bila ekstremna i neostvariva težnja intelektualca u spoznajnom istraživanju postulata života, svijeta i kozmosa. Znanje i mudrost (B i B') postavljene su kao jedine premosnice između te dvije krajnosti. Znanje (בינה) je karakteristika čovjekove intelektualne sposobnosti primanja, pohranjivanja i manipuliranja naučenim, dok je mudrost (הכמה) rafinirana inteligencija ili formirano, iskustveno znanje.

39 Struktura koja slijedi važna je jer pomaže razumjeti nakanu subjekta koji istražuje stvorenu prirodu i pojave. U njoj se razotkriva intelektualac koji poznaje stupnjevitost ljudskog intelektualnog usavršavanja. Stupnjevi u dosizanju spoznaje su vrlo precizni: ljudsko biće, da bi steklo znanje, mora posjedovati temeljne mentalne uvjete, odnosno sposobnosti primanja, klasificiranja i korištenja spoznajnih stvari. Međutim, za usavršavanje spoznaje potrebna je volja, želja i ljubav u istraživanju mudrosti te nužna podložnost disciplini i studiju. Usp. Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Ideological Literature and the Drama of Reading, ISBL, Bloomington, Indiana Uni Press, 1985., 176-179; Michael V. FOX, "Who Can Learn? A Dispute in Ancient Pedagogy." *Wisdom*



U grafičkoj skali mudrac Agûr prikazuje i tradicionalne stadije ljudskog razumskog opusa. Prvi stadij je onaj konstitutivni koji čovjek posjeduje svojom prirodom: sposobnost razmišljati, razumjeti i rasuđivati stvarnost (r 2). Drugi stadij iziskuje volju za spoznajom i pretpostavlja prvi stadij (r 3a). Treći je stadij onaj nadnaravni, tradicionalno nazivan božanski, čiji je doseg ljudima nemoguć (r 3b).⁴⁰ Razum, studij i znanje te mudrost i interdisciplinarna spoznaja predstavljeni su kao *conditio sine qua non* u eventualnom dosizanju nadnaravnoga. Time se realizira i Agûrova nakana, kao intelektualca, koji se služi stečenim znanjem, spoznajnom praksom i vlastitim razumskim sudovima da, u brizi oko ljudskih spoznaja, mogućnosti realiteta i vrijednosti, čovjek mora spoznati svoje limite.

Netko bez razuma nije u stanju spoznati piramidalnu vrijednost dozrijevanja ili usavršavanja spoznajnog procesa.⁴¹ Agûr je mudrac koji je pokušao dosegnuti nadnaravnu spoznaju, ali nije uspio (usp. r

You Are My Sister, Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm. On the Occasion of His Eightieth Birthday, CBQMS 29, Washington, 1997., 67. n. 15; Albert Arnold ANDERSON, *Psalms II*. NCB, London, Oliphants, 1972., 647; Gianfranco RAVASI, *Il libro dei Salmi*, LPB, Commento e Attualizzazione II, Bologna, Edb, 1983., 933.

40 Usp. Jeremy M. ANGLIN, *Word, object, and conceptual development*, New York, Norton, 1977., 19-29; Eric H. LENNEBERG, *Biological foundation of language*, New York, Wiley, 1976., 261-263.

41 Usp. Ps 73,22: *A ja sam bio bez razuma i stajao sam pred tobom kao životinja*. Odrednica nerazumna čovjeka je jednaka onoj životinjskoj: bez znanja, bez morala, bez vjere i pouzdanja (usp. Prop 3,19). Biblijski mudraci svrstali su ljude u dvije primarne kategorije: mudri i ludi. *Pouči mudra i bit će mudriji kao nikada. Pouči pravedna i njegovo će se znanje proširiti* (Izr 9,9). *Tko ljubi prijekor, ljubi mudrost, ali tko mrzi poučak, luđak je* (Izr 12,1)

4). Ovdje je dobro prisjetiti se da se mudrac obraća svojim slušateljima u prvom licu jednine. Agûr ne govori o drugima, nego govori drugima o sebi. Njegova pouka ne započinje kritikama ili općim prijekorima. Javno se ispovijeda svojim slušateljima. Iskrenim i vlastitim primjerom neuspjeha stavlja sebe za primjer drugima.⁴² Biblijski mudrac, nakon što je prihvatio učenje i odgoj svojih starijina, postao je samostalan istraživač, spreman prihvatiti kritiku i javno izreći svoju samokritiku.

Uočljivo je da autor u svojoj javnoj ispovijesti ne spominje Boga. Spoznaja svetih je uopćeni termin za nadnaravno, natprirodno, što uključuje sve božanske kvalitete. Sličan karakter završnog scenarija nalazimo u Joba 38; 40,4-5; 42,3-6. Job se smatra dostojnim prigovarati transcendentnomu za sve postupke s kojima se ne slaže. Ali zaključuje da je grijeh suprotstavljati se nadnaravnim postulatima, jer velika je razlika između božanskog sveznanja i ljudskog nedostatka savršene spoznaje.⁴³ Tako se čini da i Agûr, na koncu svojega cjelovječnoga istraživanja, od rane dobi i neznanja (r 1-2) do zrele dobi i mudrosnog širokog spoznanja (r 2-4), javno ispovijeda da je naučio zaključnu lekciju po kojoj nadnaravna spoznaja ili moć nije dokučiva mudracu. Po ovome je Agûr vrlo sličan Jobu. Makar je Job agoniju nerazumijevanja i odupiranja doživio na vlastitoj koži, jednako kao i Agûr, zaključuje da nema mjesta razočaranju ako stvoreno intelektualno biće u pogledu nadnaravne svemoći nije u stanju premostiti stvoreno, stečeno ili kontingentno i nestvoreno ili vječno.⁴⁴ Stoga je isključena hipoteza da

42 Usp. R.oland Edmund MURPHY, *Proverbs*, WBC 22, Nashville, Nelson, 1998., 227; Gilberto GORGULHO – Ana Flora ANDERSON, *Proverbios*, CBI, Estella (Navarra), Evd, 1999., 806.

43 Usp. Artur WEISER, *Giobbe*, AT 13, Brescia, Paideia, 1975., 376; Otto EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, NTG, Tübingen, Mohr, 1964., 643-644; SAUER, "Die Sprüche", 99. Eissfeldt i Sauer familijariziraju Agûra i Joba jer obojica povjeravaju svu svoju spoznaju nekome tko sjedi na nebeskom prijestolju, nekome tko je gore, u visinama. Job u glavi 40,4-5 započinje monolog s vlastitim iskustvom: הָיִינוּ כְּלֹחֵי עָפָר *evo, osjećam se neznanat*. Ne ispovijeda da je grješnik, kako očekuje Elifaz (Job 15); ne viče: *upomoć, zastrašen sam* ili *pogriješio sam* (usp. Job 9,34; 13,21), nego, poslije dubokog osobnog iskustva, slijedi samozatajenje, iskrena poniznost i neznanost pred onim kojega je gledao: וַיִּתְּחַלּוּ עֵינָי רֵאִתָּךְ *Ali sad su te moje oči vidjele* (Job 42,5b). Usp. GILBERT, *La Sapienza del cielo*, 96; Norman Charles HABEL, *The Book of Job*, Philadelphia, The Westminster Press, 1985., 549.

44 Usp. ALONSO SCHOEKEL – VILCHEZ, *Proverbi*, 599; Raymond C. VAN LEEUWEN, *The Book of Proverbs*, NIB V, Nashville, Abingdon Press, 1994., 252; TOY, *Proverbs*, 521; MURPHY, *Proverbs*, 227; U Knjizi Baruhovoj 3,14 pisac predstavlja mudrost kao vještinu, moć i vodič za uspješno pronalaženje odgovora na vječna pitanja (3,32-4,1), na nejasnoće o spasenju Izraela (4,4), ali isto tako napominje da je božanska spoznaja skrivena ljudima (3,15-31). Usp. Anthony J. SALDARINI, *The Book of Baruch*, NIB VI., Nashville, Abingdon Press, 1994., 963; McKANE,

je ovdje riječ o needuciranu mudracu, jer je sukcesija ključnih riječi $\text{בַּעַר} \rightarrow \text{בִּינָה} \rightarrow \text{הַכְּמָה} \rightarrow \text{רַעַת קְרִשִׁים}$ logična i precizna. Pravilna razlika razumskih vrijednosti i prirodnih uvjetovanja, od temeljne intelektualne sposobnosti do spoznajnog rasuđivanja, jasan je pokazatelj da su se ovdje poklopili razumski darovi i spoznajno iskustvo. Isto tako, ako gledamo u Agûru ironika koji prezire ljudske nedostatke i naruguje se onima koji drže da su dosegli sveznanje, onda je potrebno razumjeti što je ironično u njegovu monologu. *Ironija je jezični izraz i stilska figura u kojoj je pravo značenje riječi ili prikriveno ili suprotno doslovnom značenju poredanih riječi. Ironik izokreće primarni smisao reda s refleksijama koje su naizgled prirodne, logične, razumne i suprotstavlja ih izvorniku na podrugljiv, kontraverzan način (antifrasis), opisujući određeni trenutak dijagonalno suprotan realnoj situaciji (anticatastasis).*⁴⁵ Problematično je prihvatiti Agûrovu ironiju jer se u stihovima ne primjećuje iritacija izazvana vanjskim čimbenikom ili invertirani izvještaj. Njegove riječi su rezultat vlastitog iskustva i njegov monolog u prvom licu više nalikuje skrušenoj ispovijedi nego li javnoj kritici. S druge strane antiteza je prenaplašena:

*Zaista, savršenstvo sam ja od čovjeka
prepun razuma ljudskoga (r 2)
i naučene ljudske spoznaje (r 3a).*

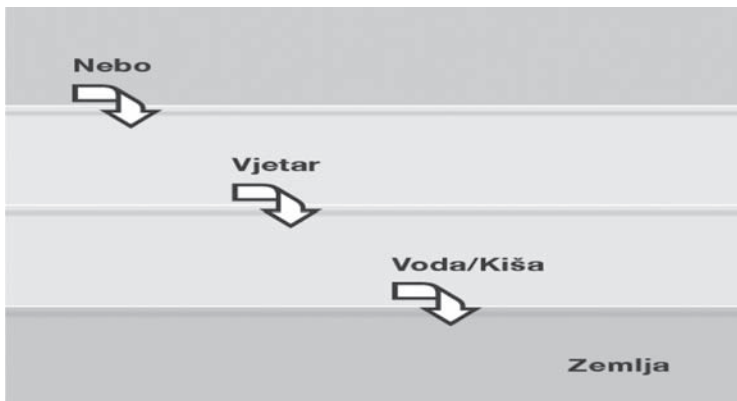
Iznenaduje također i pretjerana antikatastaza, jer autor govo-

Proverbs, 646; SAUER, "Die Sprüche", 99.

- 45 Usp. Heinrich LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*, Brill, 1998., pf. 582 g; Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, ISBL, Bloomington, Indiana Uni Press, 1985., 179; Theodor SEIDL – Stephanie ERNST, *Das Buch Ijob*, Gesamtdeutung – Einzeltexte – Zentrale Thema, ÖBS 31, Peter Lang, 2007., 39-42. U literalnoj ironiji znakovita su dva aspekta. Prvotno, ironija se vezuje na određeni slučaj kao svojevrsna iritacija naspram pojavnih stvari. Drugotno, manifestira se preko jezičnih antifraza i antikatastaza. U biti, ironija se igra sa subjektom te indirektnim i direktnim objektima: izvođačem koji prenosi ironični sadržaj; primateljem sadržaja; subjektom koji je izvrnut ironiji kao žrtva ironičnog koncepta. U Bibliji posezanje za ironijom povezano je sa statusom idola kao opozitom Božje svemoći (usp. 1 Kr 18,25-27; Pnz 32,27; Suci 8,6-15). Pisac, da bi ukomponirao ironiju u svoj nauk, mora biti posve siguran u svoje vjerodostojno učenje i društvenim se statusom treba postaviti autoritativno kako bi njegovo poučavanje bilo ispravno razumljeno i prihvaćeno. Biblija prikazuje Boga u svojoj svemoći, a mudraca kao povlaštenu osobu, sposobnu prenijeti poruku u intermedijaciji s božanskim. Poruku nadnaravnoga, koju prenosi biblijski pisac, potrebno je prilagoditi naravnome, a da se pri tome respektira njezin primarni sadržaj, ali i retorički princip po kojemu će slušatelj, bez većega napora, biti kadar razumjeti pravu nakanu poruke. Bez tog mudrosnog vodiča slušatelj je u opasnosti izgubiti se u seriji kompliciranih sadržaja koji ga udaljuju od temeljne ideje.

ri o sebi. Kad bi se radilo o općim sudovima, moralnim postulatima ili naslovljenim kritikama, bile bi prihvatljive ironične dijagonale ekstremiteta, ali sud o samome sebi na ovako *omnisapientiae* način i sigurnost u naravne spoznaje, a posebno u božansko sveznanje, vrlo je teško prihvatljiva u biblijskoj literaturi. Kako god je teško prihvatiti ironičnog Agûra, tako je neprihvatljiv i njegov mogući militantni dogmatski ateizam koji negira bilo kakvu spoznaju. Ovdje je ponajprije riječ o vapaju nekoga tko na temelju stečenih razumskih sposobnosti i bogata životnog iskustva svjedoči i ispovijeda da je čovjek stvoreno uvjetovano biće, nužno ovisno o apsolutnom, stvoriteljskom ili nadspoznajnom bitku, koje posjeduje spoznaju svetih ili sveznanje.

2.2. Izvanjske prirodne dimenzije (Izr 30,4)



Našu strukturu baziramo na ključnim riječima:

(A) שָׁמַיִם	(A) Nebesa
(B) רוּחַ	(B) Vjetar
(B') מַיִם	(B') Vode
(A') אֲרֶזֶץ	(A') Zemlja

Ekstremi stiha omeđeni su *nebesima* i *zemljom* (A, A'), dok sredinom vladaju dva osnovna prirodna elementa života *zrak ili vjetar* i *voda*, (B, B').⁴⁶ Na prvi pogled čini se da je stih 4 po sebi zatvoren

46 Leeuwen drži da su u gornjim imenicama sažeti koncepti četiriju klasičnih elemenata bazičnog svjetskog poretka: vatra – zrak – voda – zemlja. Temeljni elementi su grčka kozmološka elaboracija (Platon 427.-347. pr. K.). Sličnu shemu nalazimo i u Prop 1,4-7. Semitska koncepcija svijeta je bitno drukčija od one helenističke. Leeuwen poistovjećuje semitski koncept neba s helenističkim kozmološkim elementom vatre. Međutim, u grčkoj klasičnoj kozmologiji razlika između vatre i neba je izražena u njihovim definicijama. Usp. VAN LEEUWEN,

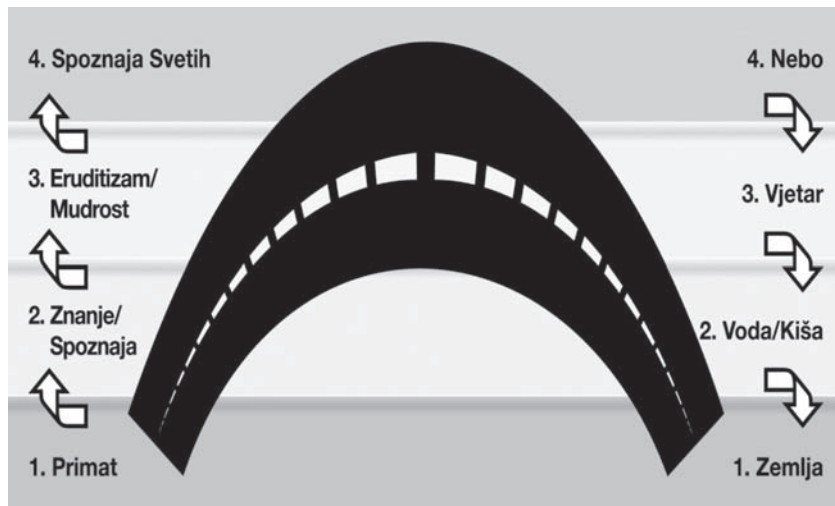
i cjelovit. Zaista, svojom strukturom je samostalan i neovisan o bilo kojem stihu, ali s prethodnim stihovima gradi dinamični pokret kojim se autor služi od samoga početka. Prisjetimo se, Agûr započinje monolog uspoređujući se s najprimitivnijim, bezrazumskim (r 2) bićem na zemlji (A'), a zaključuje nedokučivom spoznajom svetih (r 3) na nebesima (A).⁴⁷ Sad, zaustavljajući se gore, pita se: *Tko je to uzišao na nebo i sišao živ?* Služeći se katabatskim modelom "silazi" s nebesa s vjetrom kao elementom koji dosiže najdalje u visine, ali koji ne pada na zemlju, te s vodama koje također dolaze s visina, ali koje nužno padaju i zaustavljaju se na površini zemlje, i tako dolazi do polazne točke svojega ciklusa.⁴⁸

Book of Proverbs, 252; John S. KSELMAN – Lloyd M. BARRÉ, *Psalms*, NJBC, London, Geoffrey Chapman, 1991., 545., br. 34:124; Keimpe ALGRA – Jonathan BARNES – Jaap MANSFELD – Malcolm SCHOFIELD (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge, Uni Press, 1986., 280-282.

- 47 Franklyn, u strofama 4a i 4b vidi vertikalnu dimenziju nebo – šeol, pretpostavljenu još od Holmana u Ps 139., po kojoj je nemoguće umaknuti Božjoj svezanočnosti jer se prostire svugdje. Franklyn se također oslanja i na ugaritski korijen riječi *hpn odijelo, pokrivač* kako bi dobio paralelizam riječi הַשָּׁמַיִם – הַשְּׁאוֹל u sredini stiha. Franklynov prijedlog je teško prihvatiti iz dvaju razloga: Prvo, autor stihova ne spominje šeol, čak i ne aludira na podzemni svijet. Isto tako, ne spominje eksplicitno Boga kao vladara neba. Nadalje, emendacija riječi הַשָּׁמַיִם čini se nepotrebna jer je značenje hebrejske riječi prihvatljivi antropomorfizam. Usp. FRANKLYN, "The Saying", 246-247; J. HOLMAN, "Analysis of the Text of Ps 139", *BZ* 14 (1970), 205-207.
- 48 Vode na Bliskom istoku imaju ne samo elementarnu životnu ulogu, nego su povezane i s metaforičkim simbolima mira, blagoslova i blagostanja (usp. Ps 23,2; Iz 32,2; 35,6; 41,18), ali i nasilja (usp. Ps 46,3; 78,53; 136,15). Zbirnu imenicu מַיִם nalazimo često u biblijskoj literaturi i u većini slučajeva odnosi se na opasne dubine mora (usp. Ps 42,8; 68,23; 69,16; 88,7; 107,26), ali ponekad i na kiše (usp. Suci 5,4; Iz 28,2; Jer 10,13). Vladati tim prirodnim elementom može samo netko tko poznaje njegove granice i tko je kadar držati ga pod kontrolom (usp. Ps 65,8; 66,6; 74,13; 95,5; 146,6). U Izr 8,27-29 mudrost ispovijeda svoju nazočnost pri stvaranju svijeta i razdjeljivanju gornjih voda ili svodova od donjih. Murphy pretpostavlja da je u Izr 30,4 riječ o vodama koje padaju iz oblaka, a koje prema semitskoj tradiciji Bog skuplja u nebesku cisternu (usp. Job 26,8). Stari narodi su poznavali atmosferski ciklus i bili su kadri razlikovati vode koje padaju iz oblaka i one koje stoje na zemlji. Amos 5,8b eksplicitno prezentira Božji intervent: *On je taj koji doziva morske vode i prelijeva ih po licu zemljinu.* Prorok ponavlja isto i u 9,6b. U Amosa, vode su predstavljene kao sila koju je kadar kontrolirati samo Bog. Kiša se ne zaustavlja na nebu, nego pada na zemlju. Zemlja je dakle njezin cilj. Usp. CLINES (ed.), *Dictionary* V, 225-226; J. B. TAYLOR, "Acqua", *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia* 1, Piemme, 1997., 11-13; MURPHY, *Proverbs*, 228.

2.3. Anabatsko-katabatska struktura Izr 30,2-4

Gore izrečeno možemo prikazati i grafički, slijedeći anabatsko-katabatsku shemu u Izr 30,2-4:



Čini se da se biblijski pisac, u oba slučaja (Izr 30,2-3.4), koristio istom strukturom. Spoznajna ograničenost razuma, kao i prirodna nemogućnost dosizanja neba, najbolji je pokazatelj ljudske mentalne i fizičke limitiranosti.

Izr 30,4 sadržava retorička pitanja o moći i znanju. Pitanja traže konkretan i negativan odgovor:⁴⁹

*Nitko od ljudi nije uzišao na nebesa i sišao!
Nitko od ljudi nije ukrotio vjetar u svoje dlanove!
Nitko od ljudi nije umotao (sve) vode u ogrtač!
Nitko od ljudi nije razapeo sve krajeve zemlje!*

Budući da se struktura u 30,2-3 poklapa s onom u 30,4 i da jedna nadopunjuje drugu, autor i ovog stiha je isti, Agûr.⁵⁰ Ironiju i sar-

49 U Mudr 9,16 nalazimo sličnu tematiku ljudske nemoći. Pisac se koristi riječima γῆς, χεῖρες, οὐρανός: *možu li same ruke obrađivati cijelu zemlju i tko je od nas razotkrio što je na nebesima?* Usp. Maurice GILBERT, *La Sapienza di Salomone* 1., Roma, Adp, 1995., 123-124; A. G. WRIGHT, *Wisdom*, NJBC, London, Geoffrey Chapman, 1991., 516; Marco Valerio FABBRI, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza*, ST, Roma, Armando, 1998., 214.

50 McKane pretpostavlja da u Izr 30,4 intervenira nepoznati autor ili piščev imaginarni sugovornik koji formira svojevrstni *intermezzo* među stihovima. Ova su-

kazam koje u stihu 4 podupiru komentatori kao Scott, Plöger ili Barucq, ovdje nisu uočljivi. Naprotiv, uočavamo jednostavno, eksplicitno razjašnjenje stihova 2 i 3 u kojima pisac, razvijajući seriju pitanja, pokušava biti jasniji i konkretniji. Na kraju Agûr traži konkretno ime. *Tko je taj svemoćni čovjek?* Suvremeni čitatelj može biti lako uznemiren brojnim antropomorfizmima što se nalaze u tim stihovima. Antički autor koristi *licentia poetica et meditante* kako bi na što jednostavniji način izrazio svoju nakanu da je ljudima nemoguće uzlaziti na nebesa (usp. Post 11,4-5.7; 28,12-13; Pnz 30,12; Suci 13,20; Bar 3,29-32; 2 Ezd 4,8). Prema biblijskoj tradiciji Enoh i Ilija uzišli su na nebo, ali nisu sišli (usp. Post 5,21-24; 2 Kr 2,11-12). Stih u Izr 30,4 ne odnosi se eksplicitno na Boga. Autor ponajviše podcrtava ljudsku fizičku nemoć i omeđenost.⁵¹ Uzdigao je svoj monolog govoreći o nebu. Preko vjetera i kiše "prizemljio" se i zaustavio na površini. Tko je utemeljio krajeve zemlji? Čovjek? Ne! (Usp. Ps 22,28; 72;8). Klasična semitska koncepcija svijeta je zemlja kao ravna ploha iznad koje se prostire nebo, a ispod je bezdan. Zemljina ploča leži na stupovima koji su uglavljeni u bezdan. Po toj viziji kozmosa, zemlja je u središtu univerzuma i njome upravlja Bog.⁵²

Sa završnim pitanjima, o osobi i njezinu podrijetlu, Agûr privodi kraju svoj kozmički put. Nasuprot nebu je zemlja kao jedino čo-

gestija se čini neutemeljenom, posebice zbog ovisnosti i interpolacije stihova 2-3 i stiha 4. Još je manja mogućnost da u r 4 intervenira sam Bog, reagirajući na rr 2 i 3. Mi ovdje ne vidimo motiv zbog kojeg bi reagirao Bog. Sekvenca u Izr 30,2-3 je puna pijeteta u kojoj mudrac ponižava sam sebe. S ovako izraženim samoprijegorom, očekivati je Božji intervent ohrabrenja, a ne prijekor nekoga tko se već deklarirao neznatnim pred božanskim i svetim. Nadalje, ako bi interlokutor i bio Bog, očekivali bismo jasniji prijelaz sa stihova 2-3 na stih 4, kako se ne bi profanirale Božje riječi (usp. Job 38,1; 40,1-2; Ps 106,23). Ovdje pretpostavke Scotta, Plögera, Toya, Cohena, Barucqa dolaze u pitanje da poslije sarkastičnog diskursa koji je neprihvatljiv u rr 2-3, nastupa božanski prijekor u r 4. Usp. SCOTT, *Proverbs*, 176; PLÖGER, *Sprüche*, 359; TOY, *Proverbs*, 522; COHEN, *Proverbs*, 201; BARUCQ, *Le Livre*, 219.

51 Toy isto tako zastupa mišljenje da subjekt u Izr 30,4 ne može biti Bog. Aluzija na Boga isključena je na samom početku stiha glagolima *uzići* – *sići*. Polovicom prošlog stoljeća Lambertova studija dala je novu mogućnost interpretacije stiha. Po njemu termini uzlaziti – silaziti su mezopotamskog podrijetla. Na toj liniji Van Leeuwen konstruirala svoju tezu po kojoj hebrejski glagol *עלה* *silaziti* u našem slučaju znači *dosegnuti*. Tako u stihu 30 predstavlja se netko superioran među ljudima koji je sposoban razumski dokučiti i spoznati pojave i smisao kozmosa. Usp. TOY, *Proverbs*, 521; Wilfred G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, The Clarendon Press, 1960., 327. n. 83-84; Raymond C. VAN LEEUWEN, "The Background of Proverbs 30:4aa", *Wisdom Are You My Sister*, CBQMS 29 (1997.), 104.

52 Usp. GILBERT, *La sapienza*, 43.

vjekovo prebivalište. Nitko od ljudi nije načinio zemlju i stoga nitko od ljudi nije kadar manipulirati njezinom naravi. Štoviše, čovjek nije u stanju kontrolirati ni zemaljske primarne elemente. Nije u stanju kontrolirati vode, a još manje vjetar. Premda nigdje izričito ne spominje tko je onda taj što je stvorio sve vidljivo i što kontrolira sve pojave, autor na implicitan način, preko nebesko-zemaljskih elemenata (zrak i voda), zamjećuje da sve stvoreno ovisi o nadnaravnome subjektu. I ne samo to, nego i sve ljudsko postojanje ovisi o zapovjedniku kozmičkog reda. Ljudska sposobnost i ograničena moć pred njim je neznatna i sve ljudsko znanje nije u stanju spoznati njegove attribute.⁵³

Posljednje pitanje drukčijeg je karaktera od prethodnih; dva potpitanja iz istog izvorišta: *kako se zove savršeni čovjek? Kako mu se zove sin?* Ponovno se vraćamo na ime koje tražimo od početka. Međutim, iz četiri prva pitanja znamo da je beznadno tražiti takva heroja koji bi u sebi uključivao naravne i nadnaravne vlastitosti. Ime takva *superbića* stari semiti ne poznaju.⁵⁴ Kad se spominje sin, pri tom se ne misli na eshatološki ili mesijanski subjekt, nego jednostavno na prenositelja informacija, spoznajnog nasljeđa i tradicije. U tom kontekstu sin može predstavljati učenika ili slušatelja.⁵⁵ Pitanja upućuju na empiriju: *Pokaži mi toga čovjeka!* Posljednja dva pitanja formiraju dio poetske zaključne strukture. Poslije četiri pitanja: *tko... tko... tko... tko...* slijede dva: *kako... kako...* da bi na koncu, kao vrhunac, stajao emfatični usklik: *hajde, znadni!* Stilska struktura čini se vrlo jasna:⁵⁶

53 Usp. James L. CRENSHAW, "Questions, dictons et épreuves impossibles", *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven University Press, 1990., 108.

54 Dyson ipak misli da ovdje Agûr predstavlja sama sebe. Prema njegovu postulatu Agûr je sveznajući mudrac. McCreech slijedi Skehena po kojemu je odgovor na prvo ime Bog, a na drugo Izrael kao njegov sin. Usp. R. A. DYSON, *Proverbs*, CCHS, New York, Nelson 1951., 375; Thomas P. MCCREECH, *Proverbs*, NJBC, London, Geoffry Chapman, 1989., 460. n. 62; Patrick William SKEHAN, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, CBQMS 1, Washington, Catholic Biblical Association, 1971., 41-43.

55 Usp. ALONSO SCHOEKEL – VILCHEZ, *Proverbi*, 600.

56 Ritmika pitanja u Izr 30,4, a posebice susljednih stihova (5-11), ne očituje sarkazam ili ironiju. Scott, međutim, drži da reci 2-9 obličuju svojevrsnu ironiju i naziva ih *dijalogom jednog skeptika*. On u stihovima 2-4 pronalazi skeptika, a u 5-6 ortodoksnog vjernika. Takvo se stajalište doima neutemeljeno. Stoga ima pravo Perry kad se pita gdje Scott nalazi znakove mijenjanja subjekata ili glasova između 2-4 i 5-6? Slično Cohen, u posljednjoj strofi nalazi kulminaciju sarkazma. Ako bi gledali posljednje retke odvojeno od prethodnih, mogli bismo zaključiti da je riječ o svojevrsnu sarkazmu ili ironiji. Međutim, važno je napomenuti da posljednja pitanja ovise o postulatima iz stihova 2-3. Autor ne razbija kontinuitet niti umeće pauzu između stihova 2-3 i stiha 4, nego gradi poveznicu koja dovodi do odgovora: *ja nisam uspio dosegnuti visine spoznaje i iskustvo mi govori da nitko nije dosego savršenu spoznaju jer je za nju potrebna božan-*

... מִי ... מִי ... מִי ... מִי	4 c c c c
... מָה ... מָה	2 b b
... כִּי	1 a

Autor se od početka koristi retoričkom metodom, vrlo precizno strukturiranom još od stiha 2. S jasnom nakanom:⁵⁷

... כִּי	r 2a	1 a	
... לֹא ... לֹא	rr 2b.3a	2 b b	
... מִי ... מִי ... מִי ... מִי		r 4a.b	4 c c c c
... מָה ... מָה	r 4cα	2 b' b'	
... כִּי	r 4cβ	1 a'	

Iz priloženoga vidimo da uvodna čestica odgovara finalnoj i da prve dvije negacije odgovaraju zaključnim upitima, dok u sredini imamo kulminaciju Agûrova argumenta s četiri kategorička pitanja. Upitne zamjenice ... מָה ... מָה, a posebno posljednja izražajna čestica ... כִּי, igraju važnu ulogu u strukturi i razumijevanju cijele poruke. Stoga se ovdje ne mogu prihvatiti kao naknadni ili kasniji umeci tekstu, nego izvorni dijelovi poetske mudrosne strukture koju je autor iskoristio u formiranju svoje pouke: *uvod – zaplet – zaključak*:

Uvod: ... כִּי	r 2a
Početak: ... לֹא ... לֹא	rr 2b.3a
Zaplet: ... מִי ... מִי ... מִי ... מִי	r 4a.
Rasplet: ... מָה ... מָה	r 4cα
Zaključak: ... כִּי	r 4cβ

Iz gornje sheme možemo ustvrditi da završni כִּי u r 4cβ ne može biti umetak s margina *masore* (BHS) jer je riječ o čestici koja zaključuje Agûrov monolog. Isto tako rr 2-3 ne mogu biti odvojeni od r 4 (Scott, Toy, Cohen) jer im takvo što ne dopušta struktura.

Postoji li čovjek što je užišao na nebo i s njega sišao? Ili ima netko tko je kadar upravljati vjetrom, kišama ili morima? Ili pak netko tko kontrolira zemljinu ploču, neka se predstavi - usrdno vapi Agûr svojim slušateljima. Odgovor slušača ili đaka je od početka isti: Takav čovjek ne postoji! Takva među nama nema!

ska sposobnost koju čovjek jednostavno ne posjeduje. Usp. SCOTT, Proverbs, 176; Theodore Anthony PERRY, Dialogues with Kohelet, Pennsylvania, State Uni Press, 1993., 189-190.

57 U toj strukturi vjerojatno i leži razlog zašto autor ne unosi treću negaciju ... לֹא, koja je po sebi potrebita u stihu 3a, nego je jednostavno pretpostavlja koristeći se tzv. *double-duty* principom.

Zaključak

Mudar čovjek voli spoznaju (usp. Izr 14,6b; 15,14a; 18,15; 21,22), otvara se njezinoj instrukciji (usp. Izr 1,1-7; 4,10-27) i podlaže se njezinoj disciplini (usp. Izr 5,1-12a; 10,8.17-29; 23; 24).⁵⁸ Ipak, svaka spoznaja nužno nosi sa sobom i pitanja na koje ljudski razum nema odgovora (usp. Izr 2,6-7; 3,6.33; 19,21; 20,9.12.18; 21,31; 22,19; 29,25; 30,2-4.7-9). Mudrac je svjestan svoje materijalne uvjetovanosti i često je revoltiran njome jer mu ne pruža savršeni put spoznaje i refleksije kozmosa, njegovih granica, riznica i načina djelovanja.⁵⁹ Poslije konstantnih pogrešaka i promašaja u istraživanju, prinuđen je ispovjediti svoje nedostatke u teorijama o čovjeku, kozmosu i nadnaravnomu.

Agûr, uporni istraživač, trudio se spoznati nespoznatljivo. Kad je iscrpio spoznajne izvore i istrošio duhovne impulse, ne samo da je postao svjestan svoje ograničenosti nego je definirao općeljudsku nemoć u spoznavanju nadnaravnoga. Kategorička pitanja u Izr 30,4 upućuju na sigurnost njegove pouke. U njegovim riječima pronalazimo stvarnost ljudske omeđenosti i misterij nadnaravne širine i neograničenosti.⁶⁰ U Agûru se uosobljuje svaki čovjek, znanstvenik, vjernik koji razumski pokušava proniknuti u stvoreno, empiričko, a transcendentnom pristupa s vjerničkim poštovanjem i samozatajnom poniznošću (usp. *Augustini Confessiones* IX.x., 23-25).

AGÛR'S THEOREM PROV 30:1-4

Summary

Agûr (אגור) - sage or alderman; teacher or father, is presented in the first verse of Prov 30. The verse does not have a regular poetic metric and the meaning is not clear, so that in searching the sensus plenior the text succumbed to different emendations and an alternative metathesis of syllables. A safe or at least a conventional meaning of this verse has not been discovered yet. Verses 2-4 - a public confession by Agûr and a series of rhetorical questions - have tired many exegetes of the Proverbs. Plöger, on the one hand, considers these verses as an expression of an ironic person, unable to reach a predictable goal of human research and now under the influence of many errors. On the other hand, Toy proposes that someone from the Pharisaic community is trying to answer a fundamental question about the Sadducees and is searching for

58 Usp. Salvador PIÉ Y NINOT, *La Palabra de Dios en los Libros Sapienciales*, Herder, 1972., 71. 85.

59 Usp. Glendon E. BRYCE, *A Legacy of Wisdom, The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, London, Associated Uni Press, 1979., 191-192.

60 Usp. Evode BEAUCAMP, *Man's Destiny in the Books of Wisdom*, New York, Alba House, 1989., 12.

the absolute meaning of Massora, Law, and Prophets. Oesterley observes here a typical sarcastic person who is tempted to ridicule those who pretend to have universal knowledge. McKane opines that these verses reveal a pious Hebrew who is cultivating monotheistic religion opposed to the polytheistic manipulation of human knowledge. Lelièvre – Maillot take this biblical text as an example of a manifest of human intellectual limit and Scott sees unrealizable ironic person. Skeptical apology begins with E. J. Dillon (1895.) and has dominated over Agûr's wisdom for more than one century. Contemporary researchers discovered in it the orthodox expression which sometimes seems to take on a low dose of irony (Prov 30:4e) to obtain answers which had never been stated explicitly, but which are implicitly presupposed. Sarcasm, which Oesterley prefers, or irony, which Scott proclaims, is not clearly present in Agûr's theorem if we study his teaching in light of rhetoric and stylistic classical figures and if we look to Prov 30:1-4 as one body of Hebrew biblical poetry. In Prov 30:2-4, Agûr's public confession of piety is presented in two parallel and synchronic structural dimensions: Prov 30:2-3 and Prov 30:4.

Key words: *Agûr's theorem, earth, heaven, knowledge of saints, negation, primate, primitive man, sarcasm, self-denial, semantic, son, structure, water, wind, wisdom.*

UDK: 27-789.255-75 (497.15 Banja Luka)
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: svibanj 2010.

Tomo VUKŠIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
privat@tel.net.ba

TRAPISTIČKA VISOKA FILOZOFSKO-TEOLOŠKA ŠKOLA I POČETAK SVEUČILIŠNOG OBRAZOVANJA U BANJA LUCI

Sažetak

Nakon kratkoga podsjećanja na početke visokoga školstva u BiH općenito te u Banja Luci posebno, prikazuje se nastanak i način djelovanja visokoga filozofskog i teološkog učilišta u trapističkom samostanu „Marija Zvijezda“ kod Banja Luke. Iako je nastalo vjerojatno i prije 1907. godine, i bez prekida desetljećima djelovalo sve do 1944./1945. godine, to učilište je sve do danas posvema nepoznato i crkvenoj i općoj kulturnoj javnosti. Ne spominju ga ni ozbiljne studije. Tako za njega ne zna ni Univerzitet u Banja Luci koji svoje početke smješta tek u 1950. godinu kad je u tome gradu počela djelovati Viša pedagoška škola. Naspram tomu, ovaj prikaz, na osnovi do sada nepoznatoga „Liber Studiorum“, pronađenoga tek nedavno, koji u kontinuitetu od 1910./1911. do 1944./1945. godine bilježi što se događalo na tome učilištu, otkriva i prvi put predstavlja javnosti ovu zaslužnu odgojnu, obrazovnu i znanstvenu ustanovu Katoličke Crkve čiji je četverogodišnji studij teologije zadovoljavao sve najstrože kriterije visokoškolskog obrazovanja.

Ključne riječi: *trapisti, visoko filozofsko i teološko učilište, „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, kvalifikacije profesora, nastavni plan i program, studenti, priručnici.*

Današnju zapadnu kulturu i civilizaciju obično se naziva sveučilišnom. To zato što ju je oblikovalo upravo sveučilište koje je, poslije sloma antičkoga svijeta i političkoga pada Rima, te nakon druge kristijanizacije zapadne Europe, počevši s onim u Padovi 1088. godine, nastalo na području Italije i širilo se na ostale zemlje kao izum prethodno doseljene barbarske mladosti, sada već kristijanizirane pod vodstvom crkvenoga Rima. Naspram toj više od tisuću godina staroj sveučilišnoj tradiciji Zapada, cijeli Istok gotovo je do najnovijih vremena doslovce

„prespavao“ sve pravce modernih znanja, umjetnosti, kulture, filozofije, glazbe, literature, tehnike i načina poučavanja, koji su se oblikovali oko sveučilišta. To, naravno, vrijedi, i za područja koja su bila pod dominacijom otomanske vlasti.

1. Početak visokoga školstva u BiH

Ovi naši krajevi, koji se u zemljopisnom smislu nalaze na povišenom pragu Zapada, u posljednjih malo više od 100 godina toliko su se navikli na prisutnost Zapada da se, posebice u kulturološkim tumačenjima, često ne vodi dovoljno računa kako sve do nedavno nije tako bilo. BiH je prije toga stoljećima bila u sastavu orijentalnog Otomanskog Carstva, što je ostavilo ogromne posljedice. Tako sve do prestanka otomanske vlasti pod kraj 19. st. u BiH nije postojao organizirani suvremeni obrazovni sustav (susljedno osnovno, pa srednje i visoko obrazovanje). A i ono što je od ranije postojalo, nije se moglo ponositi potrebnom kvalitetom. Gledano iz te perspektive lakog zaborava spomenute okolnosti, vrlo neobično zvuči podatak, čak gotovo nestvarno, da je najstarije sveučilište u BiH, ono sarajevsko, osnovano tek 1949. godine i upravo ove godine obilježava svega 60 godina postojanja. Uz njega danas na tome području postoji još sedam sveučilišta. Ono u istočnom dijelu Sarajeva poziva se također na 1949. godinu, dok su sva ostala po svojem osnutku mnogo mlađa: Banja Luka 1975., Tuzla 1976., Mostar Sveučilište 1977., Mostar Univerzitet 1977., Bihać 1997. i Zenica 2000. godine.

Istina je, na području BiH se izvodila visokoškolska nastava i prije osnutka pojedinih sveučilišta kao ustanova. No njezini se počeci podudaraju upravo s političkim dolaskom Zapada u BiH, nakon što je Austro-Ugarska Monarhija preuzela upravu nad njom. Odnosno, te početke treba tražiti u posljednjem desetljeću 19. stoljeća,¹ i to u krilu Katoličke Crkve.

Sarajevsko i mostarsko sveučilište svoje početke duguju visokim filozofsko-teološkim školama Katoličke Crkve u tim gradovima. Odnosno, 1. rujna 1890., kada je započela s radom Vrhbosanska katolička teologija u Travniku,² koja je tri godine kasnije preseljena u

1 Usp. Mitar PAPIĆ, *Školstvo u Bosni i Hercegovini za vrijeme austro-ugarske okupacije (1878-1918)*, Sarajevo, 1972.; Mitar PAPIĆ, *Hrvatsko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. godine*, Sarajevo, 1982.

2 Usp. „Naše bogoslovje“, *Vrhbosna* 17/1890., 292: „Kako već javismo otvara se današnjim danom u Travniku I. tečaj bogoslovja.“ Tako započinje ovaj kratak izvještaj u *Vrhbosni* koja nosi nadnevak 1. rujna 1890.; Pero SUDAR - Franjo TOPIĆ - Tomo VUKŠIĆ (ur.), *Vrhbosanska katolička bogoslovija 1890-1990.*, Sarajevo-Bol, 1993.; K.(amilo) Z.(ABEO), „Prvi počeci travničkog sjemeništa i gimnazije“, u Kamilo ZABEO (ur.), *Travnička spomenica povodom pedeset-godišnjice*

Sarajevo, ima se smatrati formalnim rođendanom prve visokoškolske ustanove moderne sveučilišne razine u povijesti u BiH pa se zato, kako je davno napisano, travnički „zavod može ponositi, da je pod svojim krovom imao prvo od pamtivijeka više, akademsko učilište Bosne i Hercegovine“.³ Kasnije se u Sarajevu smjestila i Franjevačka teologija.⁴ S druge strane, od 1895. godine u Mostaru je djelovala Franjevačka bogoslovija⁵ koja stoji na početku visokoškolskog obrazovanja u tome gradu.

Prije negoli nastavimo svoje razmatranje, čini se prikladnim naglasiti da se u ovom tekstu pojam „visoko učilište“ razumije u modernom smislu. To jest, visoko je ono učilište koje ispunjava barem sljedeće uvjete: da svoje studente upisuje nakon završene srednje škole, da slijedi program visokoškolskog obrazovanja i da ima profesore koji su kvalificirani za obavljanje svojega posla.

2. Banja Luka i njezino visoko školstvo

Nakon što je pojašnjeno kako i kada su nastale prve visoke škole u Sarajevu i Mostaru, selimo se u Banja Luku kamo nas vodi naša tema. U tome gradu je, kao što je poznato, sveučilište osnovano 7. studenoga 1975. Međutim, i prije toga ovdje je postojalo organizirano visokoškolsko obrazovanje. Tako se na službenoj web stranici Univerziteta u Banja Luci⁶ kaže da je prva visokoškolska ustanova u tome gradu osnovana 1950. godine i da je to bila Viša pedagoška škola. Nakon toga, pa

nadbiskupskog sjemeništa i nadbiskupske velike gimnazije u Travniku 1882-1932, Sarajevo, 1932.

- 3 Usp. K.(amilo) Z.(ABEO), „Prvi počeci travničkog sjemeništa i gimnazije“, 140.
- 4 Usp. AA. VV., *Franjevačka klasična gimnazija u Visokom 1882-1982*, Visoko, 1983.; Rastko DRLJIĆ, *Spomenica franjevačke klasične gimnazije u Visokom. O 50-godišnjici ujedinjenja franjevačkih srednjih škola provincije Bosne Srebrene 1882-1932*, Beograd, 1932.; Julijan JELENIĆ, *Kultura i bosanski franjevci*, II., Sarajevo, 1990., 398-400.; Matija PAVIĆ, *Biskupijsko sjemenište u Djakovu 1806-1906*, Đakovo, 1911.; Velimir VALJAN, „Filozofsko-teološko obrazovanje u ‘Bosni Srebrenoj’ – s posebnim naglaskom na 19. stoljeće“, u Pero SUDAR - Franjo TOPIĆ - Tomo VUKŠIĆ (ur.), *Vrhbosanska katolička bogoslovija 1890-1990.*, Sarajevo-Bol, 1993., 73-82.; Miro VRGOČ, „Franjevačka bogoslovija Bosne Srebrene u Livnu od 1905/06. do 1908/09.“, *Bosna franciscana* 20/2004., 178-218.; Karlo KARIN, „Kratki prikaz visokog školstva u prošlosti Bosne Srebrene i program budućeg rada“, *Dobri Pastir*, Sarajevo, 1970., 159-170.
- 5 Usp. Jozo TOMAŠEVIĆ-KOŠKA, *Istina o ubijenoj gimnaziji*, Zagreb, 1997.; Andrija NIKIĆ, „Franjevačka bogoslovija u Mostaru (1895.-1945.)“, *Stoljeće visokog školstva u Hercegovini. Sveučilište u Mostaru / A century of higher education in Herzegovina. University of Mostar*, Mostar, 2002., 59-82.; Leo Petrović, *prvi hercegovački franjevac doktor znanosti*, Mostar, 2008.
- 6 Usp. www.unibl.rs.rs (15. lipnja 2009.)

do osnivanja tamošnjeg Univerziteta 1975. godine, utemeljeno je još nekoliko visokoškolskih institucija u Banja Luci. To su bili: Tehnički fakultet 1961. godine te Viša ekonomska škola 1969. godine, a poslije toga isturena odjeljenja nekoliko fakulteta iz Sarajeva: Strojarskoga, Pravnog i Ekonomskoga. A kad su sva ta isturena odjeljenja postala samostalni fakulteti, formiran je Univerzitet u Banja Luci.

To je službena istina!

3. Trapistička bogoslovija u samostanu „Marija Zvijezda“

Bez obzira na autoritet Univerziteta kao izvora informacije, ipak neće biti točno da je tek 1950. godine, utemeljenjem Pedagoške akademije, u Banja Luci osnovana prva visokoškolska ustanova. Naime, u neposrednoj blizini toga grada, u trapističkoj opatiji „Marija Zvijezda“, mnogo godina prije toga postojala je humanistička gimnazija, u kojoj su kandidati ovoga strogoga i zatvorenoga monaškog reda završavali najprije svoje srednjoškolsko obrazovanje, i njihova visoka filozofsko-teološka škola u kojoj su isti kandidati obavljali svoj filozofski i teološki studij te nakon toga bivali ređeni za svećenike.

Iščitavajući studije i kraće tekstove o trapističkom samostanu kod Banja Luke, objavljene u prethodnim desetljećima, proizlazi da je taj samostan u javnosti poznat ponajviše po siru trapistu, proizvodnji prve električne energije u Banja Luci, pivovari i drugim uspješnim gospodarskim pothvatima. Kao da je trapistički samostan zemljoradnička zadruga ili industrijski pogon! Poznat je donekle i po svojem humanitarnom djelovanju te odgojnom zavodu za siromašnu djecu. Međutim, te iste studije vrlo rijetko se bave duhovnošću monaha kojima je to bilo osnovno poslanje. Gotovo samo usput ponekad se spominje samostanska gimnazija dok te iste studije uopće ne znaju za visoku filozofsko-teološku školu.⁷ Tek u novije vrijeme obje te ustanove ponovno se izričito spominju – samo spominju! – u prikazima vezanim uz trapiste.⁸ To je zaista zanimljivo jer je još prije 70 godina službeno

7 Usp. Rudolf ZAPLATA, *Trapisti u Bosni za turske vlade*, Zagreb, 1933.; Berislav GAVRANOVIĆ, *Dolazak trapista u Delibašino selo kod Banje Luke i njihova djelatnost*, Banja Luka, 1964.; Ante ŠPOLJAR, *Šta su obnovljeni cisterčani ili trapisti*, Banja Luka, 1925.; Nikolaus FRIEDWAGNER, *Marija zvijezda i njezini trapisti / Mariastern und seine Trappisten*, Banja Luka, 2005.

8 Usp. Tomo VUKŠIĆ, „Chiesa e vita religiosa tra i Croati e Sloveni dalla fondazione della monarchia jugoslava all'avvento del comunismo (1918-1945). Un contributo allo studio dei rapporti interreligiosi“, u *Storia religiosa di Croazia e Slovenia* (a cura di Luciano VACCARO), Milano, 2008., 418; Tomo VUKŠIĆ, „Crkva i vjerski život među Hrvatima i Slovencima od osnivanja Kraljevine Jugoslavije do uspostave komunističke vlasti“, *Vrhbosnensia* 2/2004., 346; Tomo VUKŠIĆ, „Biskup Alojzije Mišić i Jozo Garić za vrijeme Drugoga svjetskog rata“,

objavljena informacija o postojanju te visokoškolske ustanove. U tome tekstu nalazi se i podatak da je u akademskoj 1938./1939. godini u toj bogosloviji bilo 20 studenata te su navedena i sva njihova pojedinačna imena.⁹ Stvarno je neobično da nitko do sada nije krenuo barem tragom te informacije ako se već nisu sjetili postaviti pitanje: Gdje su banjalučki trapisti završavali potrebne filozofske i teološke studije koje su, po crkvenom zakonu, morali obaviti prije svećeničkoga ređenja?

3.1. U potrazi za dokumentima

Uglavnom, dogodilo se da cijele teme trapističke gimnazije i visoke filozofsko-teološke škole ni do danas nisu istražene. Ipak, vjerojatno je istina da se to dogodilo i zato što se u javnosti, zbog zatvorene naravi toga monaškog samostana, uglavnom uopće nije ni spominjala ta bogoslovija. A nakon što su krajem Drugoga svjetskog rata trapisti rastjerani te velik dio samostana i njegovih dobara nacionaliziran, broj članova samostana drastično je opao dok onima koji su ostali nije bilo dopušteno obnoviti svoj prijašnji način djelovanja, pa ni školske ustanove. Tako je sve polako padalo u zaborav. Izostala je mogućnost konzultiranja izvorne dokumentacije koja, međutim, nije bila ni dostupna.

Tragajući posljednjih godina za dokumentima koji bi osvijetlili tu temu, u razgovorima se uopće nije isključivalo da izvorna dokumentacija o trapističkom filozofsko-teološkom učilištu, barem jednim dijelom, više i ne postoji u samostanu jer se vjerovalo da je neposred-

u Velimir BLAŽEVIĆ (pr.), *Franjevački samostan i župa Petrićevac – Banja Luka*, Banja Luka-Petrićevac 2006., 173; Anto ORLOVAC, *Procvat, propast, obnova*, Drvar, 2001., 57; Anto ORLOVAC, *Palme im u rukama*, Banja Luka-Zagreb, 2008., 18; Bratislav TEINOVIĆ, *Trapistička opatija Marija Zvijezda u Banjaluci (1869-2009)*, Banja Luka, 2009., 58. Ivica BOŽINOVIĆ, „Feljton: Banjalučki trapisti“, www.ktabkbih.net (15. lipnja 2009.). Ivica Božinović u svojem feljtonu, objavljenom u 30 nastavaka u banjalučkim „Nezavisnim novinama“ od 5. travnja do 4. svibnja 2009., u dva nastavka također spominje trapističku gimnaziju i visoku filozofsko-teološku školu. U nastavku br. 14 piše: „Dječaci u Juvenatu nosili su bijele redovničke habite i nazivali su se oblati. Za njih je organizirana nastava po gimnazijskom programu, s podučavanjem u latinskom i grčkom jeziku. Nakon završenog školovanja u Juvenatu i položenog ispita zrelosti, prelazili su u dvogodišnji novicijat. Po svršetku novicijata i polaganju prvih, privremenih redovničkih zavjeta nastavljali bi filozofsko-teološki studij u samostanu, kojim bi se spremali za svećeničko ređenje. (...) U Mariji Zvijezdi je, dakle, nastao i djelovao cijeli niz desetljeća odgojno-obrazovni centar na nivou osnovnog (pučka škola), srednjoškolskog (obrotna škola i gimnazija) i visokoškolskog (filozofsko-teološki studij) obrazovanja.“

9 Usp. Krunoslav DRAGANOVIĆ, *Opći šematizam Katoličke crkve u Jugoslaviji*, Sarajevo, 1939., 460-461 i 559.

no nakon Drugoga svjetskog rata, kad je samostan velikim dijelom bio nacionaliziran i devastiran, ta dokumentacija ili možda bila uništena ili prenesena u kakav državni arhiv, pa se zato za nju nije znalo. Zbog toga se sve do danas ne zna ni kada su te odgojne ustanove – gimnazija i bogoslovija – započele djelovati iako su postojale naznake da je to bilo čak i prije Prvoga svjetskog rata.¹⁰ No, na osnovi oskudne dokumentacije, koja je bila dostupna u samostanu, znalo se sigurno da su te obje ustanove prestale djelovati pred kraj Drugoga svjetskog rata, 1944. godine, kad se velik broj monaha morao povući iz samostana prije dolaska partizana. Vjerovalo se da jedan od posljednjih dokumenata, u kojemu se nalazi spomen studenata i profesora ove visoke filozofsko-teološke škole, potječe iz rujna 1946. godine. Tada su, naime, preostali trapistički studenti poslani u Zagreb radi nastavka studija,¹¹ zbog nemogućnosti da studiraju u svojem samostanu čiji je veći dio bio oduzet, a u kojemu nije više bilo ni profesora.¹²

3.2. Dragocjene informacije o. Nivarda Volkmera

Počelo se više saznavati nakon što sam na Internetu otkrio da se, prije desetak godina, svega toga dobro sjećao o. Nivard Volkmer koji je, kao član posljednje generacije studenata koja je završila cijeli filozofski i teološki studij u samostanu „Marija Zvijezda“, odmah nakon završetka studija 14. svibnja 1944. bio zaređen za svećenika. On je, neposredno nakon svećeničkoga ređenja, zajedno s drugim trapistima Nijemcima morao napustiti ovaj samostan te je sve do 1991. godine živio i djelovao u Njemačkoj. Budući da je znao hrvatski jezik, njegovi su ga poglavari 1991. godine, kako bi povećali broj članova u „Mari-

10 Usp. Ivica BOŽINOVIĆ, „Feljton: Banjalučki trapisti“, www.ktabkbih.net, nastavak br. 14.

11 Usp. Ivica BOŽINOVIĆ, „Feljton: Banjalučki trapisti“, nastavak br. 26 kaže: „U ovakvoj situaciji trapisti su imali i veliki problem sa daljim školovanjem svojih kandidata. Nije bilo uvjeta za normalan život, a kamoli za rad Samostanske visoke filozofsko-teološke škole. U dopisu br. 112/46 od 20. rujna (septembra) 1946. godine Dekanatu Bogoslovnog fakulteta u Zagrebu trapisti pišu: ‘Šaljemo vam na upis u Bogosloviju tri naša filozofa đaka, koji ne mogu kod nas da nastave redovno školovanje zbog interniranja naših nastavnika... Zatim vam šaljem jednog za upis u filozofiju...’“

12 Kad me biskup Franjo Komarica, prije otprilike dva mjeseca, pozvao da dođem održati predavanje na ovom simpoziju, rekao sam mu da bih rado obradio pitanje trapističke bogoslovije, no bilo mi je vrlo žao što u tome času, upravo zbog nedostatka dokumenata, nisam mogao odgovoriti na njegov poziv. Naime, u tome času bilo je moguće izložiti samo ono što je do sada napisano u ovom prikazu, a to nikako ne bi bilo dovoljno za ozbiljno izlaganje na znanstvenom simpoziju. Stoga sam, ne govoreći ništa biskupu, nastavio tragati.

ji Zvijezdi“, ponovno poslali u Banja Luku. Tu je proveo više od deset godina a već nekoliko godina opet živi u samostanu u Engelszelli u Austriji. Za vrijeme njegove posljednje službe u Banja Luci, s njim je 2000. godine u zagrebačkom „Veritasu“ objavljen intervju u kojemu se on ukratko sjetio i svojega školovanja ovim riječima: „Rođen sam u jednom njemačkom naselju u Bosanskoj Posavini, koje se danas zove Bosanski Aleksandrovac. U malo sjemenište u ‘Mariju Zvijezdu’ došao sam kao dvanaestogodišnjak. Tu sam pohađao humanističku gimnaziju i cijelu teologiju. Naši profesori bili su doktori znanosti, ili su postigli bar magisterij na Gregorijani, Papinskom sveučilištu u Rimu. Kad sam ja stupio u samostan, bilo je to 1931. godine, bilo nas je 20 dječaka. Tu je bio jedan razred koji je učio na njemačkom, a za Hrvate i Slovence nastava je bila na hrvatskom jeziku. Kad sam studirao teologiju i filozofiju, budući da smo sve slušali i polagali na latinskom, nastavu smo pohađali skupa.“¹³

Nakon što sam pročitao spomenuti intervju, krenuo sam tražiti o Nivarda Volkmera i od mons. dr. Ante Orlovca saznao da je još uvijek živ te sam 18. svibnja 2009., četiri dana nakon što je on proslavio 65 godina svoje svećeničke službe, telefonom s njim stupio u kontakt. U dugom razgovoru, kojemu se vrlo obradovao, ponovio je ono što je rekao u citiranom razgovoru u „Veritasu“ i objasnio da je filozofski i teološki studij u samostanu „Marija Zvijezda“ trajao cijelih šest godina: dvije godine studirana je filozofija a četiri godine teologija. Odmah sam zavirio u spomenuti popis iz 1939. godine i lako ustanovio da sve zaista odgovara istini jer se ime Nivarda Volkmera, kao monaha s položenim tek jednostavnim zavjetima, nalazi na tom jedinom do sada objavljenom popisu studenata ove visoke škole,¹⁴ potpisanom 20. travnja 1939.¹⁵ S obzirom da taj popis sadržava imena studenata za akademsku godinu 1938./1939., a Volkmer je završio studij na kraju 1943./1944. godine i tada bio zaređen za svećenika, to bi potvrđivalo da je studij stvarno trajao 12 semestara. Međutim, ni on nije znao odgovoriti na pitanje kad je započela djelovati ova bogoslovija, no siguran je da je to bilo nekada prije Prvoga svjetskog rata. Siguran je također da su banjalučki trapisti posvetili još veću pozornost kvalifikacijama profesora nakon 1917. godine kad je objavljen prvi „Zakonik kanonskoga prava“ Katoličke Crkve kojim su bili postroženi kriteriji u ovoj materiji. Stoga su trapisti, predviđeni za profesorski posao, sjeća se Volkmer, nakon završenoga redovitog studija u „Mariji Zvijezdi“ redovito slani na postdiplomski studij na Papinsko sveučilište „Gregoriana“ u Rim

13 Maša HORVAT, „Ljubav šutnjom govori...“, *Veritas* 10/2000., preuzeto s www.ver.hr

14 Usp. DRAGANOVIĆ, *Opći šematizam Katoličke crkve u Jugoslaviji*, 461.

15 Usp. DRAGANOVIĆ, *Opći šematizam Katoličke crkve u Jugoslaviji*, 7.

jer je u tome gradu sjedište imala generalna uprava njihova reda koja je postdiplomcima osiguravala smještaj u svojem samostanu. To je omogućilo da su svi Volkmerovi profesori, kako se on sjeća, bili ili doktori ili barem magistri znanosti. S druge strane, tvrdi Volkmer, slijedio se program studija koji je bio određen općim crkvenim propisima a udžbenici, po kojima se studiralo u „Mariji Zvijezdi“, bili su jednaki onima koji su se koristili na Teološkom fakultetu u Innsbrucku.

3.3. Pronalazak „Liber Studiorum“

Nivard Volkmer mi je rekao također da je on za vrijeme svojega posljednjeg boravka u Banja Luci, i to nakon posljednjega rata, u poseban trezor na malom koru u crkvi desno od oltara, na strani na kojoj se nalazi sakristija, a gdje su do potresa u Banja Luci bile neke male orgulje, pohranio važne dokumente. Među njima je bila i „Knjiga“, tako ju on nazvao, u kojoj se nalazi popis studenata ove visoke filozofsko-teološke škole i popis ocjena koje su dobivane na ispitima. Tako je on, nakon toliko godina, vidio i svoje ocjene iz studentskih dana.¹⁶

3.4. Izvještaj započinje 1910./1911. godine

Ta „Knjiga“ je u kartonskom omotu na kojemu izvana stoji napisano „Liber Studiorum“. Dimenzija je 34x21 cm. Na vanjskoj korici, koja je prekrivena omotom, napisano je „Registrum studiorum in Abbatia Mariastella ab anno 1910-1911.“ Na prvoj stranici stoji pak naslov „Die Studium-Ordnung in der Trappistenabtei Mariastern“. Sve do 1944./1945. godine izvještaji su pisani rukopisnom goticom na njemačkom jeziku. Vrlo rijetko je poneki kratak zapis na latinskom, i tek pokoji redak na hrvatskom. Do akademske 1944./1945. godine ispisano je 186 stranica. No, na 187. stranici nalazi se, pod naslovom „Humanističke studije“, izvještaj koji potvrđuje da su trapisti školske godine 1968./1969. pokušali obnoviti gimnaziju sa svega tri učenika u prva dva razreda.¹⁷ Međutim, na stranicama nakon toga nalaze se

16 Nivard Volkmer se sjetio čak da je te ocjene upisao prefekt Kilijan Krämer, a Krämera zaista nalazimo 1939. godine na popisu članova samostana u službi priora i magistra novaka za klerike. Usp. DRAGANOVIĆ, *Opći šematizam Katoličke crkve u Jugoslaviji*, 460-461. – Istoga 18. svibnja telefonirao sam o. Zvonku Topiću, trapistu koji sada živi u „Mariji Zvijezdi“, i obavijestio ga o Volkmerovoj informaciji o trezoru. Na to mi je Topić rekao da je njemu poznato da postoji taj trezor no da je, na žalost, otvoren i prazan, tako da u njemu nema doslovce ništa. No, kako je na tome trezoru bio i jedan dio od kojega nije bilo ključa, na moje insistiranje, sutradan su ga on i njegov brat o. Tomislav, također trapist, silom otvorili i u njemu našli „Liber Studiorum“.

17 U prvom razredu bio je Antun Sakač a u drugom Branko Puklavec i Petar Škvorc.

kratke zabilježbe o njihovim rijetkim učenicima i bogoslovima koji su se narednih godina školovali u Odri kod Zagreba, Đakovu, Zadru i Sarajevu. No, najvažnije je da „Liber Studiorum“ u neprekinutom nizu, od uključivo školske godine 1910./1911. do uključivo školske godine 1944./1945., donosi izvještaje o onome što se događalo u svakoj pojedinoj akademskoj godini. Svaki izvještaj je prilično detaljan. Jedino su u godinama Prvoga svjetskog rata te 1942./1943., 1943./1944. i 1944./1945., vjerojatno opet zbog rata, zabilježeni samo osnovni podaci.

3.5. Organizacija obrazovanja u „Mariji Zvijezdi“

Kroz cijelo vrijeme postojanja organizirane izobrazbe u samostanu „Marija Zvijezda“, temeljni sustav obrazovanja nije se mijenjao: najprije je humanistička niža gimnazija trajala četiri godine, a nakon novicijata slijedile su još dvije godine gimnazijskog obrazovanja te potom dvije godine studija filozofije i četiri godine teologije.¹⁸

Školovanje trapističkih kandidata bilo je, dakle, organizirano u četiri cjeline. Kandidati početnici, ili oblatai kako su ih trapisti nazivali, primani su u samostansku školu nakon četvrtoga razreda osnovne škole i stanovali su u zasebnom domu (*Oblatenhaus*) u samostanu „Marija Zvijezda“. „Studium-Ordnung“ je predviđao da kandidati po dolasku u samostan najprije pohađaju četiri razreda škole za oblate (*Oblatenschule*). Na tome stupnju školovanja za predmete su imali: latinski, njemački, hrvatski, aritmetiku i matematiku, povijest, zemljopis, prirodoslovlje i vjeronauk.¹⁹

Nakon završena četiri razreda, koji su zapravo bili niža gimnazija,²⁰ odlazili su u novicijat²¹ koji je, prema nekim naznakama, trajao dvije godine. Međutim, za sada nisam uspio naći podatke o tome kako su u početku bile organizirane te godine novicijata, odnosno je li, osim duhovne kušnje i priprave za monaško zvanje, kroz to vrijeme bilo ikakve školske izobrazbe.

Poslije novicijata, prema programu iz 1910. godine, kandidati su započinjali drugi stupanj školovanja i pohađali još dva razreda (peti

Izvještaj sadržava imena njihovih profesora i ocjene za pojedine predmete: vladanje, vjeronauk, hrvatsko-srpski, latinski, grčki, njemački, povijest, zemljopis, prirodopis, matematika, geometrija, fizika i muzički odgoj.

18 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 5.

19 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 5.

20 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 5: „In Oblatenhaus, quasi als Untergymnasium, sollen vier Klassen sein, Prima, Secunda, Tertia und Quarta, ...“

21 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 5.

i šesti), koji su bili neki oblik više gimnazije.²² U njima su učili: latinski, njemački, matematiku i povijest. Međutim, prema zabilješkama u „Studium-Ordnung“, najkasnije od 1924./1925. barem jedan od ta dva razreda „više gimnazije“ kombiniran je s razdobljem novicijata, što je bilo nazivano „Noviziat-Studien“.²³ Iako to sve do 1930./1931. godine nije jasno naznačeno, moguće je da su čak oba razreda „više gimnazije“ odrađivana istodobno s novicijatom, ali sigurno je da je otada upravo tako rađeno.²⁴

Ova šestorazredna humanistička škola,²⁵ koja je, kao što ćemo kasnije vidjeti, započela djelovati u samostanu prije 1910. godine, i njezin nastavni plan bili su organizirani na osnovi nastavnoga plana tadašnjih gimnazija ove vrste u Bavarskoj i Austriji²⁶ i kroz cijelo vrijeme njezina postojanja trajala je šest godina.

Tijekom svih godina nastava je održavana 22 školska sata tjedno, odnosno svaki dan po četiri sata, osim subotom kada su održavana dva sata. Školska nastava bila je usklađena s ritmom samostanskoga života prema kojemu su se svakodnevno u životu tih monaha i njihovih pripravnika izmjenjivali molitva, rad i školovanje. Zato su svaki dan po dva sata nastave održavana prije podne a dva poslijepodne, osim opet subotom kada poslije podne nije bilo nastave.²⁷ Tako su odrađivane sve školske obveze a monaška disciplina bila poštovana.

3.6. Sustav studija u „Mariji Zvijezdi“

Treći stupanj školovanja sastojao se od studija filozofije, a u četvrtom se proučavala teologija. Međutim, u svemu tome osobito je zanimljiv podatak da je studij na toj visokoj filozofsko-teološkoj školi, uključujući filozofiju i teologiju, već od 1910. godine trajao šest godina: dvije godine filozofije i četiri godine teologije. Taj šestogodišnji program se nastavio i nakon objave crkvenoga Zakonika iz 1917. godine,²⁸ uz male prilagodbe novim propisima, i trajao sve do kraja djelovanja te ustanove.

Ovdje se čini potrebnim pojasniti kako su još sredinom 20. st. u Europi postojala dva različita načina organizacije gimnazija, u koje su se učenici, u oba slučaja, upisivali nakon završenoga četvrtog razreda osnovne škole. Postojale su gimnazije s osam razreda, ali postojala je

22 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 5: „... quasi als Ober-gymnasium...“

23 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 100.

24 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 134.

25 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 48: „Lehrplan der 6 klassigen humanistischen Oblatenschule Mariastern“.

26 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 48.

27 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 6.

28 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 56-58.

i druga vrsta ustroja gimnazijskog obrazovanja. Tako su u već spomenutim zemljama i u Italiji postojale humanističke gimnazije u kojima je nastava izvođena u 5 ili 6 godina, a nakon toga su se učenici upisivali u „licej“ (*liceum*, lat.) koji je, ovisno o tome koliko godina je škole završeno prije toga, trajao dodatnih 2 ili 3 godine, da bi se namirilo potrebnih 8 godina škole prije početka visokoga humanističkog studija. U tim dodatnim godinama, koje su nazivane „*cursus philosophicus*“, apsolutno je dominirao studij različitih predmeta filozofije, ali su predavani i neki predmeti na gimnazijski način.²⁹ I upravo tu vrstu školovanja nalazimo u samostanu „Marija Zvijezda“ jer podaci na mnogim stranicama „*Liber Studiorum*“ potvrđuju jasnu dominaciju filozofskih predmeta. No, uz njih se redovito pojavljuje još fizika, koja je od 1918./1919. godine bila propisana kao pomoćni predmet (*als Nebenfach*)³⁰ a, uz nju, ponekad i grčki, matematika i kemija.³¹ Sve to bilo je potrebno pojasniti kako bi bilo jasno da je u tom samostanu zaista postojala humanistička gimnazija, srednjoškolska ustanova, koja je sa svojih osam godina, uključujuću „*cursus philosophicus*“ (6+2), i prema najstrožim kriterijima, bila strukturalna pretpostavka za svako visokoškolsko teološko obrazovanje.

Opisani način školovanja svećeničkih kandidata, posebice onih koji su kao redovnici živjeli u samostanima, bio je posvema legalan na crkvenom pravnom području, i uređen dekretom „*Auctis admodum*“ Kongregacije za biskupe i redovnike od 4. studenoga 1892. Tim dekretom je određeno da biskupi ne smiju rediti za svećenike redovnike ako nisu završili najmanje tri godine studija teologije s obvezom da četvrtu godinu studija moraju završiti nakon svećeničkoga ređenja.³² Uz to, ovo pitanje dodatno je uređeno „*Deklaracijom*“ Kongregacije za redovnike od 7. rujna 1909., kojom su prethodne odredbe mnogo detaljnije pojašnjene te je, odgovarajući na više različitih dvojba, izričito rečeno kako propisane četiri godine studija znači cijelih 45 mjeseci.³³ Ono srednjoškolsko šestogodišnje školovanje Deklaracija iz 1909. godine naziva „*studia gymnasia seu humaniorum litterarum*“ (= gimnazijsko ili humanističko školovanje). Isti dokument u nastavku dvogodišnji studij filozofskoga školovanja naziva „*studia philosophica seu lycaalia*“ (= filozofsko ili licejsko školovanje), a četverogodišnji

29 Usp. Stephanus SIPOS, *Enchiridion iuris canonici ad usum scolarium et privatorum*, Romae-Friburgi Brisg.-Barcinone, 1960., 622.

30 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „*Liber Studiorum*“, 57, 122, 139 ss.

31 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „*Liber Studiorum*“, 122.

32 Usp. SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPI ET RELIGIOSIS, „*Auctis admodum*“, u Petrus GASPARRI (cur.), *Codicis iuris canonici fontes*, IV, 1054-1056.

33 Usp. SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS, „*Declarationes circa articulum sextum decreti 'Auctis admodum' editi die IV Novembris MDCCCXCIII*“, *Acta Apostolicae Sedis* (dalje: AAS) 17/1909., 701-704.

studij teologije imenuje „curriculum theologicum“ (= teološki tečaj). Odnosno, uključujući četiri godine osnovne škole, taj sustav pripreme svećeničkih kandidata obuhvaćao je 16 godina školovanja.

3.7. Studij filozofije i teologije

Prema „Liber Studiorum“, koji nam je na raspolaganju, nastavni program je dva puta usklađivan s općim crkvenim propisima. Jedan nastavni plan, nešto kraći, nalazimo 1910. godine a drugi, malo opširniji, započinje s 1918./1919. godinom. Izrada nastavnoga plana 1910. godine sigurno je posljedica naredbe pape Pija X., koju je Kongregacija za redovnike priopćila svojom „Deklaracijom“ iz 1909. godine. Naime, Kongregacija je od svih generalnih redovničkih poglavara zahtijevala urednu i cjelovitu izradbu popisa disciplina, koje su se predavale u pojedinim školskim godinama u redovničkim zajednicama, zajedno s listom školskih sati i drugim korisnim informacijama, te da to bude poslano samoj Kongregaciji radi objavljivanja nakon Papina odobrenja.³⁴ S druge strane, obnovu nastavnoga plana i programa iz 1918. godine treba povezati s objavljivanjem „Zakonika kanonskoga prava“ godinu dana prije (1917.) koji je donio obnovljenu regulativu za crkveno visokoškolsko obrazovanje.

Prema nastavnom planu iz 1910. godine, na visokoj filozofsko-teološkoj školi u samostanu „Marija Zvijezda“, u prvoj godini filozofije (*cursus philosophicus*) predavani su sljedeći predmeti: logika, kritika, ontologija i kozmologija, ali i nešto dogmatike; a u drugoj: psihologija, teodiceja, etika i nešto povijesti filozofije, te povijest Crkve i moralka. Teologija je pak predavana prema sljedećem rasporedu: u prvoj godini dogmatika, moralka i crkveno pravo; u drugoj također dogmatika, moralka i crkveno pravo; u trećoj dogmatika, moralka i Sveto pismo; i u četvrtoj pastoralka, liturgika i Sveto pismo.³⁵ U svim godinama studenti su tjedno slušali po 16 sati predavanja, na način koji je prethodno opisan. Predavanja su održavana ciklički tako da su svi studenti filozofije zajedno pohađali svoju nastavu a studenti teologije odvojeno svoju.

Prema nastavnom planu i programu, sastavljenom 1918./1919. godine, u prvoj godini filozofskoga kursa predavani su: dijalektika, kritika, ontologija, kozmologija i kao sporedni predmet fizika (2 sata tjedno); u drugoj godini studenti su slušali: psihologiju, o jedinom Bogu (filozofsko-dogmatski), etiku, načela moralne teologije i retoriku, kao pomoćni predmet.³⁶

34 Usp. SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS, „Declarationes circa articulum sextum decreti ‘Auctis admodum’ editi die IV Novembris MDCCCXCIII“, 704.

35 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 5.

36 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 57.

Prema istom programu, u prvoj godini teološkoga studija predavani su predmeti iz dogmatike: o pravoj vjeri, o Crkvi, o inspiraciji; iz moralke: o ulivenim krepostima (vjera na dogmatski način), I.-V. Božja zapovijed; iz Svetoga pisma: opći uvod u cijelo Sveto pismo, poseban uvod u 4 evanđelja s tumačenjem; i retorika, kao sporedni predmet. U drugoj godini studija predavani su iz dogmatike: o Bogu stvoritelju i uzdizatelju, o milosti, o vjeri; iz moralke: VII.-VIII. Božja zapovijed, o crkvenim zapovijedima, o raznim staležima (s posebnim naglaskom na redovničko pravo); iz Svetoga pisma: tumačenje prvoga poglavlja knjige „Nastanka“, tumačenje dijelova Pavlovih poslanica; i govorništvo, kao sporedni predmet. U trećoj godini iz dogmatike: o Utjelovljenoj Riječi, o sakramentima općenito, o euharistiji; iz moralke: o krštenju, o krizmi, o pokori i o bolesničkom pomazanju; te liturgika. U četvrtoj godini iz dogmatike: o svetom redu, o ženidbi, o posljednjim stvarima; iz moralke: VI. Božja zapovijed, o ženidbenim zaprekama, o vršenju ženidbe, o cenzurama; iz kanonskoga prava: javno i privatno pravo.³⁷ Međutim, među informacijama o tom novom programu, na žalost, nema one o broju sati predavanja koje su studenti slušali svakoga tjedna, no čini se posvema opravdanim pretpostaviti da je ta satnica bila jednaka onoj iz prethodnoga razdoblja i da je ritam održavanja predavanja također bio usklađen s monaškim načinom života u samostanu.

3.8. Način ocjenjivanja

Tijekom cijeloga školovanja, i u gimnaziji i tijekom studija, znanje učenika i studenata provjeravano je i ocjenjivano na ispitima koji su održavani u određene dane za sve studente, posebno za filozofske a posebno za teološke predmete na kraju svakoga semestra. Godine 1910. bilo je predviđeno da učenici i studenti na ispitima mogu dobiti jednu od pet predviđenih ocjena: izvrstan koji je donosio 10 bodova, dobar 8 bodova, zadovoljavajući 7 bodova, dovoljan 6 bodova i nedovoljan 5 ili manje bodova.³⁸ Međutim, neki profesori su poznavali i šestu ocjenu pa su u nekim slučajevima ocjenjivali s vrlo dobar, što je donosilo 9 bodova.³⁹ Ocjene su na početku upisivane na njemačkom jeziku s naznačenom bodovnom vrijednošću (10: *ausgezeichnet* = izvrstan, 9: *sehr gut* = vrlo dobar, 8: *gut* = dobar, 7: *befriedigend* = zadovoljavajuće, 6: *genügend* = dovoljan, 5: *ungenügend* = nedovoljan). Od

37 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 57-58.

38 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 10: „Der Qualifikation für den Grad der guten oder schlechten Antworten der Examinanden sind folgende Noten aufgestellt: 1. ausgezeichnet = 10 Punkte; 2. gut = 8 Punkte; 3. befriedigend = 7 Punkte; genügend = 6 Punkte; 5. ungenügend = 5 oder weniger Punkte.“

39 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 11.

1919./1920. do 1922./1923. godine ocjene su upisivane na latinskom, ali bez naznačene bodovne vrijednosti (*probatus* = dovoljan, *sufficienter probatus* = zadovoljavajuće, *bene probatus* = dobar, *valde bene probatus* = vrlo dobar, *summa cum laude* = izvrstan). I konačno, od 1923./1924. godine, najprije u gimnaziji a onda i u bogosloviji, napušta se ocjenjivanje na latinskom i prelazi opet na njemački jezik ali s drukčijim bodovanjem: vrlo dobar 1, dobar 2, zadovoljavajuće 3, dovoljan 4, nedovoljan 5.⁴⁰

S obzirom na to da su uglavnom tijekom svih godina zabilježene konačne ocjene učenika i studenata, lako je u gimnaziji uočiti svu njihovu šarolikost. Među njima nisu rijetke ni one najbolje, ali se i propadalo. Međutim, u bogosloviji su profesori bili mnogo zahtjevniji i stroži pri ocjenjivanju pa sam kroz cijelih 20 prvih godina vođenja te evidencije o djelovanju trapističke bogoslovije uočio samo jednu najbolju ocjenu, *summa cum laude*, koju je 1921./1922. godine dobio Benno Strumpf iz dogmatike.⁴¹ A prvi put nakon toga odlične ocjene dane su Erwinu Baumeisteru i Ambrozu Brdaru iz filozofije tek 1931./1932. godine.⁴² No, poslije toga odlične ocjene pojavljuju se češće.

3.9. *Studenti filozofije i teologije*

U godini 1910./1911., kao što je već bilo rečeno, nije predavana filozofija nego samo teologija: dogmatika i moralka. Te godine studenti su slušali iz dogmatike: o jednom i trojedinom Bogu te o Bogu stvoritelju, a profesor je bio pater Romuald; iz moralke je predavano: o vjeri, nadi i ljubavi te prve četiri zapovijedi Dekaloga, a profesor je bio pater Camillus. Znademo da je te godine bilo upisano 7 studenata teologije i da su svi uspješno položili ispite. A polagali su na kraju svakoga semestra: dogmatiku 4. veljače i 31. svibnja 1911., a moralku 30. siječnja i 6. lipnja iste godine.⁴³ U skladu s tadašnjom monaškom duhovnošću, „Liber Studiorum“ bilježi samo njihova imena a ne i prezimena,⁴⁴ što je istraživaču danas velik problem.

Na ispitima iz dogmatike studenti su 1911. godine postigli sljedeće rezultate: fr. Hermann 8 i 7, srednja 7,5 (*befriedigend*)⁴⁵; fr. Sympthorian 9 i 9, srednja 9 (*sehr gut*); fr. Bernardinus 7 i 8, srednja 7,5 (*sehr befriedigend*); fr. Paulinus 7 (vjerojatno je polagao sve odjednom, *befriedigend*); fr. Athanasius 9 i 9, srednja 9 (*sehr gut*); fr. Polycarpus 8 i

40 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 120.

41 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 83.

42 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 139.

43 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 10.

44 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 8, 9 i 11.

45 Previdom pisara nije mu upisano: *sehr befriedigend*.

8, srednja 8 (*gut*); fr. Anastasius 8 i 7, srednja 7,5 (*befriedigend*).

Na ispitima iz moralke rezultati su bili sljedeći: fr. Hermann 9 i 8, srednja 8,5 (*gut*); fr. Symphorian 9 i 9, srednja 9 (*sehr gut*); fr. Bernardinus 7 i 8, srednja 7,5 (*sehr befriedigend*); fr. Paulinus 8 (vjerojatno je sve polagao odjednom, (*gut*); fr. Athanasius 9 i 8, srednja 8,5 (*gut*); fr. Polycarpus 8 i 9, srednja 8,5 (*gut*); fr. Anastasius 8 i 8, srednja 8 (*gut*).⁴⁶

Iste 1910./1911. još pet trapista nalazilo se na studiju u Rimu: fr. Basilius, fr. Bonaventura, fr. Kilianus, fr. Vitus i fr. Victorianus. Na kakvu studiju su bili u Rimu, dodiplomskom ili postdiplomskom, u ovom času nije moguće odgonetnuti. Međutim, sudeći po fr. Basiliusu, kojega ćemo još spominjati, vrlo je vjerojatno da su bili na postdiplomskom studiju, osim fr. Victorianusa koji je u Rimu studirao filozofiju i sljedeće se godine vratio u Banja Luku te započeo studij teologije.⁴⁷

Godine 1911./1912. studij filozofije je upisalo 5 studenata: fr. Lambertus, fr. Georgius, fr. Angelicus, fr. Pacificus i fr. Vitalis. A studij teologije 10 studenata: fr. Willibald, fr. Longinus, fr. Victorianus, fr. Hermann, fr. Symphorian, fr. Bernardin, fr. Paulin, fr. Athanasius, fr. Polycarp, fr. Anastasius. Iz filozofije je predavana logika, kritika i ontologija, a iz teologije o Utjelovljenju (*de Incarnatione*) i o milosti (*de gratia*).

I tako redom!

3.10. Priručnici po kojima se studiralo

Posebno zanimljivo pitanje predstavljaju priručnici, po kojima se predavalo u trapističkoj bogosloviji. „Liber Studiorum“ daje vrlo malo informacija na tu temu. No, zahvaljujući jednoj incidentnoj situaciji iz prvoga dijela 1926. godine, saznajemo da su na tom visokom učilištu korišteni tadašnji najpoznatiji europski priručnici iz dogmatike, moralke, kanonskoga prava i crkvene povijesti, koji su upotrebljavani uglavnom na svim katoličkim visokim teološkim učilištima.⁴⁸ Odnosno, zabilježena je informacija o po jednome priručniku za četiri spomenuta područja. U stvari, zato što su trapisti u prethodnom razdoblju za svećeničko ređenje biskupu Jozi Gariću nekad predstavljali i kandidate koji nisu imali navršenu propisanu dob, i završene sve studije, a biskup to nije znao jer je vjerovao profesorima i poglavarima, koji su opet bili „in bona fide“, Garić je 9. prosinca 1925. do veljače sljedeće godine odgodio svećeničko ređenje dvojici predloženih trapističkih bogoslova. A kad se primakao termin ređenja, 22. siječnja 1926. naredio je da se

46 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 11.

47 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 13.

48 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 111.

oba kandidata trebaju, u smislu kan. 996. § 1., podvrgnuti posebnom ispitu prije ređenja i dostavio vrlo opširan popis tema o kojima će biti ispitivani iz dogmatike, moralke, kanonskoga prava i crkvene povijesti. Odgovarajući biskupu na njegov dopis, opat Bonaventura Diamant ga je upozorio da bi bilo dobro da povjerenstvo, koje će ih ispitivati, vodi računa da su kandidati studirali prema određenim priručnicima te da bi ih trebalo po njima ispitivati. Usput rečeno, na ispitu koji je obavljen 25. veljače, Povjerenstvo (predsjednik Jozo Garić; ispitivači: generalni vikar Božo Ivaniš, konzistorijalni vijećnik fra Filip Pašalić i profesor na gimnaziji vlač. dr. Pavao Pajić) jednom je kandidatu dalo pozitivnu ocjenu a drugome negativnu, pa je prvi bio ređen a drugi nije. A priručnici, koje je Diamant preporučio, bili su zaista vrlo ugledni i najčešće korišteni udžbenici na tadašnjim europskim teološkim učilištima: Peschova dogmatika,⁴⁹ Noldinova moralka,⁵⁰ Creusenovo i Vermerschovo kanonsko pravo⁵¹ i Marxova crkvena povijest.⁵²

3.11. Kvalifikacije profesora u trapističkoj bogosloviji

Godine 1910./1911. dogmatiku je predavao pater Romuald, moralku pater Camillus, dok je za predavanje Svetoga pisma bio određen pater Willibrard.⁵³ Sljedeće godine filozofiju je predavao pater Basilius, dogmatiku pater Camillus a moralku pater Willibrard.⁵⁴ Odnosno, kao i kod studenata, na žalost, kroz mnogo godina nisu bilježena prezimena profesora, što će se donekle popraviti tek nakon Prvoga svjetskog rata.

S informacijama o kvalifikacijama profesora stanje je još lošije jer o njima, u skladu s monaškom samozatajnošću koja u ovom obliku očito nije pomirljiva sa znatiželjom istraživača, u „Liber Studiorum“ uglavnom nema ni spomena. Ipak, osim sjećanja patra Nivarda Volkmera da su svi njihovi profesori bili doktori ili magistri znanosti,⁵⁵ može nam pomoći primjer patra Basiliusa za početak rješavanja pitanja kvalifikacija. Naime, već je bilo spomenuto da, zbog nedostatka profesora, nije bila predavana filozofija 1910./1911. godine. No, sljedeće godine započelo je predavanje filozofije (logika, kritika, ontologija), a pro-

49 Usp. Christian PESCH, *Compendium theologiae dogmaticae*, 4 sv., Friburgi Brisgoviae, 1913.-1914.

50 Usp. Hieronymus NOLDIN, *Summa theologiae moralis*, 3. sv., Oeniponte, 1922.-1923.

51 Usp. Joseph CREUSEN - Arthur VERMEERSCH, *Summa novi iuris canonici commentariis aucta*, Mechliniae, 1921.

52 Usp. Jakob MARX, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Trier, 1908.

53 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 7.

54 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 12-13.

55 Usp. Maša HORVAT, „Ljubav šutnjom govori...“, www.ver.hr

fesor je bio upravo pater Basilius,⁵⁶ koji se u međuvremenu vratio iz Rima. Zato je vrlo dragocjena zabilježba na početku 1911./1912. godine, koja u hrvatskom prijevodu glasi: „Za školsku godinu 1911.-1912. našem je samostanu pridošla jedna odlična učiteljska snaga u osobi našega patra Basiliusa, koji je do sada studirao u Rimu, i k nama se nazad vratio kao doctor philosophiae et theologiae. Zasad će on preuzeti profesuru filozofije.“⁵⁷ A iz opisa samostanskoga „Sirotišta“ iz vremena prvoga Svjetskog rata saznaje se da je i pater Celestin Kuczmarški bio također doktor filozofije.⁵⁸

Uz to, treba podsjetiti da se povremeno, npr. uz ime Kiliana Krämera (1921.), koji je tada bio prefekt studija, pojavljuje naslov „lector“.⁵⁹ Načelno govoreći, to je moglo odgovarati kvalifikaciji koja je tada bila propisana za redovničke bogoslovije (Zakonik 1917., kan. 1366. §1.), i moguće je da kao takav upotrijebljen. No, nije posvema sigurno da je „Liber Studiorum“ uvijek upotrebljavao naziv „lector“ u smislu posjedovanja gradusa. Naime, postoji primjer da je taj naziv korišten u značenju „predavač“ jer se isti naziv 1941. godine nalazi uz ime patra Basiliusa⁶⁰ (Sartorio) za kojega već znademo da je imao doktorat iz filozofije i teologije, a taj njegov doktorat nikada više nije spomenut, osim pri njegovu povratku u Banja Luku.

Kao treći primjer, treba navesti *Šematizam Katoličke crkve u Jugoslaviji* iz 1939. godine, u kojemu su navedena imena i prezimena svih članova samostana „Marija Zvijezda“, ali je samo uz ime upravo patra Basiliusa Sartorija navedeno da je doktor filozofije i teologije, dok uza sva druga imena nema spomena nikakvih znanstvenih naslova.⁶¹ Međutim, ako znanstveni naslovi nisu spomenuti, bilo bi previše zaključiti da baš ni jedan svećenik, osim patra Basiliusa, nije imao ni doktorat, ni licencijat (magisterij) ni lectorat. Posebice zato što je tada važeći opći crkveni zakon jasno propisivao i obvezivao sve: „Kod postavljanja nastavnika za predmete filozofske, bogoslovske i pravne, mora se dati prednost, po sudu Biskupovom i sjemenišnih odbornika, onima, koji su, uz jednake uvjete, stekli naslov doktora, i to na Sveučilištima odobrenima od Svete Stolice ili Fakultetima, odnosno, ako se

56 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 12.

57 Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 12: „Für das Schuljahr 1911 – 1912 ist unserm Kloster eine vorzügliche Lehrkraft hinzu gekommen, in der Person unsers Pater Basilius, der bisher in Rom studiert, und als doctor philosophiae et theologiae zu uns zurück gekehrt ist. Einstweilen wird er das Professorat der Philosophie übernehmen.“

58 Usp. TEINOVIĆ, *Trapistička opatija Marija Zvijezda u Banjaluci (1869-2009)*, 62.

59 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 74.

60 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 180.

61 Usp. DRAGANOVIĆ, *Opći šematizam Katoličke crkve u Jugoslaviji*, 460.

radi o redovnicima, koji su sličnu svjedodžbu dobili od strane svojih viših Poglavora“ (kan. 1366. § 1.).⁶² Takva svjedodžba npr. kod franjevacu bila je „lector generalis“ a kod dominikanaca „magister“.⁶³

Iako pitanje potrebnih kvalifikacija profesora trapističke bogoslovije još treba istraživati, spomenute naznake ipak dopuštaju pretpostavku da su oni zaista bili spremni za posao koji su obavljali. Dopusšteno je zaključiti također da vodstvo tog učilišta nije dopuštalo da bilo tko predaje studentima. Dobar primjer za to je slučaj patra Basilijusa kada je uprava 1910. godine, čekajući kvalificiranoga predavača, smatrala da je bolje jednu godinu ne održavati nastavu iz filozofije negoli predavanje povjeriti nekome tko nije dovoljno spreman. I tek kad se pater Basilijus kao doktor filozofije i teologije vratio iz Rima, filozofski predmeti su predavani. Uz napomenu da je samostan i tada bio pun svećenika koji su eventualno mogli, barem privremeno, pokriti nastalu prazninu. To je zaista odličan dokaz kako se pazilo i na potrebnu spremu profesora. K tome, u tome pogledu zaista je dragocjeno svjedočanstvo patra Nivarda Volkmera, jednoga od predviđenih sudionika na ovom simpoziju, koji se sjeća svojih profesora i potvrđuje njihove kvalifikacije. No, ako je u početku možda i bilo odstupanja, nakon 1931. godine, prema odredbama apostolske konstitucije „Deus scientiarum Dominus“⁶⁴ pape Pija XI., i okružnice Kongregacije za sjemeništa i sveučilišno obrazovanje „Sacra Congregatio“,⁶⁵ koji su tada objavljeni, svi koji su predavali na crkvenim visokim učilištima bilo gdje u svijetu morali su imati potrebne kvalifikacije.

3.12. Kad je započela djelovati trapistička bogoslovija?

Prema podacima iz „Liber Studiorum“, jasno je da je ujesen 1944. godine započela posljednja akademska godina visoke filozofsko-teološke škole u trapističkom samostanu „Marija Zvijezda“⁶⁶ i sigurno je da, zbog ratnog i političkog prevrata koji je uslijedio, nije privedena kraju. Međutim, iako „Liber Studiorum“ svoju kroniku započinje 1910./1911. godine, upravo na temelju podataka koje nudi isti „Liber Studiorum“ kao posvema sigurno treba zaključiti da ta godina nije ujedno i prva godina djelovanja toga visokoga učilišta.

Prije svega, činjenicu da za 1910. godinu nalazimo prvi put

62 Usp. prijevod Franje HERMANA, *Kodeks kanonskoga prava*, Zagreb, 2007.

63 Usp. Ante CRNICA, *Priručnik kanonskoga prava Katoličke Crkve*, Zagreb, 1945., 260.

64 Usp. PIUS XI, „Constitutio Apostolica ‘Deus Scientiarum Dominus’“, *AAS* 7/1931., 241-262.

65 Usp. SACRA CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, „Sacra Congregatio“, *AAS* 7/1931., 263-284.

66 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 186.

– ovo „prvi put“ vrijedi za sadašnji stupanj istraživanja – zabilježen detaljan plan i program studija nikako ne treba stvarati zaključak da upravo ta godina predstavlja početak studija u ovom samostanu. Čini se mnogo vjerojatnijim da je vodstvo samostana te godine u pisanom obliku sastavilo plan i program zato što je samo godinu dana prije Kongregacija za redovnike svim redovničkim zajednicama u svijetu prenijela naredbu pape Pija X. da se takav plan mora izraditi u svim redovničkim obrazovnim ustanovama koje su spremale buduće svećenike. A to, načelno govoreći, nikako ne isključuje mogućnost da su u tom samostanu svećenički kandidati i prije završavali svoj studij.

S druge strane, neke formulacije u „Liber Studiorum“, koje nalazimo već na početku, dopuštaju barem pretpostaviti, pa čak i više od toga, da je ta visoka škola djelovala i prije. Npr. prva rečenica, koja je napisana u tom dragocjenom dokumentu, glasi: „U rujnu 1910. imenovao je časni Pater Opat, Dom Dominicus Assfalg, za prefekta studija P. Willibrarda na mjesto poslom pretrpanoga P. Camillusa.“⁶⁷ Ako toj rečenici pristupimo pažljivo i analitički, onda pronalazimo tragove školovanja koji su stariji od 1910. godine. U stvari, poznato je da je u nekadašnjem ustrojstvu crkvenoga školstva „prefekt studija“ obnašao službu koja odgovara službi današnjih prodekana za nastavu, pa treba postaviti pitanje kome je trapist Camillus do 1910. godine u samostanu „Marija Zvijezda“ bio prefekt studija jer je opat samostana, „umjesto“ njega, te godine imenovao drugoga? Naime, ako je postojao prefekt studija, onda je valjda postojao i studij.

Isto tako, u nastavku saznajemo da je akademska godina 1910./1911. započela 10. listopada 1910. i da je bilo upisano sedam studenata na teologiju,⁶⁸ a da te godine „zbog nedostatka jednoga profesora“⁶⁹ nije predavana filozofija, koja inače prethodi teologiji. Stoga, barem pod vidom metodološke sumnje, treba se odmah pitati: Jesu li sedmorica studenata teologije prethodno filozofiju završili negdje na drugoj strani, pa u „Mariji Zvijezdi“ započeli studij teologije? U tome slučaju o. Camillus bi u prethodnom razdoblju možda bio „prefekt studija“ samo za nižu školu i gimnaziju? Odnosno, je li tih sedam studenata teologije prethodno baš u „Mariji Zvijezdi“ završilo studij filozofije? Ili, je li zamijenjeni Camillus možda njima bio prefekt studija u prethodnom razdoblju?

A onda na str. 10, zahvaljujući bolesti nekolicine studenata, nalazimo potvrdu da je visoko filozofsko-teološko učilište u „Mariji Zvijezdi“ djelovalo i u godini prije početka bilježenja u naš „Liber

67 Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 5: „Im September 1910 ernannte der ehren. Pater Abt, Dom Dominicus Assfalg, zum Studienpräfekten den P. Willibrard an Stelle der mit Arbeiten überhäuften P. Camillus.“

68 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 9.

69 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 7 i 9.

Studiorum“. Tamo se kaže doslovce: „U siječnju 1910. godine otputovala su trojica braće Symphorian, Polycarp i Athanasius zbog bolesti na jordanske banje, morali su dakle prekinuti svoje studije.“⁷⁰ Poslije toga saznajemo da su se posljednja dvojica vratili u „Mariju Zvijezdu“ u svibnju a Symphorian u rujnu iste godine. Nakon što su se oporavili i vratili nazad, kroničar za njih kaže: „Studij, koji su gore spomenuta braća zbog svoje bolesti morali propustiti, oni su ipak nadoknadili. Također je brat Bernardinus morao još cijeli traktat opće dogmatike, koju je on u prethodnoj godini (1909.-1910.) kao bolničar propustio, i dotična braća su iz tih nadoknađenih traktata također polagala ispit.“⁷¹ Prema tome, u slučaju brata Bernardinusa imamo jasno potvrđeno da je ovo učilište djelovalo 1909./1910. godine jer je on, budući da je radio kao samostanski bolničar, propustio dogmatiku.

Iako kroničar, na žalost, ne spominje o kojim ispitima bi se radilo – filozofskim ili teološkim, čini se posvema opravdanim zaključiti da se, u slučaju ta četiri studenta, radilo o već započetom studiju teologije jer Symphoriana, Polycarpa i Athanasiusa nalazimo u „Liber Studiorum“ kao studente teologije od jeseni 1910. kroz samo tri naredne godine,⁷² a Polycarpa, koji je morao ponavljati neke ispite, još i 1914./1915. godine.⁷³ Symphoriana, Bernardinusa i Athanasiusa je biskup Jozo Garić zaređio za svećenike 3. kolovoza 1913. u banjalučkoj katedrali,⁷⁴ a Polycarpa godinu dana kasnije, 5. kolovoza 1914.⁷⁵ To znači da su oni 1910. godine imali završene dvije godine filozofskoga studija i jednu godinu teologije, te potom još tri godine studirali da bi 1913. godine završili svu teologiju. Drugim riječima: jednostavna računica pokazuje da su ti studenti svoj studij filozofije morali započeti najkasnije 1907./1908. jer su samo u tome slučaju u redovitom roku mogli završiti i četiri godine teologije te biti ređeni za svećenike 1913. godine. Odnosno, studirali su filozofiju u godinama 1907./1908. i 1908./1909. te teologiju od 1909./1910. do 1912./1913., a u Polycarpovu slučaju, zbog nepoloženih ispita, još jednu godinu dana.

70 Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 10: „Im Januar 1910 reisten die drei fratres Symphorian, Polycarp und Athanasius krankheitshalber nach Jordanbad, mussten also ihre Studien unterbrechen.“

71 Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 10: „Die Studien, welche befragte fratres durch ihre Krankheit versäumen müssten, haben sie eben nachgeholt. Ebenso sollte frater Bernardinus noch die tractatus der generellen Dogmatik, welche er im Vorjahr (1909-1910) versäumt hatte als Krankenwärter, und haben die betreffenden fratres über diese nachgeholte Traktate auch Examen gemacht.“

72 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 10-27.

73 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 26 i 36.

74 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 19-20.

75 Usp. Arhiv samostana „Marija Zvijezda“, „Liber Studiorum“, 27.

Tako, na sadašnjem stupnju istraživanja, dopušteno je zaključiti da je visoko filozofsko-teološko učilište u samostanu „Marija Zvijezda“ započelo djelovati najkasnije 1907. godine. Isto tako, ima mnogo razloga utemeljeno pretpostaviti kako ni 1907. godina nije početak djelovanja toga visokog učilišta pa tako ostaje još mnogo za istraživati. Naime, u pretpostavci da je provjerena informacija kako je „Juvenat“ (*Oblatenschule*) osnovan 1898. godine,⁷⁶ te kad se doda šest školskih godina, koliko je bilo potrebno da prva generacija završi tu humanističku školu, onda bi moglo biti da je studij filozofije započeo 1904./1905., a teološki dvije godine poslije.

3.13. Zadovoljava li trapistički studij kriterije modernoga visokog učilišta?

Na početku ovoga prikaza rečeno je kako visokim učilištem u modernom smislu može biti smatrano ono koje svoje studente upisuje nakon završene srednje škole, te koje slijedi program visokoškolskog obrazovanja i ako ima profesore koji su kvalificirani za obavljanje svog posla.

Što se tiče učilišta u samostanu „Marija Zvijezda“, očito je, na osnovi iznesenih podataka i dokumenata, da bi dvije godine filozofskog obrazovanja, koje je uključivalo i neke predmete gimnazijske naravi, bez obzira na to što je imalo i neke elemente visokoškolske razine (kvalificirani profesori i popis predmeta), najprikladnije bilo smatrati sastavnim dijelom prethodnoga humanističkoga srednjoškolskog obrazovanja. Naime, s te dvije godine školovanja, dodanih na prethodnih 6 godina redovite humanističke škole, dobivalo se cjelovito osmogodišnje srednjoškolsko školovanje (6+2) čime se, i prema najstrožim kriterijima, ispunjavao uvjet da bi se moglo započeti studij visokoškolske razine. A nastavak, koji je slijedio, i trajao četiri godine kao studij teologije, zaista je zadovoljavao sve najstrože, prethodno spomenute, kriterije modernoga visokog učilišta koji su u ono vrijeme primjenjivani na sveučilištima u Europi i koji su, uostalom, još uvijek uglavnom posvuda u praksi.⁷⁷

76 Usp. GAVRANOVIĆ, *Dolazak trapista u Delibašino selo kod Banje Luke i njihova djelatnost*, 148; TEINOVIĆ, *Trapistička opatija Marija Zvijezda u Banjaluci (1869-2009)*, 58.

77 Sa zahvalnošću ovdje svakako treba spomenuti da je dr. fra Velimir Blažević, koji živi u samostanu Petrićevac kod Banja Luke, u samostanskom arhivu pronašao i na simpoziju za vrijeme rasprave predstavio dokument od 28. siječnja 1890. kojim je provincijal Franjevačke provincije „Bosne Srebrene“ fra Bono Milišić ravnateljstvu ovoga samostana pisao da ispiti „u tamošnjem filozofskom zavodu neka se obdržavaju u vrijeme jur po Vami opredieljeno. Akoprem bi ovo Redodržavništvo vrlo rado prisustvovalo, to mu ipak nije moguće zbog mnogih poslova

Zaključak

Podaci i spoznaje, koji su izneseni na prethodnim stranicama, predstavljaju otkriće zaboravljene istine koja će biti iznenađenje na mnogo strana i u crkvenim redovima. Uz to, posvema se mijenja dosadašnja službena tvrdnja da je visoko školstvo u Banja Luci započelo 1950. godine, kad je u tome gradu započela djelovati Viša pedagoška škola. Istina je, naprotiv, da je visoko školstvo u gradu Banja Luci, jednako kao u Sarajevu i Mostaru, nastalo prije Drugoga svjetskog rata, i to u krilu Katoličke Crkve. Na sadašnjem stupnju proučavanja ove teme, na osnovi dokumenata koji su predstavljeni u prethodnom dijelu ovoga prikaza, može se sa sigurnošću tvrditi da je visoko filozofsko i teološko učilište u trapističkom samostanu „Marija Zvijezda“ započelo djelovati najkasnije 1907. godine. No nikako nije isključeno da je sve počelo i prije toga jer je dokazano da „Liber Studiorum“ nudi podatke o postojanju učilišta i u prethodnom razdoblju. A kad je točno osnovano to učilište i kad je stvarno počelo djelovati, ostaje da se tek ustanovi. Pronalazak „Liber Studiorum“ opominje da se ne smije napustiti nada da su i drugi dokumenti negdje sačuvani te da će se, uspoređujući ih s „Liber Studiorum“, jednom moći pouzdano saznati sve o početku, analizirati kako se razvijalo ovo učilište, tko su poimence bili njegovi profesori i studenti, kako je svake godine detaljno izgledao njegov nastavni program, koliko je Crkvi darovalo svećenika, misionara, župnika i braće monaha. Nije uopće ni dotaknuto pitanje priručnika iz filo-

načinit.“ Zato će zamoliti banjalučkoga biskupa da predsjedava tim ispitima da se vidi „kakovim uspjehom je urodio trud koji učiteljima toli učenika u ovom prvom polugodištu“. Usp. Arhiv Franjevačkoga samostana Petrićevac, god. 1890., bez broja. Budući da ovaj dokument ne nudi mnogo elemenata, zadaća je budućih istraživača provjeriti o čemu se točno radilo u ovom slučaju, tko su bili profesori i kakve su kvalifikacije imali, te kakav nastavni plan i program su slijedili, odnosno koje priručnike su upotrebljavali i gdje su učenici prethodno završavali osmogodišnje srednjoškolsko obrazovanje. U budućnosti svakako treba biti otvoren svakom zaključku koji će biti dokumentiran, no čini se vrlo vjerojatno da bi se „filozofski zavod“ u samostanu Petrićevac, u najboljem slučaju, mogao sastojati upravo od one dvije godine filozofije, koje su u prikazu trapističkog učilišta svrstane u srednjoškolsku pripremu za početak studija. To izričito tvrdi i Marko KARAMATIĆ, *Franjevci Bosne Srebrene u vrijeme austrougarske uprave 1878-1914.*, Sarajevo, 1992., 91. Naravno, sve to treba usporediti s tadašnjim stanjem samostanskih škola „Bosne Srebrene“ i s činjenicom da su kandidati ove provincije tih godina, sve do 1898., svoje studije završavali uglavnom u Mađarskoj. Usp. Karlo KARIN, „Kratki prikaz visokog školstva u prošlosti Bosne Srebrene i program budućeg rada“, *Dobri Pastir*, Sarajevo, 1970., 159-170; Miro VRGOČ, „Franjevačka bogoslovija Bosne Srebrene u Livnu od 1905/06. do 1908/09.“, 178-218; Marko KARAMATIĆ, *Franjevci Bosne Srebrene u vrijeme austrougarske uprave 1878-1914.*, 75-129.

zofije, dok su oni teološki spomenuti samo djelomice. Ostaje posvema otvorena i tema mogućega filozofskog i teološkog, i uopće kulturološkoga, doprinosa pojedinih profesora tadašnjoj znanstvenoj i duhovnoj misli. No predstavljeni su "Liber Studiorum", organizacija obrazovanja u samostanu "Marija Zvijezda", sustav filozofskog i teološkog studija, način polaganja ispita i ocjenjivanja, prvi studenti i profesori čija ime-na donosi „Liber Studiorum“, neki korišteni priručnici, kvalifikacije profesora te sve to, kroz analizu dokumenata i tadašnje prakse opće Crkve, uspoređeno s tadašnjim načinom studiranja u samostanskim učilištima Katoličke Crkve i tako stvorena pretpostavka za još ozbiljnije proučavanje.

Ako se dvije godine filozofskoga studija, da bi se dobila zao-kružena osmogodišnja srednja škola, pribroje godinama humanističke škole, time je zadovoljeno najstrožim kriterijima i stvorena pretpostavka da, i u formalnom i u sadržajnom smislu, nastavak studija teologije, koji je trajao četiri godine, bude pravo visoko učilište u modernom smislu jer je imalo i kvalificirane profesore i slijedilo propisani nastavni plan i program.

THE TRAPPIST PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL COLLEGE AND THE ORIGIN OF UNIVERSITY INSTRUCTION IN BANJA LUKA

Summary

After a short reminiscence about the beginnings of the university school system in Bosnia and Herzegovina in general, and in Banja Luka specifically, this study focuses on the origins and functioning of the philosophical and theological school in the "Marija Zvijezda" Trappist Monastery, near Banja Luka. Even though this college was established before 1907, and even though it functioned for decades without any hiatus until 1944/1945, it is almost unknown today both in the church and among the general public. This college is even unknown to Banja Luka University, which had its beginning in 1950,, when the Higher Pedagogical School was opened in that city. For the first time, this study presents an important educational and scientific institution of the Catholic Church to the public. This has been possible because of the recently discovered "Liber Studiorum" that reveals what happened at "Marija Zvijezda" during the period from 1910/1911 to 1944/1945.

The facts and insights revealed in the article present the discovery of forgotten truths that will surprise many, even in church circles. It completely refutes the previous contention of the authorities that the higher education system in Banja Luke was only initiated in 1950, since the city already had by that time an established Higher Pedagogical School. The truth is that the tertiary education system in Banja Luka, as well as in Sarajevo and Mostar, had its origin before WWII, with the patronage of the Catholic Church. According to the present available documents, it is certain that the advanced philosophical and theological college at "Marija Zvijezda" was started at least in 1907.

But we cannot exclude the possibility that it was started even earlier, because there are indications in the "Liber Studiorum" that the college existed before that time. Exactly when the college was established and when it developed its curriculum still needs to be established conclusively. We should not lose hope, however, that other documents have been saved somewhere, and that these will help when compared with the "Liber Studiorum", to determine the beginnings of this college; to analyze the development of the college; to discover the names of the professors and students; to see what exactly the yearly curriculum consisted of; and to see how many priests, missionaries, parish priests and religious brothers came out of the college.

In this article we do not examine the question of philosophy manuals and we touch only tangentially on the question of manuals for theology. The theme of possible philosophical, theological and cultural contributions by some professors to the scientific and spiritual thought of the time should also be further investigated. What we present here through the "Liber Studiorum" is the organization and duration of education in a monastic humanist high school (six years), a system of philosophical and theological study (two + four years), the procedure for setting examinations and assigning marks, the names of the first students and professors presented in the "Liber Studiorum", and proof that the professors were qualified to teach. All this information is analyzed using the documents and praxis of the universal Church in comparison with the methods of study in the high monastic colleges of the Catholic Church of that time.

If we add two years of philosophical study to the prescribed eight years in the high school system, then the most strict criteria of a school system are satisfied. We can then make a presupposition that formally and substantially this theological course of study lasting four years was a real college system in the modern sense of the word, because this college had qualified professors and followed a prescribed curriculum.

Key words: *trappists, high philosophical and theological school, "Marija Zvi-jezda", "Liber Studiorum", qualifications of professors, plan and curriculum of school, students, school manuals.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-43 : 17-026.2
27-43 : 316.47
272-732.1 Iohannes Paulus II, papa
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: svibanj 2010.

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

SOLIDARNOST U MISLI IVANA PAVLA II.: FILOZOFSKO-TEOLOŠKI OKVIR I PRIMJENA U RAZRJEŠAVANJU MEĐUNARODNIH SUKOB

Sažetak

Solidarnost kao jedno od načela zauzima središnje mjesto u socijalnom učenju Crkve. Iako kao ideja postoji od početka judeo-kršćanske tradicije, kao koncept se počinje razvijati u 19. stoljeću kao alternativa vladajućim ideologijama individualizma i kolektivizma. Papa Ivan Pavao II. dao je specifičan doprinos razvitku toga koncepta te solidarnost zauzima važno mjesto u njegovu učenju i proglasima, posebno kada je riječ o radu i međunarodnim odnosima. Budući da se Ivan Pavao II. nerijetko poziva na solidarnost kao rješenje za međunarodne odnose, nužno je promotriti filozofsko-teološki okvir u koji je solidarnost smještena u misli Ivana Pavla II. Stoga autor najprije izučava njegovu filozofsku i teološku antropologiju u pretpapinskom i papinskom razdoblju, ograničavajući se samo na aspekte koji dovode do točke gdje se pojavljuje solidarnost kao sinteza personalizma i komunitarizma. Nakon osvjetljavanja filozofsko-teološke pozadine, autor se bavi samim konceptom solidarnosti s aspekta međunarodnih odnosa i razrješenja međunarodnih sukoba. Važno mjesto u tom dijelu zauzima prezentacija ciljeva solidarnosti (pravednost, poštovanje ljudskih prava i opće dobro) a pozornost je posvećena i sredstvima s pomoću kojih solidarnost kao krepost, koja ravna interpersonalnim odnosima, biva transformirana u odgovarajuće strukture. Analizirajući ciljeve i sredstva solidarnosti, autor istodobno prezentira učenje Ivana Pavla II. kako primjena solidarnosti služi za razrješenje međunarodnih sukoba.

Ključne riječi: Karol Wojtyła/Ivan Pavao II., solidarnost, mir, pravednost, ljudska prava, nacionalna prava, međunarodni odnosi, razrješenje međunarodnih sukoba.

Uvod

Solidarnost kao ideja i način djelovanja prisutna je već u Bibliji

a proteže se kroz cijelu povijest Crkve. Međutim, solidarnost kao teološki koncept i načelo društvenoga djelovanja razvija se tijekom 19. stoljeća kao svojevrsan „treći put“ između liberalnog individualizma i socijalističkog kolektivismu.¹ Pod pojmom „kršćanske ljubavi“, koncept solidarnosti ulazi prvi puta u socijalne dokumente Crkve kroz encikliku pape Pija XI. *Quadragesimo anno* (1931.),² dok papa Pio XII. počinje izrijeком koristiti taj pojam.³ U vremenu koje slijedi, solidarnost će postati neizostavni pojam papinskih i crkvenih dokumenata.⁴

Papa Ivan Pavao II. pridat će posebnu pozornost solidarnosti, na poseban način u enciklici *Sollicitudo rei socialis*, gdje se taj koncept obrađuje na nešto sistematičniji način. Međutim, solidarnost je prisutna u misli Ivana Pavla II. i prije objavljivanja te enciklike. Već u svom pretpapinskom djelu *Osoba i čin*, Wojtyła razvija koncept solidarnosti kao autentičan stav sudjelovanja u zajednici.⁵ Međutim, budući da on razvija koncept solidarnosti prvotno na temelju svoje filozofske misli, nužno je kratko promotriti teološki obzor koncepta solidarnosti u njegovoj ranijoj misli. Stoga ću najprije predstaviti filozofsku antropologiju Ivana Pavla II. koji shvaća osobu kao samoostvarujuću u djelovanju. Druga točka će predstaviti Papinu teološku antropologiju koju on razvija na temelju koncepta stvaranja i otkupljenja. Ograničit ću ovo predstavljanje samo na koncept stvaranja koji nam provida objašnjenje za Papino inzistiranje na jedinstvu ljudske obitelji i općoj usmjerenosti stvorenih dobara. Konačno, analizirat ću koncept solidarnosti koji predstavlja točku susretanja (konvergencije) Papine filozofske i

1 Za porijeklo pojma solidarnosti vidi, npr., Špiro MARASOVIĆ, „Porijeklo i sadržaj pojma ‘solidarnost’“, *Bogoslovska smotra* 74 (2004.), 353–376; Matthew L. LAMB, „Solidarity“, Judith A. DWYER (ur.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville, 1994., 908–912.

2 Usp. LAMB, „Solidarity“, 909.

3 Koliko sam uspio utvrditi u svojem dosadašnjem istraživanju, najranija izričita uporaba pojma solidarnosti nalazi se u govoru PIJA XII., *Discorso di Sua Santità Pio XII al Sacro Collegio dei Cardinali e alla Prelatura Romana* (24.XII.1940.) u: (http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1940/documents/hf_p-xii_spe_1940 (31.03.2010.): „La vittoria sullo spirito di freddo egoismo, il quale, baldanzoso della sua forza, facilmente finisce col violare non meno l'onore e la sovranità degli Stati, che la giusta, sana e disciplinata libertà dei cittadini. In luogo suo deve subentrare una sincera solidarietà giuridica ed economica, una collaborazione fraterna, secondo i precetti della legge divina, fra i popoli fatti sicuri della loro autonomia e indipendenza.“

4 Vidi Kevin P. DORAN, *Solidarity. A Synthesis of Personalism and Communalism in the Thought of Karol Wojtyła/John Paul II*, New York, Washington, D.C., Bern, 1996., 240.

5 Vidi Karol WOJTYŁA, *The Acting Person*, Dordrecht, Holland, 1979., 283–287. Budući da mnoga djela i dokumenti Ivana Pavla II. nisu prevedeni na hrvatski, u ovom radu koristim se engleskim tekstovima s vlastitim prijevodom.

teološke antropologije.

Antropologija pape Ivana Pavla II. nije direktno povezana s glavnom temom mojega djela. Međutim, nužno je predstaviti je, čak i na rudimentaran način, za bolje razumijevanje njegovih izjava o ratu, miru i razrješavanju sukoba. Ovo djelo sastoji se od analize mnoštva Papinih izjava koje je izrekao uglavnom diplomatima i predstavnicima vlada. Kao takve, one ne sadržavaju izravno povezivanje sa svojim teološkim i filozofskim temeljima. No ipak, te izjave Ivana Pavla II., koje predstavljaju detaljnije odgovore na socijalna pitanja, dobivaju svoje značenje iz njegovih teoloških i filozofskih vizija. Zbog toga je kratko promatranje njegove antropologije nužni minimum.

1. Filozofska antropologija: Samoostvarenje osobe u djelovanju s drugima

Temeljni postulati filozofske antropologije Ivana Pavla II. postavljeni su u njegovu pret-papinskom djelu *Osoba i čin*. Kao što je Rocco Butiglione primijetio, cilj ovoga djela jest razumjeti „kako je jedno ljudsko biće osoba, na koji način *osoba objavljuje samu sebe u djelovanju* i kako djelovanje može služiti za interpretiranje osobe koja dinamički manifestira samu sebe samo u svojem djelovanju“⁶. Wojtyła koristi fenomenološku metodu kako bi istaknuo dinamički aspekt bitka, posebno osobe, za koju on vjeruje da nije dobila punu važnost u klasičnoj misli, iako nije zanijekana ni na koji način.⁷

1.1. Samoostvarenje osobe u djelovanju

U ovom ću dijelu prikazati bitne elemente Wojtylina koncepta samoostvarenja osobe u djelovanju. Budući da moj rad nije filozofske naravi i ne predstavlja izučavanje njegove antropologije, neću se upuštati u dublje elaboriranje sadržaja i vlastitosti djela *Osoba i čin*. Bit će dovoljno tek istaknuti bitne elemente antropologije razvijene u tome djelu.⁸ Cilj je pripremiti osnovu za promatranje „intersubjektivnosti kroz sudjelovanje“⁹ koji predstavlja kontekst koncepta solidarnosti.

Postoje tri temeljne karakteristike osobe: svijest, samoposjedovanje i samoostvarenje.¹⁰ Budući da je središte njegova argumenta

6 Rocco BUTIGGLIONE, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, Grand Rapids, MI, 1997., 125. Naglasak u originalu.

7 Vidi, DORAN, *Solidarity*, 123-124.

8 Za detaljniju analizu filozofske antropologije Ivana Pavla II., vidi, BUTIGGLIONE, *Karol Wojtyła*, 117-176; DORAN, *Solidarity*, 125-149; Gerard BEIGEL, *Faith and Social Justice in the Teaching of Pope John Paul II*, New York, 1997., 9-32.

9 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 261-299.

10 Vidi, P. DORAN, *Solidarity*, 125.

da ljudsko iskustvo očituje osobu,¹¹ Wojtyła počinje svoju analizu od same svijesti. On pravi razliku između dvije dimenzije svijesti u osobnom djelovanju. Prva dimenzija, koju Wojtyła naziva „reflektivnom“, tiče se svjesnog djelovanja i ono je ogledavanje „svega onoga što konstituira objekt spoznaje i znanja, i posebno objekt samorazumijevanja i samopoznavanja“.¹² To je nešto što se događa u osobi, pri čemu je osoba svjesna sebe same kao subjekta reflektivne svijesti, ali joj nedostaje svijest da je ona čimbenik djelovanja. Druga dimenzija je „refleksivna“ i osoba se doživljava kao subjekt nekog čina, kao čimbenik koji je uzrok nekog događanja. Osoba dobiva samopoznavanje kroz tu refleksivnu funkciju svijesti. Upravo kroz tu refleksivnu funkciju, svijest oblikuje osobu koja je subjekt djelovanja.¹³ Butiglione sažimlje tu ideju na sljedeći način: „U svijesti čovjek doživljava svoju vlastitu duhovnost i doživljava vrednote koje je sačinjavaju, čak ako se ontološki korijen njegova ‘biti osoba’ ne pojavljuje direktno u iskustvu, nego se može samo izvesti zaključak iz njega... Čovjek doživljava dobro i zlo kroz djelovanje i istodobno doživljava svoje vlastito bivstvo kao subjekt dobrog ili zlog djelovanja. Ne samo da ga zna nego ga doživljava i djelovanje postaje dio objektivne stvarnosti njegova biti osoba.“¹⁴

Osoba, dakle, doživljava sebe kao tvorni uzrok svojega djelovanja. No svijest ne reflektira sveukupnost objektivnog dinamizma ljudskog bića, kao na primjer vegetativne procese. Wojtyła definira stvarni dinamizam ljudskog bića analogijom potencije i čina.¹⁵ Budući da je čin shvaćen kao aktualizacija neke potencije, ne pokazuje samo stvarni ljudski čin nego također uključuje i čin čovjeka (ono što se događa u čovjeku). Diferencirajući faktor između te dvije vrste jest iskustvo osobe da je ona autor i tvorni uzrok čina. Po tom iskustvu je osoba i imanentna u djelovanju i istovremeno ga transcendirira.¹⁶ Definicija ljudskog čina je sljedeća: „Ljudski čin je... onaj čin kojim čovjek aktualizira one potencijalnosti koje su vlastite njemu utoliko što je on osoba i to je način na koji on izgrađuje svoju osobnost. Svojim činima čovjek do određenog stupnja stvara samog sebe, svoju unutarnost i svoju moralnu osobnost.“¹⁷

Proces postajanja predstavlja samoodređenje osobe.¹⁸ Samoodređenje osobe moguće je zbog njezina samoposjedovanja i samoupravljanja. Kako je svaki voljni čin usmjeren prema nekom objektu,

11 Vidi, BEIGEL, *Faith and Social Justice*, 10.

12 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 41.

13 Vidi, WOJTYŁA, *The Acting Person*, 43-47.

14 BUTIGGLIONE, *Karol Wojtyła*, 132.

15 Vidi, WOJTYŁA, *The Acting Person*, 63-64.

16 Vidi, WOJTYŁA, *The Acting Person*, 66-69.

17 BUTIGGLIONE, *Karol Wojtyła*, 134.

18 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 108.

Wojtyła smatra da „zahvaljujući samoodređenju, osoba je objekt za sebe samu, na poseban način time što je imanentni cilj na koji se koncentrira čovjekovo izvršavanje svih njegovih moći, utoliko što je on taj čije je određenje u pitanju. On je u ovome smislu primarni objekt ili najbliži objekt svojega djelovanja.“¹⁹ Volja, koja nije usmjerena isključivo na intencionalne objekte, otkriva transcendentnost osobe u djelovanju.²⁰ Volja je, naravno, vođena razumom: „Objektivnost samoodređenja i htijenja može biti u korelaciji s objektivnošću spoznaje. Samo po svojoj objektivirajućoj funkciji spoznaja vodi volju: ništa ne može biti objekt volje ako nije spoznato.“²¹ Ona nije determinirana nekim vanjskim objektom koji je demonstriran u odluci kao krucijalni konstitutivni moment slobodne volje. Prezentacija objekta (motivacija) pokreće volju prema tome objektu koji osoba spoznaje kao vrednotu. Budući da osoba može biti motivirana različitim i suprotstavljenim objektima, odluka se donosi u izboru. Zaključak je, dakle, da „volja nije primarno povezana s horizontalnom transcendentijom, sa sposobnošću subjekta da izađe van prema objektima koji su različite vrijednosti kao objekti htijenja. Ono što nazivamo ‘voljom’, primarno je povezano sa sposobnošću odlučivanja u kojoj je sadržana i moć trenutnog suspendiranja htijenja da bismo ostvarili izbor. Volja je definitivno uključena u vertikalnu transcendentnost koja je povezana sa samoupravljanjem i samoposjedovanjem kao specifičnim vlastitostima u strukturi osobe.“²²

Slobodna se volja, dakle, manifestira u svojoj neovisnosti o objektima u intencionalnom redu te u sposobnosti izabiranja između objekata i odlučivanja o njima.²³ U tom procesu volja donosi odluku sukladno načelu istine. Dok je volja potpuno neovisna o objektima u intencionalnom redu, potpuno je ovisna o istini, što Wojtyła naziva „kapitulacijom pred istinom“.²⁴

Kroz samoodređenje, osoba ispunja samu sebe u djelovanju. Budući da djelovanje nema samo tranzitivni nego i netranzitivni aspekt, učinci djelovanja ostaju u osobi i na taj način osoba postaje moralno dobra ili moralno zla. To sačinjava osnovu morala: „Ispuniti samoga sebe znači aktualizirati i, u određenom smislu, dovesti do istinske

19 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 108.

20 Wojtyła pravi razliku između „horizontalne“ i „vertikalne“ transcendentije. Horizontalna se odnosi na sposobnost osobe da transcendira objekte izvan sebe, dok vertikalna transcendentija označava sposobnost osobe povući se iza granica svoje vlastite naravi budući da osoba posjeduje samu sebe. Vidi, WOJTYŁA, *The Acting Person*, 119; DORAN, *Solidarity*, 131.

21 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 114.

22 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 131.

23 Vidi, WOJTYŁA, *The Acting Person*, 132.

24 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 138.

punine onu strukturu u čovjeku koja je karakteristična za njega zbog njegove osobnosti i također zbog toga što je on netko a ne samo nešto; to je struktura samoupravljanja i samoposjedovanja. Uključeno u intencionalnost htijenja i djelovanja, u čovjekovu reagiranju na objekte izvan njega samoga koji su mu predstavljeni kao dobra – time kao vrijednosti – postoji također njegov simultani povratak u svoj ego, najbliži i najbitniji objekt samoodređenja. Ta struktura služi kao osnova moralnosti.²⁵

Samoostvarenje ovisi o savjesti koja objavljuje moralnu dobrotu objekata. Savjest doživljava i moralnu istinitost i obvezu. Pojednostavljeno rečeno: kada je neka vrednota prepoznata kao istina, i u pogledu objekta i same osobe, ona ima normativnu vrijednost i postaje obveza. Na taj način postoji obveza traženja samoostvarenja.²⁶ S tim promišljanjem dolazimo do točke kada je moguće okrenuti se pitanju sudjelovanja kao koncepta u koji je solidarnost smještena.²⁷

1.2. Samoostvarenje u djelovanju s drugima

Karol Wojtyła koristi koncept sudjelovanja kako bi upotrebio svoje obrađivanje osobe koja se ostvaruje u djelovanju i da bi objasnio očigledno iskustvo da osoba može djelovati s drugima. Sudjelovanje razotkriva onaj aspekt osobe koji se tradicionalno naziva „društvena narav“ osobe. U sklopu toga djela, koncept sudjelovanja dobiva na značenju zbog činjenice da ono predstavlja kontekst u kojem Wojtyła razvija koncept solidarnosti.

Wojtyła prilazi pitanju „intersubjektivnosti kroz sudjelovanje“ iz perspektive osobe koja djeluje. On smatra da čini, koje osoba vrši u različitosti društvenih i komunalnih odnosa, nisu prvotno čini zajednice, nego ostaju bitno čini te osobe.²⁸ Temelj sudjelovanja jest transcendentnost osobe, što znači da osoba nije apsorbirana od skupine.

25 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 151.

26 Vidi, WOJTYŁA, *The Acting Person*, 163-169.

27 Ovdje ću izostaviti obradu pitanja integracije budući da nije suštinski važno za svrhu ovoga djela. Wojtyła smatra da transcendentnost ostaje bez uporišta u konkretnoj egzistenciji ako nema integracije. Integracija je, dakle, komplementarna komponenta transcendentnosti osobe. Kroz integraciju osoba integrira one dinamičke procese koji se događaju u čovjeku u dinamičku sveukupnost osobe i njezina djelovanja. Butigglione objašnjava na sljedeći način: „Samoupravljanje pretpostavlja i aktivni moment u kojem je osoba subjekt koji upravlja i pasivni moment u kojem osoba podvrgava sebe na upravljanje. Kroz integraciju osobe u djelovanju, pasivna strana osobe je predana aktivnoj strani.“ (Rocco BUTIGGLIONE, *Karol Wojtyła*, 157). Kroz koncept integracije osoba integrira psihosomatska događanja u procese vlastitog ostvarenja.

28 Vidi, WOJTYŁA, *The Acting Person*, 263.

K tome, integracija je komplementarni koncept koji podrazumijeva to da je osoba sposobna integrirati u svoju dinamičku sveukupnost djelovanje koje drugi izaberu. Sposobnost djelovanja s drugima naznačuje da „čovjek, kada djeluje zajedno s drugim ljudima, zadržava u tom djelovanju personalističke vrijednosti svojega vlastitog djelovanja i da istodobno sudjeluje zajedno s drugima u ostvarenju i rezultatima zajedničkog djelovanja. Zahvaljujući tome dijeljenju, čovjek, kada djeluje zajedno s drugima, zadržava sve što rezultira iz zajedničkog djelovanja i simultano ostvaruje – *upravo na taj isti način* – personalističku vrijednost svojega vlastitog djelovanja.“²⁹

Sudjelovanje, dakle, osposobljava osobu da zadrži svoju slobodu i da izbjegne da bude tretirana od drugih kao objekt, ali jednako tako i da druge tretira kao osobe. Budući da se osoba ostvaruje u djelovanju s drugima, sudjelovanje ima normativni karakter. Za osobu koja djeluje to znači da mora tražiti sudjelovanje kao oblik samoostvarenja. To također znači da bi svaka zajednica morala omogućiti sudjelovanje osoba za njihovo samoostvarenje.³⁰ Drugim riječima: sudjelovanje „ostvaruje jedan oblik društvene konvivialnosti i suradnje u kojem je osoba respektirana i osposobljena doživljavati svaki čin kolektiviteta kao svoj vlastiti“.³¹

Sudjelovanje je konstitutivni faktor zajednice. Wojtyła pravi razliku između dvije dimenzije ljudske zajednice: interpersonalna i društvena.³² Interpersonalna dimenzija zajednice se odnosi na odnose njezinih članova. Tu je riječ o „Ja – Ti“ odnosu. Društvena dimenzija zajednice uključuje mnoštvo osoba koje doživljavaju sebe kao „Mi“. Krucijalni element društvene dimenzije zajednice jest opće dobro. Wojtyła smatra da je opće dobro „načelo ispravnog sudjelovanja koje omogućava osobi koja djeluje zajedno s drugim osobama ostvarenje autentičnih čina i ostvarenje same sebe kroz te čine“.³³ Opće dobro zajednice je, dakle, shvaćeno tako da ne predstavlja jednostavno dobro velikog broja pojedinaca ili većine. To je ono dobro koje predstavlja dobro cijele zajednice i u isto vrijeme predstavlja dobro po kojem oso-

29 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 269. Naglasak u originalu.

30 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 271. U tom kontekstu individualizam i totalizam pojavljuju se kao faktori koji ograničavaju sudjelovanje. Individualizam vidi pojedinca kao vrhovno dobro i podređuje interese i dobro zajednice pojedincu. Totalizam, s druge strane, podređuje pojedinca zajednici. Wojtyła smatra da oba sustava imaju isto shvaćanje ljudskog bića koje može biti definirano kao „impersonalističko“ ili „antipersonalističko.“ (Vidi, WOJTYŁA, *The Acting Person*, 271-276).

31 BUTIGGLIONE, *Karol Wojtyła*, 169-170.

32 Vidi, Karol WOJTYŁA, „The Person: Subject and Community“, *Person and Community: Selected Essays*, New York, 1993., 236-252.

33 WOJTYŁA, *The Acting Person*, 282.

ba ostvaruje samu sebe. „Po općem dobru ljudski *Ja* nalazi sam sebe potpunije i temeljitije upravo u ljudskom *mi*.“³⁴

U pogledu odnosa između sudjelovanja i općeg dobra, Wojtyła identificira različite stavove koje dijeli u dvije skupine: „autentični“ i „neautentični“.³⁵ Autentični stavovi su solidarnost i opozicija, dok su konformizam i neinvoviranost neautentični stavovi. S ovim smo došli do točke gdje je koncept solidarnosti smješten u filozofsku misao Karola Wojtyły/Ivana Pavla II.

2. Teološka antropologija: Međuovisnost ljudske obitelji

Ivan Pavao II. koristi svoju filozofsku antropologiju kao širi kontekst za razvijanje teološke antropologije. Beigel tvrdi da „uvodno poglavlje prve enciklike Ivana Pavla II. [Redemptor hominis] pruža očitu potvrdu da ‘osoba objavljena /*revealed*/ u djelovanju’ funkcionira kao okvir unutar kojega se može razmatrati dublja teološka dimenzija osobe“.³⁶ Papa Ivan Pavao II. povezuje svoju teološku antropologiju s dokumentima Drugog vatikanskog sabora i razvija je dalje.³⁷ Njegova antropologija se usredotočuje oko koncepta dostojanstva ljudske osobe. To dostojanstvo pak ne dolazi od same osobe nego od Božjeg plana za čovječanstvo. Taj plan se sastoji od tri temeljne ideje: 1) čovjek je stvoren na sliku Božju; 2) po Utjelovljenju i Pashalnom otajstvu čovjek je pomiren; 3) Bog usmjerava čovjeka na spasenje kroz svoju ljubav.³⁸

Teološka antropologija pape Ivana Pavla II. se usredotočuje na ove teme i one čine središte prvih dviju njegovih enciklika. Nadalje, dostojanstvo osobe, kako je objavljeno u Božjem naumu spasenja, čini pozadinu i pretpostavku za njegovo društveno učenje.³⁹ Međutim, sustavno izučavanje teološke antropologije Ivana Pavla II. nije prvotni predmet ovoga rada i nadišao bi njegove granice. Budući da sam pri-

34 DORAN, *Solidarity*, 145.

35 Vidi, WOJTYŁA, *The Acting Person*, 283-291.

36 BEIGEL, *Faith and Social Justice in the Teaching of John Paul II*, 35.

37 Vidi, Hermann J. POTTMEYER, „Die Würde des Menschen in der christlichen Anthropologie der Antrittsenzyklika Johannes Paulus II“, Gerhard HÖVER i Rainer ÖHLSCHLÄGER (ur.), *Die Würde des Menschen: die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Paulus II*, Mainz, 1986., 29-30.

38 Vidi Waclaw SWIERZAWSKI, „Die Würde des Menschen: Über die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Paulus II“, Gerhard HÖVER i Rainer ÖHLSCHLÄGER, *Die Würde des Menschen: die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Paulus II*, Mainz, 1986., 77-79.

39 Gerard Beigel argumentira da su „teološki i kristocentrični aspekti društvenoga učenja Ivana Pavla II. u potpunosti osvijetljeni tek kroz analizu njegovih spisa koji ne pripadaju u pravom smislu u njegov društveni nauk.“ (*Faith and Social Justice in the Teaching of John Paul II*, 114. Naglasak u originalu).

stupio ovaj temi iz aspekta koncepta solidarnosti kod Ivana Pavla II., neću se upuštati u iscrpno obrađivanje njegove teologije, nego ću se ograničiti na identifikaciju teološkog izvora solidarnosti u Papinoj teologiji.

Stvaranje predstavlja jednu od ključnih tema u teologiji Ivana Pavla II. Dvije su tvrdnje biblijskog izvještaja o stvaranju čovjeka (Post 1,27-28) od posebne važnosti za njegovu društvenu etiku: vjerovanje da je čovjek, muško i žensko, stvoren na sliku Božju i da je usmjeren da sebi podvrgne zemlju. Patrick J. Lynch argumentira da „stvaranje dobiva najeksplicitniju pozornost jer provida utemeljenje za dostojanstvo osobe i daje osnovu za uspostavljanje društvenih ustanova o kojima ovisi ljudsko preživljavanje, tj. vlast, gospodarstvo i kulturu”.⁴⁰ To što je čovjek slika Božja i Njemu sličan, jest izvor njegova dostojanstva i njegovih neotuđivih prava. Ivan Pavao II. konstatira: „U njemu je zacrtao svoju sliku i svoju sličnost... podijelivši mu neusporedivo dostojanstvo... Doista, s onu stranu prava što ih čovjek stječe radom postoje prava koja ne odgovaraju ni jednom djelu što ga čovjek čini, nego proizlaze iz same biti njegove osobe.”⁴¹

Štoviše, uz osobno dostojanstvo, koje je podijeljeno čovjeku u stvaranju, stvaranje čovjeka na sliku i priliku Božju temelj je društvene naravi čovjeka i njegovo usmjerenje na život u zajednici. Osoba je sama po sebi svrha i ima sposobnost transcendencije po kojoj je sposobna predati se Bogu i drugima.⁴² Sposobnost transcendencije je u bitnome društveni fenomen budući da je čovjek stvoren kao par, kao muško i žensko. Murphy argumentira: „Čovjek je postao slika Božja ne samo po svojoj vlastitoj ljudskosti nego također po zajedništvu osoba koje tvore muškarac i žena. Od samoga početka čovjek je slika Božja ne samo po duhovnom razumu i volji, koji reflektiraju solitarnu Osobu Božanstva koje upravlja svijetom, nego je čovjek također, i to u bitnome, slika božanskog zajedništva osoba.”⁴³ Stvaranje čovjeka na

40 Patrick J. LYNCH, “Creation, Redemption, Solidarity: Pope John Paul’s Public Theology”, John J. CONLEY i Joseph W. KOTERSKI (ur.), *Prophecy and Diplomacy: The Moral Doctrine of John Paul II*, Ney York, 1999., 34.

41 IVAN PAVAO II., *Centesimus annus – Stota godina*. Enciklika povodom stote godišnjice Rerum Novarum (1.V.1991.), Zagreb, 1991., br. 11 (dalje: CA).

42 Usp. IVAN PAVAO II., *Sollicitudo rei socialis – Socijalna skrb*. Enciklika o dvadesetoj obljetnici enciklike *Populorum progressio* (30. XII. 1987.), br. 24, Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, Zagreb, 1991. (dalje SRS); usp. CA, 11.

43 Joseph MURPHY, “Human Solidarity and the Church in the Thought of John Paul II,” John M. McDERMOTT (ur.), *The Thought of Pope John Paul II: A Collection of Essays and Studies*, Rim, 1993., 132. Murphy argumentira da je Ivan Pavao II. učinio napredak u odnosu na svoju filozofiju u kojoj je društvene odnose smatrao akcidentalnima u odnosu na subjektivnost osobe: „Ivan Pavao je po-

sliku Trojedinog Boga i reflektiranje božanskog života u svom vlastitom životu pobuđuje svijest o zajedničkom očinstvu Božjem, bratstvu u Kristu te nazočnosti i životvornom djelovanju Duha Svetoga. Ta svijest postaje novi kriterij za interpretaciju svijeta i po njoj osoba preispituje, u svjetlu vjere, jedan novi model jedinstva ljudskoga roda. Ivan Pavao II. govori da taj „vrhovni *model jedinstva*, odraz unutarnjeg života Boga, koji je jedan u tri osobe, mi kršćani označujemo riječju *zajedništvo (communio)*“.⁴⁴ Zajedništvo inspirira stav ili krepost solidarnosti. Ovdje, kao i u slučaju Papine filozofske antropologije, zajedništvo služi kao kontekst solidarnosti. Prije nego prijedemo na sam koncept solidarnosti, potrebno je promotriti i drugi element stvaranja koji igra važnu ulogu u teologiji Ivana Pavla II.

Bog je u stvaranju naredio čovjeku da „podvrgne zemlju“ (Post 1,28), da je obrađuje i da nadgleda vrt (Post 2,15). U svojim enciklikama Ivan Pavao II. poziva se na te svetopisamske odlomke i vidi u njima sličnost osobe Bogu u njegovu stvaralaštvu.⁴⁵ U isto vrijeme, ta naredba objavljuje da su materijalna dobra namijenjena svima kao sredstvo samoostvarenja osobe i ljudskoga roda.⁴⁶ Rad, kao izraz sličnosti osobe Božjoj kreativnosti, i opća namjena dobara izvor su međuovisnosti pojedinaca i naroda. „Pitanje sudjelovanja i solidarnosti kao stava koji je omogućava, pojavljuje se iz činjenice da osoba nije izolirani subjekt u svijetu objekata, nego subjekt među subjektima.“⁴⁷ Ivan Pavao II. tvrdi da svijest o međuovisnosti poziva na transformaciju međuovisnosti u solidarnost:⁴⁸ „Uzajamnost /u međunarodnim odnosima/ mora prerasti u *solidarnost*, koja se temelji na načelu da su stvorena dobra namijenjena svima.“⁴⁹

Papa Ivan Pavao II. tvrdi, dakle, na temelju izvještaja o stvara-

maknuo svoj izvorni personalizam izvan granica izoliralnosti slobodnog, intuitivnog, kontemplativnog, egzistencijalnog subjekta koji 'poseže van' za drugim u akcidentalnom odnosu. Biti čovjek, znači biti u drugome i za drugoga jednako kao što znači biti od drugoga u stvaranju.“ (MURPHY, "Human Solidarity",138).

44 IVAN PAVAO II., SRS, 40. Naglasak u originalu.

45 Usp. IVAN PAVAO II., *Laborem exercens – Radom čovjek. Enciklika o ljudskom radu* (14.IX.1981.), br. 4, Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, Zagreb, 1991. (dalje LE); SRS, 29.

46 Usp. IVAN PAVAO II., LE, 6; SRS, 29; CA, 31 i 42.

47 DORAN, *Solidarity*, 171.

48 Hrvatski prijevod enciklike *Sollicitudo rei socialis* za latinski pojam *mutua capilatio* koristi pojam *uzajamnost*. Držim da pojam *uzajamnost* ne izražava puno značenje latinskog izraza te stoga preferiram pojam *međuovisnost*. Smatram da taj pojam više odgovara latinskom izvorniku, u kojem je naglašena međusobna vezanost dviju ili više stvarnosti. Isto značenje imaju i pojmovi drugih jezika koji se koriste za *mutua capilatio*, kao npr. njemački *gegenseitige Abhängigkeit* ili engleski *interdependence*.

49 IVAN PAVAO II., SRS, 39.

nju, da postoji temeljno jedinstvo ljudskoga roda i da su stvorena dobra namijenjena svima. Iako nema eksplicitne potvrde, čini se da su obje te istine izvor međuovisnosti među osobama i među narodima, koje Ivan Pavao II. uzima kao *de facto* stvarnosti u svijetu. Ispravan odgovor na međuovisnost jest krepost solidarnosti: „Ako se uzajamnost shvati u tom smislu /kao moralna kategorija/, onda je solidarnost jedini odgovor na nju – i to solidarnost kao moralno i socijalno ponašanje, kao ‘vrlina’“⁵⁰

3. Ciljevi i sredstva solidarnosti

Papa Ivan Pavao II. poziva se na solidarnost u nizu različitih okolnosti. Najčešće govori o solidarnosti u kontekstu rada. Međutim, solidarnost nije ograničena samo na stvarnost rada. Ovaj koncept ima ulogu i logičkog temelja za Papino uvjerenje kako međunarodna zajednica ima obvezu pomoći narodu u obrani od nepravednog agresora. Na oba ta područja solidarnost je odgovor jer pojedinci i narodi postaju svjesni svoje međusobne ovisnosti koja proizlazi iz temeljnog jedinstva ljudskoga roda. Solidarnost nam pak „pomaže da ‘drugoga’ – osobu, narod ili naciju – ne promatramo kao neko sredstvo ..., nego kao nama ‘sličnoga’, kao našu ‘pomoć’ ... koji poput nas treba biti sudionikom gozbe života na koju je Bog jednako pozvao sve ljude“.⁵¹ Svijest o uzajamnosti i prepoznavanje drugoga kao našega bližnjeg uzrok su opredijeljenosti za opće dobro i dobro drugoga koja ide čak dotle da je osoba spremna žrtvovati samu sebe.⁵² Ti naglasci u konceptu solidarnosti Ivana Pavla II. upućuju na njezinu temeljnu strukturu. Oni već naznačuju razloge za njegovo opravdanje uporabe vojne sile od strane međunarodne zajednice na temelju solidarnosti. Međutim, potrebno je daljnje istraživanje toga koncepta kako bismo vidjeli koji su ciljevi solidarnosti i kojim sredstvima se oni postižu. Taj korak treba postaviti i temelj za daljnje istraživanje kontura političkog sustava koji je nužan za razrješavanje sukoba u međunarodnim odnosima. Potrebno je, međutim, imati na umu da se pojedini elementi toga koncepta nalaze u dijalektičkom odnosu tako da pripadaju i u ciljeve i u sredstva razrješavanja sukoba. Na primjer, poštovanje osobe i njezinih temeljnih prava je jedan od ciljeva solidarnosti budući da „samo iskrena solidarnost... može učinkovito braniti dostojanstvo i prava pojedinaca i stoga graditi mir među društvima i među narodima.“⁵³ Dakle, poštovanje osobe cilj

50 IVAN PAVAO II., SRS, 38.

51 IVAN PAVAO II., SRS, 39.

52 IVAN PAVAO II., SRS, 38.

53 IVAN PAVAO II., "Address to the Ambassador of Zimbabwe, 17 January 1991", *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV-1, Città del Vaticano, 1993., 124 (dalje: IGP2).

je solidarnosti, ali istodobno je i sredstvo po kojem se postiže mir.

3.1. Ciljevi solidarnosti

U svojim govorima i spisima, Ivan Pavao II. nabraja mnoštvo različitih ciljeva solidarnosti. Obrađivanje toga pitanja ograničit ćemo samo na one ciljeve koji su važni za ovaj rad, naime za analizu pogleda Ivana Pavla II. na razrješavanje sukoba shvaćenih u jednom širem smislu. Objekt ovoga dijela rada nije samo razrješavanje postojećih vojnih sukoba nego također razrješavanje ekonomskih i/ili političkih sukoba koji nerijetko prouzročuju otvorena vojna sučeljavanja i sukobe. Ovdje ćemo obraditi sljedeće ciljeve solidarnosti: pravednost i razvitak, poštovanje osoba i njihovih prava te opće dobro.⁵⁴

3.1.1. Pravednost

Papa Ivan Pavao II. povezuje pravednost i mir. On je uvjeren da „pravednost ide ruku pod ruku s mirom te je permanentno i aktivno usmjerena na mir“.⁵⁵ Stoga „ne može biti istinskog mira bez pravednosti“.⁵⁶ Pravednost je pak plod solidarnosti koja je prijeko potrebna za promicanje pravednosti.⁵⁷ Shvaćena na ovaj način, postizanje i promicanje pravednosti postaje izričaj „brige za siromašne“ utemeljene na načelu kršćanskog društvenog nauka da su zemaljska dobra namijenjena svima. Ta briga zahtijeva reforme na mnogim različitim razinama, kao što je reforma međunarodnog trgovinskog sustava, svjetskog monetarnog i financijskog sustava, u oblicima tehnologije i njihovim transferima te reforme međunarodnih organizacija.⁵⁸

Prema papi Ivanu Pavlu II., promicanje pravednosti u međunarodnim će odnosima smanjiti i apsorbirati tenzije koje mogu eskalirati

54 DORAN (*Solidarity*, 197-203) ubraja među ciljeve solidarnosti također sudjelovanje i suradnju. Ta bi pitanja također mogla biti obrađivana u kontekstu razrješavanja sukoba. Međutim, budući da nisu direktno povezana s razrješavanjem sukoba, ovdje ih izostavljam.

55 IVAN PAVAO II., „Message for World Day of Peace, 1 January 1998“, *Origins*, 27 (1998.), 467. Vidi također „Address to the Diplomatic Corps at Tokyo, Japan, 24 February 1981“, Sr. Marjorie KEENAN (ur.), *The Holy See at the Service of Peace: Pope John Paul II Addresses to the Diplomatic Corps (1978-1988)*, Vatican City, 1988., 174 (dalje: HSSP); „Address to the Diplomatic Corps at La Paz, Bolivia, 10 May 1988“, HSSP, 229.

56 IVAN PAVAO II., „Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See, 15 January 1983“, *Origins*, 12 (1983.), 548; vidi također LE, 2.

57 Vidi, IVAN PAVAO II., „Address to the Civic Authorities of the Region of Calabria, Italy, 12 June 1988“, IGP2, XI-2, 1988.-1989.

58 Vidi, IVAN PAVAO II., SRS, 43.

u otvorene vojne sukobe. Njegova tvrdnja o pravednosti društvenoga poretka unutar jedne države može se analogijom primijeniti i na međunarodnu scenu: „Istinska solidarnost traži borbu za pravedan društveni poredak u kojem sve napetosti mogu biti apsorbirane i u kojem sukobi ... mogu lakše biti riješeni... Da bi se stvorio svijet pravednosti i mira, solidarnost mora oboriti temelje mržnje, egoizma i nepravde koji su prečesto ustanovljeni kao ideološka načela ili kao bitni zakon života u društvu.“⁵⁹ Ta izjava predstavlja određeni model koji će, ako se primijeni u nacionalnim i međunarodnim odnosima, umanjiti opasnost od ratova. Papa napominje da „u korijenu rata obično se nalaze stvarne i ozbiljne nedaće: trpljenje nepravde, frustrirane legitimne aspiracije, siromaštvo i iskorištavanje mnoštva očajnoga naroda koji ne vidi stvarne mogućnosti za unapređivanje svoje sudbine mirnim sredstvima.“⁶⁰ Stoga je nužno živjeti krepost solidarnosti među pojedincima i narodima. Papa piše: „Da bi pravednost i mir prevladali, međunarodna solidarnost mora zamijeniti iskorištavanje.“⁶¹

Ivan Pavao II. nadopunja pravednost idejom razvitka. Pored dijalektičkog odnosa između mira i pravednosti, on povezuje pravednost s razvitkom. Mir i pravednost su dvije pretpostavke za razvitak. Papa argumentira: „Pravednost i mir: to su uvjeti života za kojima čezne cijelo čovječanstvo. Oni su nužna premisa razvitka i napretka.“⁶² Zauzvrat, razvitak doprinosi izgradnji mirnijih odnosa između pojedinaca i naroda.⁶³ Cjelovit ljudski razvitak, koji unapređuje svaku osobu unutar društva, doprinosi unutarnjem miru svake zemlje. Unutarnji mir postaje onda sredstvo kojim zemlja sudjeluje u izgradnji međunarodnog mira.⁶⁴

Taj dijalektički odnos između mira, pravednosti i razvitka omogućava papi Ivanu Pavlu II. da prihvati stav pape Pavla VI. da je razvitak novo ime za mir.⁶⁵ Sva su ta tri elementa pak djelo solidar-

59 IVAN PAVAO II., "Address to the International Labor Organization, Geneva, 15 June 1982", *Acta Apostolicae Sedis*, 74 (1982.), 1000-1001 (dalje AAS).

60 IVAN PAVAO II., CA, 52; vidi također SRS, 39; "Message for World Day of Peace, 1 January 1993", *Origins*, 22 (1992.), 476-479; "Message for World Day of Peace, 1 January 2002", *Origins*, 31 (2001.), 463-466.

61 IVAN PAVAO II., "Address to the Ambassador of Gambia, 28 November 1992", IGP2, XV-2, 759.

62 IVAN PAVAO II., "Address at Khartoum Airport, Sudan, 10 February 1993", IGP2, XVI-1, 395.

63 Vidi, IVAN PAVAO II., "Message for World Day of Peace, 1 January 1987", *Origins*, 16 (1986), 52.

64 IVAN PAVAO II., "Address do the Diplomatic Corps in Lagos, Nigeria, 16 February 1982", HSSP, 177.

65 Vidi, PAVAO VI., *Populorum progressio. Enciklika o razvitku naroda* (26.III.1967.) br. 87, Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, Zagreb,

nosti. Govoreći o izrabljivanju, ugnjetavanju i uništavanju kao izvoru ratova, kao i „strukturama grijeha“ koji su suprotni solidarnosti, Papa zaključuje da „solidarnost kako smo je prikazali, postaje ujedno put k miru i razvoju. Svjetski je mir, naime, nezamisliv ako odgovorni ne priznaju kako uzajamnost po sebi zahtijeva... prerastanje međusobnog nepovjerenja u zajedničku suradnju. A upravo je zajednička suradnja istinski izraz solidarnosti među pojedincima i narodima.“⁶⁶ Važno je napomenuti da Ivan Pavao II. ne polazi od toga da će neka vrsta progresivističkog razvitka, definiranog u materijalističkom smislu, voditi prema miru. On govori o „autentičnom ljudskom razvitku“ koji označava postupak razvitka svakog i cijelog pojedinca i naroda, što uključuje razvitak ljudskih i duhovnih kapaciteta.⁶⁷

3.1.2. Poštovanje osobnih i nacionalnih prava

Drugi cilj solidarnosti je poštovanje osoba i njihovih prava, uključujući i njihova kolektivna ili nacionalna prava. Wolfgang Lienemann je primijetio da Ivan Pavao II. naglašava važnost ljudskih prava kao strategiju za osiguranje mira nasuprot odsutnosti brige za neke druge strategije, kao što je npr. zastrašivanje.⁶⁸ U kontekstu ovoga djela, to je pitanje važno utoliko što papa Ivan Pavao II. smatra da poštovanje osobnih i nacionalnih ljudskih prava predstavlja put za razrješenje sukoba budući da doprinosi izgradnji mira, kao i smanjenju i izbjegavanju sukoba. Papa tvrdi da se „mir svodi na poštovanje čovjekovih nepovredivih prava – *Opus iustitiae pax* – dok rat izvire iz povrede tih prava i donosi sa sobom još težu povredu istih“.⁶⁹ Kako je već rečeno, Ivan Pavao II. izvodi ljudska prava iz dostojanstva osobe stvorene na sliku Božju. Nacionalna prava proizlaze iz istog dostojanstva ljudske osobe na kolektivnoj razini.⁷⁰ Ivan Pavao II. upućuje na

1991.; IVAN PAVAO II., SRS, 39.

66 IVAN PAVAO II., SRS, 39.

67 Vidi, IVAN PAVAO II., SRS, 27-34; “Address to the Diplomatic Corps, Nairobi, Kenya, 6 May 1980”, HSSP, 158; “Address to the Ambassador of Santa Lucia, 28 October 1991”, IGP2, XIV-2, 1022.

68 Wolfgang LIENEMANN, *Frieden: Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“*, Göttingen, 2000., 72.

69 IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis*, br. 17, Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, Zagreb, 1991. (dalje: RH).

70 Vidi, IVAN PAVAO II., “Address to the General Assembly of the United Nations Organization, 5 October 1995”, IGP2, XVIII-2, 736. Papino shvaćanje nacije, iako nije jasno definirano, odnosi se na zajednicu osoba karakteriziranih zajedničkom poviješću, jezikom i kulturom. Nacija se ne podudara nužno s državom. Papa je svjestan poteškoća u pogledu definiranja koncepta nacije i time poteškoća glede definiranja njihovih prava. Ipak, smatra da je potrebno

dvostruki zahtjev koncepta ljudskih prava, koji obuhvaća individualnu autonomiju i naciju prava.⁷¹ Drugim riječima, ljudska prava ne mogu biti reducirana samo na razinu pojedinca, nego se moraju priznati i na razini kolektiva osoba. Papa ide čak dotle da govori o „pravu na kolektivni identitet“.⁷²

Ivan Pavao II. smješta poštovanje drugih i njihovih prava u samo središte solidarnosti, naime u kontekst jedinstva ljudske obitelji. Stoga Papa piše: „Mira će biti samo utoliko ako čovječanstvo kao cjelina ponovno otkrije svoj poziv da bude jedna obitelj, obitelj u kojoj se poštuju dostojanstvo i prava pojedinaca – koji god bio njihov status, rasa ili vjera – kao nešto što je prije i iznad bilo koje razlike.“⁷³ Budući da Ivan Pavao II. izvodi dostojanstvo i prava osobe i narodâ iz teologije stvaranja, poštovanje osobnih i nacionalnih ljudskih prava predstavlja izraz čovjekove svijesti da je drugi njegov „susjed/bliznji“ i „pomoćnik“, osoba kao i on sam.⁷⁴

Kada Papa govori o poštovanju ljudskih prava kao cilju solidarnosti, on ih dovodi u korelaciju s drugim aspektima, kao i u slučaju pravednosti. Stoga on smatra da je poštovanje osobe i njezinih osobnih i nacionalnih prava izraz pravednosti. Poštovati druge znači dati im ono što im pripada: „Budući... da je mir uvijek djelo pravde, napori da se postigne trajni mir u svijetu moraju biti povezani sa strpljivom i ustrajnom obranom temeljnih ljudskih prava. Među primarnim ciljevima prava mora biti to da se osigura da svaka osoba dobije što joj pripada, na svakoj razini društvenoga života.“⁷⁵ Nadalje, poštovanje drugoga nužan je uvjet razvoja. Papa smatra da je moguće voditi narod prema slobodi i blagostanju samo kroz priznavanje dostojanstva osobe i prihvaćanje prava svake osobe.⁷⁶

poduzeti daljnje studiranje s ciljem preciznijeg pojašnjenja koncepta nacije. „Izučavanje tih prava zasigurno nije jednostavno ako promotrimo poteškoće glede definiranja samoga koncepta ‘nacije’, koji ne može biti *a priori* i nužno identificiran s državom. Takvo izučavanje je ipak potrebno ako želimo izbjeći pogreške prošlosti i osigurati pravedan svjetski poredak.“ (*Isto*).

71 Vidi, IVAN PAVAO II., “Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See, 9 January 1989”, *Origins*, 18 (1989.), 542.

72 Vidi, IVAN PAVAO II., “Message for World Day of Peace, 1 January 1989”, *Origins* 29 (1988.), 467-468; “Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See, 9 January 1989”, 542-543.

73 IVAN PAVAO II., “Message for World Day of Peace, 1 January 2000”, *Origins*, 23 (1999.), 451.

74 Vidi, IVAN PAVAO II., SRS, 39.

75 IVAN PAVAO II., “Address to the World Jurists Association of the Center for World Peace through Law, 9 May 1992”, IGP2, XV-1, 1375; vidi također, “Message for World Day of Peace, 1 January 1998”, 467-468.

76 Vidi, IVAN PAVAO II., “Address to the Ambassador of Santa Lucia, 28 October 1991”, 1023.

Ostvarivanje ovih ciljeva – mir, pravednost i razvitak – moguće je samo čvrstom opredjeljenošću za solidarnost koja je bitan aspekt odnosa i unutar određene zajednice i između različitih naroda. Solidarnost čini zemlje sposobnima da rade za svoj unutarnji mir i za mir cijele međunarodne zajednice. „Djelujući zajednički na temelju priznavanja međusobne ovisnosti, skupina zemalja osigurava mir ne samo unutar svojega vlastitog zemljopisnog područja nego također uvelike doprinosi izgradnji mira za sve nacije svijeta.“⁷⁷

Nepoštovanje osobnih i nacionalnih ljudskih prava, naprotiv, vodi u ratove. Sukladno misli Ivana Pavla II., „ratni duh u svom primitivnom i temeljnom značenju, niče i dozrijeva ondje gdje se krše neotuđiva prava čovjeka“.⁷⁸ Napad na ljudska prava razara društvo i njegovo jedinstvo, pogađajući time sveukupnost međunarodnih odnosa.⁷⁹ Nadalje, prijetnje miru i izbijanje ratova dolaze od nepoštovanja nacionalnih prava, kao što su pravo na slobodu i teritorijalni integritet.⁸⁰ Ivan Pavao II. smatra da je mir nedjeljiv. Stoga, da bi bilo mira u međunarodnim odnosima, on mora biti promican na svim razinama ljudskoga života. Nije moguće graditi mir u svojoj vlastitoj zemlji istodobno ne poštujući ili ugrožavajući mir u drugim zemljama. U svijetu koji je *de facto* međusobno ovisan, djelovanje pojedine zemlje na političkom, ekonomskom, ekološkom ili nekom drugom području ima posljedice na međunarodnoj razini. Stoga ni globalni mir ne može biti rezultat izdvojenih želja pojedinih zemalja budući da su njihove želje često nejasne i kontradiktorne.⁸¹ Zbog toga razloga Ivan Pavao II. tvrdi da se ispravno rješenje konflikata sastoji u solidarnosti: „istodobno se u ovome svijetu, podijeljenom i uzdrmanom svakovrsnim sukobima, utire put uvjerenju o dubokoj međuovisnosti, a dosljedno tome, i zahtjev za solidarnošću da se ona prihvati i prenese na moralnu razinu“.⁸² Poštovanje osoba i njihovih osobnih i nacionalnih prava kao cilja solidarnosti, doprinosi svođenju konflikata na minimalnu razinu i izgradnji mirnih odnosa na nacionalnoj i međunarodnoj razini.

77 IVAN PAVAO II., „Address to the Ambassador of Santa Lucia, 28 October 1991“, 1023.

78 IVAN PAVAO II., „Govor pred Generalnom skupštinom Ujedinjenih naroda (2.X.1979.), br. 10“, Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, Zagreb, 1991.; vidi također RH, 17.

79 IVAN PAVAO II., „Govor pred Generalnom skupštinom Ujedinjenih naroda“, br. 10-12.

80 IVAN PAVAO II., „Message for World Day of Peace, 1 January 1981“, *Origins*, 10 (1981.), 467-469.

81 Vidi, IVAN PAVAO II., SRS, 26.

82 IVAN PAVAO II., SRS, 26.

3.1.3. Opće dobro

Treći cilj solidarnosti, koji ćemo promotriti u kontekstu razrješavanja sukoba, jest opće dobro. Sukladno papi Ivanu Pavlu II., postizanje općeg dobra krajnji je cilj solidarnosti.⁸³ Budući da Papa vidi međuo-visnost kao *de facto* značajku suvremenoga svijeta, on tvrdi, kao što je više puta istaknuto, da je jedini ispravan odgovor krepost solidarnosti. Međutim, solidarnost nije neki prazan osjećaj nego „čvrsta i postojana odlučnost zauzeti se za opće dobro“⁸⁴. Prije daljnjeg promatranja tog pitanja, potrebno je najprije naglasiti Papino shvaćanje odnosa između dobra osobe i općeg dobra.

Ranije sam istaknuo da Ivan Pavao II. razvija svoju teologiju na klasičnim tomističkim temeljima, ali joj pristupa s fenomenološkog aspekta. Njegovo je uvjerenje da klasična misao ne iznosi na površinu dinamični aspekt bitka i zbog toga Papa pristupa osobi kao samoo-stvarujućoj u djelovanju. Taj pristup utječe na njegovu koncepciju odnosa između dobra osobe i općeg dobra. Već u svom pretpapinskom filozofskom opusu, on shvaća opće dobro kao načelo ispravnog sudjelovanja po kojem osoba, djelujući s drugima, ostvaruje ispravno djelovanje i ostvaruje samu sebe.⁸⁵ Stoga se djelovanje za opće dobro ni u kojem slučaju ne protivi dobru osobe. Kao što je Kevin P. Doran primijetio, Papino razumijevanje je da „opće dobro ne treba gledati ni u kojem pogledu suprotstavljeno istinskom dobru pojedine osobe ili sastavne skupine. Istinsko poštovanje svakog člana jedina je zdrava podloga za preživljavanje i rast zajednica, bilo lokalnih, nacionalnih ili međunarodnih“⁸⁶. Štoviše, u konfliktnim situacijama, gdje se čini da je interes države u kontradikciji s interesom osobe, Ivan Pavao II. smatra da je dobro osobe primordijalno. Stoga on kaže: „Čak u izvanrednim situacijama koje se nekada mogu pojaviti, nikada se ne može opravdati bilo kakva povreda temeljnog dostojanstva ljudske osobe ili temeljnih prava koja jamče to dostojanstvo. Legitimna briga za sigurnost nacije, koju opće dobro zahtijeva, mogla bi voditi u napast da se ljudsko biće i njegovo dostojanstvo i prava podrede državi. Bilo koji očevidni konflikt između prijekih potreba sigurnosti i građaninovih temeljnih prava mora se razriješiti sukladno temeljnom načelu – koje je Crkva uvijek držala – da društvena organizacija postoji samo za služenje čovjeku i za zaštitu njegova dostojanstva, i da ne može tvrditi da služi općem dobru ako ljudska prava nisu zaštićena.“⁸⁷

83 Vidi, DORAN, *Solidarity*, 203.

84 IVAN PAVAO II., SRS, 38.

85 Vidi, WOJTYLA, *The Acting Person*, 282.

86 DORAN, *Solidarity*, 204.

87 IVAN PAVAO II., “Address at Manila, Philippines, 17 February 1981”, AAS 73 (1981.), 317.

Budući da opće dobro pogoduje individualnim osobama i zajednici, ono nije puki konglomerat pojedinačnih dobara. Papa označava takvo shvaćanje kao „opasan moralni relativizam koji bi vodio neke da vide opće dobro društva tek kao sumu partikularnih interesa“.⁸⁸ Zbog toga razloga postizanje općeg dobra ne bi trebalo biti podvrgnuto javnom mišljenju ili volji većine. Ostvarenje općeg dobra je poduhvat koji pojedinačni članovi društva i država postižu u duhu suodgovornosti.⁸⁹ Međutim, posebna odgovornost za nadziranje općeg dobra vlastiti je zadatak državnih i sudskih struktura.⁹⁰ No bez obzira na to, pojedinačne osobe nisu oslobođene obveze da djeluju za opće dobro budući da bi ono trebalo biti „jedan cilj i onih koji upravljaju i onih kojima se upravlja, ‘dobro svih i svakog pojedinca, budući da smo svi mi stvarno odgovorni za sve’“.⁹¹ Taj stav međusobne odgovornosti bit je solidarnosti.⁹² Zbog toga razloga, vlade su pozvane promicati krepost solidarnosti: „postoji apsolutna potreba neumorno promicati aktivni osjećaj solidarnosti koji će se pobrinuti da stečena unapređenja obiluju na korist svih a ne završe kao patrimonij samo nekolicine. Nadalje, kadgod se čini nužnim, supsidijarna aktivnost konstituirane vlasti trebala bi dati svoj doprinos u omogućavanju pojedincima i skupinama da ispu-
ne svoj zadatak.“⁹³

Nacionalni aspekt općeg dobra nije ništa drugo do li jedan aspekt općeg dobra cijele ljudske obitelji. Ivan Pavao II., veličajući mudrost zapadnoeuropskih državnika koji su nakon Drugog svjetskog rata inicirali ujedinjenje njihovih zemalja, ističe da „uz opće dobro pojedinih naroda postoji opće dobro čovječanstva koje se nasilno gazi ratovima... Interes bilo koje nacije ne može se prikladno postići osim u prijateljskoj međuovisnosti s drugim narodima.“⁹⁴ Naglasak na međunarodnom općem dobru dolazi od Papina temeljnog shvaćanja jedinstva cjelokupne ljudske obitelji. Svijest o tome jedinstvu i njegovo pri-

88 IVAN PAVAO II., “Address to the World Jurists Association of the Center for World Peace through Law, 9 May 1992”, IGP2, XV-1, 1376.

89 Vidi, IVAN PAVAO II., “Address to Participants in a Convention on the Encyclical Letter *Rerum Novarum*, 15 May 1991”, AAS 84 (1992.), 149.

90 Usp. IVAN PAVAO II., “Address to the Members of the Union of Catholic Jurists of Italy, 10 December 1988”, AAS 81 (1989.), 764; vidi također “Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See, 14 January 1984”, *Origins*, 13 (1984.), 558.

91 IVAN PAVAO II., “Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See, 15 January 1994”, *Origins*, 23 (1994.), 580.

92 Vidi, IVAN PAVAO II., SRS, 39; DORAN, *Solidarity*, 203.

93 IVAN PAVAO II., “Address to the Government Officials and Diplomatic Corps at Asunción, Paraguay, 16 May 1988”, HSSP, 233.

94 IVAN PAVAO II., “The 50th Anniversary of War’s End in Europe, 8 May 1995”, *Origins*, 25 (1995.), 36.

hvaćanje ima stvarne posljedice za život naroda budući da se pretvara u poziv na djelovanje za globalni poredak "zajedno s partikularnim dobrom jedne nacije i iznad njega".⁹⁵ Papa, dakle, drži da postoji globalno društvo koje ima svoje opće dobro, baš kao što svaki niži oblik društva ima svoje vlastito opće dobro. Opća dobra različitih društava i zajednica, međutim, nisu u suprotnosti jedno s drugim. Na isti način kao što Ivan Pavao II. shvaća odnos između dobra osobe i općeg dobra društva, on drži da istinsko opće dobro globalnog društva ne ugrožava niti ograničava nacionalno opće dobro. Sasvim suprotno, ono je kontekst koji koristi nacionalnom općem dobru.⁹⁶ Nužnost smještanja nacionalnog općeg dobra unutar horizonta općeg dobra globalnog društva proistječe iz temeljne činjenice o međuovisnosti. Stoga Papa tvrdi da „stvarnost globalne međuovisnosti mora biti prihvaćena na takav način da se oni koji su na pozicijama odgovornosti uzdignu iznad partikularnih i nacionalističkih interesa kroz istinski osjećaj solidarnosti i skrbi za opće dobro”.⁹⁷

Opće dobro se sastoji od mnoštva sastavnica. Ovdje se nije potrebno upuštati u detaljno elaboriranje svih izričaja općeg dobra koje papa Ivan Pavao II. naznačuje. Ograničit ću ovu analizu samo na mir koji u Papinim izjavama „čini se da tvori dio svakog izričaja općeg dobra”.⁹⁸ Ovo promišljanje treba naznačiti fundamentalnu postavku gledanja Ivana Pavla II. na razrješavanje sukoba koja polazi od toga da djelovanje za opće dobro na nacionalnoj i međunarodnoj razini, što predstavlja i inkluzivni i komplementarni zadatak u odnosu na pravednost i poštovanje osobnih i nacionalnih ljudskih prava, doprinosi izbjegavanju konflikata i izgradnji mirnijega svijeta.

Mir u međunarodnim odnosima je rezultat kreposti solidarnosti unutar cjelokupnog ljudskog roda. Budući da je postizanje općeg dobra krajnji cilj solidarnosti, mir se, kao jedna od sastavnica općeg dobra, postiže kroz solidarnost. Stoga Papa smatra da „solidarnost spada u etičko po svojoj naravi budući da uključuje afirmaciju vrednote koja se tiče čovječanstva. Zbog toga razloga su također etičke njezine implikacije za ljudski život na našem planetu i za međunarodne odnose, naš opći vez čovječnosti zahtijeva da živimo zajedno u skladnosti i da promičemo ono što je dobro za svakoga od nas. Te implikacije sačinjavaju

95 IVAN PAVAO II., "Message for World Day of Peace, 1 January 1986", *Origins*, 15 (1985.) 28, 462.

96 Vidi, IVAN PAVAO II., "Address to the Diplomatic Corps at Canberra, Australia, 25 November 1986", HSSP, 223.

97 IVAN PAVAO II., "Address to the Ambassador of Indonesia, 7 November 1991", IGP2, XIV-2, 1090.

98 DORAN, *Solidarity*, 205. Doran, osim mira, nabraja i sljedeće elemente: 1) hrana, smještaj i zdravstvena skrb; 2) obrazovanje; 3) posao (vidi, DORAN, *Solidarity*, 207-210).

razlog zašto je solidarnost temeljni ključ za mir.⁹⁹

Kad Ivan Pavao II. govori o miru, obično na umu ima međunarodni mir. Značenje samoga pojma je raznoliko i uključuje raspon različitih poduhvata za izgradnju mira.¹⁰⁰ Najjednostavnije značenje mira uključuje okončanje sukoba i razrješavanje nesporazuma. Papa rabi ovo značenje kada, na primjer, govori o „pripremanjima... koje su poduzete da u Ženevi ponovno započnu pregovori o miru“.¹⁰¹ Nadalje, države mogu dati doprinos za izgradnju mira kroz svoju neutralnost.¹⁰² Ovo shvaćanje mira odaje određeni stupanj pasivnosti na strani država budući da one doprinose izgradnji mira u svijetu time što se ne svrstavaju u blokovsku podjelu svijeta i time pomažu da se nađe takvo stanje. Međutim, pravo značenje mira i djelovanje koje treba poduzeti za njegovo postizanje, uključuju traganje za dobrom svih. Drugim riječima, stvarni mir pretpostavlja djelovanje za globalno opće dobro: „Klima istinskoga mira među nacijama ne sastoji se u jednostavnoj odsutnosti oružanih sukoba, nego i u svjesnoj i učinkovitoj volji da se traži dobro svih naroda, na takav način da svaka država, definirajući svoju vanjsku politiku, iznad svega misli na specifični doprinos međunarodnom općem dobru.“¹⁰³

Taj stav, s pomoću kojega nacije uspijevaju surađivati za opće dobro, doprinosi prvenstveno unapređenju međunarodnih odnosa time što izbjegavaju konflikte i smanjuju tenzije. Štoviše, takav stav pomaže zajednici nacija u izgrađivanju sposobnosti razrješavanja ozbiljnih problema koji se mogu pojaviti u budućnosti. Papa na poseban način ističe područja mira, sigurnosti i razvoja kao ona područja gdje bilateralni odnosi nisu dostatni, nego je potrebna solidarnost svih.¹⁰⁴ Prvotna odgovornost za koordinaciju aktivnosti koje smjeraju na postizanje općega dobra spada na javnu vlast u državi budući da je „osnovna dužnost vlasti skrb za opće dobro društva. Iz te dužnosti izviri temeljna prava vlasti“.¹⁰⁵ Stoga spada na državnu vlast da jamči „temeljnu nužnost, koju možemo nazvati pravo na mir i sigurnost“.¹⁰⁶

99 IVAN PAVAO II., „Message for World Day of Peace, 1 January 1987”, 509.

100 Vidi, DORAN, *Solidarity*, 207.

101 IVAN PAVAO II., „Angelus, 10 January 1993”, IGP2, XVI-1, 54.

102 IVAN PAVAO II., „Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See, 11 January 1986”, *Origins*, 15 (1986.), 541.

103 IVAN PAVAO II., „Address to the Diplomatic Corps at Buenos Aires, Argentina, 6 April 1987”, HSSP, 226; vidi također „Message for World Day of Peace, 1 January 1986”, 462; „Message for World Day of Peace, 1 January 1987”, 510; „Message for World Day of Peace, 1 January 2000”, 451.

104 Usp. IVAN PAVAO II., „Address to the Diplomatic Corps at Brasilia, Brazil, 30 June 1980”, HSSP, 164.

105 IVAN PAVAO II., RH, 17.

106 IVAN PAVAO II., „Address to the Diplomatic Corps at Mexico City, Mexico, 26

Nepoštovanje općeg dobra ugrožava mir. Situacije ekonomskog iskorištavanja od strane interesnih skupina, društvene podijeljenosti, uporaba sile koja uzrokuje mržnju i podjelu, ideološke i političke aspiracije za dominacijom... opstruiraju postizanje općeg dobra. Istodobno takve situacije ugrožavaju i osujećuju mir.¹⁰⁷ Stoga Ivan Pavao II. predlaže „promoviranje prava na mir koje osigurava poštovanje svih drugih prava budući da potiče izgradnju društva u kojem strukture moći ustupaju mjesto strukturama suradnje s pogledom na opće dobro“.¹⁰⁸

3.2. Sredstva solidarnosti – institucionaliziranje solidarnosti

Prethodna analiza ciljeva solidarnosti istaknula je uvjerenje pape Ivana Pavla II. da solidarno djelovanje na nacionalnoj i međunarodnoj razini za pravednost i razvoj, poštovanje osobnih i nacionalnih ljudskih prava i za postizanje općeg dobra umanjuje broj konflikata, apsorpira napetosti i pomaže u uspostavljanju mirnijih odnosa. S druge strane, njihove suprotnosti generiraju konflikte i ratove. Prema tome, sukladno viđenju Ivana Pavla II., solidarnost među pojedincima i nacijama doprinosi razrješavanju sukoba shvaćenih u širem smislu.

Međutim, solidarnost kao krepost i ideal koji određuje međusobne odnose ne može biti regulirana zakonom ili nametnuta silom. Na isti način, ciljevi solidarnosti predstavljaju stvarnost koja doprinosi razrješavanju sukoba, ali oni nisu stvarnost koja se može zakonski sankcionirati kako bi se reduciralo sukobe u međusobnim odnosima na nacionalnoj razini i međunarodnim odnosima. Doduše, u nekim se slučajevima nepoštovanje ciljeva solidarnosti može sankcionirati. Na primjer, nepoštovanje pravednosti u području vlasništva može se kazniti. Međutim, kazna je rezultat zakonskog određenja materije, nije direktno rezultat nepravde. Nepravda može biti legalna i stoga nekažnjiva. Može se kazniti samo kad je zakonski regulirana. Stoga se javlja pitanje je li učenje pape Ivana Pavla II. o razrješavanju sukoba, usprkos njegovu prihvaćanju uporabe sile od strane međunarodne zajednice u određenim slučajevima, ima praktične posljedice ili je pak tek ideal koji neće nužno utjecati na međunarodne odnose? Odgovor je na to pitanje važan budući da Papa stavlja ozbiljna ograničenja na dopuštenost uporabe oružane sile i predlaže solidarnost kao stvarni put za razrješavanje sukoba.

Papa Ivan Pavao II. vidi solidarnost kao koncept koji ima prak-

January 1979", HSSP, 143; vidi također "Address to the Diplomatic Corps at Kinshasa, Zaire, 3 May 1980", HSSP, 151.

107 Vidi, IVAN PAVAO II., "Message for World Day of Peace, 1 January 1986", 461-462.

108 IVAN PAVAO II., "Message for World Day of Peace, 1 January 1999", *Origins*, 28 (1999.), 492.

tične implikacije na međunarodne odnose a ne samo kao prazan ideal. Kao što je već istaknuto, Papa drži da solidarnost nije „osjećaj neke neodređene sućuti ili površnog ganuća zbog patnji tolikih ljudi, bliskih ili udaljenih“¹⁰⁹. Naprotiv, solidarnost zahtijeva moralnu odgovornost jačih i bogatijih nacija za slabije razvijene nacije „kako bi se stvorio pravi međunarodni sustav, koji se oslanja na jednakost svih naroda i na nužno priznavanje njihovih legitimnih razlika“¹¹⁰. Uspostava međunarodnog sustava je, dakle, put koji Ivan Pavao II. vidi za transformaciju solidarnosti u stvarnost. Taj sustav obuhvaća sredstva pomoću kojih solidarnost postiže svoje ciljeve. Prema Kevinu P. Doranu, sredstva solidarnosti u konceptu Ivana Pavla II. su sljedeća: 1) udruge i organizacije; 2) supsidijarnost koja omogućava sudjelovanje; 3) diplomacija; 4) solidarnost kao borba i svrstavanje na određenu stranu; 5) dijalog u duhu međusobnog povjerenja i poštovanja; i 6) pravednost, razvitak i poštovanje drugoga.¹¹¹

U ovome dijelu neću posebno obrađivati pojedina sredstva solidarnosti budući da nemaju svi jednaku važnost za pitanje razrješavanja sukoba. Ovdje je cilj naglasiti proces transformacije solidarnosti u praksu kao jednog od bitnih elemenata razrješavanja konflikata. Transformacija solidarnosti u juridičke oblike posebice je važna budući da predstavlja način na koji solidarnost, koja je krepost u interpersonalnim odnosima, postaje institucionalizirana. Na primjer, Ivan Pavao II. tvrdi da međunarodna zajednica ima moralnu obvezu pomoći napadnutom narodu. Stvaranjem juridičkih institucija, solidarnost nadopunjuje svoj interpersonalni karakter oblicima političkih i zakonskih struktura koje osposobljavaju prikladna tijela da interveniraju u korist napadnutog naroda. Na taj način moralna obveza zadobiva sredstva s pomoću kojih postaje redoviti mehanizam u rukama međunarodne zajednice za vršenje prisile. Transformacija solidarnosti u političko-juridičke strukture slična je utjerivanju zakona na unutardržavnoj razini. Svaka osoba ima moralnu obvezu pomoći ljudima u nevolji ako je to moguće učiniti. Međutim, politički i pravni sustav jedne države omogućava da određene skupine osoba, kao što je policija i vojska, imaju zakonsku obvezu štiti ljude u nevolji, bez obzira na posljedice za njihove osobne živote.

Papa Ivan Pavao II. potiče međunarodnu zajednicu da izgradi političke i zakonske strukture koje bi sprečavale i razrješavale sukobe u međunarodnim odnosima. On smatra da je postojanje poretka teme-

109 IVAN PAVAO II, SRS, 38.

110 IVAN PAVAO II, SRS, 39. Naglasak u originalu.

111 Usp. DORAN, *Solidarity*, 210-219. Ranije sam napomenuo da pojedini elementi služe istodobno i kao ciljevi i kao sredstva solidarnosti. Takvi su elementi pravednost, razvoj i poštovanje drugoga.

ljenog na pravednosti i miru životno potrebno današnjem svijetu.¹¹² Nastavljajući dijeliti uvjerenje svojih prethodnika o postojanju takva poretka, Ivan Pavao II. vjeruje da ta potreba suvremenoga svijeta može biti ostvarena u solidarnosti. Solidarnost mora poprimiti svoje institucionalne dimenzije kako bi jamčila pravednost i mir. Stoga Papa tvrdi da „pravi put prema svjetskoj zajednici, u kojoj će vladati pravednost i mir bez granica među svim narodima i na svim kontinentima, jest put solidarnosti, dijaloga i univerzalnog bratstva. To je jedini mogući put. Politički, ekonomski, društveni i kulturni odnosi i sustavi moraju biti prožeti vrednotama solidarnosti i dijaloga koji, zauzvrat, zahtijevaju institucionalnu dimenziju u obliku svjetske zajednice koja će skrbiti za opće dobro svih naroda“¹¹³. Na sva četiri područja (političko, ekonomsko, društveno i kulturno) organizacije i udruge mogu dati doprinos za zaštitu ljudskih prava na nacionalnoj i međunarodnoj razini.

Institucionalna dimenzija, koja treba jamčiti pravednost i mir na međunarodnoj razini, posjeduje različitost oblika. Papa smatra da „etički imperativ mira i pravednosti“ treba naći svoj izričaj i jamstvo u „prikladnim juridičkim instrumentima civilnoga društva, u deklaracijama ili, bolje, u ugovorima, sporazumima i institucijama na razini nacije, regije, kontinenta i svjetske zajednice“¹¹⁴. Ta izjava razotkriva osnovnu strukturu međunarodnog poretka koju papa Ivan Pavao II. zastupa u svojim izjavama. Riječ je o mreži međunarodnih institucija s hijerarhijskim karakterom u pogledu stupnja juridičke obveznosti i u pogledu teritorijalnog protezanja.

Kao što je vidljivo u prethodnom citatu, Ivan Pavao II. nabraja različite oblike međunarodnih sporazuma koji imaju različit stupanj obveznosti za strane koje stupaju u te juridičke instrumente. Deklaracije imaju najniži stupanj juridičke obveze za strane koje ih proklamiraju. Bilateralni i multilateralni ugovori i sporazumi definiraju međusobno ponašanje država s obzirom na specifično područje međusobnih interesa i obvezuju ugovorne strane samo na tome području. Konačno, institucije imaju dugotrajniji i razvijeniji juridički karakter i obvezuju članice u većem spektru međusobnih poslova. Prema definiciji, institucije su „skup pravila koji predviđaju načine na koji države trebaju surađivati i natjecati se međusobno. One propisuju prihvatljive oblike dražvnog ponašanja, a zabranjuju neprihvatljive vrste ponašanja“¹¹⁵.

112 Vidi, IVAN PAVAO II, „Message for World Day of Peace, 1 January 1986“, 461-463.

113 IVAN PAVAO II, „Message for World Day of Peace, 1 January 1986“, 462.

114 IVAN PAVAO II, „Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See, 10 January 1987“, *Origins*, 16 (1987.), 595.

115 John J. MEARSHEIMER, „The False Promise of International Institutions“, Michael E. BROWN, Owen R. COTE i dr. (ur.), *Theories of War and Peace. An International Security Reader*, Cambridge – London, 2000., 333.

Države međusobno pregovaraju o pravilima kolektivnog ponašanja koje rezultira prihvaćanjem viših normi u njihovim međusobnim odnosima, izraženih u obliku prava i obveza.¹¹⁶ Sukladno toj definiciji, institucije su u znatnoj mjeri ovisne o spremnosti država da prihvate određene načine ponašanja.

Ivan Pavao II., međutim, ide dalje i zauzima se za izgradnju međunarodnog poretka koji bi bio aproksimativan unutardržavnom političkom poretku. To znači da on zagovara uspostavu međunarodnih političkih organizacija koje bi efektivno jamčile prava pojedinaca i naroda, neovisno o spremnosti ili nespremnosti država da prihvate norme ponašanja. Papa smatra da „zajednica nacija... mora biti upravljana vladavinom zakona važećom za sve njih bez iznimaka“¹¹⁷. Neponašanje sukladno normama međunarodnog prava ne smije se tolerirati i mora biti sankcionirano.¹¹⁸ Stoga međunarodna zajednica treba izgrađivati sve efikasnije mehanizme koji će joj omogućiti osiguranje mira u međunarodnim odnosima.

Umjesto zaključka

U prethodnom izlaganju smo razmatrali filozofsko-teološki okvir koncepta solidarnosti u misli pape Ivana Pavla II. te sâm koncept s aspekta razrješenja međunarodnih sukoba. Vidjeli smo da Papa drži nužnim krepost solidarnosti transformirati u juridičke strukture koje će ravnati međunarodnim odnosima kako solidarnost ne bi ostala prazan osjećaj sažaljenja. U tome smislu je solidarnost socijalno načelo „koje uređuje institucije i na osnovi kojega se strukture grijeha, koje vladaju odnosima među osobama i narodima, moraju nadići i preobraziti u strukture solidarnosti stvaranjem ili prikladnim promjenama zakona, tržišnih pravila i propisa“¹¹⁹.

Iako smo promatrali solidarnost s aspekta razrješenja međunarodnih sukoba, što se odnosi prije svega na sukobe među državama, držim da na temelju iznesenoga možemo izvući pouku i zaključke o nužnosti življenja ove moralne kreposti i socijalnog načela u svakom društvu, napose u jednom višenacionalnom društvu kao što je bosansko-hercegovačko društvo. Usprkos svim različitostima, temeljenim na nacionalnoj, vjerskoj, etničkoj, kulturnoj ili nekoj drugoj pripadnosti, to društvo je dio jedne obitelji ljudskoga roda u kojoj je potreb-

116 MEARSHEIMER, "The False Promise", 333..

117 IVAN PAVAO II., "Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See, 13 January 1997", *Origins*, 26 (1997.), 524.

118 Usp. IVAN PAVAO II., "Address to the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See, 9 January 1995", *Origins*, 24 (1995.), 520-521.

119 PAPINSKO VIJEĆE 'PRAVDA I MIR', *Kompendij socijalnog nauka Crkve*, Zagreb, 2005., br. 193.

no u drugome prepoznati sebi jednakoga i u djelovanju s drugima ostvarivati se kao osoba i usmjeravati osobno i zajedničko djelovanje za ostvarenje općeg dobra. Takvo djelovanje ne vodi prema dokidanju legitimnih različitosti među pojedincima i skupinama, nego prema traženju onoga što nam je zajedničko s ciljem izgrađivanja društva u kojem će svačiji identitet, osobni i skupni, biti uvažavan i u kojem će vladati mir, pravednost i blagostanje.

THE CONCEPT OF SOLIDARITY IN THE THOUGHT OF JOHN PAUL II: PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL FRAMEWORK AND ITS APPLICATION TO THE RESOLUTION OF INTERNATIONAL CONFLICTS

Summary

The Concept of Solidarity in the Thought of John Paul II: Philosophical and Theological Framework and Its Application to the Resolution of International Conflicts Solidarity, as a principle, has a central place in the social teaching of the Church. Although it exists as an idea from the beginning of the Judeo-Christian tradition, solidarity as a concept has its beginnings in the 19th century when it was developed as an alternative to the dominant ideologies of individualism and collectivism. Pope John Paul II, in a specific way, contributed to the development of this concept. Moreover, solidarity has a significant position in his teachings and pronouncements, particularly with respect to the areas of human work and international relations. Since John Paul II often refers to solidarity as a solution for international relations, it is necessary to discern the philosophical and theological framework of the concept of solidarity in the thought of John Paul II. Thus the author first investigates the philosophical and theological anthropology in his prepapal and papal period, limiting the investigation to the aspects leading to the point where solidarity appears as a synthesis of personalism and communalism. In the next section the author investigates the concept of solidarity under the aspect of international relations and resolution of international conflicts. A significant consideration in this section is given to the presentation of the objects of solidarity (justice, respect for individual and national rights, and the common good). In addition, the author treats the issue of the means of solidarity by which the virtue of solidarity, which regulates interpersonal relations, is transformed into adequate structures. By analyzing the goals and means of solidarity, the author at the same time presents the teaching of John Paul II concerning solidarity serving for the resolution of international conflicts.

Key words: Karol Wojtyła/John Paul II, solidarity, peace, justice, human rights, national rights, international relations, resolution of international conflicts.

Translation: Zdenko Spajić and Kevin Sullivan

UDK: 27-726.6-428.5
Pregledni rad
Primljeno: travanj 2010.

Pero PRANJIC
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
ppranjic@net.hr

VJERNICI LAICI U CRKVENIM SLUŽBAMA

Sažetak

Suvremeni način života, u kojem se i naglašava i prakticira suodgovornost te briga svih članova jedne zajednice ili društva za opće dobro, itekako se osjeća u današnjoj Crkvi. Velik doprinos tome dao je sam II. vat. sabor dogmatskom konstitucijom o Crkvi – Lumen gentium – Svjetlo naroda, gdje je izričito istakao po poglavljima što je čija zadaća i što na koga spada, ali s naglaskom na to da su svi uključeni, suodgovorni i pozvani na suradnju: od Pape kao namjesnika Kristova preko biskupa i svećenika i sve do posljednjeg vjernika laika. Obilje tih misli o zauzetosti i suodgovornosti imamo i u ostalim saborskim dokumentima.

Ovdje sam htio istaći, radi naših posebnih okolnosti, kakav bi trebao biti kod nas stav hijerarhije, odnosno svećenika prema našim vjernicima laicima, posebno prema vjericama – ženama. Obradio sam vrijedeće crkvene odredbe: što, kada i u čemu vjernici laici mogu i trebaju pomagati; kako se za tu pomoć moraju pripremiti; kako njihovu pomoć vrednovati, kako ih i koliko njihov rad nagrađivati, posebno na onim područjima i u djelatnostima na kojima oni prednjače pred samim klericima, pa ih se nikako ne smije zaobići, nego ih obilato koristiti.

Skrenuo sam, na koncu pozornost, tumačeći uputu Ecclesiae de mysterio, na opasnosti, odnosno pretjeranosti u koje su upale mnoge krajevne crkve na Zapadu, pa je Sveta Stolica ovim opširnim ali jasnim dokumentom pozvala na suradnju svećenika i laika, ali je i upozorila na ozbiljne teološke i kanonske promašaje nadajući se da će pastiri imati u ovoj Uputi jasan smjerokaz za daljnju ali plodnu suradnju.

Ključne riječi: *dostojanstvo laika, suradnja laika u Crkvi, prava i dužnosti laika, nadoknada laicima za rad i ograničenje njihove službe.*

U ovom vremenu, zbog samog nauka II. vat. koncila i zbog ova-
kva načina života, sve je više vjernika laika zainteresirano i voljno su-
rađivati s duhovnim pastirima. Naime, pastiri su toliko puta ne samo
upućeni na njih nego ih i svesrdno potiču i pozivaju na takvu suradnju,

a često ih hvale zbog njihove odgovornosti te obilate pomoći.¹ Nema, naime, sumnje da neke zadaće u Crkvi kao Božjem narodu oni mogu obaviti vrlo dobro pa i bolje nego sami klerici. Međutim, zbog stvarnog manjka posvećenih službenika, što će se i kod nas brzo osjetiti, vjernici laici su sve potrebni za razne službe. S druge strane, među svećenicima još ima velike nevjerice, a ponekada čak prezira i omalovažavanja prema njima. Ipak ne uvijek i ne svuda jer postoji i druga krajnost. Kod nekih posvećenih službenika - klerika ima i obratnog pretjerivanja, tj. da vjernicima laicima prepuštaju mnogo toga, da od njih još i više očekuju, makar ti isti posvećeni službenici došli ponekad zbog toga u raskorak s drugim vjernicima pa i s poglavarima! Gdje je tu prava mjera i kako se postaviti?

Kad u ovom prikazu govorim o vjernicima laicima, prvotno mislim na zakonsku odredbu kan. 207. koji naglašava da po *božanskom ustanovljenju među vjernicima ima posvećenih službenika, koji se u pravu nazivaju i klerici, ostali (vjernici) se nazivaju laici*. Upravo će ovdje biti riječi o tim *ostalima*, a oni tvore većinu Božjeg – vjerničkog naroda. Kada pak naglašavam *crkvenu službu*, mislim upravo na ono što je doneseno u kan. 145., § 1.: *Crkvena je služba svaka zadaća trajno ustanovljena bilo božanskom, bilo crkvenom uredbom, koja se vrši u duhovnu svrhu*. Pokušat ću prvo izložiti saborski nauk o vjernicima laicima i prikazati najnovije kanonske odredbe, dakako postavljajući stvari na prave temelje, baš onako kako je želja i nakana Crkve. To bi mnogima moglo biti i pouka i smjerokaz u daljem radu i suradnji s vjernicima laicima.

1. Dostojanstvo vjernika laika i poziv pastira na svestranu suradnju

Da bismo mogli o gornjem podnaslovu pravilno razmišljati, razmotrimo kakav je saborski nauk u konstituciji *Lumen gentium*, (LG), koja cijelo 4. poglavlje posvećuje laicima. Nakon što je u prethodnim dijelovima tog dokumenta Sabor temeljito razložio teološko-dogmatički pojam misterija Crkve (1. poglavlje), pa onda iskristalizirao sasvim nov pogled na Crkvu kao Božji narod (2. poglavlje), zatim istakao da je Crkva kao zajednica po božanskom ustanovljenju hijerarhijski uređena (3. poglavlje), iznio je stav saborskih otaca, a to znači stav crkvenog učiteljstva, o vjernicima laicima u 4. poglavlju. U stvari oni obuhvaćaju

1 Radi potrebe pastoralnih djelatnika – župnika i župnih vikara, u jednostavnijem i skraćenom obliku, a bez „znanstvenog oblikovanja“ napisao sam o sličnoj temi prikaz s naslovom “Odnos i suradnja svećenika s laicima u crkvenim službama”, *Vrhbosna* 3./2009., 307-313. Ovaj posve nov rad proširen je, a unesene su i stručne bilješke te navodi izvornih tekstova.

većinu Božjeg naroda, pa zapravo sve što je u drugom poglavlju o *Božjem narodu* obrazloženo i protumačeno, odnosi se i na njih jer su vjernici i jer su članovi tog naroda, ali Sabor naglašava i njihove vlastitosti: *Iako je sve ono što je bilo rečeno o Božjem narodu, jednako upravljeno i laicima, ... ipak neke stvari na njih posebno spadaju (LG 30)*. Naime, njima je svjetovna narav vlastita i posebna. Na laike spada, po njihovu pozivu, da traže kraljevstvo Božje, baveći se vremenitim stvarima i uređujući ih po Bogu... od kojega su pozvani da doprinesu iznutra poput kvasca posvećenju svijeta, vršeći vlastitu dužnost, vođeni evanđeoskim duhom, svijetleći svjedočanstvom svojega života, vjerom, nadom i ljubavlju (LG 31). Kao dopunu tim mislima treba uvažiti i zakonsku odredbu u kan. 208.: *... s obzirom na dostojanstvo i djelovanje (svih vjernika) vrijedi istinska jednakost kojom svi, svatko prema svojem položaju i službi, sudjeluju u izgradnji Kristova Tijela*. Ali kad govorimo o vremenitim stvarima, jedva da je to područje odvojivo od onoga duhovnoga. Uopće teško možemo gledati ih kao zasebne, neovisne cjeline. Stoga na vjernike laike spada, u stvari da su suodgovorni, za svu djelatnost i poslanje Crkve. Vrlo se to lako i još bolje „iščitava“ iz saborskog nauka, ako ga gledamo u cjelini.²

Ta njihova suradnja i služba u Crkvi ostvaruje se posebno kroz apostolat, a to je svojevrsno *svećeničko i proročko služenje* (LG 34 i 35). U br. 37 te iste konstitucije naglašeno je kakvi su i koji teološki temelji za odnos laika i hijerarhije: *Prije svega laici, kao i svi drugi vjernici, imaju pravo obilno primati od svetih pastira duhovna dobra Crkve. S druge strane oni prema svojem znanju, kompetentnosti i ugledu imaju slobodu, a katkada i dužnost, da reknu svoje mišljenje o stvarima koje se odnose na korist Crkve*. Glede te međusobne pomoći i suradnje, Sabor također kaže (LG, na kraju br. 37): *da se od tih obiteljskih odnosa između laika i pastira moraju očekivati mnoge koristi za Crkvu*.

Slijedom takve temeljne postavke saborskih otaca bila su širom otvorena vrata baš laicima kao najmnogoljudnijoj skupini Božjega naroda da prije svega osobno osjete kako su i oni Crkva. Bio je to također i iskreni poziv njima da se uključe u mnoge aktivnosti, u stvari u prave prvokršćanske službe,³ jer su zajedno s klericima *za Crkvu suodgo-*

2 "Potrebno je naglasiti kako, prema nauku II. vatikanskog sabora, na laike spada ne samo svjetovna sfera nego također i duhovna i eklezijalna. Dogmatska konstitucija o Crkvi u broju 31. potvrđuje kako i na laike spada misija čitavoga kršćanskog naroda u Crkvi i u svijetu, i zato su pozvani sudjelovati u različitim oblicima apostolata u Crkvi". Klara ČAVAR, "Laici u zakonnicama 1918. i 1983.", *Franjo Herman i Kodeks iz 1917.*, Đakovo, 2008., 191.

3 "Uz one službe, koje su utemeljene na sakramentu Reda, Crkva bi, po uzoru na Pracrkvu, morala strukturalno voditi računa o mnoštvu službi, naime o službama koje su laičkog, a ne kleričkog karaktera. Djela apostolska i Pavlove poslanice ... govore o službama u Crkvi, koje se ne daju svesti samo na tradicionalne tri

vorni. Sabor je u istom smislu nastavio govoriti i u dekretu o njihovu apostolatu *Apostolicam acutositatem*, (AA), koji je proglašen godinu dana kasnije.⁴ Taj dokument prije svega naglašava da su laici *pozvani na apostolat* (prva glava), a vidovi tog apostolata (druga glava) su: a) *evangelizacija*; b) *posvećivanje*; c) *kršćansko oživljavanje vremenitog reda*; d) *karitativna djelatnost*.

No ne smijemo misliti da je to saborsko, teološko i možda pastoralno razmišljanje o značenju, pozivu i ulozi vjernika laika ostalo samo teoretsko, na papiru i u dokumentu, a da je stvarnost i praksa nešto sasvim drukčije zato što se ustaljena stogodišnja mišljenja teško mijenjaju. Sve se to saborsko naučavanje brzo počelo pretakati u život, odnosno ušlo je u kanonske odredbe Crkve po novom ZKP-u iz 1983. godine.⁵ Upravo je iznenađujuće koliko put taj novi Zakonik za svoje zakonske izričaje – kanone, kao jedini izvor i oslonac, posebno kad govori o laicima, navodi saborski nauk iz 16 dokumenata. Dovoljno nam je uzeti novi ZKP, (ono izdanje u kojemu u naslovu piše: *obogaćen naznakom izvora*) te pogledati na dnu stranice pa ćemo se uvjeriti u to.⁶ Dakle, sada su i kanoni prožeti Saborom i željom otaca da se krene sasvim drugim putem od onoga prijašnjeg i ustaljenog. Ne čudi stoga nimalo što je Ivan Pavao II. taj novi ZKP prozvao *Posljednjim dokumentom II. vat. sabora*.

Ne bismo se, međutim, smjeli prevariti pa gledati samo *Drugu knjigu ZKP-a* s naslovom *Božji narod*, posebno ne drugi naslov te knjige koji obrađuje *Obveze i prava vjernika laika* (kann. 224.-231.) jer u tih 8 kanona nije se moglo nikako prereći – uzakoniti cjelovito saborsko naučavanje o laicima, premda je i tu uočljivo i vrlo znakovito da samo tih 8 novih odredaba – kanona upućuje 43 puta na saborske dokumente, a kao svoj izvor navode još 5-6 puta papinske posaborske dokumente, a to je onda nepunih pedesetak navoda, uputa na izvore, u stvari na ono što Sabor kaže, odnosno tvrdnja da se dotični kanon temelji na saborskom nauku. No u ZKP-u, radi jasnoće i pravničkog stila, upotrijebljen je samo kratak i sažet izričaj, a srž i duh Sabora uključeni su i bilješke na dnu teksta za svaki kanon na to upućuju.⁷ Stoga, da bismo shvatili

službe zaređenih službenika.” Marijan VALKOVIĆ, „Kršćanin danas, pitanje laičke duhovnosti“, *Bogoslovska smotra*, 57 (1987.), 208.

4 U stvari LG je proglašena 21. studenog 1964. god., a AA 28. listopada 1965. god.

5 Budući da ću u ovom radu često navoditi prethodni Zakonik kanonskog prava, a i ovaj novi, upotrebljavat ću kratice: za Zakonik iz 1917. bit će oznaka *CIC'17*, a za ovaj novi samo *ZKP*, pa pri čitanju treba o tome voditi računa.

6 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex iuris canonici, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1989., a hrvat. izdanje GK, Zagreb, 1996.

7 Klara ČAVAR opširnije tumači kann. 225.-228., koji govore o apostolatu laika, o vlastitosti njihova djelovanja u ženidbenom staležu, o njihovoj slobodi i struč-

važnost i domet kanonske odredbe, moramo pročitati cjelokupan njegov izvor u saborskim dokumentima.

Budući da su te zakonske postavke o laicima nešto sasvim novo, znakovito je da se ni u jednom od svih tih 8 kanona ne spominje CIC '17.⁸ Uobičajena je, naime, praksa za druge kanone novog Zakonika da se navedu u izvorima i oni kanoni iz prethodnog Zakonika s kojima su nove odredbe nekad potpuno iste, nekad slične, a nekad potpuno različite. Kod tih 8 kanona uopće nema spomena CIC-a'17 jer su te odredbe potpuno nove. Naglašavam, međutim, da je to samo dio zakonskih odredaba koje se izravno odnose na laike, tj. upućuju na njihova prava, dužnosti, na njihovu pomoć suvremenoj Crkvi. Stoga bi dobro trebalo proučiti cjelovite odredbe novog ZKP-a jer se mnoge odnose izravno na laike, odnosno Zakonik vjernike laike često izjednačuje u pravima i dužnostima s klericima, a mnogo puta im čak daje i prednost.

U svojem izlaganju predstavio bih ono bitno o *obvezama i pravima vjernika laika* jer je to zapravo temelj na koji se oslanjaju i drugi propisi novog Zakonika s obzirom na vjernike laike. A od tih drugih kanonskih odredbi pogledat ćemo samo one koje su za nas važne - radi samog naslova i teme koju obrađujemo. Time, međutim, nikako ne možemo iscrpiti sve kanonske odredbe o pravima i dužnostima laika u suvremenoj Crkvi.

Temeljno polazište neka nam bude odredba u kan. 225.: *Laici imaju opću obavezu i pravo raditi na tome da svi ljudi upoznaju i prihvate poruku spasenja*. Navodim bitne, ali istaknute riječi tog kanona, no treba vidjeti čime opravdati tu tvrdnju. Sam kanon to naglašava: *a) zato što Bog to laicima određuje po krštenju i potvrdi; b) zato što u nekim okolnostima ostali svijet samo preko njih – laika – može čuti za evanđelje i upoznati Krista; c) zato što svatko od laika prema svojem položaju prožima i usavršava poredak vremenitih stvari*. Kanon u bilješki

nosti kada su u pitanju vremenita dobra, ali također govori o njihovu sudjelovanju u vlasti upravljanja u Crkvi, premda i kan. 129. i kan. 274. naglašavaju da je baš ta vlast upravljanja pridržana samo klericima. No autorica na temelju kan. 129., § 2. s pravom dodaje: "Međutim ove odredbe ne isključuju da i laici u posebnim slučajevima mogu surađivati u vršenju te vlasti i biti sposobni odnosno prikladni za crkvene službe". ČAVAR, "Laici", 198).

- 8 CIC '17 je samo u kan. 632. određivao da laici imaju *pravo na duhovu pomoć klerika*, a u kan. 683. im zabranjivao da slučajno ne bi nosili kleričku odjeću. Nikakvih drugih prava ni dužnosti laika taj stari Zakonik ne spominje. Jedino kad govori o *vremenitim dobrima Crkve*, određuje da se od vjernika laika traže *prinosi i doprinosi*, a to su: a) desetine, b) prvine plodova, c) prinosi za sjemenište, d) crkvene takse, e) Petrov novčić, f) pomoć za misije, dodavši svemu tome i g) razne druge doprinose (vidi o tim crkvenim *podavanjima* tumačenje Stephanus SIPOS, *Enchiridion iuris canonici*, Herder, Roma, 1960., 683-685), Bilo je, dakle, po starom Zakoniku, određeno za laike da svestrano Crkvu pomažu.

naglašava da je takva odredba oblikovana na temelju LG 31 i AA 2-4, a bitne tekstove iz tih saborskih dokumenata smo gore vidjeli. Međutim, isti kanon upućuje još i na *Gaudium et spes*, br. 43, gdje stoji: *Laici su dužni ne samo prožimati svijet kršćanskim duhom nego usred ljudskog društva biti Kristovi svjedoci.*

Budući da vjernici laici rastu i žive u obiteljima, odnosno po samoj svojoj naravi tvore obitelj, kan. 226. izravno se na njih odnosi: *Oni koji žive u ženidbenom staležu, imaju posebnu dužnost na izgradnji Božjeg naroda*, što se u potpunosti odnosi na roditelje, u stvari na vjernike laike te na njihovu zadaću u odgoju potomstva.⁹

A kad je u pitanju njihovo djelovanje u samoj društvenoj zajednici, kan. 227. izričito naglašava: *da im se prizna ona sloboda koja pripada svim građanima... no neka se brinu da svoje djelovanje prožmu evanđeoskim duhom i da budu pozorni na nauk Crkve.* Dakle, osim roditeljstva - obitelji, i područje kulture, odgoja, obrazovanja, ekonomije, narodne i međunarodne politike sve je to vlastitost laičkog djelovanja. Na to su i pozvani i treba im priznati dovoljnu slobodu u tom širokom području! Stoga ih treba poticati da baš tu rade što zauzetije i što bolje.¹⁰

Biskupska sinoda 1985. god. bila je posvećena laicima te o tome izdala vrlo važne smjernice o njihovu poslanju i radu u Crkvi, pod naslovom *Ex Ecclesiae coetibus*.¹¹ Bio je to u stvari osvrt sinodalnih otaca na dvadesetogodišnji period suradnje s laicima, tj. na razdoblje od završetka Sabora do tih dana. Ukratko je dan prikaz samog saborskog nauka, a upozoreno je i na neke teške probleme. Biskupi na sinodi sa žaljenjem ističu da su neki vjernici laici toliko zauzeti vremenskim i zemaljskim stvarnostima pa su otišli u *sekularizam*, gdje aktivno rade, ali bez imalo oslonca na vjeru. Međutim, ona bi im jedina mogla i morala biti siguran smjerokaz! Isto tako na ekonomskom, političkom, kulturnom području vjernici laici često svestrano i pomažu i surađuju s drugima, no ne vode ni tu računa o svom kršćanskom identitetu, nego se ravnaju po *nekim načelima koja su s vjerom nespojiva.*

Druga opasnost za njih mogla bi se nazvati bijeg od svijeta – *fuga a mundo*. Smjernice upozoravaju da se vjernici laici ne bi smjeli izjednačiti s redovničkim zajednicama, posebno ne s prvokršćanskim

9 "Ovdje treba spomenuti da nauk II. vat. sabora donosi kako vjernici laici preko obitelji i ženidbenog staleža ne izgrađuju samo Crkvu nego i društvo". ČAVAR, "Laici", 196.

10 "Slobodno izvršavanje tih djelatnosti, ako je prožeto evanđeoskom porukom, a uz poštovanje crkvenog učiteljstva, treba (laicima) ne samo biti priznato kao obavljanje vlastite zadaće nego prije svega kao tipično laičko služenje." Salvatore BERLINGO, "I laici nella Chiesa", *Il fedele cristiano*, EDB, Bologna, 1989., 197.

11 Smjernice pod tim naslovom objavljene su u *Enchiridion Vaticanum* 9., br. 1340-1409.

i srednjovjekovnim, koje su iz sasvim drugih motiva bježale od svijeta. Ne to, nego vjernici laici po svojoj naravi moraju živjeti u svijetu i Bog ih je na to pozvao, ali tu gdje jesu i u tome što rade trebali bi biti zadojeni i vođeni kršćanskim duhom i baš u takvim prilikama apostolski djelovati.¹²

U trećem dijelu spomenute *Smjernice* naglašavaju da su vjernici laici od Krista i pozvani i poslani na takve zadaće, a sadržaj poslanja i poziva je dvostruk: a) njihovo služenje Crkvi; b) služenje čovječanstvu.¹³ *Služiti čovjeku znači podupirati ga u njegovu temeljnom opredjeljenju za Boga, Stvoritelja i Oca. Takva služba prije svega znači pomoći čovjeku da istražuje, otkriva i živi svoju nutarnju religioznu dimenziju, potiče ga da prihvati Boga i dar vjere. Time ga onda uvodi u intimno zajedništvo ljubavi i života s tim istim Bogom.*¹⁴ Pa zar vjernik laik može uopće poželjeti časniju i bolju službu od te?

Isto tako kad je u pitanju - ako smijemo reći - zbijanje vlastitih redova i rad za *vlastitu kuću, tj. za Crkvu*, od vjernika laika traži se još veća briga i suradnja. Naime, papa Ivan Pavao II. je u apostolskoj pobudnici *Christifideles laici – Vjernici laici* (od 30.12. 1988. god.) s pravom naglasio da je *cjelokupnost društvenog života nasilno uzdrmana od snaga rasula i raščovječenja*. No dobronamjerni i pošteni ljudi, unatoč svemu tome traže i pomoć i rješenje problema. Eto, upravo tu vjernici laici, *dosljedni svojemu izvornom zvanju i poslanju, trebaju biti znak i oruđe, otvorena kuća za sve i u službi svih ... seoska česma kojoj svi žedni dolaze.*¹⁵ Papa također skreće pozornost na to da je svako ljudsko stvaranje jedinstveno i neponovljivo, ne samo u svojoj biti nego i u svojem djelovanju, a to djelovanje, doslovno i djelovanje svih laika, mora biti *u službi za druge*, pa Sv. Otac navodi odlomak iz jedne homilije sv. Grgura Velikog: *Svatko je oslonac drugome, a drugi su njegov oslonac.*¹⁶

2. Dužnost i pravo vjernika laika da se priprave

Kan. 229., također u ovoj grupi propisa o laicima, ovako kaže: *Laici imaju obvezu i pravo naučiti kršćanski nauk, prema svojoj sposob-*

12 Vidi o tom opširnije u br. 1351 istog dokumenta. Smjernice ističu što bi trebalo biti bitno njihovo stanovište: "Vjernici laici posjeduju jedinstveni i nedjeljivi identitet jer su istodobno članovi i društva". *Ex Ecclesiae coetibus*, br. 22 (*Enchiridion Vaticanum*, 9., br. 1373).

13 *Ex Ecclesiae coetibus*, br. 29 i 30 (*Enchiridion Vaticanum* 9., br. 1384-1385).

14 *Ex Ecclesiae coetibus*, br. 31 (*Enchiridion Vaticanum*, 9., br.1386).

15 Apostolska pobudnica *Christifideles laici - Vjernici laici*, br. 27., KS, Zagreb, 1990., 62-63.

16 *Vjernici laici*, br. 28.

nosti i položaju. Ova zakonska odredba ističe dva razloga za to: a) da bi ga mogli naviještati i braniti; b) da bi mogli vršiti apostolat. Ne misli se ovdje samo učenje osnovnih kršćanskih istina, molitava, katekizamskih natuknica, nego se ističe pravo i potreba studija na fakultetima: njihova je dužnost i pravo čak postizati akademske stupnjeve.¹⁷ Kanon, kao podlogu takve odredbe, upućuje na dekret *Ad gentes*, br. 26., a tamo stoji: *Stoga treba pripremiti i odgajati svu braću i sestre, laike – svakog prema njegovu stanju, da se ne bi našli nedorasli za zahtjeve budućeg djelovanja*. Istodobno kanon upućuje i na dekret o dostojanstvu svakog čovjeka, dosljedno tome i laika, tj. na *Dignitatis humanae*, br. 14. *Svaki učenik ima prema Kristu Učitelju tešku obvezu da primljenu istinu iz dana u dan: a) sve potpunije upozna, b) vjerno navješćuje i c) odlučno brani*.

Gore rečeno se može uzeti kao načelna odredba i zahtjev svakom članu Božjeg naroda, jasno i svim vjernicima laicima jer su oni većina u tom narodu. A kako tek ne bi vrijedila za one pojedince laike koji imaju vlastitu želju s jedne i poziv Crkve s druge strane da budu posvema, srcem i dušom, umom i voljom Crkvi na raspolaganju. O njima kan. 231., § 1. kaže: *Laici koji se odrede za posebno služenje Crkve, obvezni su steći prikladan odgoj i znanje, koji se traže za propisno vršenje njihove zadaće, da bi je obavljali savjesno, požrtvovno i marljivo*. Takva struktura kanona kao podlogu ima dekret *Apostolicam actuositatem* (AA). Naime, br. 28. tog dekreta naglašava: *Pripremanje za apostolat pretpostavlja cjelovitu ljudsku formaciju. Laik se mora potpuno uključiti u svoju društvenu sredinu i njezinu kulturu*. Razlog tolikoj temeljitoj pripravi opravdava i drugi dekret, tj. onaj o misijskoj djelatnosti – *Ad gentes* (AG), jer br. 29. ističe: *Treba se (vjernik laik) neprestano usavršavati zbog stalnog rasta i zrelosti ljudske osobe i evolucije problema, što iz dana u dan zahtijeva sve veće znanje i primjerna djelotvornost*.

Ovdje bih podvukao posebno da se sve to odnosi koliko na laike muškarce, toliko isto i na laike žene, ne samo radi jednakosti osoba nego još više radi ženine posebnosti, čak vlastitosti što ih upravo žena ima.¹⁸

17 "Treba (laicima) dopustiti stupanj obrazovanja prema intelektualnim sposobnostima i prema prilikama vremena te potrebama. Laici imaju pravo željeti vrhunsku izobrazbu u svetim znanostima... trebali bi dostići onu razinu koju imaju klerici... pa čak ih i nadići." Alvaro del PORTILLO, *Laici fedeli nella Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1999., 231.

18 1976. godina se slavila kao godina žene te je tom prilikom posebna *Papinska komisija za studij o ulozi i važnosti žene* izdala prigodni dokument *Seguito del lavoro* (dana 28. srpnja, 1976. god.). Ta Komisija je preporučila da sama Sveta Stolica studiozno prouči temu da li žene pružaju vlastiti i izvorni doprinos miru u svijetu, gledajući to dakako u kršćanskom i evandeoskom svjetlu. Ista Komisija preporučuje da svaka biskupska konferencija pospješi suradnju žena

Crkvi i društvu su te vlastitosti žene bitne i nezaobilazne.¹⁹ Kolikogod je važno istaći jednakost muškarca i žene, toliko se mora računati upravo na tu ženinu posebnost pa je treba ne samo priznati nego se boriti da žena u Crkvi dođe do punog izražaja. To praktično znači: tako službe i zadaće rasporediti da baš žena djeluje i ostvaruje ono njezino *tipično žensko, njoj svojstveno*.²⁰

Treba uzeti u obzir da su te kanonske odredbe o vjernicima laicima dobile važnost tek na prvu nedjelju došašća 1983. god., tj. kad je novi ZKP stupio na snagu (27. studenog). Uzakonjene su na temelju saborskog nauka, ali su tek 24 godine nakon što je Sabor bio najavljen, i 18 godina nakon njegova zatvaranja došle do izražaja i stvorena je mogućnost da se primjenjuju u praksi.²¹ Dakako, da se kroz taj dugi niz godina puno raspravljalo o vjernicima laicima, oduševljavalo ih se, upućivalo na njihova prava, na obveze, ali to je sve bilo načelno i

u naviještanju evanđelja. Isto tako preporučuje odgoj budućih svećenika, tj. da upoznaju i cijene različite pozive žene te da s njima surađuju na raznim područjima apostolata. Također je naglašeno u dokumentu da katolička sveučilišta pruže teološku i znanstvenu podlogu koja bi vodila poboljšanju odnosa žene i muškarca i u društvu i u Crkvi (vidi cjelovit dokument u *Enchiridion Vaticanum* 5, br. 1155-1170).

- 19 Svakako je nezaobilazan crkveni dokument, kad je riječ o ženi, apostolsko pismo Ivana Pavla II.: *Mulieris dignitatem – Dostojanstvo žene*, od 15. kolovoza 1988. god. Papa je u tom pismu obradio cjelovitu teologiju žene na temelju Biblije, tradicije i otačke nauke, a tu nalazimo znakovitu tvrdnju (br. 30): *Dostojanstvo žene usko se povezuje s ljubavlju što je ona prima upravo radi svoje ženstvenosti i baš jer je žena. ... ona se ne može ostvariti drukčije osim po tome da drugome daruje ljubav* (*Enchiridion Vaticanum* 11., br. 1337) i u zaključku Papa dodaje: "Crkva dakle zahvaljuje za sve žene i svaku pojedinačno, za majke, za sestre za zaručnice, za Bogu posvećene žene. Za žene koje su u službi drugima ... koje pružaju besplatnu ljubav, za žene koje bdiju nad ljudskim stvorenjima u obitelji, za žene koje profesionalno rade, za žene opterećene društvenom odgovornošću... za savršene i slabe žene...Crkva zahvaljuje i za sveukupni ženski genij... za sve karizme koje je Duh Sveti kroz povijest preko žena udijelio Božjem narodu." (br. 31).
- 20 "Od te bitne jednakosti žena svatko treba težiti savršenom ostvarenju onoga svoga vlastitoga. Stoga emancipacija žene treba samoj njoj pružiti mogućnost da stvarno razvije do vrhunca svoje vlastite sposobnosti, i to one koje osobno posjeduje kao jedinstveno biće i koje baš zato ima jer je žena. Zato jednakopravnost i jednakost pred zakonom nisu joj uskrata, nego pretpostavka, ali su i promidžba njezine različitosti, a to je onda obogaćenje svima." PORTILLO, *Laici fedeli nella Chiesa*, 231.
- 21 II. vat. sabor je najavio papa Ivan XXII. 25. siječnja 1959. god. u bazilici sv. Pavla, a završio je proglasom i potpisom zadnje pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*, 7. prosinca, 1965. god. Novi ZKP papa Ivan Pavao II. je objavio 25. siječnja, 1983. god. i odredio da stupi na snagu na prvu nedjelju došašća, a to je bio 27. studenog, 1983. god.

općenito. Međutim, po svijetu, po kojem je rasprostranjena jedna sveta katolička i apostolska Crkva, životne prilike su bile vrlo različite. Negdje su laici, kao na Zapadu, već bili dobro izobraženi, (npr. u Italiji, SAD-u, Nizozemskoj, Njemačkoj, itd.), negdje su htjeli i željeli izobrazbu i službe u Crkvi, ali ih je državno-društveno ustrojstvo sputavalo (sve komunističke zemlje),²² a negdje su se, jadnici, borili za golo preživljavanje, i to u bijedi, siromaštvu, čak i krajnjoj nepismenosti (cijeli tzv. *Treći svijet*). To su barem tri velika i sasvim različita područja u kojima su se vjernici laici našli nakon Sabora.

Ne bih htio, osim gornje konstatacije ulaziti u procjenu svih i svakoga. Htio bi se, međutim, osvrnuti na naše stanje te onaj saborski nauk i kanonske odredbe gledati pod vidom naših vlastitih (ne)prilika. Izašli smo, naime, ispod jarma komunizma i taj smo izlazak krvavo platili svi mi katolici u RH i u Republici BiH! Nije ništa bolje prošlo ni ono malo katolika po Srbiji, Crnoj Gori i Makedoniji! Slovenske katolike je Gospod spasio od nevolja sličnih našima, ali im je *nametnuo* drugi jaram: jak utjecaj preobučenih i partijskih preusmjerenih tvrdokornih komunista, pa i oni muku muče, jedva manju nego su ove svih nas drugih iz bivše zajedničke države. Ipak, hvala Bogu, naši su vjernici laici odahnuli jer su dočekali koliko toliko slobode i stekli kakva takva prava! Prije svega imaju pravo govora, pisanja i studiranja što god im se sviđa! Nitko im neće i ne može u tom vidu više stati na put!

Začudo je da su se naši vjernici laici, posebno mlađi, odvažili na taj korak suradnje i zauzetosti u Crkvi. Imamo ih po svim našim katoličkim fakultetima, bogoslovijama, institutima, a da o osnovnim i srednjim katoličkim školama i ne govorimo. Čak bi se usudio reći da se neki od njih upravo *jagme* upisati se kod nas. Ima tu svijesti i uvjerenja da je ovdje bolje, da će manje biti napadani, ponižavani, da se tu osjećaju kao *svoji na svome*, što je i činjenica. Međutim, ima i onih koji si žele od tog studija osigurati rješenje egzistencijalnih problema, o čemu ću dolje više govoriti. Nepobitno je, međutim, da ima i pravih idealista koji na sve to gledaju baš u duhu evanđelja i u duhu Sabora, tj. da i oni imaju pravo i dužnost apostolata i evangelizacije, a za to se žele pripremiti.

Zadivljujuća je stručnost laika u pojedinim životnim područjima, ali i njihova spremnost da Crkvi pomognu. No iz toga slijedi i dužnost Crkve da ih prihvati i uvaži. Uostalom, na to nas obvezuje i

22 Godine 1987. održan je u Zagrebu svećenički tečaj o vjernicima laicima u našim prilikama. Nimalo ne čudi da se tada predavač Jure BARIČEVIĆ upitao: "Da li naši vjernici laici doista aktivno, suodgovorno i stvaralački sudjeluju... u naviještanju vjere – evangelizacija, martirija; u slavljenju vjere – liturgija i molitva; u življenju vjere – dijakonia, djelotvorna ljubav; u izgradnji vjerničkog zajedništva – koinonija, komunija?" "Perspektive angažmana vjernika laika u životu i djelovanju naše Crkve", *Bogoslovska smotra* 57 (1987.), 279.

kan. 228., § 2.: *Laici koji se odlikuju potrebnim znanjem, razboritošću i čestitošću prikladni su kao stručnjaci, ili savjetnici i u vijećima pružaju pripomoć crkvenim pastirima.* Kako kanon ističe, oni imaju takve kvalitetne osobine: *a) znanje, b) razboritost, c) čestitost.* Pa tko ne bi takvog suradnika poželio i iskoristio, za savjet i za mišljenje pitao, a njegovu pomoć iskoristio? Treba računati na svekolike sektore ljudskog života, gdje su stručnjaci Crkvi potrebni, čak nezamjenjivi. A s druge strane na tim područjima, crkveni ljudi - i to oni od hijerarhije i svete vlasti - baš zbog te *svjetovnosti* su na tom području pravi pravcati *laici* u lošem smislu te riječi. Uzmimo samo kao primjer ekonomsko područje, pa arhitekturu s građevinarstvom, umjetnost - svjetovnu i sakralnu - gdje se stalno nešto novo događa i čemu stvarno mnogi klerici nisu dorasli, niti su to proučavali, a toliki laici su za to baš ljudi od struke!²³ Pa što ih ne bi uzeli? Ne da bi to *trebalo*, nego bi se *moralo* tako učiniti!

Za ekonomsko vijeće biskupije, tj. svake krajevne Crkve, a ona ga mora imati, s razlogom se uzimaju vjernici laici, jer odredba kaže: (kan. 492., § 1.): *vjernici stručni u ekonomiji, i svjetovnom pravu, ako se odlikuju poštenjem.* Baš takvi su mnogi laici: stručni, a često i bogobojažni. Upravo zato, a skoro bih rekao obvezatno oni moraju ući u ekonomsko vijeće biskupije (kan. 492., § 1.). Tako je slična kanonska odredba i za župno ekonomsko vijeće - ŽEV (kan. 537.) jer određuje: *Neka župa ima ekonomsko vijeće... u kojem neka odabrani vjernici pomažu župniku u upravljanju župnim dobrima.* Već su davno prošla vremena, kada je župnik bio jedini školovani čovjek u župi! Imamo sada mnogo fakultetskih izobraženih vjernika laika i vrlo su odani Crkvi. Zato su ekonomska vijeća, pastoralna vijeća, katehetska vijeća, građevinska vijeća, vijeća za mlade njima otvorena, a njihova pomoć nezaobilazna! Treba nam ta stručnost, a s time onda dolaze i savjet i pomoć i velika korist za dobro Crkve.

No isti kanon 228., § 1. i nešto drugo određuje: *Laici koji se nađu prikladnima, sposobni su da ih sveti pastiri uzmu za crkvene službe i zadatke, koje mogu vršiti prema pravnim propisima.* Dobrim dijelom, zbog nedostatka duhovnih pastira, sve manjeg broja redovnika i redovnica, a da doskoči rastućim potrebama, Crkva - ne bez Božje providnosti - sve više koristi ovu odredbu i zato upošljava laike za vrlo različite zadatke i *crkvene službe*. Laik i crkvena služba, upravo tako! Samo ih za tu službu treba pripremiti i omogućiti im solidnu stručnu podlogu! Naime dekret *Ad gentes* (AG) u br. 17. s pravom naglašava: *Stoga se njihova izobrazba mora tako usavršiti i prilagoditi kulturnom napretku*

23 "I Sabor i Zakonik ističu da su život u svijetu, bavljenje svjetovnim i vremenitim stvarima, vršenje svjetovnih poslova te prožimanje i usavršavanje vremenitog reda evandeoskim duhom specifično područje apostolata laika." Velimir BLAŽEVIĆ, "Recepcija smjernica II. vat. sabora o laicima u Zakoniku kanonskog prava", *Bogoslovska smotra* 57 (1987.), 232.

da kao valjani suradnici svećeničkog reda uzmognu što bolje vršiti svoju službu, koja je uslijed novih i većih tereta sve teža. O toj raspoloživosti, kao nužnom uvjetu - conditio sine qua non, već u Prvoj knjizi ZKP-a stoji u kan. 149.: Da bi netko bio promaknut za crkvenu službu, mora biti prikladan, tj. mora imati one osobine koje se za dotičnu službu traže po pravnim odredbama.

Kad je već o prikladnosti riječ, ZKP rezolutno u kan. 229., § 3. određuje za laike: *Sposobni su od crkvene vlasti primiti nalog da poučavaju u svetim znanostima. Ovo poučavanje u svetim znanostima je dvostruko: a) poučavanje o vjeri u školama, b) poučavanje tih znanosti na crkvenim ili katoličkim sveučilištima. Kad je u pitanju vjerski odgoj u školama, polaznu odredbu imamo u kan. 804.: Crkvenoj vlasti podložna je katolička vjerska pouka i odgoj, a mjesni ordinarij se brine da se za nastavnike vjerske pouke odrede oni koji se odlikuju: a) pravom naukom; b) svjedočenjem kršćanskog života, c) odgojiteljskim umijećem. S tim u svezi je odmah i odredba kan. 805.: Ordinarij ima pravo imenovati, ili potvrditi vjeroučitelje..., a isto tako ih ukloniti..., ako to traži razlog vjere ili čudoređa.*

Uočavamo li iz ovih odredaba da je to itekako i dužnost i pravo i laika, tj. da na njih spada taj posao vjerskog poučavanja? No to njihovo pravo i dužnost prolazi - ako tako smijem reći - kroz crkveni filter mjesnog ordinarija: on ih *ovlašćuje, podjeljuje im tu službu, ali on ih i nadzire!* Oboje je važno i bitno, a župnik i svećenik na terenu neka s time računa i o tome vodi brigu. Vjeroučitelj u bilo kojoj školi *niti je samostalan niti neovisan o mjesnom župniku.* Treba svatko samo znati kanonsku odredbu i bez imalo ustručavanja prema njoj postupiti. No tko je kriv ako ne zna i po tome se ne ravna! *Ignoti nulla cupido - Tko ne zna nema nikakve ni želje!*

Dodamo li tome i odredbu kan. 776. o obvezi župnika da se *sna-gom svoje službe brine za katehetsku izobrazbu odraslih, mladih i djece,* uočavamo da je ovdje riječ o nezaobilaznoj suradnji i međuovisnosti: laika da taj posao rade, a imaju i pravo i dužnost, jasno uz dostatnu pripravu i izobrazbu. S druge je strane dužnost i pravo ordinarija da ih za taj posao izravno dekretira! Ali, ta djelatnost laika vjeroučitelja mora biti pod nadzorom župnika, posebno zato *da se djeca priprave za primanje sakramenta pokore, presvete euharistije i za sakrament potvrde.*²⁴

24 Biskupska konferencija BiH je o namještanju vjeroučitelja u školama, temeljem gore navedenih kanonskih odredaba, izdala vlastite propise, objavljene u *Vrhbosni* 4./99. na str. 463-464, te naglašava koje naravne i vjerske vrline treba imati vjeroučitelj i kakvu stručnu spremu. Kandidat pri natječaju, uz ostale dokumente, prilaže i *pismeno mišljenje svojeg župnika*; ordinarij podjeljuje *kanonsku misiju na godinu dana.* Kada to istekne, vjeroučitelj ponovo mora moliti produženje. Tada ordinarij može odlučiti i drukčije, a može kanonsko poslanje

Ovako kanonski određena postavka traži korektnu suradnju vjernika laika poučavatelja, s jedne strane, te mjesnog ordinarija, odnosno njegova katehetskog ureda, koji u ime ordinarija stvar vodi, kao i župnika s druge strane. Ako nema suradnje i svatko ne shvati domet svoje dužnosti, stvar može krenuti u krivo, ali to je samo zato što se bilo tko od ovdje nabrojanih ne drži kanonskih odredaba! U takvu su slučaju i nauk Sabora i kanonski propisi izlišni, najmanje pak koristi kritika, prezir, omalovažavanje, ili sukobi i ljutnje!

Sasvim je drugo osposobljavanje vjernika laika *da poučavaju u svetim znanostima* (kan. 229., § 3.). Nije rijedak slučaj u sadašnjem vremenu da baš vjernici laici poučavaju dogmatsku ili moralnu teologiju, crkveno pravo ili bilo koji drugi teološki predmet.²⁵ I laici se, kao i svi drugi na takvim zadacima trebaju odlikovati (kan. 810.) *osim znanstvenom i odgojiteljskom prikladnošću, također cjelovitošću nauka i čestitošću života*. Isti kanon je dao pravo nadležnom poglavaru da onoga tko nema takve osobine *ukloni sa službe*. Kolikogod je Crkvi stalo da ima na tom području stručne i prokušane profesore, ipak tu službu ne uskraćuje i vjernicima laicima. To se vidi i po odredbi kan. 833., a on govori o svima onima, koji zbog važnosti povjerene zadaće moraju položiti zakletvu, jer u br. 7. kaže: *Obvezni su položiti ispovijest vjere nastavnici koji bilo na kojem sveučilištu predaju predmete što se odnose na vjeru ili čudoređe*. Dakle s jedne strane laici, ako su stručni, nisu isključeni ni od takve službe, a s druge moraju se i oni ravnati po kanonskim odredbama, tj. održavati postavljene uvjete.²⁶

Međutim, kad govorimo o laicima i njihovim službama, odredbe *o crkvenim sudovima* imaju posebne propise i tu je, bar nam se na prvi pogled čini, pravo laika nešto ipak više ograničeno jer kan. 1420.,

i opozvati. Istom uputom je određeno da na školu i ravnatelja spada *tražiti katehetu od Katehetskog ureda*, a ne raspisati natječaj, ili se izravno s nekim diplomiranim teologom laikom dogovarati. Katehetski ured mora naći za svaku školu prikladnog katehetu, pismeno priopćiti ravnatelju tko je dekretiran, a tek onda škola s njime potpiše ugovor o radu i o zasnivanju radnog odnosa.

25 "Nema nikakve zapreke da i laici vrše službu poučavanja također pišući i objavljujući djela religioznog i teološkog sadržaja, ... a može ih se postaviti da budu cenzori ili ocjenjivači vjerske i čudoredne ispravnosti knjiga, za čije je objavljivanje i raspačavanje potrebno dopuštenje crkvene vlasti – kan 830. § 1.". BLAŽEVIĆ, "Recepcija smjernica II. vat. sabora", 235.

26 Računajući da će vrlo često i vjernici laici na vodećim mjestima, što se tiče crkvenih studija, Alvaro del PORTILLO s pravom ističe: "Ako se dakle poučavanje temelji na znanju osobe, a ne na njezinu kanonskom položaju (tj. da li je klerik ili laik) i još manje na kojoj je hijerarhijskoj ljestvici, onda poučavati crkvenu znanost pripada onome tko to bolje zna. Uostalom, nad svima onima koji poučavaju bdije hijerarhijski poglavar, i on daje kanonsko poslanje". PORTILLO, "Laici fedeli nella Chiesa", 287.

§ 4. određuje: *I sudski vikari i pridodani suci (njegovi pomoćnici) moraju biti svećenici*, dakle laici su isključeni. Takvu odredbu razumijemo, ako je povežemo s kan. 134., koji govori o vlasti *mjesnih ordinarija*, a u te ubraja različite biskupske vikare, u što spada i sam sudski vikar. A služba bilo kojega naslovnika: *mjesni ordinarij* pretpostavlja *posjedovanje jurisdikcije*, o čemu govori i kan. 129. *Za vlast jurisdikcije po božanskom ustanovljenju sposobni su oni koji su obilježeni svetim redom.*

Dakle, bilo koju vlast ordinarija ne može obnašati vjernik laik zato što nema sv. reda. Međutim, radi potrebe crkvenih sudova, posebno pak zbog manjka svećenika, kan. 1421., § 2. određuje: *Biskupska konferencija može dopustiti da i laici budu postavljeni za suce, a od njih se jedan može uzeti da se sastavi zborni sud.* Jasno, propisi o crkvenim sudovima su mnogo opširniji i točno određeni, pa se svih tih odredaba moraju pridržavati i suci laici, a polazni je uvjet: *da imaju doktorat ili magisterij iz crkvenog prava* (kan. 1420., § 4.).

No ništa ne priječi da laik, kao crkveni pravnik, bude u drugim službama biskupije, pogotovo što danas mnoge krajevne Crkve imaju savjetodavne urede za rješavanje ženidbenih problema. Oni vjernicima daju upute, bilo s obzirom na nastale teškoće, bilo onda kada, s opravdanim razlogom, traže da se pokrene parnica o nevaljanosti braka, pa treba sastaviti pravovaljani zahtjev – tužbu. Zašto tu ne bi mogao pomoći crkveni pravnik - laik? Isto tako, prema kanonskoj odredbi o kancelarima biskupske kurije stoji, (482., § 1.): *osnovna mu je zadaća brinuti se da se spisi kurije sastave i otpreme te da se čuvaju u arhivu.* Nisu rijetki slučajevi da su u biskupijama tu službu ustupili provjerenom laiku, posebno laiku - crkvenom pravniku.²⁷

Kad je u pitanju misijska djelatnost Crkve, kan. 781. određuje: *Misijsku djelatnost treba smatrati osnovnom dužnošću Božjega naroda, i neka svi vjernici preuzmu svoj udio u misijskom djelu.* Takva formulacija kanona uzeta je iz saborskog dekreta *Ad gentes* (AG), br. 35., a o zadaći i dužnosti laika br. 41. tog dekreta kaže: *Laici u crkvenom djelu evangelizacije surađuju i sudjeluju u isti mah kao svjedoci i kao živa sredstva... neka u misijskim zemljama poučavaju u školama, vode vremenite poslove, surađuju u župnoj djelatnosti, uvode i promiču razne oblike laičkog apostolata ... neka pružaju ekonomsku i socijalnu suradnju narodima u razvoju, a na sveučilištima promiču upoznavanje naroda i religija.* I kan. 784. izričito određuje cijeloj Crkvi da se za sveukupnu djelatnost misijskog rada uz svećenike, redovnike i redovnice, za *misionare uzmu i vjernici laici*, što cijela Crkva, ne isključivši ni Crkvu u

27 U CIC-u '17, kan. 372., § 1. bilo je izričito propisano da kancelar mora biti svećenik, u novom ZKP-u, s obzirom na službu, bilo kancelara, bilo bilježnika, slobodno se mogu uzeti i svećenici i laici, muškarci i žene – *Communicationes*, 1981., 121-122, kan. 296. Vidi o tome opširnije Luigija CHIAPPETTA, komentar kanona 483. u *Il Codice di diritto canonico*, I, Dehoniane, Napoli, 1988., 569.

Hrvata, nakon Sabora obilato i čini.

3. U Crkvi uposleni vjernici laici i njihova „radnička“ prava

U svim gore navedenim kanonima i odredbama ZKP-a dao sam naglasak na prava i dužnost laika u Crkvi i te odredbe bi trebalo ne samo poznavati, nego ih ostvariti i u život provesti, odnosno tako se postaviti da ta prava vjernika laika i priznamo i da se ne stvara antagonizam ni omalovažavanje prema njima od strane klerika i redovnika. A stoljećima je bilo nekako tako. Možda u tom smislu klericima i osobama posvećenog života upada u oči i smeta odredba kan. 231., § 2. koja kaže: *Laici koji se trajno ili privremeno odrede za posebno služenje Crkve ... imaju pravo na prikladnu plaću, kojom će moći dolično udovoljiti svojim potrebama i potrebama obitelji; imaju pravo da im se zajamči mirovinsko i zdravstveno osiguranje.*²⁸

Kanon u stvari upućuje na dekret *Ad gentes* (AG) br. 22., gdje piše: *Pastiri Crkve trebaju rado i sa zahvalnošću prihvatiti laike, ali i brinuti se da njihov položaj odgovara zahtjevima pravednosti, naročito što se tiče izvora za uzdržavanje njih i njihovih obitelji.* Slično i za rad u misijama, taj dekret u br. 17. naglašava: *Neka se pravednom plaćom dadne doličan životni položaj i socijalno osiguranje onima koji se posvećuju tom misijskom radu.* Međutim, upada u oči da je ta odredba kan. 231., § 2. sasvim drukčije oblikovana, nego kad je govor o materijalnoj skrbi za klerike, o čemu kan. 281., § 1. kaže: *Klerici, budući da se posvećuju crkvenoj službi, zaslužuju plaću!* Ne kaže se *da imaju pravo na plaću*, što je velika razlika u odnosu na laike, a moglo bi baš to biti razlog za prigovor ili čak pobunu; zašto jedini imaju pravo, a kod drugih, tj. kod klerika je ono zaobiđeno, prešućeno! Treba stoga dobro shvatiti smisao tih riječi, proučiti tijek nastanka i oblikovanja jednog i drugog kanona pa će biti jasnije zašto je baš tako različito uzakonjeno i određeno.²⁹

28 Pravo na odgovarajuću plaću nemaju samo laici koji su trajno ili privremeno u crkvenoj službi nego i svi koji obavljaju neku drugu zadaću prema potpisanom ugovoru, što naglašava kan. 1286., § 2. Vidi o tome: *Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici*, II., kan. 231., Ludgerus, Münster, Oktober 1987.

29 Laicima, koji su uposleni u Crkvi i to im je osnovno zanimanje, ta plaća je izvor za život i za prehranu obitelji i pravedno je da su ovim kanonom zaštićeni! Klericima je, međutim, Gospodin već u SZ obećao da će im *On biti glavna potpora* i da će se brinuti o njima: *Nemoj imati baštine u zemlji njihovoj, niti sebi stjeći posjeda među njima. Ja sam tvoj dio i tvoja baština* (Br 18,20). Slično tako i Krist govori učenicima koje šalje u život: *Radnik je dostojan svoje plaće* (Lk 10,7). O tome opširnije vidi Pero PRANJIĆ, "I chierici e i beni temporali, specialmente nella dottrina del Vaticano II e nel nuovo Codice 1983.", tesi di laurea, Rim, 1990.,

Gore navedena odredba, s obzirom na plaću laika uključuje šest bitnih stvari: a) plaća mora biti dolična; b) mora biti prikladna njihovu položaju; c) dovoljna njihovim i obiteljskim potrebama; c) usklađena prema propisima svjetovnog prava, f) laici moraju biti zdravstveno osigurani; g) moraju biti i mirovinski osigurani. Praksa poznaje trostruku službu i suradnju vjernika laika: a) nekada je ona počasna i samo savjetodavna, b) nekada pomažu samo na ograničeno vrijeme, ali nekada je i c) rad s potpunom predanošću za poslove Crkve, tzv. *full time* raspoloživost – *cjelovito radno vrijeme*. Ako je laik u Crkvi toliko aktivan - zaposlen, da mu je ono što radi u njoj i za nju osnovno životno zanimanje, onda mu je to zanimanje i osnovni izvor prihoda, stvarna zarada za vlastite potrebe i za obitelj.³⁰ Crkva je takvim propisom samo zaštitila vjernika laika kao radnika, a morala je to učiniti radi pravde jer je to osnovno njegovo radničko pravo. Uostalom, kada to Crkva ne bi radila, a tko će drugi?

4. Najnovije odredbe i upute

Gore u naslovu sam stavio: *vjernici laici u crkvenim službama* smatrajući da je u ovom trenutku za nas važno razmotriti to pitanje. Iz predstavljenih saborskih dokumenata i kanonskih odredaba imamo mnoge smjernice u kojem pravcu se mora ići, no opet praksa može biti drukčija. Često se put u životu sučeljavaju stari načini mišljenja i saborski nauk te potpuno nove odredbe, na koje nismo navikli. Nije to samo naš lokalni problem, ima s time teškoća i cijela Crkva, pa je

289-297. Proučivši pravnu i povijesnu građu zašto je kan. 281., § 1. tako stiliziran, autor na temelju izvora tvrdi da je u kanonu namjerno izbjegnuto isticati *pravo klerika na plaću* zbog onakvih biblijskih tekstova, ali i zbog toga što su se u pojedinim krajevima svijeta klerici bili počeli udruživati u sindikate i stvarati pobune protiv biskupa – *poslodavaca*, boreći se za svoje plaće, kao što to rade ostali radnici. Naglasak je na tome da klerik mora imati evanđeosku motivaciju u svojem radu, a Crkva ga sigurno neće ostaviti bez dostojnih sredstava za život, dakako ovisno o vremenu i sredini u kojoj se nalazi.

- 30 Ta odredba kanona, s obzirom na laike, ističe da je njihova konkretna zadaća potpuna raspoloživost za Crkvu i za apostolat. Međutim, regulacija njihovih prava i obveza, s jedne strane, u odnosu na zadaće, kojima su se posvetili, s druge strane, spada na kanonsko pravo, i to po statutima tih ustanova i po ugovorima. U posljednjoj liniji i ovaj kanon 231., § 2., naređujući da se uvaži i ono što propisuje građansko prvo, stavlja naglasak baš na te civilne propise o plaći, na mirovinsko i zdravstveno osiguranje. U Crkvi uposlene laike treba jednostavno izjednačiti s drugim radnicima u konkretnom društvu. Usporedi o tome tumačenje kan. 231., *Codice di diritto cnaonico, edizione bilingue commentata*, I., Logos, Roma, 1986., 198.

upravo zbog toga izašao svojevrsni dokument – uputa Svete Stolice, a nosi naslov *Ecclesiae de mysterio – O suradnji laika s ministerijalnim svećeništvom* od 15. kolovoza 1997. god.

Navikli smo do sada, da sam Papa izdaje pojedine crkvene dokumente. Ako to nije on, onda jedna od kongregacija, ili pojedino Papinsko vijeće. Ponekad su to možda učinile dvije takve vrhunske ustanove Svete Stolice!³¹ Međutim, na koncu ove, gore spomenute, upute stoji da ju je Papa odobrio 13. kolovoza te godine, i naredio da se objavi, ali je ona potpisana od 6 kongregacija i od dva Vijeća. Dakle osam središnjih crkvenih ustanova stoji iza te upute.³² To naznačuje da je stvar vrlo važna i da se obrađena materija u toj uputi mnogih tiče, a svi potpisani su pripomogli da se takvo nešto izradi i da bude objavljeno kao pouka i uputa te na pomoć cijeloj Crkvi.

*Uputa prije svega naglašava ovo: Iz misterija Crkve proizlazi poziv koji je upućen svim članovima Mističnog Tijela da aktivno sudjeluju u poslanju i izgradnji Božjega naroda kako bi svi bili u organskoj cjelini s obzirom na različite službe i karizme... Treba shvatiti suvremenu urgentnost i važnost apostolske aktivnosti vjernika laika u sadašnjosti i budućnosti evangelizacije! Crkva se ne može odreći te pomoći, jer joj je to u naravi, a i zato što mora ostvariti vlastito poslanje evangelizacije.*³³ Tu su, kako vidimo, istaknuti i teološki razlozi i sadašnja nezaobilazna potreba pomoći vjernika laika. Uputa to opravdava i tvrdnjom da *suradnja mora biti kako na duhovnom području - da bi se Kristova poruka i njegova milost donijela ljudima - tako i na onom vremenitom – da se prožme i usavrši evanđeoskim duhom red svjetovnih stvarnosti.*³⁴

Uputa zatim ističe bitna teološka načela: *Krist, vrhovni i vječni svećenik, htio je da Crkva sudjeluje na njegovu svećeništvu.* Svi kršteni posvećeni su da tvore jedan duhovni hram i jedno svećeništvo te da tako svojim zalaganjem doprinesu duhovne žrtve, kako bi se upoznao Kristovo djelo spasenja, ali i njegovo nastojanje da nas oslobodi od tame i dovede na svjetlo (usp. 1 Pet 2,4-10). No premda se hijerarhijsko i kraljevsko svećeništvo bitno razlikuju, i jedno i drugo - svako na

31 Npr. direktive za suradnju biskupa i redovničkih zajednica *Mutuae relationes* od 14. svibnja 1978. god. potpisala je Kongregacija za ustanove posvećenog života i Kongregacija za biskupe, upravo radi zajedničkih poslova i međusobne pomoći jednih drugima.

32 Prvi je potpis zamjenika prefekta Kongregacije za klerike, zatim su potpisi predstojnika 5 drugih kongregacija: a) za nauk vjere; b) za božanski kult; c) za biskupe; d) za evangelizaciju naroda, d) za redovnike; te dva papinska vijeća: a) Vijeće za laike, b) Vijeće za tumačenje ZKP-a. Originalni tekst i talijanski prijevod dokumenta u: *Enchiridion Vaticanum*, 16., 548-607.

33 *Enchiridion Vaticanum* 16., br. 671.

34 *Enchiridion Vaticanum* 16., br. 673.

svoj način - ima udjela na Kristovu svećeništvu.³⁵ Međutim, *među njima mora biti jedinstvo*, jer Duh Sveti ujedinjuje svu Crkvu i u zajedništvu i u služenju i daje joj razne darove i hijerarhijske i karizmatske. Ipak treba različito gledati na način sudjelovanja. Dok se opće – kraljevsko svećeništvo svih vjernika, dakako i laika, ostvaruje u *razvoju krsne milosti, u životu po vjeri i ljubavi, životu po Duhu*, istodobno ministerijalno svećeništvo treba biti *upravo na usluzi tome općem svećeništvu*. Baš zato ono ima svetu vlast – spada u hijerarhiju, da bi vjernicima bilo na uslugu.³⁶

Zatim *Uputa* skreće pozornost na *jedinstvo i na različitosti zadaća u služenju* u Božjem narodu. Svrha ministerijalnog svećeništva je služba *poučavanja, posvećivanja i upravljanja*, i to je bit svećeničke pastoralne djelatnosti. One se ne mogu čak ni razdvajati jedna od druge. Što više, to ministerijalno svećeništvo se ničim drugim u Crkvi ne može nadomjestiti, ni zamijeniti. Međutim već je Sabor i na tom području istakao *izravnu suradnju nezaređenih laika u specifičnim zadacima pastira*. U tom vidu *Uputa* navodi odredbu kan. 230., § 3.: *Gdje bi potreba Crkve to iziskivala, i ako nema službenika, mogu laici, preuzeti neke njihove dužnosti: obavljati službu riječi, predvoditi vjernike u bogoslužnim molitvama, krstiti i dijeliti svetu pričest*. Ovdje je jasan naglasak da to *laicima nije redovita zadaća ni dužnost*, ali su ipak *prikladni da ih pastiri uzmu u pomoć!* Vjernici laici su u takvim izvanrednim okolnostima samo *nadomjestak*. Dokument naglašava da je ono gore, u kanonu uzakonjeno, *iznimka, i to zbog spleta okolnosti*, i takvu je treba smatrati, a ne može se i ne smije uzeti iznimku kao redovnu pojavu u cjelokupnoj Crkvi i za svako vrijeme.

Dokument naglašava da, s obzirom na to, po raznim krajevima ima zloraba i pogrešnog tumačenja, a često i prakticiranja stvari koje prelaze i teološko-dogmatski pogled na ministerijalno i kraljevsko svećeništvo, ali i gore spomenutu nevolju nekih partikularnih crkava zbog manjka svećenika. No pogrešno je i štetno što se to *iznimno* uvodi kao opća i redovita praksa. Prvo moramo biti na čistu sa samim pojmovima: naime, nije isto ministerijalna služba – *ministeria* s jedne strane, što spada samo *na zaredene službenike* Crkve, a drugo su tzv. *obveze – officia te dužnosti – munera, svećenika*, pri čemu im u iznimnim slučajevima mogu pripomoći i vjernici laici. Tu postoji razlika i u

35 Tumači Zakonika s pravom ističu da se pazi na te razlike: "Ne mogu svi sudjelovati na isti način i ne stoje svima na raspolaganju jednaka sredstva... drukčiji je način vršenja općeg svećeništva svih kršćana od vršenja ministerijalnog svećeništva onih koji su primili sveti svećenički red; drukčija su sredstva kojima se služe jedni ili drugi, drugačija je i vlast, koja je skopčana s različitim službama u Crkvi." Velimir BLAŽEVIĆ, *Vodič kroz Crkveno prvo za vjernike*, Svjetlo riječi, Sarajevo - Zagreb, 2007., 30.

36 Usp. *Enchiridion Vaticanum* 16., br. 683-687.

biti i u stupnju. Ministerijalna služba je *produžetak Kristove svećeničke službe*, što je kroz povijest i tradiciju bilo jasno i u nauci i u praksi.

Treba uočiti odredbu kan. 230., § 3.:... *iznimno i laici mogu nadomjestiti* neke svećeničke dužnosti - *officia*, ili odredbu kan. 943.: *u posebnim okolnostima i netko drugi* može izložiti Sveto Otajstvo na klanjanje; ili kan. 1112.: biskup uz pozitivno mišljenje BK-a i pristanak Sv. Stolice *može ovlastiti laike da prisustvuju ženidbama*. Sve su to stvarne iznimke i samo nužni nadomještaj svećeničke službe, jer je potreba za njom velika, budući da svećenika nema. Slično je i s odredbom kan. 766. – *propovijedanje laika*; međutim kad je homilija u pitanju, kan. 767., § 1. izričito naglašava da je to pridržano *jedino svećeniku i đakon*u. Nisu spomenute nikakve okolnosti da bi i to iznimno mogli bilo kada i bilo gdje obavljati vjernici laici.

Posebno se *Uputa*, osvrće na propis kan. 517., § 2. *Ako nema dovoljno svećenika, a dijecezanski biskup... smatra da pastoralno djelovanje treba povjeriti đakonu ili nekoj osobi koja nema svećeničkog biljega, neka postavi svećenika koji će vlašću i ovlastima župnika voditi pastoralni rad*. *Uputa* jasno ističe da ta osoba nije surogat ili nadomjestak župnika, jer za postavljanje valjanog župnika, po kan. 521., § 1. kandidat mora imati sveti svećenički red. Dekretiranom laiku je po kan. 517., § 2. je *povjereno samo pastoralno djelovanje*, ne župnička služba.³⁷

Uputa dalje govori o odnosima i suradnji laika u organizmima partikularnih crkava, o liturgijskoj suradnji, o njihovoj pomoći pri podjeli svete pričesti,³⁸ u apostolatu bolesnika,³⁹ što je i kod nas provedivo pa i moguće. Međutim, u *Uputi* postavljeni *uvjeti za sudjelovanje vjernika laika kod vjenčanja* (kan. 1112.) jedva da se kod nas mogu ispuniti. Naime, za takve slučajeve *Uputa* pretpostavlja da: a) dopuštenje daje samo dijecezanski biskup (ne njegovi vikari!), i to kad stvarno nema svećenika, b) i ordinarij mora imati pozitivno mišljenje BK-a; c) mora imati čak i dopuštenje Svete Stolice,⁴⁰ a sve troje zajedno kod nas je jedva moguće ostvariti.

I s obzirom na sprovod – da ga vode vjernici laici - u našim prilikama i miješanim sredinama *Uputa* je jedva provediva. Posebno zato jer živimo u raskršćanjenom svijetu i velika je otuđenost mnogih sudionika na sprovodu od praktičnog vjerskog života. Zato su sama smrt

37 Usp. *Enchiridion Vaticanum* 16., br. 711-713.

38 *Uputa* kaže pri dijeljenju sv. pričesti laici mogu pomoći samo ako nije nitko drugi od svećenika (osim slavitelja) prisutan i ako je stvarno velik broj vjernika za sv. pričest (EV 16., 727).

39 Njihova pomoć u svezi bolesnicima bila bi: da bolesnike prate u njihovim teškim mukama, da im bude želju za sakramentima, zatim biti bolesnicima na raspolaganju, pomažući u pripravi te primanju sakramenata, ali je svećenik *jedini i valjani djelitelj bolesničkog pomazanja* (kan. 1003., § 1.).

40 Vidi *Enchiridion Vaticanum* 16., br. 731- 733.

pa zatim i sprovod posebna pastoralna prilika za izravan susret svećenika i s takvim vjernicima. Stoga je poželjno, makar i uz veće žrtve, da kod nas svećenici ili đakoni vode sprovode. A samo u slučaju stvarnog manjka svećenika mogu to odraditi vjernici laici,⁴¹ dakako da bi trebali biti poučeni i s doktrinarnog i s liturgijskog motrišta. Jedva da je kod nas takvo nešto moguće, posebno, uzevši u obzir kako bi na to gledali sami vjernici i rodbina pokojnika!

Zaključak naglašava da se ta *Uputa* predaje pastoralnoj revnosti biskupa i zaređenim službenicima, nadajući se da će donijeti obilne plodove, te navodi Papine riječi: *Treba prepoznati, braniti, promovirati i koordinirati s mudročću i odmjerenošću posebni dar svakoga člana Crkve, ali ne miješajući uloge, zadaće te teološke i kanonske uvjete.*⁴² Dakle i temeljem navedenih saborskih dokumenata pa zatim kanonskim odredbama i ovim vrlo važnim dokumentom određen nam je jasniji pravac kretanja u suradnji s laicima. No u mnogo čemu je i omeđen prostor suradnje s njima. Zna se točno dokle dopire njihovo pravo i obveza, a što im se iznimno ustupa i pod kakvim uvjetima. A zna se i što nikako ne mogu. Kad se sve to ima na umu i prihvati onako kako je Crkva odredila, onda suradnja može biti plodna i učinkovita, a izbjeći će se pretjeranost s jedne ili s druge strane. To bi, uostalom, trebala biti i svrha ovog izlaganja.

LAY PEOPLE IN CHURCH MINISTRIES

Summary

A modern way of living – in which co-responsibility and care of all members of the community or the society for the common good is highlighted and put into practice – is also visible in today's Church. A major contribution to this was made by the Second Vatican Council's Dogmatic Constitution on the Church, Lumen Gentium, in which the Council explicitly lays out, chapter by chapter, the nature of each individual's duties. The Council stresses that all are included, all are co-responsible, and all are called to cooperate: from the Pope, who is Christ's vicar, through the bishops and priests, to the last lay believer. In addition to the Dogmatic Constitution on the Church we regularly find this idea of involvement and co-responsibility in other documents of the Second Vatican Council.

Because of the specific circumstances of the church in Bosnia and Herzegovina, the article focuses in particular on the stance that the clergy should adopt toward lay people, especially toward women. Current church regulations are examined to establish in what way, when, and in what areas lay people can and should help; how to prepare for this help; how to evaluate it and how to reward it, including, where appropriate, the question of payment, especially in circumstances where lay people are

41 Usp. *Red sprovoda*, Uvodne napomene br. 19., KS, Zagreb, 1983., 10.

42 *Enchiridion Vaticanum* 16., br. 738.

clearly better qualified than members of the clergy, areas that should not be neglected.

*The article concludes with an explanation of the instruction, *Ecclesiae de mysterio*, and points to dangers, such as overextension, that many local Churches fall into. In light of this, the Holy See, with this large but clear document, calls for cooperation between priests and lay people, but also cautions against serious theological and canonical failures, and expresses the hope that pastors, through this Instruction, will have clear direction for future and fruitful cooperation.*

Key words: *dignity of lay people, cooperation of laity in the Church, rights and duties of lay people, compensation to lay people for work and the limits placed on lay ministry.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-46
27-584.5
2-184.6
Pregledni rad
Primitljeno: svibanj 2010.

Drago ŽUPARIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
carus@bih.net.ba

ODGOJ I BIBLIJA - PREMA LJUDSKOJ I VJERNIČKOJ ZRELOSTI

Sažetak

Čovjek je po svojoj biti stvorenje, ali i stvaralac po svom djelovanju, čime dotjeruje svoj moralni lik. Ljudska zrelost uvjet je i za kršćansku zrelost. Ovim naslovom autor se na sažet način bavi temom odgoja i Biblije te pitanjem što karakterizira ljudsku i vjerničku zrelost u svjetlu pisane Božje riječi. Rad je potkrijepljen nizom citata iz Staroga i Novoga zavjeta. Imajući pred sobom slušatelje koji su katolici, imao je u vidu da su također odgojitelji, te da i sami trebaju poticaj da budu što zreliji ljudi i vjernici. Svaka osobnost upućuje na ljudsko sazrijevanje prema vlastitom identitetu i integritetu, a zrelost postaje tek ako je kompletna, cjelovita, jedinstvena i samostalna. Zrelost je dinamičan pojam koji uključuje razvitak i težnju prema punini, a punina opet podrazumijeva dozrijevanje. Potpuna zrelost mora biti i tjelesna i duševna. Ljudska zrelost nije **nikada** završen niti savršen proces, pa stoga i postoji dužnost usavršavanja. U tu sferu smješta se milost koja se „utjelovljuje“ u konkretnu ljudsku zbilju. Zrelost pretpostavlja i duhovni napredak. Kršćanska zrelost je promjena koju obično nazivamo svetost ili savršenstvo. To je relativna i dinamična punina na putu rasta, gdje se ostvaruje jedinstvo života i zauzetost.

Ključne riječi: odgoj, kršćanska zrelost, vjernička zrelost, milost.

Uvod

Pristup Svetom pismu jedan je od čimbenika pokoncilskog razdoblja koji pogoduje duhovnoj obnovi. Zahvaljujući tome, vjernici mogu crpiti iz Biblije kao izvora duhovnog života. Međutim, potrebno je prihvaćati SP „ne kao riječ ljudsku, nego kakva uistinu jest, kao riječ Božju“ (1 Sol 2,13). Katolički učitelji su čuli za II. vatikanski sabor, za *Dei Verbum* (dogmatsku konstituciju o Božjoj Objavi), i za *Lectio divi-*

na (Božansko čitanje ili štivo). Možda je, ipak, glavni problem što je zanimanje za Bibliju u kršćanskom obrazovanju danas još uvijek po slobodnom izboru, iako bi trebalo biti na prvome mjestu. Ovo razmišljanje¹ ima za cilj pokazati u glavnim crtama što Biblija kaže o odgoju, odnosno kako su se Židovi nadahnjivali nad Biblijom i crpili iz nje mudrost za životno usmjerenje, u čemu je specifičnost kršćanskog odgoja, kakvu ulogu u odgoju ima milost Kristova,² te na koncu koje su karakteristike ljudske, odnosno vjerničke zrelosti. Nije moguće ovim člankom posvetiti se svim detaljima pojedinih izabраниh područja (obitelj, otac, majka, dijete...), nego pregledno prikazati određene teme kroz prizmu Biblije, ne ulazeći previše u hermeneutika³ promišljanja na široj razini.

1. Biblija i odgoj u vjeri

Bibliji možemo pristupiti kao književnom djelu, kao povijesti Izraela, ali i kao izvornoj knjizi teoloških obavještenja, odnosno izvoru kršćanskog vjerovanja. Da bi se Biblija mogla koristiti za odgoj u vjeri, traži se barem: *vjera u Božju Riječ; poznavanje Biblije prema zahtjevima zdrave znanstvene kritike* (tj. koristiti se pouzdanim komentarima); *praksa izravnog i praktičnog pristupa Svetoj knjizi*, što znači govoriti o Bibliji, u skladu s pogodnom metodom za mladog čovjeka.

Biblija nije „stvar iz prošlosti“, već još uvijek zadržava svoju suvremenost te ima praktične ciljeve: vodi ljude k Isusu (Iv 20,30-31;

- 1 Predavanje održano 19. travnja 2010. na *Susretu ravnatelja i ravnateljica osnovnih i srednjih škola*, u prostorijama KŠC „Sv. Pavao“ u Zenici, u organizaciji *Katehetskog ureda Vrhbosanske nadbiskupije*.
- 2 Vezano za *milost* u KKC stoji sljedeće: „Milost je *naklonost, ničim zaslužena pomoć* koju nam Bog daje da bismo odgovorili njegovu pozivu: da postanemo sinovi i kćeri Božje, posinci, sudionici božanske naravi i života vječnoga“, (1996.). „Milost je *sudjelovanje u Božjemu životu*; ona nas uvodi u intimnost trojstvenoga života. Po krštenju kršćanin sudjeluje u milosti Krista koji je Glava svoga Tijela“, (1997.). „*Milost Kristova* je nezasluzen dar kojim nam Bog dariva svoj život, što nam ga u dušu ulijeva Duh Sveti da je ozdravi od grijeha i posveti. To je *posvetna (posvećujuća) ili pobožanstvenjujuća milost*, koju primamo na krštenju. Ona je u nama izvor djela posvećenja“, (1999.). Vidi još, A. BENI, „Grazia“, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, Antonio Girlanda (ur.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1988., 602.
- 3 *Hermeneutika* je znanstvena disciplina o razumijevanju, pravilnom tumačenju ili interpretaciji osobito starih tekstova (napose Biblije), pisanih dokumenata i izvora, da bi se došlo do otkrivanja i interpretacije izvornog smisla nekog teksta. Dolazi od grčke riječi ἡρμηνευτική τέχνη = *vještina tumačenja*. U kršćanskoj tradiciji pojam označuje teološku disciplinu koja postavlja pravila i metodu za ispravno tumačenje Biblije. Anto MIŠIĆ, „Hermeneutika“, *Rječnik filozofskih pojmova*, Verbum, Split, 2000., 108.

5,39.46; Lk 24,27; Dj 10,3; Jak 1,21; 2 Tim 3,15), postavlja nas u vezu s Bogom, osposobljava za borbu (Ef 6,17, Heb 4,12; Mk 12,28-34; Mt 19,16-22; 22,23-33; 2 Tim 1,14; 2,2), usmjeruje naše ponašanje (1 Tim 1,18.19; 3,16; Jak 1,22; Mt 7,24-27; Fil 2,13). Biblija još uvijek govori današnjim mladima, njihovu životu, problemima, odgovara na njihova pitanja, iako se na prvi pogled ne čini da govori mladima današnjice, budući da je biblijski jezik drukčiji nego inače. Stoga je nužno da se Biblija i mladi ljudi okupe na zajedničkoj osnovi koja glasi: biti čovjek stvorenja na ovom svijetu s pitanjima o smislu i potrazi za srećom.

Biblija se pojavljuje kao govor o ljudima s konkretnim životnim problemima, odgovara na osnovne ljudske potrebe (Pnz 6,24), poteškoće, nadanja, i naravno također uključuje viđenje kako Bog i vjera u njega sudjeluju u njihovim traženjima i rješenjima. U Bibliji susrećemo muškarce i žene koji su pronašli odgovor u Bogu. Tu su i mladi koji su našli rješenje za sebe. U oba slučaja ona je ključ tumačenja života. Dakako, s obzirom na Bibliju trebamo prevladati teškoće jezika i kulturološkog ambijenta koji više nije naš.

2. Strah Gospodnji – utemeljenje židovskog odgoja

Među Židovima nalazimo „mudrosni“ tip obrazovanja. Židovska „mudrost“ je duboka, s temeljnim vjerskim značenjem. Kako na Istoku općenito, tako je i u Bibliji mudrost praktična znanost o životu, mudrosti, moći rasuđivanja, razboritosti, pravednom životu, pa čak i profesionalnoj vještini. Ali prije svega mudrost je razumijevanje Božje volje, koja pomaže organizirati život na način da se sviđa Bogu. Tako shvaćena, mudrost je dobro koje treba „kupiti“, a ne propustiti ga. Sredstvo za postizanje toga je poštovanje Božjega zakona. Bog daje mudrost onima koji ga zaištu u molitvi, kao što je učinio i sa Salomonom. Mudrost vodi do spasenja, kao i ludost (tj. opačina, grijeh) što vodi u propast. Mudrost dolazi od Boga, traži Boga. *Strah Gospodnji* škola je mudrosti, početak znanja:

- Strah je Gospodnji početak spoznaje, ali ljudi preziru mudrost i pouku (Izr 1,7);
- Gospodnji strah početak je mudrosti, a razboritost je spoznaja Presvetog (Izr 9,10);
- Strah je Gospodnji škola mudrosti, jer pred slavom ide poniznost (Izr 15,33);
- A potom je rekao čovjeku: Strah Gospodnji – eto što je mudrost; `Zla se kloni` - to ti je razumnost (Job 28,28);
- Početak mudrosti strah Gospodnji! Mudro čine koji ga poštuju. Slava njegova ostaje do vijeka! (Ps 111,10).

Povijest Izraela pokazuje potrebu straha Božjeg,⁴ što za Židova odgovara onome što mi zovemo religija. To je istodobno *izvor* i *vrhunac* duboke religijske mudrosti, u kojoj se odvija međusobni odnos s Bogom Saveza, tako da se poklapaju strah i ljubav, poslušnost i povjerenje. Dar straha Božjega usko je povezan s pobožnošću. Taj strah nije ropski, nego sinovski strah, tj. zabrinutost da se ne povrijedi oca svojim neposluhom. Strah Božji izvire iz ljubavi, pa je stoga riječ o sinovskom strahu.

- Ima li koga da se boji Jahve? On će ga poučiti kojim će putem krenuti. Duša će mu u sreći počivati, a potomci će njegovi zaposjesti zemlju. Prisan je Jahve s onima koji ga se boje i Savez svoj objavljuje njima (Ps 25,12-14);
- Čujmo svemu završnu riječ: „Boj se Boga, izvršuj njegove zapovijedi, jer – to je sav čovjek.” (Prop 12,13).

Pravi mudrac *zna* i priznaje da je samo Bog uistinu mudar: njemu se povjerava i ovisi o njemu. Bog je jedini veliki pedagog naroda u Bibliji. U Starom zavjetu prototip učitelja je Bog,⁵ a odgoj se smatra poslanjem što ga je Bog tijekom vremena povjeravao patrijarsima, sucima, kraljevima, svećenicima i prorocima. Tako, odgoj prima vrijednost Božjim autoritetom i sankcijom. Slušati Jahvu, mudrost je Izraela. Za Židova je učenje Biblije (Biblija u smislu Hebrejskog pisma) divna manifestacija Božje volje na svim područjima života. Biblija ili *Tora* (hebrejska riječ koja znači „nauk“) nauk je *par excellence*, koji ima za cilj odgojiti ljude da budu spremni postati odgojiteljima drugih ljudi, moralan vodič drugim narodima. Ukratko, Biblija je glavni i najopsežniji odgojni alat judaizma; više je nego sustavno odgojna teorija u kojoj se nalazi pravi način života.

3. Svrha odgoja prema Bibliji

Osobe koje su imale zadatak poučavati narod bili su:

a) *Svećenici i leviti* posvećeni vjerskoj službi u svetištu, gdje su prinosili žrtve u ime cijele zajednice, te su imali zaduženje promovirati živu vjeru kod naroda, vodeći ga poznavanju i održavanju Zakona (Lev 10,11; 2 Ljet 17,7-9; Hag 2,11; Pnz 31,10-13).

4 Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, „Amore“, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, Antonio Girlanda (ur.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1988., 46.

5 U Pnz 8,2-6 nalazimo teološku interpretaciju pustinjskog iskustva. Bog je odgojitelj, što se pokazuje osobito kroz kušnje u pustinji, u kojima Izrael treba naučiti ispravan stav ponašanja prema svojem Bogu. Usp. Antonio BONORA, „Deserto“, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, Antonio Girlanda (ur.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1988., 389.

b) *Proroci*: nastojali su vratiti ljude na stare vrijednosti i ideale. Bili su Božji glasnogovornici: poruka koju su prenosili nije bila iz tradicije, već su od Boga primili poziv da budu glasnici i tumači Božje riječi. Narodu su prenosili opomene i Božja obećanja, potičući ljude na odanost, i budili nadu, ako je bilo potrebno.

c) *Mudraci*: bili su uglavnom učitelji, odgajatelji i razboriti ljudi koji su prema svojim učenicima obavljali funkcije otaca prema djeci.

Krajnji cilj prema kojemu treba biti usmjeren odgoj je stjecanje same mudrosti. U Bibliji nije samo mudar onaj koji je vješt u svojem radu, odnosno koji je puno studirao i ima puno znanja, već tko je mudar u svakom pogledu, tko je u mogućnosti živjeti i vrednovati stvari razumno i pravedno, tko zna kako se dobro povezati s drugima, koji nastoji razumjeti Božju volju i držati njegov zakon. Isus kaže: „Blago onima koji su gladni i žedni pravednosti“, (Mt 5,6); koji su „siromašni duhom“ (Mt 5,3) i „maleni“ (Mt 11,25).

4. Obitelj, mjesto primarnog obrazovanja

Biblijska starina nas uči kako odgoj i obrazovanje djece pripada roditeljima, koji su ih odgajali po božanskim propisima, primljenih od predaka te vjerske i nacionalne tradicije. Sam Gospodin, preko Mojsija i Arona, naredio je roditeljima da pripovijedaju djeci sretne i tužne događaje židovskog naroda „da možeš pripovijedati svome sinu i svome unuku što sam učinio Egipćanima i kakva sam znamenja izvodio među njima, kako biste znali da sam ja Jahve“ (Izl 10,2), tumačeći im svoje ideale za koje su se borili, ukazujući na velike povijesne činjenice gdje je Izrael bio protagonist. Izraelci su poticali svoju djecu da na svoje potomke prenose ono što su čuli i prihvatili, pa se taj princip prijenosa dosljedno prakticirao u židovskom narodu: Ono što čusmo i saznasmo, što nam kazivahu oci, nećemo kriti djeci njihovoj, predat ćemo budućem koljenu: slavu Jahvinu i silu njegovu i djela čudesna što ih učini (Ps 78,3-4). Za razliku od onoga što se dogodilo u drevnom Egiptu i među Asiro-Babiloncima, kod kojih se odgoj sastojao u prenošenju znanja s generacije na generaciju unutar povlaštenih klasa, Izrael poznaje temeljni odgoj za sve ljude, bez obzira na klase. U temelju židovskog odgoja bio je vjerski odgoj:

- Njega sam izlučio zato da pouči svoju djecu i svoju buduću obitelj kako će hoditi putem Jahvinim, radeći što je dobro i pravedno, tako da Jahve mogne ostvariti što je Abrahamu obećao (Post 18,19);
- Svome sinu toga dana objasni: to je za ono što mi je Jahve učinio kad sam se iz Egipta izbavio (Izl 13,8);
- Zato pazi i dobro se čuvaj da ne zaboraviš događaje što si

ih svojim očima vidio; neka ti ne iščeznu iz srca ni jednoga dana tvoga života; naprotiv, pouči o njima svoje sinove i sinove svojih sinova (Pnz 4,9s.);

- Ljubi, dakle, Jahvu, Boga svoga, i vrši u sve dane njegove naredbe, njegove zakone, uredbe i zapovijedi (Pnz 11,1s.).

U temelju židovskog odgoja bila je također dužnost prema roditeljima, kako se vidi iz tekstova:

- Poštuj oca svoga i majku svoju da imadneš dug život na zemlji koju ti da Jahve, Bog tvoj (Izl 20,12);
- Svoje se majke i svoga oca svaki bojte! Subote moje držite! Ja sam Jahve, Bog vaš! (Lev 19,3);
- `Proklet bio koji vrijeđa oca svoga i majku svoju!` - I sav narod neka reče: `Amen!` (Pnz 27,16);
- Poslušaj, sine moj, pouku oca svoga i ne odbacuj naputka svoje majke! (Izr 1,8).

Stari zavjet otkriva da je upotreba Pisma bila dovoljno široka. Izraelcima je naređeno da napišu božanske zapovijedi na dovratnicima kuće svoje i na vratima svojim! (Pnz 6,9). Mojsije je naredio da se jasno napiše zakon na ploče, kako bi svatko mogao čitati (Pnz 27,1-8).

5. Odgoj djece prema Bibliji

U starozavjetno doba djeca običnih ljudi nisu pohađala škole. Otac ili majka učili su djecu svakodnevnim vještinama te im tumačili Zakon i vjerske blagdane. Iz Izr (i drugih knjiga pod nazivom „mudrosne“) znamo da se učenje odvijalo po utvrđenim pravilima. Treba imati na umu da pridjev „vjerski“ ovdje nema ograničeno značenje jer javni i privatni život Židova je spojen s vjerskim životom; dakle, 'vjerska pouka' pokriva cjelokupan odgoj.

5.1. Uloga majke

Majka je imala ključnu ulogu u ranim godinama djeteta. Bila je zadužena za njegov odgoj čak i nakon što je dijete od prsiju odbijeno i naučilo hodati. Od majke dijete je dobivalo prve lekcije, pogotovo moralnog karaktera, i vođeno je njezinim savjetima tijekom adolescencije i mladosti:

- Sine moj, čuvaj zapovijedi oca svoga i ne odbacuj nauka matere svoje (Izr 6,20);
- Riječ Lemuela, kralja Mase, kojima ga je učila majka njegova (Izr 31,1).

Muškarci su od pete godine pa nadalje bili pod tutorstvom svojega oca, a kod odličnijih ljudi postojali su i posebni odgajatelji/instruk-

tori (usp. Br 11,12; 2 Sam 12,25; 2 Kr 10,1-5; 1 Ljet 27,32; Iz 49,23). Odgoj je omogućavao mladom čovjeku da bude u stanju uspješno se suočiti sa životom. Stručno obrazovanje se temeljilo na prijenosu tehničkog znanja od prethodne generacije. Praktično obrazovanje što ga je pružao otac - čitanje, pisanje, računanje - dopunjavano je elementima izvan obiteljskog okruženja koje djeca mogu naučiti obiteljskim posjetom svetištima, hodočašćem u Jeruzalem i hram o velikim vjerskim i državnim svečanostima. Ženska djeca su ostajala pod nadzorom majke do dana vjenčanja, učeći od nje upravljati kućom (Izr 31,10-31) i svladavati domaća umijeća, poput: predenja, tkanja i kuhanja (Izl 35,25-26): Tamara... uze... brašna, umijesi ga, načini kolače... te ih ispeče (2 Sam 13,8).

5.2. Uloga oca

Vjerski i ćudoredni odgoj zasluživao je posebnu pozornost, što je na brizi imao otac, upućujući dijete u Mojsijev zakon (Post 18,19; Izl 20,s; Pnz 12,2s), pripovijedao o veličanstvenim djelima što ih je Gospodin izveo u prilog svojega naroda, tumačio je značenje blagdana, vjerskih običaja i posvećenih predmeta (Izl 13,18; Pnz 4,10; 6,7.20; Izr 4,3-4).⁶ Djeca su inače provodila mladost u svojoj djetinjoj radosti i igri.

Uz učenje Zakona muškarci su obično izučavali neki zanat.⁷ Prije babilonskog sužanjstva u Izraelu nije bilo osnovnih škola. Pojedinci su naučili čitati i pisati od posebnih učitelja koji su za to bili plaćeni. Nakon babilonskog izgnanstva, obrazovanje se enormno proširilo. Učenje je postupno zamijenjeno strožim vjerskim odgojem na temelju *Zakona*.⁸ U Jeruzalemu je bila hramska škola za vjerski odgoj (Mt 21,23, Lk 2,46; 18,20; 20,1; Mk 14,49; Iv 18,20), gdje su dječaci mogli do nogu učenog rabina (koji je sjedio na stolici, što je razlog Pavlu da je spravom mogao reći kako je odgojen do nogu Gamalielovih)⁹ upijati veća znanja.

U Isusovo vrijeme postojale su škole i kraj *sinagoga* (bogomolje i mjesto učenja u isto vrijeme), gdje su *rabini* (pismoznanci i učitelji

6 Usp. Adalbert REBIĆ, *Biblijske starine*, KS, Zagreb, 1983., 96.

7 Tako je apostol Pavao, iako je učio u školi Gamaliela, jednog od najpoznatijih židovskih rabina, izučio šatorski zanat (Dj 18,3; 20,34; 1 Kor 4,12; 2 Sol 3,8), da može imati sredstva za uzdržavanje.

8 Ono što zovemo *Petoknjižje*.

9 U školi slavnoga učitelja Zakona Gamaliela Pavao je postigao teološku izobrazbu: „Ja sam Židov, rođen u Tarzu cilicijskom, ali odrastao u ovom gradu, do nogu Gamalielovih odgojen točno po otačkom Zakonu; bijah revnitelj Božji kao što ste svi vi još danas“. (Dj 22,3).

Zakona) redovno poučavali Sveto pismo (a kasnije i *Talmud*¹⁰) i pouku dijelili *gratis*, budući da su za svoj život imali novac od obrta koji su obavljali (usp. primjer sv. Pavla). S navršenom 13. godinom dječak je morao vršiti sve Mojsijeve zakone (Lk 2,42), postao je *bar micvah* – sin Zakona, i smatrao se već vjerski punoljetnim. Ženidbom muškarca prestala bi očeva vlast nad njime.

6. Kršćanstvo i odgojna praksa

Kršćanska vjera uvela je u zapadnu kulturu nov pogled na čovjeka, što je generiralo pedagoškom teorijom u doprinosu na razini misli. Tako je Antonio Rosmini¹¹ napisao: „Može se reći da je prava ideja ljudskog odgoja klijala i procvatila u kršćanskom svijetu.“¹² Ulaskom u zapadni svijet kršćanstvo je postalo svjesno odgojnog problema, kako je inače uvijek bilo u grčkoj misli. Ta svijest je očito izrasla u sukobu između sofista i Sokrata, tj. na sukobu suprotstavljenih pedagoških teorija i odgojnih metoda mladih ljudi. Ukratko, taj sukob je bio kao sukob između „pedagogije pristanka“¹³ (zastupali sofisti) i „pedagogije unutarnjeg učitelja“ (zastupao Sokrat).

Prema Sokratovoj pedagogiji, koji je inače sve svoje istraživanje i ispitivanje radikalno usmjerio na čovjeka, odgoj se sastoji prije svega u brizi o sebi, što danas može zvučati kao poziv na neku vrstu

10 *Talmud* (od hebr. glagola *lmd* = učiti) je najveća zbirka rabinskih komentara *Petoknjžja* i židovskog poslije biblijskog učenja, vjerskog, liturgijskog i pravnog. Zbirka zakona i tumačenja najstarijih pismoznanaica i njihovih škola. Usp. RE-BIĆ, *Biblijske starine*, 10.

11 A. Rosmini, svećenik, redovnik, mislilac i pisac s više od 100 napisanih djela. Rođen je 1797. godine u pokrajini Trento. „Veliki svećenički lik i čovjek kulture, kojega je pokretala gorljiva ljubav prema Bogu i prema Crkvi. Svjedočio je krepost milosrđa u svim njezinim dimenzijama i na visokoj razini. Osobito ga je učinila poznatim velikodušna zauzetost u onome što je on nazivao „intelektualno milosrđe“, tj. u pomirenju razuma s vjerom.“ *Papin nagovor uz molitvu Anđeo Gospodnji*, nedjelja, 18. studenoga 2007. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2007/documents/hf_ben-xvi_ang_20071118_hr.html, (18.4.2010.).

12 Antonio ROSMINI, „Dell’educazione cristiana“, *Opere 31*, CN ed., Roma, 1994., 225.

13 Pretpostavka da nema istine o čovjeku, nego se sve svodi na socijalne konvencije. Za sofista odgoj se sastoji u tome da mladi čovjek bude sposoban postići društveni konsenzus o svojim prijedlozima. Danas možemo reći: obrazovati znači formiranje / informiranje mladih da budu priznati u društvu. Društveno priznanje danas znači „znati činiti“; međutim, u vrijeme sofista značilo je „znati govoriti“ na način koji je u stanju uvjeriti one koji su slušali, potpuno zanemarljivi istinu od sadržaja.

*solipsističkog*¹⁴ vraćanja u sebe. Sokrat je znao da se čovjek mora radati, da mora doći do punine [= dobra]: odgojitelj je u tom procesu primalja,¹⁵ koja ne začinje i ne proizvodi, već pomaže čovjeku da uđe u stvarnost koja je puna sebe. Sokrat je, dakle, imao neusporedivu zaslugu da je odgojna djelatnost uhvatila korijene u antropologiji, tj. u viziji istine o čovjeku.¹⁶ Etičko učenje je središnji problem Sokratove filozofije, koji je tvrdio da čovjeka ne određuje samo zapažanje, nego prije svega um, osjećaj dužnosti, moral i svijest. Za Sokrata je najviša vrлина znanje, pa zbog toga pridaje veliku važnost odgajanju mladih. Uz znanje važne vrline su: umjerenost, samosvladavanje, usavršavanje, poštovanje zakona i drugo.

Odgoj je u punom smislu, dakle, znanost koja se kreće u dvojnog području antropologije i teologije, budući da ima za svoj objekt znanje i formaciju cijele osobe, koju treba dovesti (lat. *educere* = *izvesti, povesti, podići, odgojiti*) do njezine pune zrelosti u psiho-fizičko-duhovnom smislu, kako pojedinca, tako i kao člana ljudske zajednice, kao vjernika koji iz svoje vjere crpi svjetlost i smjernice za proces čiji je cilj zagrobni.

Imajući na umu odgoj za ljudsku zrelost i držeći se svojih uputa za prikladan odgoj onih koji će odgajati narod Božji, Crkva poziva: „Neka se savjesno održavaju načela kršćanskog odgoja i neka se prikladno upotpune novijim spoznajama zdrave psihologije i pedagogije.“¹⁷

6.1. Pravi odgoj (παίδεία)

Apostol Pavao, veliki evanđelist pogana, umeće kršćansku poruku u ovoj perspektivi.

Kršćani su sposobni kreposno živjeti u sadašnjosti s nadom u budućnost, zahvaljujući Božjem spasiteljskom djelovanju ostvarenom

14 *Solipsizam* je filozofsko mišljenje da postoji samo subjektivno *ja*, a objektivni svijet je samo sadržaj njegove svijesti; sebičnost, egoizam. Usp. Bratoljub KLA-IĆ, *Rječnik stranih riječi*, Nakladni zavod MH, Zagreb, 1990., 1249.

15 Platon u *Teetetu* (150c) stavlja u usta Sokratu sljedeće: „Bog me sili da obavljam primaljsku službu, a uskratio mi je da radam“. Time je epigramatskom oštrinom uhvaćen smjer Sokratova djelovanja. Aristotel u *Metafizici* kaže da je Sokratovo istraživanje stajalo u okviru njegove zaokupljenosti čudorednim vrednotama: *περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευόμενου*. Werner Jaeger je u svojoj knjizi *Paideia* pokazao kako je Sokrat dotada nečuvenom odlučnošću na svojoj tablici vrijednosti čovjekovu dušu stavio na najviše mjesto. Etičku vrijednost doživljavao je kao apsolut i kao bezuvjetni zahtjev stavio ju je u središte etičke svijesti. Usp. Albin LESKY, *Povijest grčke književnosti*, Golden marketing, Zagreb, 2001., 492-493.

16 Usp. *Alcibiade Maggiore* 128 E 129B.

17 *Optatam totius* 11.

po Kristu.

„Pojavila se doista milost Božja (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ), spasiteljica svih ljudi; odgojila nas (παιδεύουσα) da se odrekemo bezbožnosti i svjetovnih požuda te razumno, pravedno i pobožno živimo u sadašnjem svijetu, iščekujući blaženu nadu i pojavak slave velikoga Boga i Spasitelja našega Isusa Krista. On sebe daje za nas da nas otkupi od svakoga bezakonja i očisti sebi Narod izabrani koji revnuje oko dobrih djela“. (Tit 2,11-14).

Iz teksta je vidljivo kako se personificira božansko svojstvo, Božja „milost“ ili „naklonost“. Sukladno tome, Krist postaje povijesno aktualiziranje - „Božja spasiteljska milost“. Taj spasenjski dar nije samo za neke, nego za „sve ljude“. Bog ispunjava vjernicima ono što je u grčko-rimskom društvu smatrano od velike važnosti – pravi odgoj (παιδεία). Taj odgoj stoji nasuprot „bezbožnosti“ promovirajući krepostan život.¹⁸ Pavao, dakle, pripisuje Božjoj milosti odgojnu funkciju, pri čemu je također vidljivo prožimanje teologije i etike u Novom zavjetu. Središnja ideja kršćanstva, kada je u pitanju odgoj, jest ta da je odgojni rad čovjeka djelo *milosti*. Dakle, intervencija samoga Boga odgaja čovjeka. Odgojni rad milosti ima dvije osnovne dimenzije:

- negativni vid „odgojnog procesa“ sastoji se u odbacivanju onoga što apostol naziva „bezbožnost i zle želje“ (ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς¹⁹);
- pozitivni vid Pavao identificira s kreposnim življenjem u ovom svijetu, čekajući slavnu pojavu Krista. Kroz kreposnu trijadu Pavao izražava idealno vladanje kršćanina prema sebi, bližnjemu i Bogu: *razumnost* (σωφρόνως) je jedan od zahtjeva upućenih vođama, starcima i mladim ženama (usp. Tit 1,8; 2,2.5); *pravedan* život (δικαίως) podrazumijeva sklad s Božjim zahtjevima, a *pobožan* život (εὐσεβῶς) stoji nasuprot bezbožnosti (ἀσέβειαν).

Dublje značenje tog Pavlova teksta je u sljedećem: odgojno djelo milosti je obnoviti ljudsku osobu u skladu s cijelom istinom, koja je narušena grijehom, ali i pozvana živjeti dobro u ovom svijetu, očekujući budući život. Drugim riječima: kršćanska παιδεία (παιδεύουσα = odgojila nas je) sastoji se u rekonstrukciji osobe u njezinoj istini.

U skladu s grčko-sokratskom vizijom odgojiti čovjeka znači dovesti ga dotle da bude sam. Kršćanska objava je naučila čovjeka cjelokupnoj istini u kojoj mora biti obnovljen, a ta je obnova isključivo djelo Božje milosti i slobode pojedinca: „Ja zasadih, Apolon zali, ali Bog daje

18 Usp. R. A. WILD, „Le Lettere Pastoralì“ (Tito), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, [56:21], 1172.

19 Izraz κοσμικὰς (svjetovne požude) u Tit 2,12 nije moralno obojen, ali uslijed novozavjetnog načina upotrebe imenice, κόσμος poprima etičko pojmovno značenje svijeta odvojenog od Boga. Usp. Donald GUTHRIE, *Pavlove poslanice Timoteju i Titu*, DV, Novi Sad, 1983., 183.

rasti. Tako niti je što onaj tko sadi ni onaj tko zalijeva, nego Bog koji daje rasti...Jer Božji smo suradnici: Božja ste njiva, Božja građevina“ (1 Kor 3,6-7.9). Definicija, dakle, kršćanskog pedagoga je: suradnik [milošći] Božje.

Ljudska osoba je nerazdvojivo *jedinstvo*, koje u odgojnoj djelatnosti svakog aspekta osobnosti zaslužuje posebnu pozornost, i omogućuje da se u središtu same osobe nađu svi parcijalni ciljevi. Dakle, kršćanska vizija o čovjeku, između ostalog, predstavlja se karakteristikom jedinstva ljudske osobe, što znači: 1) Jedan je „model“ na koji je Stvoritelj mislio o ljudskoj osobi: Isus Krist. Put koji čovjek treba prijeći da se obnovi u istini je Isus Krist (*causa formalis*);²⁰ 2) Jedan je krajnji cilj, koji čini najviše dobro ljudske osobe: vječni život u Kristu. Kršćanska vizija o čovjeku otkriva mu temeljno usmjerenje života (*causa finalis*);²¹ 3) Jedan je aktivni princip koji izgrađuje ljudsku osobu u cijelosti: volja podređena i potpomognuta milošću da bi se slijedila istina. Augustin ističe važnost volje za čovjekov život. Ona je izbor i odluka nezavisna od razuma: Ljudi su njihova volja, rekao je sv. Augustin (*causa efficiens*).²²

Na temelju te vizije čovjeka, kršćanstvo je razvilo kršćansku pedagogiju, koja se sastoji u postignuću savršenstva cijele *osobe* kod mladog čovjeka; karakter nekršćanske pedagogije teži određenoj vrsti savršenstva samo *prirode*, koja se tiče – tako reći – samo nekih dijelova čovjeka.²³ Cjelokupno providonosno djelo Božje ima kao predmet voditi čovjeka do savršenstva ljudske osobe kao takve: „Njega mi navješćujemo, opominjući svakoga čovjeka, poučavajući svakoga čovjeka u svoj mudrosti da bismo svakoga čovjeka doveli do savršenstva u Kristu.“ (Kol 1,28).

6.2. „Za slobodu nas Krist oslobodi“ (Gal 5,1)

Apostol Pavao jedini je novozavjetni pisac, uz Ivana, koji u svojoj teologiji ima izgrađenu antropologiju, dok svi ostali u prvi plan stavljaju povijest spasenja, promatrajući pojedinca uglavnom samo kao člana

20 *causa* - (lat. = uzrok), *causa est principium influens esse in aliud* = uzrok je počelo koje utječe ne bitak nečega. Uzrok je ono što stvarno i pozitivno utječe na neko biće čineći ga u određenom smislu ovisnim o sebi. Aristotel i skolastika razlikuju četiri vrste uzroka: formalni, materijalni, djelatni i svršni. *Formalni uzrok* (*causa formalis*) je ono čime se tvorivo bića podvrgava zamisli koja upravlja djelovanjem proizvodnog uzroka. To je unutarnja zbiljnost po kojoj neka stvar jest ono što jest.

21 *Svršni uzrok* koji djeluje svojom dobrotom.

22 *Djelatni uzrok* koji utječe svojim djelovanjem.

23 Antonio ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I; Opere 39, CN ed., Roma, 1983., 355, bilješka 190.

i predstavnika bilo židovstva, bilo poganstva, bilo novonastale zajednice učenika. Pavao, međutim, pred sobom ima ponajprije pojedinca i njegovo spasenje u Kristu, koje najčešće prikazuje kao oslobođenje, a kršćanski život kao život u slobodi za koju nas je Krist oslobodio (Gal 5,1).²⁴

Doprinos kršćanske vjere nije bio ograničen na teorije o odgojnoj praksi, nego je dala svoj praktični doprinos, koji se ogleda u formuli „Za slobodu nas Krist oslobodi“ (usp. Gal 5,1).²⁵ Govoriti o „oslobođenoj slobodi“, znači da je naša sloboda kao svezana, koja nije u mogućnosti ostvariti se. Ta svezanost se sastoji u teškoći/nesposobnosti da se potvrdi u i po slobodnom izboru: *Video meliora proboque deteriora sequor* – I vidim bolje i hvalim, ali za gorim idem.²⁶ Sveti Pavao govori o „sputavanju istine“ (usp. Rim 1,18).

U citiranom retku Gal 5,1 riječ je o originalnom pojmu slobode: ne o političkoj slobodi kod Grka, o stoičkoj filozofiji ili onoj shvaćenoj kao samokontroli. Pavlovo poimanje slobode je „eshatološka sloboda“ koja dolazi odozgor kao darovana sloboda. Evanđelje objavljuje i nudi tu slobodu do te mjere da vjernik pristane uz Isusa Krista. Pavao piše u tekstu Gal 5,1: „Za slobodu nas Krist oslobodi! Držite se, dakle, i ne dajte se ponovno u jaram ropstva!“ Sloboda o kojoj Pavao govori ona je koja olabavljuje sve što može biti političko i društveno uvjetovanje. Pavao je apostol slobode u smislu da se naš odnos s Bogom temelji na prihvaćanju onoga što je Bog učinio za nas u Kristu. Duh kojega nam Krist šalje, osposobljava nas da odolimo sebičnim nagonima i potiče nas živjeti poštujući druge te tako oblikovati pravo zajedništvo uzajamnog služenja.

Savršenstvo je, kako to definira kršćanski odgoj, *Kristova milost* koja djeluje na razini inteligencije i volje. U tom smislu, odgojni čin je uvijek izvan osobe: odatle proizlazi i neizbježna slabost i rizik. Međutim, apostol Pavao definira učitelja „suradnikom Božjim“. Prisutnost božanske pedagogije posreduje Crkva čije se otajstvo smješta u susret

24 Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, „Za slobodu nas Krist oslobodi“ (Gal 5,1), *Bogoslovska smotra*, 55 (1985.), 59-70.

25 Židovi su govorili o „preuzimanju jarma Zakona“ na sebe, i vrlo je vjerojatno da su se judaisti poslužili u Galaciji takvim izrazima. Prema Pavlu, bio je to rop-ski jaram, što bez ustnućavanja i kaže. Ipak, možda se negdje u svojim mislima sjećao Kristove izreke u kojoj je takvim teškim teretima suprotstavio „sladak jaram“ nasljedovanja njega samog (usp. Mt 11,30). Moguće je da riječ *ἐλευθερία* (u dativu jednine) trebamo razumjeti kao cilj ili svrhu: „Krist nas je oslobodio s ciljem zadobivanja slobode“. Usp. Robert Alan COLE, *Tumačenje Pavlove poslanice Galaćanima*, DV, Novi Sad, 1986., 122-123.

26 Publius OVIDIUS NASO, *Metamorphoseon libri VII, 20* (prijevod Tomo MARETIĆ). To kaže za sebe Medeja, ali i mnogi od nas mogu to kazati za sebe. Svi znamo što je bolje, iako to uvijek ne činimo.

odgajnika i odgajatelja. Temeljni doprinos što ga kršćanska vjera daje odgojnoj praksi dar je Kristove milosti, posredovan međuljudskim susretom. U tom svjetlu, kršćanstvo je pridonijelo odgoju i dostojanstvu: suradnja sa samim Bogom.

Za crkvenu zajednicu važna su svojstva ljubavi, koja je: velikodušna, dobrotiva, ne zavidi, ne nadima se, ne traži svoje, raduje se istini. To su vrline nužne za život u obiteljskoj, župnoj i ljudskoj zajednici. Ljubav je svojstvena ljudskoj i vjerničkoj zrelosti. Zato Pavao suprotstavlja duhovno razdoblje nejačeta (νήπιος) očekivanom stanju zrelosti ili savršenosti: Kad bijah nejače, govorah kao nejače, mišljah kao nejače, rasuđivah kao nejače. A kad postadoh zreo čovjek, odbacih²⁷ ono nejačko. (1 Kor 13,11).

6.3. Na sliku Kristovu: cilj naše duhovne zrelosti

Što je cilj duhovne zrelosti?²⁸ Što bi to bio prepoznatljiv znak kršćanina, kristovca, pripadnika njegova naroda? Prema SP biti „slični slici Sina njegova“ (Rim 8,29), značilo bi da je osoba: strpljiva, ne ljuti se, nije negativac niti kritizer, oprašta svima, o svakome govori samo istinu, ima osmijeh za svaku prigodu, prema svima jednako postupa, izbjegava društvo nevjernika, osuđuje ljude bez etičkih i moralnih načela, o svima govori dobro, izbjegava svaki sukob, sa svima je u miru. Važno nam je dobro promotriti te karakteristike, jer u protivnom, ako nismo pažljivi, mogli bismo napraviti pogrešku misleći da je naš Gospodin poput kipa „Dobrog Pastira“ koji stoji u javnom parku.

Nadalje, poslanica Heb, govoreći o duhovnoj utrci, uči nas što znači sazrijevati kao kršćanin i kako ostvariti taj zadatak. Bog je po-

27 Komentirajući riječ *odbaciti* (perf. *κατήργηκα* < *καταργέω*), L. Morris kaže kako Pavao želi jednostavno reći da djetinjasto u čovjeku naprosto prolazi tijekom vremena. Upotrijebljeni glagol izražava odlučnost da čovjekom ne ovladaju djetinjasti stavovi. Budući da je glagol u perfektu, time se izriče Pavlovo konačno odbacivanje djetinjarije. Usp. Leon MORRIS, *Tumačenje Prve Pavlove poslanice Korinćanima*, DV, Novi Sad, 1984., 176-177.

28 *Duhovna zrelost*: „Nezreo čovjek je isključiv. (Mladost i nezrelost nisu udaljeni pojmovi.) Vidi samo jednu, dostupniju stranu. Druga strana ostaje nevidljiva i zato isključena. Za vidljivo, njemu istinito, spreman je poginuti, ili ubiti. Prolazak godina ne znači nužno i odrastanje... Zreo, odrastao čovjek je otvoreniji za drugoga. Spreman je nadići zidove koji ga dijele od drugoga. Nema više potrebe suditi drugoga. Dopušta drugome da bude ono što jest, i prihvaća ga takvim. Ima dovoljno vlastitog iskustva da zna kako drugi nije uvijek onakav kakav na prvi pogled izgleda, da su često preko biti navučene maske kojima drugi štiti rane svoje duše. Zreost se očituje u prijemljivosti i univerzalnosti. Jednodimenzionalna osoba je sebi teška, a okolini nepodnošljiva.“ <http://gio.mojblog.hr/p-duhovna-zreost/130042.html>, (17.4.2010.).

stavio Isusa Krista kao naš model zrelosti²⁹ i kao ono što se nadamo ostvariti. Kao što djeca moraju stasati do odrasle dobi, tako i kršćani moraju rasti do svoje zrelosti – to je proces za koji je potrebno vrijeme. Dok rastemo, naša zrelost se dokazuje našom ljubavi prema drugima i našem razumijevanjem Riječi. Iako se potpuna zrelost ili savršenstvo nikad neće postići na zemlji, naš je posao ipak potruditi se da je dosegnemo koliko god možemo više u ovom životu.

Bog je poslao Krista ne samo za naše spasenje već i kao našeg učitelja. Jer, ako je Isusovo djelovanje na zemlji bilo samo umiranje za naše grijehе, zašto je onda trošio vrijeme za poučavanje svojih učenika? Kršćani koji traže zrelost, uče od Krista.

„Zato i mi, okruženi tolikim oblakom svjedoka, odložimo svaki teret i grijeh koji nas sapinje te postojano trčimo u borbu koja je pred nama! Uprimo pogled u Početnika i Dovršitelja vjere, Isusa, koji umjesto radosti što je stajala pred njim podnese križ, prezrevši sramotu te sjedi zdesna prijestolja Božjega“. (Heb 12,1-2).

Posebno treba svratiti pozornost na izraz „*postojano trčimo u borbu koja je pred nama*“. Naš život je utrka, što znači da uvijek budemo u pokretu naprijed s pogledom prema Kristu, našem modelu savršenstva. *Ustrajnost* je ključ za sazrijevanje. Ono prolazi kroz naše teškoće i učenje da rastemo: „Dolikovalo je doista da Onaj radi kojega je sve i po kojemu je sve - kako bi mnoge sinove priveo k slavi - po patnjama do savršenstva dovede Početnika njihova spasenja“ (Heb 2,10).³⁰ Pretvaramo se u nova stvorenja, što je proces za koji je potrebno vrijeme.

Pisac Heb nalaže svojim slušateljima ozbiljan nalog da se ne usredotočuju samo na sebe, na vlastito, nego *jedni na druge*, što je odličan znak sazrijevanja u vjeri. „I pazimo jedni na druge da se potičemo na ljubav i dobra djela“ (Heb 10,24). „Poticati se na ljubav“ dio je našeg posla kao kršćanina koji treba biti potaknut, jedan od drugoga. Mladi kršćani trebaju se okoristiti učeničkim odnosom sa zrelijim kršćanima koji ih mogu voditi u zrelost.

Zadovoljstvo dovodi do kršćanske zrelosti. Došli smo do razumijevanja ako „znamo pak da Bog u svemu na dobro surađuje s onima koji ga ljube, s onima koji su odlukom njegovom pozvani“ (Rim 8,28) i „u življenju ne budite srebroljupci, zadovoljni onim što imate! Ta on je

29 Smatram da u riječi *zrelost* imamo ključ za pojam duhovnosti, budući da je kršćanska zrelost rast što stvara Duh Sveti u vjernicima tijekom vremena... Evo prijedloga definicije duhovnosti... Duhovnost je zreo i dozrijevajući odnos s Duhom Svetim. Usp. Charles RYRIE, „What is Spirituality?“, *Bibliotheca Sacra* 126 (1969.), 205.

30 Dakle, vođa našeg spasenja okusio je smrt za svakog čovjeka i tako je *po patnjama* bio doveden do savršenstva. Usp. Thomas HEWITT, *Tumačenje poslanice Hebrejima*, DV, Novi Sad, 1986., 62-63.

rekao: Ne, neću te zapustiti i neću te ostaviti“ (Heb 13,5).³¹ Kao što fizička zrelost dolazi s godinama našeg fizičkog života, tako i naš duhovni život. Važne lekcije ne naučimo preko noći. Za dozrijevanje potrebno je vrijeme, učenje i spremnost. Odrastanje nije nešto što možemo učiniti sami. Svi trebamo roditelje u našem duhovnom i fizičkom životu.

6.4. Učite se od mene... (Mt 11,29)

Oni koji su sjedili s Kristom za stolom, ili koji su ga slijedili kroz izraelske maslinike, primili su od njega više nego samo biblijsko obrazovanje i učenje. Provodeći vrijeme s njime, naučili su duh i srce Zakona. Otkrili su da su moćna čuda njihova Učitelja, prisposdobe i svaki njegov pokret solidarnosti, bili namijenjeni ne samo razvoju njihova mišljenja, nego i njihova srca. Malim koracima su postupno naučili ljubiti ljude više nego novac, moć ili ugled.

Muškarci i žene koji su provodili vrijeme s Isusom, vidjeli su u njemu karakter koji gradi most između neba i zemlje. U njegovim očima, vidjeli su odraz njegova nebeskog Oca. A mi danas, kroz prozore evanđelja vidimo Učitelja nad učiteljima koji okuplja oko sebe svoje učenike i govori im: blago onima koji vide svoje duhovne potrebe, koji se žaloste nad svojim egocentrizmom, koji svoja srca povjeravaju Bogu da budu na korist, (usp. Mt 5,1-10). Razlog da se dođe k Isusu i nosi njegov jaram koji je sladak, te da se uči od njega, leži u činjenici što je on „krotka i ponizna srca“, a takve je proglasio blaženim (Mt 5,5). Učenik mora učiti tijekom cijeloga života, od poniznog Isusa, koji je učitelj - uzor, personificirana *Tora* (Zakon) – prvih pet knjiga Biblije. Apostol Pavao izražava isti stav drukčijim riječima, kada piše: „Nikakvo suparništvo ni umišljenost, nego - u poniznosti jedni druge smatrajte višima od sebe; ne starajte se samo svaki za svoje, nego i za ono što se tiče drugih! Neka u vama bude isto mišljenje kao i u Kristu Isusu“. (Fil 2,3-5).³²

7. Prema ljudskoj i vjerničkoj zrelosti

Izrazom „ljudska zrelost“, koji kvalificira zrelu osobu, smatra se pojedinac koji je ostvario stupnjeviti prijelaz mentalne neorganiziranosti, što je karakteristika prvih godina života, te je postao konstruk-

31 Osnovno mjerilo za prosudbu kršćaninova karaktera je njegovo razmišljanje i život (ὁ τρόπος = način života, razmišljanja i življenja) u odnosu na novac, jer ljubav prema novcu može škoditi duhovnom životu.

32 Pavlovi etički izrazi upotrijebljeni u Fil otkrivaju duhovne slabosti u Crkvi, te istodobno upućuju na njihov univerzalni lijek zlim težnjama, koji je u prakticiranju vrline (svojstvene Pavlu) *poniznosti* (ταπεινοφροσύνη).

tivan i kreativan, pri čemu je kadar suočiti se s problemima i preuzeti odgovornost. U tom smislu zrelost je vrhunac ljudskoga života. Dijagnoza postignute mentalne i fizičke zrelosti vrlo je složena. Crte koje shematski mogu predočiti *psihološki profil* zrele osobe ogledaju se: a) u sposobnosti prilagodbe određenim uvjetima, promjenama i odgovornosti u društvenom kontekstu gdje se nalazi; b) u sposobnosti za suradnju s drugima sličnim, gdje se može podrediti planovima drugoga autoriteta, u obiteljskom i društvenom okružju; c) u sposobnosti da se specijalizira i stoga da ima povjerenja u svoje osobne mogućnosti u određenom opsegu djelovanja; d) u mogućnosti da se adekvatnom samokontrolom realno suoči sa životnim problemima.³³

Svako Božje stvorenje treba postići zrelost, budući da se čovjek ne rađa kao takav, nego stupnjevito postaje prolazeći razdoblja svojeg postojanja svakodnevnim iskustvom. I kada jednom dosegne zrelost, onda se može reći da je napokon došao do cilja što ga je Bog stavio preda nj kada ga je stvorio. Za odraslog čovjeka može se reći da je dostigao moralno i duhovno savršenstvo, pa čak i fizičko, te je uistinu postao svjestan sebe i odgovoran je za svaki čin; postigao je ravnotežu svih svojih sposobnosti kao što su razum i volja, te znade upravljati svojim instinktima. U tom slučaju za nj se zaista može reći da je dostojan zvati se *čovjekom*, ako u njemu dominira duh i ništa ne čini što nije humano. Tako se Pavao moli za Solunjane da rastu u duhovnim stvarima: „Zato i molimo uvijek za vas da vas Bog učini dostojnima poziva i snažno dovede do punine svako vaše nastojanje oko dobra i djelo vaše vjere“ (2 Sol 1,11). Zrelost na ljudskoj razini stječe se postupno, pri čemu istaknutu ulogu ima obrazovanje. Ljudska zrelost „poglavito se posvjedočuje stanovitom postojanošću duha, sposobnošću donošenja odvađenih odluka i ispravnim sudom o događajima i ljudima“.³⁴

Međutim, to nije dovoljno, jer zrelost može biti narušena poremećenim odnosom s obitelji, pretrpljenom psihološkom traumom, često nepremostivim životnim teškoćama, bijedom, bolešću, emocionalnim poremećajima i sl. Tako čovjek može ostati kao nedozrelo voće. Dakle, intelektualni odgoj ne mora uvijek dovesti do pune zrelosti. Osoba može biti vrlo obrazovana i kulturna, ali kojoj nešto nedostaje na čuvstvenom planu, u ambijentalnoj prilagodbi, u smislu ljudskih odnosa. Ta osoba ne može se smatrati zreloom. Nedostatak zrelosti u smislu ličnosti čini osobu nepotpuno zreloom, u smislu kako ju je Stvoritelj želio. Apostol Pavao govori o dugotrajnom procesu koji vodi do

33 Usp. R. ZAVALLONI, „Maturità spirituale“, *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1985., 938.

34 *Optatam totius (Dekret o odgoju i obrazovanju svećenika)* 11.

čovjeka savršena,³⁵ do mjere uzrasta punine Kristove (Ef 4,13).³⁶

II. vatikanski sabor dao je kratku i jasnu definiciju vjerničke zrelosti. Naime, govoreći o stavu Crkve prema ateizmu, *Gaudium et spes* kaže kako autentični život Crkve, odnosno njezinih članova, trebaju učiniti prisutnim Boga Oca i njegova Sina, što se postiže „svjedočanstvom žive i sazrele vjere, to jest vjere koja je tako odgojena da može jasno prozreti teškoće te ih nadjačati“.³⁷

7.1. Uloga odgojitelja danas

Božanska providnost, ili plan po kojem Bog vodi svoje stvaranje prema savršenstvu (Heb 11,40; Kol 1,28), ostvarena je kao παιδεία. Unutar toga velebnog božanskog djela smješta se dio posla kršćanskog odgajatelja - pedagoga. Nema sumnje da je svakom djetetu potreban odgojitelj i vođa koji će ga usmjeriti u unutarnji dijalog s (I)istinom, samo je pitanje kakav treba biti odgojitelj. U tom kontekstu učitelj ne treba shvaćati svoje radno mjesto samo kao mogućnost zarade mjesečne plaće nego treba biti svjestan činjenice kako je on važna spona između učenika i Istine, iz čega proizlazi odgovornost učiteljâ da svjedoče što je moralno, da se njihov život podudara sa stvarnošću (usp. lat.: *Verba movent, exempla trahunt* – Riječi pokreću, primjeri povlače za sobom). Dakle, više se postigne dajući primjer nego gubeći previše riječi.³⁸

Škola kao „obrazovno-odgojna zajednica“, ima za cilj promicati

35 Grčka riječ εἰς ἄνδρα τέλειον (*do čovjeka savršena*) ne odnosi se na muškarca kao spol, već na zrelost osobe kao takve koja stoji u suprotnosti s malom djecom, o čemu se govori u sljedećim recima. Usp. Paul J. KOBELSKI, *La Lettera agli Efesini, Nuovo Grande Commentario Biblico*, [5:25], 1164.

36 Premda se čini da je to izrastanje do zrelosti kolektivan pojam, ipak je jasno da ovisi o sazrijevanju pojedinih članova u Crkvi. Usp. John Robert Walmsley STOTT, *Tumačenje Pavlove poslanice Efežanima*, DV, Novi Sad, 1986., 146-147.

37 *Gaudium et spes (Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu)* 21.

38 Usp. Ivan BODROŽIĆ, „Učiteljska odgovornost u svjetlu Augustinova djela *De magistro*“, *Crkva u svijetu*, 42 (2007.), 497-503. U tom kontekstu isti autor piše: „Bez autentične duhovne spremnosti kršćani koji djeluju u odgojnim ustanovama, ne mogu odgovoriti potrebama vremena. Ako u roditeljima i učiteljima učenici nemaju svjedoke duhovnog puta koji ih potiče da budu samostalni, da otkrivaju unutarnju istinu, izvrgavaju se pogibelji da postanu lake žrtve čestih i žestokih, medijskih i ideoloških borbi za čovjeka, udaljeni od stvarnih potreba i problema, a usredotočeni na sporedne i umjetno stvorene ciljeve. Odgojeni bez nadnaravne motivacije, željni samospasenja i samoprosvjetljenja, u opasnosti su da prenglase ljudsko znanje, a zanemare odnos s Istinom koja im omogućuje sigurnu i čvrstu spoznaju, utemeljenu na unutarnjem prosvjetljenju i objavi, bez čega ne može postojati cjeloviti odgoj, koji doseže svoje savršenstvo u mjeri uzrasta punine Kristove (usp. Ef 4,13).“

rast čovjeka i građanina kroz kritički pristup kulturi. O školi se također zanimao II. vatikanski koncil, koji je dao svoj doprinos Deklaracijom o kršćanskom odgoju (*Gravissimum educationis*) riječima:

„Između svih odgojnih sredstava posebnu važnost ima škola. Ona snagom svoje misije neumorno ide za tim da izgrađuje intelektualne sposobnosti, razvija pravilno rasuđivanje, uvodi u kulturnu baštinu koja je primljena od prošlih generacija, razvija smisao za vrednote i sprema za profesionalni život. Među učenicima različitih sposobnosti i društvenoga položaja škola uspostavlja prijateljski odnos i stvara dispoziciju za bolje međusobno razumijevanje. Osim toga škola predstavlja na neki način centar u čijem naporu i uspjehu trebaju sudjelovati: obitelji, učitelji, svakovrsne ustanove koje promiču kulturni, građanski i vjerski život te država i cijelo ljudsko društvo“ (GE 5).

Ako je to priroda škole, moramo tada priznati da su oni koji rade u njoj kao učitelji po svojoj naravi i odgojitelji. Njihov zadatak daleko nadmašuje lik jednostavnog učitelja. Kao pedagog, učitelj je pozvan promicati „cjelokupnu formaciju čovjeka“, što uključuje: pripremu za njegov profesionalni život, formiranje društvenog i etičkog osjećaja, otvorenost za transcendentno i za vjerski odgoj. Ako je pak riječ o kršćanskom odgojitelju, njegov odgojno-obrazovni rad treba se nadahnjivati na kršćanskoj antropologiji, koja veoma poštuje dostojanstva čovjeka, stvorenoga na sliku Božju (usp. Post 1,26-27).

Nastavnik u školi odgaja osobe na specifičan način: *stavom i kritikom kulture*,³⁹ tj. načinom na koji živi, misli, djeluje, procjenjuje, govori o svijetu koji ga okružuje. Prijenos kulture, da bi zaslužio odgojni status, mora biti kritičan, vrednujući i dinamičan. Kršćanski pedagog, u obavljanju svojega odgojnog poslanja, ima za to bolje šanse: mogućnost korištenja evanđeoske poruke koja mu nudi ključ za čitanje i kriterij za vrednovanje kulture, te kolektivističku koncepciju *osobe* („biti u odnosu“) i odgoja.

Kršćanski učitelj, međutim, ne ograničava se samo na predstavljanje skupa vrijednosti učenicima, kao apstraktnog sadržaja dostojnog poštovanja, nego potiče mladu osobu na *ponašanje*, što uključuje: slobodu poštovanja drugih, osjećaj odgovornosti, iskrenu i stalnu potragu za istinom, kritičku ravnotežu i mir, solidarnost i uslužnost svim ljudima, osjetljivost za pravdu, svijest da je pozvan postati čim-

39 *Kultura* u širem smislu je sve ono što je stvorilo ljudsko društvo i što postoji zahvaljujući tjelesnom i umnom radu ljudi. Usp. KLAIĆ, *Rječnik stranih riječi*, 765; *Kultura* u antropološkom smislu je jedinstveni skup koji uključuje svijest, vjerovanja, umijeća, moral, zakone te čovjekove sposobnosti i navike kao člana društva. Usp. Stefano DE FIORES, „Spiritualità contemporanea“, *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Stefano De Fiores - Tullio Goffi (ur.), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) ⁵1989., 1520.

benikom pozitivnih promjena koje će mijenjati društvo i pridonositi izgradnji boljega svijeta. Njegov odgojni rad bit će učinkovitiji, ako se bude *timski* ostvarivao, s ostalim kolegama u bliskom odnosu sa svima onima koji su uključeni u školi, s roditeljima i drugim obrazovnim ustanovama (2 Sol 3,16). Odgojno-obrazovnu aktivnost treba shvatiti više kao kolektivno djelo, a ne kao inicijativu pojedinih nastavnika. Škola utječe na živote ljudi tim više što je u *interakciji* s kulturnim kontekstom, medijima te drugim društvenim i kulturnim institucijama u području.

Obrazovanje cijele osobe, u stvari, uključuje među svoje ciljeve i adekvatne odgovore na potrebe duha (1 Sol 5,19). U tom smislu i u toj viziji, treba se smatrati važećim svaki odgoj koji, u svojoj društveno-kulturnoj sredini, odgaja čovjeka za transcendenciju. Ljudski odgoj bi trebalo povezivati s vjerskim, tj. s osjećajem za sveto, čiji pečat čovjek nosi u svome duhu.⁴⁰

Zaključak

Zaključujem s nekoliko riječi govora Ivana Pavla II. tijekom Plenarne sjednice Kongregacije za katolički odgoj, 14. studenog 1995. Da bi zauzetost odgojitelja bila uspješna, potrebno je dobro znati svoj identitet i poslanje.

Isusove riječi „Upoznat ćete istinu i istina će vas osloboditi“ (Iv 8,32),⁴¹ referentna su točka za praćenje određenih vidova misterija odgoja. Isus stavlja u odnos dvije komponente - istinu i slobodu – za čiju se usklađenost čovjek često bori. Osoba je slobodna, kaže Isus, samo kad prepozna istinu o sebi. To naravno podrazumijeva sporost, strpljivost (2 Tim 3,10; Kol 3,12), način pun ljubavi (Rim 13,10) kroz koji se postupno može otkriti svoje pravo ja, svoje pravo lice. Samo na tom putu uklapa se lik učitelja kao onoga koji pomaže odgajanicima prepoznati istinu o sebi i da surađuju kako bi se postigla sloboda „najbolji znak božanske slike u čovjeku“ (*Gaudium et spes*, 17). U tom smislu zadaća je odgojitelja svjedočiti da istina o sebi nije svedena na projekciju vlastitih ideja i slike, nego da pokrene odgajanika na otkrivanje divne istine koja prethodi i nad kojom nema gospodstva.

A istina o nama usko je vezana uz ljubav prema nama. Samo onaj tko voli, odgaja: Bog je pravi odgojitelj, jer „Bog je ljubav“ (1 Iv

40 Usp. Andrea MERCATALI, „Educazione“, *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Ermano Ancilli - Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum (ur.), Città Nuova Editrice 21992., 869.

41 *Istina*, kada se odnosi na Isusa, znači da je on jedini put do spasenja (usp. Iv 14,6; 17,17). Pheme PERKINS, „Il Vangelo secondo Giovanni“, *Nuovo Grande Commentario Biblico*, [61:120], 1265.

4,16). To je onda središte svake odgojne aktivnosti: surađivati na otkrivanju prave slike, koju je Božja ljubav neizbrisivo utisnula u svaku osobu. Odgoj tako dokazuje da je usko povezan s pozivom, tj. otajstvom „imena“ kojim nas je Otac pozvao i „predodredio u Kristu prije postanka svijeta“ (usp. Ef 1,4).⁴² Te riječi osvjetljavaju veličinu učiteljske i odgajateljske profesije - zanimanje koje ljudi i društvo često dovoljno ne razumiju, niti adekvatno cijene. Ali, unatoč svim teškoćama i nesporazumima, ono zaslužuje da bude izabrano i življeno do kraja jer omogućuje doživjeti veliku sreću suradnje na izgradnji čovječanstva.

Učitelj bi trebao biti takav odgojitelj da osobu dovede do autonomije, koja će slobodno i odgovorno hoditi pod suncem ovoga svijeta, noseći izvornu poruku, viziju civilizacije i kulture. U tom kontekstu škola mora biti prostor u kojem se radi na izgradnji boljega svijeta i čovjeka. Ako učitelj uspije u tome, ostvarit će se ne samo kao profesionalac nego i kao duhovni otac/majka. Kršćanski, pak, gledano, njegova misija neće biti samo obrazovna već i u kontekstu širenja evanđelja. Stoga - unatoč staroj posloviци: *Quem di odēre, pædagogum fecēre / Koga bogovi mrze, učine ga odgojiteljem* - odgojni zadatak učitelja/odgajatelja jedan je od najvažnijih za budućnost društva, kao što je također rečeno u *Gaudium et spes*: „S pravom možemo smatrati da je budućnost čovječanstva u rukama onih koji budu znali budućim pokoljenjima pružiti razloge života i nade.“ (GS 31).

Svaki kršćanin mora biti duboko svjestan svojega poziva (usp. Ef 4,1) i osobne milosti, svojih mogućnosti i granica. Nije dovoljno samo pripadati Crkvi kao zajednici nego u tom okviru razvijati osobni projekt, s konkretnom zadaćom koja se traži od vjernika kao svakodnevnog kreativnog odgovora na Božji poziv.

UPBRINGING AND THE BIBLE – TOWARD HUMAN AND RELIGIOUS MATURITY

Summary

Human beings are at their core “creations”, but at the same time creators, because they work on themselves to develop a moral character. Human maturity is the condition for Christian maturity. In this article the author deals concisely with the topic of upbringing and the Bible, focusing on what it is that characterizes human and

42 Dakle, Bog nas u svojim mislima stavlja zajedno s Kristom, kaneći nas učiniti svojom djecom Kristovim otkupljenjem. Ta Božja odluka izašla je iz potpuno nezaslužene naklonosti. Usp. STOTT, *Tumačenje Pavlove poslanice Efežanima*, 33-34.

*religious maturity from the biblical point of view. The article brings together many citations from the Old and New Testament. Writing especially for Catholics, the author stresses that while they are role models, they themselves also need encouragement to be mature people and mature believers. Each person tends toward human maturity, toward their own identity and integrity; and that person becomes mature when he or she is complete, integral, unique and independent. Maturity is a dynamic concept that includes development and the tendency toward fullness; and fullness presupposes the process of maturity. Total maturity must be physical and spiritual. Human maturity is **never** complete, nor is the process of maturity perfect, and therefore there is always a duty of improvement. In this area comes grace that is "embodied" in concrete human reality. Maturity also presupposes spiritual progress. Christian maturity is the change we normally call "sainthood" or perfection. It is a relative and dynamic fullness on the way of growth, where the unity of life and action is realized.*

Key words: *upbringing, Christian maturity, religious maturity, grace.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-43
272-732.2-284
Pregledni rad
Primljeno: ožujak 2010.

Mirko ŠIMIĆ
Nikole Šopa 50a
BiH - 71210 Ilidža
simic.zgosca@gmail.com

ENCIKLIKA *PACEM IN TERRIS* – IZAZOV U VREMENU

Sažetak

Pacem in terris, „mirovna enciklika“, kako je mnogi rado nazivaju, nije izgubila svoju aktualnost ni nakon gotovo 50 godina od svojeg nastanka. Ako ovu encikliku sa svim njezinim zahtjevima koje postavlja i pred pojedinca i pred društvo ponovno iščitavamo, onda se ne možemo oteti dojmu da je pisana neposredno nakon rata. Sva prava o kojima enciklika u svojem prvom dijelu govori,¹ a to su: pravo na život i prehranu, moralna i kulturna prava, pravo na slavljenje Boga, pravo na slobodan izbor i socijalni položaj, pravo na osnivanje zajednice, pravo na iseljenje i useljenje, bivaju u ratu i ostalim konfliktnim situacijama povrijeđena.

Ako priložimo temeljene crte enciklike na koje se Papa poziva, a one su: porijeklo među ljudima (prvi dio), odnosi između ljudi i javnih vlasti unutar pojedinih država (drugi dio), odnosi među državama (treći dio), odnosi pojedinaca i država sa svjetskom zajednicom (četvrti dio) pastirska upozorenja (peti dio), onda može biti s pravom rečeno da aktualnost te enciklike niti u najmanjem ne blijedi niti gubi na značenju nakon toliko godina. Zapravo, prema Papi, u „obitelji ljudi“ moraju vladati „sigurnost i pravednost za sve, u svakom dijelu zemlje.“² Papa Ivan XXIII. bio je uvjerenosti da samo univerzalna vrijednost ljudskih prava može omogućiti trajan mir. Naravno, ta želja za svjetskim mirom koja uzima u obzir ljudska prava nije bila drukčija nego danas, riječ je o nečemu što je stalno izloženo opasnosti od neuspjeha. Riječ je o viziji na bazi kršćanske slike čovjeka, koja počiva na „od Boga postavljenom redu“, kako kaže prva rečenica enciklike.

Ključne riječi: enciklika, pravda, pravo, mir.

1 Usp. *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln, 1975., 273-278.

2 Usp. *Pacem in terris* 25 (u daljnjem citiranju skraćeno „PT“ i citirano prema Valkoviću) *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Marijan VALKOVIĆ (ur.), Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1991., 163.

Uvod

Enciklika *Pacem in terris* pape Ivana XXIII. ubraja se u red socijalnih enciklika iako svojim sadržajem neumoljivo podsjeća na svojevrzni mirovno-pravni katalog, tako da je možemo nazvati i mirovnim enciklikom. U središtu razmišljanja je čovjek, tj. pojedinac koji je temelj uzrok i cilj svih društvenih kretanja. Taj čovjek, jedinka obilježena je svojim dostojanstvom koje se ne smije zlouporabiti. Zbog toga svaki pojedinac ima prava koja mu moraju biti zajamčena, ali je također pozvan i na ispunjavanje obveza koja iz tih prava proizlaze. Veliku odgovornost u ostvarivanju tih prava imaju nositelji državne vlasti od kojih se traži djelatna odgovornost u izvršavanju naloženih im obveza. Mir je pak kategorija koja se provlači kroz gotovo cijelu encikliku. Četiri su postulata na kojima papa Ivan XXIII. inzistira da bi se došlo do istinskog mira: istina, pravda, ljubav i sloboda. Papa Ivan XXIII. bio je čovjek s vizijom, iako je njegov pontifikat bio obilježen stalnim napetostima i opasnošću od rata. Tu je viziju Papa ostavio i nama u baštinu. Želja za mirom u istini, pravdi, ljubavi i slobodi treba pratiti svakog pojedinca u svako vrijeme.

U našem razmišljanju o toj enciklici želimo iznijeti samo neke bitne odrednice koje bi i danas trebale omogućiti mirno rješavanje konfliktnih situacija. Analizirat ćemo zajedno s nekim autorima i osobama iz društvenog, političkog i crkvenog života nastojanja pape Ivana XXIII., odnosno njegova inzistiranja na ljudskoj osobi, njezinim pravima i obvezama, odnosno na čežnji svih ljudi za mirom.

Za tri godine, točnije 11. travnja 2013., obilježit će se 50 godina od izlaska enciklike *Pacem in terris*. Enciklike *Mater et magistra* (1961.) i *Pacem in terris* (1963.) tvore svojevrzni diptih socijalnog nauka crkve, dok ta potonja o miru slovi za veliku proklamaciju ljudskih prava.³ Papa Ivan XXIII. uputio je svoju encikliku, ako izuzmemo vrhovnu instanciju crkvene hijerarhije odnosno kler, i „svim ljudima dobre volje“. Po tomu je ovaj Papa jedinstven u povijesti, odnosno bio je prvi koji se „usudio“ otvoriti svijetu i društvenim problemima na način na koji će ga moći prihvatiti i oni koji nisu vjernici, odnosno svoj moralni zakon ne grade na katoličkim i kršćanskim načelima. Time je Papa poslao mirovnu poruku svim ljudima, svakom pojedincu i cjelokupnom čovječanstvu. Između ostalog i to je razlog da ovog Papu promatramo kao velikoga, kao i zbog njegove proročke vizije u kojoj nije oklijevao

3 L. Neuhold drži da je enciklika *Pacem in terris* prva proklamacija ljudskih prava koja se pojavljuje u Crkvi te naglašava da su ljudska prava postala sastavni dio navještaja Crkve. Usp. Leopold NEUHOLD, „Pacem in terris – eine bleibende Aufgabe. Gedanken zur Botschaft Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstag 2003“, *Ethica 2003. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden*, Wien, 2003., 24.

uključiti univerzalne vrijednosti svakog pojedinca, i katolika i ateista. Možda je to i jedan od razloga da ta Papina enciklika biva shvaćena i kao njegov osobni testament.⁴ Poziv na mir oblikovao je Papa već u prvoj rečenici svoje enciklike: „Mir na zemlji, za kojim su čeznuli živo svi ljudi svih vremena, može se, očito, sazdati i učvrstiti samo savjesnim obdržavanjem reda što ga je Bog uspostavio.“⁵ Kubanska kriza, Berlinski zid, hladni rat i ostale napetosti obilježile su vrijeme pontifikata Ivana XXIII. Umjesto očekivanog napretka, svijet je visio na rubu rata. Poticaja za pisanje enciklike u takvim napetim vremenima bilo je i više nego dovoljno. Papa Ivan je vjerovao da, unatoč jednoj takvoj opasnoj situaciji, ne postoji alternativa miru. Svoje pouzdanje bazirao je na čovječanstvu koje je promatrao kao ljudsku obitelj koja je obilježena svojim dostojanstvom. Papa Ivan je, možemo to slobodno reći, kroz svoje promatranje potrebe mira došao do temeljnih kategorija koje bi trebale omogućiti mir: istina, pravednost, ljubav i sloboda. Ta četiri postulata su pretpostavka postojanju istinskog mira, ali i zajedničkog, čovjeka dostojnog suživota.⁶ Takav mir je pak moguće tek onda zajamčiti kada sve političke stranke ispoštuju svoje obveze na međunarodnom polju. U protivnom će iznevjeriti povjerenje onih koji su im ga dali te oni neće biti vjerodostojni u okviru međunarodne zajednice. Ako bi oni dakle zanemarili svoje obveze, u opasnost bi moglo doći zajedničko dobro mira. Opasnosti koje bi mogle ugroziti mir višestruke su naravi: glad i siromaštvo, ekonomska neujednačenost i politička nepravda, nasilni progoni, epidemije, nedostatak resursa, ekološke opasnosti. Društvena zajednica ne smije tim opasnostima odgovoriti ratom ili naoružanjem, nego mora zajedničkim naporima težiti k novim mirovnim procesima i strategijama na način da će nasilje kao političko sredstvo biti potpuno iskorijenjeno.⁷

1. Neki akcenti aktualnosti

Ako promatramo aktualnost te enciklike u vremenu u kojemu živimo, onda je potrebno naglasiti da želja za mirom nije mlađa od povijesti čovječanstva. Alois Wagner će naglasiti i tzv. protupotrebu ili svojevrsno negativno interpretirano nastojanje za mirom: „Želju za mirom imaju na koncu, i to u tome što se nastoje dokopati simbola

4 Usp. Christian FELDMANN, *Ivan XXIII. Njegova ljubav – njegov život*, Zagreb, 2002., 178.

5 PT 1.

6 Usp. Ernst Josef NAGEL, *Die Friedenslehre der katholischen Kirche*, Stuttgart - Berlin - Köln, 1997., 68.

7 Usp. Johannes J. FRÜHBAUER, „Konfliktüberwindung und Kultur des Friedens“, *Christliche Sozialethik*, Marianne Heimbach-Steins, Regensburg, 2005., 170.

mira, također organizirane pljačkaške bande, kvietistički zanesenjaci i politički ideolozi s općim zahtjevima za vlašću.“⁸ Wagner dodaje i pojašnjenje ovakva žuđenog mira. On je za njega jednostavno „razvodnjen“. Njegovo ime prema Wagneru je: „zarobljenik, prognanik, izgnanik, nezaposleni, dugotrajni bolesnik... nerazvijeni.“⁹ Možemo reći da je mir, tj. opće dobro, kategorija u kojoj su različite strukture društvenog, političkog i drugog života kroz povijest, imale vlastito mišljenje odnosno viziju kako taj mir izgleda, odnosno kako bi trebao izgledati. Naglasimo ovdje zanimljivo mišljenje koje Rudolf Weiler donosi u svezi s Papinom enciklikom *Pacem in terris*, odnosno s njegovim poimanjem mira. On kaže: „Središnje ideje, koje bi danas trebalo razvijati, papa Ivan XXIII. predstavlja vrlo znakovito na početku svoje enciklike kao bazu i polazišnu točku za svjetski mir: ideju ljudskih prava kao ideju ljudskih prava bez diskriminacije bilo kojeg ljudskog bića. Samo za onoga tko prizna socijalnu potrebu i obvezu čovjeka prema njegovoj prirodi, proizlazi spoznanje jednog odozdo izgrađujućeg dinamičnog i federalističkog, ali svjetskog općeg dobra, opće pravednosti i općeg reda. Kao što je Leon XIII. imenovao (u „Breve su milieu“, 1892.) opće dobro kao od Boga vrhovni princip u socijalnim odnosima čovjeka, tako isto vrijedi i za međunarodne odnose ljudi i naroda širom svijeta opće dobro kao vrhovni princip. Jedna je od najvećih zasluga enciklike *Pacem in terris* što je ukazala na pravnoj bazi na dostojanstvo i obvezu svakog pojedinca i zajednice naroda.“¹⁰

Citirajmo sada samoga Papu koji naglašava kakav se zapravo konkretno mir očekuje: „A ipak je mir prazna riječ, ne upire li se o onaj svez činjenica, svez velimo, položen na istini, sazdan prema zahtjevima pravde, gajen i ispunjen ljubavlju a konačno ostvaren u znamenju slobode.“¹¹ Tim je izražena Papina neizmjerena želja za mirom utemeljenim na temeljnim postulatima koji trebaju omogućiti trajan mir. Zahtijevati mir na taj način, trebala bi biti zapravo potreba svakog pojedinca, svake odgovorne osobe u društvu, svake institucije. Temeljno pitanje je pitanje istine koja se apsolutno instrumentalizira. Ako se istina zanemari, onda je teško očekivati da će doći do pravednosti i solidarnosti koje bi trebale biti prožete ljubavlju. Zanimljivo je da je u vrijeme kubanske krize bilo pokušaja na određeni način Papu „prisiliti“ da imenuje krivca te krize. U svojoj želji za mirom, Papa ipak

8 Alois WAGNER, „Pacem in terris – Würdigung und Ausblick“, *Pacem in terris*, Rudolf WEILER - Jakob WEINBACHER (ur.), Wien – München, 1974., 16.

9 Alois WAGNER, „Pacem in terris – Würdigung und Ausblick“, 16.

10 Rudolf WEILER, „Die Bedeutung der Enzyklika „Pacem in terris“ für die Entwicklung der internationalen Moral aus österreichischer Sicht“, *Pacem in terris*, Rudolf WEILER - Jakob WEINBACHER (ur.), Wien – München, 1974., 107-108.

11 PT, 167.

biva oprezan i naglašava važnost otvorenosti prema svim stranama. Njegov poziv državicima za smirivanje političkih napetosti bio je prihvaćen kod svih, što je za njega bio dobar znak.¹²

Proširimo dalje naše vidike s obzirom na aktualnost enciklike. Heinz Fischer (aktualni austrijski predsjednik) smatra da "mirovnna enciklika *Pacem in terris* uopće nije izgubila na svojoj aktualnosti. Naprotiv, ona ima svoje čvrsto mjesto među dokumentima papa i njezin istaknuti profil je očevidan. Friedrich Herr je povodom objavljivanja enciklike u jednom novinskom članku u *Furche* (*Brazda*, časopis za društvena, teološka i druga pitanja u Austriji) napisao da se ona također oslikava po trijeznosti i preciznosti kao i po duhovnoj obuzetosti; dugi odlomci čitaju se kao izvadak iz suvremeničkih, socijalnih i društveno znanstvenih istraživanja."¹³ Enciklika je našla svoj jednoznačni odraz u tadašnjem društvenom životu i među političarima i među medijima. Znači, našla je svoje mjesto koje joj i pripada u društvu. Poticala je na razmišljanje i različite analize. Mnogi su imali potrebu zauzeti stav s obzirom na encikliku, odnosno pokušali su njezine pojedine dijelove na taj način tumačiti i donijeti zaključak prema kojemu enciklika ima daljnji utjecaj na društveni život.

Enciklika *Pacem in terris* imala je dakle izvanredan odjek. Wilhelm Hrdlitschka naglašava: „Svakom djelotvornom ljudskom nastojanju za mirom u ovom svijetu pripada ljudski razgovor. Stoga je potrebno više razgovora, pregovaranja, savjetovanja i diskusija - kao most između ljudi i naroda, religija i nacija, klasa i rasa.“¹⁴ Mislim da se možemo složiti s Hrdlitschkom, odnosno s njegovom namjerom kojom opisuje aktualnost Papinih temeljnih ideja koje se provlače kroz encikliku. Jasno je da svi konflikti i situacije napetosti trebaju biti riješeni jedino pregovorima. Međutim, svako pitanje u pravilu ima i neko protupitanje. Ostanimo još kratko kod Hrdlitsčke. On kaže: „Kao svaki apel na pojedince, tako se i ovaj ulijeva u protupitanje onih koji su njime pogođeni: Što bismo mi mogli učiniti? O ratu i miru ionako odlučuju drugi. Mi tu nemamo nikakav utjecaj. To je uzvratanje krivo. Ono što uvijek mora biti učinjeno, mora biti od svih učinjeno. *Pasivnost dobronamjernih je ohrabrenje za zlonamjerne*. Ono što se tiče mira nije samo želja svih ljudi nego je i zadaća svih ljudi. Bez sumnje je da pojedinac nema utjecaj na velike svjetsko-političke događaje, ali tamo gdje ga ima, naime u svojem okruženju, trebao bi ga u smislu humanističkog mirovnog uvjerenja učiniti da vrijedi. Svjetskom

12 Usp. Giancarlo ZIZOLA, *Utopija Ivana XXIII.*, Zagreb, 1977., 26.

13 Heinz FISCHER, „Zehn Jahre ‚Pacem in terris‘“, *Pacem in terris*, Rudolf WEILER - Jakob WEINBACHER (ur.), Wien - München, 1974., 29.

14 Wilhelm HRDLITSCHKA, „Frieden in dieser Welt“, *Pacem in terris*, Rudolf WEILER - Jakob WEINBACHER (ur.), Wien - München, 1974., 44.

miru potrebno je tlo ljudske sloge da bi mogao rasti i uspjeti.¹⁵ Iz tih tvrdnji, koje je Hrdlitschka naglasio, možemo uvidjeti da je u suglasju s temeljnim postavkama enciklike. Dostojanstvo svake ljudske osobe zahtijeva da svatko na svom području rada mora dati doprinos miru. Ako je taj mir neposredno u vlastitom okruženju izgrađen, onda postoji mogućnost da se proširi i na druge ljude. Stoga je svaki pojedinac odgovoran zauzeti se za socijalne, političke, društvene i ostale aktivnosti u društvu.

Novost enciklike Ivana XXIII. bila je zasigurno u, na jednoj strani, odbijanju bilo kakvih ratnih sukoba, na što je se posebice papa Ivan Pavao II. do svoje smrti pozivao, i na drugoj strani opće dobro svih ljudi za kojim je Papa žudio.

2. Ljudska prava

Naglasimo ponovno da enciklika *Pacem in terris*, kao i *Mater et magistra*, posvećuje puno prostora ljudskim pravima. Svaki čovjek je po svojoj biti osoba. On posjeduje narav koja je opremljena razumom i slobodnom voljom; on posjeduje stoga prava i obveze koji proizlaze neposredno i istodobno iz njegove prirode. Kao što općenito vrijede i kao što su nepovredivi, ne mogu biti ni na koji način otuđeni.¹⁶ Ta prava i obveze je Bog stvoritelj ugradio kao red u nutrinu čovjeka; njegova savjest mu nalaže taj red i zapovijeda mu da ga obvezatno čuva.¹⁷ Taj je zakon, tj. prije svega Dekalog, Bog upisao u sve ljude. U tom smislu Stephan Verosta naglašava: „Iz ovoga zakona, kao jednog sekundarnog prirodnog prava, izvedivi su daljnji zakoni za zajednički život ljudi koje enciklika raščlanjuje u četiri grupe. Tim zakonima ljudi bivaju jasno poučavani:

1. kako trebaju oblikovati svoje međusobne odnose s drugim ljudima;
2. kako je potrebno regulirati odnose koji nastaju između građana države i državnih vlasti;
3. nadalje, kako se države međusobno trebaju susretati;
4. konačno, na koji se način trebaju ponašati pojedinci i države i na drugoj strani zajednica svih naroda međusobno.¹⁸

Upravo ta pitanja, odnosno problematiku ljudskih odnosa u međusobnom susretanju, nastoji enciklika *Pacem in terris* naglasiti na

15 HRDLITSCHKA, „Frieden in dieser Welt“, 46.

16 Usp. PT, 10.

17 Usp. PT, 5.

18 Stephan VEROSTA, „Das Völkerrecht und die Vereinten Nationen in der Enzyklika ‚Pacem in terris‘“, *Pacem in terris*, Rudolf WEILER - Jakob WEINBACHER (ur.), Wien - München, 1974., 79-80. i usp. PT, 7.

poseban način. Prvo su naglašeni odnosi između privatnih osoba, tj. njihov zajednički život s drugim ljudima, potom se spominju odnosi između građana i državnih vlasti, a zatim odnosi između država, te na koncu odnosi između privatnih osoba i države. Ovdje je potrebno naglasiti važnost principa supsidijarnosti,¹⁹ koji je također papa Ivan XXIII. provukao kroz svoju encikliku. U tom smislu treba dakle reći da pojedinac ima apsolutnu autonomiju na raspolaganju. Ako se taj isti pak ne može ostvariti, tj. postići svoju slobodu, onda je država dužna izvršiti zahvat i pomoći mu u toj realizaciji, odnosno u rješavanju njegovih problema. Naravno, uza sva prava koja pojedinac ima na raspolaganju, postoje i neke obveze koje se moraju ispuniti. Ako se te obveze zanemare, odnosno ignoriraju, onda je teško očekivati da će princip pravednosti, odnosno supsidijarnosti biti realiziran.

Ostanimo još malo kod prava koja su naglašena u enciklici. Papa Ivan XXIII. ih je nebrojeno i beskonačno puta naglašavao u nadi da će čovječanstvo na taj način postići društveni mir i mir u svijetu. U smislu temeljnih prava država, koja su važna za pojedinca, mislim da se možemo pridružiti stavu Stephana Veroste koji kaže: „Prema enciklici, iz naravnog prava ljudskih prava pojedinih građana u državi na međunarodnom polju proizlazi naravno pravo međunarodnog temeljnog prava država. Skupina međunarodnog prava i obveza u enciklici prema naslovima: istina, pravda, solidarnost i sloboda je pak moralno-teološki određena, ipak pojedine norme iz te skupine mogu biti izvedene i pridodane u pet tradicionalnih temeljnih prava država. Enciklika učvršćuje poredak s međunarodnim temeljnim pravima država s učenjem međunarodnog prava koje danas ima sve više pristaša... Ta temeljna prava država nisu pak u potpunosti spekulacije naravnog prava, nego su u velikom broju pozitivirana u normama međunarodnog običajnog prava i u tisućama ugovora međunarodnog

19 Etimološki gledano pojam supsidijarnosti dolazi od latinske riječi *subsidium*. On označava svojevrstu rezervu u slučaju nužde, odnosno u konačnici općenito sredstvo pomoći. Pojam socijalno-filozofske supsidijarnosti pripisuje se „biskupu radnika” Ketteleru iz Mainza (1811.-1877.). On je kritizirao tadašnje tendencije svojega vremena po kojima su države nastojale proširiti svoje nadležnosti, a to je prije svega išlo na štetu i teret pojedinih građana i društvenih grupa, a posebice Crkve. Pojam supsidijarnosti, kao socijalnog principa, pojavljuje se prvi put 1931. u enciklici *Quadragesimo anno* pape Pia XI. Za Papu je svaka društvena djelatnost po svojem biću i pojmu supsidijarna, ona treba pomagati članove socijalnog tijela, ali ih ne smije nikada u sebe usisati i na taj ih način razvodniti. Dakle, ono što pojedinac može vlastitim snagama i vlastitom inicijativom učiniti, ne smije mu ni na koji način biti oduzeto i pripisano društvenoj djelatnosti. Usp. QA 79. Također: Ursula NOTHELLE-WILDREUER, „Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre“, *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Anton Rauscher, Berlin, 2008., 157.

prava, konačno također i u statutu Ujedinjenih naroda.²⁰ Razvidno je ponovno pozivanje na četiri temeljna postulata, tj. na istinu, pravednost, solidarnost i slobodu, a sve to zajedno trebalo bi biti u skladu s temeljnim međunarodnim pravima.

3. Pravo na nezavisnost

Pogledajmo kakva rješenja predlaže Ivan XXIII. u pogledu nezavisnosti država. Enciklika posvećuje tom temeljnom pravu zapravo cijeli niz formulacija. Suverenitet država prema van je za encikliku po međunarodnom pravu i naravnom ćudorednom pravu (*lex naturae*) ograničen, a njemu su države i njihovi vođe također podložni.²¹ Enciklika odbacuje bilo kakvu formu gospodarenja,²² podređivanja²³ i tlačenja²⁴ jedne države nad drugom, kao i intervenciju u unutarnje stvari druge države.²⁵ Stephan Verosta vidi u tim utemeljenjima enciklike sljedeće činjenice: „Time je kao i u *Mater et Magistra* odbačen kolonijalizam, a potom i uopće svako i privremeno vladanje jedne ljudske grupe nad drugom. Znak naših dana je, tvrdi enciklika, da svi narodi zahtijevaju ili će zahtijevati za sebe slobodu i stoga uskoro neće biti naroda koji će vladati drugima, kao ni onih koji će biti pod tuđom vladavinom, tako da cijela ljudska obitelj i na socijalnom i na političkom polju, dobiva jedan sasvim nov izgled.“²⁶ Vidljivo je dakle

20 VEROSTA, „Das Völkerrecht und die Vereinten Nationen“, 85. Pet tradicionalnih temeljnih prava su: temeljno pravo na samoodržanje, temeljno pravo na nezavisnost, temeljno pravo na jednakost, temeljno pravo na čast, temeljno pravo na prometovanje.

21 Usp. PT, 80., 81., 82. Također je izričito rečeno: „Isti naime naravni zakon koji ravna načinom života pojedinih građana treba ravnati i uzajamnim međudržavnim odnosima.“ PT, 80.

22 PT, 88.

23 PT, 87.: „... Otud ipak ne nastaje nikad opravdan razlog da oni koji stoje ispred drugih, druge bilo kako sebi podređuju. Naprotiv, veže ih teža dužnost, koja se proteže na sve pojedine, da pomažu druge da se zajedničkom pomoći usavršavaju.“

24 PT, 92.: „... države su vezane dužnošću djelotvorno štititi prava i kloniti se svega onoga što bi im moglo nanijeti štetu...“

25 PT, 120.: „... nijednoj državi nije dopušteno učiniti išta što bi nepravedno sputavalo druge ili se bezrazložno upletalo u njihove poslove.“

26 VEROSTA, „Das Völkerrecht und die Vereinten Nationen“, 87-88. Usporedi k tome također PT, 42. Potrebno je također i sljedeće naglasiti: „Iskustvo nas je naučilo da se ljudi međusobno vrlo često razlikuju, i to znatno: znanjem, vrlinom, darovitošću i bogatstvom u izvanjskim dobrima. Otud ipak ne nastaje nikad opravdani razlog da oni koji stoje ispred drugih, druge bilo kako sebi podređuju. Naprotiv, veže ih teža dužnost, koja se proteže na sve pojedine, da pomažu druge da se zajedničkom pomoći usavršavaju.“ PT, 87.

da svaka forma međunarodne zavisnosti biva odbačena, i to je ono što treba biti od svih pozdravljeno. U pogledu pomoći za razvoj treba reći da ona ne smije voditi novom utemeljenju bilo kakve hegemonije: „Naprednije dakle države, dok na mnogo načina priskaču u pomoć potrebitijima, trebaju do kraja poštovati posebne značajke svakog naroda i društvene uredbe baštinjene od predaka i jednako se tako klone svake pomisli gospodovanja.“²⁷ Iz ovoga iščitavamo da bilo koji oblik neokolonizacije također biva odbačen i zabranjen. S obzirom na suverenitet, enciklika poručuje da svatko ima pravo u ostvarenju samorazvoja preuzeti odgovornost²⁸, imati tzv. prvu nadležnost²⁹ tako da kod međusobnih odnosa u slobodi³⁰ „nijednoj državni nije dopušteno učiniti išta što bi nepravedno sputavalo druge ili se bezrazložno upletalo u njihove poslove.“³¹ Iz te tvrdnje razumijemo da enciklika poštuje nemiješanje jedne države u unutarnje stvari druge države.

4. Manjine i prognanici

Ipak, postoje dvije kategorije gdje enciklika želi ograničiti isključivu nadležnost država. Te dvije kategorije su: manjine i prognanici. Za encikliku je dakle jasno, tj. za papu Ivana XXIII. da na području gdje živi određena nacija, mogu živjeti i manjine koje su drugog etničkog podrijetla.³² Papa konkretno upozorava da „valja otvoreno izjaviti da se teško protivi dužnostima pravde sve što se poduzima protiv manjina da bi se saplela njihova životna snaga i rast, a daleko više ako takvi pogani postupci smjeraju na sam zator manjine.“³³ Ali enciklika oštro osuđuje i aroganciju pojedinih manjina: „Primijetiti ćemo da su ove narodne manjine, bilo sa stvarnoga stanja koje su prisiljene s gorčinom podnositi, bilo s događaja prošlosti, nerijetko sklone preko mjere iznositi svoje narodne značajke, i to tako

27 PT, 125. Sljedeća opaska je važna za zemlje koje ne mogu biti neki važniji autoritet u svijetu. Za manje i slabije države mora „ostati neosporno pravo na poštovanje njihove političke slobode, na djelotvorno čuvanje one neutralnosti koja im dodijeljena po naravnom i međunarodnom pravu u političkim odvijanjima.“ VEROSTA, „Das Völkerrecht und die Vereinten Nationen“, 89.

28 PT, 86.: „...Svaku pojedinu (državu) ide dakle, pravo da postoji, da napreduje, da za to posjeduje potrebna sredstva...“

29 PT, 92.: „Budući pak da države imaju pravo i živjeti, i napredovati, i stjecati količinu sredstava potrebnih za svoj uspon te imati kod toga glavnu ulogu, štiti dobar glas i dužnu čast...“

30 PT, 120.: „...međudržavni odnosi se imaju urediti prema zahtjevima slobode.“

31 PT, 120.

32 PT, 94.: „...događa se da se narodne manjine često nađu unutar državnih granica drugog naroda, a iz toga nastaju mučna pitanja.“

33 PT, 95.

da zapostavljaju čak ona dobra koja su svojstvena svim ljudima, kao da bi dobro čovječanske obitelji imalo biti u službi dobra njihova naroda. No, u skladu je s razumom da ti građani priznaju također pogodnosti koje su za njih nastale iz tih posebnih prilika, to jest da svakodnevni saobraćaj s građanima druge kulture ne malo doprinosi usavršavanju vlastite naravi i duha, jer ovako mogu pomalo obraćati u svoje sokove i krv odlike drugog naroda. To će se dogoditi jedino ako narodne manjine uznastoje stupiti u neku zajednicu s okolnim narodima, usvojiti njihove običaje i uredbe, a ne, ako budu sijale razdore što uzrokuju nebrojene štete i priječe državni razvitak.³⁴ Papa je, kao što to vidimo, upozorio obje strane na međusoban respekt i međusobnu potporu.

Politički prognanici su na poseban način važni papi Ivanu XXIII. On očekuje da „svatko smije otići u onu državu gdje se nada da će moći prikladnije zbrinuti sebe i svoje.“³⁵ Stoga je prema Papi također „dužnost državnih vlasti primiti iseljenike, i koliko to dopušta nepatvoreno dobro njihove zajednice, ići na ruku onima koji bi se možda htjeli uključiti u novu zajednicu.“³⁶ To su bez sumnje ohrabrujuće riječi koje je Papa uputio manjinama, odnosno prognanicima. Papa je time pokazao koliki je on u biti politički realist koji razumije kompleksnost različitih problematičnih situacija. Prema Papi, postulati koji bi jednostavno morali biti realizirani jesu: jednakopravnost svih bez tlačenja i hegemonije, odnosno zajednički rad za dobro svih. Ne zaboravimo, to može biti ostvareno samo kroz četiri temeljne kategorije: istinu, pravdu, ljubav i slobodu.

5. Pravo na jednakopravnost

Temeljno načelo jednakopravnosti proizlazi, kao što smo to već naglasili, iz iste naravi kao što je i narav čovjeka.³⁷ U 86. poglavlju enciklike stoji izričito: „Stoga neka se svetim i čvrstim smatra da su sve državne zajednice po naravnom dostojanstvu jedna drugoj ravne.“³⁸ Stoga je Papa odbacio bilo koji oblik rasne diskriminacije.³⁹ Enciklika

34 PT, 97.

35 PT, 106.

36 PT, 106.

37 PT, 89. Ovdje pronalazimo objašnjenje zašto nije dopušteno vladati nad drugima: „Ljudi po naravi ne mogu biti jedni nad drugima, jer ih sve odlikuje jednako naravno dostojanstvo. Iz toga slijedi da se ni državne zajednice... između sebe ništa ne razlikuju.“

38 PT, 86. u istom poglavlju nalazimo i sljedeću važnu tvrdnju: „Istina pak traži da se u ovom isključujući svaki trag rasizma...“

39 PT, 44. Papa ovdje kaže: „Stoga se, barem ne u teoriji i znanstveno, nikako ne da dokazati rasna razlika među ljudima...“ Verosta primjećuje još k tome: „Temeljno pravo međunarodne jednakosti država zajamčeno je također i u članku 2./1.

vidi velik problem u pogledu vojne jednakosti, odnosno vojnog naoružanja. Za Papu je jasno da nacija koja je opremljena atomskim naoružanjem može dati i daje drugoj naciji poticaj da i ona bude opremljena istim takvim naoružanjem.⁴⁰ Papa nudi i ovdje svojevrsno rješenje problema kada je riječ o tzv. „jednakosti u naoružanju“ na obje strane: „Zato pravda, zdrav razum i svijest ljudskog dostojanstva uporno traže da se prestane s utrkom u povećanju naoružanja; da se ratna sredstva što ih posjeduju razne države obostrano i istovremeno smanjuju; da se atomsko oružje zabrani; da se, napokon, svi nagode o odgovarajućem razoružanju, koristeći uzajamno i uspješno jamstvo.“⁴¹ Treba reći da je na ovom polju bilo istinskih nastojanja da se ta utrka smanji. Međutim, jasno je da je još dosta posla ostalo kako bi ta velika prijetnja miru bila sankcionirana.

6. *Pacem in terris* i Ujedinjeni narodi

Posvetimo još nekoliko riječi enciklici *Pacem in terris* i deklaraciji Ujedinjenih naroda o principima međunarodnog prava koji se tiču prijateljskih odnosa i zajedničkog rada među državama prema statutu iz 1970. U tom dokumentu nalazi se sedam glavnih načela međunarodnog prava, koja su bila prihvaćena velikom većinom od strane Opće skupštine, rezolucijom od 24. listopada 1970., na predavanju povodom 25. obljetnice utemeljenja Ujedinjenih naroda. Taj dokument je, dakle, vrijedan rezultat ove svjetske mirovne organizacije. Tih sedam glavnih pravnih principa jesu:

1. Princip po kojemu se države u svojim međunarodnim odnosima moraju dalje držati od bilo kakve prijetnje ili uporabe sile protiv teritorijalne cjelovitosti ili političke nezavisnosti neke države ili bilo kojeg drugog akta koji je nespojiv s ciljevima Ujedinjenih naroda.
2. Princip po kojemu će države svoje međunarodne nesuglasice rješavati mirovnim sredstvima, tako da međunarodni mir i međunarodna sigurnost, kao i pravednost ne budu ugroženi.
3. Princip koji se odnosi na obvezu neinterveniranja u poslove u okviru unutarnjih nadležnosti neke države u skladu s ustavom.
4. Obveza država raditi zajednički u skladu s ustavom.

ustava Ujedinjenih naroda. Organizacija je izgrađena na temeljnom principu suverene jednakosti (sovereign equality) svih njezinih članova. VEROSTA, „Das Völkerrecht und die Vereinten Nationen“, 92.

40 Usp. PT, 110.

41 PT, 112.

5. Princip jednakog prava i samoodređenja naroda.
6. Princip suverene jednakosti država.
7. Princip po kojemu države trebaju svoje preuzete obveze u skladu s ustavom ispuniti u dobroj vjeri.⁴²

Ako usporedimo encikliku *Pacem in terris* i deklaraciju Ujedinjenih naroda iz 1970., onda pronalazimo suglasje u određenim točkama. S. Verosta zapaža da je "enciklika iz 1963. potvrdila deklaraciju o ljudskim pravima iz 1948., a na drugoj strani ponudila je dosta toga unaprijed deklaraciji iz 1970."⁴³ On još naglašava da "je Crkva sve kršćane, poglavito katolike, pozvala da se zauzmu za te temeljne principe i da se u skladu s njima i ponašaju. *Pacem in terris* stavlja u istinskom svjetskom pastoralu akcent na moralno, a da pravno zanemari... Crkva i svjetsko društvo nalaze se, srećom, u zamašnom suglasju."⁴⁴

7. Dijalog i zajednički rad

Sada bismo mogli postaviti pitanje: Što je to što je ova enciklika prouzročila ili učinila da postane tako važan društveni, a ne samo crkveni događaj? Potrebno je prvo reći da su originalnost ovog dokumenta, zatim oni kojima je on bio upućen i ne manje važno njegov sadržaj, bili prvorazredna novost i u Crkvi i u društvu. Naravno, uz sve to ne smijemo zaboraviti da je i osobnost pape Ivana XXIII. odigrala važnu ulogu u pozicioniranju te enciklike. Stoga ne treba čuditi da neki taj dokument smatraju osobnim Papinim testamentom.⁴⁵ Dvije su novosti od prvorazredne važnosti na koje Papa želi staviti akcent. Prva novost je svakako naglašena potreba dijaloga. Za kardinala Roya "ova novost određuje sve druge. Dijalog proizlazi iz jednostavne činjenice da je mir, pravo i obveza svih ljudi bez iznimke jer 'on gradi jednu te istu ljudsku obitelj.'⁴⁶ Pravilo koje je mjerodavno za ovu obitelj nije dakle rat, ni vrući ni hladni, kao ni odvajanje, nego zajedničarenje u miru. Prijeako potreban za mir, ovaj dijalog i zajednički rad između pojedinaca i nacija bivaju često dovođeni u pitanje zbog ideologija. Što tada učiniti? Na posljednjim stranicama svojega pisma Ivan XXIII. dao je odgovor na to pitanje... Ako katolici 'moraju zajedno raditi, bilo s onim kršćanima koji su se odvojili od Apostolske Stolice, bilo

42 Usp. VEROSTA, „Das Völkerrecht und die Vereinten Nationen“, 100-101.

43 VEROSTA, „Das Völkerrecht und die Vereinten Nationen“, 102.

44 VEROSTA, „Das Völkerrecht und die Vereinten Nationen“, 102.

45 Usp. Mauritius Kardinal ROY, „10 Jahre ‚Pacem in terris‘“, *Pacem in terris*, Rudolf WEILER - Jakob WEINBACHER (ur.), Wien - München, 1974., 116.

46 Usp. PT, 25.: Građanin jedne određene države je također građanin sveopće zajednice čovječanstva.

s ljudima, koji su izvan kršćanske vjere, ali koji promatraju naravno čudoredni zakon,⁴⁷ onda moraju, pravednosti radi, učiniti *dvostruko razlikovanje*. Na jednoj strani moraju razlikovati između čovjeka i njegove zablude;⁴⁸ na drugoj strani između 'krivih filozofskih teorija' i 'povijesnih pokreta' koji su iz njih proizašli, a koji su se kroz vrijeme razvili 'na zdravim principima razuma ... i opravdanim nastojanjima ljudske osobe'.⁴⁹ Razum i osoba – oba ta pojma služit će glavnom dijelu enciklike kao odnosna veza. Širina tog pastorala mira bila je u prvi mah izvanredna. U njoj se vidjelo – i može se još uvijek vidjeti – 'jedan program za ekumenizam i ponovno pomirenje', 'raskid s tonom i navikama mišljenja hladnog rata', i štoviše 'jedna prekretnica', 'jedna proba izdržljivosti', jedna 'nova etapa' ako ne jedna 'nova era' u odnosima između Crkve i svijeta. Cjelokupni sadržaj te poruke će proizići u tim postulatima.⁵⁰

8. „Proročki znakovi vizije mira“ prema H. Trippu

Pri koncu naše analize sažet ćemo zajedno s Haraldom Trippom „proročke znakove vizije mira“ pape Ivana XXIII. On donosi četiri važne točke koje je Papa ostavio čovječanstvu: 1. dostojanstvo, prava i obveze osobe i političke zajednice; 2. „znakove vremena“ za nove međunarodne odnose; 3. reforma Ujedinjenih naroda kao zalog mira i pravednosti; 4. solidarna ravnoteža između naroda, zemlje i kapitala. H. Tripp će glede prve točke naglasiti sljedeće: „Papa Ivan XXIII. je imao sretno nadahnuće u teškom času sastaviti encikliku *Pacem in terris* i tako pred svijetom pokazati veličanstvenu gestu, naime pozvati ga tražiti svoje istinsko dostojanstvo kao osobe u egzistencijalnom smislu, da bi te iste mogao i potkrijepiti u određenom povijesnom kontekstu. Čovjek je dakle mogao uvidjeti da je pritom bila riječ o pravu koje mu je dano kao osobi, koje bi također u društvu koje ga okružuje i u državi, u zakonima i institucijama, trebalo biti odgovarajuće priznato.“⁵¹

47 PT, 157.

48 Usp. PT, 158.

49 Usp. PT, 159.

50 ROY, „10 Jahre ‚Pacem in terris‘“, 118-119. Kardinal drži još da je „prva lektira *Pacem in terris* sadržavala sljedeće točke: ljudska prava, pojedinci i zajednice sa zajedničkim krugom pitanja o nerazvijenosti i dekolonizaciji, izopćavanje rata kao nadiđenog i neprikladnog za provođenje pravednosti s nalogom razoružanja, prije svega nuklearnog; konačno želja i plan jednog svjetskog autoriteta po mjeri nove međunarodne zajednice.“

51 Harald TRIPP, „Die bleibenden Werte der Enzyklika *Pacem in terris* als Fundament einer erneuerten internationalen Ordnung“, *Ethica 2004, Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden*, Wien, 2004., 110-111.

S obzirom na „znakove vremena“ Tripp naglašava sljedeće: „Papa Ivan XXIII. imao je doista ispravnu intuiciju obuhvatiti sve, kao i svijest stajati na pragu jedne nove povijesne situacije, u kojoj je svaka hegemonistička jednostranost bila opasna. Kroz savjesnu lekturu `znakova vremena` također, papa Ivan XXIII. bio je u svojoj enciklici *Pacem in terris* potaknut na zahtijevanje potrebe i nužnosti jedne međunarodne zajednice koja će se temeljiti na principima općega dobra. Nadalje, on je ohrabrivao nacionalnu zajednicu na temeljitu obradu najnovije povijesti 20. stoljeća, koja je bila obilježena dvama ratovima i totalitarizmima. Sve je pozvao razmisliti o interesima i ovisnosti dobitka koji su k tomu vodili da su milijuni ljudi morali podnijeti patnju i smrt; on je također pokušao upozoriti ljude na probleme koji su diljem svijeta proistjecali iz socijalne nepravde i nejednakosti kao izvor nezadovoljstva i svađa, kao polazišna točka novih konflikata, a sve to da bi ovu `logiku` doveli u pitanje i da bi je na koncu nadvladali.“⁵²

Kada je riječ o reformi Ujedinjenih naroda, potrebno je najprije naglasiti misao samoga pape Ivana XXIII.: „Organizaciji ujedinjenih naroda poglaviti je cilj osigurati i jačati svjetski mir, podupirati i gajiti prijateljske odnose zasnovane na načelima jednakosti, uzajamnog poštovanja i mnogostruke suradnje na svim poljima ljudske djelatnosti.“⁵³ H. Tripp će se nadovezati na to i reći: „Ako ove orijentacijske točke i načela, i mnoge druge iz enciklike bismo ovdje mogli navesti, primijenimo na današnju situaciju, onda bi to značilo, da su sve države, bez obzira jesu li velike ili male, u svojim pravima i obvezama jednake, i unutar skupštine Ujedinjenih naroda pri donošenju odluka treba vrijediti pravilo većine glasova. Svaka država mora se prikloniti toj odluci. U tom smislu mora biti reformirano, prošireno i obnovljeno također i Vijeće sigurnosti. Stoga je danas riječ prije svega o reformi Ujedinjenih naroda i njihovih internih mehanizama koji odlučuju, odnosno organa, koji su uzeti na bazi demokratskih pravnih načela, koji su suvremene ustave i parlamente inspirirali donositi demokratske odluke većinski i bez prava na veto.“

S obzirom na solidarnu ravnotežu među narodima riječ je o odnosima koji “trebaju biti uređeni u skladu s istinom i pravednošću te moraju biti promicani djelotvornom solidarnošću. S tim u vezi valja nam imati pred očima da po svojoj naravi javna vlast nije postavljena zato da bi ograničavala ljude u granice njihove države, već da, u prvom redu, zaštićuje općenarodno dobro, koje se jamačno ne da dijeliti od dobra sveljudske obitelji.”⁵⁴ Različiti problemi, kao što je npr. problem

52 TRIPP, „Die bleibenden Werte der Enzyklika *Pacem in terris*“, 111-112.

53 PT, 142.

54 PT, 98.

imigracija ne mogu "u 21. stoljeću jednostavno biti svladani od strane samo jedne države, nego ih moraju Europska unija i Ujedinjeni narodi uključiti u svoje djelatno polje. To pak iznova postulira nužnu i progresivnu aktualnost i jačanje struktura tih zajednica."⁵⁵

Zaključak

Enciklika Ivana XXIII. *Pacem in terris* imala je, možemo to slobodno reći, sjajan utjecaj i u na crkvenom području i u društveno-političkoj zbilji poslijeratnog vremena, odnosno u periodu u kojem je vrebala opasnost od tzv. hladnog rata. Postulati, na koje se papa Ivan XXIII. pozivao, bile su kategorije vrijednosti koje nisu vrijedile i imale važnost u njegovo vrijeme, nego vrijede zasigurno i danas, a vjerojatno će i u budućnosti, zbog svoje univerzalnosti i širine, pronaći odgovarajuće mjesto u crkvenim i društvenim institucijama koje trebaju zajednički raditi za opće dobro svakog pojedinca. Ovdje mislim i na zemlju Bosnu i Hercegovinu gdje je potrebno dosta djelotvorne energije iz svih pora društvenog i crkvenog (vjerničkog) života koje će sa svoje strane doprinositi ozračju u kojemu će ljudsko dostojanstvo moći doći do svog potpunog izražaja. Treba reći da je papi Ivanu XXIII. istinski pošlo za rukom, zahvaljujući njegovu utjecaju na tadašnja crkvena i društvena kretanja, promijeniti sliku Crkve u društvu, tj. kod onih koji nisu katolici, odnosno kršćani. U tome je njegov doprinos doista neprocjenjiv. Crkva se sa svojim zahtjevima glede ljudskih prava i socijalne pravednosti otvorila čak i onima koji su je smatrali svojevrsnim rivalom i protivnikom. Nužno je stoga, graditi društvo bez predrasuda, a to će se prije svega trebati odvijati na temeljima ekumenizma i dijaloga te u neprekidnim nastojanjima oko mirne koegzistencije. Potrebno je graditi društvo, a u tome je sjajan primjer ostavio upravo papa Ivan XXIII., društvo koje će o problemima moći razgovarati, a i u onim potencijalnim konfliktnim situacijama treba biti spreman na otvorenost u pregovorima. Papi Ivanu XXIII. možemo biti zahvalni na njegovoj viziji koju je imao za budućnost, na pravima i obvezama koje nam je manirom istinskog pastira ponovio, na vlastitoj viziji koju nam je ostavio u nasljeđe. Na nama ostaje ispunjavati obveze da bismo na taj način bili u stanju realizirati i prava koja proizlaze iz našeg ljudskog dostojanstva.

55 TRIPP, *Die bleibenden Werte der Enzyklika Pacem in terris*, 113.

ENCYKLIKA PACEM IN TERRIS – HERAUSFORDERUNG AN DIE ZEIT

Zusammenfassung

Die „Friedenszyklika“ *Pacem in terris*, wie sie gerne genannt wird, hat ihre Aktualität und Wichtigkeit nach so vielen Jahren nicht verloren. Wenn man diese Enzyklika immer wieder liest, mit ihren Ansprüchen, die sie an den Einzelnen sowie die Gesellschaft stellt, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sie unmittelbar nach dem Krieg geschrieben wurde. Alle Rechte, von denen die Enzyklika in ihrem ersten Teil spricht,⁵⁶ nämlich das Recht auf Leben und alles Lebensnotwendige, moralische und kulturelle Rechte, das Recht auf die Gottesverehrung, das Recht auf freie Wahl der sozialen Position, das Recht auf die Gemeinschaftsausbau, das Recht auf Auswanderung und Einwanderung, werden in einem Krieg verletzt.

Wenn die Grundlinien der Enzyklika hinzugefügt werden, auf die sich der Papst beruft, nämlich die Ordnung unter den Menschen (erster Teil), die Beziehungen zwischen den Menschen und der Staatsgewalt innerhalb der politischen Gemeinschaften (zweiter Teil), die Beziehungen zwischen den politischen Gemeinschaften (dritter Teil), die Beziehungen zwischen den einzelnen politischen Gemeinschaften und der Gesellschaft (vierter Teil) sowie die pastoralen Weisungen, dann kann zu Recht gesagt werden, dass die Aktualität dieser Enzyklika nicht im geringsten verblasst ist und sie an Bedeutung auch nach so vielen Jahren nicht verloren hat. Laut dem Papst müssen in der Tat in der „Familie der Menschheit“ „Sicherheit und Gerechtigkeit für alle herrschen, in jedem Teil des Landes.“⁵⁷ Papst Johannes XXIII. war davon überzeugt, dass nur der universelle Wert der Menschenrechte einen dauerhaften Frieden ermöglichen kann. Natürlich war diese Sehnsucht nach einem Weltfrieden unter Berücksichtigung der Menschenrechte nicht anders als heute, es handelt sich um etwas, was ständig in der Gefahr des Scheiterns ist. Es handelt sich um eine Vision auf der Basis des christlichen Bildes des Menschen, das auf einer „von Gott gesetzten Ordnung“ beruht, wie der erste Satz der Enzyklika sagt.⁵⁸

Stichwörter: Enzyklika, Gerechtigkeit, Recht, Frieden.

Übersetzung: Mirko Šimić und Regina Lochner

56 Usp. *Texte zur katholischen Soziallehre*, 273-278.

57 „Jedem Menschen muss das Recht zugestanden werden, innerhalb der Grenzen seines Staates seinen Wohnsitz zu behalten oder zu ändern; ja, es muss ihm auch erlaubt sein, sofern gerechte Gründe dazu raten, in andere Staaten auszuwandern und dort seinen Wohnsitz aufzuschlagen. Auch dadurch, dass jemand Bürger eines bestimmten Staates ist, hört er in keiner Weise auf, Mitglied der Menschheitsfamilie und Bürger jener universalen Gesellschaft und jener Gemeinschaft aller Menschen zu sein.“ *Texte zur katholischen Soziallehre*, 277 (PT, 25).

58 *Texte zur katholischen Soziallehre*, 271.

UDK: 27-284 : 82
27-31
Pregledni rad
Primljeno: svibanj 2010.

Mario BERNADIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
mbernadic@gmail.com

DRAMATSKA TEOLOGIJA: OD KARLA BARTHA DO RAYMUNDA SCHWAGERA

Sažetak

Cilj ovoga rada je predstavljanje specifičnog teološkog pravca koji se naziva „dramatska teologija“. Pri tome se kao prvo nastoji u kratkim crtama obrazložiti kontekst nastanka te teologije, koji je tijesno vezan uz teološko djelovanje Karla Bartha i Gustava Auléna te napose uz njihovu kritiku liberalno-prosvjetiteljske teologije Adolfa von Harnacka. Centralni dio ovoga rada vezan je uz predstavljanje takozvane insbruške dramatske teologije te nauk njezina utemeljitelja Raymunda Schwagera. Pri tome osobito nastojim obratiti pozornost na Schwagerovu sintezu ignacijske duhovnosti, teološke ostavštine Hansa Ursa von Balthasara te osebnog djela francuskog mislioca Renéa Girarda. Vrijednost dramatske teologije očituje se kroz novo sagledavanje važnih antropoloških, kristoloških i soterioloških pitanja. Također, čini se da ona uspijeva na nov način sagledati cjelinu biblijske misli i poruke.

Ključne riječi: *dramatska teologija, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Raymund Schwager, René Girard, kristologija, soteriologija, mimetička teorija.*

Dvadeseto je stoljeće sa sobom donijelo bujno i raznovrsno teološko stvaralaštvo u okvirima kršćanskoga svijeta. Mogli bismo primijetiti da je to stvaralaštvo pokatkada bilo čak i suviše raznovrsno te samim tim – u svojem totalitetu - poprilično teško obuhvatljivo i shvatljivo, čak i za vrsne teološke znalce. Na primjer, ako uzmemo u ruke neki dobar pregled moderne kršćanske teologije, kao što je recimo onaj Rosina Gibellinija, shvatit ćemo o kakvoj se raznovrsnosti u navedenom smislu radi.¹ U svojem djelu on se bavi s petnaestak različitih teologija koje u konačnici pokušava svrstati u četiri glavna

1 Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, KS, Zagreb, 1999.

teološka pravca.² Ovdje nemam namjeru iscrpno prikazivati spomenute teologije, već naprotiv tomu, ovdje bih želio pokušati prikazati jedan specifičan teološki pravac koji se naziva „dramatska teologija“ (njem. Dramatische Theologie). Već ovdje nailazimo na problem s prijevodom. Naime, njemački pridjev *dramatisch* kod nas se može prevesti s dva različita pridjeva, kao nešto što je *dramatično*, ali i kao nešto što je *dramatsko*. No, mišljenja sam da su obadvije mogućnosti zapravo adekvatne te će se obadvije i pojavljivati dalje u ovom tekstu. S tim, rekao bih, izraz *dramatična teologija* ipak bi bolje pristajao njezinim ranim oblicima, dok bi razvijenu fazu teologije bilo bolje i preciznije nazivati *dramatskom teologijom*. Kako i zašto – nadam se da će to postati bjelodano i jasno kroz sam progres i nastavak ovog teksta. Također, s obzirom na to da samo nazivlje teologije čitatelju može zvučati i suviše nepoznato te posve egzotično, trebalo bi odmah napomenuti da se dobar dio pologa spomenute teologije može pronaći i unutar *dijalektičke teologije* Karla Bartha te u sklopu *trojstvene teologije*, kao i *teologije objave* Hansa Ursa von Balthasara.

1. Začeci: kritika liberalno-prosvjetiteljske teologije Adolfa von Harnacka

Korijeni *dramatske teologije* sežu otprilike stotinjak godina unatrag. Ona se u svojim začecima javlja kao kritička reakcija na liberalno-prosvjetiteljsku teologiju Adolfa von Harnacka. Potonji pokušava u svojem djelu „Das Wesen des Christentums“ prikazati i posredovati Isusov navještaj na jedan način koji bi bio prikladniji aktualnom mentalitetu i vremenu.³ To čini tako pokušavajući pri tome razdvojiti jezgru Isusova navještaja od njezine vremenski uvjetovane ljuske. Svakako, ovdje se postavlja pitanje što bi to za von Harnacka bila jezgra, a što ljuska Isusova navještaja. On primjećuje da je Isusov navještaj kraljevstva Božjega – onakav kakva ga prikazuje Novi zavjet - opterećen vrlo snažnim napetostima, koje on prepoznaje kao *dramatične*. U tom kontekstu *dramatična* bi bila borba između kraljevstva Božjega i zemaljskog kraljevstva. *Dramatičan* bi također bio navještaj konačne Božje pobjede nad zemaljskim kraljevstvom, kao i slika Isusa, suca, koji na kraju vremena sjedi s desne Ocu te sudi žive i mrtve. Sve to von Harnack vidi kao *dramatično* zaodijevanje jednog – inače - u svojoj biti *ne dramatičnog* Isusova navještaja. To svakako ne znači da von Harnack pokušava u potpunosti marginalizirati ideju Božjeg kraljevstva. Tomu naprotiv, ta ideja u njegovu učenju ostaje živo prisutna. Za njega je Božje kraljevstvo nešto što postoji u *pojedinačnom*, tj. nešto što egzi-

2 Vidi, GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 519-520.

3 Adolf von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1977; prvi put publicirano 1899.

stira i raste unutar pojedinog ljudskog srca. Stoga, on u tom smislu ne vidi nikakva mjesta za nekakvu izvanjsku dramatičnost vjere.⁴

Von Harnackovo će učenje pobuditi snažnu reakciju Karla Bartha, kao i švedskog luteranskog teologa Gustava Auléna. Barth u Harnackovim pokušajima vidi ostvarenje tzv. *gledateljske teologije* (*Zuschauertheologie*), u kojoj čovjek pokušava zauzeti nekakav neutralan stav naspram Božje objave.⁵ Ovdje je Barth upravo suprotnog mišljenja. Za njega čovjek nije izolirani gledatelj kojem bi bilo zabranjeno izravnije sudjelovanje u povijesti spasenja. Tomu naprotiv, ljudi su pokrenuti od Boga i oni sada stoje posred jedne perspektive koja se počesto pokazuje tragičnom, no, unutar koje se također zrcali pouzdanost Božjih djela i zahvata.⁶ Za Bartha dramatično ne znači skandalozno, a niti nešto što bi po sebi bilo isključivo vremenski uvjetovano. Dapače, dramatično bi bilo nešto što je prvenstveno vezano uz fenomen slobode, i Božje i ljudske. U skladu s tim dramatična teologija pronalazi svoj interes u proučavanju situacija u kojima više pojedinačnih sloboda dolazi u međusobnu interakciju i konflikt.⁷

4 „Das Reich Gottes kommt, indem es zu den einzelnen kommt. Einzug in ihre Seele hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist Gottes Herrschaft, gewiss – aber ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, *es ist Gott selbst mit seiner Kraft*. Alles Dramatische im äußeren, weltgeschichtlichen Sinn ist hier verschwunden...“ [Willibald SANDLER, *Was ist dramatische Theologie?*, Katholisch-Theologische Fakultät, Innsbruck, 2002., 3] poziva se na Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 43.

5 Usp. SANDLER, *Was ist dramatische Theologie*, 3; Karl BARTH, „Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack“, *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon, 1957., 12.

6 Usp. SANDLER, *Was ist dramatische Theologie*, 3; K. BARTH, „Der Christ in der Gesellschaft“, *Anfrage der dialektischen Theologie Teil 1*, (ur.) J. Moltmann, München, Keiser-Verlag, 1962., 9.19. Zanimljivo je to da je mladi Barth bio teološki vrlo blizak svojem učitelju Harnacku: „Za razliku od prvog izdanja [Poslanice Rimljanima] (1919.) u kojem Barth smatra da je Kraljevstvo Božje unutarstvetska snaga koja pokreće svijet (slično Harnacku): ‚Božansko (*das Goettliche*) organski (*organisch*) raste u čovjeku, u sadašnjosti svijeta spava Božje dolaženje, dotle u drugom izdanju poslanice Rimljanima (1922.) smatra da je Kraljevstvo Božje nešto sasvim drugo. Bog je *Deus absconditus*, posve nepoznati, posve Drugi (*Das ganz Andere*), pojam kojega preuzima od Rudolfa Otta, ali ga nije primjenjivao kao Otto u fenomenološkom, apriorno-naravnom, nego u teološkom smislu“. Ivan ŠARČEVIĆ, „Karl Barth (1886.-1968.): Pozitivizam objave i ‘božanski’ Bog“, Karl BARTH, *Teološki eseji*, Ex Libris, Rijeka, 2008., 113-124; ovdje 116.

7 Po Barthu cijela je povijest spasenja nešto što je duboko obilježeno napetostima i dijalektičkim krizama: „Povijest spasenja nije povijest pored profane povijesti, niti dio šire profane povijesti, nego je ona trajna *kriza* čovjekove povijesti. Čovjek i njegova povijest podložna je Božjem gnjevu, srdžbi, i onaj koji je pokoran (*gehorsam*) i onaj koji je nepokoran (*ungehorsam*), podložan je Božjemu Ne. Ri-

U svojem djelu „Christus Victor“ Gustav Aulén bavi se proučavanjem temeljnih tipova nauka o otkupljenju.⁸ U tom smislu on spominje jedan objektivni skolastički nauk o otkupljenju te jedan drugi, noviji subjektivni nauk koji se osobito očituje u liberalno-prosvjetiteljskoj teologiji. Tim navedenim tipovima Aulén suprotstavlja one prikaze događaja Božjeg spasenja kakvi su ocrtni u Novom zavjetu i otačkoj teologiji. Ti potonji za Auléna su puno životniji. Naime, ovdje Božja ljubav ne izgleda apstraktno. Nasuprot tome, ovdje se ona aktivno bori protiv zla u svijetu te trpi i krvari poradi čovjeka i njegova spasenja. Upravo zbog toga se Aulén žestoko suprotstavlja onim modelima koji otupljuju dramatičnost događaja spasenja. I sad se ponovno vraćamo Harnacku i njegovoj „Biti kršćanstva“. Ono što on vidi kao vremenski uvjetovanu ljusku nedramatične kršćanske poruke, za Auléna je to upravo ono bitno i centralno. Dakle, što je za Harnacka ljuska, to je za Auléna jezgra i on to upravo predstavlja kao dramatičnu teologiju.⁹

Daljnji razvoj *dramatske teologije* uvelike je vezan uz lik i djelo Hansa Ursa von Balthasara. Inspiriran od strane Bartha, on će tu teologiju dalje iscrpno reflektirati i sistematizirati. I za njega će, poput Bartha, veliku važnost imati pojmovi *slobode i djelovanja*.¹⁰ Von Balthasar tako ne promatra objavu kao nekakav božanski monolog, izrecitiran s uzvišene pozornice, okružene dostojanstvenim mirom nekog solidnog kazališta. Upravo suprotno tomu, objava pretpostavlja dijalog i interakciju između Boga i ljudi, i to sve unutar realnog prostora-vremena. Između lirike duhovnosti, koja Bogu kaže „Ti“ i teološke epike, koja

ječ je o dijalektičkom Ne, u kojem je zapravo sadržano Božje Da (*Zorn Gottes = die brennende Liebe*), a to je DA izgovoreno u Isusu Kristu“. ŠARČEVIĆ, „Karl Barth“, 117.

- 8 Gustav AULÉN, *Christus Victor*. An historical study of the three main types of the idea of the Atonement. Authorized translation by A. G. Herbert, S.P.C.K. Large Paperbacks, London, 1975. (Original na švedskom 1931.). Usp. Gustav AULÉN, „Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens“, *Zeitschrift für Systematische Theologie* 8 (1930.), 501-538.
- 9 Usp. SANDLER, *Was ist dramatische Theologie*, 4.
- 10 Von Balthasar promatra Božju objavu kao djelovanje i ona se može shvatiti samo kroz djelovanje: „Božja objava“ – piše von Balthasar u uvodu u *drugi* dio svoje trilogije, koji nosi naslov *TeoDramatica* – „nije neki predmet za razmatranje, već Božje djelovanje u svijetu i na svijet, i može se razumjeti samo djelujući“ [H. U. v. Balthasar, *TeoDramatica* I (1973.) 19.]. Već se je teološka estetika oblikovala u dva dijela: u nauku o *gledanju* predmeta objave i u nauku o *ekstazi*, budući da objava nije prvotno nauka, već „čin“ koji zaokuplja. Ovdje se prelazi s estetike na dramatiku, s objave u njezinoj biti na objavu za nas, s lijepog koje treba gledati na dobro koje treba ostvariti, s gledanja na djelovanje, s *Teološke estetike* na *TeoDramatiku*: „s estetike lika-svjetla na dramatiku dijaloške slobode“ [H. U. v. Balthasar, *TeoDramatica* II (1976.) 27.]. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 247.

referira o Bogu govoreći iz trećeg lica, von Balthasar primjećuje i treću mogućnost, a to je mogućnost dramatske teologije koja se fokusira na interakciju između Boga koji slobodno djeluje i čovjekova odgovora, koji se opet može kretati između svjedočkog pristanka te grešnog odbacivanja.¹¹

1.1. „Prakenosa“ kao unutartrinitarna pretpostavka drame

Pojam dramatičnog kod Balthasara ne nagoviješta samo realnost božansko-ljudskog odnosa. Po njemu to dramatično postoji čak i unutar imanentnog Božjeg života. U tom smislu Balthasar govori o jednoj *pradrami* (*Ur-Drama*) ili također o jednoj *prakenozi* (*Ur-Kenose*). Te stvarnosti pretpostavljaju stanovitu početnu odijeljenost Oca i Sina. Balthasar je došao do te pretpostavke razmišljajući o Kristovu otkupiteljskom zastupništvu (*Stellvertretung*) na drvu križa. Naime, njemu nije bilo odmah ispočetka jasno kako uopće jedan pravednik može stajati na mjestu grešnika. Ovdje svakako nije riječ samo o nekoj moralno-pravnoj nedoumici već prvenstveno o ontološkoj: Kako onaj koji je bez grijeha može preuzeti na sebe stanje i kaznu grešnika? Ili drugim riječima: Kako onaj koji je jedno s Ocem, može doživjeti tamu potpune otajstvene napuštenosti od strane Oca? Navedena pitanja bi se možda mogla dodatno razjasniti s još jednim pitanjem: Može li netko preuzeti na sebe stanje i sudbinu grešnika, a da pri tom ne posjeduje nikakvu ontološku sličnost s grešnikom? Po von Balthasaru to nije moguće te on stoga i počinje govoriti o jednoj početnoj *opoziciji* unutar Trojstva. Opozicija ne znači da je Sin grešnik, nego samo to da je između Oca i Sina morala postojati stanovita odijeljenost i samim tim udaljenost. Pri tome je također važno da von Balthasar u toj opoziciji ne vidi tek nekakvo proljudsko zahlađenje odnosa. Tomu naprotiv, ta početna opozicija rezultat je Očeve ljubavi. U ljubavi Oca postoji jedno apsolutno odreknuće, za sebe samog Bog biti; jedno božansko bez Boga biti (*göttliche Gottlosigkeit*).¹² Navedena je prakenoza po Balthasaru bila preduvjet svih budućih ekonomskih kenoza, kao što su npr. stvaranje i savez. No, s druge strane ta početna odijeljenost omogućila je i grijeh. Naglašavam: omogućila, a ne proizvela. Stvaranja ne bi bilo bez te odijeljenosti, kao što ne bi bilo ni ljubavi, jer ljubav je moguća samo tamo gdje postoji odijeljenost i razlikovanje kroz jedno JA i TI.

11 Usp. SANDLER, *Was ist dramatische Theologie*, 5; Hans Urs von BALTHASAR, *Teodrammatica* II, (1976.), 50.

12 Usp. Daniela ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters: Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Matthias-Grünwald-Verl., Hochschulschrift, Mainz, 1999., 196; Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, III: *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980., 297-309.

Ljubav uvijek zahtijeva drugog i drukčijeg, dok je samoljublje sablasno i istinski grešno. No, kako rekosmo, navedena odijeljenost omogućila je i grešno odbacivanje i nijekanje Boga, ali u konačnici je omogućila i to da pravednik stane na mjesto grešnika.

Svakako, navedene von Balthasarove ideje nisu bile pošteđene kritike. Jedan od njegovih najoštrijih kritičara je bio i ostao Thomas R. Krenski. On je smatrao da je moguće govoriti o razlikovanju Oca i Sina, ali ne i o nekakvoj potpunoj odijeljenosti između Njih. Po Krenskom to bi jednostavno bilo nemoguće poradi posredničke uloge Duha Svetoga.¹³ Von Balthasar je ipak ustrajavao u svojem mišljenju i smatrao ga je biblijski utemeljenim (Usp. Fil 2,6).

2. Raymund Schwager i insbruška škola dramske teologije

Raymund Schwager bio je profesor dogmatske i ekumenske teologije na teološkom fakultetu u Innsbrucku (+2004.). U svojem se teološkom stvaralaštvu oslanjao na tri glavna izvora. To su: ignacijska duhovnost, teološko naslijeđe Hansa Ursa von Balthasara te *mimetička teorija* Renéa Girarda. Crpeći snagu s tih izvora, Schwager će stvoriti originalnu, ali i samim tim pomalo kontroverznu teologiju koja se danas počesto naziva insbruškom dramskom teologijom. Istodobno, s jedne strane konzervativan, klerikaln i eklezijalan, a s druge strane intelektualno hrabar i progresivan, ostavit će iza sebe impresivno teološko naslijeđe, kao i ne mal' broj odanih teoloških sljedbenika, no također i protivnika.

Kao teologa nije ga baš lako definirati i svrstati u određeni teološki kliše jer se vješto kretao nekakvim srednjim putem između argumentativne i narativne teologije. Pri tome stvara originalnu kristologiju i soteriologiju na tragu i temelju biblijske teologije, a ispred svega toga mogao se staviti prefiks „dramatsko“.¹⁴

Da kod Schwagera *dramatično* postaje prvenstveno *dramatsko*, svjedoči to već njegova doktorska disertacija koja se bavila dramskim shvaćanjem Crkve kod Ignacija Lojolskog.¹⁵ Naime, u životnom putu i djelovanju Ignacija Lojolskog te u njegovu odnosu naspram Crkve primjećuje Schwager obrise jedne istinske drame: razvoj (u

13 Usp. Thomas Rudolf KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Johannes, Einsiedeln, 1990., 205-208. 222s; ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters*, 197.

14 Usp. SANDLER, *Was ist dramatische Theologie*, 5.

15 Raymund SCHWAGER, *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola: Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius*, Zürich, 1970.

smislu razmotavanja radnje), spor (diskusija), napetost, kriza, poraz te završno pomirenje. Premda ta drama sadržava neke tragične elemente, ona ipak nije tragedija jer živi od istinske nade u pomirenje. No, ovdje se ujedno pokazuje i kompleksnost Schwagerova mišljenja jer, po njegovu mišljenju, spomenuto završno pomirenje, koje dolazi po sveobuhvatnom djelovanju Duha, nastupa tek ondje gdje postoji hrabrost čovjekova upuštanja u dramu, odnosno upravo tamo gdje ne postoji ishitreno traženje pomirenja u smislu bezbolnog izbjegavanja naznačene dramatske tragičnosti.¹⁶

2.1. *Pretpostavke*

Schwager će kasnije uvidjeti obrise istinske drame i u samoj Isusovoj sudbini. To će ga ponukati da teološki prikaže i obrazloži Isusov život i poslanje kao jednu dramu u pet činova. Sve će to biti temeljni motiv pri stvaranju njegova vjerojatno najvećeg djela „Jesus im Heilsdrama“.¹⁷ No, prije nego li se pozabavimo tom dramom, bilo bi vjerojatno korisno pozabaviti se malo Schwagerovim teološkim pretpostavkama u kontekstu stvaranja navedenog djela.

Sam Schwager nije bio tako gorljiv protivnik i kritičar povijesno-kritičkog bavljenja Biblijom kao što su to bili npr. von Balthasar i Barth. Njima nasuprot, Schwager priznaje da je povijesno-kritička metoda donijela puno toga dobrog. Ona je po sebi zasigurno pridonijela boljem razumijevanju mnogih biblijskih izričaja i tekstova. No, s druge strane, s tom je metodom, po Schwagerovu mišljenju, u kršćansku teologiju ušla i stanovita konfuzija, jer je ona s vremenom počela sve dublje ponirati u parcijalne probleme i pitanja, dok je pitanje cjelovitosti biblijske poruke sve više padalo u drugi plan. A spomenuta cjelovitost,

16 „Damit drückt er aus, „dass die Einheit mit der Kirche sich in der Begegnung von Menschen vollzieht, zwischen denen alle Momente wie in einem Drama - Entwicklung, Auseinandersetzung, Spannung, Krise, Niederlage und letztlich Versöhnung - spielen können, ja sogar spielen ‚müssen‘. Diese Dramatik ist allerdings keine Tragik, sondern sie ist belebt von der sicheren Hoffnung auf eine letzte Versöhnung. Wo jedoch der Mut zu dieser Dramatik fehlt und die Versöhnung vorschnell gesucht wird, dort dürfte nicht mehr der allumfassende Geist am Wirken sein, sondern eher eine götzenhafte Verabsolutierung sichtbarer Strukturen sich abzeichnen“. Mario BERNADIĆ, „Wandlung im Gericht: Transformation des Gerichtsgedankens in der deutschsprachigen nachkonziliaren katholischen Eschatologie“, Dissertation, Innsbruck 2009., 117 poziva se na Schwagera, *Das dramatische Kirchenverständnis*, 187.

17 Raymund SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama (Entwurf einer biblischen Erlösungslehre)*, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien, 1990.

tj. dominantna tema biblijske poruke bilo je upravo ono što je ponajviše zanimalo Schwagera.¹⁸

Drugotni stvaralački zamah Schwager će doživjeti proučavanjem djela Renée Girarda. Čitajući njegovu „Nasilje i sveto“¹⁹, Schwager će biti istodobno fasciniran, ali i teološki zabrinut. Spomenuto djelo će ga potaknuti da provjerava Girardove teze temeljitim i studioznim čitanjem Svetog pisma. Naime, iz iščitavanja Girarda dalo se lako naslutiti da on pronalazi u nasilju dominantnu temu Svetog pisma, ali i cjelokupne religije. Stoga se Schwager dao na čitanje, a usput je podvlačio i brojio sva ona biblijska mjesta koja su govorila o nasilju. Kad je završio sa Starim zavjetom, rezultat je bio u najmanju ruku frapantan. Schwager je u njemu zaokružio preko sedam stotina mjesta koja govore o čovjekovu nasilju te čak oko tisuću mjesta koja govore o Božjem nasilju nad svijetom i čovjekom. Dakle, kontroverzni Francuz je očito bio ozbiljan dok je govorio što je govorio.²⁰

2.1.1. Mimetička teorija

Stoga ćemo ovdje nužno posvetiti nešto pažnje samom Girardu i njegovu djelu. Zanimljivo je da René Girard po svojoj prvotnoj vokaciji nema apsolutno nikakve veze s proučavanjem teologije i religije uopće. Dugogodišnji profesor francuskog jezika i književnosti na prestižnim američkim sveučilištima upustio se u područje religije i ljudske kulture prvenstveno kroz neka svoja privatna istraživanja. Ovdje bi trebalo osobito istaći njegovo proučavanje *rivalstva* unutar antičkih mitova te proučavanje *požude* u djelima ruskog pisca F. M. Dostojevskog. Upravo ta Girardova biografska pozadina potiče neke teološke čistunce da a priori odbacuju svako njegovo upletanje u područje religioznog. No, ovdje svatko može izabrati po vlastitom teološkom nahođenju. Ovdje ću pokušati u kratkim crtama prikazati njegove glavne teze: Girard u nasilju vidi nusprodukt ljudskih *mimetičkih* (imitirajućih, oponašajućih) stremljenja. Za razliku od Freuda koji u seksualnosti vidi izričiti

18 Usp. Raymund SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. Kösel Verlag, München, 1978., 9-11. Vrlo slična razmišljanja glede nepotpunosti povijesno-kritičke egzegeze donosi i dokument XII. redovitog zasjedanja biskupske sinode (Instrumentum laboris). Pozivajući se na DV 12, biskupi snažno ističu važnost potrage za cjelokupnim smislom Svetoga pisma. Usp. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrl... 14.10.2008., str. 22.-59.

19 René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1972. Koristim se njemačkim izdanjem René GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Benziger Verlag, Zürich, 1987.

20 Usp. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock*, 58-59.

objekt ljudskog požudnog stremljenja, Girard se ovdje više pronalazi na tragu Dostojevskog. Naime, ljudska požuda nema svojeg po prirodi čvrsto i jasno utvrđenog objekta, nego čovjek jednostavno žudi za onim za čim žude i drugi ljudi ili drukčije rečeno: čovjek pronalazi svoj predmet žudnje u predmetu žudnje svojega ljudskog uzora.²¹ Ta multiplicirana požuda oko istog željenog predmeta stvara od ljudi suparnike te ih uvodi u napeti proces rivalstva, koji opet često svršava u nasilju. Već se ovdje tumačenje mita o Edipu okreće doslovno naglavačke. Po Freudu je Edip ubio oca jer je želio spavati s majkom. Suprotno tomu, po Girardu Edip je spavao s majkom zato jer je želio biti poput svojeg oca, a kako mu je isti smetao u toj nakani, jednostavno ga je ubio. Svidjela mu se njegova moćna pozicija te je odlučio stati na njegovo mjesto. Ovo „stati na mjesto drugoga“ Girard oslovljava kao *mimetički pretjerani zahtjev (mimetische Überforderung)*. Zato se odnos među rivalima može okarakterizirati kao izrazito kompleksan. Među njima ne prevladavaju samo negativne emocije, kako to može izgledati izvanjskom promatraču. Kod njih se može također pronaći i tiha i prikrivena međusobna fascinacija, ali i identifikacija u smislu sličnosti. Girard bi ovdje jednostavno poentirao: „Jednoj bijesnoj mački ništa ne slični više od druge bijesne mačke!“ Kako je već spomenuto, mimetička rivalstva stvaraju napetosti koje tendiraju prema nasilju. No, rival često ne stigne iskaliti svoj bijes izravno na svojeg protivnika, nego iskaljuje svoju agresivnost na nekoj slučajnoj i usputnoj žrtvi. Pokušajmo sada sagledati naznačeni problem rivalstva u širem kontekstu zajednice. Što se događa kad mimetičke napetosti počnu nagrizati cijelu zajednicu? Puno pojedinačnih žrtvovanja bi je zasigurno ugrozilo jer bi je odvelo u potpuno krvoproliće i kaos. Stoga ovdje u jednom trenutku dolazi do spontane i nesvjesne promjene od „svih protiv svih“ do „svih protiv jednog“, a u toj se točki počinje zrcaliti nazočnost i funkcija religioznog. Prenošnjem *difuzne agresivnosti i nasilnih fantazija* cijele zajednice na jednog slučajnog *žrtvenog jarca*, zajednica opet pronalazi olakšanje i povraća međusobno zajedništvo i povjerenje.²² Sam čin žrtvovanja - sukladno naznačenoj logici žrtvovanja - iznenadno mijenja i karakter žrtve. Prije samog žrtvovanja žrtva je prokleta, jer spomenuta difuzna agresivnost unutar čovjeka i cijele zajednice nesvjesno traži krivca na kojeg bi se mogla prenijeti, no poslije izvršenog transfera nasilja, olakšana i primirena zajednica počinje divinizirati žrtvu, upravo zato jer im je donijela olakšanje i blagostanje. „*Homo homini lupus*“ se iznenada promeće u „*Homo homini deus*“.²³ Po Girardu „narodi ne pronalaze

21 Usp. GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, 215; SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock*, 81.

22 Girard preuzima pojam žrtvenog jarca iz Lev 16,20-22.

23 Usp. Wolfgang PALAVER, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster, 2004., 203.

svoje bogove, nego diviniziraju svoje žrtve“.²⁴ Od pojma mimetičkog rivalstva tako se stiže do pojma *žrtvenog mehanizma* (Opfermechanismus), a isti je u konačnici samo djelomično efikasan i pouzdan. Naime, po Girardu, s vremenom se mimetičke napetosti unutar društva lako otmu kontroli te one više ne mogu biti obuzdane žrtvovanjem jednog slučajnog žrtvenog jarca. Ovdje se zato počinje govoriti o *žrtvenoj krizi* koja tendira k općem nasilju i krvoproliću.

Girarda bi se po sebi moglo opisati možda ponajbolje kao znanstvenog antipoda Jana Assmanna.²⁵ Dok Assmann tvrdi da je religija stvorila nasilje, dotle Girard misli sasvim suprotno: nasilje je stvorilo religiju, i to kao vlastiti kontrolni mehanizam koji upravo čuva društvo od pretjeranog i besmislenog nasilja. Dok Assmann vidi judeo-kršćansku tradiciju kao najizrazitijeg pokretača nasilja i nedemokratskog despotizma u svijetu, dotle Girard u njoj vidi potpuno jedinstvenu i uzvišenu formu religije, koja jedina pred čovjekovim očima razotkriva i ogoljava prikrivenu i sablasnu moć *žrtvenog mehanizma* te tako postupno cjelokupno nasilje privodi svome kraju. Assmann se zato pouzdano može osloviti rigidnim kritičarom kršćanstva, s druge strane, Girard važi kao kritički apologet istoga.

Premda se Schwager nije u potpunosti složio sa svim Girardovim tezama, on ga vidi kao svojevrsnog proroka koji nastupa na tradicijskoj liniji Nietzsche – Freud. Naime, Nietzsche je prvi osudio onu zapadnu filozofsku tradiciju koja započinje sa Sokratom zbog njezina površnog pokušaja da čovjeka shvati na posve racionalan način. Slijedeći Girarda, Schwager će zaroniti u nesvjesni svijet afektivnog te će tamo pokušati pronaći neke od svojih odgovora. Vrlo brzo shvaća da se ljudski problemi ne mogu sagledati i riješiti nekim beskrajnim intelektualiziranjem stvari, upravo zato jer najveći ljudski problemi nemaju racionalne, već iracionalne uzroke. Ljubomora, zavist, mržnja te agresivnost i nasilje što iz njih proizlaze po sebi spadaju u svijet afektivnog, a ne racionalnog.²⁶ Ovdje otprilike započinje i Schwagerovo teološko udaljavanje od svojeg prvog uzora H. U. v. Balthasara. Naime, dok von Balthasarova drama ostaje na određeni način visjeti u zraku, dotle Schwager spušta svoju na zemlju. Preciznije rečeno: Balthasarova drama – kako je već naznačeno - započinje jednom pradra-

24 „Die Völker erfinden nicht ihre Götter, sondern sie divinisieren ihre Opfer“. René GIRARD, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, Carl Hanser Verlag, München – Wien, 2002., 94.

25 Jan Assmann je njemački egiptolog i kulturno-religiozni znanstvenik. Poznat je kao žestoki kritičar judeo-kršćanskog monoteizma te ga identificira kao glavnog generatora nedemokratskog despotizma i nasilja u svijetu, kojem nasuprot suprotstavlja pluralizam rimskog Panteona. Usp. de.wikipedia.org/wiki/Jan_Assmann, 25. svibnja, 2010.

26 Usp. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock*, 10-11.

mom – kenozom unutar imanentnog Trojstva i otprilike tu i ostaje. Čak i kod Isusove smrti na križu ljudi kao da igraju posve sporednu ulogu. Manje-više sve što se zbiva, zbiva se između Oca i Sina. S druge strane Schwagerova drama započinje sučeljavanjem religioznih tradicija ovdje na zemlji. Dok se Jeruzalemski hramski kult pouzdaje u snagu krvne žrtve, dotle joj proroci pridodaju samo lažnu sigurnost te narod i svećenstvo pozivaju na obraćenje i pristup jednom novom duhovnom bogoslužju (usp. Am 5,21-24; Jr 7). Ovaj zaplet će doživjeti svoj vrhunac, kao i stanoviti rasplet, u Isusovoj sudbini.

2.2. *Isus u drami spasenja*

Kako smo već prije nagovijestili, Schwager će pokušati cjelokupno Isusovo javno djelovanje sažeti kao dramu u pet činova:

1) *Nadolazeća Božja vladavina*: Mladi rabi iz Galileje Isus započinje s navještajem dolaska kraljevstva Božjega uz opći poziv na obraćenje (usp. Mk 1,15). Čini se da pokušava ostvariti novo religiozno okupljanje naroda. Njegove propovijedi prate i izvanredna čudesa, prvenstveno ozdravljenja. S tim se manifestira Božja snaga koja nadvladava zla ovoga svijeta. U kontekstu njegovih propovijedi osobito se ističe abba-iskustvo. Isus naime naziva Boga nesvakidašnjim nazivom iz svakidašnjeg obiteljskog života. S tim prikazuje Boga kao bliskog oca. Na to se nadovezuje i iskustvo praštanja grijeha. Isus posebnu pažnju posvećuje odbačenim i prezrenim ljudima, na glasu javne grešnosti.²⁷

2) *Odbacivanje i sud*: Isusovo djelovanje, osobito njegovo zbližavanje i familiziranje s javnim grešnicima, budi snažnu reakciju te odbacivanje od strane nekih židovskih krugova (usp. Mt 11,19). Isus počinje uzvrćati svojim protivnicima sudačkim govorima. Ovdje je riječ o stanovitom ulasku u jednu novu evanđeosku situaciju. Pitanje je svakako započinje li ovdje sasvim novi navještaj, koji po sebi u potpunosti proturječi početnom navještaju Radosne vijesti. Po Schwageru ovdje je riječ o odvijanju jednog događaja. Isus ne naviješta neku novu kontradiktornu vijest, već jednostavno sučeljava svoje slušatelje s posljedicama njihova negativnog stava.²⁸ U tome se upravo očituje

27 Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 43-48.

28 U tom smislu za Schwagera je osobito bitno mišljenje A. Polaga: „Der Raster, auf dem sich die Aussageelemente eintragen lassen, ist nicht das Denkmodell für einen Zustand, auch nicht die Beschreibung einer Persönlichkeit, sondern ein Vorgang, der Ablauf eines Geschehens: Ein Botentum und eine von dem Boten provozierte Entscheidung der Adressaten. Dieses Geschehen als Ganzes betrachtet enthält eine Verschiebung. In dem Spruchmaterial können nämlich in bezug auf die Situation des Sprechenden zwei Aussageebenen unterschieden werden. Einerseits liegt die Situation der offenen Verkündigung der Heilsbotschaft mit Zusage und Erwartung vor; andererseits muss vorausgesetzt werden,

dramatičnost objave. Ona se ne odvija po nekom unaprijed zacrtanom fiksnom i božanskom planu. Naprotiv tomu, prihvaćanje ili odbijanje od strane slušatelja izravno utječe i na sam tijek i razvoj objave.²⁹ U svojem govoru nad Jeruzalemom (Mt 23,37) Isus daje naslutiti da se njegov pokušaj novog okupljanja nije ostvario kako je trebao biti ostvaren, jer nasuprot njemu stoje neke suprotstavljene sile. Njih Isus dijagnosticira kao *laž* i *nasilje*. To postaje osobito vidljivo u Mt 23,29-33: pismoznanci i farizeji bili su mišljenja da se gradnjom spomenika umorenim prorocima distanciraju od svojih očeva koji ih pobiše. Ali Isus u toj aktivnosti vidi samo dovršenje već izvršenog nasilja nad prorocima. Po njemu su pismoznanci i farizeji podjednako ubojice kao i njihovi očevi. Ovi to ne prihvaćaju, no daljnji razvoj situacije će pokazati da to stvarno jesu.³⁰

3) *Donositelj spasenja u sudu ili transformacija suda*: Nekoliko dana prije svoje muke Isus poduzima akciju u Jeruzalemskom hramu (Mk 11,15-19). On doduše ne napada svećenstvo, nego hramske trgovce i mjenjače novca. No, njihova aktivnost bila je posve nužna za normalno funkcioniranje hrama. Zato Schwager tu akciju shvaća kao izravnu akciju protiv hramskog žrtvenog kulta. S druge strane, spomenuta akcija događa se u predvorju hrama, u koje su inače smjeli pristupiti i pogani. Schwager ovdje uočava paralelu s Jr 7,11 i Iz 56,7. Dom molitve, koji je trebao biti dom molitve za sve narode, pretvoren je u špilju razbojničku. Tih se pretprazničnih dana u Jeruzalemu zbilja događalo veliko okupljanje naroda, no to će se okupljanje pokazati kao okupljanje protiv Boga, a Isus od suca postaje osuđeni (Richter wird gerichtet). Kroz njegovo žrtvovanje ostvaruje se pomirenje inače tradicionalnih neprijatelja. Tu su svećenici, farizeji, pismoznanci, saduce-

dass die Adressaten in ihrer überwiegenden Mehrheit die Botschaft abgelehnt haben und der Sprechende damit in einer Ablehnungssituation steht“. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 77 poziva se na Athanasiusa POLAGA, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn, 1977., 118.

29 U tom smislu M. Buber govori slično o tzv. *događajućoj povijesti*. „Po njemu povijest se ne odvija po nekom bilo ljudskom, bilo božanskom planu. Ona se, štoviše, događa u dijalogu između Boga i čovjeka. Božje obećanje otvara čovjeku novu mogućnost; konkretni način njezina ostvarenja ovisi pak o odluci čovjeka, o njegovoj vjeri ili nevjeri. Dakle, Božje kraljevstvo ne dolazi mimo vjere čovjeka, nego dolazi kad čovjek Boga zaista u vjeri prizna Gospodinom“. Walter KASPER, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 1995., 89.

30 Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 82-85. Proklinjanje-ubijanje-diviniziranje žrtve predstavlja, po Girardu, unutarnju dinamiku žrtvenog mehanizma. Isusovi protivnici nisu svjesni te povezanosti jer je žrtveni mehanizam po sebi prikriiven. Upravo u toj evanđeoskoj epizodi Girard vidi razotkrivajuću snagu istine evanđelja [vidi bilješku 20.].

ji i Rimljani i svi oni bijahu prijatelji u onaj dan (usp. Lk 23,6-12).³¹

4) *Uskrснуće Sina kao presuda nebeskog Oca*: Kakva je presuda Oca nakon grozote Velikog petka? Schwager jednostavno primjećuje da Bog ne kažnjava grešnike, nego nagrađuje pravednika. On je uskrснуo, dok oni prvi dobivaju još jednu spasenjsku šansu, za koju se Schwager čak usuđuje reći da je sada udvostručena.³²

5) *Duh Sveti i novo okupljanje*: Spasenjska šansa je udvostručena jer sada Duh Sveti omogućuje novo okupljanje, koje više neće biti okupljanje protiv Boga, već pred Bogom i za Boga. Isto stoji usko u vezi s primitkom nove moralne objektivnosti i istinitoljublivosti koje okončavaju staru zaslijepljenost i otvrdnuće na tragu i temelju žrtvenog mehanizma. Schwager prepoznaje tragove te novine već u ponašanju prve Crkve. Naime, apostoli ne pokušavaju zataškati neugodne epizode iz svoje bliže prošlosti. Sveto pismo hrabro svjedoči o brojnim neugodnostima: apostolskoj često malovjernosti i slabosti, Petrovu zatajenju, Judinoj izdaji itd. Apostoli uspijevaju sagledati istinu o sebi na temelju istine i oprostjenja koje su primili od Boga.³³

3. Teološke posljedice

Schwagerova interpretacija Isusova zemaljskog života i djelovanja baca sasvim novo svjetlo na problematiku Isusovih sudačkih govora. Kako se moglo primijetiti, oni ovdje više ne uživaju apsolutnu eshatološku relevantnost kakvu su imali na primjer u neoskolastičkoj teologiji, ali s druge strane oni ne trpe ni marginaliziranje, kakvo ih

31 Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 119-121. Za razliku od Bartha koji govori da Isus biva izvrnut uništavajućem sudu, stajući na mjesto grešnika, te von Balthasara koji je govorio o Isusovu preuzimanju stanja grešnika, Schwager je mišljenja da Isus ne čini ni jedno ni drugo. U svojoj žrtvi na križu on se ne poistovjećuje s grijehom, nego s grešnicima ukoliko su i oni sami žrtve svojeg vlastitog grijeha, a napose nasilja. Njegove praštajuće riječi s križa nagovještaju da su i njegovi protivnici žrtve stanovite zaslijepljenosti (Verblendung) i otvrdnuća (Verstockung). Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 204-237.

32 Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 155-167. Dramatska teologija primjećuje unutar povijesti spasenja inicijativu milosti nad grijehom i njemu pripadnom kaznom. Ovdje se govori o „Übergewicht der Gnade über die Sünde“ ili o „Unterbrechung der Äquivalenz (des Gleichgewichts) von Sünde und Strafe“. Ottmar FUCHS, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2007., 72. poziva se na P. Riceura, ali ne identificira izvor. O. Fuchs još ističe da Crkva nije nikada službeno pristala uz neko dualističko tumačenje kršćanstva. To će reći da zlo u konačnici nema istu moć kao dobro jer oni nisu dva podjednako moćna počela. U temelju kršćanskog monoteizma ističe se upravo inicijativa jedinog pravog i dobrog Boga. Usp. FUCHS, *Das Jüngste Gericht*, 126.

33 Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 174-178.

je snašlo od strane liberalno-prosvjetiteljske teologije. Naprotiv tomu, oni se ovdje javljaju kao moment unutar razvijajuće i događajuće Božje objave.

Drugi važan doprinos R. Schwagera, kao i ostalih dramatskih teologa, osobito se očituje kroz novo poimanje ljudske slobode u svojem odnosu prema Bogu. Ovdje se ljudska sloboda ne niječe, no s druge strane ona se također ne apsolutizira, kako je to čest slučaj u postkoncilskoj antropološko-egzistencijalističkoj katoličkoj teologiji. U toj potonjoj ljudska je sloboda počesto tako velika i nedodirljiva da joj ni sam Bog ne može ništa oduzeti ili dodati. S druge strane, dramatska teologija shvaća ljudsku slobodu kao dinamičnu stvarnost, koja svoj pravi vrhunac dostiže tek u susretu s Božjim Duhom. U tom bi se smislu mogli slobodno pozvati na Savlovo iskustvo: čovjek je po sebi progonitelj Božji čak i onda kad revnuje za Njega. Kako primijeti von Balthasar: čovjek ne treba samo odabrati Boga; on treba potpuno novi DA naspram Boga, koji postaje moguć tek po djelovanju Duha Svetoga.³⁴

Dramatska teologija unapređuje također jednu novu soteriologiju, no koja svakako nije lišena problema. Naime, polazeći od Isusova križa kao jednog sasvim novog spasenjskog događaja te od spasenjsko-povijesne inicijative milosti nad grijehom i njemu pripadnom kaznom, dramatskoj teologiji se po katkad pripisuje svojevrсни automatizam spasenja, a gdje se naviješta automatizam, tj. pouzdana izvjesnost spasenja, tu uvijek vreba opasnost od moralnog laksizma; nešto u smislu one maksime koja se pripisuje pojedinim protestantskim krugovima: „Griješi što više i vjeruj što jače!“ Premda su se svi dramatski teolozi trudili dokazati da oni ne zastupaju ni *amnestiju*, a ni *amneziju*³⁵ nad grijehom i ljudskom odgovornošću, mjesta za sumnju i prigovor moguće je ipak preostajalo. S tim problemom se vjerojatno ponajbolje nosio R. Schwager, i to upravo na način pri kojem je vješto povezo von Balthasarovu ostavštinu s Girardovim učenjem. Naime, ima nečeg duboko sudačkog u Girardovim spisima. On odlučno suočava svoje čitatelje s prikrivenom realnošću agresivnosti i nasilja, kako u njihovoj duši, tako i u cjelokupnoj ljudskoj kulturi, civilizaciji i religioznosti. Tu zato više nije riječ o navještaju nekog dalekog eshatološkog suda, već o njegovoj uznemirujućoj aktualizaciji ovdje i sada.

34 Usp. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*. Bd. II: *Die Personen des Spiels*. 2. Teil: *Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978., 9-11.

35 „Weder gibt es im Gericht eine oberflächliche Amnestie, noch gibt es im Himmel eine Amnesie. In der neuen Welt bleibt die Erinnerung an die alte Welt in den Wunden der Leidenden und in den Reuwunden der Täter gegenwärtig, als nun durch die Versöhnung gegangene vernarbte oder auch „geklärte“ Erinnerung an die alte Welt: bei den Opfern die Wunden dessen, was ihnen angetan wurde; bei den Tätern die Wunden ihres Schmerzes darüber, was sie in der Geschichte den Menschen angetan haben“. FUCHS, *Das Jüngste Gericht*, 134.

Zaključak

Dramatska teologija izvire s tri važna izvora iz tri različite konfesije. Njezini začetnici su Karl Barth, Gustav Aulén i Hans Urs von Balthasar. U svojim začecima ona se javlja kao kritička reakcija na liberalno-prosvjetiteljsku teologiju Adolfa von Harnacka. U svojem djelu „Das Wesen des Christentums“ Harnack pokušava u sebi inače nedramatičnu kršćansku poruku osloboditi njezine dramatične vremenski uvjetovane ljuske. Što bijaše za Harnacka sporedno i nevažno, to za Bartha i Auléna bijaše upravo centralno i bitno. Za dramatsku teologiju napetosti i krize nisu sporna i skandalozna mjesta. Ona postoji upravo tamo gdje se javlja međusobna interakcija više pojedinačnih sloboda. Daljnji razvoj te teologije vezan je uz lik i djelo Raymunda Schwagera. Na temelju ignacijske duhovnosti, teološke ostavštine H. U. v. Balthasara i mimetičke teorije Renéa Girarda stvorit će Schwager novu i originalnu kristologiju i soteriologiju. Usprkos njezinoj napetoj pojavnosti i isticanju elemenata tragedije, dramatična teologija zrači novim optimizmom. Polazeći od križa Kristova, ona pretpostavlja novu spasenjsku situaciju, kako za čovjeka tako i za cijeli svijet.

DRAMATISCHE THEOLOGIE: VON KARL BARTH BIS RAYMUND SCHWAGER

Zusammenfassung

Das Ziel dieser Arbeit ist die Darstellung einer spezifischen theologischen Richtung, welche die „dramatische Theologie“ heißt. Als erstens versuche ich dabei den Kontext des Werdens der angegebenen Theologie kurz zu erklären, besonders mit dem Rückblick auf die theologische Wirkung von dem reformierten Theologen Karl Barth und dem lutherischen Gustav Aulén, als auch auf ihre kritische Reaktion auf die liberal-aufklärte Theologie Adolf von Harnacks. Der zentrale Teil dieser Arbeit bezieht sich auf die Darstellung der sogenannten Innsbrucker Schule der dramatischen Theologie und ihres Begründers Raymund Schwager. Ich versuche mich dabei besonders auf seine Synthese von ignatianischer Spiritualität, theologischem Erbe H. U. v. Balthasars und der Lehre von René Girard zu konzentrieren. Die Bedeutung der dramatischen Theologie zeigt sich in der neuen Auslegung schwieriger anthropologischer, christologischer und soteriologischer Fragen. Es scheint durch sie auch eine neue Sicht auf die Ganzheit der biblischen Botschaft zu gelingen.

Stichwörter: *Dramatische Theologie, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Raymund Schwager, René Girard, Christologie, Soteriologie, mimetische Theorie.*

Übersetzung: Mario Bernadić und Regina Lochner

Mato ZOVKIĆ

DIALOGISCHE UND POLEMISCHE WAHRNEHMUNGEN DES CHRISTENTUMS DURCH MUSLIME IN BOSNIEN-HERZEGOWINA

Ein Beitrag auf der Tagung *Brückenschläge – 'Bosnischer Islam' für Europa*, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 20.-22. 11. 2009.

Ich habe dieses Thema vorgeschlagen, weil ich als Christ in Bosnien lebe und es für wichtig halte, dialogische und polemische Aspekte des Islams in unserem Land untereinander und vor unseren Freunden in Deutschland zu analysieren. Wir Christen sind froh, dass die offiziellen Vertreter der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina (IG BiH) den Dialog pflegen. Wir haben aber auch Angst vor unkontrollierbaren Broschüren und Büchern, die unsere Heilige Schrift und unseren Glauben karikieren.

Dialogische Gesten und Texte des Rijaset und der Fakultät in Sarajevo

Seit 1878 leben die BiH Muslime in einem Land ohne muslimischen Landesherrn. Der Rijaset ist ihre oberste Religionsinstitution und wird geleitet vom Rais ul-Ulama (Großmufti), der seit 1993 Professor Dr. Mustafa Cerić ist. Er hat am 27. August 2005 an einer internationalen Konferenz teilgenommen, bei der es um das Verhältnis von Gewalt und Religion nach den Terroranschlägen in New York, Madrid und London ging. Er hat bei dieser Gelegenheit seine *Declaration of European Muslims* vorgestellt. Er ermutigt darin die Muslime, ihren Glauben dialogisch zu praktizieren, die Gesetze der europäischen Länder einzuhalten, und er verlangt manche Sonderstrukturen für die muslimischen Bürger europäischer Staaten und der EU. Diesen 23 Seiten langen Text kann man auf der Internetseite des Rijaset auf Bosnisch, Arabisch, Deutsch, Englisch und Französisch finden.

Im Jahre 2007 haben die drei Dozenten der Fakultät für Islamische Studien in Sarajevo (*Fakultet islamskih nauka – FIN*) Ahmet Alibašić, Nedžad Grabus und Fikret Karčić im Auftrag des Rijaset das Dokument „Paradigma der Islamischen Gemeinschaft für Dialog“ verfasst. Den Text mit einer Einladung zu Beiträgen kann man ebenfalls

auf der Internetseite des Rijaset finden. Der Text ist sieben Seiten lang und umfasst drei Teile: 1. Islamische Gemeinschaft in BiH und interreligiöser Dialog; 2. Internationale Beziehungen, Menschenrechte und Gewalt; 3. BiH: Vergangenheit und Zukunft. In diesem Dokument befürwortet die IG die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften, verurteilt den „säkularistischen“ Fundamentalismus gewisser Politiker und Medien im Lande und sieht den Dialog als Frage des Überlebens.

Dank der Hilfe des Büros der „Weltkonferenz der Religionen für Frieden“ (WCRP) in New York wurde in Sarajevo im Juni 1997 der Interreligiöse Rat (IRR) gegründet. Die Mitglieder sind die Religionsführer der Islamischen Gemeinschaft, der Serbisch-Orthodoxen Erzdiözese Dabar-Bosna, der katholische Erzbischof von Sarajevo und der Präsident der Jüdischen Gemeinden in BiH. Ohne aktive Mitarbeit der größten Religionsgemeinschaft – die Muslime sind relative Mehrheit in BiH – könnte eine solche NGO nicht registriert werden und wäre sinnlos. Unsere Oberhäupter treffen sich ungefähr alle zwei Monate, wir aus der „Zweiten Mannschaft“ monatlich und unsere fünf Angestellten arbeiten jeden Tag im Büro oder unterwegs an verschiedenen Projekten. Ihr letztes Projekt war eine Tagung für muslimische, orthodoxe und katholische Theologiestudenten in Sarajevo am 11. und 12. November, auf der der Brief der 138 muslimischen Gelehrten vom 13. Oktober 2007 *A Common word between us and you* an Papst Benedikt und andere christliche Oberhäupter analysiert wurde. Der Brief wurde von Studenten der FIN auf Bosnisch übersetzt. Die Intention der Unterzeichner wurde von Professor Alibašić erklärt und die Reaktion der Orthodoxen, Katholiken und Juden von den jeweiligen Konfessionsangehörigen dargestellt. Am dritten Tag haben die Teilnehmer gemeinsam einen Ausflug nach Mostar gemacht. Leider war es bislang nicht möglich, das Modell des IRR auf lokaler Ebene ausserhalb von Sarajevo zu verbreiten.

Als einer der Unterzeichner aus Europa des offenen Briefes *A Common Word* war Dr. Cerić Mitglied der muslimischen Delegation für Gespräche in Rom mit einer katholischen Delegation vom 4. bis 6. November 2008 und hielt in der Audienz vor Papst Benedikt eine Rede. Er hat das Projekt von El-Kalem, einem muslimischen Verlags- haus in Sarajevo, unterstützt, das Buch *A Common Word Between Us and You* (Amman, Januar 2009) zu übersetzen und zu veröffentlichen. Das elektronische Manuskript wurde Anfang November in den Druck gegeben.

Ich selbst war Mitglied der katholischen Delegation bei der Feier der Eröffnung der Islamischen Fakultät in Sarajevo am 9. November 1977. Während die Delegierten aus den Arabischen Ländern

in ihrer Sprache über die Treue der neuen Ausbildungsstätte der IG BiH gegenüber den Glaubensquellen sprachen, betonte Professor Hussein Džozo die Zeichen der Zeit und die Ausbildung der muslimischen Theologen, die befähigt werden sollten, die Fragen der heutigen in BiH lebenden Menschen zu beantworten. Das bekräftigte auch Dr. Ahmed Smajlović, damaliger Professor und Oberhaupt der Muslimischen Gemeinde in der Republik BiH innerhalb von Jugoslawien in seinem Interview in *Mladi teolog*, der Zeitschrift der katholischen Theologiestudenten, im Jahre 1983. Das ist die Mission der Fakultät und die heutige Generation der Professoren und Studenten gibt sich alle Mühe, diese Mission sorgfältig zu erfüllen. Unter den Dialogveranstaltungen in jüngster Zeit kann ich das Programm am 14. und 15. Mai dieses Jahres anlässlich des Besuchs von Professor Hans Küng in Sarajevo anführen. Im Teil des Programms an der Islamischen Fakultät sprach Küng über Weltethos in Politik und Wirtschaft, Professor Nedžad Grabus über interreligiösen Dialog aus islamischer Sicht und ich über den Brief *A common word between us and you*.

Die Leitung und die Studenten von FIN veranstalten gerne Begegnungen mit christlichen Theologen im Lande und mit ausländischen Gästen, die Sarajevo besuchen und manchmal einen oder mehrere Vorträge anbieten. So haben zwei Professoren aus Schweden die Fakultät am 13. Oktober besucht. Dr. Edgar Almén hat über Dialog als Aufgabe und Herausforderung für Christen und Muslime gesprochen, Dr. Hakad Ulfgard über das Studium der Religion an der Universität Linköping in Schweden. Die FIN ist auch eine Einrichtung für den innerislamischen Dialog in BiH heute. Am 27. Februar dieses Jahres hat ein Student in der kleinen und sympatischen Moschee der FIN das Gebet geleitet und eine Ansprache (*hutba*) gehalten, in der er über innermuslimische Islamophobie sprach. Seine Predigt wurde in *Preporod* vom 15. März 2009 veröffentlicht, aber der junge Assistent Dr. Samir Beglerović hat in *Preporod* vom 1. April einen Artikel publiziert, in dem er diese Predigt kritisierte und seine zwei mit Namen erwähnten Professoren verteidigte.

Der historische Roman „Das Singen der wilden Vögel“ (*Pjesme divljih ptica*, 2009) von Professor Enes Karić wurde in kurzer Zeit zweimal aufgelegt. Hauptperson des Romans ist der muslimische Theologe Skender Humo, der zehn Jahre in Istanbul und fünf Jahre in Italien studierte und von 1584 bis 1604 an der Medresse von Sarajevo Professor war. Er diskutiert höflich aber gründlich mit Kollegen und Mitbürgern, warum die Osmanische Armee die Seeschlacht von Lepanto im Jahre 1571 verloren hat und befürwortet einen vernünftigen, gemäßigten Islam. Er wird am Ende von seinem Dienst entlassen und zieht sich mit seiner Frau in seine Heimatstadt Mostar zurück. Der Roman wur-

de bei mehreren Veranstaltungen und in Tageszeitungen vorgestellt.

Neben den drei schon erwähnten Förderern des Dialogs an der FIN (Alibašić, Grabus, Karić) schreiben die Professoren Rešid Hafizović und Adnan Silajdžić über Islamische Identität in unserer pluralen Welt, Professor Fikret Karčić analysiert die Erfahrung der BiH Muslime, die schon 130 Jahre in einem nichtmuslimischen Staat leben und dennoch ihren Glauben frei praktizieren können. Karić und Hafizović haben das Buch *The Two Faces of Islam* von Stephen Schwartz auf Bosnisch übersetzt. Karić und Alibašić haben das Buch *The West and Islam towards a Dialogue* von Ekmeleddin Ihsanoglu übersetzt. Professor Dževad Hodžić hat mit einer Arbeit über die ethische Verantwortung der Wissenschaft promoviert; er ist Mitglied der Bioethischen Gesellschaft in BiH und schreibt über ethischen Aspekte der Ökologie.

Die von Saudi-Arabien finanzierten Moscheen und Saff

Nach dem Zerfall von Jugoslawien kamen während des Krieges zahlreiche Kämpfer aus islamischen Ländern nach BiH, um ihren Glaubensgeschwistern im Kampf auf Leben und Tod zu helfen. Der aus Vareš in Bosnien stammende kroatische Journalist Ivica Mlivočić schätzt, dass ihre Zahl zwischen 5000 und 6000 betragen haben mag. Nach dem Krieg haben viele dieser *Mudzahedins* bosnische Frauen geheiratet und sind in BiH geblieben. Nicht wenige von ihnen sind Anhänger der Wahabi-Bewegung und versuchen, die bosnischen Muslime vom traditionellen sunnitischen Islam zu ihrer Art des Islams zu bekehren. Sie haben versucht, eigene Siedlungen mit Selbstverwaltung und eigenen Schulen zu schaffen. Nach dem Terroranschlag in New York vom 11. September 2001 wurden manche als „schlafende Terroristen“ entdeckt und vertrieben oder verhaftet. In der Umgebung von Travnik, wo während des Kriegs zwischen Kroaten und Bosniaken vom März 1993 bis April 1994 die Bosniaken die militärische und zivile Kontrolle übernommen hatten, sind in den Jahren 1996 und 1997 elf zurückgekehrte kroatische Kriegsflüchtlinge in ihren Häuser durch Terroranschläge ums Leben gekommen. Die Polizei hat die Täter nie entdeckt. In der Gemeinde Konjic, Dorf Kostajnica, erschoss Muamer Topalović am 24. Dezember 2002 drei Mitglieder der zurückgekehrten Familie Andjelić in ihrem Haus. Diesmal hat die Polizei schnell den Täter verhaftet und während des Prozesses sagte sein Vater: „Mein Sohn ist nicht psychisch gestört, sondern er wurde von Wahabis missbraucht.“

Unter den neuen Moscheen, die nach dem Friedensvertrag von Dayton gebaut werden konnten, sind einige, die von Saudi Arabien finanziert wurden. Ich habe zwei solche Moscheen mit einer Gruppe von

christlichen Touristen besucht. In der offiziellen Führung wurde uns nicht nur der Gebetsraum gezeigt, sondern auch die Räume des angeschlossenen muslimischen Zentrums mit humanitären Programmen und Lernprojekten. Ich habe absichtlich gefragt, wer den Hauptimam und den Direktor des Zentrums ernannt hat. Es wurde geantwortet, dass der Hauptimam von Dr. Cerić ernannt worden sei, aber die Bedingung sei gewesen, daß der Kandidat sein Theologiestudium in Saudi Arabien beendet haben solle. Der Direktor des Zentrums war ein Araber, der von saudiarabischen Behörden ernannt wurde. Er koordiniert und finanziert die humanitäre Programme und Lernangebote.

Der Verlagsverein „Saff“ in Zenica gibt seit 1996 die illustrierte Zeitschrift „Saff“ mit der Absicht heraus, aktuelle sozialpolitische und religiöse Themen für die Bosniaken islamischen Glaubens zu behandeln. Die Zeitschrift wird jeden zweiten Freitag mit 68 Seiten veröffentlicht. In den ersten Jahren war *Saff* sehr kritisch gegenüber Christen im Land und im Ausland und versuchte, die wahabitische Art des Islams zu unterstützen. In der Ausgabe vom 22. Oktober 2008 veröffentlichte *Saff* ein Gespräch mit Vernes Hodžić. Er ist ein junger Muslim, der seit 1993 mit Franziskanerpatres im Kloster Guča Gora Kontakt hatte und im Jahre 1994 darum bat, getauft zu werden. Die Franziskaner verweigerten es erst, aber da er insistierte, unterwies ihn ein Pater im katholischen Glauben und taufte ihn am 11. Mai 2006. Da der Neugetaufte auch Franziskaner werden wollte, wurde er im Schuljahr 2006/2007 für das Franziskanische Knabenseminar in Visoko zugelassen, um seine Mittelschule zu ergänzen. Im Schuljahr 2007/2008 wurde er zum Noviziat in Livno zugelassen, aber der Novizenmeister erkannte, dass er die Aufgaben der Franziskaner nicht erfolgreich erfüllen würde und schlug dem Provinzial P. Mijo Džolan vor, ihn zu entlassen. Das wurde am 6. Oktober 2008 getan. Danach ist Vernes zurück zum Islam übergetreten. Der Journalist Ezher Beganović von *Saff* hat mit ihm ein langes Gespräch geführt, in dem sich Vernes mit schlimmen Worten über Kardinal Puljić, den Provinzial Džolan und manche Franziskaner äußert. Er beschuldigt 80% der bosnischen Franziskaner als kroatische Nationalisten. Pater Provinzial Džolan hat in einem öffentlichen Brief an Grossmufti Dr. Cerić erklärt, warum seine Mitbrüder den Kandidat getauft haben. Da die Geschichte zahlreicher Bekehrungen in BiH schon Jahrhunderte vorbei ist, haben die IG BiH, die orthodoxe und die katholische Kirche keine Programme oder Missionare für die mögliche Bekehrung erwachsener Andersglaubender. Proselytismus ist zwar ausgeschlossen, aber wir respektieren das Gewissen der freien Personen. Wir nehmen die an, die als Erwachsene wünschen, sich unserer jeweiligen Glaubensgemeinschaft anzuschließen.

Professor Karić hat in Fernsehgesprächen und Interviews meh-

rere Male seine Meinung geäußert, der Grossmufti müsse energischer und klarer betonen, dass der Wahabismus keine bosnische Art des Islams ist, um eigene Religionsmitglieder vor dem Einfluss der Extremisten zu schützen.

Übersetzte Broschüren und Bücher, in welchen die Heilige Schrift und das Christentum karikiert werden (1993-2009)

1. In Zenica wurde im Jahre 1993 von Halil Mehtić und Hasan Makić die Broschüre „Weisungen für Muslimische Kämpfer“ (*Upute za muslimanske borce*) veröffentlicht. Im Kapitel über die „Kriegsgefangenen“ (S. 25-26) wird das Verbot des Umbringens der Frauen, Kinder oder Priester, „die nicht am Krieg teilnehmen oder dem Feind nicht indirekt helfen“, unterstrichen, aber der Vorgesetzte kann zu der Einschätzung gelangen, dass das gemeinsame Interesse ein anderes Verfahren verlangt, und in diesem Falle müssen die Soldaten gehorchen.

2. Der Jahreskalender 1994 (*Takvim*) wurde von Ilmijja, einem Verein von Imamen in BiH, veröffentlicht. Im ersten Teil ist das Kapitel „Der Jihad – der Kampf auf dem Weg Allahs“ von Hasan al-Banna abgedruckt (S. 6-32). Es wird der Fall einer Mutter dargestellt, die zum Propheten kam, um Trost zu suchen, nachdem ihr Sohn auf dem Weg Allahs ums Leben gekommen war. Der Prophet sagte ihr: „Dein Sohn wird die Belohnung von zwei Märtyrern (*shahid*) bekommen, weil er von einem Schriftgläubigen umgebracht worden ist.“ Und der Autor kommentiert, dass der Jihad nicht nur gegen Götzenverehrer vorgeschrieben sei, sondern gegen alle Nichtmuslime (S. 17). Etwas weiter sagt er: „Der Jihad ist der Kampf gegen die Ungläubigen und alles, was diesen Kampf umfasst: sie schlagen, ihres Eigentums berauben, ihre Gebetshäuser zerstören, ihre Statuen zerbrechen mit der Absicht, den islamischen Glauben zu stärken ... Muslime sind verpflichtet, die Ungläubigen zu angreifen, nachdem sie von ihnen zum Islam eingeladen worden sind, auch im Falle, dass die Ungläubigen selbst keinen Angriff durchgeführt haben. Der Landesherr ist verpflichtet, jedes Jahr eine Kriegstruppe ins nichtmuslimische Gebiet zu schicken und die Untertanen sind verpflichtet, ihm zu helfen“ (S. 22-23).

3. Im Jahre 1996 wurde die bosnische Übersetzung der Broschüre *The Truth about Jesus* von Dr. Maneh Hammad Al-Johani in Sarajevo veröffentlicht. Das Original wurde in Riyadh, Saudi Arabia, 1992 von der Assembly of Muslim Youth herausgegeben, aber in der bosnischen Ausgabe wurden Ort, Verlag und Jahr der Erscheinung nicht genannt. Im Vorwort behauptet der Verfasser, Jesus habe nie einen Anspruch erhoben, er sei der Sohn Gottes. Jesus sei nicht gekreuzigt worden, weil Gott es so eingerichtet habe, dass jemand an-

derer an seiner Stelle gekreuzigt wurde (S. 17). Das griechische Wort *pais* ist in dieser bosnischen Ausgabe falsch transkribiert worden (S. 24). Es steht auch darin, dass ein gewisser Papst im Jahre 1960 in einer Enzyklika die Theorie über den Tod Jesu zurückgewiesen habe, indem er behauptete, die Juden seien nicht schuld am Tod Jesu. Der Autor behauptet, die Kirche habe viele Elemente ins Christentum eingeschoben, die sich dem frühen Christentum widersetzen. Er behauptet, Jesus habe nicht vorgehabt, eine Kirche zu stiften, sondern eine Gesellschaft der Menschen, die der Glaube an einzigen Gott einander nahe bringt. Er ärgert sich über die Christen, da sie den Koran und den Islam ignorierten, und ermutigt sie, mindestens den Wunsch zu haben, den Islam kennenzulernen.

4. Im Jahre 1997 begann das Iranische Kulturzentrum in der Hauptstrasse von Sarajevo, seinen Besuchern das übersetzte Buch „Christentum – die Wahrheit über das Christentum hinsichtlich Geschichte, Glauben, Bücher, Richtungen und Lehre“ von Dr. Mustafa Shahin zu schenken. Auf Seite 2 steht, das Buch sei in BiH von El-Mudzahid mit 100.000 Exemplare verlegt worden. Während des Krieges von 1991 bis 1995 wurde El-Mudzahid bekannt als eine muslimische Militäreinheit, die sich aus ausländischen Kämpfern zusammensetzte. In BiH werden nichtschulische Bücher gewöhnlich mit 2000 Exemplaren verlegt. Der Übersetzer Hasan Popara behauptet in seinem Vorwort, es sei unwiderruflich bewiesen, dass das Christentum mehr eine Mischung von alten heidnischen Lehren als die Lehre von Jesus darstelle (S. 5). Das Buch enthält 293 Seiten und neun Kapitel. Unter der Überschrift „Text des Evangeliums verneint die Kreuzigung“ zitiert der Autor das Johannesevangelium 7,33-35; 16,10.16 (S. 114-115) und ignoriert Joh 18-19, wo der Prozess und der Tod Jesu am Kreuz dargestellt sind. Er zitiert auch die Meinungen mancher abgefallenen Christen, die den Glauben der Kirche ablehnen, als „wissenschaftliche“ Beweise. Aus der Niederlage der Kreuzfahrer im Heiligen Land zieht er die Folgerung, dass das Christentum nicht der wahre Glaube sein könne.

5. Auf der Titelseite des Buches „Triumph der Wahrheit (verkürzte Version)“ – *Skraćena verzija knjige Trijumf istine* von Rahmetullah bin Halil El Hindi (1818-1891), zusammengefasst von Abdul Kadir Melkavi, heißt es, das Buch sei vom „Ministerium für Islam und Mission“ verlegt worden. Welches Ministerium welchen Staates steht nirgendwo im Buch. Der Name des Übersetzers wird nicht genannt, aber in seinem Vorwort stellt er den Autor als einen grossen Missionar des Islams in Indien vor, der gegen den Einfluss der christlichen Missionare unter der kolonialen Verwaltung gekämpft hat. Melkavi hat sein Vorwort in Riyadh am 10. Juni 1994 geschrieben, aber der bosnische

Verleger gibt weder Jahr noch Ort der Veröffentlichung an. Das Buch umfasst 220 Seiten. Zuerst werden das Alte und Neue Testament für muslimische Leser vorgestellt, dann folgen „die Beweise, dass diese Bibel voller Widersprüche, Fehler und Verfälschungen ist“ (S. 36-92). Ein unvermeidliches Kapitel ist „die Anfechtung der Trinitätslehre“ (S. 108-130). Der restliche Teil des Buches spricht vom übernatürlichen Ursprung und Inhalt des Korans. Der Autor ruft am Ende zum Abfall vom Christentum auf: „Mensch mit Vernunft begabt, verlasse den Fanatismus und die Voreingenommenheit! Erwähle dir den Glauben, mit welchem der Erhabene Allah zufrieden ist; er will, dass dieser Glaube zum Glauben aller Menschen wird. Der einzige wahre Glaube ist der Islam' (K 3,9)“ (S. 211).

6. Maurice Bucaille, ein Arzt, der in Frankreich 1918 geboren und katholisch erzogen wurde, wurde im Jahre 1973 zum Arzt von König Faisal ernannt und zum Islam bekehrt. In 1976 veröffentlichte er in Paris sein Buch *La Bible, le Coran et la science*. Das Buch wurde auf Englisch und andere Sprachen übersetzt und ist in Millionen Exemplaren verkauft worden. Es wurde in 1978 auch in Sarajevo veröffentlicht und hat die kritische Reaktion von zwei katholischen Exegeten angeregt. Im Jahre 2001 erschien eine neue Auflage dieses Buchs in Sarajevo, und zwar bei El-Kalem, dem offiziellen Verlagshaus der IG BiH. Diesmal mit der Einführung von Orhan Bajraktarević, der Professor an FIN ist, und sechs Beiträgen, deren zwei von Christen verfasst sind, einer von einem christlichen Dissidenten und zwei von Muslimen. Professor Bajraktarević kritisiert Kardinal Puljić, weil er als Erzbischof von Sarajevo „erlaubt“ habe, dass die Franziskaner in Mostar die neue Pfarrkirche mit einem ungeheuer hohen Turm bauen und weil er nicht befohlen hat, die Kreuze an muslimischen Häusern und Denkmälern in Počitelj, einem historischen Städtchen in der Herzegowina, das kroatische Kräfte im Jahre 1994 erobert und mit Zeichen ihrer dauerhaften Kontrolle „geschmückt“ haben, zu entfernen. Der Professor sollte allerdings wissen, dass der katholische Bischof von Sarajevo keine kirchliche und zivile Kontrollmöglichkeit in der Nachbardiözese hat.

Saleh S. A. Razaq hat in seiner Dissertation über konvertierte abendländische Intellektuelle den Beitrag von M. Bucaille zur Gestaltung des abendländischen Islam als wichtig gezeichnet (Razaq, 2008, 140; 473-483). Obwohl viele Muslime in BiH das Buch von Bucaille noch immer für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der christlichen Bibel und einen guten Beitrag zur rationalen Rechtfertigung des Islams halten, haben zwei Ausgaben des Buchs innerhalb von 23 Jahren das Vertrauen zwischen Christen und Muslime schwer beschädigt. Der Autor geht nicht tiefer auf die hermeneutischen Fragen ein, wie die biblischen Bücher zwischen 550 vor Christus und 120

nach Christus von verschiedenen Autoren und in verschiedenen Literaturgattungen geschrieben wurden. Aber die Veröffentlichung stellt Christen und Muslimen vor die Frage, wie wir rational unseren Glauben verteidigen, ohne den Glauben und die Kultur des „Anderen“ zu beleidigen.

7. Der bosnische Muslim Hajrudin Pekarić Dino ist Autor des Buches „Jesus/Isa im Christentum und Islam“ (*Isus/Isa a. s. u kršćanstvu i islamu*, Tuzla, PrintCom 2005) . Laut dem Rezensenten Amir Karić hat der Autor kein Theologiestudium beendet. Dennoch benutzte er 206 Bücher oder Artikel, meistens aus dem Gebiet der allgemeinen Religionswissenschaft, um die Gestalt Jesu darzustellen. Er benutzt jedoch nicht in Bosnien veröffentlichte Kommentare des Korans und des Neuen Testaments. Er bemüht sich, das Predigen Jesu über das Reich Gottes und seine Lehre über das Weltende zu erforschen. In seinem fünften Kapitel stellt er „das Mysterium der Kreuzigung und Auferstehung“ (S. 157-193) dar und kommt zu folgendem Schluss: „Christus ist nicht am Kreuz gestorben, sondern er lebt weiter in Seelen von Millionen der Gläubigen, die an einen Gott glauben.“ Als Beweis zitiert er E. v. Däniken und den Koran. Im „Post scriptum“ (S. 385) ermutigt er seine Leser, sich den kleinen und großen Interessen der Religionsoberen zu verweigern, damit Christen und Muslime in Frieden als Geschwister leben können. Er vergleicht den Text des Vaterunsers in der Matthäusversion und die al-Fatiha (K 1,1-7) als typisch christliches und typisch muslimisches Gebet.

8. Das Buch „Islam oder Christentum – eine Herausforderung der Zeit“ (*Islam ili kršćanstvo izazov vremena*) von Muhammed Gazali wurde von Enis Kozlić übersetzt und im Jahre 2005 in Kakanj veröffentlicht. Der Autor sagt in seiner Einleitung, er habe für sein Werk im 900 Seiten dicken Buch des Kongresses der christlichen Missionare in Amerika Aussagen „über Taufen der Muslime und Vernichtung ihres Glaubens“ (S. 21) gefunden. Er betont, die heutige Zivilisation habe nichts mit Moses und Jesus zu tun; sie werde vielmehr von Priestern mit ihren diesseitigen Interessen verführt (S. 28). Er ärgert sich über Muslime aus Marokko und Ägypten, die er besucht hat und die fast nichts über ihren Glauben wissen. Sein Buch ist eine Polemik gegen christliche Missionare, die versuchten, die Muslime von ihren Glauben loszureißen, besonders in Indien und südlichem Sudan. Er sieht die Missionare als neue Kolonisatoren. Er vergleicht die Lage der Frauen im Islam und Christentum. Er befürwortet die Teilnahme der muslimischen Frauen an gesellschaftlichen und politischen Ereignissen, damit die christlichen Missionare keinen Grund für ihre Tätigkeit hätten.

Ich kenne keine derartigen christlichen Missionare in BiH. Der Übersetzer legt seinen Lesern nahe, uns Christen in BiH verantwort-

lich zu machen für die Sünden der nordamerikanischen Missionare in Afrika und Asien.

9. Zakir Naik ist ein indischer Arzt, 1965 in Mumbai geboren und aufgewachsen in einer muslimischen Familie. Seit 1997 betreibt er *Da'wah* in Vollzeit. Er hat die *Islamic Research Foundation* gestiftet, welche aus Mumbai *Peace TV* sendet. Unter seinen Werken ist auch *Non-Muslim Common Questions About Islam*. Senad Redžepović hat eine Auswahl aus seinen Schriften aus dem Arabischen übersetzt: „Antworten auf Irrtümer den Islam betreffend. Das Konzept Gottes in den Weltreligionen. Antwort auf die 20 am häufigsten gestellten Fragen über den Islam“ (*Odgovori na zablude o islamu. Koncept Boga u svjetskim religijama. Odgovor na 20 najčešće postavljenih pitanja o Islamu*, Sarajevo, Bookline 2007). Im vierten Kapitel antwortet er auf die Frage, „ob der Islam mit dem Schwert verbreitet wurde“ (S. 69-73), im fünften, ob die Muslime Terroristen seien (S. 74-78). Hier sagt er: „Ein echter Muslim sollte nur gegenüber einer gewissen Gruppe Menschen Terrorist sein –antisozialen Elementen der Gesellschaft, und überhaupt nicht gegenüber gewöhnlichen, unschuldigen Leuten. Vielmehr sollte er eine Quelle der Sicherheit für gewöhnliche, unschuldige Leute sein“ (S. 77). Die Nichtmuslime sollten sich nicht über die Bezeichnung „Kafir“ ärgern, weil deren Intention sei, die Andersgläubigen zu bezeichnen, nicht zu beleidigen (S. 142). In seinem Schluss betont der Verfasser, der Koran sei keine wissenschaftliche Enzyklopädie, sondern ein Buch der Zeichen und unterstreicht, dass „die koranische Art des Lebens gegenüber all dem überlegen ist, was die Menschen den anderen aufzudrängen versucht haben. Wer kann eine bessere Verhaltensregel geben als der Schöpfer allein?“ (S. 189-190). Der Verfasser des Beitrags in Wikipedia über Naik zitiert seine Aussage, dass „his goal is to concentrate on the educated Muslim youth who have become apologetic about their own religion and have started to feel the religion outdated“. In diesem Buch karikiert er nicht den Glauben der Anderen. Einfach und klar bespricht er die Fragen, die die Nichtmuslime oft den Muslimen stellen. Ähnlich machen es die christlichen Gruppen, die unter Muslimen leben, wenn es um die Fragen der Muslime an die Christen geht.

10. Ahmed Deedat (1918-2005) wurde in Indien geboren, zog aber 1927 nach Südafrika, wo sein Vater lebte. Als Junge arbeitete er in der Buchhandlung eines Muslims, 1936 ist er selbst Muslim geworden und war 40 Jahre lang als *Da'wah*-Aktivist tätig. Er hat viele öffentliche Diskussionen mit christlichen Predigern geführt und dieses Material in Dokumentarfilmen oder Büchern verwertet. Er benutzte Englisch für seine Botschaft an die Muslime und Nichtmuslime in verschiedenen Ländern. Sein Buch *Is the Bible God's Word?* wurde von Eniz

Kozlić aus dem Arabischen ins Bosnische übersetzt und 2009 in Sarajevo veröffentlicht (*Kur'an ili Biblija – koja je od ovih knjiga autentična Božija riječ*, Sarajevo, Bookline). Es handelt sich um ein Streitgespräch mit einem christlichen Prediger, der Araber ist. Jeder Gesprächspartner soll seine Einschätzung der Bibel bzw. des Korans vorstellen und dann auf fünf Fragen antworten. Der christliche Sprecher ist ein fundamentalistisch orientierter Evangelikaler und beide Partner zitieren den heiligen Text ohne Rücksicht auf Kontext, Umwelt und Zweck.

11. Das Buch von A. Deedat *The Choice – Islam and Christianity* wurde von Amir Mehić übersetzt (*Islam ili kršćanstvo?*, Bužim, Illum 2009, 379 Seiten). Um die Bibel anzufechten, isoliert er Zitate aus ihrem Kontext ohne Rücksicht auf die Entstehungszeit der biblischen Texte. Gleichzeitig ist er davon überzeugt, dass die Bibel die Ankunft von Muhammad prophezeit. Das Buch beginnt mit dem Kapitel „Was sagt die Bibel über Muhammad?“ (S. 5-25), aber der polemischste Teil trägt den Titel „Die Rüstung“ (S. 195-230), wo er 54 kleinere Einheiten aus verschiedenen Bibelbüchern zitiert und einen lächerlichen oder sündigen Sinn darin findet.

Gesamteinschätzung und Schluss

Nur das Buch von M. Bucaille wurde 1978 und 2001 von El-Kalem, dem Verlagshaus der IG in BiH veröffentlicht. Alle anderen sind von Privatpersonen und privaten Verlegern herausgegeben worden. Der Rijaset kann natürlich nicht alles kontrollieren, was mit Vorzeichen des Islams in BiH geschrieben oder übersetzt wird. Diese Broschüren und Bücher verursachen jedoch Angst unter den Christen und bieten den muslimischen Lesern eine Vorlage, ihre christlichen Mitbürger für lächerlich und dumm zu halten oder sogar zu hassen.

Zum Schluss möchte ich wiederholen, dass die meisten Leute des Rijaset und die meisten Professoren von der FIN in Sarajevo den Dialog mit uns Christen in BiH ehrlich und langfristig fördern. Die polemischen Broschüren und Bücher, herausgegeben meistens von Privatverlegern, können eine Aufmunterung sein, den eigenen Glauben rational zu rechtfertigen, aber ohne den Glauben der anderen zu karikieren.

Ausgewählte Bibliographie

ALIBAŠIĆ, A.: „Mjestozadruga u islamu“, u BEGLEROVIĆ, S.: *Mjestozadruga u našoj vjeri i životu I – Tekstovi*, Sarajevo, Abraham, 2005., 136-173.

ALIBAŠIĆ, A.: „Images of the Ottomans in History Books in

Bosnia and Herzegovina", u MOE, CH. (ed): Images of Religiously Other in the Western Balkans, Novi Sad, EIT, 2008., 39-71.

CERIĆ, M.: A Declaration of European Muslims, www.rijaset.ba

DJOZO, H.: „Perspektive i zadaci Islamskog teološkog fakulteta“, Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva 1977, br. 5, 533-542.

EISLER, FR. (Hg): Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten („A Common Word“), Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungen, Berlin, 2009.

GRABUS, N.: Osnove za dijalog između muslimana i kršćana, Vortrag 15. 5. 2009.

HAFIZOVIĆ, R.: Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom, Sarajevo, El-Kalem, 2002.

KARČIĆ, F.: Studije o šerijatskom pravu, Sarajevo, Bemust, 1997.

KARČIĆ, F.: Islamske teme i perspektive, Sarajevo, El-Kalem, 2009.

MOJZES, P. - SWIDLER, L. - JUSTENHOVEN, H.G.: Interreligious Dialogue. Toward Reconciliation in Macedonia and Bosnia, Philadelphia PA, Ecumenical Press, 2003.

RAZAQ, S. S. A.: Neo-Muslim Intellectuals in the West and Their Contribution to Islamic Thought and the Formation of Western Islam. An Exploratory Investigation of the Religious and Literary Activities of Western Neo-Muslim Intellectuals, Leuven, Peeters, 2008.

RIJASET IZ U BiH: Platforma islamske zajednice u BiH za dijalog, www.rijaset.ba

SCHMID, H. - RENZ, A. - SPERBER, J. - TAKIM A. (Hg): Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg, 2008.

SCHMID, H.: „Bosnischer Islam für Europa? Geschichte, Organisation, Sozialethik“, in IDRIZ, B. LEIMGRUBER, ST. - WIMMER, J. (Hg): Islam in Europa. Perspektiven und Impulse, Kevelaer, Butzon & Bercker, 2010., 50-74.

SILAJDŽIĆ, A.: Muslim Perceptions of Other Religions. Experience of Bosnia and Herzegovina, Sarajevo, 2006.

SILAJDŽIĆ, A.: Muslims in Search of an Identity, Sarajevo, El-Kalem, 2007.

VACCARO, L. (ed): Storia religiosa dell'Islam nei Balcanici, Milano, Centro Ambrosiano, 2008.

ZOVKIĆ, M.: „Efforts of Faith Communities in Bosnia-Herzegovian in Educating their Congregations for Peace“, u LÄHNEMANN, J. (Hg): Visionen wahr machen. Interreligiöse Bildung auf dem Prüfstand. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 2006, Hamburg, EBV-Verlag, 2007., 332-345.

DIJALOŠKA I POLEMIČKA OBRADA KRŠĆANSTVA KOD MUSLIMANA U BOSNI I HERCEGOVINI

Sažetak

Ovo je izlaganje koje je iznio autor na studijskom susretu kršćana i muslimana u organizaciji Akademije biskupije Rottenburg-Stuttgart 20.-22. studenog 2009. U prvom dijelu navodi dijaloške geste i tekstove Rijasetu IZ u BiH i na Fakultetu islamskih nauka (FIN), kao što su Deklaracija europskih muslimana dr. M. Cerića s jednog izlaganja u Londonu 2005., Platforma IZ za dijalog iz god. 2007., odjek Pisma 138 muslimanskih znanstvenika Benediktu XVI. i drugim kršćanskim poglavarima 2007. te dijaloški susreti na FIN-u. U drugom dijelu spominje nazočnost vehabija od kojih bi se vodstvo IZ trebalo izraziti ograđivati i polemički časopis Saff koji izlazi u Zenici. U trećem dijelu obrađuje dvije polemičke brošure i devet knjiga, izdanih u BiH od 1994. do 2009., u kojima je kršćanstvo prikazano podrugljivo, osobito Sveto pismo. U zaključku ističe da vodstvo IZ i FIN iskreno razvijaju dijalog s kršćanima u BiH te da oni ne mogu kontrolirati privatne izdavače koji prevode polemičke knjige protiv kršćanstva. Ipak bi trebali primiti k znanju da takva tiskana građa širi strah kod nas kršćana te daje muslimanskim čitateljima podlogu da svoje kršćanske sugrađane smatraju glupima ili ih čak mrze.

Donald DAVIDSON

RACIONALNE ŽIVOTINJE¹

Kako dijete u prvom tjednu života, tako ni puž nisu racionalna stvorenja. Ako dijete proživi dovoljno dugo, vjerojatno će postati racionalno biće, što nije slučaj i s pužem. Ako želimo, o djetetu od početka možemo govoriti kao o racionalnom stvorenju jer će vjerojatno, ako preživi, postati racionalno, ili zato što pripada vrsti s tom sposobnošću. Na koji god način to postavili, u pogledu racionalnosti ostaje razlika između djeteta i puža s jedne strane, i normalne odrasle osobe, s druge strane.

Razlika se sastoji od posjedovanja propozicionalnih stavova, kao što su: uvjerenje, želja, intencija i stid. To nas potiče na pitanje o tome kako ocijeniti kada stvorenje posjeduje propozicionalne stavove; složiti ćemo se da ih puževi ne posjeduju. Ali što je s psima ili s čimpanzama? Pitanje nije u potpunosti empirijsko jer postoji filozofsko pitanje dokaza relevantnog za odlučivanje o tome kada stvorenje posjeduje propozicionalne stavove.

Neke životinje misle i rasuđuju; razmišljaju, provjeravaju, odbacuju i prihvaćaju pretpostavke; djeluju iz određenih razloga, ponekad nakon pažljiva razmišljanja, zamišljajući posljedice i važuci mogućnosti; žele, nadaju se i mrze, ponekad iz valjanih razloga. U proračunima također i griješe, djeluju protivno vlastitom sudu, ili prihvaćaju skupove uvjerenja na osnovi nedostatnih dokaza. Svako je od tih postignuća, aktivnosti, radnji ili pogreški dovoljno da upozori na to da je riječ o racionalnoj životinji, jer biti racionalna životinja znači posjedovati propozicionalne stavove, bez obzira na to koliko ti stavovi mogu biti nejasni, proturječni, apsurdni, neopravdani ili pogrešni. Ovo predlažem kao odgovor na postavljeno pitanje.

A pitanje je: Koje su životinje racionalne? Naravno, nije mi namjera navesti imena, čak niti imena vrsta ili drugih grupa. Nije mi namjera utvrditi jesu li delfini, majmuni, ljudski embriji ili političari racionalni, ili čak da li je ono što onemogućuje racionalnost kompjutorâ pitanje njihove geneze. Ja se pitam što je to što životinju (ili bilo što drugo, ako želite) čini racionalnom?

Propozicionalni stavovi nude neobičan kriterij racionalnosti jer se pojavljuju samo kao supripadan skup. Očito je široka struktura

¹ Donald DAVIDSON, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 1982., 95-105. Essays No. 7, *Rational Animals*.

uvjerenja, želja i intencija dovoljna za racionalnost; no i dalje može izgledati preoštro učiniti to i nužnim uvjetom racionalnosti. Ali, zapravo, striktnost leži u prirodi propozicionalnih stavova, jer posjedovati jedan propozicionalni stav, znači posjedovati široku mrežu stavova. Jedno uvjerenje zahtijeva niz drugih uvjerenja, a uvjerenja zahtijevaju druge osnovne stavove, kao što su intencije, želje te, ako sam u pravu, dar govora. Tim se ne odbacuje mogućnost postojanja graničnih slučajeva. No ipak, intrističko-holistički karakter propozicionalnih stavova čini dramatičnom razliku između posjedovanja barem jednog i ne posjedovanja niti jednog stava.

Definiranje tako oštre razlike, i to ovisne o jeziku, povlači za sobom optužbu za antropocentrizam. Premda je prigovor opravdan, uputiti ga meni, bilo bi neopravdano. Ja samo opisujem karakteristiku određenih koncepata. Naposljetku, ne iznenađuje što naša ljudska komunikacija obiluje pojmovima za razlikovanje muškaraca i žena od drugih stvorenja, kao što ne iznenađuje ni to da Eskimi posjeduju rječnik prikladan za imenovanje različitih vrsta snijega (o čemu se sad govori kao o mitu). U dosluhu smo s našim jezikom, što i njega i nas same čini posebnima.

Obećao sam da neću raspravljati o pitanju jesu li određene vrste racionalne, ali bit će nemoguće izbjeći tematiku o pothvatima i sposobnostima životinja jer se često rasprava o prirodi misli tradicijski svodila na raspravu o mentalnim sposobnostima neljudskih životinja. Smatram kako je takav pristup tek slikovit (i ponekad emocionalno vođen) način razmišljanja o prirodi misli.²

Norman Malcolm iznosi sljedeću priču kojom nastoji pokazati da psi misle:

Pretpostavimo kako naš pas proganja susjedovu mačku. Mačka trči prema hrastu najbrže što može, ali iznenadno, u posljednjem trenutku, naglo skreće i nestaje kod obližnjeg javora. Pas ne uočava taj manevar te se, dospjevši do hrasta, propinje na stražnje noge, šapom grebe deblo kao da se pokušava popeti na njega te uzrujano laje na grane stabla. S prozora, promatrajući cijeli prizor, kažemo, 'Pas misli da se

2 Moje me zabilješke upućuju na to da sam, prije nego što je ovaj esej napisan, održao ne više od deset predavanja, od Valdosta, Georgije do Aucklanda, s naslovom 'Why Animals can't Think'. Naslov je bio tendenciozan, budući da je ono što sam naglašavao (kao što naglašavam i ovdje) bilo to da samo stvorenja s mogućnosti govora mogu misliti. Međutim, došao sam do uvjerenja o tomu da samo muškarci i žene posjeduju mogućnost govora, ili bilo što drugo dovoljno slično jeziku što bi im dalo za pravo pripisati propozicionalne misli. Naprotiv, u odnosu na moralno pitanje, kako bismo trebali promatrati gluhonijema bića, ja ne vidim razloga biti manje srdačan prema onima koji ne posjeduju misli ili mogućnost govora, od onih koji ih posjeduju.

mačka uspela na hrast.³

(Malcolm pridodaje da možemo reći kako je pas lajao na pogrešno stablo). Malcolm tvrdi da bi pod takvim uvjetima netko tko pripisuje uvjerenje psu mogao – gotovo sigurno – biti u pravu; imao bi potrebne dokaze za opravdanje takva pripisivanja.

Dopustite mi iznijeti uvodni argument kojim nastojim Malcolmovu tvrdnju dovesti u pitanje. Jasno je kako dokaz koji potkrepljuje ‘uvjerenje’ psa ovisi o shvaćanju uvjerenja kao determinante radnje i emocionalne reakcije. Od nas se traži da na osnovi onoga što vidimo zaključimo da pas želi uhvatiti mačku, da zbog želje i uvjerenja trči u smjeru u kojem je mačka nestala i da lajući, kopajuć zemlju itd., izražava svoje razočaranje zbog nemogućnosti da slijedi mačku koja se uspela na stablo. Naravno, same pojedinosti ne trebaju biti točne. Argument je do sada očit: ako s pravom možemo izvesti zaključak o uvjerenjima, također s pravom možemo izvesti i zaključak o intencijama i željama (i možda i više od toga).

No što je s uvjerenjem psa o tomu da se mačka uspela na hrast? Hrast je, baš slučajno, najstarije stablo na vidiku. Misli li pas da se mačka uspela na najstarije stablo na vidiku? Ili da se mačka uspela na ono isto stablo na koje se uspela i posljednji put kad ju je pas proganjao? Teško je odgovoriti na postavljena pitanja. Ali onda se čini nemogućim uvidjeti razliku između potpuno različitih stvari za koje se može reći da pas u njih vjeruje.

Jedan od načina da upozorimo na to da pripisujemo propozicionalni stav jest taj da uvidimo da rečenice kojima nešto opisujemo od istinitih mogu postati neistinite ako bismo riječi koje označavaju predmet stava, neki referirajući izraz, zamijenili drugim izrazom koji upućuje na istu stvar. Uvjerenje da se mačka uspela na hrast nije identično uvjerenju da se mačka uspela na najstarije stablo na vidiku. Ako upotrijebimo riječi kao što su ‘vjerovati’, ‘misliti’ i ‘nastojati’, ne uzimajući u obzir karakteristiku semantičke neprozirnosti, postavlja se pitanje o tomu upotrebljavamo li te riječi kako bismo pripisali propozicionalne stavove, jer se odavno uočilo da semantička nerazjašnjenost razlikuje diskusiju o propozicionalnim stavovima od diskusija o drugim stvarima.

Prema Quineovoj se terminologiji može predložiti da je mjesto upotunjeno izrazom ‘hrast’ u rečenici ‘Pas misli kako se mačka uspela na hrast’ semantički jasno. Pravi je način iznošenja uvjerenja psa (sugestija se nastavlja) sljedeći: ‘Pas misli, u odnosu na hrast, da se mačka uspela na njega’ ili ‘To je hrast na koji pas misli da se mačka uspela’. Ali takve konstrukcije, premda, onoga tko uvjerenje pripisuje,

3 Norman MALCOLM, „Thoughtless Brutes“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 46 (1973), 13.

moгу osloboditi potrebe za pružanjem opisa predmeta koji bi onaj tko vjeruje trebao prihvatiti, ipak impliciraju postojanje takva opisa; *de re* opis odabire predmet koji bi onaj tko vjeruje na neki način mogao opisati. U uvriježenom, premda idiomu koji navodi na pogrešne zaključke, pas mora vjerovati, pod opisom nekog stabla, da se mačka uspela na stablo. Ali koja će vrsta opisa pristajati psu? Primjerice, može li pas vjerovati u predmet kao što je stablo? To je nemoguće sve dok ne pretpostavimo da pas ima niz općih uvjerenja o stablima: uvjerenja o tomu da su stabla stvari koje rastu, da trebaju svjetlost i vodu, da imaju lišće ili iglice, da izgaraju. Ne postoji konačna lista stvari u koje netko s konceptom stabla mora vjerovati, ali bez niza općih uvjerenja ne postoji razlog zašto bismo identificirali neko uvjerenje kao uvjerenje o stablu, a osobito kao uvjerenje o hrastu. Slična se razmišljanja primjenjuju i u svezi s mišljenjem psa o mački.

Mi identificiramo misli, shvaćamo razlike među njima, opisuemo ih onakvima kakve jesu, samo ako se mogu smjestiti unutar guste mreže s njima povezanih uvjerenja. Ako stvarno možemo razumno pripisati pojedinačna uvjerenja psu, onda moramo biti u mogućnosti sebi predočiti kako utvrditi posjeduje li pas niz drugih uvjerenja nužnih za razumijevanje pojedinačnih. Čini mi se da bez obzira odakle započeli, vrlo brzo dospijevamo do uvjerenja o tomu da je gotovo nemoguće odrediti posjeduje li pas takva uvjerenja, i to uvjerenja bez kojih je naše pouzdano pojedinačno pripisivanje uvjerenja psu upitno.

Ne samo da svako pojedinačno uvjerenje zahtijeva mrežu daljnjih uvjerenja koja mu daju sadržaj i identitet, nego i svaki drugi propozicionalni stav, u svojoj pojedinačnosti, ovisi o sličnoj mreži uvjerenja. Kako bih vjerovao da se mačka uspela na hrast, moram imati brojna istinita uvjerenja o mačkama i stablima, toj mački i tom stablu, mjestu, izgledu i načinu života mačaka i stabala itd; ali isto vrijedi i u slučaju pitam li se je li se mačka uspela na hrast, strahujem li da se uspela, iskazujem li nadu u svezi s tim, želim li da to učini ili iskazujem li namjeru u svezi s tim da će to i učiniti. Zaista, uvjerenje, istinito uvjerenje – ima središnju ulogu među propozicionalnim stavovima. Stoga, dopustite mi o svim propozicionalnim stavovima govoriti kao o mislima.

Kako je već napomenuto, ne mora postojati konačna lista uvjerenja o kojoj bi svaka pojedinačna misao ovisila. No ipak, nužna je većina istinitih uvjerenja. Neka su potrebna uvjerenja opća, ali vjerojatno empirijska, kao što je uvjerenje o tomu da mačke mogu grepsti ili se uspinjati na stabla. Druga su pojedinačna, kao što je uvjerenje o tomu da je mačka koju smo prije trenutak vidjeli kako protrčava još uvijek u susjedstvu. Neka su logička. Misli, kao i propozicije, imaju logičke odnose. Sama se misao mijenja ako se njezin identitet odijeli od svojega

mjesta u logičkoj mreži drugih misli ili ako zamijeni svoje mjesto unutar mreže. Stoga, radikalna je inkoherencija uvjerenja nemoguća. Imati pojedinačni propozicionalni stav znači u velikoj mjeri imati ispravnu logiku, u smislu posjedovanja mreže uvjerenja koja su logički koherentna. To je jedan od razloga zbog kojih posjedovati propozicionalne stavove znači biti racionalno stvorenje. Isti se razlog može primijeniti i u slučaju intencionalnih radnji. Intencionalna je ona radnja koja se može objasniti u odnosu na uvjerenja i želje čiji propozicionalni sadržaji racionaliziraju tu radnju. Slično tomu i emocija zadovoljstva u svezi s nečijim prestankom pušenja mora biti racionalna emocija u svjetlu uvjerenja i vrijednosti koje netko posjeduje.

Nepotrebno je napominjati da ne treba opovrgavati postojanje iracionalnih uvjerenja, radnji i emocija. Radnja za koju pojedinac ima razloge da je obavi, može biti radnja za koju ima više razloga koji upućuju na to da je ne treba obaviti. Uvjerenje može biti razumno u svjetlu nekih, ali ne i u ukupnosti naših daljnjih uvjerenja itd. Razlog je tomu što mogućnost iracionalnosti ovisi o znatnom stupnju racionalnosti. Iracionalnost nije samo nedostatak razloga nego ozbiljna pogreška ili odstupanje od razloga.

Pretpostavljam da pod prikladnim uvjetima promatrač može reći koja uvjerenja, želje i intencije posjeduje činitelj. Zaista, pristao sam na takvu pretpostavku ustvrdivši da, ako stvorenje nema moć govora, ne postoji jasnoća u svezi s tim može li se intencionalnost održati u okvirima izraženih uvjerenja i drugih stavova. Slično se pitam mogu li, u nedostatku moći govora, postojati adekvatni temelji za pripisivanje općih uvjerenja potrebnih za razumijevanje mišljenja. Ne dokazujući pretpostavku o mogućnosti spoznaje sadržaja drugih umova, dopustite mi je odvojiti od drugih čvršćih pretpostavki. Tek tako ustvrditi kako promatrač, pod prikladnim uvjetima, može reći što netko drugi misli, ne znači prihvatiti verifikacionizam, čak ni u svezi s mislima. Ako pretpostavka zamjetljivosti ne implicira da je moguće eksplicitno iznijeti koji je dokaz nužan ili dostatan za određenje postojanja određene misli, onda je nemoguće na neki način mišljenje definicijski svesti na nešto drugo. Isto tako pretpostavka zamjetljivosti ne implicira kako je promatranje jedini način determinacije postojanja misli. Naprotiv, jasno je da ljudi bez promatranja ili dokaza obično znaju u što vjeruju, što žele ili što namjeravaju.

Pretpostavka se zamjetljivosti ne svodi ni na biheviorizam. Propozicionalne stavove može otkriti promatrač koji svjedoči ničem više do ponašanju, bez stavova koji se na bilo koji način mogu svesti na ponašanje. Ako imamo dovoljno informacija o trenutačnom i mogućem ponašanju, postoje dovoljne konceptualne veze između stavova i ponašanja koje će dopustiti ispravne zaključke u svezi sa stavovima.

Na osnovi onoga što je rečeno o ovisnosti uvjerenja o drugim uvjerenjima, i o ovisnosti drugih propozicionalnih stavova o uvjerenjima, jasno je kako se mora uočiti veoma kompleksna struktura ponašanja kako bi se opravdalo pripisivanje pojedinačne misli. Točnije, moraju postojati dobri razlozi za vjerovanje u postojanje tako kompleksne strukture ponašanja. Zaista, bez tako kompleksne strukture ponašanja nema ni misli.

Mislim da takva struktura postoji jedino ako činitelj posjeduje moć govora. Ako je to točno, onda je Malcolm mogao s pravom pripisati uvjerenje svome psu, ali jedino ako je, na osnovi čvrstih dokaza, vjerovao da njegov pas posjeduje sposobnost artikulirane komunikacije.

Gledište prema kojemu misao – uvjerenje, želja, intencija i slično – zahtijeva moć govora jeste kontroverzno, ali zasigurno nije i novo. Tezu koju nastojim zastupati treba odvojiti od različitih s njom povezanih teza. Primjerice, ne vjerujem kako se mišljenje može svesti na lingvističku aktivnost. Ne čini mi se prihvatljivom ideja da se misli nomološki mogu identificirati ili povezati s fenomenima karakteriziranim fizikalnim ili neurološkim pojmovima. Također ne vidim razloge za tvrdnju o tomu da ne možemo iskazati ono što ne možemo misliti. Stoga, moja teza nije u tome da postojanje svake misli ovisi o postojanju rečenice koja tu misao iskazuje. Zapravo, moja je teza da stvorenje bez sposobnosti govora ne može misliti. Da bi bilo misleće, racionalno stvorenje, ono mora moći iskazati misli, i iznad svega, moći interpretirati govor i misli drugih.

Kako sam već napomenuo, takva se teza često zastupala; ali na kojim pretpostavkama? Pretpostavi li se učestalost zastupanja takve teze, od racionalista do američkih pragmatista, pa čak i među suvremenim analitičkim filozofima, nedostaje argumentacija. Do sada sam upozorio na dvojbenu primjenjivost testa intenzionalnosti kad su u pitanju nijeme životinje, i potrebe, u slučaju postojanja misli, za obilnom dopunom općih (i istinitih) uvjerenja. Ova razmišljanja ciljaju na moć govora, ali se ne svode na demonstraciju toga da je ona nužna za mišljenje. Naprotiv, ova razmišljanja upućuju na nemogućnost mišljenja bez nje.

Opširno zapažanje koje smo uspjeli objasniti, a ponekad i predvidjeti u ponašanju nejezičnih životinja, pripisujući im uvjerenja, i želje, i intencije, ne ide u prilog govoru o ovisnosti mišljenja o jeziku. Takva je metoda primjenjiva na pse i žabe onoliko koliko i na ljude. I, može se nadodati, ne postoji opći i praktični alternativni okvir za objašnjenje životinjskog ponašanja. Ne svode li se te činjenice na *opravdanje* primjene metode?⁴

4 Stav je iznio Jonathan BENNETT, *Linguistic Behavior*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Nedvojbena je da je tako. No i dalje je jasno kako bi bilo pogrešno zaključiti da nijeme životinje (= životinje koje nemaju mogućnost interpretacije ili sudjelovanja u aktivnosti verbalne komunikacije) posjeduju propozicionalne stavove. Da bismo to i uvidjeli, potrebno je samo razmisliti o tomu kako netko jednostavno nema bolji ili drukčiji način objašnjenja kretnji rakete koja prati toplotni trag, osim da pretpostavi kako raketa želi uništiti avion i kako vjeruje da to može učiniti krećući se na već započet način. Taj neupućeni promatrač s pravom može raketi pripisati želje i uvjerenja, ali bio bi u krivu. Primjerice, ja sam bolje upućen, ne zato što znam kako je raketa osmišljena, nego zato što znam da se kreće takvom putanjom jer su je osmislili i izradili ljudi koji su imali takve želje i uvjerenja koja je moj neupućeni prijatelj pridao raketi. Moje je objašnjenje, iako još teleološko i ovisno o postojanju propozicionalnih stavova, bolje zato što se njim raketi ne pripisuje mogućnost bogatog izbora ponašanja koje misleće stvorenje mora imati.

Slučaj se nejezičnih stvorenja razlikuje od slučaja rakete po dvije osnove: mnoge su životinje, u pogledu ponašanja, mnogo sličnije ljudima nego rakete; i mi često nemamo boljeg načina objašnjenja njihovog ponašanja osim uporabe propozicionalnih stavova. Stoga, ono što trebamo za objašnjenje jest karakterizacija toga što jezik osigurava, a što je nužno za mišljenje. Kad bi postojao takav nužan uvjet, mogli bismo nastaviti s objašnjenjem ponašanja nejezičnih stvorenja pripisujući im propozicionalne stavove, a istovremeno uočavajući kako takva stvorenja zapravo nemaju propozicionalne stavove. Bit ćemo primorani priznati da pridajemo strukturu objašnjenja koja je daleko čvršća od strukture koju opaženo ponašanje zahtijeva i za koju opaženo ponašanje nije toliko očito da bi je objasnilo.

U ostatku eseja navodim uvjet za mišljenje, a za koji vjerujem da ga jedino verbalna komunikacija može osigurati, te slijedom iznosim razmišljenja koja idu u prilog mojemu gledištu. Iako razmišljanja prikazujem kao argument, bit će jasno da se na više mjesta moje mišljenje može dovesti u pitanje.

'Argument' se sastoji od dva koraka. Mislim kako sam pokazao da je sve ono što propozicionalni stavovi zahtijevaju pozadina uvjerenja, stoga ću se usredotočiti na uvjete za uvjerenje. Bez uvjerenja ne postoje drugi propozicionalni stavovi, te stoga ni već karakterizirana racionalnost.

Kao prvo, tvrdim kako je za posjedovanje uvjerenja nužno imati koncept uvjerenja.

Kao drugo, tvrdim kako moramo posjedovati moć govora da bismo imali koncept uvjerenja.

Norman Malcolm, u već spomenutom članku, uvodi razliku slič-

nu onoj koju ja želim uvesti između posjedovanja uvjerenja i posjedovanja koncepta uvjerenja, ali njegova se terminologija razlikuje od moje. Ja upotrebljavam riječ 'misao' kako bih obuhvatio sve propozicionalne stavove. Međutim, Malcolm ograničuje primjenu riječi 'misao' na višu razinu mišljenja. Prema njegovu gledištu, pas može vjerovati kako se mačka uspjela na hrast, ali ne može imati misao o tomu da se mačka uspjela na hrast. Malcolm smatra, kako se u potonjem, ali ne i u prvom slučaju, zahtijeva moć govora. Malcolm uvodi razliku govoreći da stvorenje samo misli (vjeruje) da *p* ukoliko je svjesno da *p*, ali ima misao da *p* ukoliko je svjesno da je svjesno da *p*. To slično razlici koju imam na umu između vjerovanja da *p* i vjerovanja da netko vjeruje da *p*. U drugom je slučaju riječ o uvjerenju, te se stoga zahtijeva koncept uvjerenja. Ugrubo usporedimo: Malcolm smatra da jezik uvodi razliku između stvorenja koja samo misle i stvorenja koja imaju koncept misli; ja smatram kako je za mogućnost mišljenja nužan koncept misli, te je stoga moć govora potrebna u oba slučaja.

Donald Weiss se upušta u raspravu s Malcolmom: Weiss misli da su moguća razumna pripisivanja mišljenja stvorenjima koja ne posjeduju moć govora.⁵ Budući da mislim da bi Weissov primjer mogao imati utjecaja na druge, dopustite mi Weissa parafrazirati, a onda malo potanje citirati. Evo priče. Arthur nije pas, nego, recimo, superpas s drugog planeta. Arthur na Zemlju dolazi sam i tu se nastanjuje. Nema odnos s drugim stvorenjima ili ne poznaje druga stvorenja – on promatra kroz jednostrana ogledala. Arthur ne posjeduje sposobnost govora. Prema Weissu, ako bismo svjedočili sljedećem prizoru, uvjerali bismo se da Arthur ima reflektivnu inteligenciju:

Jednog dana Arthur slučajno otkriva sjajni metal, stavlja ga u vatru te ga pokušava iskovati - ali otkriva da užareni metal po svemu sudeći nije savitljiviji od hladnog metala. Pokušava ponovno sporije i metodičnije – no ponovno dolazi do istog rezultata. Pravilnost u koju je Arthur vjerovao – šapućemo – nije u potpunosti univerzalna. Arthur je otkrio slučaj na koji se ne primjenjuje opće pravilo.

Arthur nastavlja uznemireno hodati oko svog životnog prostora. Naglo sjeda; a zatim isto tako naglo ustaje; hoda gore-dolje. Još jednom sjeda, no ovaj put ostaje u sjedećem položaju. Ostaje u istom položaju petnaest minuta; gleda ravno ispred sebe. Zatim iznenadno poskoči i odmah nastavlja gomilati znatnu količinu drva u vatru ... a onda baca svoj novootkriveni metal u vatru, te ga poslije određenog vremena izvlači. Ponovno ga pokušava iskovati – ali ovaj put uspijeva. Očito zadovoljan ... bez žurbe nastavlja spravljati jelo.⁶

5 Donald WEISS, „Professor Malcolm on Animal Intelligence“, *Philosophical Review* 84 (1975.), 88-95.

6 WEISS, „Professor Malcolm on Animal Intelligence“, 91-92.

Weiss iznosi kako sada imamo čvrste dokaze o tome da je Arthur razmišljao o svojim vlastitim uvjerenjima; Weiss je osobito zadivljen činjenicom da Arthur u reakciji na svoje stanje zbunjenosti sjeda širom otvorenih očiju i posve miran, a potom doista poskakuje kako bi poduzeo radnje koje vode rješenju njegova problema.⁷

Zanemarit ću izbor riječi koji Weiss koristi da bi opisao Arthurove kretnje, kojim se počinja *petitio principii*, jer mislim kako je Weiss dao ispravnu pretpostavku: nužno je da smo u mogućnosti opisati Arthura kao nekoga tko je iznenađen. Mislim da je jasno da bi iznenađeni Arthur imao refleksivne misli, i naravno, uvjerenja.

To ne znači tvrditi kako su sva mišljenja samosvjesna, ili da kadgod mislimo da *p* moramo biti svjesni da *p*, ili vjerovati kako vjerujemo da *p*, ili misliti kako mislimo da *p*. Zapravo, tvrdim sljedeće: da bismo uopće posjedovali bilo koji propozicionalni stav, nužno je posjedovati koncept uvjerenja, imati uvjerenje o nekim uvjerenjima. Ali što je potrebno za posjedovanje koncepta uvjerenja? Ovdje se za pomoć utječem fenomenu iznenađenja budući da mislim da iznenađenje zahtijeva koncept uvjerenja.

Zamislimo kako vjerujem da je novčić u mom džepu. Ispraznim džep i ne nalazim novčić. Iznenađen sam. Sasvim je jasno kako se ne bih mogao iznenaditi (premda bih se mogao zaprepastiti) da ponajprije nisam imao uvjerenja. I možda je podjednako jasno da posjedovanje uvjerenja, barem uvjerenja koja sam uzeo u svojem primjeru, za nužnu posljedicu ima mogućnost iznenađenja. Kad bih vjerovao da je novčić u mom džepu, moglo bi se dogoditi nešto što bi me navelo na promjenu uvjerenja. No, iznenađenje uključuje i naredni korak. Nije dovoljno prvo vjerovati kako je novčić u mom džepu, a onda se razuvjeriti nakon pražnjenja džepa. Iznenađenje od mene zahtijeva svijest o razlici između onoga što sam vjerovao i onoga u što počinjem vjerovati. Međutim, takva je svijest uvjerenje o uvjerenju; ako sam iznenađen, onda među drugim stvarima, počinjem vjerovati kako je moje prvotno uvjerenje bilo pogrešno. Ne moram ustrajavati u tomu kako svaki slučaj iznenađenja zahtijeva vjerovanje u to da je prethodno uvjerenje bilo pogrešno (iako sam sklon takvu mišljenju). Ono što želim ustvrditi, jest da ne možemo imati opću mrežu uvjerenja nužnih za posjedovanje bilo kojeg uvjerenja uopće, bez izloženosti iznenađenju koje zahtijeva vjerovanje u ispravnost naših vlastitih uvjerenja. Iznenađenje je o nekim stvarima općenito nužan i dovoljan uvjet mišljenja. Ovim zaključujem prvi dio svojega 'argumenta'.

Veći je dio argumenta o konceptu uvjerenja u tome da je riječ o konceptu stanja organizma koji može biti istinit ili neistinit, ispravan ili neispravan. Stoga, posjedovati koncept uvjerenja znači posjedovati

7 WEISS, „Professor Malcolm on Animal Intelligence“, 91-92.

koncept objektivne istine. Ako vjerujem da je novčić u mojemu džepu, o tomu mogu biti u pravu ili u krivu; u pravu sam samo ako je novčić u mojemu džepu. Iznenadim li se ako ne nađem novčić u svojem džepu, zaključujem kako moje prethodno uvjerenje nije korespondiralo stanju mojih financija. Imam predodžbu objektivne stvarnosti koja je neovisna o mojemu uvjerenju.

Biće može biti u interakciji sa svijetom na kompleksne načine, a da ne razmišlja o bilo kojoj propoziciji. Moglo bi razlikovati boje, okuse, zvukove i oblike. Moglo bi učiti, što znači promijeniti svoje ponašanje, tako da održi svoj život ili uveća unos hrane. Moglo bi 'generalizirati', u smislu reagiranja na nove podražaje na način na koji je reagiralo na prethodne podražaje. No ništa od toga, bez obzira koliko uspješno prema mojim standardima, ne pokazuje da stvorenje poznaje razliku između onoga što vjeruje i onoga što je slučaj, a što se zahtijeva u slučaju uvjerenja.

Što je to što *bi moglo* pružiti uvid u te razlike? Zasigurno je dovoljna jezična komunikacija. Kako bih razumio govor druge osobe, moram misliti o istim stvarima o kojima i ona misli, moram živjeti u istom svijetu. Ne moram se s njom slagati u pogledu svih stvari, ali da bi se pojavila mogućnost neslaganja, mi moramo razmišljati o istim propozicijama, o istoj tematici i istom konceptu istine. Komunikacija ovisi o svakom govorniku koji posjeduje, i ispravno misli kako je to slučaj i s drugima, koncept o istom svijetu, intersubjektivnom svijetu. Ali koncept intersubjektivnog svijeta je koncept objektivnog svijeta, svijeta o kojem svaki govornik može imati uvjerenja.

Stoga, predlažem kako je koncept intersubjektivne istine dovoljan kao osnova za uvjerenje i stoga za mišljenje općenito. I možda je dostatno uvjerljivo da posjedovanje koncepta intersubjektivne istine ovisi o komunikaciji u punom jezičnom smislu. Međutim, kako bih završio 'argument', trebam pokazati kako je *jedini* način dospjeća do posjedovanja razlike između vjerovanja i istine posjedovanje koncepta intersubjektivne istine. Priznajem da ne znam kako to pokazati. Ali nemam ni predodžbu o tomu na koji bi se drugi način mogao spoznati koncept objektivne istine. Umjesto argumenta, kao prvi korak, iznosim sljedeću analogiju.

Kad bih bio pričvrćen za zemlju, ne bih imao načina odrediti udaljenost između sebe i brojnih predmeta. Znao bih samo da postoji crta koja se proteže od njih k meni. Mogao bih biti u uspješnoj interakciji s predmetima, ali ne bih mogao činjenično odgovoriti gdje su predmeti. Budući da nisam pričvršćen za zemlju, slobodan sam triangulirati. Naš je smisao objektivnosti posljedica druge vrste triangulacije, triangulacije koja zahtijeva dva stvorenja. Svako je od stvorenja u interakciji s predmetom, ali ono što svakom stvorenju pruža koncept

objektivnosti stvari, jest bazična crta trokuta, formirana među stvorenjima pomoću mogućnosti govora. Činjenica da dijele samo koncept istine čini smislenom tvrdnju o tomu da posjeduju uvjerenja, da su u mogućnosti predmetima pridati mjesto u javnom svijetu.

Zaključak je ovih razmišljanja to da je racionalnost društvena značajka. Posjeduju je samo govornici.

Prijevod: Igor Žontar

Mato ZOVKIĆ

MEĐUNARODNI TEOLOŠKI ČASOPIS „CONCILIUM“ POČEO IZLAZITI I NA HRVATSKOM

Radujem se što večeras možemo predstaviti¹ prva dva broja hrvatskog izdanja međunarodnog teološkog časopisa „Concilium“ koji sam imao priliku pratiti na engleskom, njemačkom i talijanskom od nastanka 1965. do prosinca prošle godine.

Što ovaj časopis, koji su pokrenuli katolički teolozi Zapadne Europe povodom Drugog vatikanskog sabora, znači za teologiju na razini sveopće Crkve? Što bi moglo značiti hrvatsko izdanje toga časopisa koje je sretno počelo u veljači 2010.?

Nastanak i kratka povijest „Conciliuma“

Naziv časopisa „Concilium“ povezan je s povijesnim događajem Drugog vatikanskog sabora, koji je papa Ivan XXII. najavio 25. siječnja 1959. a održavan je u četiri navrata po otprilike dva mjeseca zborovanja ujesen 1962., 1963., 1964. i 1965. Papa je dao Saboru program kratkom talijanskom riječju *aggiornamento* – podanašnjenje. Mislio je na otvaranje Crkve ljudima današnjeg vremena koji žive u pluralnom svijetu te traže poštovanje međunarodnih zakona o pravu na slobodu religije i na razlike u kulturi. Nizozemski katolički izdavač Paul Brand predložio je već 1958. pokretanje novog međunarodnog teološkog časopisa njemačkom profesoru Karlu Rahneru (1904.-1984.) koji bi se bavio teološkim pitanjima na svjetskoj razini. Rahner je kao mudri isusovac tada prosudio da se ne može dobiti odobrenje crkvenih vlasti za takav projekt.² Iz povijesti Drugog vatikanskog sjetimo se da su kroz dvije godine pripreme različite komisije, imenovane od Pape, doradivale prijedloge biskupa i katoličkih sveučilišta u tzv. sheme za raspravu na plenarnim zasjedanjima. Kad je 11. listopada 1962. počeo Sabor, ubrzo se pokazalo da biskupi ne žele samo reći „amen“ na tekstove koje su komisije pripravile zato što su odicali jednostranom školskom teologijom rimskih učilišta. Glasali su 20. studenog o Shemi o obja-

1 Priređeno kao izlaganje na predstavljanju u Sarajevu, 19. svibnja 2010.

2 Uz vlastito sjećanje, služim se poglavljem Paul BRAND - Herman HÄRING, „Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt. Über Anfänge und Programmatik der Internationalen Zeitschrift für Theologie ‚CONCILIUM‘“, Herman HÄRING - Karl-Josef KUSCHEL (ur.), HANS KÜNG - *Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch*, München, 1993., 779-794.

vi koja je u duhu tradicionalne teologije tvrdila da su Sveto pismo i predaja izvori objave i odbacili je s obrazloženjem da ne može biti ni podloga za raspravu. Tekst je trebalo temeljito preraditi na temelju razvoja biblijskih znanosti. U svjetlu toga i drugih događaja na početku Sabora, gdje je bio jedan od tzv. peritusa, Rahner je, na ponovni upit Branda o novom časopisu, odgovorio da ne bi on sam mogao pokrenuti i nositi takav projekt. Pridružili su mu se Hans Küng i Edward Schillebeeckx (1914.-2009.) i već 21. studenog 1962. održan je prvi radni susret. Brand je u jednom rimskom hotelu otvorio svoj izdavački ured te sazivao zainteresirane teologe na rasprave. Pisali su prve nacрте o programu časopisa te slali obavijesti predstavnicima tiska i biskupima. U razdoblju nakon prvog zasjedanja Sabora, komisije su nastavile dotjerivati postojeće nacрте dokumenata u skladu s izrečenim ili pismeno priloženim primjedbama biskupa. Ivan XXIII. umro je 3. lipnja 1963., a kad je 15 dana kasnije izabran Pavao VI., u nastupnom govoru najavio je nastavak i završetak Sabora. To je potaknulo inicijatore ideje o novom časopisu da nastave. Ujesen 1963. utjecajni talijanski teolog Carlo Colombo rekao je Rahneru, Schillebeeckxu i Brandu kako ne bi bilo dobro da tematiku o ekumenizmu u novom časopisu vodi Küng. Oni nisu poslušali. Inicijatori su insistirali da novi časopis bude internacionalan, da nudi katolički otvorenu teologiju te da bude timski programiran i uređivan.

Pokazala se potreba za osnutkom Fondacije „Concilium“ koja će djelovati prema državnim zakonima, imati stabilno vodstvo i upravu, redovno održavati susrete te omogućavati redovno izlaženje časopisa na različitim jezicima. U toku 1963. dogovoreno je da časopis obrađuje deset teoloških područja koja će voditi konkretni teolozi: dogmatika – E. Schillebeeckx i B. Willems, pastoralna teologija – K. Rahner i H. Schuster, moralna teologija – F. Böckle i C. van Ouwerkerk, duhovnost – Chr. Duquoc i J. Geffré, egzegeza – R. E. Murphy i B. van Iersel, povijest Crkve – R. Aubert i A. Weiler, crkveno pravo – N. Edelby, J. Urresti i H. Huizing, granična pitanja – J. B. Metz, W. Broker i W. Oelmüller, liturgija – J. Wagner i H. Hucke, ekumenizam – H. Küng, W. Kasper i H. Schulz.

U listopadu 1964. pojavio se u Rimu nulti broj Conciliuma u kojem je svaka od deset sekcija najavila svoj program. K. Rahner i E. Schillebeeckx formulirali su uvodnik u cijeli časopis, koji je bio ponovno tiskan u prvom broju, siječanj 1965., str. 1-3. Evo nekih misli iz njihova uvodnika: „U ovom časopisu žele se teolozi znanstvenici obraćati muževima praktičnog rada u Crkvi, o čijem odlučivanju i djelovanju ovisi mnogo toga u Crkvi; oni znaju i po iskustvu Sabora da pastoralni djelatnici i današnji propovjednici evanđelja trebaju nešto naučiti također od teološke znanosti... Nastaje teologija koja tim muževima može više kazati o njihovoj zadaći od onoga što je stajalo u školskim knjiga-

ma prošlih desetljeća... Novi časopis želi takvim muževima u Crkvi (ne isključujući ni laike s crkvenom odgovornošću) stalno davati izvješće o novim pitanjima i novim odgovorima u *svim* teološkim disciplinama *svuda* po svijetu preko internacionalnog časopisa, i to stvarno, odmjereno, brižno promišljenim odabirom i naglašavanjem koje je zbiljski važno za takve čitatelje. Stoga je cilj novoga časopisa odmjereno informiranje praktičara o cijeloj međunarodnoj teologiji (uključivši i granična pitanja) preko odabranih stručnjaka iz različitih naroda (a kod graničnih pitanja preko zastupnika profanih znanosti), ali tako da to u *svakom* pogledu bude katoličko³.

Imao sam sreću raditi doktorsku disertaciju o ekleziologiji Drugog vatikanskog pod vodstvom T. Šagi-Bunića koji je bio savjetnik nadbiskupa Šepera na Saboru, napisao prvi komentar saborskih dokumenata na hrvatskom⁴ te koordinirao prvi prijevod 16 saborskih dokumenata na hrvatski koji je tiskala Kršćanska sadašnjost u Zagrebu 1970. s usporednim latinskim izvornikom i hrvatskim tekstom. Tek je 2008. KS izdala popravljeno izdanje toga prijevoda (inače sedmo). U studiranju saborskih tekstova o obnovi Crkve služio sam se radovima Y. Congara, H. Künga i K. Rahnera koji su suosnivači Conciliuma. Zato sam u te tri godine rada čitao i Concilium na engleskom.⁵ Tada su mi se ti ekleziološki članci činili visoko stručni, ali kad sam 1969. počeo studirati na Papinskom biblijskom institutu u Rimu i ulaziti u stručne egzegetske časopise, vidio sam da je pristup egzegezi kod autora koji pišu biblijske teme u Conciliumu lagan i namijenjen općoj publici. To me je privremeno otuđilo od praćenja Conciliuma. Prigodom regionalnog susreta Europskog društva za katoličku teologiju u Dubrovniku 12. prosinca 2009. spremao sam temu o dužnosti teologa da katoličku vjeru brane poštujući vjeru drugih, ali da teologiju ne svode na polemiku. Tada sam se ponovno vratio Conciliumu te našao korisnih članaka objavljenih između god. 2000. i 2007., osobito s područja međureligijskog i ekumenskog dijaloga.⁶

3 BRAND - HÄRING, „Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt“, 793-794.

4 Usp. Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Ali drugog puta nema. Uvod u misao Drugog vatikanskog koncila*, KS, Zagreb 1969.

5 Usp. popis literature u Mato ZOVKIĆ, *Obnova Crkve prema II. vatikanskom saboru*, KS, Zagreb 1969.

6 Usp. Chrisph SCHWÖBEL, „L'incontro interreligioso e l'esperienza frammentaria di Dio“, *Concilium* (2001.), 140-156. Robert SCHREITER, „La religione come fonte e risorsa di riconciliazione“, *Concilium* (2003.), 138-149. Erik BORGMAN, „La vicinanza kenotica del Dio che libera. Lineamenti di una teologia cristiana delle altre forme di fede“, *Concilium* (2003.), 173-189. Andrés TORRES QUEIRUGA, „Ripensare il pluralismo: dall' inculturazione all' inreligionazione“, *Concilium* (2007.), 129-140. Pedro CASALDALIGA - Jose Maria VIGIL, „Spiritualità e pluralismo religioso“, *Concilium* (2007.), 157-162.

Prvi veći potres u vezi s Conciliumom dogodio se 1970. kada je urednik ekumenske tematike Hans Küng objavio svoju knjigu *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Reagirali su njemački katolički teolozi pod vodstvom K. Rahnera knjigom *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfragen von Hans Küng* (Herder 1971.). Küng je 1973. formulirao svoj konačni stav u knjizi *Fehlbar. Eine Bilanz* (Benziger Verlag, Zürich). Srž problema je u filozofiji jezika. Küng drži da su sve formulacije crkvenog učiteljstva ograničene kulturom i vremenom u kojem su formulirane te da ne mogu biti obvezatne svim katolicima u sva vremena, ali da Bog održava Crkvu u istinitosti unatoč krhkosti ljudskog izražavanja. Rahner i crkveno učiteljstvo polaze od potrebe i dužnosti vjerovanja u važne kršćanske istine: ako se Bog objavio i ako smo nešto dužni vjerovati za spasenje, onda to treba biti spoznatljivo. Interventi Sv. Stolice u ovom pitanju doveli su do toga da je H. Küng razriješen službe profesora na katoličkom teološkom fakultetu gdje se spremaju kandidati za ministerijalno svećeništvo, ali mu nije oduzeta svećenička služba niti je izopćen iz Crkve. Državno sveučilište u Tübingenu zadržalo ga je u radnom odnosu te mu povjerilo da vodi Ekumenski institut i proučavanje drugih religija u vidu dijaloga.⁷

Küng je i dalje ostao pročelnik tema o ekumenizmu u Conciliumu, ali je to dovelo do povlačenja Waltera Kaspera iz toga tima. On te Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Karl Lehmann i neki drugi teolozi – nezadovoljni pisanjem Conciliuma – pokrenuli su 1972. *Internationale theologische Zeitschrift „Communio“*. Küng je pripadao vodstvu Fondacije “Concilium” do 1989. te kroz 25 godina o ekumenizmu pisao i nalazio suradnike. Nisu mu bila važna nova istraživanja na tom području nego „sinteza onoga što možemo naučiti iz Pisma, povijesti, sustavnog razmišljanja te iz praktičnih iskustava. Tako je Concilium od početka dobivao snagu iz svoje sposobnosti da veoma različite teološke informacije uobliči u sintezu te ih poveže s praktičnim iskustvima. Concilium živi od praktičnog zauzimanja kao i od obnovljene teološke samosvijesti kojoj do danas udahnjuje dušu Hans Küng osobno, kao i njegova teologija“.⁸

Daljnji problemi Fondacije “Concilium” bili su pronalaziti u različitim narodima velikih svjetskih jezika izdavače koji bi na svojem području redovno tiskali taj međunarodni teološki časopis. Concilium je počeo izlaziti deset puta godišnje na sedam jezika: engleski (u SAD i Britaniji), francuski, njemački, nizozemski, talijanski, španjolski i portugalski. Bilo je privremeno pokrenuto i izdanje na poljskom, ali se moralo ugasiti zbog uskraćivanja službene podrške. Neko vrijeme izla-

7 Za kratak prikaz te „afere“ usp. Mato ZOVKIĆ, *Crkva kao narodi Božji*, KS, Zagreb 1976., 155-170.

8 BRAND - HÄRING, „Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt“, 786.

zili su sabrani članci Conciliuma i na japanskom, ali su ga organizatori morali ugasiti zbog pomanjkanja prevoditelja. Izdanja na nizozemskom i francuskom ugašena su 2003. zbog financijske neisplativosti. Sada Concilium izlazi pet puta godišnje na pet jezika. Kroz to vrijeme dolazilo je do pomicanja naglaska u temama i pristupu, ali ostaje trajna želja da to ne bude visoko specijalistički časopis nego ponuda argumentiranih informacija i refleksija djelatnicima Crkve. Sada posvećuje veću pozornost ženama i laicima. Od 1986. veća pozornost se posvećuje svjetskim religijama, a izbor svih tema biva odlučan na generalnoj skupštini Fondacije: „Pri tome direktori dotične sekcije imaju odlučujuću prednost predlaganja. Uz to ovaj razvoj odražava - svakako ne slučajno - da je Hans Küng u ovim godinama premjestio svoj osobni teološki interes izrazito na pitanja svjetskih religija“⁹. Teme za pojedini broj bivaju određene 18 mjeseci unaprijed tako da zamoljeni pisci priloga trebaju svoj tekst poslati 12 mjeseci unaprijed. Ovo govorim iz osobnog iskustva, jer sam jednom bio zamoljen da načinim izvještaj o odjeku jednog dokumenta učiteljstva među svećenicima i vjernicima hrvatskog govornog područja i odbio sam zbog potrebe istraživanja i kratkoće ponuđenog vremena.

Nedostaje uloga koju su vršili „Svesci“ od 1967. do 2001.

Godine 1967. izašao je prvi broj „Svezaka“ koji je pokrenula Kršćanska sadašnjost radi prevođenja odabranih teoloških članaka iz poznatih svjetskih časopisa. Kako sam prevodio neke od članaka u prvim brojevima „Svezaka“, znam da je uredniku bilo veoma teško pronaći prevoditelje koji znaju dovoljno teologiju na hrvatskom i jezik s kojega je trebalo članak prevesti. Tu su ljubitelji teologije na hrvatskom mogli čitati radove poznatih katoličkih i nekatoličkih autora o važnim teološkim pitanjima, ali su i domaći autori prilagali pokoji članak, osobito s područja kulture te recenzije novih teoloških knjiga. Promijenilo se više urednika, a u razdoblju od 1967. do 2001. izašlo je 106 brojeva, puno puta dvobroj.

„Svesci“ su od 1975., broj 25-26, počeli nositi podnaslov „Communio“ te u većini brojeva objavljivali po dva ili tri članka prevedena iz tog međunarodnog časopisa. Tako su u br. 25-26 prevedeni članci „Jedinstvo vjere i teološki pluralizam“ Charlesa Boyera (str. 28-33), „Crkva kao otvoreni sistem“ Hainza Schürmanna (str. 34-41) te „Savjest u vremenu“ Josepha Ratzingera (str. 42-46). Časopis se ugasio 2001. god., pretpostavljam iz financijskih razloga, zato što je izdavaču bilo preskupo plaćati urednika i prevoditelje za mali broj primjeraka. Od tada je nastala svojevrsna praznina na hrvatskom teološkom području

9 BRAND - HÄRING, „Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt“, 787.

ju, unatoč nizu prevedenih teoloških djela koja su izdali Kršćanska sadašnjost u Zagrebu, Karitativni fond UPT u Đakovu, Verbum u Splitu, Filozofsko-teološki institut u Zagrebu, Svjetlo riječi u Sarajevu te Ex libris u Rijeci.

Izdavači i dosadašnje teme Conciliuma na hrvatskom

Inicijativu o prevođenju Conciliuma na hrvatski pokrenule su dvije izdavačke kuće: prva zvana *Ex libris* pod vodstvom Željka Međimorca sa sjedištem u Rijeci i druga zvana *Synopsis* pod vodstvom Ivana Pandžića sa sjedištem u Sarajevu. Uz dogovor s diplomiranim teolozima Zoranom Grozdanovim iz Rijeke te Alenom Kristićem i Entonijem Šeperićem iz Sarajeva, kao poznavateljima teologije i stranih jezika, oni su pravodobno zamolili i dobili preporuke od riječkog nadbiskupa Ivana Devčića te sarajevskog nadbiskupa kardinala Vinka Puljića i sarajevskog pomoćnog biskupa Pere Sudara. Ta je preporuka u našim prilikama važna ne samo radi traženja financijske potpore od katoličkih dobrotvora nego i radi katoličkih čitatelja u Hrvatskoj te Bosni i Hercegovini. Concilium nisu pokrenuli neki teološki instituti ili administrativne crkvene institucije nego teolozi kojima je stalo do katoličkog zajedništva te do napretka teologije u pluralnom svijetu. To nije visoko znanstveno niti službeno glasilo nego forum kreativnog katoličkog, kršćanskog i ljudskog razmišljanja o vjeri usmjerenoj na praksu. Jedno vrijeme razmišljalo se o nultom broju s odabirom članka iz različitih brojeva i godišta Conciliuma, ali je odlučeno krenuti s redovnim brojevima u 2010. godini.

Prvi broj izašao je iz tiska koncem veljače 2010. U četiri članka obrađuje raznolikost služba u Crkvi danas. U rubrici „Teološki forum“ četiri teologinje u zajedničkom članku govore o bavljenju teologijom u Africi u kontekstu globalizacije a jedna američka redovnica govori o kanonskim vizitacijama redovničkih zajednica u Sjedinjenim državama. Dva članka posvećena su Edwardu Schillebeeckxu koji je umro 23. prosinca 2009. a bio je jedan od osnivača Conciliuma. Uz trojicu već spomenutih među prevoditelje ovoga broja uvrstili su se Roman Karlović i fra Mile Babić.

Autori priloga u ovom broju izvrsno osvjetljaju *međunarodno obilježje časopisa*. Južnoamerički isusovac Jon Sobrino piše o pridonošenju tome da Bog kroči poviješću kao temelju crkvenih službi, dakako na temelju svojega iskustva u Južnoj Americi. Jeffrey Kirch, član Družbe misionara predragocjene Krvi koji djeluje u SAD, napisao je prilog o službi i soteriologiji kod Waltera Kaspera. Laikinja Maria Luchetti Bingemer doktorirala je na Gregoriani a djeluje u Rio de Janeiru, napisala je članak o krstu kao izvoru kršćanske službe u

bazičnim crkvenim zajednicama. Paul Murray, koji kao oženjeni laik djeluje na Sveučilištu Durham u Engleskoj, piše o ukorijenjenosti crkvenih služba u cjelokupnom crkvenom tijelu. Isusovac Paul Kelly djeluje u SAD i piše o teologiji laikata u Crkvi. Šri Lankanka Paba Nidhani de Andrado sprema u Engleskoj doktorat o tradiciji pomirenja u judaizmu i ranom kršćanstvu, a ovdje je napisala prilog o Pavlovoj paradigmi partnerstva. Doktorand etike Kevin Ahern iz SAD u svojem članku promatra međunarodne katoličke pokrete mladih kao strukture nade u rascjepkanom svijetu. Emily Reimer-Barry, profesorica u SAD koja proučava odnos društva i spola prema katoličkom učenju, ispituje u ovom broju probleme i mogućnosti teološkog obrazovanja u Crkvi. Carmen Nanko-Fernandez, profesorica pastoralne teologije i ekumenizma u Chicagu, pod naslovom „Oštroomna Crkva“ govori o preoblikovanju teologije službe među latinoameričkim katolicima. Kenijke Eunice Karanja Kamaara, Damaris S. Parsitau, Edith Kayeli Chamwama i Sussy Gumo Kurgat govore o bavljenju teologijom iz afričke perspektive. Redovnica iz SAD Sandra M. Schneiders govori o ženskim redovničkim družbama u SAD pod naslovom: „Zašto smo ostale?“. Dva priloga o E. Schillebeeckxu povodom njegove smrti napisali su Hans Küng i Erik Borgman koji je profesor sustavne teologije u Tilburgu, Nizozemska, i potpredsjednik časopisa Concilium.

Koncem travnja izašao je drugi broj Conciliuma na hrvatskom s temom: „Biblija kao riječ Božja“. Građa je razdijeljena na rubrike „Temeljna teološka pitanja“, „Ekleziološka pitanja“, „Nova nadolazeća pitanja“ (svaka po tri članka) te na „Teološki forum“ (četiri članka). Među prevodioce toga broja svrstali su se fra Franjo Ninić, fra Ivan Nujić, Romano Karlović, Zoran Grozdanov, fra Miro Jelečević i Alen Kristić.

Refleksiju o izazovu razumijevanja Svetoga pisma danas iznio je njemački teolog Jürgen Werbick (str. 15-27). Francuski dominikanac Claude Geffré napisao je prilog: „Riječ Božja ostalih religijskih predaja i povijest naroda kao govor o Bogu“ (str. 29-39). Francuski egzeget i teoretičar književnosti Frederick Boyer, koji je surađivao u priređivanju novoga prijevoda Biblije na francuski 2001., govori o različitim vidovima prevodilačkog umijeća (str. 41-50). Čileanski bibličar i sociolog religije Pablo Richard govori o Riječi Božjoj u liturgiji Crkve kroz stoljeća (str. 53-65). Povodom zabrane propovijedanja laicima na misama s narodom, koje se u nekim biskupijama SAD odvijalo kroz 25 godina uz odobrenje biskupa i vjernici bili zadovoljni, dominikanka s. Mary Catherine Hilker sa sveučilišta Notre Dame u SAD, smireno raspravlja o tom pitanju (str. 67-77). Profesorica Staroga zavjeta u Chicagu Pauline A. Viviano piše o ulozi biblijskih stručnjaka na Sinodi o Bibliji u Rimu 2008. (str. 79-89). Brazilska redovnica Mercedes Lopes piše o Bibliji kao sjemenu nade kod pučkog čitanja u zajednicama Latinske

Amerike (str. 93-109). Biskupijski svećenik iz Konga-Brazaville Paulin Poucouta piše o čitanju Biblije u Africi (111-121).

Na leđnoj korici obaju brojeva donesen je popis glavnih tema u cijeloj ovoj godini. Iz toga doznajemo da će lipanjski broj biti posvećen prirodnom zakonu, listopadski ateizmu te prosinački domorodačkim teologijama Oceanije.

Zaključak - Iz pregleda tema i načina obrade u ta dva broja vidimo da su izdavači i njihovi suradnici ostali vjerni prvotnoj zamisli Conciliuma: *teološki* časopis koji obrađuje pitanja sveopće Crkve i pluralnog svijeta u nizu *preglednih* i čitkih članaka. Autori su stručnjaci za područja o kojima pišu te žive među kršćanima i drugim ljudima zemalja iz kojih promišljaju vjeru Crkve. Oni izbjegavaju glomazni znanstveni aparat s ulaženjem u detalje pojedine teološke discipline jer svoje radove namjenjuju pastoralnim djelatnicima i drugim ljudima koji žele vjernički djelovati i promišljati probleme svijeta povjerenog njima i osobama drugih uvjerenja. Sada je porastao broj laika, osobito žena, koje svojim radovima obogaćuju ovaj *istinski međunarodni, kreativno katolički i dinamično teološki* časopis. Jedno od dobrih svojstava hrvatskog izdanja je njegovan ali razumljiv hrvatski. Izdavači i prevoditelji poduzeli su plemenit i koristan intelektualni posao. Neka Bog blagoslovi njihovo zalaganje te sve koji će Concilium na hrvatskom čitati i podupirati!

IZLAGANJE RIJEČI BOŽJE U KRŠĆANSTVU I ISLAMU

Hansjörg SCHMID - Andreas RENZ - Bülent UCAR (Hg.); *„Nahe ist dir das Wort...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Verlag Ferdinand Pustet, Regensburg, 2010., 277 str.

Akademija biskupije Rottenburg-Stuttgart već desetak godina organizira studijske susrete kršćana i muslimana u Stuttgartu o pitanjima važnim za jedne i druge, a zatim referate s tih susreta objavljuje u obliku knjige. Ti susreti nose naslov „Teološki forum kršćanstvo-islam“. Ova knjiga sadržava referate i zajedničku refleksiju sa susreta održanog od 6. do 8. ožujka 2009., uz sudjelovanje 125 muslimanskih i kršćanskih teologa iz 12 zemalja. Imao sam radost sudjelovati na tom jedinstvenom skupu znanstvenika vjernika koji prihvaćaju religijski pluralizam Europe prakticirajući vlastiti religiozni identitet i poštujući vjeru drugih.

Hansjörg Schmid je moderator Foruma s katoličke strane, laik oženjen pravoslavkom iz Bugarske. Bülent Ucar je Turčin na službi profesora islamske religijske pedagogije na Univerzitetu Osnabrück. Njih dvojica u uvodnom poglavlju „Kršćani i muslimani kao čitatelji svetih spisa“ predstavljaju knjigu uklapajući je u druge projekte paralelnog čitanja Biblije i Kur’ana (str. 11-20).

Zatim je uvršteno političko izlaganje Wolfganga Schäublea, koji je tada bio ministar sigurnosti u vladi Njemačke te pokrenuo niz savjetovanja vlade s predstavnicima muslimana u Njemačkoj, radi stvaranja struktura za suradnju koje će uvažavati i država i muslimani vjernici: „Zajedno u Njemačkoj. Uz dijalog između kršćana i muslimana“ (21-28). Građa je podijeljena u šest dijelova:

1. Hermeneutski temelji (29-94);
2. Prijevodi Biblije i Kur’ana (95-125);
3. Feminističko izlaganje (127-164);
4. Međuovisna tumačenja (165-202);
5. Monopoli značenja (203-232);
6. Zajednička hermeneutika (233-275).

U prvom dijelu Assaad Elias Kattan, profesor pravoslavne teologije na Univerzitetu Münster, razmišlja o odnosu teksta i egzegeze u kršćanstvu i islamu, dok Eckart Reinmuth, profesor Novoga zavjeta na Univerzitetu Rostock, govori o izlaganju Biblije u napetosti između povijesnog konteksta i današnje vrijednosti za vjernike. Kritički se na njegovo izlaganje osvrnuo Ismail H. Yavuzcan, suradnik za islamsku religijsku pedagogiju na Univerzitetu Osnabrück, koji kao muslimanski intelektualac ne može shvatiti što kršćani hoće reći kada kažu da je Biblija riječ Božja u riječi ljudskoj. O važnosti hermeneutike Kur’ana za današnje muslimanske vjer-

nike govori Burhanettin Tatar, profesor filozofije na Teološkom fakultetu u Samsunu, Turska. On spada među novije muslimanske teologe u Turskoj koji s pažnjom prate egzegetske metode na Zapadu i pokazuju znakove otvaranja.

U odsjeku o prijevodima, Andreas Obermann, docent u Bonnu i župnik, predstavio je kršćanske prijevode Biblije u crkvenoj starini i danas na njemačkom govornom području, osvjetljujući to na primjeru Iz 7,14 o Emanuelovoj majci. Omer Özsoy, profesor islamske religije na Univerzitetu Frankfurt, prikazao je unutarnju debatu u islamu o potrebi i svrsi prijevoda, koncentriranu oko pojma *tarğama al-qur'an*. Problem je što kontekst iz vremena nastajanja nije izravno upisan u tekst, a prevoditelj treba suvremenim čitateljima na razumljiv način prenijeti poruku izvornog teksta. Neki muslimanski prevoditelji to rješavaju dodavanjem u zagrade nužnog teksta. Autor kaže da dobar prijevod treba obuhvaćati povijesni kontekst svetoga teksta. „Inače će sve naše prevođenje samo u sretnim slučajevima biti pravo prevođenje Kur'ana“ (str. 120).

U odsjeku o feminističkom pristupu riječi Božjoj, Muna Tattari, koja se u Hamburgu kao muslimanka bavi znanstvenim istraživanjem islama, propituje o mogućnostima i granicama interpretacije Kur'ana u prilog ženama. Ističe kako su tekstovi o ženama u Kur'anu i islamskoj tradiciji

„Spiegel ihrer Zeit / ogledalo svoga vremena“ i zalaže se za „gender-džihad“ koji zagovara Amina Wadud-Muhsin. Kerstin Rödiger, kršćanska teologinja iz Binningena u Švicarskoj, izlaže potrebu pažljivijeg iščitavanja uloge žena na tumačenja Post 2,4b - 3,24.

U odsjeku o međuovisnosti tumačenja, Stefan Schreiner, ekspert za odnose kršćanstva, judaizma i islama na Univerzitetu Tübingen, koji je u Sarajevu organizirao dva studijska susreta na tu temu, obradio je temu: „Kur'an kao izlaganje Biblije – Biblija kao pomagalo za shvaćanje Kur'ana“. Izlaže što je od Biblije prisutno u Kur'anu i prigovor muslimana da su sljedbenici Biblije iskrivili riječ Božju te uvjerenje muslimana da je objava diktirana Muhamedu vjerno sačuvana. Abdullah Takim, profesor islama na Univerzitetu Frankfurt, obradio je objavu kao spomen ili sjećanje (*ad-dikr*) te zaključuje: „Potvrda Tore i Evanđelja u Kur'anu znači da Sveti spisi mogu čovjeka voditi svojim temeljnim načelima. Ovo duhovno jedinstvo objavljenih religija nudi različite mogućnosti da Svette spise čitamo intertekstualno te time ustanovljujemo odnos religija objave i spisa objave. Budući da postoje brojne aluzije i zgode u Kur'anu iz Svetih spisa i drugih usmenih ili pisanih tradicija, princip intertekstualnosti otvara također nove svjetove za teologije religija objave“ (str. 196).

U odsjeku o monopolima značenja, Serdar Güneş, djelatnik

na katedri za islam Univerziteta Frankfurt, izlaže kako je u islamskoj teologiji hermeneutika s ruba prešla u središte teološkog diskursa. Zaključuje da nije riječ o nadomještanju starih metoda novima, nego o svijesti vlastite kulture shvaćanja: „U biti, većina debata su više refleksije o teoriji spoznaje koje su nužno potrebne. Islamska kultura izlaganja sa svim svojim egzegetskim metodama sama je plod nastojanja da se tekst postavi u vezu za stvarnošću, da bude oživljen. Pri tome se može raditi o nadvladavanju povijesne kontingentnosti ili samo o rješavanju praktičnih potreba koje su podloga motivaciji za djelovanje. U tom smislu zapadni impulsi u hermeneutici ne razlikuju se puno od onih u islamskom prostoru. Zajedničko im je što im prethodi *conditio humana*. U tom omjeru je rasprava o povijesnosti, hermeneutici, povijesno-kritičnim metodama simptom potrebe za spoznajno-teoretskim i egzistencijalnim pojašnjenjem“ (str. 213). Roman A. Siebenrock, profesor dogmatske i fundamentalne teologije na Univerzitetu Innsbruck, izložio je katoličko gledanje na izlaganje Pisma u Crkvi ukoliko je „zajednica pluralnih instancija za svjedočenje vjere“. Podsjetio je kako je nastanak Novoga zavjeta utemeljujući događaj Crkve, a izlaganje Pisma univerzalni i povijesno-spasenjski proces u ljudskoj zajednici. Zato je izlaganje Pisma otvoreni proces Crkve u hodu zemaljskom koji traži unutarnji cr-

kveni dijalog.

U odsjeku o zajedničkoj hermeneutici Enes Karić, s Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, govorio je o zajedničkoj hermeneutici razumijevanja za sadašnje vrijeme. On je izlagao i odgovarao na pitanja na engleskom, a njegovo predavanje preveo je na njemački Erdin Kadunić. Na početku je istaknuo kako bi se teologije i politike trebale posvećivati stvaranju duhovnih i mentalnih prostora za ljude različitih religija, kultura i nazora, zatim se pitao što mi različiti imamo danas zajedničko. U zaključku je istaknuo da zajednička hermeneutika razumijevanja ne treba zauzeti mjesto religija, nego omogućavati razumijevanje među različitim. Ona ne smije biti upotrebljavana za potiskivanje tradicionalnih oblika vjerskih obreda, jer „kao što je tijelo prostor za dušu, tako su obredi prostori za tradiciju i religiju“ (str. 243). Preporučio je ozbiljno uvažavanje projekta kenterberijskog nadbiskupa „Building bridges“ i Pisma 138 muslimanskih znanstvenika Benediktu XVI. i drugim kršćanskim poglavarima „A Common Word“. Klaus von Stosch, profesor sistematske teologije na Univerzitetu Paderborn, razmišljao je o ispravnom shvaćanju Svetoga pisma na crti istine i metode. Iznio je neke elemente liberalne hermeneutike u kršćanstvu i islamu i pri tome citirao jedan članak Eneasa Karića na engleskom.

U zaključnoj sintezi, Andreas Renz, koji djeluje u Referatu

nadbiskupije München za ekumenizam i religijski dijalog, i Abdullah Takim iznijeli su osnovne crte izlaganja Pisma u kršćanstvu i islamu danas (261-275). Poštujući pluralnost i kontekstualnost, oni se zalažu da izlaganje Biblije i Kur'ana bude sredstvo sa susretanje s Bogom: „Svako teološko izlaganje Pisma trebat će mjeriti po tome uspijeva li izazvati vjeru. Tada je to izlaganje Pisma koje nadahnjuje Duh Božji, tada Pismo postaje 'riječ Boga života' koja je čovjeku upisana u srce“ (275).

Susrete Kršćansko-islamskog foruma na Akademiji biskupije Rottenburg-Stuttgart planiraju i vode zajedno kršćani i muslimani koji žive u Njemačkoj. Na njima jedni pred drugima i pred samim sobom razmišljaju o pitanjima važnim za zajednički život u pluralnoj Europi. Predavači jesu uglavnom profesori univerziteta, ali su skupovi namijenjeni vjeroučiteljima i drugim djelatnicima kršćanskog-islamskog dijaloga. Na njima važnu ulogu kao sudionici i organizatori imaju bošnjački muslimani Stuttgarta koji konstruktivno surađuju s djelatnicima Akademije. Jezik predavanja i rasprava uglavnom je njemački, ali pojedini predavači mogu se služiti i engleskim. Ova knjiga daje dijalošku sintezu današnjeg stanja u tumačenju Biblije i Kur'ana i dobro će doći svima koji se za to zanimaju.

Mato Zovkić

GLEĐANJE NA RIMSKI PRIMAT IZ ISTOČNE PERSPEKTIVE

Fransoa DVORNIK, *Vizantija i rimski primat*, Službeni glasnik Srbije, Beograd, 2009., 140 str.

Prošle godine izašao je srpski prijevod knjige *Vizantija i rimski primat* poznatog češkog povjesničara Fransoa (Františka) Dvornika koji je živio u Francuskoj i u SAD-u. Dvornik je neobično važan povjesničar jer je u znanstvenom svijetu promijenio mišljenje o odnosu Rima i Bizanta, promijenio je i gledanje na Slavene u zapadnoj historiografiji te je promovirao ulogu svete braće Ćirila i Metoda. Dvornik je među katolicima popravio i negativnu sliku o Fociju. Može se istaknuti kao zanimljivost i dokaz njegova ugleda da mu je na sprovodu uz mnoštvo naroda i uglednika bilo čak 120 svećenika i više biskupa.

Knjiga je podijeljena u 8 poglavlja te obrađuje pitanje primata kronološki od 3. do 13. st. Autor naglašava da je ovo prije svega povijesna studija te se izričito ograđuje od teološkog aspekta ovoga pitanja. Koliko god bježao i ograđivao se od teološkog aspekta ovoga dvadesetostoljetnog problema, ipak nije mogao pobjeći jer je ono par excellence i teološko pitanje. Možda je najvažnija teza ove studije o *bizantskom helenizmu*, koji se u biti sastoji u nastojanju uređenja Crkve prema uzorku uređenja rimskoga imperija. Tako je za Bizantince bilo normalno da

je Rim prva stolica jer je bio glavni grad Carstva (40. s., 124. s.). Po toj su logici smatrali da i Carigrad treba imati drugo mjesto u crkvenoj hijerarhiji jer je sjedište cara, što je predmet i spornoga 28. kanona. Za bizantski helenizam nije imalo posebnu važnost to što je neku biskupiju osnovao jedan od apostola, pa su tako malu važnost pridavali i legendi o sv. Andriji kao biskupu Carigrada koja se počela upotrebljavati tek u 8. st. (o čemu je Dvornik napisao i jednu studiju). Isto tako, malo su pridavali važnosti činjenici da je sv. Petar bio biskup Rima jer bi onda time i Antiohija imala posebno mjesto s obzirom na to da je sv. Petar najprije u njoj boravio i propovijedao.

Autor vrlo snažno naglašava i opisuje figuru *imperatora* - cara. Imperator je ključna figura i za pravilno sagledavanje pitanja prvenstva rimskoga biskupa. Za bolje razumijevanje njegove uloge treba kazati da se cara smatralo Božjim namjesnikom (15. s., 19. s.) i da je car donosio i vjerske zakone (15. s.). Car je imao i svećeničku ulogu te je on imao „ne samo pravo nego i obavezu, da brani pravoslavnu (= pravu, op. F. T.) vjeru i da svoje podčinjene vodi k Bogu“ (15. s.). Da podsjetimo, car je sazvaio sve sabore do raskola 1054. godine, a što zapadnjaci često prešućuju. Car je često imenovao biskupe i patrijarhe ili davao suglasnost na njihovo imenovanje, a ponekad ih je i skidao, kao npr. sv. Ivana Zlatoustog. Od-

luka o premještanju glavnog grada u Konstantinopol bila je od presudne važnosti i za opću povijest i za povijest Crkve. Dvije su glavne posljedice: Konstantinopol postaje glavni grad carstva, a time Rim ostaje bez civilne uprave i carskog značenja, te su radi različitih povijesnih okolnosti rimski biskupi postajali i gradonačelnici Rima. S propašću Zapadnoga Rimskog Carstva (476. g.), rimski biskupi, s ugledom i obrazovanošću koju u to doba imaju isključivo svećenici i biskupi, pomalo postaju i civilni upravitelji ne samo Rima nego i šire regije kroz što se razvija i papinska država koja traje na različite načine i s različitim granicama sve do danas.

Nadalje, Bizantinci primat vide kao da je dan svim apostolima a ne samo Petru (128 s.). Bez obzira na sve to, sv. Petar i Rimski Stolica uvijek su uživali posebno poštovanje u Bizantu, a to im je dao sam car i sabor.

Kada je kasnije došlo do ozbiljnijih prijepora, doveden je u pitanje primat i kriterij „prave vjere“ (Prevoditelj često upotrebljava pojam „pravoslavna“ umjesto „prava vjera“, npr. 129. s.) i u tome smislu je upotrebljavano i *Filioque*. Prema nekim autorima, rimski biskup je izgubio primat kad je pristao da u Vjeronanje uvede *Filioque*, što je bio i argument patrijarhu Mihajlu Celulariju, koji je bio carigradski patrijarh u tom zlokobnom vremenu raskola 1054. godine (45. s., 124. s., 126. s.).

Za istočnjake posebno mjesto rimskog biskupa nije bilo sporno, ali jest bila sporna njegova jurisdikcija - izvršna vlast. Bizantinci su posebno naglašavali važnost autonomije njihovih biskupa i biskupija. Bizantski biskupi su stoljećima priznavali pravo apelacije na rimskog biskupa u spornim slučajevima, a to su priznavali i carevi i sabori (posebno carevi Konstantin Veliki i Justinijan i sabori u Carigradu i Kalcedonu).

Zapadni teolozi i rimski biskupi su smatrali ključnim argumentom za prvenstvo rimskoga biskupa nad ostalim biskupima to što je sv. Petar boravio i umro u Rimu. Bizantinci su Petrovo prvenstvo koje mu je Isus dao tumačili kao davanje ovlasti svim apostolima i onda tim slijedom svim biskupima (128. s.). Zapad je ojačao papinsku poziciju teorijom o dva mača, to jest o duhovnoj i svjetovnoj vlasti te o prevlasti duhovne nad svjetovnom, što je za bizantski helenizam bilo strano i teško shvatljivo (44. s.). Na Zapadu je to bilo bitno da bi se Crkva sačuvala od miješanja careva u crkvene stvari.

U odnosima Rima i Carigrada posebno mjesto zauzimaju *križari*. Najprije su Latini osvojili Carigrad, zatim su Grci masakrirali Latine (1182. g.), a onda su 1204. godine Latini svrgnuli carigradskog patrijarha i postavili latinskog te su također svrgnuli bizantskog cara i postavili latinskog (120. s.). Nakon toga primat je postao ne samo vjersko nego i

političko i nacionalno pitanje koje je bilo opterećeno ružnim sjećanjima i još ružnijim osjećajima. Tako Dvornik zaključuje da pravi raskol nije bio kao što se uobičajeno govori 1054. godine, nego 1204. godine. Za udaljavanje Istoka i Zapada autor pridaje iznimnu važnost Germanskoj reformi i misli da je ona odlučno utjecala na kardinala Humberta, autora bule izopćenja patrijarha Celularija 1054. godine. I iz te studije vidi se kako je često ljudski faktor bio previše važan, kao na primjeru odnosa i borbe aleksandrijskog i carigradskog patrijarha. Gotovo je čitavo 4. i 5. st. bilo u sjeni njihove borbe, a intenzitet borbe je ovisio o karakteru i ljudskim osobinama pojedinih patrijarha.

Na koncu svih problema i povijesnih zavrzlama, Rim je postao nesporno središte zapadnog kršćanstva i pobijedila je zapadna koncepcija primata. Bizantska koncepcija s velikom ulogom cara izgubila je na važnosti kad je propalo Zapadno Rimsko Carstvo, a onda pogotovo Istočno. No, i rimski biskup je bio svjestan važnosti ovozemaljske vlasti pa je osnovao državu i posjedovao ovozemaljsku vlast. Mnogi zaboravljaju da je Papa i danas predsjednik države, samo je ta uloga izgubila na važnosti nakon propasti papinske države (1870. g.). Vidljivi znak papinske države danas jesu nunciature - vatikanska veleposlanstva.

Kolike su vremenom postale razlike u mentalitetu, u ljudskim odnosima Bizantinaca i Latina vidi

se u sudu povjesničara Huberta Jedina: „Sjedinjenje (na koncilu u Firenci 1439. g., op. F. T.) nije moglo imati trajniji odjek radi toga jer je odbojnost kod grčkog klera prema Latinima bila veća od straha pred Turcima“ (H. Jedin, *Crkveni sabori*, Zagreb, 1997., 93. s.).

U odnosima pravoslavnih i katolika ni danas nisu glavni problemi dogmatski, kao *Filioque* ili epikleza, nego ostaje ključno pitanje uloge primata i rimskoga Pape, kao i cjelokupne organizacije Crkve. Dvornikova sugestija jest: ako bi se željelo tražiti približavanje i moguće ujedinjavanje dviju Crkava ili dvaju kršćanstava, onda se treba vratiti modelima od 4. do 11. st. (131. s.).

Dvornik skromno priznaje da ta rasprava nije ni blizu kompletna (s. 128), ali je, po našem sudu, vrlo korisna. Ono što je posebno odlika ovoga autora jest neutralnost i objektivnost, tako da se do kraja knjige ne može primijetiti je li pravoslavac ili katolik, što je posebna vrлина za ovakvu vrstu rasprave. Tako npr., vrlo jasno kaže: „Nisu Grci izostavili *Filioque*, nego su ga Latini uveli“ (9. s.). Bez oklijevanja konstatira da je *Donatio Constantini* (s. 101.), koja se upotrebljavala za legitimiranje papinske svjetovne vlasti i države – lažna, kao što isto mirno veli, što smo spomenuli, i za tvrdnju o sv. Andriji kao carigradskom biskupu nazivajući je običnom legendom (17. s.).

Franjo Topić

MAGISTARSKI RAD O DIJALOGU MUSLIMANA I KRŠĆANA

Božana KATAVA, “Muslimansko-kršćanski dijalog u svjetlu ‘Zajedničke riječi’”, Centar za interdisciplinarnu postdiplomske studije Univerziteta u Sarajevu, 2010., 132 str.

Božana Katava je diplomirala na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji 2005., ali je još kao studentica četvrte godine na preporuku vrhbosanskog nadbiskupa Vinka Puljića (koji je jedan od trojice osnivača) počela raditi u Međureligijskom vijeću kao katolički član stalnog tajništva i koordinator određenih programa. Jedan od njezinih projekata u okviru MRV-a godišnji je susret studenata teologije – muslimanskih, pravoslavnih i katoličkih – koji kroz tri dana posjećuju vjerske objekte jedni drugih i razmišljaju o temama poticajnim za dijalog.

Uz rad je završila dvogodišnji postdiplomski studij religija u Centru za interdisciplinarnu studije u Sarajevu te pod vodstvom mentora dr. fra Mile Babića izradila magistarski rad koji je obranila pred komisijom 26. ožujka 2010.

Inspiraciju za svoj rad uzela je iz otvorenog pisma „Zajednička riječ između nas i vas“ koju je 13. listopada 2007. iz Amana uputilo 138 muslimanskih znanstvenika i vjerskih poglavara kršćanskim poglavarima kao konstruktivni projekt dijaloga i suradnje nakon burnih reakcija povodom govora

pape Benedikta XVI. u Regensburgu 12. rujna 2006. U uvodnom razmišljanju (str. 6-25) definira pojam dijaloga te navodi pozitivne primjere za dijalog muslimana i kršćana u prošlosti. U prvom poglavlju, „Katoličko-muslimanski dijalog od Drugog vatikanskog sabora do danas“ (str. 25-45) iznosi pregled učenja triju saborskih dokumenata (NAE, DH, GS), zatim prikazuje prvorazredni događaj posta i molitve za mir kojemu su nazočili poglavari svjetskih religija na poziv pape Ivana Pavla II. u Asizu 1986. Slijedi prikaz muslimanskih dokumenata o dijalogu koji su izašli 2004., 2005. i 2006. Drugo, treće i četvrto poglavlje posvećeno je „Zajedničkoj riječi između vas i nas“ (str. 45-87), otvorenom pismu 138 muslimanskih znanstvenika i poglavara od 13. listopada 2007. koji predlažu kršćanskim teolozima i poglavarima ljubav prema Bogu i bližnjemu kao temelj odgovorne suradnje i dijaloga među muslimanima i kršćanima. To pismo bilo je povod za niz simpozija i poglavarских pisama – anglikanaca, pravoslava i katolika – koje je B. Katava brižno analizirala. S katoličke strane vrhunac pozitivnog odgovora je studijski forum u Rimu, koji je organiziralo Papinsko vijeće za međureligijski dijalog u Rimu 4. do 6. studenog 2008. i na kojem je sudjelovao također reis dr. Mustafa Cerić. Božana Katava je s tugom uočila da je bio slab odjek Pisma u profanom i vjerskom tisku u Bosni i Hercegovini. Iako su autori

Pisma brižno izbjegli spomenuti Židove kao one koji prihvaćaju Stari zavjet, gdje ljubav prema Bogu i bližnjemu igra važnu ulogu, Židovi su također pozitivno odgovorili na tu inicijativu.

Završno, peto poglavlje samostalno je razmišljanje Božane Katava: „Od dijaloga do mirotvornog djelovanja nadahnutog vjeronog“ (str. 70-103). Ohrabrujuće je što vjernici različitih religija u pluralnom svijetu pridonose mirotvorstvu za koje crpe snagu iz osobne i zajedničke vjere. Ona vidi mogućnost dopunjavanja inicijativa temeljenih na „Zajedničkoj riječi“ i „Svjetskom etosu“ koji na poticaje Hansa Künga od 1993. predlaže Svjetska konferencija religija za mir, ali žali što su u inicijative dijaloga premalo pripuštene žene: „Empatija žene, ženska sućutnost kao bližnje, kao majke, kćeri, sestre, životne družice ... jamči iskreniju dijalošku otvorenost, ublažavanje muške, dogmatične ratobornosti, humaniziranje deklarativne maskuline tolerancije koja je, nerijetko, tek loše prikrivena, agresivna, monološka netrpeljivost“ (str. 99). Vidi istinsku potrebu i mogućnost dijaloga u BiH kao multietničkoj i multireligijskoj zemlji. U zaključku kaže da pozitivan odgovor kršćanskih institucija i poglavara na ovu inicijativu muslimanskih čelnika budi nadu i traži nove korake. Nema „instant“ rješenja, ali postoje realni izgledi da inicijative izrasle iz ovog dokumenta pridonose svijesti musli-

mana i kršćana „da pravdu i mir u svijetu trebaju vjernici podupirati zajedno s drugim ljudima dobre volje“ (str. 104).

Nakon bibliografije knjiga, članaka i elektroničkih portala (str. 109-113), autorica je donijela cjelovit engleski izvornik Pisma s imenima oslovljenih kršćanskih poglavara i potpisnika dokumenta iz Amana (str. 114-132). Profesori Fakulteta islamskih nauka priredili su bosanski prijevod tog dokumenta. God 2009. u Amanu je na engleskom izdana knjiga koja sadržava taj dokument te odgovore kršćanskih institucija i poglavara. Ona je prevedena na bosanski i trebala bi je uskoro izdati izdavačka kuća Islamske zajednice u BiH „El Kalem“ u Sarajevu.

Uz mentora ovog magistarskog rada dra fra Milu Babića, na Centru je predavao i dr. fra Ivan Šarčević koji je vodio magistarski rad Ivana Lasića, također diplomiranog studenta Vrhbosanske katoličke teologije. Na Centru je odslušao propisanu građu i magistrirao također Marko Brkić koji je započeo studij na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji, ali je diplomirao na Teološkom institutu u Mostaru. To je velika promjena na bolje na Univerzitetu u Sarajevu koji je uz sugestiju i financijsku pomoć jednog američkog univerziteta otvorio nov studij religija – ne teološki nego sociološki i filozofski. Magistarski rad Božane Katave sinteza je sadašnjih nastojanja oko dijaloga muslima-

na i kršćana na razini vjerskih poglavara i službenih institucija. Kako u BiH institucije i vjerska starješinstva bitno doprinose izgradnji vjerničkog identiteta vlastitih pripadnika, svaki ozbiljan dijalog treba računati s vjerskim poglavarima i institucijama.

Mato Zovkić

ZBORNİK RADOVA U SVEĆENIČKOJ GODINI

Iz naroda za narod. Zbornik radova svećenika studenata Papinskog hrvatskog zavoda svetoga Jeronima u Rimu u svećeničkoj godini. Papinski hrvatski zavod svetoga Jeronima, Rim, 2010., 301 str.

Zbornik *Iz naroda za narod* svojevrsan je doprinos Svećeničkoj godini, koju je 19. lipnja 2009. papa Benedikt XVI. proglasio o 150. obljetnici smrti sv. Ivana Marije Vianneyja, zaštitnika svih župnika svijeta. Ova godina je, bez sumnje, posebno milosno vrijeme, u kojem se treba bolje sagledati cjelovitost svećeničkoga poziva i poslanja. U katoličkoj doktrini izraz ministerijalno svećeništvo označava drugi i treći stupanj sakramenta svetoga reda, odnosno svećeništva i biskupstva. Sakrament svetog reda usmjeren je spasenju drugih, daje posebno poslanje u Crkvi i služi za izgradnju Božjeg naroda. Oni koji primaju sveti red, u Kristovo se ime „postavljaju da Crkvu hrane riječ-

ju i milošću Božjom“. U kontekstu Svećeničke godine svećenici poslijediplomskoga studija u Rimu, iz Papinskoga hrvatskog zavoda svetoga Jeronima, dali su svoj obol Svećeničkoj godini i odgovorili pozivu pape Benedikta XVI. da promišljaju o biti svećeništva i njegovu poslanju u suvremenom svijetu.

Sam naslov zbornika *Iz naroda za narod* oslanja se na misao Heb 5,1 gdje se kaže da: „Svaki veliki svećenik, naime, od ljudi uzet, za ljude se postavlja u odnosu prema Bogu da prinosi darove i žrtve za grijeh.“ Ovaj zbornik, deseti po redu u nizu *Collectanea Croatico-Hieronymiana de Urbe*, može se također promatrati kao svojevrsna poveznica s prethodnim zbornikom pod naslovom *Apostolu naroda*, koji je izašao prigodom Jubilejske godine sv. Pavla (2008./2009. god.). Početak zbornika sadržava *uvod* Željka Majića, vicerektora Zavoda, koji podsjeća na Papin proglas Svećeničke godine, na lik, djela i misli sv. Ivana Marije Vianneyja, te govori o svećeništvu kao ljubavi Isusova srca.

Središnji dio obuhvaća *14 predavanja*, opremljenih kritičkim aparatom, što su ih uglavnom održali svećenici studenti (i jedan laik), različitih biskupija, na susretima hrvatskih rimskih studenata u prostorijama Papinskog hrvatskog zavoda sv. Jeronima tijekom božićno-zimskog i uskrsno-proljetnog ciklusa. U žarište razmišljanja autori članaka stavljaju svećeništvo i njegovu službu u ši-

rem okružju Crkve, identitet svećenika, te promatraju svećeništvo s različitih aspekata (teološkoga i dogmatskoga, fundamentalnoga i pastoralnoga, moralnoga i pravnoga, liturgijskoga i filozofskoga, katehetskoga i psihološkoga, duhovnoga i komunikacijskoga). Korisno je između redaka uočiti kako bi svećenik, vjernošću svom pozivu i izvršavanjem svojih obveza motiviranih pastoralnom ljubavi, trebao iskusiti Božju stvarnost, da bi mogao svojim životom svjedočiti i drugoj braći naviještati hrabro i radosno. Stoga bi svaki svećenik trebao imati vlastito uvjerenje sv. Pavla: Ne propovijedamo naime sami sebe, nego Krista Isusa kao Gospodina, a sebe kao vaše sluge radi Isusa. (2 Kor 4,5) Slijedeći primjer Isusa Krista, svećenik je pozvan na vjernost primljenim darovima i dužnostima koje iz njih proizlaze. Vjernost poslanju traži trajno vrednovanje pastoralne *karizme* i primljene *milosti* po sakramentu reda po preporuci sv. Pavla: Poradi toga podsjećam te: raspiruj milosni dar Božji koji je u tebi po polaganju mojih ruku... Ne stidi se stoga svjedočanstva za Gospodina našega, ni mene, sužnja njegova. Nego zlopati se zajedno sa mnom za evanđelje, po snazi Boga. (2 Tim 1,6-8)

Dodatak zborniku sadržava pet naslova: *jedno uvodno predavanje* (bez znanstvenog aparata), koje govori o naravi i strukturi svećeništva u Novom zavjetu; *dvi je propovijedi* s duhovnih obnova

uoči Božića i Uskrsa; te *dva duhovna nagovora* M. Szentmártonia, duhovnika u Zavodu, u kojima promatra različite evanđeoske primjere otvorenosti za poruku Isusove ljubavi, te pogled na svećenika iz perspektive „jednoga od nas“ (svećenikove radosti i žalosti, uspjesi i neuspjesi, njegovo doživljavanje sebe i kako ga drugi doživljavaju).

Smatram da je ovaj zbornik, s obiljem informacija i ozbiljnih promišljanja, na hrvatskom jezičnom području lijep doprinos divljenju svećeništvu i vjeri u stalešku milost zvanja, gdje se u svećeniku Isusa Krista vidi znak posebne Isusove ljubavi prema njegovu narodu. Zato ga toplo preporučam svima zainteresiranima za bolje upoznavanje ministerijalnog svećeništva, odnosno onih koji su na drukčiji način osluhnuti govor Onoga koji im svakodnevno govori. Ministerijalno svećeništvo predstavlja Krista i vrši posebnu službu, te „...nema samo zadaću da zastupa Krista - Glavu Crkve - pred zajednicom vjernika; ono i djeluje u ime čitave Crkve kad upravlja Bogu molitvu Crkve, a osobito kad prinosi euharistijsku žrtvu“. (KKC 1552).

Drago Župarić

KNJIGA O KRALJEVSTVU BOŽJEM KAO SREDIŠTU ISUSOVA ZALAGANJA

Božo LUJIĆ, *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka. Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 481 str.

Knjiga je plod predavanja biblijske teologije u Zagrebu i Sarajevu. U predgovoru autor objašnjava da namjerno uvodi dinamični izraz „Božja vladavina“ mjesto statičnog „Božje kraljevstvo“ jer nije riječ o nekoj Božjoj državi nego o procesu koji počinje u povijesnom svijetu, ali se ne iscrpljuje ovdje na zemlji: „Ako se pitamo što je novoga Isus donio na svijet, onda se može reći da je to uosobljena ljubav, dobrota, praštanje, nenasilje kao temelj novoga čovjeka. Zapravo u Isusu je ostvaren nov evolucijski iskorak prema čovjeku duha“ (str. 9). Prvo poglavlje posvećeno je pojmu, metodi i zadaći teologije Novoga zavjeta. Zatim slijedi petnaest poglavlja koja su zapravo zaokružene tematske cjeline:

- Nužna starozavjetna iskustva za razumijevanje Isusa Krista (str. 19-50);
- Univerzalni poziv u svijet Božje vladavine (51-75);
- Božja vladavina kao svijet novih odnosa (77-105);
- Govor na gori – program Božje vladavine (107-141);
- Božja vladavina u svjetlu Isusovih usporedbi (143-175);

- Praštanje i dobrota kao strategija Božje vladavine (177-201);
- Odricanje od sile i nasilja – temelj Božje vladavine (203-217);
- Božja vladavina kao solidarnost ljubavi (219-241);
- Rezultat Božje vladavine – integralan i zdrav čovjek (243-277);
- Božja vladavina kao sloboda samodarivanja i izgradnja autoriteta odozdo (279-290);
- Temeljni stav spram Božje vladavine – prihvaćanje poput djeteta (291-307);
- Nova antropologija Isusovih učenika (309-330);
- Isusova smrt – neuspjeh projekta Božje vladavine ili njegov konačni proboj? (331-362);
- Isusovo uskrsnuće – potvrda Božje vladavine ljubavi i života (363-380);
- Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka (381-444).

Na koncu su dodaci nužni za znanstvene knjige: bibliografija (445-474), kratice (459-461), kazalo autora (463-466), kazalo pojmova (467-472) i kazalo biblijskih mjesta (473-474).

Kao iskusan bibličar, Lujčić pri obradi pojedinog vida Božje vladavine prvenstveno proučava sinoptička evanđelja koja su, uz Ivana, kanonski spisi prve Crkve o Isusovim riječima i djelima te srž Novoga zavjeta, „kanon u ka-

nonu“ kako mi katolički bibličari običavamo govoriti kada raspravljamo s kršćanskim kolegama drugih konfesija. On pretpostavlja da njegovi čitatelji imaju osnovno znanje o nastanku evanđelja. Kao znanstvenih i vjernik pokazuje povjerenje u povijesnu vrijednost evanđelja, uz svijest o redatorskim zahvatima pojedinih evanđelista u preuzetu tradicijsku građu o Isusu. Zbog ograničenog prostora ovdje mogu skrenuti pozornost na neke autorove zanimljive i plodne uvide.

U uvodnom poglavlju on s pravom ističe da je zadaća teologije NZ ponovno premisliti biblijsku poruku iz središta naviještanja i djelovanja, a to je Božja vladavina, ako je naviještena i ostvarena u Isusovoj osobi. Iz starozavjetne podloge važno je imati na umu kako se Bog predstavlja kao kralj slave koji preko proroka Izaije najavljuje Mesiju kao Emanuela, a preko Hošeje i Jeremije vrijeme novoga saveza koje će biti doba religije srca, ne samo vanjskih propisa. Univerzalnost Božjeg poziva Isus je pokazao time što se nije priključio nijednoj od postojećih teoloških struja u svojem narodu te što je u nastupnoj propovijedi pozvao sve na obraćenje zbog blizine Božje vladavine. Isus pri tome traži vjeru kao prihvaćanje onoga što Bog po njemu nudi. Za Isusa je Božja vladavina nov način egzistiranja u odnosu na Boga, bližnje i samoga sebe.

U Govoru na gori Lujčić vidi „Isusov temeljni stav kako pre-

ma svijetu i čovjeku tako i prema Bogu“ (str. 107). Blaženost „siromašnih u duhu“ upozorenje je kako je važnije biti nego imati, blaženost krotkih je poziv na svladavanje vlastitih emocija i poštovanje drugih, blaženost milosrdnih raste iz priznanja da svi trebamo Božje milosrđe; mirotvorci su sinovi i kćeri Božje zato što izgrađuju dobre odnose s ljudima i s Bogom.

Relativno velik prostor posvetio je Lujčić različitim tumačenjima parabola u povijesti i sadašnjosti, ali su one prvenstveno životne slike o kraljevstvu Božjem, a ne neki kodeks moralnog ponašanja. On ih svrstava u parabole rasta (sijač, sjeme koje raste samo, kvasac i zrno gorušično, ljulj), zatim parabole o nutarnjoj logici Božje vladavine (radnici jedanaestog sata, talenti/mine), o nenametljivosti kraljevstva (blago i biser, kraljevska svadba, deset djevice). „Zbog toga Božja vladavina i nije neko ‘čvrsto’ stanje, neka struktura ograđena zidinama vlastite pravednosti i rasta u vlastitoj samozadovoljnosti i samodostatnosti, nego je to način djelovanja koji nikoga unaprijed ne isključuje, nego sve uključuje, koji ne postavlja pregrade, nego ih svojom unutarnjom snagom dokida, koji ne stvara u ovom svijetu ekološke oaze dobrih, nego dobrotom i ljubavlju oslobađa život i daje mu smisao – i tako čini da cijeli svijet opstane“ (173).

Poglavlje o praštanju i dobroti kao strategiji Božje vladavine

Lujčić temelji na parabolama o nemilosrdnom dužniku (Mt 18,23-35), zatim na zgodi o grešnici u farizejevoj kući koja je od Isusa tražila vanjski znak da Bog i njoj oprašta (Lk 7,36-50), na tri Lukine parabole o radosti nad nečim što je bilo izgubljeno pa je opet nađeno (Lk 15,1-32) te na zgodi o ženi uhvaćenoj u preljubu (Iv 8,1-11). Solidarnost u ljubavi kao osnovu za odnose među ljudima koji se otvaraju Božjoj vladavini, Lujčić iščitava u Isusovu odgovoru na pitanje o najvećoj zapovijedi, uključujući i ljubav prema neprijatelju.

Isusovo iscjeliteljsko djelovanje u znak nastupa Božje vladavine Lujčić naziva zauzimanjem za integralnog i zdravog čovjeka. Isus „s jedne strane pomaže čovjeku da se oslobodi nevolja bolesti a s druge, istodobno ga uključuje u zajedništvo života omogućujući mu uspostavu zdrave komunikacije međusobno, sa svijetom i naposlijetku s Bogom, naglašavajući da se tu probija stvarnost Božje vladavine“ (262).

Podlogu za izgradnju autoriteta odozdo Lujčić vidi u zgodi o Zebedejevima sinovima koji traže privilegirane položaje u Isusovu kraljevstvu, a on im odgovara da je došao služiti te traži od učenika da služe poput njega.

U imperativu slobode koji su sastavni dio isusovske antropologije Lujčić ubraja odricanje od samoga sebe te prihvaćanje sebe, bližnjih i Boga. Temelj takve antropologije je zajedništvo u patnji ljubavi.

U poglavlju o Isusovoj smrti kao sastavnom dijelu Božje vladavine Lujić obrađuje Isusovo poimanje i djelovanje kao izvor sukoba, jer je on drukčije shvaćao Boga i tumačio Zakon od službenih teologa u svojem narodu, pokazujući da je subota radi čovjeka a ne obratno. Izgon trgovaca iz hramskog dvorišta bio je neposredan povod sukoba između Isusa i vjerskih poglavara u njegovu narodu. Posljednja večera bila je najava skorog kraja i tu je Isus protumačio svoju nasilnu smrt kao „Božju ponudu spase-nja učenicima, a onda i ostalim ljudima“ (str. 350). Kako je iz Isusova razumijevanja Boga kao Oca svih, te posebno otpisanih, izlazila potreba promjene stava prema osnovnim religijskim institucijama, osudili su ga na smrt vjerski poglavari i predstavnik rimske vlasti „zbog glavne teme i središta njegova naviještanja – a to je Božja vladavina“ (355). Zato je njegova smrt vrhunac njegova života kao ostvarivanja Božje vladavine (359). Dakako, smrt Isusova nije kraj nego je usmjerena prema proslavi u uskrsnuću: „Isus nije bio samo moralni propovjednik koji bi ukazivao na tuđe grijeha nego i ostvarivatelj novoga svijeta i čovjeka iz perspektive Božje vladavine... Bog nije htio Isusovu smrt, jer on nije Bog koji guta svoju djecu, ali je očito želio pokazati kako je vjernost i ljubav koja ide u smrt istinska ljubav, koja pobjeđuje smrt“ (360).

Na zamolbu autora, velik dio

knjige pročitao sam pred samo objavljivanje radi pripreme da je prikažem u Odžaku 24. svibnja. Tada sam vidio dosta tiskarskih pogrešaka koje su vrsni djelatnici Kršćanske sadašnjosti uklonili prigodom jezične lekture. Neke su ipak promaknule. Na str. 348 opazio sam i jednu stvarnu omašku. U kontekstu govora o Pashi Židova stoji „posljednja večera“ a treba biti „pashalna“. S radošću sam ustanovio da autor više puta upućuje na knjigu J. Gnilke, *Isus iz Nazareta. Poruka i povijest* koja je na njemačkom izvorniku izašla 1993. a na hrvatskom ju je izdala KS u Zagrebu 2009. Razlog je što je autor početkom travnja 2009. svoj rukopis predao izdavaču, dok prijevod Gnilkine knjige još nije bio izašao. Iz istog razloga ne navodi u poglavlju o smrti Isusovoj knjigu svojega redovničkog subrata i kolege bibličara A. Popovića, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju* koju je izdala KS u Zagrebu početkom travnja 2009. Za studente teologije i druge čitatelje ove vrijedne studije važno je znati da te dvije knjige postoje i na hrvatskom.

Službeni recenzenti knjige bili su zagrebački bibličari Nikola Honjec i Ivan Dugandžić te đakovački Karlo Višaticki. Njihov pozitivan prikaz doprinio je da Senat Sveučilišta u Zagrebu ovu knjigu odobri kao sveučilišni udžbenik. Isto je učinjeno za Lujićevu knjigu *Starozavjetni proroci* (KS, Zagreb, 2004., 455 str.).

Lujić se oslanja prvenstveno

na sinoptička evanđelja u zanimljivo i uravnoteženu prikazivanju Isusova zalaganja za Božju vladavinu. To jest središnja vrijednost i vrhunski pojam biblijske teologije Novoga zavjeta, ali bi cjelovita biblijska teologija morala računati s pavlovskim i ivanovskim spisima u okviru Novoga zavjeta. Međutim, dobro je što je autor zaokružio svoje istraživanje sinoptika te stavio na uvid zainteresiranim čitateljima, a Pavla i Ivana očito prepušta drugim hrvatskim bibličarima nove generacije. Ovo djelo je znanstveno i katoličko. Autoru čestitam a knjigu preporučam.

Mato Zovkić

MAGISTARSKI RAD KOJI DAJE CJELOVITU SLIKU KATOLIČKIH ŠKOLSKIH CENTARA U BIH

Vlatko ROSIĆ, „Katolički školski centri u provedbi obrazovanja u BiH“, Pedagoški odsjek Filozofskog fakulteta u Sarajevu, 2010., 140 str., + 8 priloga.

Mr. sc. Vlatko Rosić priredio je za tisak rukopis, cjelovitu studiju o Katoličkim školskim centrima u BiH. Predočio je, zapravo, potpun povijesni razvitak svakog od osam centara – Sarajevo, Tuzla, Zenica, Konjic, Žepče, Travnik, Banja Luka, Bihać, ali i valjanu sintezu, odnosno kvalitativnu analizu sustava katoličkih „škola za Europu“.

Autor je posebno poglavlje

posvetio povijesti katoličkog školstva u Europi. Danas u svijetu ima oko 250 000 katoličkih školskih ustanova, koje pohađa gotovo 42 milijuna učenika. Od togauAfricidesetmilijunaučenika, u dvije Amerike dvanaest, u Aziji deset, u Europi devet i u Oceaniji osam milijuna, dok nastavnika ima oko tri i pol milijuna, kaže se u ovoj knjizi. Autor podsjeća da su katoličke škole, kao i sveučilišta, bile prve škole u Europi i u drugim kontinentima. Južnu Ameriku je danas teško zamisliti bez katoličkih škola i sveučilišta. I u najrazvijenijim zemljama roditelji nastoje da njihova djeca pohađaju te škole jer dobro znaju da će dobiti u njima koristan i potreban odgoj, steći dragocjene radne, kulturne i druge navike, da će imati sigurnost. U ovom dijelu autor ukratko informira kakvo je stanje glede katoličkih škola u pojedinim europskim zemljama i u svijetu. Na dvadeset i pet stranica seriozno, akribično, dokumentirano razmatra i pruža na uvid crkvene dokumente koji govore o katoličkom odgoju i obrazovanju. Jedna od tri deklaracije Drugog vatikanskog sabora jest i deklaracija o kršćanskom odgoju *Gravissimum educationis*, objavljena 1965. godine, koju posebno ističe, kao i dokumente koje je objavila Kongregacija za katolički odgoj pri Svetoj Stolici poslije Drugog vatikanskog sabora, a to su: dokumentKatoličkaškola, objavljen 1977., dokument Katolička škola

na pragu trećeg tisućljeća (1977.), dokument *Odgajati zajedno u katoličkoj školi* (2007.). Navedene dokumente autor elaborira pojedinačno, izdvaja bitne misli, njihove poruke i važnost.

Osobitu pozornost privlači poglavlje: Povijesni prikaz katoličkog školstva u Bosni i Hercegovini. Sažeto i pregledno, ali sveobuhvatno, u ovome dijelu govori se o: Pismenosti u ranom srednjem vijeku, Dolasku redovnika u BiH, Stanju crkvenih škola za vrijeme Osmanske okupacije, Prvim katoličkim školama, Katoličkim školama za vrijeme Austro-Ugarske vlasti, Školama časnih sestara - Milosrdnice, sestre sv. Vinka Paulskoga, Klanjateljice Krvi Kristove, Družba Kćeri Božje ljubavi, Družba sestara služavki Maloga Isusa, Školske sestre trećega reda sv. Franje. Također, posve dostatno i sve bitno predočava o nadaleko čuvenim, uglednim, katoličkim gimnazijama u Travniku, Visokom, na Širokom Brijegu, kao i o Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji, Franjevačkoj bogosloviji u Mostaru i Franjevačkoj teologiji u Livnu, odnosno u Sarajevu.

Razumije se ne zaboravlja obavijestiti i o stanju katoličkih škola između dva svjetska rata. Do početka Drugog svjetskog rata, odnosno do 1941. godine, Katolička crkva u BiH izgradila je bogatu i razgranatu mrežu škola - od predškolskih ustanova, osnovnih škola, gimnazija do fakulteta. Kulturno-prosvjetni reljef BiH bez tih škola bio bi zaista oskudan. Zahvaljujući tim

školama - redovnika i redovnica - mnogi mladi ljudi, uza sve to i daroviti, mogli su se školovati, studirati. Neizmjeran je doprinos tih učilišta općem prosvjetno-kulturnom naslijeđu BiH. Sustav je katoličkih škola svojom organizacijom, svojom vrsnoćom stekao velik ugled, povjerenje roditelja i učenika i izvan granica BiH. Na nesreću, nakon 1945. godine sve su te nadaleko poznate škole nerazumnim barbarskim odlukama zatvorene, a njihova imovina oduzeta, zaplijenjena.

Najopsežniji dio u ovoj veoma korisnoj i potrebnoj knjizi govori o ponovnom rađanju katoličkog školstva, odnosno o katoličkim školskim centrima, njihovu razvoju i postojećem stanju. Čitajući ovaj rukopis, uvjeravamo se da su mnoge teškoće, prepreke pratile otvaranje tih centara. Unatoč bogatoj tradiciji tih škola i neizmjernim zaslugama za BiH, i danas se ometa i onemogućava otvaranje tih vrsnih škola. Oslanjajući se na dokumentaciju, te uz pomoć povijesne, kauzalne i metode teorijske analize, autor je jasno i pregledno prikazao pojedinačno svaki centar i sintetizirao bitne segmente, dimenzije zajedničke za sve. Sve ono što treba znati o pojedinom centru, nalazi se u ovoj knjizi. Tu je između ostalih podataka pregled broja učenika po školskim godinama, slika zgrade svakog centra, nastavni planovi devetogodišnjeg obveznog odgoja i obrazovanja, te nastavni

plan opće - realne gimnazije, kao i izvannastavne i izvanškolske aktivnosti, stručno usavršavanje nastavnika, hijerarhijska struktura i organizacija škola, financiranje i materijalni uvjeti rada škole, promidžba škole i nagrade, reformski procesi u školstvu. Budući da su katoličke škole u svim razdobljima prepoznatljive osobito po odgoju, autor je s pedagoškom umješnošću predočio i odgojnu dimenziju u katoličkim školskim centrima.

U ovoj prigodi treba podsjetiti i na nazive katoličkih školskih centara: Sarajevo „Sv. Josip“, Zenica „Sv. Pavao“, Tuzla „Sv. Franjo“, Travnik „Petar Barbarić“, Žepče „Don Bosco“, Banja Luka „Bl. Ivan Mertz“, Bihać „Ivan Pavao Drugi“ i Konjic „Majka Terezija“ otvoren 1997., a na žalost zatvoren 2005. godine zbog nepovratka katoličkog pučanstva u Konjic.

Prilozi u knjizi su brižljivo izabrani i zasigurno će pridonijeti još potpunijoj slici o katoličkim školskim centrima. Mogu biti i korisnim poticajem drugim školama. Ovaj je rad značajan prilog proučavanju i upoznavanju katoličkog školstva u BiH. Uz postojeće stanje, autor je studiju obogatio, upotpunio kraćim i uspješnim povijesnim sadržajima iz minolog europskog i bosanskohercegovačkog katoličkog školstva. Rad je uspješno odgovorio na sva pitanja definirana zadacima istraživanja. Magistar znanosti Vlatko Rosić pokazao je odgovornost, zrelost, kritičnost, metodološku osposobljenost i za

složenije projekte. Može se reći, pokazao se zrelim istraživačem. Uspješno je istaknuo bitne odlike školskih centara i u elaboraciji teksta i u oblikovanju zaključaka. Uz vrsnoću obrazovanja i dobro organizirane izvannastavne i izvanškolske aktivnosti, odgojna je strana uočljivo obilježje tih škola. Sve su katoličke škole u multinacionalnim, multikonfesionalnim, multikulturalnim, sredinama, pa je i odgoj usmjeren na promicanje tolerancije, poštovanje različitosti, na moralnost, humanost i druge uzvišene vrednote. Zbog iznimno dobrih odgojnih i ukupnih rezultata te škole uživaju osobit ugled. One su, zapravo, paradigma svekolike raznolikosti - nacionalne, vjerske, jezične, kulturne, a takav je i sastav učenika. Ovdje se pluralnost istinski živi, odgaja se u konkretnim svakodnevnim uvjetima raznolikosti, a ne tek verbalnim proklamacijama.

Svima onima koji žele upoznati katoličko školstvo u BiH, i danas i u prošlosti, ova će studija pružiti sve bitne obavijesti. Studentima koji slušaju Povijest školstva BiH ova će studija biti od velike koristi. Riječju: svima onima koji se interesiraju za kulturnu baštinu, njezin važan segment - školstvo, ovaj će rukopis dobro doći. Rukopis ima punu svrhu i treba mu što prije otvoriti put do čitatelja.

Mladen Bevanda

