

*Časopis za teološka i međureligijska pitanja*  
 Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu  
 Vol. 19, br. 2, 2015.

<b>Zorica MAROS</b> , Umjetna oplodnja s osvrtom na federalni <i>Nacrt zakona o liječenju neplodnosti: embriogeneza</i> i primjena podataka na <i>Nacrt</i>	273-299
<b>Adnan JAHIĆ</b> , Krug nade i razočaranja: bosanskomuslimansko vjersko vodstvo i Veliki rat	301-318
<b>Marinko PERKOVIĆ</b> , Deset Božjih zapovijedi	319-343
<b>Tomo VUKŠIĆ</b> , Pravni okvir djelovanja Katoličke Crkve i neki podaci o katolicima krajem 19. i početkom 20. stoljeća u Crnoj Gori, Srbiji, Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini	345-377
<b>Oliver JURIŠIĆ</b> , Srednjovjekovne rasprave o vječnosti svijeta: <i>De aeternitate mundi</i> Tome Akvinskog	379-395
<b>Adnan TATAR</b> , Mir i pojedinac u misli H. D. Thoreaua i M. Mahatme Gandhija	397-428
<b>Bernarda HORVAT</b> , Kategorije <i>opće</i> i <i>partikularno</i> u ekleziologiji II. vatikanskog koncila i kanonističkom govoru	429-449
<b>Mehmedalija HADŽIĆ</b> , Primjena sile s gledišta muslimanske tradicijske intelektualnosti	451-462



## **VRHBOSNENSIA – GODINA XIX – BROJ 2 – SARAJEVO 2015.**

### **Izdavač ■ Publisher**

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

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

Darko Tomašević

### **Uredništvo ■ Editorial Board**

Niko Ikić, Pavo Jurišić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

### **Znanstveno vijeće ■ Scientific Council**

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

### **Lektura ■ Language Editor**

Marija Znika

### **Korektura ■ Proofreaders**

Bojan Ivešić, Davor Madžarević, Darko Tomašević

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

**Naklada ■ Print Run** – 500

### **Grafičko oblikovanje i prijelom ■ Graphic design and layout**

Darko Tomašević

### **Tisak ■ Printing**

CPU Printing company, Sarajevo

### **Cijena ■ Price**

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

### **Uplata ■ Payment**

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

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

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

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

# *urbosnensia*

Časopis  
za teološka  
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet  
Univerzitet u Sarajevu  
God. XIX, br. 2  
2015.



# Sadržaj • Contents

## Članci ■ *Articles*

- Zorica MAROS, Umjetna oplodnja s osvrtom na federalni  
*Nacrt zakona o liječenju neplodnosti: embriogeneza*  
i primjena podataka na *Nacrt* ..... 273
- Adnan JAHIĆ, Krug nade i razočaranja: bosanskomuslimansko  
vjersko vodstvo i Veliki rat ..... 301
- Marinko PERKOVIĆ, Deset Božjih zapovijedi ..... 319
- Tomo VUKŠIĆ, Pravni okvir djelovanja Katoličke Crkve i neki  
podaci o katolicima krajem 19. i početkom 20. stoljeća  
u Crnoj Gori, Srbiji, Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini ..... 345
- Oliver JURIŠIĆ, Srednjovjekovne rasprave o vječnosti svijeta:  
*De aeternitate mundi* Tome Akvinskog ..... 379
- Adnan TATAR, Mir i pojedinac u misli H. D. Thoreaua  
i M. Mahatme Gandhija ..... 397
- Bernarda HORVAT, Kategorije *opće* i *partikularno* u ekleziologiji  
II. vatikanskog koncila i kanonističkom govoru ..... 429
- Mehmedalija HADŽIĆ, Primjena sile s gledišta muslimanske  
tradicijske intelektualnosti ..... 451

## Prikazi ■ *Surveys*

- Tomo VUKŠIĆ, Poziv i poslanje obitelji u Crkvi  
i suvremenom svijetu ..... 463

## Recenzije ■ *Book reviews*

- Reinhart STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstan-*  
*tinopel. Historische und theologische Grundlagen;*  
WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Confessing the One Faith.*  
*An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith*  
*as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan*  
*Creed (381)* (Mato ZOVKIĆ) ..... 475
- Edward KESSLER, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*  
(Mato ZOVKIĆ) ..... 485

Michele ZANZUCCHI (prir.), <i>L'islam spiegato a chi ha paura dei musulmani</i> (Hrvoje KALEM) .....	491
Anto LEDIĆ, <i>Povijest religija</i> . II. dopunjeno i izmijenjeno izdanje (Mato ZOVKIĆ) .....	497
Petar ŠOKČEVIĆ, <i>Zapisi iz olovnih vremena</i> (Mato ZOVKIĆ) .....	500

UDK: 179.9:272-42  
341.231.14-053.2  
Izvorni znanstveni rad  
Primljeno: ožujak 2015.

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

## UMJETNA OPLODNJA S OSVRTOM NA FEDERALNI NACRT ZAKONA O LIJEČENJU NEPLODNOSTI: EMBRIOGENEZA I PRIMJENA PODATAKA NA NACRT

### Sažetak

*U ovom dijelu priloga predstavili smo neke osnovne činjenice ranog embrionalnog razvoja kako bismo ponudili znanstveno i razumski utemeljenu moralno-pravnu definiciju statusa ljudskog embrija jer od definiranja toga statusa ovisi dopuštenost i etička ispravnost bilo kojeg zahvata nad ranim embrijem. Biološki podaci tog razvoja govore da je od samog začeća riječ o novom i jedinstvenom organizmu koji pripada ljudskoj vrsti zbog čega bi, unatoč svoj ideološki stvorenoj teoriji oko pitanja statusa embrija, ljudski razum, pravna struka, a time i građanski zakon, morali zaštititi život začeto embrija te onemogućiti nepravednu i neljudsku manipulaciju najnezaštićenijima. Primjena ovih podataka na federalni Nacrt zakona o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom jasno ukazuje na njegovu neodrživost, nedosljednost, nelogičnost i samim razumom spoznatljivu kontradiktornost.*

**Ključne riječi:** *zigota, embrij, preembrij, status embrija, Nacrt, Konvencija, prava djeteta.*

### Uvod

U jednom od pisama koje je pisao iz logora utamničeni protestantski teolog Dietrich Bonhoeffer piše kako je te posljednje dane psihički proveo teže nego inače, dodajući kako se tu u principu ne može ništa promijeniti i **kako je zapravo teže prihvatiti ono što smo po našem mišljenju mogli spriječiti** nego ono što se u životu pokaže neizbježnim. Ovaj teolog, oštre misli i bogata duha, dodaje: „Mislim da čovjek sve mora učiniti kako bi se te činjenice izmijenile. Ako sve pokušamo i trud nam bude uzaludan, tada ćemo ih podnijeti mnogo



lakše.“<sup>1</sup> Ovo je zapravo misao koja ne dopušta mirnu, sentimentalno samosažaljevajuću rezignaciju pred diktaturom čak i onog neizbježnog, misao koja na svojevrsan način podržava sam motiv ovog priloga. Diktaturom onog neizbježnog postupno se pokazuje i suvremeni tehnološki napredak koji, u kombinaciji s (ne)sretnom ideologijom ljudskih prava i svemoćnom hegemonijom Europske Unije rezultira, barem pri dubljem i savjesnijem promišljanju, prilično zastrašujućim. Čini li tehnološki napredak zločin protiv ljudskosti na koji naivno, no ne i nevino, pristajemo? Hoće li taj napredak omogućen veličanstvenim ljudskim razumom dovesti čovječanstvo daleko ispod razine od koje je sam taj razum krenuo, hoće li ga dovesti do samouništenja?!

U pastoralnoj konstituciji *Gaudium et Spes*,<sup>2</sup> crkveno učiteljstvo je izrazilo strepnju zbog problema koji su nastali kao rezultat čovjekove želje da ovlada prirodom, želje koja „preobražava lice zemlje“. Ova *Konstitucija* govori kako, u razdoblju koje proživljava današnje čovječanstvo, promjene koje su rezultat čovjekove inteligencije i stvaralaštva povratno djeluju na samog čovjeka te da je čovjek pred pitanjem hoće li sile koje je pokrenuo biti za njegovo dobro, ili će ga pak uništiti (GS 4; 5; 9). Zbog čega ova *Konstitucija* tvrdi: „Naše pak doba, više nego prošla stoljeća, treba takve mudrosti, kako bi sve što čovjek novo otkriva postalo humanije: u pogibelji je, naime, budućnost svijeta ako ne bude mudrijih ljudi“ (GS 15).

Pod ovim mudrijim ljudima, a u pitanju konkretno umjetne oplodnje, naputak o poštovanju ljudskog života *Donum Vitae*<sup>3</sup> misli prvenstveno na zakonodavce odgovorne za opće dobro koji bi zbog „neopreza“ ili „nebudnosti“, odobravanjem zakona o umjetnoj oplodnji, mogli ozakoniti i niz kaznenih i zločinačkih praksi, poput eugenizma, diskriminacije, nasilja i povrede jednakosti i dostojanstva ljudske osobe. Osim toga ovaj *Naputak* podsjeća kako je zadaća građanskog zakona i političke vlasti osigurati zajedničko dobro priznavanjem i obranom temeljnih ljudskih prava, među kojima je prvo pravo na život. Građanski zakon ne smije biti protivan načelima razuma i po svo-

1 Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993.), 89.

2 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.), 621-768. Dalje navod u tijelu teksta kraticom GS, popraćen odgovarajućim brojevima.

3 ZBOR ZA NAUK VJERE, *Donum Vitae. Dar života. Naputak poštivanju ljudskog života u nastanku i o dostojanstvu rađanja. Odgovori na neka aktualna pitanja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.). Dalje, navod u tijelu teksta, kraticom DV i popraćen odgovarajućim brojevima.

joj dužnosti mora djelovati prema temeljnim normama moralnog zakona, zbog čega *Naputak* poziva prvenstveno sve one odgovorne za oblikovanje savjesti i javnog mišljenja - liječnike, pravnike i političare - na poštovanje racionalnih i moralnih dužnosti svih zakona koji su temelj pravne države: „U času kada pozitivni zakon liši neku kategoriju ljudskih bića zaštite koju joj građanski zakon mora osigurati, država zapravo niječe jednakost svih pred zakonom. Kad država ne stavi svoju moć u službu prava svakog građanina, osobito onoga najslabijega, ugroženi su sami temelji pravne države“ (DV III).

Mnogi danas misle kako priznavanje crkvenog autoriteta predstavlja opasnost za znanstveno napredovanje jer je vjera, navodno, u proturječju s punoljetnom slobodom duha te stvara nesamostalne, ograničene i nezrele osobe, ovce potrebne vodiča. No, kako to Laun tvrdi, istinu na putu filozofskog i teološkog promišljanja može pronaći samo onaj koji vjeruje u crkveni nauk i koji je spreman sve svoje misli podrediti konačnom sudu, zato što: „Neograničena poslušnost vjere u odnosu prema učiteljstvu (...) zahtijeva brižnu, kritičku, neporecivu ljubav prema istini, prema argumentu, prema razumu u svim i svakome.“<sup>4</sup>

Osim toga, prateći i dalje misao autora, pred pitanjem zla ne možemo se pozvati samo na razum jer se on u tom području nalazi pred zagonetkom, pred nespoznatljivim. Etika je pozvana da donese vrijednosni sud, a ona se služi metodom znanosti i preuzima njihove rezultate kao premise svojeg vlastitog promišljanja. Važno je spomenuti da u problemima koje postavlja tehnološki napredak civilizacije, učiteljstvo ne nastupa autoritetom znanstvenika niti kompetencijom na znanstvenom području. Biblija nije priručnik znanstvenih podataka, niti donosi znanstvene rezultate na koje bi se onda trebalo pozivati u ovom suvremenom dobu. Objava donosi nepromjenjive antropološke istine o čovjeku i moralne vrijednosti koje iz njih proizlaze, a koje vrijede za svakoga čovjeka, i za ljude svih vremena, upravo stoga jer su ljudi i jer temelj imaju u antropološkoj istini o čovjeku. Zbog toga Laun govori:

Ne može biti nikakve dvostruke istine, nikakvog proturječja između neke objavljene istine i nekog prirodnog gledišta (...). Naprotiv, budući da je svaka stvarna spoznaja „od Boga“, ona nam ujedno pomaže da možemo bolje shvatiti Božje djelo i Božju volju (...). Određeni načini djelovanja nisu dobri stoga što Bog tako hoće, nego ih Bog hoće, jer su dobri sami po sebi. Kategorije dobra i zla ne ovise

<sup>4</sup> Andreas LAUN, *Aktualni problemi moralne teologije* (Đakovo: Forum bogoslova, 1999.), 8. Vidi i 6-7.

dakle ni o volji Božjoj, još manje o volji čovjekovoj, a ponajmanje o nekoj parlamentarnoj većini, nego jedino i isključivo o Logosu ćudoredno značajnih vrijednosti koje je Bog činom stvaranja položio u sam bitak. Bog svojim stvaranjem pohranjuje u bitak i onaj ćudoredno značajan Logos u kojemu čovjek može prepoznati moralne norme. Prema tome ni etika ni moralna teologija ne upućuju nas na misteriozno – svojevoljne Božje zapovijedi, koje mogu biti ovakve ili onakve, nego na „moralni razum“ i etički relevantan „jezik bitka“.<sup>5</sup>

A s obzirom na to da je pri umjetnoj oplodnji u pitanju ljudski život, to nije problem koji se može i treba rješavati po principu suglasnosti ili protivljenja, kao ni načelom puke kalkulacije koristi ili štete. To se pitanje ne može riješiti ni pozivanjem na samo biološke podatke razvoja koje pruža embriologija. Ljudska je osobnost stvarnost daleko šira od biološke nakupine stanica. Pitanje ljudske osobnosti je filozofsko pitanje na čijim se odgovorima i zasnivaju etički sudovi. Zbog toga je pitanje početka čovjekova života, pitanje interdisciplinarnog pristupa embrioloških, filozofskih i teoloških pogleda gdje se traganje za istinom i objektivnim načelima predstavlja kao imperativ savjesti.<sup>6</sup>

I upravo zbog tog „imperativa savjesti“, da bismo mogli napraviti razumski utemeljen osvrt na neke od članaka federalnog Nacrta zakona o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom, nije dostatno samo definiranje problema koji prate umjetnu oplodnju, a koje smo iznijeli u prvom dijelu (iako bi po sebi zapravo moglo i trebalo biti dovoljno). Naime, da bi se mogao donijeti utemeljen etički sud o ispravnosti ili ne, ne samo umjetne oplodnje nego i bilo kojeg tehničkog zahvata na embriju, nužna je definicija njegova ontološkog statusa, odnosno nužno je odgovoriti na pitanje: Tko je ili što je embrij? U potrazi za odgovorom na to pitanje, a zbog složenosti i bogatstva samog pojma čovjek, presudnim se pokazuje povezivanje svih srodnih disciplina, zbog čega odgovor na pitanje o moralno-pravnom statusu embrija zahtijeva sintezu znanstvenih činjenica, bioloških podataka i doprinosa humanističkih znanosti.

<sup>5</sup> A. LAUN, *Aktualni problemi moralne teologije*, 30-31.

<sup>6</sup> Usp.: A. LAUN, *Aktualni problemi moralne teologije*, 159, 166, 175. Evo kako se autor izjašnjava o pitanju postojanja objektivnih moralnih načela: „Ako ne postoje objektivna moralna načela, ako su moralna vrednovanja čisto ‘subjektivna’ a nisu racionalna stajališta jednog jedinog čovjeka ili jedne skupine ljudi, onda ne vidim kako bi se o etičkim pitanjima uopće moglo raspravljati... U tom slučaju nemaš izbora nego smeteno šutjeti pred Auschwitzom, torturama, terorom, lažima, prevarom, i drugim stvarima koje svaki malo razboritiji čovjek drži lošima.“ A. LAUN, *Aktualni problemi moralne teologije*, 174.

## 1. Status ljudskog embrija: različitost stavova

Pitanje početka personalnog života još uvijek nema definitivnog rješenja. Iako je napredak bioloških znanosti učinio mogućom i nedvojbeno jasnom tvrdnju da biološki ljudski život počinje od trenutka oplodnje, o pitanju početka života „osobe“ ili „osobnog života“ još uvijek se vode različite rasprave i diskusije. Različitost mišljenja možemo, manje – više, svesti na dva osnovna stava. Prvi, više tradicionalni, često nazvan i katoličkim, zastupa savršeno podudaranje početka biološkog života i života osobe, i to od trenutka oplodnje. Čim dođe do oplodnje, počinje nova, originalna i neponovljiva ontološka stvarnost, ljudsko biće koje se počinje razvijati i razvijat će se kontinuirano, stupnjevito i bez kvalitativnih skokova. Zagovornici drugog stava, prihvaćenog u nekim „znanstvenim krugovima“, smatraju da osobni život, ili život osobe, počinje od trenutka implantacije embrija. Naime, tvrde da do tog trenutka nedostaje individualizacija, odnosno da se stanice još nisu diferencirale te da još uvijek postoji mogućnost rođenja više subjekata (blizanaca). Isto tako smatraju da prije implantacije ne postoji nikakav oblik relacije s majkom, zbog čega se, u nedostatku relacionalnosti, ne može govoriti o osobi.<sup>7</sup>

U definiranju statusa embrija jedan stav brani dostojanstvo embrija smatrajući da od samog začeća, zbog unutaršnjeg, stvarnog i već prisutnog potencijala razvoja u osobu, ima moralni status osobe, zbog čega je bilo koji zahvat i bilo koja manipulacija embrijem zapravo zločin jednak zločinu nad odraslom osobom. Ovaj se stav obično grubo naziva „apsolutističkim“ i pripisuje se neutemeljenim osobnim stavovima i privatnim religijskim uvjerenjima, mada mu se u posljednje vrijeme pridružuje i sve veći broj ateista, ozbiljnih znanstvenika, embriologa i ginekologa. Ipak dobar dio javnosti, etičkih teorija i etičkih komiteta zastupa stav koji doduše tvrdi da se prema embriju treba odnositi s poštovanjem jer posjeduje „poseban status“, no ipak mu poriču moralni status osobe i time prava koja joj pripadaju. Što bi to bio „poseban status“ i kakve učinke i posljedice ima, nije čak ni površnoj razumskoj logici jasno. Jer unatoč tom „posebnom statusu“ i poštovanju koje se traži, ipak se (u ovisnosti o zakonodavstvu pojedinih država) dopušta ne samo kriokonzerviranje i doniranje nego čak i istraživanje nad neiskorištenim embrijima onda kada je ono u svrhu

---

<sup>7</sup> Usp.: Giannino PIANA, *Bioetica tra scienza e morale* (Novara: Utet Università, 2011.), 29-30.

liječenja neplodnosti.<sup>8</sup>

Važnost jasnog i utemeljenog odgovora na pitanje o moralno-pravnom statusu embrija nije samo „intelektualno nadmudrivanje“, kako bi to moglo na prvi pogled djelovati. Ako embrij posjeduje moralni status osobe, onda mu pripadaju „sva prava“ i dostojanstvo odrasloga čovjeka, prije svega temeljno pravo na život bez kojega druga nisu ni zamisliva ni ostvariva, zatim pravo na fizički integritet, na medicinsku skrb. Ako je embrij osoba, onda je umjetna oplodnja jedan od najgorih i najstrašnijih načina manipulacije čovjekom, gore, nezaštićenim djetetom. Onda je umjetna oplodnja zločin koji bi zakon demokratskih država trebao pravno sankcionirati umjesto zakonski odobriti. Ako je embrij ljudsko biće, zakonski odobriti stvaranje viška embrija, njihovo zamrzavanje, selektiranje, korištenje u različita znanstvena istraživanja, bilo bi identično činu zakonskog odobrenja svega navedenog na već rođenoj djeci ili pak odraslim ljudima. Stoga, ako je embrij osoba, nema argumenta koji bi podržao, etički i razumski opravdao umjetnu oplodnju, osim nekog ideološkog karaktera.

S druge strane, ako embrij nije ništa drugo doli neorganizirana nakupina stanica, spriječiti, pa čak pružati i samo mentalni otpor umjetnoj oplodnji, bilo bi duboko nečovječno i nehumano jer bi ljude nezakonito i neopravdano lišilo posve prirodne, urođene i plemenite želje za potomstvom te im oduzelo temeljno pravo medicinske skrbi i liječenja izlažući ih pravno kažnjivoj diskriminaciji, riječ na koju je mentalitet „suvremene diktature prava“ iznimno osjetljiv. Upravo jer od odgovora na pitanje statusa ljudskog embrija ovisi etička opravdanost ili dopuštenost umjetne oplodnje i upravo jer odgovor može biti zločinačkog karaktera, bilo u njegovoj pozitivnoj bilo u negativnoj formulaciji, umjetna oplodnja zahtijeva ozbiljniji pristup, detaljnu analizu stvarnosti i promišljene temeljne odgovore, među kojima je ključan i nezaobilazan odgovor na pitanje: Što je, ili tko je ljudski embrij?

## 2. Biološki razvoj čovjeka

Promatrati čovjeka samo s jednoga aspekta, recimo aspekta materijalnosti ili tjelesnoga, neznanstvena je i nedopuštena redukcija osobe, s obzirom na to da se osoba u svijetu pojavljuje kao unitotalitet,

---

<sup>8</sup> Usp.: Vida JEREMIĆ, „Bioetički aspekti tehnika asistiranе reprodukcije“, Velimir VALJAN (ur.), *Integrativna bioetika pred izazovima biotehnologije. Zbornik radova trećeg međunarodnog bioetičkog simpozija u BiH* (Sarajevo: Bioetičko društvo u BiH, 2012.), 135-145, posebno 139-140.

neodvojivo jedinstvo duha, duše i tijela. Zanimariti to jedinstvo, svesti osobu na isključivo jednu od ovih dimenzija, izvor je različitih povreda ljudskog dostojanstva, što je povijest zločinačkih zakona i njihove prakse nesumnjivo više puta dokazala.

Naime, od strane biomedicinskih znanosti često dolazi prigovor da se filozofija, a pogotovu teologija, ne mogu baviti pitanjem statusa embrija jer je to, prema njima, nekompetentno, neznanstveno i nedopušteno miješanje u područje koje traži eksperimentalne podatke te kao takvo izmiče znanostima koje se ne temelje na eksperimentalno provjerljivim činjenicama. No, u definiranju statusa embrija, kao i općenito čovjeka, biološke znanosti poput genetike, biokemije, citologije daju podatke o biološkom nastanku ljudskog organizma, ali nisu pozvane i ne mogu ništa reći o osobnosti tog organizma. Drugim riječima: kao što se humanističke znanosti u definiranju ljudske osobe koriste podacima prirodnih znanosti, u smislu da nisu pozvane govoriti o biološkim i fizičkim procesima u definiranju ljudske osobe i osobnosti, tako prirodne znanosti trebaju pomoć humanističkih jer nisu pozvane pružati odgovore na metabiološka i metafizička pitanja, ona pitanja kojima se bavi i bioetika, koja doduše izmiču eksperimentalnoj provjerljivosti, ali su u definiranju ljudske naravi nužna koliko i prva.<sup>9</sup> Ili kako to donosi Matulić:

Mnogi su uvjereni da je upravo etičko pitanje najvažnije od svih pitanja budući da nas svakodnevno zapljuskuju konkretni moralni problemi koji zahtijevaju konkretna i sigurna rješenja. Znanstveno istraživanje, međutim, nije kadro samo od sebe donijeti etičke sudove o načinima i putovima znanstvenog istraživanja. Znanstvenik u laboratoriju djeluje kao znanstvenik, ali on još prije toga djeluje kao čovjek, tj. kao moralno biće. Zbog toga znanost nosi u sebi etičku napetost koja, s jedne strane, otkriva zakonitu autonomiju znanstvenog istraživanja, a s druge strane, otkriva moralni imperativ koji izričito nešto zahtijeva ili zabranjuje.<sup>10</sup>

Upravo zbog te „etičke napetosti“ donosimo par, pa možda i nedopušteno šturih, podataka o embrionalnom razvoju. Izdvojit ćemo one podatke i aspekte tog razvoja koji se pokazuju relevantnima za de-

<sup>9</sup> Usp.: Angelo SERRA – Roberto COLOMBO, „Biološka osnova identiteta i statusa ljudskog embrija“, Ana VOLARIĆ-MRŠIĆ (ur.), HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA. VIJEĆE ZA OBITELJ, *Status ljudskog embrija* (Zagreb: Centar za bioetiku, 2001.), 15-66, posebno 15-17.

<sup>10</sup> Tonči MATULIĆ, „Suvremena dinamika odnosa znanosti i vjere: izazovi i perspektive“, *Tajna života u ozračju suvremenog odnosa znanosti i vjere* (Zagreb – Frankfurt am Main: Hrvatski dušobrižnički ured, 2011.), 15-51, posebno 39.

finiranje moralnog statusa embrija i koji su unatoč skraćenom prikazu ipak za tu svrhu dovoljni.

### 2.1. Od oplodnje do preembrija

Kako to neki autori tvrde, naš život ne počinje rođenjem, nego nekih otprilike 280 dana prije kada se formira prva stanica novog živućeg organizma. U biološkom smislu početak novog živućeg organizma dešava se fuzijom dviju različitih gameta, specijaliziranih i teleološki određenih spolnih stanica.<sup>11</sup> Polazeći od samog trenutka singamije, odnosno spajanja spermatozoida s oocitom, eksperimentalno provjerljiv podatak embriogeneze kaže da dvije gamete od haploidnog broja kromosoma, one koje u sebi nose po 23 kromosoma, u trenutku spajanja oblikuju zigotu od 46 kromosoma, što je broj kromosoma koji pripada ljudskoj vrsti. Od tog samog trenutka oplodnje zigota postaje izvanredno aktivna i u njoj započinje čitav niz međusobno povezanih djelatnosti, niz u kojemu se ne može izdvojiti neka etapa koja bi bila važnija od neke druge jer su međusobno povezane, nezamislive i neostvarive bez tog kontinuiteta, bez tih faza koje se odvijaju točno zadanim redom. Već ta zigota, ili jednostanični embrij, djeluje kao pojedinačni sustav, kao ontološki jedinstveno živo biće. Točno zadani red zbivanja odvija se pod nadzorom brojnih gena koji upravljaju razvojem zigote. Taj red započinje čim spermij dodirne ovojnicu oocita i čvrsto se veže za nju, pri čemu ta ovojnica očvrstne čime se onemogućava prodor drugih spermija.<sup>12</sup>

Već nakon prvog staničnog dijeljenja i aktivnosti koje dovedu do njega, poput kortikalne reakcije, lučenja enzima, reorganizacije novog genoma, raspoređivanja mikrotobula diobenog vretena i sl., dolazi do podjele citoplazme čime nastaju dvije stanice, priljubljene jedan uz drugu, svaka s potpunim genomom. Ovaj kontinuirani razvoj zigote,

---

11 Usp.: Maurizio Pietro FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani. Manuale di Bioetica teologica* (Torino: Edizioni Camilliane, 2004.), 221.

12 Usp.: A. SERRA – R. COLOMBO, „Biološka osnova identiteta i statusa ljudskog embrija“, 37-39. O samim počecima, o pripremi već samih gameta za čin spajanja, o njihovoj „suradnji“ tijekom spajanja zahvaljujući djelovanju brojnih enzima vidi detaljnije opisano u: M. P. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 223-225. Ovaj podnaslov o epigenezi embrija je prerađeni dio preuzet iz autoričina članka o pobačaju. Za usporedbu vidi: Zorica MAROS, „Pobačaj: uklanjanje ploda ili ubojstvo začeta djeteta“, Darko TOMAŠEVIĆ - Zorica MAROS (ur.), *Teološke tribine 2014. na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet, 2014.), 97-133, posebno 117-123.

i prijelaz jednostaničnog u dvostanični embrij „posve jasno pokazuje da spajanjem gameta počinje djelovati kao jedinka, nova ljudska stanica, s novim i jedinstvenim informacijskim sadržajem koji je osnova za njen dalji razvoj“.<sup>13</sup>

Razvoj ove zigote, koja je ontološki jedinstvena i s točno određenim identitetom, odvija se prema genetskoj informaciji koju sama zigota nosi u sebi, koja joj daje ogroman morfogenetski potencijal koji će se potpuno i autonomno ostvariti tijekom razvoja. Ovaj potencijal nije „mogućnost razvoja“, nije takozvano „biće u potenciji“, nego urođena, prirodno dana sposobnost već postojećeg bića da pod normalnim uvjetima ostvari cijeli zacrtani razvojni plan. Komunikaciju među stanicama koje se ubrzano dijele omogućuju sitni izdanci i citoplazmatski međustanični mostići nužni za pravilan rast stanica. Četvrtog dana nakon oplodnje, tijekom polarizacije, nastaju polarne i apolarne vrste stanica. Od polarnih kasnije nastaje placenta ili posteljica koja štiti embrij i preko koje se on hrani, dok apolarne stanice izgrađuju tijelo embrija.<sup>14</sup> Petog dana nastaje blastocista (64 – 128 stanica) i sve do tog stadija razvoj se odvijao unutar oplodne ovojnice koja štiti embrij i ne dopušta njegovo prianjanje uz stjenku jajovoda dok blastocista „putuje“ prema maternici. Kada dospije u šupljinu maternice, blastocista izlazi iz oplodne ovojnice i ugnijezdi se, implantira uz površinu maternične sluznice. Proces ugniježđenja u maternicu završava oko 14. dana od oplodnje, nakon čega slijede ubrzane promjene.<sup>15</sup>

Oko 14. dana na stražnjem kraju embrija pojavljuje se izdužena skupina gusto zbijenih stanica nazvana primitivna pruga koja je vrlo složena tvorba građena od više tisuća stanica i odlučujuća polazna točka kasnijeg razvoja embrija. Zbog toga neki smatraju da se samo od 15. dana može govoriti o embriju jer se tada, između ostaloga, plod počinje „samostalno“ hraniti preko placente a i započinje i zacrtava se, tijekom sljedećih triju tjedana, opći plan građe tijela te oblikovanje različitih organa i tkiva, tako da u petom tjednu od oplodnje već postoje osnove mozga, srca, dišnog i probavnog sustava, započinje spolna diferencijacija a potkraj sedmog tjedna od oplodnje oblikovanje tijela

---

13 A. SERRA – R. COLOMBO, „Biološka osnova identiteta i statusa ljudskog embrija“, 40.

14 Usp.: A. SERRA – R. COLOMBO, „Biološka osnova identiteta i statusa ljudskog embrija“, 42.

15 Usp.: M. P. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 226; A. SERRA – R. COLOMBO, „Biološka osnova identiteta i statusa ljudskog embrija“, 41-43.



je gotovo završeno.<sup>16</sup>

Oni koji smatraju da se embrij može tako nazvati tek od 15. dana oplodnje, ono što je prije njega, ta „nediferencirana biološka masa“, da je tako nazovemo, imenovali su „preembrijem“. Termin koji je postao jako bitan jer je ta lingvistička akrobacija i umjetno stvoren izraz, osnova, argument, kojim se opravdavaju i sva istraživanja nad embrijima, njihovo „ubijanje“, istraživanje nad staminalnim stanicama i korištenje tih stanica u medicinske svrhe. Naime, engleska je znanstvenica, embriologinja Anne McLaren uvela još 1986. pojam preembrija smatrajući da je sve ono što se dešava prije 15. dana od trenutka oplodnje samo nužna priprava za ono što se može razviti u fetus. Zbog toga, prema njezinu mišljenju, do pojave primitivne brazde (14. ili 15. dan od oplodnje) postoji samo neorganizirana skupina stanica, i stoga se ne može govoriti o osobi. Jedan od argumenata da se još uvijek ne može govoriti o osobi jest mogućnost preembrija da se podijeli na dva dijela, odnosno mogućnost nastanka blizanaca, i to isključivo prije tog 15. dana. Upravo činjenica da od te „neorganizirane i nediferencirane nakupine stanica“ mogu nastati dva diferencirana organizma, dva ljudska bića, navodni je dokaz da se prije petnaestog dana ne može govoriti o osobi ili individualnosti. Ovaj se stav potkrepljuje i činjenicom da do 14. dana embrionalnog razvoja blastocista ne posjeduje centralni živčani sustav koji bi trebao biti prihvaćen kao početak života, s obzirom na to da je kriterij ljudskog razumskog, osjetilnog i osjećajnog života. Drugi opet smatraju da je koncept preembrij retorički aparat izmišljen da se opravdaju istraživanja nad embrijima i da taj pojam zapravo stvara umjetnu podjelu u onome što je u stvarnosti „kontinuirani biološki razvojni proces“.<sup>17</sup>

## *2.2. Ontološki (antropološki) i moralni status ljudskog embrija*

Na osnovi iznesenih biomedicinskih podataka mogu se izvući barem tri znanstveno utemeljena zaključka: razvoj zigote je koordiniran, kontinuiran i stupnjeviti i taj i takav razvoj ne prestaje ni nakon rođenja. Zigota, blastocista, preembrij, embrij, fetus... samo su pojedine faze ljudskog razvoja, kao što postoje i faze tek rođenog djeteta,

---

<sup>16</sup> Usp.: A. SERRA – R. COLOMBO, „Biološka osnova identiteta i statusa ljudskog embrija“, 44-45.

<sup>17</sup> Usp.: Amit M. PATIL, „Embryonic Stem Cell Research. Ethical and Legal Controversies“, *Journal of Indian Academy of Forensic Medicine*, 36,2 (2014.), 188-194, posebno 190.

jednogodišnjeg, trogodišnjeg, sedmogodišnjeg itd. Prekine li se razvoj zigote, ne može se doći do blastociste, prekine li se razvoj blastociste, ne može se doći ni do preembrija, ni embrija ni fetusa. Nijedna od razvojnih faza nije u sljedećoj poništena, nego preuzeta i dalje razvijena. Osim toga biološki je nemoguće, jer su biološki zakoni rađanja strogo fiksirani, da preembrij predstavlja samo nediferenciranu nakupinu stanica do 14. dana te da se na prijelazu na 15. dan desi neki „kvalitativni skok“ koji bi obilježio prijelaz s neljudskog ili neosobnog, na ljudsko i osobno biće. Razvoj zigote pokazuje kako je od samog početka riječ o individualnom organizmu čiji je proces počeo oplodnjom. Organizmu koji posjeduje dinamičku sposobnost razvoja usmjerena zrelosti, razvoja koji je prirodno usmjeren sazrijevanju već postojećeg, a ne nastajanju nečega novog.<sup>18</sup>

Embrionalni razvoj je usklađen, odnosno koordiniran. Od časa spajanja gameta započinje zapravo razdoblje razvoja nazvano embriogenezom tijekom kojega od zigote kao prvobitnog organizma nizom molekularnih i staničnih aktivnosti, umnožavanjem i diferencijom nastaju nove stanice. Usklađenost tog razvoja govori o *jedinstvu* bića u stalnom razvoju, o stvarnoj već postojećoj jedinci, zbog čega je nemoguće, znanstveno neutemeljeno nazivati ljudski embrij „jednostavnom nakupinom stanica“. Razvoj zigote od samog početka preuzima njezin vlastiti kontrolni sustav, genetski materijal upisan u 46 kromosoma. Sva pojedinačna zbivanja te zigote, od početnog umnožavanja stanica pa do pojavljivanja različitih tkiva i organa, dio su neprekinuta i stupnjevita slijeda i zbivanja. U zigoti je zapisan sav biološki materijal jednog novog i neponovljivog života. Zigota je početak novog organizma ljudskog bića, različita od roditelja i nijekati tu novost i neponovljivost bića, značilo bi nijekati sigurne, eksperimentalno provjerljive rezultate znanosti. Naime iz ovih podataka proizlazi da je zigota biološki početak novog i jedinstvenog životnog ciklusa ljudskog bića tako da pitanje ontološkog statusa embrija, pitanje što je ili tko je embrij, dobiva svoj odgovor: embrij je ljudsko biće, osoba u samim počecima svojega nastajanja!<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Usp.: G. GORMALLY, „Diritti dell’embrione“, Salvino LEONE - Salvatore PRIVITERA (ur.), *Nuovo Dizionario di Bioetica* (Roma: Città Nuova, 2014.), 314-319, posebno 318. Teorija o neodrživosti argumenata preuzeta, ali prerađena iz: Zorica MAROS, „Pobačaj: uklanjanje ploda ili ubojstvo začeta djeteta“, 123-130.

<sup>19</sup> Usp.: Ramón LUCAS LUCAS, *Bioetica per tutti* (Milano: Edizioni San Paolo, 2002.), 118; A. SERRA – R. COLOMBO, „Biološka osnova identiteta i statusa ljudskog embrija“, 51-53.

Zbog koordiniranog, kontinuiranog i stupnjevitog embrionalnog razvoja i s obzirom na činjenicu da se taj životni ciklus razvija i ostvaruje bez „kvalitativnog skoka“, od samog trenutka oplodnje u pitanju je početak razvoja ljudske osobe. Sve što će se pojaviti na kraju (ako se pod krajem shvaća rođenje ili odrastao život), već je uzročno i genski prisutno na početku. Taj „trostruki“ znanstveni podatak zapravo govori da od samog trenutka spajanja spolnih stanica nastaje zigota koja je početak novog života, novog i neponovljivog čovjeka. Ta se zigota razvija **koordinirano** (usklađeno), što znači da nije riječ o nakupini običnih stanica, nego o točno programiranim stanicama koje se razvijaju i množe uslijed uzajamnog djelovanja, a pod nadzorom novog genoma. Taj razvoj je **kontinuiran**, odnosno neprekinut jer svako od pojedinačnih zbivanja ne poništava prethodno, nego je konačan izraz neprekinuta slijeda. I taj slijed jest **stupnjevit**, što potvrđuje biologiju postupnog izgrađivanja konačnog oblika, a prema epigenetskom zakonu koji je zapisan u samoj zigoti. Zbog toga se može tvrditi da ljudski embrij od samog početka ostaje identična jedinka, zadržavajući neprekinuto svoj identitet, individualnost i jedinstvenost! Zbog tih bioloških podataka i termin preembrij znanstveno je neodrživ, i pokazuje se terminom bez biološkog i filozofskog utemeljenja, koji je uveden samo poradi ideoloških motiva. Jer ako je prije 15. dana riječ samo o jednostavnoj nakupini stanica, onda bi se moralo moći pokazati kako se ta neodređena i jednostavna nakupina stanica, ta ne-osoba, može pretvoriti u osobu? Osim toga neodrživim se pokazuje i argument koji embriju niječe osobnost zbog mogućnosti nastanka blizanaca. Prije svega prirodna rijetkost te pojave ukazuje na prirodnu predodređenost zigote da se razvije kao jedna jedinka (99-99,6% zigota razvije se u jedan organizam), osim toga kada se dogodi da se između četvrtog i sedmog dana nakon oplodnje uspostavi nova jedinka koja započinje vlastiti ciklus, čini se više opravdanim zaključak: „Da najprije postoji jedno prvo ljudsko biće, od kojega nastaje drugo ljudsko biće. Naprotiv, čini se da je neopravdan zaključak oponenta da od jednog nedeterminiranog sustava nastaju dva determinirana sustava. S biološkog je gledišta i sam pojam ‘nedeterminiranog sustava’ ništavan“.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> A. SERRA – R. COLOMBO, „Biološka osnova identiteta i statusa ljudskog embrija“, 57. Vidi i: 50-53; Ivan KEŠINA, Čovjek između prokreacije i proizvodnje. Kršćanska etika ljudskog rađanja (Split: Crkva u svijetu, 2008.), 52. Kako je došlo do uvođenja tih neologizama u suvremenu bioetičku diskusiju i koje su posljedice, vidi u: Tonči MATULIĆ, „Neologizam ‘predembrij’ u suvremenoj bioetičkoj diskusiji“, *Bogoslovska smotra* 66 (1996.), 635-664.

### 3. Pravni status embrija

Pojam „nedeterminiranog sustava“ nije samo biološki ništavan, on ni pravno nije održiv ako uzmemo u obzir da je pravo znanost koja uređuje odnose između subjekata prema objektima. Zbog te činjenice, u pravu ne postoji nešto „između“. „Netko“ je subjekt, a „nešto“ je objekt nekog odnosa. Kako to donosi doktor prava Carlo Casini, iako mnoge i različite preporuke etičkih komiteta i deklaracija inzistiraju na definiranju pravnog statusa embrija, pravna misao još uvijek (članak objavljen 2001.) nije pokušala na to pitanje odgovoriti. U samoj *Preporuci skupštine Vijeća Europe* (1986.) u jednoj točki stoji da je nužna definicija statusa ljudskog embrija jer je znanstveni napredak doveo fetus u vrlo nesigurno pravno stanje a, kako to donosi Casini, širenjem tehnika umjetne oplodnje, kao i praksom genetičkog inženjeringa nad čovjekom, pojavili su se novi problemi koji nužnošću ljudskog zdravog razuma traže odgovore: „Kada se embrij nalazi u epruveti i kad je potrebno odlučiti da li ga baciti ili upotrijebiti za eksperimentiranje ili za industrijsku proizvodnju, teško je pronaći argumente, pa čak i nerazumne, da se ne bi smatralo važnim znati nalazi li se pred nama neka stvar ili ljudsko biće.“<sup>21</sup>

Osim toga mnoštvo pravnih akata u Europi zahtijeva odgovor na pitanje pravnog statusa embrija kojemu potvrđuju obvezu zaštite, ali formuliranu takvim dvosmislenostima koje ne dopuštaju, bar za sada, zauzimanje jasnog stava koji bi onda bio pravno potvrđen i obvezujući. Recimo *Konvencija o bioetici*, potpisana u Oviudu 1997., određuje da pri pokusima na embriju moraju biti primijenjene „odgovarajuće“ zaštitne mreže. No, ne definira čemu ili komu odgovarajuće? Embriju, tehnicima, stručnom *staffu*? „Susljedno tome, u portugalskom se i španjolskom ustavnom pravu određuje obveza države da štiti embrij, ali se nakon toga pojašnjava da se radi o objektivnoj zaštiti, koja nije subjektivizirana. Drugim riječima, imamo obvezu države, ali ne i pravo začetoga.“<sup>22</sup> Zbog ovakvih dvosmislenih izjava koje dopuštaju mnoštvo manipuliranja, Casini smatra nužnim jasne izričaje, one koji će reći da embrij **mora biti** zaštićen od prava, umjesto da embrij **ima pravo** biti zaštićen. U prvom slučaju (mora biti) riječ je o „temeljnomo pravu“, pravu da njegov život treba biti zaštićen kao takav, dok drugi

21 Carlo CASINI, „Pravni status embrija“, Ana VOLARIĆ-MRŠIĆ (ur.), HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA. VIJEĆE ZA OBITELJ, *Status ljudskog embrija* (Zagreb: Centar za bioetiku, 2001.), 145-159, posebno 147. Vidi i 145.

22 C. CASINI, „Pravni status embrija“, 147.

slučaj (ima pravo) zapravo „zauzima stajalište“ i štiti taj život ako je koristan drugima. Autor donosi i pravne kriterije za definiranje pravnog statusa embrija:

1. Prvi kriterij je da pravo ne stvara, nego „uređuje“ već postojeću stvarnost. A prema znanstvenim podacima zametkom počinje postojati biće koje do sada još nije postojalo i čije se biološke karakteristike, prisutne u jednostaničnom embriju, neće više promijeniti. Ono se razvija neprekinutim kretanjem koje se ne zaustavlja ni nakon rođenja.
2. Pravo je znanost odnosa među subjektima koji su u odnosu prema stvarima. Prema dva temeljna pravna pojma, subjekt i objekt, u pravu ne postoji nešto između. Netko je subjekt kao član odnosa, ili objekt kao pasivni element tog odnosa. Prema tomu embrij ne može biti nešto između: ili je subjekt, ili objekt. Nije „polu – čovjek“ ili nešto „više od stvari“ ili „čovjek u mogućnosti“. I dijete je starac u mogućnosti, ali je ipak dijete.
3. Treći je suvremeni kriterij izražen kao princip jednakosti koji kaže da su svi ljudi jednaki u dostojanstvu i pravima, a prva posljedica tog principa jednakosti je da su sva ljudska bića subjekti i da nitko ne može biti smatran objektom. Zato pravnik ne može prihvatiti da se o ljudskom embriju govori da je ljudsko biće, ali da nije još jednako, po pravu, već rođenom djetetu. Ako je ljudsko biće, onda je subjekt s punim pravom. Druga mogućnost pravno naprosto ne postoji.<sup>23</sup>

Biološka činjenica neprekidnog razvoja od samoga začeca toliko je sigurna da je potvrđena ne samo u trima preporukama Vijeća Europe (1982., 1986., 1989.) nego i u rezolucijama Europskog parlamenta, pa i u ponekoj ustavnoj odredbi koje se bave problemima umjetne oplodnje i genetičkim inženjerstvom. Osim toga: „Nijedan zakon, nijedna ustavna presuda ne tvrdi da je ljudski embrij stvar. S druge strane, postoje pravni akti koji deklariraju ljudskost zametka i

---

<sup>23</sup> Usp.: C. CASINI, „Pravni status embrija“, 148-150. Prema autoru povijest donosi skandalozne slučajeve koji su se dešavali i zakonom bili odobreni i poticani onda kada se nekom ljudskom biću uskratila ta jednakost ili ga se smatralo manje vrijednim. Tako je robovlasništvo bilo opravdano na temelju tih zakonskih odredbi po kojima se crnce nije smatralo osobama, ili ih se smatralo manje osobama. Holokaust nad Hebrejima temeljio se na načelu da nisu svi ljudi jednaki, time ni jednako vrijedni. Između nerođena i rođena djeteta razumljivo je da postoje kvantitativne razlike, ali one postoje i među dobrima i zlima, lijepima i ružnima, bogatima i siromašnima, a postulat modernizma je da su svi, unatoč tim razlikama, jednaki. C. CASINI, „Pravni status embrija“, 150.

njegovo pravo na život,<sup>24</sup> zbog svega toga ljudskom razumu i zdravoj logici je zapravo zaprepašćujuće, neshvatljivo i neprihvatljivo kako ti teoretski zaključci, stvoreni na osnovi odgovorna promišljanja i na temelju znanstvenih podataka, ne nalaze primjenu u praksi.

Dakle, unatoč brojnim znanstveno provjerljivim činjenicama i pravnim aktima, unatoč tomu što ni jedna ustavna presuda ne tvrdi da je ljudski embrij stvar te javno deklariraju njegovo pravo na život, praksom umjetne oplodnje poriču se svi izneseni stavovi. Stvaranje viška embrija, njihovo zamrzavanje, selektiranje, trgovina, eksperimentiranje na njima i na koncu njihovo uništavanje, pokazuju kako je embrij sveden na stvar, na anonimni biološki materijal iako biologija nesumnjivo potvrđuje da je već od same zigote riječ o razvoju ljudskog bića, razvoju koji će se nastaviti i poslije samoga rođenja, ako se ono nasilno ne prekine. Zbog toga se praksa umjetne oplodnje pokazuje kao „silovanje znanosti“ u punom smislu te riječi.

### **3. Federalni *Nacrt zakona o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom***

I, na koncu, iz perspektive navedenih znanstvenih podataka i etičko-moralnih zaključaka razumski iz njih izvodivih, želimo predstaviti spomenuti *Nacrt zakona o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom*.<sup>25</sup> Uz ovaj *Nacrt* priloženo je i *Obrazloženje zakona* u kojemu se uz ostalo objašnjava ustavni temelj za donošenje tog zakona, razlozi i strategije među kojima je i poboljšanje *pretporođajne, poporođajne* i *postporođajne zaštite* (str. 20). Istaknuto je kako je *Parlament Europske unije* na prijedlog *Europske udruge za humanu reprodukciju i embriologiju* zauzeo stav kako medicinski potpomognuta oplodnja (MPO) može imati značajan pozitivan učinak na demografske i ekonomske činioce te da ih stoga treba ugraditi u populacijsku politiku zemalja; da tretmani koji su dokazano korisni trebaju biti dostupni parovima po čitavoj Europi, neovisno o financijskim mogućnostima. No, samo par redaka kasnije stoji kako politika financiranja utječe na korištenje usluga i kako nedostatak financijskih sredstava

<sup>24</sup> C. CASINI, „Pravni status embrija“, 157. Vidi i: 158.

<sup>25</sup> Vlada Federacije Bosne i Hercegovine, *Zakon o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom* (Sarajevo: maj, 2012.), u: [http://advokat-lozo.ba/advokat/dokumenta/Zakon\\_o\\_lijec%28nju\\_od\\_neplodnosti.pdf](http://advokat-lozo.ba/advokat/dokumenta/Zakon_o_lijec%28nju_od_neplodnosti.pdf). (12. 5. 2014.).

predstavlja prepreku onima kojima je tretman potreban (str. 21). Kako tretmani i usluge trebaju biti dostupni svima neovisno o financijskim mogućnostima i kako u isto vrijeme korištenje tih tretmana i usluga predstavlja prepreku onima koji nemaju financijskih sredstava, nije baš razumljivo. Obrazloženje isto tako ističe kako su u izradi ovog zakona korišteni međunarodni pravni izvori, kao i zakoni zemalja u okružju, ističu se i navode odredbe različitih konvencija o zaštiti ljudskih prava i dostojanstva ljudskog bića (str. 22), kao i to da je zakon usklađen sa standardima i normativima *Europske unije* i preporukama *Svjetske zdravstvene organizacije* (str. 23).

Sam *Nacrt* zakona sastoji se od 13 poglavlja koji u 67 članaka predstavlja sve pojmove vezane uz umjetnu oplodnju i reguliraju sve stvarnosti koje ona zahvaća. Unatoč restrikcijama koje na prvi pogled djeluju razumski prihvatljivo, pa čak i plemenito, ipak pomnije iščitavanje ovog predloženog *Nacrta* otkriva cijeli niz pravnih, lingvističkih i etičko – moralnih nedoumica, kontradiktornosti i ideološkog prilagođavanja. Svi se članci mogu staviti pod upitnik, neodrživi su i zločin zakonski odobren ako se embriju priznaje moralni status osobe. No, zbog prostorne uvjetovanosti ovog priloga izdvojiti ćemo samo neke od njih koje nam osobno, a na temelju prethodnih podataka, djeluju najkontradiktornijima i kojima se suprotstavlja čak i samo „površno“ razumsko promišljanje.

Članak 2. definira da je liječenje u smislu predloženog zakona „otklanjanje neplodnosti nakon utvrđivanja da se trudnoća ne može postići drugim načinima liječenja“. Isto tako liječenjem se definira i uzimanje i čuvanje sjemenih stanica muškarca ili žene u slučajevima kada prema iskustvima medicinske znanosti postoji opasnost da može doći do neplodnosti. Isti članak tvrdi da se svakome jamči pravo na dostojanstvo, zaštitu identiteta, poštovanje osobnog integriteta, pravičnost, jednakost i ostala osobna prava i slobode. Odmah sljedeći paragraf precizira da se posebna briga u tom smislu mora posvetiti zaštiti zdravlja, prava i interesa djeteta začetog i rođenog primjenom postupka MPO-a. Naime, kritičko promišljanje napisanoga, provlačenje riječi kroz mrežu logičkog promišljanja i zaključivanja, ukazuje na ideološko prilagođavanje stvarnosti postavljenim teorijama, umjesto prema samoj logici zahtijevanog, obratnog procesa.

Na toj liniji prilagođavanja *Svjetska zdravstvena organizacija* je, u skladu sa svojom širokom definicijom zdravlja, odlučila da je ne-

plodnost bolest koja se može i treba liječiti MPO-om.<sup>26</sup> Međutim, MPO-om, posebno različitim tehnikama izvantjelesne oplodnje, neplodnost se ne liječi, nego se „stvara dijete“. Bračni par i dalje ostaje neplodan, samo je dobio dijete, što je posebno jasno recimo u slučaju doniranih spolnih stanica i surogatnog majčinstva gdje dvije osobe sjemenim stanicama daju biološki materijal, genetsko nasljeđe djetetu, surogatna majka ga nosi devet mjeseci da bi ga nakon porođaja predala socijalnim roditeljima. Par koji je dobio dijete definitivno se nije „izliječio od neplodnosti“, nego je samo ostvario želju za djetetom. Istom se linijom može argumentirati i spomenuti članak *Nacrta* koji precizira da je „liječenje i uzimanje i čuvanje sjemenih stanica muškarca ili jajnih stanica žene“ u slučaju, recimo, predviđanja neke kasnije bolesti koja bi uzrokovala neplodnost. Kako se može definirati liječenjem uzimanje zdravih sjemenih i jajnih stanica, i to u zdravom životnom periodu, nije baš jasno, niti ulazi ni u najširu definiciju zdravlja, spomenutu u već navedenoj noti (26).

U ovome članku (2.), a u svjetlu prije iznesenih podataka o embrionalnom razvoju, upitna je i kontradiktorna tvrdnja paragrafa prema kojemu se „posebna briga mora posvetiti zaštiti zdravlja, prava i interesa djeteta začeto i rođenog primjenom postupka MPO-e“. Jer, ako embriju pripada moralni status osobe, a vidjeli smo da je to mogu-

---

<sup>26</sup> Naime, pozivajući se na definiciju *Svjetske zdravstvene organizacije*, Medicinski leksikon (ur. Ivo Padovan, Leksikografski zavod „Miroslav Krleža“, Zagreb, 1992.) pod pojmom „zdravlje“, donosi da je ono: „Stanje potpuna tjelesnoga, duševnog i socijalnog blagostanja, a ne samo odsutnost bolesti i nemoći. Postizanje najviše mjere zdravlja jedno je od temeljnih prava čovjeka“ (str. 977). Isti leksikon „bolest“ definira: „Poremećaj sa specifičnim uzrokom i prepoznatljivim znakovima i simptomima; također, bilo koja tjelesna anomalija ili oštećenje neke funkcije organizma osim onih koje su neposredna posljedica ozljede (str. 115), a na riječ „liječenje“ šalje pod izraz „terapija“, za koju stoji da je: „Sistematičan način, postupak ili metoda liječenja. Razlikuje se simptomatska i kauzalna terapija. U simptomatsku terapiju ubrajaju se lijekovi ili postupci koji otklanjaju ili ublažavaju znakove i simptome bolesti. Kauzalna terapija podrazumijeva otklanjanje uzroka bolesti“ (str. 881). Bio bi zgodan intelektualni izazov samo ova tri pojma analitički primijeniti na praksu umjetne oplodnje kao liječenja neplodnosti. Između ostaloga, dijete rezultira ne samo „stanjem“ i „pravom“ nego i „lijekom“. Nije li ovo svođenje ljudske osobe na „pravo“ ponižavajuće za civiliziran ljudski duh i na koncu poražavajuće i za veličanstveno proglašavanje i zaštitu ljudskih prava u demokratskom uređenju država? Pravo se može imati na stvar, ne na osobu. Pravo se posjeduje i s njim se raspoložuje. Osoba se uvažava i nju se poštuje. Pravom štitiš vlastitu slobodu, uvažavanjem i poštovanjem osoba tu slobodu proširuješ. Čim drugoga svedeš na vlastito pravo, umanjio si njegovu slobodu, a time i vlastitu doveo u pitanje.



će znanstveno potkrijepiti, onda stvaranje viška embrija, predimplantska dijagnostika, selekcija zdravijih, uništavanje surplusa, njihovo zaleđivanje, doniranje drugim parovima, korištenje u znanstvena istraživanja, predstavlja niz protuzakonitih aktivnosti koje se mogu definirati svakako samo ne kao „posebna briga o zaštiti zdravlja, prava i interesa djeteta začetoga i rođenog primjenom postupka MPO-e“.

Članak 17. donosi kako pravo na liječenje MPO-om imaju braćni i izvanbraćni partneri koji su, uz ostalo u takvu psihosocijalnom stanju na temelju kojeg se može očekivati da će djetetu osigurati uvjete za pravilan i potpun razvoj. No, tko može garantirati očuvanje takva stanja jednom kad se dijete rodi? Osim toga tko postavlja kriterije kakvo bi to „psihosocijalno stanje“ trebalo biti, i nadasve da li bi postavljeni kriteriji stvarno mogli biti primjenjivi na sve ili bar veći broj obitelji? Iako je uistinu potrebno djeci osigurati pravilan i potpun razvoj, ipak ne sugerira li ovaj članak, na neki način, da su vrijedni i kvalitetni samo oni partneri koji mogu osigurati takve uvjete, kao i to da su poželjna samo ona djeca koja dolaze iz takvih uvjeta? Ono što je još kontradiktornije i nedosljednije, a da nije toliko neracionalno bilo bi čak smiješno, ovaj članak (17.) zabranjuje u postupak liječenja primjenom MPO-a uključiti ženu „koja po općem zdravstvenom stanju, nije sposobna da rađa“. Ali, nije li upravo sterilnost, između ostaloga, i definicija žene koja po općem zdravstvenom stanju nije sposobna da rađa?! Kao kad bismo rekli: MPO je liječenje neplodnosti iz kojeg je izuzeta žena koja je neplodna jer je nesposobna da rađa.

Članak 19. definira da, ukoliko je „darovatelj spolnih stanica u braćnoj ili vanbraćnoj zajednici, onda je za darivanje spolnih stanica potreban pristanak njezinog braćnog ili vanbraćnog partnera dan u pisanom obliku“. Ako se darivanje spolnih stanica opravdava teorijom da su one dio tijela pojedinca, a da svatko ima pravo sa svojim tijelom raditi što želi, zašto je onda potreban pristanak partnera? Članak 22. posljednjim paragrafom definira da se darivane stanice mogu koristiti za oplodnju samo ako se „utvrdi da su pogodne i da njihovo korištenje ne može izazvati štetne posljedice za zdravlje žene ili očekivanog djeteta“. Prvo, koji je to stupanj sigurnosti koji se garantira, i drugo, što ako ipak dođe do štete bilo za zdravlje žene bilo očekivanog djeteta? Tko će biti pravno odgovoran: liječnik, cijeli tim, donori, sama žena ili?

Članak 24. zabranjuje poklanjanje ljudskih zametaka drugima za primjenu postupaka MPO-a. Čemu zabrana ako su zameci samo biološki materijal? Članak 27. određuje da su podaci o donorima kao

i podaci o primateljima službena tajna, s tim da članak 28. precizira kako su od tog zakona izuzete osobe koje su začete doniranim stanicama kada navrše 18 godina, i to iz potreba zdravstvenih razloga. Ne kosi li se ova odredba s pravom da se poznaje svoje biološko podrijetlo, i što u slučaju da dođe do incestuoznih brakova? Mogućnost takvih brakova, kako smo vidjeli u prvom dijelu članka postojeća je, a u malim sredinama kao što je naša ona je neusporedivo veća.

Članak 30. dopušta pravo na priziv savjesti zdravstvenih djelatnika koji ne žele sudjelovati u MPO-u, iz etičkih, moralnih ili vjerskih uvjerenja. S tim da posljednji paragraf određuje da su te osobe ipak dužne „da u hitnim slučajevima učestvuju u postupku MPO-e“. S obzirom na to da je teško pojmiti i shvatiti što bi to bio „hitni slučaj“ u postupku MPO-a, jer se ne radi o pitanju života ili smrti žene, nije li ovo put u totalitarizam: ne moći slijediti vlastitu savjest, biti prisiljen učiniti nešto što savjest odbacuje kao zlo? Članak 41. „restriktivno“ dopušta predimplantacijsku dijagnostiku (PID) isključivo u slučaju „opasnosti od prenošenja nasljedne bolesti, dijagnostike kromosomske i genske bolesti ili ako je potrebno zbog uspješnosti postupka MPO-e“, drugim riječima: uvijek. Unatoč tom što se zabranjuje PID s ciljem odabira spola djeteta, ovako široko definirana primjena PID-a otvara vrata eugeničkoj praksi stvaranja „čiste“, zdrave i poželjne rase, što zapravo izričito potvrđuje sam članak 43. kojim se garantiraju postupci koji „osiguravaju maksimalnu kvalitetu spolnih stanica, odnosno zametaka do momenta korištenja“.

Članak 44. uz ostalo zabranjuje nastanak zametaka isključivo u istraživačke svrhe. Ali ovaj je članak u suprotnosti s prethodnim, s člankom 43., koji garantira postupke koji osiguravaju maksimalnu kvalitetu zametaka do momenta korištenja jer je odabir tri najbolja zametka za unos u tijelo žene već po sebi istraživačkog karaktera ako istražuje dobivene zametke s ciljem da selektira tri „najkvalitetnija“. Rok čuvanja zametaka određen je člankom 46. a traje od pet do, po želji roditelja, deset godina. Nakon toga roka ili opoziva roditelja o čuvanju rani zameci se puštaju da umru (čl. 47.). Članak 52. zabranjuje uzimanje spolnih stanica i stvaranje *in vitro* zametaka ili korištenje neuporabljenih zametaka u znanstvenoistraživačke svrhe, a člankom 53. ta se zabrana znanstvenoistraživačkog rada proteže i na one zametke koji nisu odgovarajuće kvalitete za prenošenje u tijelo žene ili za čuvanje (krioprezervaciju), kao i na one zametke koji bi se morali pustiti da umru/odumru.

Ovi zadnji navedeni članci sažimaju svu ideološku kontradiktornost ne samo predloženog *Nacrta* nego kompletne stvarnosti umjetne oplodnje. Naime članak 47. određuje puštanje zametaka da umru nakon „isteka roka“, članak 52. zabranjuje korištenje neuporabljenih u znanstvenoistraživačke svrhe, a članak 53. tu zabranu proteže čak i na zametke „neodgovarajućeg kvaliteta“. Zbog čega je u njima riječ o ideološkoj kontradiktornosti? Poznato je da su embrionalne ili matične stanice bogat biološki materijal kojim bi se moglo liječiti mnoštvo teških nasljednih bolesti. Sad, razumskoj logici nije jasno zašto uništiti taj „materijal“ ili pustiti ga da umre/odumre, ako se može iskoristiti u tako plemenite i korisne i sa stajališta medicinske svrhe nužne postupke? Ako je rani zametak uistinu materijal koji još nije ljudsko biće moralnog statusa osobe, čemu potreba za bilo kakvim zabranama? Nije li na koncu s medicinskog stajališta urgentnije izliječiti i spasiti život već rođenog djeteta tim „materijalom“, nego „stvarati djecu“ od tog materijala a višak pustiti da odumre u slučaju da se ne unese u tijelo žene? Na koncu, kako „materijal“ može „umrijeti/odumrijeti“? Zaključno: ako rani zametak nije ljudsko biće, a tim se argumentom opravdava i ozakonjuje umjetna oplodnja, nego je samo biološki materijal, odakle uopće zabrana trgovine tim materijalom, darivanja zametaka drugome i korištenje u znanstvene svrhe? Odakle uopće potreba za bilo kakvim restriktivnim mjerama? Koja doza licemjerja mora biti pustiti taj biološki materijal da „odumre“, kako bi ga, navodno, zaštitili od manipulacije, a ne dopustiti, recimo, da se njime liječe djeca oboljela od strašnog karcinoma?!

#### **4. Kolizija ljudskih prava: *Nacrt* i *Konvencija o pravima djeteta***

Uz ove navedene kontradiktornosti, pravna bi struka morala objasniti i koliziju ljudskih prava koja se dešava u primjeni umjetne oplodnje. Naime, u Ustavu BiH, Aneksom 1 navedeni su dodatni sporazumi o ljudskim pravima koje se država BiH obvezala Ustavom poštovati. Taj dodatni sporazum o ljudskim pravima ratificiran je 1993. i tim je činom Bosna i Hercegovina u svoj pravni poredak preuzela i pravnu obvezu ugrađivanja tih konvencija u nacionalne zakone te obvezu poštovanja i sve dužnosti i odgovornosti koje ta obveza sa sobom nosi. Među 15 navedenih sporazuma na 12. mjestu nalazi se i *Konvencija o pravima djeteta* iz 1989.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Usp.: Vlada Federacije Bosne i Hercegovine, *Ustav Bosne i Hercegovine*, u [http://www.ads.gov.ba/v2/attachments/1951\\_USTAV\\_BOSNE\\_I\\_HERCEGOVINE\\_hrv.pdf](http://www.ads.gov.ba/v2/attachments/1951_USTAV_BOSNE_I_HERCEGOVINE_hrv.pdf).

*Konvencija o pravima djeteta* je međunarodni dokument, usvojen na *Glavnoj skupštini Ujedinjenih naroda* 20. studenoga 1989. godine, a sadržava univerzalne standarde koje svaka država koja ratificira *Konvenciju* mora jamčiti svakom djetetu. Za razliku od deklaracija koje imaju moralnu snagu, konvencije su pravni akti koji imaju obvezujuću snagu zakona za one države koje su ih ratificirale. Što znači da navedena *Konvencija o pravima djeteta* nije naprosto i jednostavno **lista prava**, nego **popis svih obveza** koje država mora ispuniti prema djetetu. Izvješće o provedbi tih obveza i o mjerama koje se poduzimaju dostavlja se UN-ovu *Odboru za prava djeteta*, i to prvi put nakon dvije godine od stupanja *Konvencije* na snagu, a potom svakih pet godina.<sup>28</sup>

U preambuli *Konvencije* poziva se na retke iz *Deklaracije o pravima djeteta* (koju su *Ujedinjeni narodi* usvojili 20. studenoga 1959.) te se kaže: „Djetetu su, zbog njegove tjelesne i mentalne nezrelosti, potrebni posebna zaštita i skrb, uključujući odgovarajuću pravnu zaštitu prije i nakon rođenja“. I već je ova **pravna zaštita i prije rođenja**, na koju se *Konvencija* poziva, u potpunoj koliziji s umjetnom oplodnjom. Nakon toga slijedi popis tih obveza koje država ima prema djeci. Među njima članak 2. ističe da se države obvezuju poštovati sva prava svakom djetetu: bez diskriminacije bilo koje vrste, bez obzira kojoj rasi, boji, spolu, jeziku, religiji, političkom ili drugom mišljenju, nacionalnom, etničkom ili društvenom porijeklu, bez obzira na imovinsko stanje, onesposobljenosti, rođenje ili drugi status kojemu dijete, njegovi roditelji ili zakonski skrbnici pripadaju. Članak 6. u dvije točke donosi da: svako dijete ima urođeno pravo na život te da se države obvezuju: do krajnje moguće mjere osigurati preživljavanje i razvoj djeteta. Sad, ako je zigota sam početak ljudskog života, početak bez kojega nije znanstveno zamisliv i izvediv (bar za sada) dalji razvoj i rast ljudskog organizma, umjetnom oplodnjom, posebno predimplantacijskom dijagnostikom, čini se diskriminacija na osnovi onesposobljenosti (čl. 2.) jer se „manje sposobni embriji“ uništavaju. Osim toga krši se i urođeno pravo na život, kao i obveza da se do krajnje moguće mjere osigura preživljavanje i razvoj djeteta (čl. 6.).

Članak 8., točka 1. *Konvencije* koji definira temeljno pravo djeteta na „čuvanje vlastita identiteta“ u koliziji je s odredbom *Nacrta* o garantiranju tajnosti podataka o donorima i primaocima. Tim člankom

---

<sup>28</sup> KONVENCIJA O PRAVIMA DJETETA, (Usvojena od Generalne skupštine Ujedinjenih nacija, 20. novembra 1989. godine), u: [http://www.unicef.org/bih/ba/Konvencija\\_o\\_pravima\\_djeteta.pdf](http://www.unicef.org/bih/ba/Konvencija_o_pravima_djeteta.pdf) (21. 2. 2015.)

Nacrta država zapravo već unaprijed krši obvezu pružanja odgovarajuće pomoći oko uspostavljanja djetetova identiteta, pomoći koju bi prema *Konvenciji* trebala pružiti (čl. 8., točka 2). Anonimnost donora onemogućava dakle djetetu da sazna svoje genetsko podrijetlo, što je jedno od osnovnih prava djeteta prema ovoj *Konvenciji*. Osim toga koje posljedice može imati ova anonimnost donora u svijetu gdje genetske informacije imaju veliki značaj, još ostaje za vidjeti. Tomu se još pridodaju i moguće psihološke posljedice u razvoju djeteta zbog razdvajanja biološkog od društvenog roditeljstva.<sup>29</sup>

Članak 16. *Konvencije* garantira da „nijedno dijete neće biti podvrgnuto proizvoljnom ili nezakonitom upletanju u njegov privatni život“ te da dijete ima pravo na zakonsku zaštitu protiv takva upletanja. No, teško je zamislivo, ako ne gotovo nemoguće, veće upletanje u privatnost od istraživanja nad embrijem i zadiranja u njegov genetski patrimonij. U vremenu u kojemu živimo, u vremenu „pozornice ljudske intimnosti“ koju budno nadgleda „Veliki Brat“, genetski je patrimonij možda jedina privatnost koju još uvijek možemo zaštititi.

Članak 23. *Konvencije* određuje da države potpisnice priznaju da mentalno ili fizički onesposobljeno dijete treba uživati pun i pristojan život, u uvjetima koji osiguravaju dostojanstvo (točka 1.), te da se prizna pravo onesposobljenom djetetu na posebnu brigu i pružanje pomoći takvu djetetu (točka 2.), da dijete postigne što potpuniju moguću društvenu integraciju i individualni razvitak (točka 3.). Pri umjetnoj oplodnji mentalno ili fizički onesposobljeno dijete ne samo da ne uživa posebnu zaštitu, brigu i pomoć koja osigurava dostojanstvo nego se, planski, sustavno i selektirano uništava u procesu izbora onih embrija koje će se unijeti u rodne putove žene. Ako embrij ima pravno moralni status osobe, selektiranje embrija i uklanjanje onih „manje kvalitetnih“ ili „oštećenih“ ili „nosioca neke kromosomske deformacije“ ne samo da je diskriminirajuće, što je *Konvencijom* zabranjeno (diskriminacija na temelju spola i genetskog nasljeđa) nego je i duboko nečovječno s obzirom na to da se krše temeljna prava na zdravstvenu zaštitu, zajamčena svim pacijentima *Zakonom o zdravstvenoj zaštiti*.<sup>30</sup>

Članak 24. obvezuje države potpisnice da, uz ostalo, priznaju

<sup>29</sup> Usp.: V. JEREMIĆ, „Bioetički aspekti tehnika asistiranе reprodukcije“, 141.

<sup>30</sup> Usp.: Faris GAVRANKAPETANOVIĆ – Jasmina KREHIĆ – Ismet CERIĆ, „Prava pacijenata, povjerljivost podataka i genetička testiranja – pravni akti u Bosni i Hercegovini“, Velimir VALJAN (ur.), *Integrativna bioetika pred izazovima biotehnologije. Zbornik radova trećeg međunarodnog bioetičkog simpozija u BiH* (Sarajevo: Bioetičko društvo u BiH, 2012.), 373-381, posebno 374 i 376.

pravo djeteta da uživa najviši standard zdravlja koji je moguće dostići i da ima pristup institucijama za liječenje i zdravstvenu rehabilitaciju. Obvezuje ih da smanje smrtnost dojenčadi i djece; da osiguraju pružanje potrebne medicinske pomoći i brige za zdravlje svoj djeci, da se bore protiv bolesti i neishranjenosti, uključujući, u okviru primarne zdravstvene zaštite i primjenu dostupnih tehnologija, davanje odgovarajuće prehrane i čiste vode za piće, da majkama osiguranju odgovarajuću zdravstvenu zaštitu prije i poslije porođaja. Uz to ovim člankom države potpisnice se obavezuju da će poticati i ohrabrivati međunarodnu suradnju kojom će posebna briga biti posvećena potrebama zemalja u razvoju. Sad, da se trud, energija, ljudski resursi, volja, znanstvena dostignuća i novac uloženi u proces i poboljšanje tehnika umjetne oplodnje ulože za izvršavanje gore navedenih a **prezetih obveza**, ne samo da bi države **vršile one dužnosti koje su preuzele** nego ne bi stvarale novi, za ljudski duh i neki minimum humanosti u čovjeku, porazni društveno – ekonomski jaz između razvijenih i nerazvijenih zemalja. Umjetna oplodnja je nov način eksploatacije ljudi, obogaćivanje već bogatih i bacanje u mizeriju onih koji su već siromašni. Osim toga ona je komercijalizacija ljudskog tijela, bilo doniranjem i/ili prodajom embrija, bilo „iznajmljivanjem maternice“ ili surogatnog majčinstva. Stara, nepravedna diskriminacija žena u novom ruhu jer žena opet biva vrednovana po onome što čini i može (nositi trudnoću i dati život), a ne po onome što jest, ljudska osoba koja ne bi trebala biti korištena kao sredstvo pa ni za bilo koju i najsvetiju svrhu!

Članak 35. određuje da će države-potpisnice preuzeti sve odgovarajuće nacionalne, bilateralne i multilateralne mjere da bi se spriječilo otimanje, prodaja i trgovina djecom za bilo kakve svrhe, u bilo kojem obliku, a članak 36. da će zaštititi dijete od svih drugih oblika eksploatacije štetne za bilo koji vid dječje dobrobiti, i u tu svrhu, kako to određuje članak 37., države će osigurati da nijedno dijete ne bude podvrgnuto mučenju ili drugom okrutnom, nehumanom ili ponižavajućem postupku ili kazni te da nijedno dijete neće biti nezakonito ili proizvoljno lišeno slobode. Ako je rani embrij ljudska osoba kojoj pripadaju sva prava odrasloga, onda umjetna oplodnja omogućava trgovinu i eksploataciju djece (doniranje ili kupovina embrija, iskorištavanje fetalnog tkiva za znanstvena istraživanja itd.), podvrgava embrij mučenju, nehumanom i ponižavajućem postupku (PID) te ga nezakonito lišava slobode (zamrzavanje embrija).

## Nešto više od zaključaka

Podaci do kojih smo došli sintetizirajući mišljenje autora iz različitih znanstvenih disciplina pokazuju kako je umjetna oplodnja, bar na stupnju na kojem se trenutno nalazi, nemoralno, ničim opravdano i protiv ljudskog života orijentirano djelovanje. Vidjeli smo da s biološke točke gledišta oplodnjom započinje život novog organizma, posve drukčijeg i neponovljivog člana ljudske vrste. Zigota je sam početak života jednog čovjeka koji nikad ne bi postao čovjek da to nije već tada. U kontinuiranom i neprekinutom slijedu razvoja čovjeka, koji počinje zigotom, a ne prestaje ni nakon rođenja, ne postoji, biološki je nemoguć, kvalitativni skok koji bi obilježio neki bombastični prijelaz i nastanak konkretnog čovjeka od posve obične nakupine nekih neorganiziranih stanica. Vidjeli smo isto tako da je praktično i teoretski neodrživ bilo koji argument koji embriju osporava status ljudske osobe. Antropološki nije jasno kako ljudsko biće ne bi bilo i ljudska osoba; filozofski kako ta ljudska osoba ne bi imala ljudska prava jer i pravna struka ne priznaje nešto ili neko stanje „između“ stvari i osobe. U međuljudskim odnosima koje pravo regulira, netko je osoba, a nešto stvar. Promatran na temelju tih činjenica, federalni *Nacrt zakona o liječenju neplodnosti biomedicinski potpomognutom oplodnjom* rezultira posve neutemeljenim, neopravdanim i slijepo od drugih „prepisanim“. Kao takav predstavlja grubo i neljudsko narušavanje temeljnih ljudskih prava, prava čije bi kršenje trebalo biti pravno kažnjivo, a ne zakonom odobreno i regulirano.

Može biti da će znanstveni napredak s vremenom umanjiti ili pak u potpunosti ukloniti nemilosrdna manipuliranja ljudskim životom i sve etičke probleme vezane uz praksu umjetne oplodnje. Ipak, je li moralno opravdano i dopušteno u ime neke svjetlije, bolje, imaginarne budućnosti čovječanstva činiti zločin nad današnjim živućim čovjekom? No, isto tako se može desiti da će doći vremena u kojima ćemo se začuđeni i eventualno potreseni pitati gdje smo se to, u ovoj histeričnoj potrazi za „samootkupljenjem čovjeka“,<sup>31</sup> izgubili? Na što smo to pristali, čemu

31 Izraz Josepha Ratzingera kojim se bivši Papa osvrće na „blagodati“ tehničke i gospodarske sposobnosti, zbog kojih je za mnoge, kako to Ratzinger govori, konačno počelo razdoblje ljudske povijesti i civilizacije u kojoj će svi konačno moći jesti, piti i veseliti se i uživati do mile volje u svemu onomu što im po pravu pripada. Riječ je o optimizmu da ćemo se konačno osloboditi zahtjeva koji živi Bog postavlja s obzirom na naš život. I taj je optimizam, „građanski nadomjestak za izgublenu nadu vjere“, rekli bismo sekularna verzija ljudske egzistencijalne čežnje za onim što ga određuje, a nadilazi, za Tvorcem bez kojega se ne može u potpunosti ostvariti. Vidi: Joseph RATZINGER, *O vjeri, nadi i ljubavi* (Split: Verbum, 2007.), posebno 23-24.

smo to, bilo djelovanjem bilo propustom, prodali duh temeljne ljudskosti i razuma?

Katolička Crkva oštro osuđuje svaki oblik manipulacije začetim životom smatrajući da je dijete izvorni Božji dar a ne subjektivno pravo i dug. Jer, ako je dijete pravo, onda ulazi u područje privatnog vlasništva, a ako je privatno vlasništvo, onda je objekt samovoljnog raspolaganja. Enciklika pape Benedikta XVI., *Ljubav u istini*,<sup>32</sup> tvrdi kako je socijalni nauk Crkve neodvojiv od ljubavi, a ljubav neodvojiva od istine, inače postaje prazna ljuštura ljudskog sentimentalizma koja se onda „puni“ raznoraznim samoproglšenim pravima. Zbog toga Crkva neumorno traga za istinom i naviješta je gdje god ju prepozna. Prava pojedinca, odvojena od istine, od antropološkog temelja čovjeka i od okvira dužnosti, postaju krivulja želja lišenih svakog kriterija: „Ako jedini temelj ljudskih prava postanu odluke građanske skupštine (odluke većine), onda se prava u svakom trenutku mogu izmijeniti, pri čemu dužnost poštivanja i promicanja prava nestaje iz zajedničke svijesti“ (DV 43). A u pitanju ljudskih prava Katolička Crkva svojim naučavanjem bezuvjetno štiti život, naglašava svetost, dostojanstvo i nepovredivost ljudskog života od samog začeca pa do prirodne smrti. Što je u tomu nerazumno, ekstremistički, fundamentalistički i isključivo, kako se to obično etiketira svako čvrsto uvjerenje u vlastite stavove, čak i u one samim razumom dokučive? Crkva, pa možda čak i obeshrabrujuće usamljeno, uporno i nepopustljivo doziva u svijest ljudi razloge veličine i dostojanstva čovjeka! Ako je promicati veličinu i dostojanstvo čovjeka nerazumno i isključivo, onda dobrodošli mi u svijet u kojemu se čovjek odrekao ljudskosti, u kojemu svaka zabluda ima vrijednost istine, u kojemu nam moćnici ne samo modificiraju ponašanje nego, još opasnije, oblikuju misao i nameću vrijednosti. Da upotrijebimo riječi britanskog književnika Georga Orwela, svijet u kojemu su nam moćnici razbili duh u komade kako bi ga sastavili u željeni oblik!

I u pitanju oplodnje *in vitro* vlada etički pluralizam, odnosno pluralizam moralnih pozicija, što je u principu negacija samog morala jer nepogrešivom sigurnošću završava u relativizmu. Uza sve suosjećanje prema parovima koji silno žele djecu, koji smatraju da imaju pravo na potpuno samoostvarenje i da će ga time doseći, ipak smo stava da se željama, ma koliko plemenite i u sebi opravdane bile, kao i emo-

---

<sup>32</sup> BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate (Ljubav u istini)*. Enciklika o cjelovitome ljudskom razvoju u ljubavi i istini upućena biskupima, prezbiterima, đakonima, posvećenim osobama, vjernicima laicima i svim ljudima dobre volje (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2010.).



cionalnim barometrom ne mogu rješavati problemi koji uključuju život drugih osoba, a i budućnost kompletnog društva. Ovim se i sličnim problemima treba pristupati pod vidom dobrog, ispravnog i vrijednog u sebi, a ne korisnog i ispravnog u danoj situaciji te vrijednosti samo za pojedinca. Jasno je kako je pri umjetnoj oplodnji riječ o misaonom infantilizmu jer se izbjegava stvarno, promišljeno i hrabro ispitivanje onoga što se uistinu događa, a što je nekritičkim i površnim pristupom razumskoj spoznaji u potpunosti onemogućeno. Riječ je i o potiskivanju vlastite savjesti nepriznavanjem znanstvenih podataka, skrivanjem iza floskula humanog suosjećanja i borbe za ljudska prava čime se zapravo izbjegava ljudska dužnost vlastitog odgovornog djelovanja.

A očito je i kako je sam federalni *Nacrt*, manje – više, preuzet od susjednih zemalja. Kako je „izraslina“ Europske unije koja postaje diktatura hegemonijske kulture i imperijalizma jer se modeli ponašanja izrađeni za bogate i „sređenije“ zemlje nameću ostatku svijeta i nasilno unose u njihove životne uvjete. Zakonom odobrena umjetna oplodnja jedan je od oblika svemoći države koja traži bezgraničnu vlast u svim vidovima društvenog života, što je zapravo totalitarizam, a traži je u ime navodnih prava čovjeka veličanstveno proglašениh i zaštićenih u demokratskom društvenom uređenju. U ime poštovanja pluralizma ljudskih želja i diktature pojedinačnih prava svaki čvrst stav se smatra „isključivošću“, a svaka isključivost se predstavlja kao zločin protiv čovječanstva, u tom kontekstu i isključivost Crkve u zaštiti ljudskog života. No, ako posvuda i u svemu vlada relativizam, gdje je tu mjesto pluralizmu za koji se svečano zalaže i zbog kojega se postaje ekstremno osjetljiv na sve drukčije od njega? Nije li već to nekritičko prihvaćanje svega u ime pluralizma upravo njegova negacija jer završava u jednomlju relativizma? Koliko god osporavan i u katoličkim krugovima neprihvaćen, jer je između ostaloga proglasio i smrt Boga, filozof Friedrich Nietzsche bio je u pravu kada je, sebi svojstvenom sarkastičnom pronicljivošću, „razgolitio“ količinu „ljudske ograničenosti“ izraženu nadasve u nekritičkom prilagođavanju tvrdeći da kad svi misle isto, to znači da nitko ne misli dovoljno!

## **ARTIFICIAL INSEMINATION FOCUSING ON FEDERATION DRAFT LAW ON INFERTILITY TREATMENT: EMBRYOGENESIS AND APPLICABILITY OF DATA IN THE DRAFT**

### **Summary**

*In this part of the paper we have presented some basic facts on early embryonic development in order to offer a scientifically and rationally grounded moral and legal definition of the status of the human embryo, since the definition of that status affects the permitted scope and ethical correctness of any intervention regarding the early embryo. The biological data on embryonic development shows that from the moment of conception there is a new and unique body that belongs to the human race. It is because of this, regardless of any abstract theory regarding the status of the embryo, that the human intellect, the legal profession, and civil law too, must protect the life of conceived embryos and prevent unjust and inhuman manipulation of the weakest. The application of this biological data to the Federation Draft Law on fertility treatment with biomedical assisted fertilization clearly shows that the Federation Draft Law is unreliable, inconsistent, illogical and contradictory.*

**Key words:** *zygote, embryo, preembryo, the status of the embryo, the Draft, Convention, the rights of the child.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan



UDK: 94(497.6)“1914/1918“  
28-78(497.6)

Izvorni znanstveni rad  
Primljeno: prosinac 2014.

Adnan JAHIĆ  
Filozofski fakultet Univerziteta u Tuzli  
Dr. Tihomila Markovića 1, BIH - 75000 Tuzla  
adnan.jahic@yahoo.com

## **KRUG NADE I RAZOČARANJA: BOSANSKOMUSLIMANSKO VJERSKO VODSTVO I VELIKI RAT (1914.-1918.)**

### **Sažetak**

*U radu autor analizira odnos bosanskomuslimanskog vjerskog vodstva prema zbivanjima u Prvom svjetskom ratu, uključujući austrougarska ratna stremljenja i ideju jugoslavenskog državnog i narodnog jedinstva. Muslimanski vjerski autoriteti i službenici, na čelu s reisul-ulemom Mehmedom Džemaludinom ef. Čauševićem, pružali su znatnu podršku austrougarskim ratnim naporima, potičući Bošnjake na domoljublje i ustrajnost u podnošenju žrtava za vladara i domovinu, ali i za kalifa i dobrobit cijelog islamskog svijeta. Čaušević se, ipak, s vremenom sve više uvjeravao u opseg bezobzirnosti i nebrige austrougarskih vojnih i političkih vlasti prema Bošnjacima, pa je počeo protestirati podnescima kako bi se smanjile tegobe i nevolje domaćih ljudi. Tokom 1917. godine među Bošnjacima muslimanima pojavili su se prvi zagovornici jugoslavenske ideje, koja je ubrzo dobila podršku i dijela bosanskomuslimanske vjerske elite.*

**Ključne riječi:** *Bosna i Hercegovina, Austro-Ugarska, Sarajevski atentat, Veliki rat, Islamska zajednica, reisul-ulema, jugoslavenstvo, rat, društvo, politika.*

Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini i njezino vjersko vodstvo do sada još nisu bili predmet cjelovite historiografske obrade. Dijelom je to posljedica nesređenosti i disperzije primarnih izvora, ali i ukorijenjenog mišljenja da je riječ o temama s margine središnje historijske događajnosti koje ne sudjeluju u konstituiranju spoznaje o glavnim tokovima bosanskohercegovačke i južnoslavenske historije. U socijalističkoj Jugoslaviji priznanje muslimanske nacije dovelo je do većeg interesa historijske nauke za teme iz bošnjačke prošlosti, ali je vladajuća ideologija realno otežavala ozbiljnije bavljenje pitanjima

koja su u vezi s vjerom i vjerskim institucijama u Bošnjaka.<sup>1</sup> Tek su u posljednjih nekoliko godina historiografija i islamistika producirale nekoliko relevantnih naslova koji cjelovito rasvjetljavaju Islamsku zajednicu i bošnjačke duhovne prilike te položaj, djelatnost i učinke rada *rijaseta* – bosanskomuslimanskog vjerskog vodstva u XX. stoljeću.<sup>2</sup>

- <sup>1</sup> Kao primjer nam može poslužiti pokušaj istraživanja i pisanja monografije o Muslimanskoj narodnoj organizaciji u okviru Instituta za istoriju radničkog pokreta u Sarajevu početkom šezdesetih godina XX. stoljeća. Suradnik koji je radio na toj temi žalio se upravi Instituta da je obrada teme „gotovo nemoguća“, s obzirom na to da obuhvaća istraživanje borbe za vjersko-prosvjetnu autonomiju, što bi obavezivalo na detaljno obrađivanje problematike vjerskih institucija, kao i drugih vjerskih pitanja. U pismu Institutu suradnik je naveo da bi, premda je autonomna borba imala politički značaj, konfesionalna pitanja ipak bila u prvom planu „pa se postavlja problem koliko bi bilo cjelishodno sa stanovišta zadataka ovog instituta ulaziti u njihovo izučavanje“. Citirano prema: Husnija KAMBEROVIĆ, *Hod po trnju – iz bosanskohercegovačke historije 20. stoljeća* (Sarajevo: Institut za istoriju, 2011.), 183-184. Izbjegnuta pitanja su ipak, jednim dijelom, u dolazećim godinama bila otvorena i tretirana u knjigama Nusreta ŠEHIĆA *Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Svjetlost, 1980.) i Hajrudina ĆURIĆA *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. godine* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.), kao i publikacijom grupe autora *Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, 1977.).
- <sup>2</sup> Pogledati: Enes KARIĆ, *Bosanske muslimanske rasprave*, I-VII. (Sarajevo: Sedam, 2003.); Adnan JAHIĆ, *Hikmet – riječ tradicionalne uleme u Bosni i Hercegovini* (Tuzla: BZK Preporod – Općinsko društvo Tuzla – BosniaArs, 2004.); Radmila RADIĆ, „Islamska verska zajednica 1945–1970. godine“, *Historiografski vidici I* 32/5 (2005.), 99-134; Mustafa IMAMOVIĆ, *Vjerske zajednice u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji između dva svjetska rata* (Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2008.); Nusret KUJRAKOVIĆ, „Islamska zajednica i muslimansko žensko pitanje između dva svjetska rata“, *Bošnjačka pismohrana* 9/28-31 (2009./2010.), 55-64; Adnan JAHIĆ, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije (1918-1941)* (Zagreb: Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju, Islamska zajednica u Hrvatskoj – Medžlis Islamske zajednice Zagreb, 2010.); Denis BEĆIROVIĆ, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme avnojevske Jugoslavije (1945-1953)* (Zagreb – Sarajevo: Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju, Islamska zajednica u Hrvatskoj – Medžlis Islamske zajednice Zagreb, Institut za istoriju, Sarajevo, 2012.); Dženita SARAČ-RUJANAC, *Odnos vjerskog i nacionalnog u identitetu Bošnjaka od 1980. do 1990. godine* (Sarajevo: Institut za istoriju, Sarajevo, 2012.); Adnan JAHIĆ, „Od izjave pedesetosmerice do Obnoviteljskog sabora: Rijaset u procjepu političke stvarnosti i vjerskih imperativa“, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini: Dvije decenije reisu-l-uleme Dr. Mustafe ef. Cerića*, Aziz Kadribegović, Ahmet Alibašić, Ekrem Tucaković (ur.), (Sarajevo: CNS – Centar za napredne studije, 2012.), 52-65; Enes KARIĆ, „Aspects of Islamic Discourse in Bosnia-Herzegovina from Mid 19th till the End of the 20th Century: A Historical Review“, *Şehrâyîn* (2012.), 285-303; Adnan JAHIĆ, „Odnos bosanskohercegovačke uleme prema nacionalnom pitanju u monarhističkoj Jugoslaviji“, *Historijska traganja* 11 (2013.), 145-170.

U ovom sam radu pokušao odgovoriti na pitanje kako je vjerska uprava Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini gledala na zbivanja u Prvom svjetskom ratu, na njegove povode i uzroke, njegove glavne aktere i bitne posljedice za bosanskohercegovačko stanovništvo te državnu i političku perspektivu Bosne i Hercegovine. Usredotočio sam se na težišne izjave i stavove koji, kako će predstojeća analiza pokazati, reflektiraju tijesnu naslonjenost gledišta bosanskomuslimanskog vjerskog vodstva na aktualne konstelacije moći i zbivanja u Velikom ratu, ali i na dominantna stremljenja bošnjačkih muslimanskih elita i širih masa koje su, pod teškim teretima rata, prošle kroz vidnu evoluciju od euforije i potpore austrougarskim ratnim ciljevima do nezadovoljstva, apatije i okretanja ideji južnoslavenskog državnog i narodnog jedinstva. Bitan prateći izraz te promjene bilo je razočaranje u Austro-Ugarsku Monarhiju kao državu, ali i u Osmansko Carstvo, čiji se uspon priželjkivao, uz nedvosmisleno prihvaćanje činjenice da će Bošnjaci muslimani u poratnom vremenu graditi zajedničku budućnost s ostalim južnoslavenskim narodima.

## 1. „Grozan, strašan, divlji zločin“

Ove riječi stajale su u naslovu koji je donio list *Jenji misbah*, tjedni organ Udruženja bosanskohercegovačke ilmije, četiri dana nakon ubojstva prijestolonasljednika nadvojvode Franje Ferdinanda i njegove supruge Sofije Hohenberg. Bosanskomuslimanski vjerski učenjaci i službenici izrazili su duboko žaljenje i ogorčenje zbog Sarajevskog atentata, ali su naglasili da zločinac nije uspio u pokušaju da nanese crnu ljagu „svjema nama“ pred cijelim civiliziranim svijetom. Objasnili su da zločin, suprotno težnjama zavjerenika, može naići samo na općenite osjećaje prijezira i gnušanja odanog i lojalnog naroda Bosne i Hercegovine, a osobito njegova islamskog dijela, „koji u prejasnoj habsburškoj dinastiji gleda čvrst oslon za obezbijedenje svog razvitka i dobre budućnosti“. Dodatni razlog osude zločina potječe od činjenice da je, kako je istaknuto, njime počinjeno svetogrđe prema čuvenom bosanskom gostoprimstvu „i kletom ubojici pljujemo u lice i zbog toga, što je oskrvnuo naš kućni prag i poznatu gostoljubivost našu“. Pa ipak, u zaključku komentara donesena je „domoljubna i podanička molba“, kada se krene u potragu za moralnim i intelektualnim krivcima zločina i jatacima onih koji baciše bombe i pucaše iz brovninga: „Neka se rastave nevini od krivih, nedužni od dužnih. Neka se krivnja pripiše

samo krivima i neka se gnjev ne proteže na one, koji nemadoše udjela u ovom zločinu, niti veze sa crnim i paklenim usijancima.“<sup>3</sup>

Povodom Sarajevskog atentata odaslao je reisul-ulema za Bosnu i Hercegovinu Mehmed Džemaludin ef. Čaušević telegram Kabinetskoj kancelariji s molbom da u ime Ulema-medžlisa, muftija i svih islamskih vjerskih službenika Bosne i Hercegovine „izrazite na Previšnje podnožje Njegova Carskog i Kraljevskog Veličanstva našega uzvišenog Vladara najdublje saučešće“ te da se car i kralj uvjeri „da muslimanski vjerski službenici nepokolebivo stoje uz prejasnu Dinastiju i mole Svemogućeg, da ju za uvijek slavnu održi“.<sup>4</sup>

Politički prvaci su iskazali još veći entuzijazam i odlučnost. U službenoj izjavi sućuti prvaka muslimanskih saborskih klubova Rifat-bega Sulejmanpašića (UMO) i Derviš-bega Miralema (MNO) stajalo je: „Muslimani Bosne i Hercegovine plaču nad odrom svog Uzvišenog Prijestolonasljednika i Prejasne mu supruge, a uvjeravaju svog ljubljenog vladara, da su na njegov blagi mig pripravnici na sve.“<sup>5</sup> Oni su izjavili zemaljskom poglavaru Oscaru Potioreku da je pokazivanje sile od strane Austro-Ugarske prema Srbiji „neophodna pretpostavka za sve drugo“. Ako do toga ne dođe, muslimani će izgubiti povjerenje u moć Monarhije, a muslimanski poslanici uporište među svojim biračima.<sup>6</sup> Sulejmanpašićev stranački kolega Šerif Arnautović izjavio je da su izvršitelji zločina čitavom svijetu htjeli pokazati da je narod Bosne i Hercegovine nezadovoljan, manifestirati „ogorčenje“ što se Bosna i Hercegovina nalazi pod upravom austrougarskog vladara, naglasiti da ona po „prirodnom pravu“ ne bi trebala biti u sklopu Habsburške Monarhije i oduševiti srpski narod u Bosni i Hercegovini za velikosrpsku ideju.<sup>7</sup>

Odmah nakon atentata prsnuo je revolt katolika i muslimana koji su u ubojstvu prijestolonasljednika i njegove supruge vidjeli

<sup>3</sup> „Grozan, strašan, divlji zločin.“, *Jenji misbah*, 2. 7. 1914., 4.

<sup>4</sup> *Jenji misbah*, 2. 7. 1914., 4. Također pogledati: *Vakat*, 29. 6. 1914., 2. Sućut u ime muslimana Bosne i Hercegovine koju su uputili reisul-ulema Čaušević i vakufski direktor Arnautović Kabinetskoj kancelariji Njegova Veličanstva. U sućuti je navedeno da muslimani žale što im nije bilo moguće da svojim životima sačuvaju „dragocjeni život Prejasnih članova naše uzvišene vladarske kuće“.

<sup>5</sup> „Žalost za visokim pokojnicima.“, *Vakat*, 30. 6. 1914., 1.

<sup>6</sup> Dževad JUZBAŠIĆ, *Nacionalno-politički odnosi u Bosanskohercegovačkom saboru i jezičko pitanje (1910–1914)*, (Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 1999.), 212.

<sup>7</sup> „Der Vakufdirektor Arnautovic über die politischen Folgen des Attentats“, *Neue Freie Presse*, 6. 7. 1914., 2-3.

srpsku zavjeru protiv Habsburške Monarhije, ali i povod da svoj bijes iskale na simbolima srpske društvene i ekonomske prisutnosti u gradovima Bosne i Hercegovine. U Sarajevu, u večernjim satima 28. lipnja 1914. godine, demonstranti su pjevali carevku, klicali pokojnicima i uzvikivali parole protiv Srbije i srpskog kralja. Došli su do hotela Evropa, u vlasništvu utjecajnog srpskog prvaka Gligorija Jeftanovića, i sve velike prozore na kavani porazbijali. Gosti su otišli, a kavana je odmah zatvorena.<sup>8</sup> Svjetina se zatim zaputila do zgrade „Prosvjete“ i zasula je kamenjem. U isto vrijeme, na drugoj strani Ulice Franje Josipa, velika masa ljudi počela je bacati kamenje na zgradu sarajevskog mitropolita i konzistorijalnog vijeća. Postupci nasilnika imali su podršku u dijelu građanstva koje se priključivalo njihovim kolonama i aplaudiralo im.<sup>9</sup> Sljedećih dana, u više gradova, na meti razuzdane svjetine bili su srpski dućani i domovi, privatni i javni objekti, a učinci gomile ostavljali su iza sebe ružne prizore razbacane osobne imovine po ulicama i pločnicima bosanskohercegovačkih gradova.<sup>10</sup> U jednoj pritužbi iz 1918. navodi se kako je tuzlanska klatež i багаža, zajedno s pojedinim javnim i političkim osobama, tri dana vršila teror nad srpskim elementom grada Tuzle, sve dok nije proglašen prijeki sud.<sup>11</sup>

Godine „nacionalnog rada“ dolazile su na naplatu, na način koji je prijetio opstanku tradicionalnih oblika koegzistencije bosanskohercegovačkih etničkih i vjerskih raznolikosti, što je ponukalo duhovne autoritete da se oglase porukom vjernicima da u danima uzbuđenja i historije ne zaborave na svetost susjedstva i tuđeg dobra. Oglasio se reisul-ulema Čaušević, kao i vrhbosanski nadbiskup dr. Josip Stadler koji je apelirao na katoličko stanovništvo da ne narušava javni red i mir i ne čini štete bližnjim. Čaušević je 4. srpnja 1914. uputio apel muslimanima u kojem je naglasio da zločin atentata zaslužuje svaku vrstu osude, ali da se mržnja prema zločincima, premda se može odobriti, ipak ne smije protezati na druge nevine ljude. Objasnio je da islam zadužuje svoje sljedbenike da se u svakom pogledu pokoravaju svojem vladaru i njegovim namjesnicima, a da u zgodnim prilikama trebaju žrtvovati i *mal* i *džan* (imetak i život) za očuvanje časti svojega vladara i njegova prejasnog doma. Potom je naglasio: „Šerijat nalaže da se međusobno

<sup>8</sup> „Javne demonstracije protiv Srba.“, *Vakat*, 29. 6. 1914., 2.

<sup>9</sup> „Jučerašnje protusrpske demonstracije.“, *Vakat*, 30. 6. 1914., 1.

<sup>10</sup> Robert J. DONIA, *Sarajevo: biografija grada* (Sarajevo: Institut za istoriju, 2006.), 148.

<sup>11</sup> Arhiv Tuzlanskog kantona (ATK), Fond: Narodno vijeće Tuzla 1917-1919 (NVT), 459/18.



kao braća držimo, da jedan drugog u svakom pogledu pomažemo, da svoje susjede i sugrađane dobro pazimo i da se s njima lijepo vladamo, **te da u tuđe ne diramo.** Zato je moja vruća želja, da muslimani Bosne i Hercegovine budu u najboljim odnošajima prema svojim sugrađanima drugih vjera. Preporučujem svakom bratu muslimanu, da se kani zadirkivanja i izazivanja, a naročito da se prođu Bogu morskog djela, uništavanja tuđeg imetka; **jer je to veliki haram.**<sup>12</sup> Čaušević je postupke demonstiranata okarakterizirao kao „protuislamske poslove“ pozivajući muftije, kotarska vakufsko-mearifska povjerenstva i sve islamske službenike da svim muslimanima Bosne i Hercegovine objasne šerijatske propise i njegove želje u pogledu novonastale situacije. Ovaj Čauševićev apel donesen je na istoj stranici lista *Jenji misbah* na kojoj je preneseno i pismo cara i kralja ministru financija Leonu Bilińskom od 4. srpnja 1914. u kojem je istaknuto da bezumnost jedne male gomile zavedenih ljudi nije kadra raslabiti „svetu vezu“ koja veže vladara i njegove narode, niti može dosegnuti do „visine srdačne ljubavi“ koja je njemu i naslijeđenom vladarskom domu iznova „tako dirljivo iskazana“ iz svih dijelova Monarhije.<sup>13</sup> List je ove riječi doveo u vezu s ranije objavljenom „domoljubnom i podaničkom molbom“ da se rastave nevini od krivih i da se gnjev ne proteže na one koji nisu sudjelovali u zločinu. Prvo ime lista Sakib ef. Korkut, prema jednoj kasnijoj zabilješci, nije krio nezadovoljstvo odnosom režima prema protusrpskim demonstracijama te je izazovno proveo kroz Sarajevo dopisnika londonskog *Timesa* „da snimi divljaštvo demoliranja srpske imovine“.<sup>14</sup> Korkut je bio blizak omanjoj skupini političara okupljenih oko Dervišbega Miralema, koji se također negativno izjasnio o demonstracijama izražavajući žaljenje što su i muslimani u njima sudjelovali.<sup>15</sup>

## 2. Lojalnost i njezina cijena

Sto godina nakon opisanih događaja, u medijima i na konferencijama, mnogo se govorilo o Sarajevskom atentatu te o Velikom ratu i njegovim posljedicama, no nerijetko s naglašenim političkim i nacionalnim nabojem, tako da su javnosti plasirani mnogi stavovi i pogledi koji imaju oskudno utemeljenje u istraživanju i činjenicama historij-

12 *Jenji misbah*, 9. 7. 1914., 4.

13 „Zaista carska riječ.“, *Jenji misbah*, 9. 7. 1914., 4.

14 „Naši merhumi. Merhum Derviš ef. Korkut“, *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji* 10-12 (1969.), 544.

15 Dž. JUZBAŠIĆ, *Nacionalno-politički odnosi*, 212.

ske nauke. Dio tih stavova i pogleda odnosi se na način kako su se bosanskohercegovački muslimani, uključujući njihove političke i vjerske elite, odnosili prema Prvom svjetskom ratu, uključujući austrougarska ratna stremljenja i ideju južnoslavenskog državnog ujedinjenja. Nauka, posigurno, ne daje uporišta tvrdnjama da je jugoslavenska ideja pustila ozbiljnijeg korijena među Bošnjacima muslimanima od aneksije do Velikog rata, a i tokom rata su je poduprle i osnažile tek teške posljedice rata i bezobzirnost kojom je austrougarska ratna mašina eksploatirala bosanskog čovjeka, što je, kako ćemo vidjeti, dovelo do podrške dijela muslimanske inteligencije i uleme ideji državnog okupljanja Južnih Slavena tokom posljednje dvije ratne godine.

Od otvaranja Bosanskohercegovačkog sabora, naročito od balkanskih ratova, Austro-Ugarska Monarhija je u bosanskohercegovačkim muslimanima – Bošnjacima – imala stabilan i pouzdan oslonac, što je potvrđeno neupitnom lojalnošću njihovih građanskih elita, ali i brojnim primjerima hrabrosti, junaštva i fanatizma bošnjačkih pripadnika austrougarskih vojnih formacija u Prvom svjetskom ratu. Prilikom osvajanja Monte Mellete u lipnju 1916. godine Bošnjaci muslimani u sastavu 2. bosanskohercegovačkog puka na vlastitu inicijativu uskakali su u talijanske rovove, borili se prsa u prsa, otimali mitraljeze, jurišali na protivničke položaje i osobno doprinosili odbijanju talijanskih protunapada.<sup>16</sup> Od 110 bosanskohercegovačkih vojnika nosilaca zlatne medalje za hrabrost u Prvom svjetskom ratu, njih preko 50 % bili su Bošnjaci muslimani.<sup>17</sup> Važnu ulogu u zauzimanju Cetinja i kapitulaciji Crne Gore u siječnju 1916. imale su bosanskohercegovačke jedinice, naročito V. bataljon 3. bosanskohercegovačkog puka. Tim povodom je Mehmed-aga Kučukalić, ugledni veletrgovac iz Brčkog, poslao zanimljivo pismo bivšem predsjedniku Bosanskohercegovačkog sabora dr. Safvet-begu Bašagiću u kojem je od istaknutog pisca i političara zatražio da povede prigodnu poklonstvenu deputaciju Bošnjaka caru Franji Josipu u Beč. „Munasib bi bilo“, piše Kučukalić Bašagiću, „da nas povedeš pred prijestolje Njegova Veličanstva, da i mi dokažemo onom caru, za kog krv i imetak dadosmo, da kako naši sinovi u streljačkim jarcima nesmalaksavaju, tako i mi, kojim nije suđeno suđelovati na bojnim poljima, nesustajemo u pridonošenju žrtava za cara i domovinu“. Navodeći kako bi se načelnici svih općina Bosne i Herce-

<sup>16</sup> Opširnije pogledati: Werner SCHACHINGER, *Bošnjaci dolaze. 1879.–1918. Elitne trupe u K. und K. armiji* (Lovran: Cambi, 1996.), 91-106.

<sup>17</sup> Zijad ŠEHIĆ, *U smrt za cara i domovinu. Bosanci i Hercegovci u vojnoj organizaciji Habsburške monarhije 1878–1918.* (Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2007.), 301-304.

govine trebali odazvati pozivu da se priključe deputaciji, Kučukalić je prepustio Bašagiću da sam odluči hoće li on biti taj koji će „pred licem čestitog cara rastumačiti, da su Bošnjaci prvi uspeli se na vrh neosvojivog Lovćena i uljegli prvi u nikad neosvajano Cetinje!“<sup>18</sup> U uvodu svojeg Memoranduma caru i kralju Karlu od 17. kolovoza 1917. istaknuti političar i vakufsko-mearifski direktor Šerif Arnautović naveo je da ne mora naročito dokazivati privrženost i vjernost bosanskohercegovačkih muslimana pred previšnjim prijestoljem jer su činjenice o njima u trogodišnjim ratovima za vladara i domovinu toliko puta krvlju napisane, a junaštvom podcrtane. „Ova djela naših ratnih junaka dobila su podpuno priznanje sviju predpostavljenih do najvišeg ratnog gospodara – Vašeg Veličanstva – čime se mi svi skupa jako ponosimo.“<sup>19</sup>

Dva dana prije austrougarske objave rata Srbiji reisul-ulema Čaušević uputio je proglas muslimanima u kojem ih je obavijestio da je vjernicima zbog iznimnih događaja dozvoljeno da se ne pridržavaju obaveze posta u mjesecu ramazanu, koji je započeo, ako obavljaju bilo kakvu vojničku, državnu ili sličnu težu službu. Reisul-ulema je zamolio vjernike da se ovom pogodnošću obilno posluže „**da čvrsti i jaki uzmognu udovoljiti svojim dužnostima prema državi i domovini, što islam cijeni kao osobitu zaslugu**“.<sup>20</sup> Pozvao je sve muslimane Bosne i Hercegovine da u svakom slučaju i u svakoj prigodi budu spremni na sve usluge i sve žrtve pretpostavljenim uredima i organima, bilo vojnih, bilo civilnih oblasti. Poručio im je da ne žale nikakvu žrtvu, tjelesnu, materijalnu ili moralnu, pokaže li se za to potreba. Prema učenju uzvišenog islama, muslimani moraju biti pripravnici žrtvovati se za svoju vjeru, obraz i domovinu, ali i za svojeg cara i državu, „u kojoj uživajte sve podaničke pogodnosti“. Naglasio je da su muslimani postali „daleko zaduženiji“ da s Austro-Ugarskom dijele tugu i radost, da s njom zajedno žive i umiru.<sup>21</sup>

18 Historijski arhiv Sarajevo (HAS), Zbirka: Safvet-beg Bašagić (SB), kutija 3, BS-124. Velemožni gospodine i dragi Safvetbeže! Datum: 1. 2. 1916.

19 Gazi Husrev-begova biblioteka (GHB), Zbirka rasutih dokumenata i arhivalija na bosanskom jeziku (ZRDA), A-838/B. *Prepis Memoranduma kojeg je vakufski direktor Šerif ef. ARNAUTOVIĆ predao u vlastite ruke Njegovu Veličanstvu caru i kralju Karlu prigodom Previšnje audijencije, dne 17. augusta 1917.* Vlastita naklada, Bosanska pošta, Sarajevo, 2656-17, [1]. Također pogledati: Arhiv Bosne i Hercegovine (ABH), Fond: Zajedničko ministarstvo finansija (ZMF), Pr; 842/1918. Arnautović Serif ef. Vakufdirektor in Sarajevo. Memorandum wegen Anstellung von Moslims in höheren Aemtern der Landesverwaltung.

20 „Rat ili mir?“, *Vakat*, 26. 7. 1914., 1.

21 „Riječ na svom mjestu.“, *Jenji misbah*, 30. 7. 1914., 6.

Čaušević je 1. kolovoza 1914. godine, 10. ramazana 1332. hidžretske godine, uputio novu poruku bosanskohercegovačkim muslimanima u kojoj je lojalnost državi i vlastima označio ne samo kao podaničku već i kao vjersku dužnost „o koju se ne bi smio nijedan musliman ogriješiti“. Dodao je da je vjerska dužnost i poštovati tuđe dobro, štiti nemoćnog i pomoći mu u svakoj prilici, uz uvjerenje da će muslimani iznova pokazati čestitost i poštenje te uložiti sav svoj trud da u ratnom vremenu priskoče u pomoć svojem bližnjem, svojem susjedu bez razlike vjere. Pozvao je muslimane da budu obazrivi i promišljeni, „**da svakom dobrim zajmimo**“, da ne čine nikakvih besposlica jer bi se kasnije mogli kajati. Upozorio je muslimane da dobro vode računa o tradiciji suživota i tolerancije u Bosni i Hercegovini, ističući da nanošenje štete drugim osobama spada među najteže đunahe (grijehe), za koje slijedi Božja kazna na oba svijeta, „a osim toga svaka i najmanja posebica otešćava posao državnim oblastima, koje su i suviše opterećene vršenjem dužnosti, skopćanih sa najvišom odgovornošću“. Muslimani se trebaju kloniti svega što bi moglo pomutiti dobre odnošaje među njima i njihovim sugrađanima drugih vjera.<sup>22</sup> U istom broju *Jenji misbaha* u kojem je objavljena Čauševićeva poruka, uredništvo lista je obavijestilo čitaoce da u novonastalim okolnostima privremeno obustavlja njegovo izdavanje jer kulturna, prosvjetna i politička pitanja, kojima se list bavi, trebaju ustupiti mjesto vršenju državljanskih i patriotskih dužnosti koje sada moraju obuhvatiti cijelo biće muslimana.

Patriotski naboj Bošnjaka muslimana dobio je dodatni poticaj potkraj listopada 1914. godine ulaskom u Prvi svjetski rat Osmanskog carstva, čiji je sultan i kalif Mehmed V. Rešad proglasio *džihad protiv nevjernika* i svrstao se uz Njemačko Carstvo i Austro-Ugarsku Monarhiju. Nakon ulaska Osmanskog Carstva u rat, koji će dovesti do njegova nestanka, muslimanski prvaci Tuzle na čelu s muftijom hafizom Ibrahimom ef. Maglajlićem uputili su telegram podrške sultanu i kalifu u kojem su izrazili zadovoljstvo što se Osmansko Carstvo složilo s Njemačkom i Austro-Ugarskom protiv „*neprijatelja Islama i cijelog čovječanstva*“.<sup>23</sup> Nije bilo mjesta komentarima, koji će se pojaviti nakon rata, da je *džihadi mukades* (sveti rat) podrazumijevao i vojni sukob

<sup>22</sup> „Poruka muslimanima.“, *Jenji misbah*, 6. 8. 1914., 4.

<sup>23</sup> Izet ŠABOTIĆ – Omer ZULIĆ, „Bosna i Hercegovina na stranicama Sarajevskog lista u godinama Prvog svjetskog rata (1914.–1918.)“, FILOZOFSKI FAKULTET UNIVERZITETA U TUZLI, *Bosna i Hercegovina i bošnjaštvo – historija, stvarnost, perspektive*, Adib Đozić – Adnan Jahić (ur.), (Tuzla: 2014.), 227.

600.000 bosanskohercegovačkih muslimana s milijunima muslimana pod upravom Engleza, Francuza i Rusa.<sup>24</sup> U dijelu elite i masa ulazak Osmanskog Carstva u rat probudio je nadu da bi pozitivan ishod velikog ratnog obračuna, u koji su mladoturci u jesen 1914. nesmotreno uvukli osmansku državu, mogao koristiti Turcima, Bošnjacima i drugim muslimanskim narodima da unaprijede svoj međunarodni položaj i unutarnje prilike, uz pomoć njihovih saveznika iz tabora Centralnih sila – vjerovanje koje se pokazalo zabludom, prijeteći Turcima nakon rata gubitkom države, ali i životnog prostora.

Bosanskomuslimanski vjerski prvaci smatrali su svojom dužnošću, i vjerskom i podaničkom, tumačiti muslimanima smisao i nužnost žrtve za domovinu i dinastiju u velikom ratnom obračunu. Među brojnim besjedama, uputama i preporukama, posebnu pažnju plijeni neobičnim entuzijazmom prožet *Program obavještavanja mektebske djece o ratu i ratnim događajima*, kojim je reisul-ulema Čaušević početkom studenoga 1915. godine instruirao mualime kako da tumače smisao rata i ratna zbivanja mektepskim polaznicima, kako treba postupati prema neprijateljima, ranjenicima i zarobljenicima te što djeca mogu učiniti „u korist rata“. U Programu je ukazano na potrebu da se djeci rastumači kako austrougarski vladar nije bio za rat, da je riječ o „najmiroljubivijem caru na svijetu“ i da se upravo pod njegovom mudrom vladavinom pokazao velik narodni napredak i blagostanje „u svakom pogledu“. U njegovoj „sretnoj državi“ sve su vjeroispovijesti slobodne i zaštićene – milijuni podanika raznih vjera i narodnosti slobodno ispovijedaju svoju vjeru, svojim jezikom govore, svojim vjerskim svetinjama upravljaju i slobodno se po svojoj domovini kreću. To je, međutim, nekima zasmetalo, što je dovelo do svjetskog sukoba:

Ovo su sve zavidili neprijatelji našeg cara i mile nam domovine pa su htjeli mnogo puta da dovedu i do rata, ali naš je miroljubivi Vladar svaki put spriječio i svojom mudrom upravom otklonio ratovanje, jer Mu je žao da ginu Njegovi vjerni podanici. Kad Njegovim neprijateljima nije ništa uspjelo onda su se latili najgnusnijega sredstva i posegli za ubijstvom blagopokojnog prestolonašljednika Nadvojvode Ferdinanda i prejasne Mu supruge nadvojvodkinje Sofije.

Kad se je to dogodilo svi su podanici suzrim očima zamolili svoga

<sup>24</sup> Pogledati: ATK, Radnički pokret i NOB u sjeveroistočnoj Bosni 1920. – 1945. Zbirka digitalizirane arhivske građe (RP-NOB), 3-OJ50-2. *Muslimani* (Tuzla: s.a., Srpska štamparija Risto Sekulić). Predizborni letak okružnog školskog nadzornika u Tuzli Adema Bise. U letku se autor, uz ostalo, osvrnuo na brošuru tuzlanskog profesora arapskog jezika Ibrahima Hakki ČOKIĆA pod nazivom *Džihadimukaddes (sveti rat)*, objavljenu u tisku Adolfa Engela u Tuzli 1916. godine.

cara, da zatraži da se kazne, ne samo ubojice nego i začetnici koji ih na to podgovoriše.

Kad je to On zatražio svaki se pametan i pošten čovjek nadao da će cijeli svijet biti na strani pravde i da će se zgražati nad nečovječnim djelom što ga najcrnji zlikovci izvedoše. Ali šta se dogodilo?! Cijelo jato neprijatelja i zavidnika stupiše na stranu zlikovaca i ne stideći se uzeše u zaštitu zlikovce; te tako prisiliše našeg miroljubivog Vladara da potegne **mač** iz korica.

Kako je naš Halifa Njegovo Veličanstvo Sultan Mehmed V. bio uz njemačkog cara, jedini između velikih careva, koji se ne samo nije slagao s neprijateljima našeg Premilostivog vladara **cara i kralja Franje Josipa I.** jer su isti i na njegovu prostranu carevinu odavno vrebali; to ugrabe ovu priliku, pa i njemu navijeste rat kako bi uništili Njegovu državu.

Ali Bog je Svemogući na strani pravde i evo mi vidimo kako i naša i Halifina vojska na svakom koraku tuku neprijatelja, te će ga ako Bog da i posve potući kako mu više nikad na um panuti ne će da zadirkuje u granice našeg cara i Njegovih saveznika.<sup>25</sup>

Gorljivosti i samoprijegara nije manjkalo ni kasnijih godina, premda je rat ostavljao teške posljedice na stanovništvo i porodice. U jednom pismu od 15. ožujka 1918. godine, upućenom uredništvu *Sarajevskog lista*, grupa muslimanskih vojnika na fronti izražava zadovoljstvo prisutnošću i djelovanjem vojnog imama Redžepa ef. Hajrovića koji je zauzimanjem reisul-uleme Džemaludina ef. Čauševića i vojnog muftije hafiza Abdulaha ef. Kurbegovića dodijeljen 36. diviziji austrougarske vojske. U pismu vojnici ističu da su se veoma obradovali Hajrovićevo dolasku „buduć da odavno nismo imali svog islamskog vjerskog stupa“. Dodaju da su, zahvaljujući pristiglom vojnom imamu, bili u mogućnosti prvi put od početka rata proslaviti Mevlud, ali i na druge načine iskoristiti imamovu prisutnost i zalaganje: „Osim toga

---

<sup>25</sup> GHB, ZRDA, A-112/B. Reis-ul-ulema za Bosnu i Hercegovinu. Broj 59. Prez. 1915. Okružnica. Svim upravama Mektebi-ibtidaija u zemlji. Savezništvo austrougarskog cara i kralja i osmanskog sultana i kalifa bilo je značajan motivacijski faktor u borbi Bošnjaka za ratne ciljeve Austro-Ugarske Monarhije. Prema Hasanu Repcu ulazak Osmanskog Carstva u rat na strani Centralnih sila utjecao je na muslimanske mase u Bosni i Hercegovini na način da su one bile svom dušom „za pobjedu austrijskog i turskog oružja“. Po džamijama su držane molitve za pobjedu nad Srbijom i njezinim saveznicima, a široki slojevi muslimana tvrdo su vjerovali da je sultan i kalif napravio ugovor s Austrijom da, u slučaju pobjede, Bosna pripadne Turskoj. Pogledati: Hasan M. REBAC, „Srbi muslimanske vere u Bosni i Hercegovini (politička prošlost)“, *Letopis Matice srpske* 306/2-3 (1925.), 115-116.

nas naš vojni imam svakog petka sakuplja, pa nam klanja džumu namaz i vazu nasihat čini [savjetuje], kako treba da se držimo vjerskih zapovijedi i svoje vjere, te nas podučaje, kako treba da se hrabro i junački vladamo u obrani cara i države od kletog neprijatelja i da budemo poslušni našim starijima.“<sup>26</sup> Pet mjeseci kasnije, na sastanku bosansko-hercegovačkih mualima održanom u prostorijama Gazi Husrev-begove mektebi-ibtidaije u Sarajevu, razmatrano je, uz ostale teme, i teško materijalno stanje muslimanskih vjerskih učitelja u ratom osiromašenoj Bosni i Hercegovini. Obrazlažući mišljenje po kojem bi Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu trebala omogućiti mualimima korištenje godišnjih legitimacija za pogodnosti pri vožnji zemaljskim željeznicama, mualim Muhamed ef. Zahirović je sljedećim riječima opisao odnos bosanskohercegovačkih muslimana i uleme prema Austro-Ugarskoj Monarhiji u Prvom svjetskom ratu:

Ovaj je rat najbolje dokazao kako je muslimanski narod u Monarhiji vjeran i odan državi i dinastiji i da se nigdje nije mogla konstatovati izdaja, a to je zasluga mualima, jer je to utjecaj našega odgoja; mi smo taj narod u takvoj vjernosti prema ulil-emru [vlastima] odgojili. Obzirom na to trebala bi i zemaljska vlada makar putem milosti, da nam se čim bilo revanschira.<sup>27</sup>

Privrženost i lojalnost Bošnjaka muslimana Austro-Ugarskoj Monarhiji nije, dakako, podrazumijevala i odsutnost nezadovoljstva, razočaranja, apatije i gorčine, zbog slabosti austrougarske vojne sile, ponašanja vojne vlasti i zemaljske uprave, kao i općih posljedica koje je rat ostavljao na socijalni, ekonomski i politički položaj Bošnjaka. Već početkom svibnja 1915. godine zemaljski poglavar Stjepan Sarkotić pisao je zajedničkom ministru financija dr. Ernestu Koerberu da je povjerenje islamskog elementa u austrougarsku vojnu moć „jako podrmano“. Prema Sarkotiću, muslimani ne mogu pojmiti kako je bilo moguće da su srpske trupe puna dva mjeseca držale istočnu Bosnu „prisiljavajući veliki broj porodica da napusti svoja ognjišta“.<sup>28</sup> Godinu dana kasnije sarajevski okružni predstojnik Ibrahim-beg Defterdarević izvještavao je o nezadovoljstvu muslimanskog naroda ističući da bi valjalo usporediti žrtve muslimana koji su se borili na fronti sa Srbima koji zbog nepouzdanosti nisu mogli biti korišteni za ratne svrhe. Def-

<sup>26</sup> „Življenje naših muslimanskih vojnika na fronti“, *Sarajevski list*, 23. 3. 1918., 3.

<sup>27</sup> ABH, Fond: Zemaljska vlada (ZV), 150975/19. Zapisnik sastavljen dne 14. augusta 1918. na sastanku muallima u Bosni i Hercegovini u prostorijama Gazi Husrev-begove mektebi-ibtidaije u Sarajevu - Đulagina ulica, br. 16.

<sup>28</sup> Luka ĐAKOVIĆ, *Položaj Bosne i Hercegovine u austrougarskim koncepcijama rješavanja jugoslovenskog pitanja 1914–1918*. (Tuzla: Univerzal, 1980.), 49.

terdarević navodi da bi trebalo ispitati opseg ekonomske štete koju je muslimanski element pretrpio od neprijatelja u pograničnim oblastima, dodajući kako srpski element, bez izrazitih gubitaka, nesrazmjerno jača na račun muslimana koji nisu dobili nagradu za svoju lojalnost. Primijetio je da se u ovom raspoloženju muslimana vidi „izraz probuđene spoznaje“ o nestabilnosti njihove dotadašnje organizacije i rada u javnom životu.<sup>29</sup> I reisul-ulema Čaušević se s vremenom sve više uvjeravao u opseg bezobzirnosti i nebrige austrougarskih vojnih i političkih vlasti prema Bosancima, pa je protestirao podnescima kako bi se smanjile tegobe i nevolje domaćih ljudi.<sup>30</sup>

Od proljeća 1916. godine bilo je i pojedinačnih slučajeva dezertiranja muslimana.<sup>31</sup> Tokom kasnijih godina organi vlasti su više puta konstatali porast apatije i nezainteresiranosti muslimanskog stanovništva za ratne ciljeve Monarhije. Prigovaralo im se da su anacionalni, isuviše okrenuti vjeri, preživljavanju porodice, bez svijesti o zajedništvu. Istodobno se priznavalo da je to posljedica postojećih odnosa „u kojima musliman trpi više od drugih konfesija“.<sup>32</sup> Muškarci su mobilizirani, njihove žene su sasvim nesamostalne i bespomoćne, pa je vruća želja muslimana za mirom potpuno prirodna. Pa ipak, bez obzira na sve te činjenice, privrženost Austro-Ugarskoj Monarhiji većini je Bošnjaka muslimana tokom ratnih godina bila neupitna, kako zbog *džihada* – svetog rata – u kojem su sudjelovali kao muslimani, tako i zbog odsutnosti prihvatljive alternative. Strah od pripajanja Bosne i Hercegovine Srbiji držao ih je na liniji lojalnosti Habsburškoj Monarhiji.<sup>33</sup>

### 3. Podrška Korošcu i jugoslavenstvu

Tokom 1917. godine došlo je do oživljavanja političkog i parlamentarnog života u pojedinim zemljama Habsburške Monarhije zbog

<sup>29</sup> Hamdija KAPIDŽIĆ, „Bosna i Hercegovina za vrijeme Prvog svjetskog rata“, *Glasnik arhivā i Društva arhivskih radnika Bosne i Hercegovine* VI (1966.), 218.

<sup>30</sup> *Reis Džemaludin Čaušević – prosvjetitelj i reformator*. Priredili: Enes Karić i Mujo Demirović (Sarajevo: Ljiljan, 2002.), 174, 235.

<sup>31</sup> Bogumil HRABAK, *Jugosloveni zarobljenici u Italiji i njihovo dobrovoljačko pitanje 1915–1918* (Novi Sad: Filozofski fakultet u Novom Sadu, 1980.), 15.

<sup>32</sup> Enver REDŽIĆ, „Politička kretanja među Muslimanima Bosne i Hercegovine za vrijeme Prvog svjetskog rata“, *AKADEMIJA NAUKA I UMJETNOSTI BOSNE I HERCEGOVINE, Naučni skup posvećen 80. godišnjici aneksije Bosne i Hercegovine*, Milorad Ekmečić (ur.), (Sarajevo: 1991.), 223.

<sup>33</sup> H. KAMBEROVIĆ, *Hod po trnju*, 10.



dugog rata, opće iscrpljenosti širokih slojeva stanovništva te straha od revolucionarnog vrenja po ruskom primjeru.<sup>34</sup> U Carevinskom vijeću u Beču predsjednik Jugoslavenskog kluba dr. Anton Korošec pročitao je 30. svibnja 1917. deklaraciju koja je temeljem „narodnog načela i hrvatskoga državnog prava“ predviđala ujedinjenje svih zemalja u Austro-Ugarskoj gdje žive Slovenci, Hrvati i Srbi u jedno samostalno, slobodno i na demokratskoj podlozi osnovano državno tijelo „pod žezlom habsburško-lorenske dinastije“.<sup>35</sup> Bošnjačka politička elita na čelu sa Šerifom Arnautovićem odbila je spomenutu deklaraciju i stvaranje jugoslavenske države, zalažući se za zaseban politički život Bosne i Hercegovine kao autonomne pokrajine u sastavu Austro-Ugarske Monarhije.<sup>36</sup> Nasuprot Arnautoviću i njegovim pristašama stajala je jugoslavenski raspoložena bošnjačka muslimanska omladina, studenti i osobe iz javnog života koji su odbijali bošnjački partikularizam i insistirali na ujedinjenju svih Jugoslavena unutar Habsburške Monarhije. Njihovim stavovima priključio se i reisul-ulema Čaušević, koji je već izvjesno vrijeme bio nezadovoljan apsolutističkom upravom zemaljskog poglavara Stjepana Sarkotića i ukupnim odnosom Monarhije prema Bosni i Hercegovini i njezinu stanovništvu.

U kasno ljeto 1917. godine Čaušević je u Sarajevu primio predsjednika Jugoslavenskog kluba dr. Antona Korošca. Iz izvještaja sarajevske policije može se zaključiti da se reisul-ulema Čaušević izjasnio u prilog Korošćevih težnji k stvaranju jugoslavenske države. Reisul-ulema je navodno rekao: „Radite šta znate, ja ću pomoći svaki rad koji našem narodu donosi slobodu. Dosta mi je naše, turske i njemačke vlade.“<sup>37</sup> Svoje stavove reisul-ulema je obrazložio životnim prilikama muslimana, naročito njihovim stradanjima za vrijeme rata, te vladinom poreznom politikom. Izjasnio se za sazivanje Sabora i amnestiju, a protiv težnji Šerifa Arnautovića. Prema spomenutom policijskom izvještaju, reisul-ulemin govor na prisutnog je Korošca ostavio velik dojam.<sup>38</sup>

34 Hamdija KAPIDŽIĆ, „Austro-ugarska politika u Bosni i Hercegovini i jugoslovensko pitanje za vrijeme Prvog svjetskog rata“, *Godišnjak istoriskog društva Bosne i Hercegovine* IX-1957 (1958.), 22.

35 Tekst deklaracije Jugoslavenskog kluba od 30. 5. 1917. godine i prateći komentar pogledati unutar: Branko PETRANOVIĆ – Momčilo ZEČEVIĆ, *Jugoslavija 1918 – 1988*. Tematska zbirka dokumenata, drugo izmenjeno i dopunjeno izdanje (Beograd: Izdavačka radna organizacija „Rad“, 1988.), 83-84.

36 H. KAPIDŽIĆ, „Bosna i Hercegovina“, 250.

37 H. KAPIDŽIĆ, „Austro-ugarska politika“, 29.

38 L. ĐAKOVIĆ, *Položaj Bosne i Hercegovine*, 177.

U prilog transformacije gledišta reisul-uleme govore i drugi izvori. U pojašnjenju jedne svoje izjave dane uredniku mađarskog lista 8 Órai Újság dr. Safvet-beg Bašagić je početkom siječnja 1918. godine izjavio da u Bosni i Hercegovini zapravo nema nijedne muslimanske političke stranke, ali da se može govoriti o manjoj ili većoj podršci koju imaju pojedine političke grupe. Prema Bašagiću, postoje četiri grupe koje izražavaju političko raspoloženje muslimanskog stanovništva. Grupa oko Šerifa Arnautovića traži za Bosnu i Hercegovinu autonomiju i uz nju pristaje mnogo konzervativnog muslimanskog svijeta. Muslimanska inteligencija i naprednije građanstvo traže ujedinjenje južnoslavenskih zemalja pod žezlom Habsburgovaca, a bez Srbije i Crne Gore. Grupa oko dr. Halid-bega Hrasnice i dr. Mehmeda Spahe nije stranka, „jer ih je malo“, a i oni dijele isto mišljenje kao i ostala inteligencija. Konačno, postoji jedna grupa hodža koja bi htjela na vjerskoj podlozi osnovati jednu stranku, no mlađi članovi te grupe, poput profesora Saliha Bašića, tajnika reisul-uleme Ahmeda Mahinića, člana Ulema-medžlisa Hifzi ef. Muftića, pa i sam reisul-ulema Čaušević – izražavaju simpatije s muslimanskom inteligencijom i njezinim političkim zahtjevima.<sup>39</sup> U to vrijeme to je još uvijek podrazumijevalo očuvanje austrougarskog državnog okvira. No, u studenom 1918. godine ni Čaušević ni ostali muslimanski vjerski prvaci nisu imali dileme da će biti formirana samostalna jugoslavenska država, ali kakav će biti položaj muslimana u njoj – o tome su mogli samo nagađati.

### **Umjesto zaključka: nada koja je kratko trajala**

Vojni slom Centralnih sila i formiranje narodnih vijeća u južnoslavenskim zemljama pod Austro-Ugarskom tokom jeseni 1918. godine doveli su do korjenitih promjena u političkom životu Bosne i Hercegovine. Te promjene promovirale su nove ideološke vrijednosti, u središtu kojih su bili jedinstvo troimenog naroda i veličanje srpske vladarske porodice. Nova politička klima odrazila se na sve strukture bosanskohercegovačkog društva uključujući i Bošnjake muslimane. Jugoslavensko ujedinjenje od njih je zahtijevalo brzu adaptaciju u cilju opstanka i razvoja u novim historijskim okolnostima.

Formalna strana adaptacije bila je potpuna i kategorična. Koncem listopada 1918. oglasili su se vjerski i politički predstavnici. Štam-

---

<sup>39</sup> „Dr. Safvetbeg Bašagić o težnjama bosanskih muslimana“, *Hrvatski dnevnik*, 4. 1. 1918., 1.

pa je objavila izjave reisul-uleme Džemaludina ef. Čauševića, bivšeg predsjednika Bosanskohercegovačkog sabora dr. Safvet-bega Bašagića te čelnih ljudi saborskih klubova Rifat-bega Sulejmanpašića (UMO) i Derviš-bega Miralema (MNO), koji su izrazili svoju privrženost programu Narodnog vijeća SHS-a, za koji su istakli da predstavlja ideal svih Jugoslavena.<sup>40</sup> Reisul-ulema Čaušević je 30. listopada 1918. uputio okružnicu svim muftijskim uredima i kotarskim vakufsko-mearifskim povjerenstvima u kojoj je istakao nužnost složnog i zajedničkog rada svih elemenata u zemlji u cilju ostvarenja „slobode i državne nezavisnosti Srba, Hrvata i Slovenaca“.<sup>41</sup> Početkom studenoga, u ime svih muslimana Mostarskog okruga, Narodno vijeće je pozdravio mostarski muftija hafiz Šakir ef. Mesihović sa željom „da Svemogući Narodnom Vijeću i njegovim sljedbenicima svoj blagoslov pokloni“.<sup>42</sup> Izjave lojalnosti i podrške novim strukturama stizale su također od pojedinih kotarskih vakufsko-mearifskih povjerenstava, općinskih načelnika Bošnjaka i drugih osoba iz bošnjačkog javnog života. Osobe koje su pružale nesebičnu podršku austrougarskim vojnim naporima u proteklom ratu, sada su klicale u čast i slavu novih vladara i pobjedničke vojske.

Kada je srpska kraljevska vojska došla u Sarajevo, 6. studenoga 1918. godine, Čaušević je na banketu priređenom u čast srpskih oficira održao govor ispunjen velikom nadom i povjerenjem u srpsku dinastiju i vojsku, kao uostalom i mnogi drugi muslimanski politički i vjerski zvaničnici. U svojem govoru reisul-ulema je nazvao srpske vojnike i oficire „pionirima i zaštitnicima naše mlade slobode“, junačkom vojskom „neumrlih zasluga“ za slobodu naroda, naročito za slobodu „svoje braće po krvi i jeziku na Slavenskom Jugu“. Kada je došao dan slobode, istakao je Čaušević, ta vojska je pohitala u Bosnu i Hercegovinu da pomogne uspostavu reda i mira u zemlji kako bi se teško stečena sloboda ušćevala neokaljana i čista. Završio je s uvjerenjem da će muslimani Bosne i Hercegovine znati uvijek cijiniti „te bratske zasluge“ i očuvati u svojoj uspomeni „ovaj prvi susretaj nakon burnih stoljeća“.<sup>43</sup> Na dočeku i dobrodošlici reisul-ulemi i Bošnjacima je zahvalio pukovnik Milan Nedić, ističući kako su glavna načela koja vode srpski narod i srpsku vojsku: jednakost, bratstvo i sloboda.

<sup>40</sup> A. JAHIĆ, *Islamska zajednica*, 73.

<sup>41</sup> GHB, Arhiv Islamske zajednice (AIZ), Fond: Muftijstvo Banja Luka (MBL). Okružnica. Broj 100/Prez. 1918.

<sup>42</sup> A. JAHIĆ, *Islamska zajednica*, 73.

<sup>43</sup> A. JAHIĆ, *Islamska zajednica*, 76.

Ipak, zbivanja uoči i nakon uspostave Kraljevstva Srba, Hrvata i Slovenaca nisu išla u prilog Čauševićевой nadi i Nedićevim riječima. Izjave koje su izbjeglice iz Podrinja i Hercegovine davale u prostorijama Ulema-medžlisa u Sarajevu, a koje su oslikavale rastući teror nad muslimanskim žiteljima i priličnu toleranciju novih vlasti prema počiniteljima akata nasilja nad muslimanima, ispunile su Čauševića latentnom odbojnošću prema međuratnim srpskim elitama, koju su kasniji postupci državne vlasti prema njemu kao reisul-ulemi i zajednici koju je predstavljao samo još dodatno osnažili. Izjave koje je 1919. dao francuskom novinaru Charlesu Rivetu, prožete dramatičnim apelom za pomoć Bošnjacima koji se nisu osjećali sigurnim u novoj narodnoj državi,<sup>44</sup> oslikavale su dubinu jaza koji je dijelio državne i pokrajinske vlasti i čelnu osobu bosanskomuslimanske vjerske uprave. Prema Hasanu Repcu, muslimani su poslije Velikog rata smatrani kolektivno odgovornim za zločine „šuckora“, zbog čega su im nanošene mnoge nepravde. O jednakosti nije moglo biti ni govora. Iako je regent Aleksandar objavio da zemlja pripada onome tko je obrađuje, demagozi su to shvatili tako da je umjesto agrarne reforme ispala agrarna zbrka i pljačka, ostavljajući vlasnike zemlje bez minimuma egzistencije. Sve je to prisililo muslimane „da se okupe radi samoodbrane“.<sup>45</sup> To je značilo homogenizaciju oko novoformirane Jugoslavenske muslimanske organizacije (JMO), za čijeg prvog predsjednika je došao tuzlanski muftija hafiz Ibrahim ef. Maglajlić. Čaušević nije bio izravno uključen u politički život, ali je gledao sa simpatijama na političku organizaciju bosanskohercegovačkih muslimana.<sup>46</sup> Ipak, protekom vremena pojedini muslimanski vjerski prvaci pokazivali su kud i kamo više benevolentnosti i susretljivosti prema novim vlastima, čemu su doprinosili, dakako, poslovični staleški oportunistički oportunizam, ali i prisutne socijalne nevolje i besparica, kao i opći nezadovoljavajući položaj muslimanskog stanovništva u prvoj jugoslavenskoj državi.

---

44 A. JAHIĆ, *Islamska zajednica*, 98-102.

45 *Šta je ometalo i ometa bratsku slogu Srba muslimanske i pravoslavne vere*. Predavanje Hasana M. Rebca održano 12. maja 1930. godine u Mostaru (Beograd: Štamparija „Jedinstvo“, 1930.), 21.

46 O odnosu reisul-uleme Čauševića i JMO pogledati: A. JAHIĆ, „Odnos bosanskohercegovačke uleme“, 159.

**A CIRCLE OF HOPE AND DISAPPOINTMENT:  
THE BOSNIAN MUSLIM RELIGIOUS LEADERSHIP  
AND WORLD WAR ONE (1914-1918)**

**Summary**

*The author analyzes the relationship between the Bosnian Muslim religious leadership and the events of World War I, including Austro-Hungarian war aims and the idea of a Yugoslav state and national unification. Muslim religious authorities and officials, led by the reis-ul-ulema, Mehmed Džemaludin ef. Čaušević, provided significant support to the Austro-Hungarian war effort, encouraging Bosniaks to be patriotic and conscientious in embracing sacrifice for the sake of their emperor and their homeland, but also for the sake of the Caliph and the well-being of the entire Islamic world. Čaušević, however, over time began to perceive the scale of recklessness and negligence displayed by the Austro-Hungarian military and political authorities towards Bosniaks and started to protest, lobbying the authorities to mitigate the suffering and distress of the domestic population. During 1917 the first advocates of the Yugoslav idea began to appear among the Bosnian Muslims, quickly winning the support of part of the Bosnian Muslim religious elite.*

**Key words:** *Bosnia and Herzegovina, Austria-Hungary, the Sarajevo assassination, the Great War, Islamic community, reis-ul-ulema, the Yugoslav idea, war, society, politics.*

Translation: Adnan Jahić and Kevin Sullivan

UDK: 272-428-242.6  
Pregledni rad  
Primljeno: siječanj 2015.

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

## DESET BOŽJIH ZAPOVIJEDI

### Sažetak

*Polazeći od činjenice da je Deset Božjih zapovijedi tlo na kojem su sazidani temelji kršćanskog morala, u ovom članku autor ukratko predstavlja svaku zapovijed pojedinačno. On se pritom služi vjeronaučnim formulama jer Božje zapovijedi promatra kao opća načela koja treba tumačiti i u svjetlu kasnijih moralnih kriterija. Budući da se Dekalog poklapa s naravnim moralnim zakonom koji je upisan u srcu svakog čovjeka, on naglašava da su Božje zapovijedi univerzalne i vrijede za sva vremena. Zato u završnom dijelu izražava želju da se one usvoje kao temelj univerzalne etike. Ali kako mnogi ne prihvaćaju postojanje naravnog zakona, a Dekalog odbacuju, autor svoju pažnju posvećuje poglavito vjernicima. Završnim razmišljanjem on ih potiče da se pred zahtjevima koja proizlaze iz Dekaloga ne obeshrabre. To više što vjerno opsluživanje Božjih zapovijedi garantira slobodan i blagoslovljen život na zemlji i, što je najvažnije, nebesko blaženstvo.*

**Ključne riječi:** *Deset Božjih zapovijedi, Dekalog, naravni moralni zakon, Bog, roditelji, najznačajnije vrijednosti i dobra bližnjega, sloboda, putovnica za nebo.*

### Uvod

Vrijeme u kojem živimo i različiti mentaliteti koji u njemu vladaju potiču nas da svoju pažnju usredotočimo na Deset Božjih zapovijedi. Ova je tema odabrana iz dva razloga. Prvi razlog: tema je uvijek aktualna. Drugi razlog: Deset Božjih zapovijedi je tlo na kojem su ugrađeni temelji kršćanskog morala. O aktualnosti teme nije potrebno mnogo govoriti. Dovoljno je promatrati svijet oko sebe da se zaključi: opsluživanje Božje zapovijedi je u ozbiljnoj krizi. Što se pak tiče drugog razloga, potrebno je reći ovo: Istina, kršćanski moral svoj temelj i izvorište ima u sakramentima. Osim toga, taj je moral nezamisliv i bez

Isusovih blaženstava. Međutim, i sakramenti i blaženstava svoje uporište imaju na sigurnom i čvrstom tlu: Dekalogu. Naime, sakramentalni moral te moralne smjernice koje proizlaze iz blaženstava pretpostavljaju vjerno opsluživanje Dekaloga. I sve nam to poručuje da je neizmjerljivo velika vrijednost Deset Božjih zapovijedi.

Govor o Dekalogu poprima još više na važnosti ako se ima u vidu da je on „jedna od najslavnijih stranica Staroga zavjeta“ te „sažetak biblijske vjere i morala“.<sup>1</sup> Još je nešto potrebno istaknuti a to je: budući da je Dekalog živa Božja riječ a ne proizvod čovječjeg uma, on je univerzalan, te stoga vrijedi za sve ljude i narode. Univerzalnost Dekaloga još više dolazi do izražaja ako se ima u vidu činjenica da se Deset Božjih zapovijedi poklapa s naravnim moralnim zakonom koji je upisan u srcu svakog čovjeka.<sup>2</sup> Stoga zapovijedi Dekaloga ne samo da su univerzalne, one su i nezastarive, vrijede za sva vremena.

Postoje dvije verzije Dekaloga: Izl 20,2-17 i Pnz 5,6-21. One se bitno ne razlikuju. Razlika je vidljiva samo u motivaciji subotnjeg počinka te u razmještanju materijala u zadnje dvije zapovijedi. Katolička Crkva, slijedeći sv. Augustina, svrstava Deset Božjih zapovijedi u dvije skupine. U prvu skupinu ulaze prve tri zapovijedi. To su religiozne za-

---

<sup>1</sup> Marijan VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!* (Zagreb: Franjevačka visoka bogoslovija Makarska, 1989.), 2. Gianfranco Ravasi tvrdi da je Dekalog sinteza religioznog morala a voljeli su ga vjerni Židovi, Isus Krist i kršćanska zajednica. Usp.: Gianfranco RAVASI, *I comandamenti* (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni San Paolo, 2002.), 38-39. Govoreći o Deset Božjih zapovijedi u Novom zavjetu, Adalbert Rebić tvrdi da je Dekalog bio „temelj cjelokupnog Isusova naviještanja i cjelokupne njegove etike. Za Isusa i njegove učenike Deset zapovijedi bilo je objava volje Božje.“ Adalbert REBIĆ, „Deset Božjih zapovijedi (Dekalog). Značenje Deset zapovijedi u Bibliji i u životu Crkve“, *Bogoslovska smotra* 82 (2012.), 675.

<sup>2</sup> O Dekalogu kao povlaštenom izričaju naravnog zakona vidi: *Katekizam Katoličke Crkve* (Zagreb: Hrvatska biskupska konferencija, 1994.), br. 2070-2071. Da je Dekalog upisan u srcu svakog čovjeka, to je isticao i sveti Toma Akvinski čiji nauk o naravnom zakonu uživa velik ugled u službenom moralnom naučavanju Katoličke Crkve. Vidi: IVAN PAVAO II., *Veritatis splendor* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.), br. 44. Prema Tomi, Dekalog spada u drugotne zapovijedi naravnog zakona. Naime, Deset Božjih zapovijedi je neposredan zaključak prvotnih principa naravnog zakona koji se mogu svesti na jedan najopćenitiji princip: „Dobro treba činiti i tražiti, a zlo izbjegavati.“ Osim neposrednih zaključaka prvotnih principa naravnog zakona, tj. osim Dekaloga, prema Tomi postoje i posredni moralni zaključci do kojih se dolazi marljivim razmišljanjem nad prvotnim principima naravnog zakona i napose konzultirajući učene i mudre ljude. Vidi: Tommaso D'AQUINO, *La Somma Teologica* (Bologna: ESD, 1984.), I-II, q. 100.

povijedi i reguliraju čovjekov odnos s Bogom. Ostalih sedam su moralne zapovijedi i uređuju čovjekov odnos s bližnjima.<sup>3</sup> Riječ je o deset *debarîm* (riječi) koje je Bog direktno prenio narodu. To nisu savjeti nego univerzalni principi, odnosno kriteriji na temelju kojih treba formulirati specifične norme i zakone.<sup>4</sup> U stvari, to su opća načela koja treba uvijek konkretizirati.<sup>5</sup> I sve nam to govori da Dekalog nije samo univerzalan i nezastariv, on je i prilagodljiv. To znači da ga treba tumačiti i u svjetlu kasnijih moralnih kriterija.<sup>6</sup>

Potrebno je imati to u vidu da bi se lakše shvatilo zašto je Katolička Crkva, u želji da što bolje pouči vjernike, neke zapovijedi drukčije formulirala. I u ovom su radu korištene vjeronaučne formule Dekaloga.<sup>7</sup> To je učinjeno svjesno i s nakanom da što bolje uočimo opseg Deset Božjih zapovijedi i činjeničnu istinu da nas one žele osposobiti za kvalitetan odnos s Bogom i ljudskom zajednicom te od nas učiniti slobodne i sretne ljude.

## **1. Ja sam Gospodin Bog tvoj: Nemoj imati drugih bogova uz mene!**

Prva Božja zapovijed je temelj, oslonac i najbolje tumačenje svih ostalih zapovijedi. Njezina važnost dolazi još više do izražaja ako imamo u vidu da se ona može promatrati kao sažetak Zakona i evanđelja. Ovom nam zapovijeđu Bog poručuje da nikoga i ništa ne stavljamo kao glavni cilj svojega života, jer nas ništa, osim Njega, ne može ispuniti

<sup>3</sup> Ovdje je potrebno reći da kršćanska tradicija poznaje dvostruku diobu Dekaloga. Origen je združio u jednu zapovijed prve dvije zapovijedi hebrejskoga teksta, a rastavio je na dvije zapovijedi posljednju zapovijed koja zabranjuje žudnju za ženom i dobrima bližnjega. Sveti Augustin je prihvatio takvu diobu koja je, zahvaljujući njegovu autoritetu, prihvaćena od katolika i luterana. S druge strane, grčki su oci zadržali diobu između prve i druge zapovijedi hebrejskog teksta, a zapovijed koja zabranjuje žudnju za ženom i dobrima bližnjega, promatrali su kao jednu. Tu diobu su prihvatili pravoslavci i reformirani kršćani. Usp.: Stefano VIRGULIN, „Decalogo“, Ermanno ANCILLI – PONTIFICIO ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DEL TERESIANUM (ur.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, I. (Roma: Città Nuova Editrice, 2019.), 705.

<sup>4</sup> Vidi: Debora TONELLI, *Il Decalogo. Uno sguardo retrospettivo* (Bologna: EDB, 2010.), 86, 94, 97, 158, 197.

<sup>5</sup> Usp.: Werner H. SCHMIDT, *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria* (Brescia: Paideia Editrice, 1996.), 195.

<sup>6</sup> Vidi: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 8-9.

<sup>7</sup> Vjeronaučne formule Dekaloga možemo naći u: *Katekizam Katoličke Crkve*, str. 511-512.



istinskom radošću i mirom. Stoga Bog želi da naše srce potpuno pripada samo Njemu. Ako se oglušimo na Njegov poziv, nužno ćemo se klanjati lažnim bogovima i idolima: novcu, karijeri, užitku, visokom životnom standardu, vlasti, moći, ljepoti, naciji, radu, napretku, znanosti...<sup>8</sup>

Kao i nekad (Izl 32,1-35) tako se i danas nerijetki klanjaju zlatnom teletu. Mnogi su se udaljili od Boga, ne shvaćaju Ga ozbiljno. Stoga ne čudi činjenica da je njihovu nutrinu ispunilo nešto drugo. Nemali broj ljudi današnjice napose je zarobljen svojim odnosom prema materijalnim dobrima. Ovdje treba posebno spomenuti novac koji je postao božanstvo kojemu se sve podređuje. I umjesto da novac služi ljudima, napose u ostvarenju plemenitih ciljeva kao što je pomaganje siromasima, on nad njima vlada.<sup>9</sup> Novac može posve osvojiti i zarobiti čovjeka. A kada se to dogodi, tada čovjek smisao svojih aktivnosti vidi samo u njemu.

Prva nas zapovijed stoga potiče na ozbiljno razmišljanje o Bogu i vlastitom životu. Ako imamo pred sobom tijek povijesti Izabranog naroda ne samo prije nego i nakon Mojsija, onda možemo zaključiti da je Izraelu trebalo dugo vremena da iskristalizira svoju vjeru u jednoga Boga (vidi: 1 Kr 11,1-8). Isto tako svakom je čovjeku - vjerniku potrebno izvjesno vrijeme da pročisti svoju vjeru u pravoga Boga. Ako smo iskreni prema sebi, onda ćemo ponizno priznati da smo svi mi katkada vjerovali u neke idole i bogove. I što više odrastamo i postajemo zreliji, to više uviđamo da je prvu Božju zapovijed lakše prekršiti negoli ostalih devet. A ta je zapovijed iznimno važna – zato je prva – ona daje cjelokupno usmjerenje našem životu.<sup>10</sup>

U stvari, ta je zapovijed bît Dekaloga jer je temelj novoga i sretnijeg života. A takva života nema ako se čovjek ne suprotstavi svakoj vrsti idolopoklonstva, indiferentnosti u kojem živi društvo blagostanja koje zaboravlja i ignorira Boga, svim krivim slikama o Bogu koje čovjek sam kreira. Zato nas prva Božja zapovijed poziva da istinski upoznamo Boga. Tu nije riječ o bilo kakvoj spoznaji već o spoznaji koja je sastavljena od intelekta, volje, emocija i akcije. To će reći da poznaje Boga samo onaj tko Ga priznaje svojim životom, odnosno samo onaj

<sup>8</sup> Usp.: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 31, 35, 38-41.

<sup>9</sup> Vidi: PAPA FRANJO, *Evangelii gaudium* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2013.), br. 55-58.

<sup>10</sup> Usp.: Joan CHITTISTER, *I dieci comandamenti. Leggi del cuore* (Brescia: Queriniana, 2008.), 19, 24, 25.

tko istinski vjeruje u Njega, u Njega se ufa i ljubi Ga.<sup>11</sup> Zato prvu Božju zapovijed možemo promatrati kao poziv na vjeru, ufanje i ljubav. A vjerovati u Boga znači odbaciti hotimičnu sumnju, nevjeru, krivovjere, otpad od vjere, raskol. Ufati se u Njega znači odbaciti preuzetnost i boriti se protiv očaja. Ljubiti Boga znači boriti se protiv ravnodušnosti, mlakosti, duhovne lijenosti te odlučno odbaciti mržnju na Boga. A da bi to čovjek mogao učiniti, on se treba Bogu moliti. Zato nas ova zapovijed poziva na molitvu jer je ona nužni uvjet da bi se ova ali i ostale zapovijedi Dekaloga mogle vjerno opsluživati.<sup>12</sup>

## 2. Ne izusti imena Gospodina Boga svoga uzalud!

Budući da je u Bibliji ime usko povezano s osobom koju označuje, ovom se Božjom zapovijeđu nalaže da se Božje ime uvijek izgovora s dužnim strahopoštovanjem. To znači da se Božje ime ne smije psovati, profanirati, zlorabiti. Zloporaba Božjeg imena vidljiva je napose u magijskim činima s kojima se želi ovladati božanstvom s nakanom da ga se iskoristi u ostvarenju vlastitih ciljeva, koji su nerijetko usmjereni protiv drugih osoba. Što se tiče profanacije Božjeg imena, ona se događa uvijek kada se to ime koristi u krivom zaklinjanju. Ovdje je potrebno reći i ovo: i dok je Stari zavjet dozvoljavao zaklinjanje Božjim imenom u važnijim stvarima, čini se da Isus takvu zakletvu zabranjuje (Mt 5,33-37).<sup>13</sup> Kad je riječ o psovci, nemali broj teologa smatra da je bogopsovka, napose bludna bogopsovka, jedan od najtežih prekršaja druge zapovijedi Dekaloga. U prilog tome navode činjenicu da je u Starom zavjetu ona bila smatrana teškim grijehom koji zaslužuje smrtnu kaznu (Lev 24,10-16). Hrvatski moralist Ivan Fuček odlučno tvrdi da

<sup>11</sup> Usp.: G. RAVASI, *I comandamenti*, 56-57.

<sup>12</sup> Usp.: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2086-2094, 2098. Vidi: Ivan FUČEK, „Il primo comandamento“, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico* (Casale Monferrato [AL]: Edizioni Piemme, 1993.), 992-998, 1002-1003.

<sup>13</sup> Vidi: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 49-55. *Katekizam Katoličke Crkve* ipak dopušta zaklinjanje Božjim imenom iz ozbiljnih i pravednih razloga: „U skladu sa svetim Pavlom (usp.: 2 Kor 1,23; Gal 1,20) crkvena je Predaja shvatila da se Isusova riječ ne protivi zakletvi kad je učinjena iz ozbiljna i pravedna razloga (npr. na sudu). ‘Prisega, to jest zazivanje božanskog Imena za svjedoka istine, može se položiti samo u istini, razboritosti i pravednosti’ (*Zakonik kanonskoga prava*, kan. 1199, § 1).“ *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2154. Vidi: Ivan FUČEK, „Il secondo comandamento“, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, 1023-1024.

je bludna bogopsovka najteži smrtni grijeh: „Ako ima *smrtni grijeh* (= uzmimo one najteže: apostaziju, umorstvo nedužna, preljub), ako postoji moralno zlo u svijetu, grješne strukture itd., onda je *bludna bogopsovka* – svjesno i slobodno počinjena – *najteži smrtni grijeh* koji je čovjek uopće kadar počiniti.“ Težinu tog grijeha on procjenjuje po zloći koja iz toga zla izvire: „*Bludna bogopsovka*, naime, nadilazi ‘normalnu’ čovjekovu zloću: to je *sotonska zloća* koju u nama izvodi ista zmija, isti zavodnik, isti Sotona koji je uništio naše Praroditelje u raji zemaljskome.“<sup>14</sup> Imajući to u vidu, potpuno je u pravu Joan Chittister kada kaže da je psovanje Boga „moralna ludost visokog stupnja“.<sup>15</sup>

Potrebno je reći i ovo: bludna bogopsovka ali i svaka zloporaba Božjeg imena, svako kaljanje Njegova obraza, ostavlja za sobom nesaagledive negativne posljedice za čovjeka i ljudsku povijest. Osim toga, ateizam, odbacivanje Boga i ravnodušnost prema Njemu ne mogu se objasniti bez zloporabe Božjeg imena: ta je zloporaba toliko izobličila Njegovo lice da je čovjek jednostavno okrenuo leđa Bogu.<sup>16</sup> Stoga ne čudi činjenica da je i sam Drugi vatikanski koncil naglasio da za rađanje ateizma u današnjem svijetu nemalu krivnju snose i sami vjernici koji pravo Božje lice zakrivaju svojim životom.<sup>17</sup>

Međutim, drugu zapovijed Dekaloga ne krše samo nemarni vjernici i teški grešnici nego i neki od onih koji sami sebe smatraju pobožnim ljudima. To oni čine uvijek kada manipuliraju Božjim imenom i sebe stavljaju na Njegovo mjesto. A to se događa kada traže od Boga da uvijek bude na njihovoj strani, da vrši njihovu volju, da se obračuna s onima s kojima oni nisu u dobrim odnosima. Takvi ljudi nerijetko prijete paklom drugima, zaklinju se Bogom, katkada i proklinju. Osim toga, zloporaba Božjeg imena može se dogoditi i u pobožnim zazivima, kao na primjer: „Bože, usliši vapaj siromaha“, a oni koji tako mole ne čine ništa, a mogu, za osobe u stvarnoj potrebi. I sve nam to govori da su i vjernici često u iskušenju prekršiti drugu Božju zapovijed.<sup>18</sup>

### 3. Spomeni se da svetkuješ dan Gospodnji!

Dan Gospodnji je vrijeme kada se čovjek odmara od uobičajenih poslova kako bi bio slobodan za Boga. Taj dan nije, ili bolje rečeno,

<sup>14</sup> Ivan FUČEK, *Bogoštovlje. Molitva* (Split: Verbum, 2006.), 130-131.

<sup>15</sup> J. CHITTISTER, *I dieci comandamenti. Leggi del cuore*, 32.

<sup>16</sup> Usp.: Joseph RATZINGER, *Bog i svijet. Vjera i život u našem vremenu* (Zagreb: Mozaik knjiga, 2005.), 142.

<sup>17</sup> Vidi: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes*, br. 19.

<sup>18</sup> Vidi: J. CHITTISTER, *I dieci comandamenti. Leggi del cuore*, 34-36.

ne bi trebao biti poput drugih dana. Jer to je dan koji je posvećen Bogu i koji, upravo zbog toga, ukazuje na dublji smisao ljudskog življenja. Osim toga, dan Gospodnji je od velike važnosti za našu vanjsku i unutarnju slobodu: on pokazuje kako živjeti s ljudima i ostati slobodan, kako se služiti materijalnim dobrima i pritom ostati posve neovisan. Zato Bog želi da se tog dana ljudi odmaraju, opuste od radne napetosti, oslobode od briga svakidašnjice, ali isto tako da taj dan ispune religioznom sadržajem. I sve to s ciljem da prodube svoju vjeru, izoštre religioznu osjetljivost, unesu više mira u svoj svakodnevni život.<sup>19</sup>

Ono što je za Židove subota, to je za kršćane nedjelja. Nедуго nakon Isusove smrti i uskrsnuća nedjelja je postala dan Gospodnji, dan kada kršćani slave euharistiju. Međutim, tek je od 321. godine ona postala i dan počinka za sve kršćane. Naime, do tada su se kršćani židovskog porijekla odmarali subotom a kršćani iz poganskog svijeta onim danima koji su za to bili predviđeni u njihovim sredinama. Iako su dani odmora bili različiti, dan slavljenja euharistije bio je samo jedan: nedjelja. Glavni razlog zašto je nedjelja u kršćanstvu postala dan Gospodnji, bilo je Isusovo uskrsnuće koje se, kako kazuju sva evanđelja, dogodilo upravo u nedjelju (Mt 28,1-10; Mk 16,1-8; Lk 24,1-12; Iv 20,1-8). Od tada pa sve do danas nedjelja je za kršćane sveti dan u kojemu euharistijsko slavlje predstavlja glavni događaj. I sam je nedjeljni počinak usmjeren na euharistiju jer je ona privilegirano mjesto u kojem kršćani intenzivnije razmišljaju o nadnaravnim danostima i bivaju nahranjeni Isusom Kristom. Na taj način oni jačaju svoju vjeru, hrane ljubav, učvršćuju zajedništvo, unapređuju međuljudske odnose, osposobljavaju se za evanđeosko služenje. Pritom ujedno shvaćaju da je nedjeljna euharistija veliki Božji blagoslov: ona usavršava duhovni život te istovremeno osposobljava za borbu protiv svih moralnih zala.<sup>20</sup> Zato će *Katekizam Katoličke Crkve* reći: „Nedjeljna Euharistija utemeljuje i učvršćuje cjelokupno kršćansko djelovanje.“<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Usp.: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 60, 63, 66, 68, 71. Govoreći o nedjeljnom odmoru, Ivan Fuček naglašava da on nije cilj samome sebi nego sredstvo koje vodi do uzvišenog cilja: posvetiti se vrijednostima i zahtjevima dana Gospodnjega. Usp.: Ivan FUČEK, „Il terzo comandamento“, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, 1033.

<sup>20</sup> Usp.: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 72, 75.

<sup>21</sup> *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2181. U istom broju *Katekizam* naglašava da su, u zapovjedane dane, vjernici dužni sudjelovati na euharistijskom slavlju. Oni vjernici koji hotimice, tj. bez opravdanih ozbiljnih razloga (kao što su na primjer: bolest, skrb za dojenče, oprost od svojega župnika) ne izvrše tu dužnost, „čine teški grijeh“.

Nedjelja je dakle dan posvećen Bogu i nama samima. To je dan kada bi kršćani trebali intenzivnije razmišljati o stvarima koje su od iznimne važnosti za sretan život. Taj je dan ujedno predviđen za liječenje i poboljšanje obiteljskih i izvanobiteljskih odnosa.<sup>22</sup> Njegov se smisao očituje u nesebičnom poklanjanju vremena drugima: najprije Bogu, potom ukućanima, zatim rodbini, prijateljima, susjedima, bolesnicima, starcima, siromasima.<sup>23</sup> Zato je nedjelja dan zajedništva, dan kada bi svi trebali imati više vremena i sluha za druge. Jednom riječju, nedjelja je dan koji, ako se tako organizira, hrani dušu i odmara tijelo te na taj način daje dodatnu kvalitetu ljudskom življenju.

#### 4. Poštuj oca i majku (da dugo živiš i dobro ti bude na zemlji)!

Četvrta zapovijed je most između zapovijedi koje uređuju naš odnos s Bogom i zapovijedi koji ravnaju naš odnos s bližnjima. Prema Bibliji, roditelji su predstavnici Božji na zemlji.<sup>24</sup> Oni su slika Boga Oca (Iz 63,16; Jr 31,9; Hoš 11,1-4; Mal 1,6) koji ima nježno i samilosno majčinsko srce (Iz 49,15; Jr 31,20; Hoš 11,8). Roditelji su naši prvi bližnji, s njima nas vežu posebne, krvne veze. Stoga i naš odnos prema njima treba biti iznimno kvalitetan. Tim više jer ispravno odvijanje društvenog života uvelike zavisi od unutarobiteljskih odnosa. Ovdje je potrebno istaći i ovo: premda dijete može više voljeti jednog roditelja, ova zapovijed poručuje da trebamo jednako poštovati i oca i majku. Još je nešto vidljivo iz formulacije ove zapovijedi, naime: jedino se u četvrtoj zapovijedi Dekaloga neposredno navodi nagrada za njezino vjerno opsluživanje: dug i dobar život. A dugo i dobro živjeti, prema Starom zavjetu, znači uživati poseban Božji blagoslov (Sir 3,6).<sup>25</sup>

Važnost poštovanja roditelja napose je naglašena u Sir 3,1-16. Iz teksta je vidljivo da je ova zapovijed najprije upućena odraslim ljudima koji su dužni brinuti se za svoje ostarjele i onemoćale roditelje.<sup>26</sup> Bog od njih traži

22 Usp.: J. CHITTISTER, *I dieci comandamenti. Leggi del cuore*, 54.

23 Usp.: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2186.

24 Budući da su roditelji predstavnici Božji na zemlji, u židovstvu se ova zapovijed tiče čovjekova odnosa prema samome Bogu. Zato se ona kod Židova, kao peta zapovijed, nalazi na prvoj ploči Dekaloga. Usp.: Carmine DI SANTE, *Decalogo: Le dieci parole. Comandamento e libertà* (Assisi: Cittadella Editrice, 2007.), 60.

25 Vidi: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 85-87. *Katekizam Katoličke Crkve* ističe da nas četvrta Božja zapovijed poziva ne samo na čašćenje i poštovanje roditelja nego i svih onih „koje je Bog, za naše dobro, zaodjenuo svojim autoritetom“. *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2197.

26 Usp.: Luca MAZZINGHI, „Legge e alleanza: per una lettura teologica dell’ascesa di Mosè al Sinai“, Cesare LETTA (ur.), *I dieci comandamenti. Religione, coscienza, libertà* (Pisa: Edizioni ETS, 2009.), 57-58.

da poštuju roditelje, da budu strpljivi i ljubazni prema njima. Ali ne zato što su njihovi roditelji savršeni – nema savršenih roditelja – već zato što su ih rodili i činili ono što su znali i mogli da bi ih ispravno odgojili.<sup>27</sup> Poštovanje prema roditeljima ne smije biti samo puki osjećaj ili želja. Ono mora biti opipljivo i vidljivo. To znači da se punoljetna i autonomna djeca trebaju skrbiti za svoje nemoćne roditelje ne samo moralno nego i materijalno, jasno ako im to mogućnosti dopuštaju.<sup>28</sup> Premda će takva skrb u nekim slučajevima iziskivati i herojske napore, djeca nipošto ne smiju proklinjati roditelje niti željeti da oni što prije umru. To što oni čine za roditelje, samo je djelić onoga što su roditelji velikodušno učinili njima za vrijeme dugog procesa njihova odrastanja i osamostaljivanja.<sup>29</sup>

Poštovanje roditelja nije dužnost samo odrasle samostalne djece nego i djece u razvoju o kojoj se roditelji još skrbe i nad njima bdiju. Djeca trebaju slušati svoje roditelje jer im oni govore što je dobro a što zlo te im pokazuju put kojim trebaju ići kako ne bi upali u zasjede kojih u ovom životu ima jako mnogo.<sup>30</sup> Međutim, poslušnost roditeljima ne smije biti apsolutizirana. Zašto? Zato što se ovom Božjom zapovijeđu ne kazuje da su roditelji uvijek u pravu.<sup>31</sup> Naime, svi mi imamo jednog nebeskog Oca i poslušnost Njegovoj volji je najveći kriterij koji mora regulirati i naš odnos prema roditeljima. U tom smislu treba shvatiti Isusove riječi u Mt 10,35-37 i Lk 14,26 koje nam poručuju da nas ljubav prema roditeljima ne smije spriječiti da slijedimo Njegov put. Stoga se odrasla djeca smiju i trebaju usprotiviti roditeljima ako im oni sugeriraju nešto što se protivi prihvaćanju i vršenju Božje volje. Osim toga, odrasla djeca imaju pravo, unatoč protivljenju roditelja, izabrati vlastiti životni put kad je riječ o izboru zvanja i o izboru ženidbenog druga. U tome im roditelji trebaju pomagati mudrim savjetima, a ne

<sup>27</sup> Usp.: J. CHITTISTER, *I dieci comandamenti. Leggi del cuore*, 67.

<sup>28</sup> Usp.: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2218.

<sup>29</sup> Vidi: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 88-91.

<sup>30</sup> *Katekizam Katoličke Crkve* naglašava: „Dokle god živi u roditeljskoj kući, dijete treba slušati sve što roditelji opravdano traže za dobro njegovo i dobro obitelji. 'Djeco, slušajte roditelje u svemu; to je milo u Gospodinu' (Kol 3,20). Djeca također treba da slušaju razumne naloge svojih odgojitelja i svih onih kojima ih roditelji povjeravaju. No, ako su u savjesti uvjereni da bi poslušnost stanovitom odredbi bio protivnik čudoređi, neka ne poslušaju.“ *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2217.

<sup>31</sup> Usp.: Adolfo SCANDURRA, „Il decalogo nella catechesi. Perché puntare sui dieci comandamenti?“, *Credere oggi* br. 180 (2010.), 69.

odmagati svojom ponekad posesivnom zabrinutošću.<sup>32</sup>

I još nešto: istina, ova zapovijed od nas traži da poštujemo svoju prošlost i budemo u stalnoj i kvalitetnoj vezi s našim korijenima. Ali nas ujedno upozorava, premda indirektno, da budemo uvijek svjesni i naše odgovornosti prema budućnosti. I kao pojedinci i kao zajednica trebamo novim naraštajima ostaviti nešto dobro, a ne samo nagomilane dugove, socijalne i klasne podjele, nacionalnu netrpeljivost... Četvrta Božja zapovijed nas dakle poziva da gradimo i sigurne mostove među generacijama.<sup>33</sup>

## 5. Ne ubij!

Svrha pete Božje zapovijedi jest štititi ljudski život koji je najdragocjenije čovjekovo dobro na zemlji. Zapovijed zadobiva još više na aktualnosti ako imamo u vidu činjenicu da je danas ljudski život ugrožen od začeca pa sve do smrti. Dovoljno je spomenuti samo pobačaj i eutanaziju koji sve više oblikuju mentalitet suvremenog čovječanstva da bi se zaključilo kako danas doista živimo u kulturi smrti o kojoj je toliko puta govorio papa Ivan Pavao II.<sup>34</sup>

Domet i opseg pete zapovijedi najbolje se može uočiti iz značajnija hebrejskog glagola *racah* koji je ovdje upotrijebljen. Za razliku od glagola *harag* i *hemit*, koji se u Bibliji koriste da bi se označilo ubojstvo neprijatelja u ratu i zakonito izvršenje smrtno kazne, glagol *racah* ima isključivo ovo značenje: ubiti nevinu osobu. Stoga se ovom zapovijedu zabranjuje svako nezakonito ubojstvo te ubojstvo nevinih, siromašnih, bolesnih, nezaštićenih osoba. Ova zapovijed obvezuje svakoga, uključujući i najvišu zakonodavnu i izvršnu vlast u narodu.<sup>35</sup>

Peta zapovijed dotiče razne moralne teme: pobačaj, eutanaziju, samoubojstvo, torturu, smrtnu kaznu, rat i odbijanje sudjelovanja u ratu, pravednu obranu, uporabu atomske energije, zagađivanje okoliša, ugrožavanje zdravlja drugih, zlorababu alkohola i duhana, konzumiranje droge...<sup>36</sup> Budući da je u ovom radu nemoguće dotaknuti sve navedene teme, ovdje će ukratko biti govora samo o ovim: smrtnoj

---

32 Vidi: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 92-94. Vidi također: Mato ZOVKIĆ, „Starozavjetni i novozavjetni sadržaj četvrte zapovijedi“, *Bogoslovska smotra* 56 (1986.), 35-39.

33 Usp.: J. CHITTISTER, *I dieci comandamenti. Leggi del cuore*, 63-64.

34 Vidi: IVAN PAVAO II., *Evangelium vitae* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 21997.), br. 12, 50.

35 Usp.: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 97-98.

36 Vidi: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2258-2317.

kazni, ratu i pravednoj obrani. Te su teme izabrane iz razloga što svi kršćani nisu bili uvijek, i još uvijek nisu, jednodušni u njihovu vrednovanju.<sup>37</sup>

Danas ima pobornika i među samim katoličkim moralistima koji se protive smrtnoj kazni.<sup>38</sup> Osim toga nemali broj kršćana ne želi nositi oružje i sudjelovati u ratu. Međutim, gore spomenuti glagol *ra-cah* nikad u Bibliji nije upotrijebljen u kontekstu izvršenja smrtne kazne ili ubijanja u ratu. Što više, u Izl 21,12-17.29 nalazimo popis prekršaja koja zavređuju smrtnu kaznu. A u Post 9,6 čitamo: „Tko prolje krv čovjekovu, njegovu će krv čovjek proliti!“ Iz teksta se može zaključiti da zakonita vlast ima pravo počinitelje većih zlodjela kažnjavati smrću. Jasno, prije toga moraju biti iscrpljene sve druge mogućnosti kako bi se zločinci popravili. Ako bi i nakon toga počinitelji zločina bili nepopravljivi i opasni za društvo, čini se da primjena smrtne kazne u tim slučajevima ne bi bila protivna duhu pete Božje zapovijedi. Što se pak tiče sudjelovanja u ratu, najprije treba reći da suvremena katolička moralka odobrava samo obrambeni a nikako osvajački rat. Danas se u Katoličkoj Crkvi više ne govori o pravednom ratu, kao što je to bio slučaj u prošlosti, nego o pravednoj obrani. U svakom slučaju, potrebno je, u duhu biblijskog primata ljubavi i života, činiti sve da se rat izbjegne. Tim više jer rat iza sebe ostavlja pustoš i mnoge negativne posljedice. Napose stvara mržnju koja razara i agresora i nevine žrtve. Međutim, ako bi svi mirovni pokušaji ostali bez uspjeha, narodi imaju pravo oružjem braniti svoju domovinu. Iz svega rečenog proizlazi da smrtna kazna i sudjelovanje u obrambenom ratu nisu uključeni u petu Božju zapovijed kojom se, recimo to još jedanput, zabranjuje ubojstvo nevinih.<sup>39</sup>

37 Vidi: Celestin TOMIĆ, „Ne ubij! – Biblijsko-povijesno razmatranje“, *Obnovljeni život* 44 (1989.), 144-150.

38 Jedan od njih je i Lino Ciccone koji tvrdi da smrtna kazna danas nije dozvoljena te je stoga sve države trebaju ukinuti. Usp.: Lino CICCONE, „*Non uccidere*“. *Questioni di morale della vita fisica* (Milano: Edizioni Ares, 1988.), 85, 87. Vidi: Gino CONCETTI, „Il quinto comandamento“, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, 1055-1056.

39 Vidi: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 101-103. Što se tiče sudjelovanja u ratu, sveti Toma Akvinski tvrdi da u ratu treba više slušati zapovjednika vojske negoli vlastitog oca. Usp.: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 26, a. 8 ad 3. Govoreći o svetačkim odlikama svete Ivane Arške, blaženi Ivan Merz naglašava da je ljubav prema domovini „najviša zemaljska ljubav prema bližnjemu“. Ivan MERZ, *Sabrana djela*, III. (Zagreb: Postulatura za kanonizaciju bl. Ivana Merza - Filozofski fakultet Družbe Isusove - Glas Koncila, 2012.), 404.



U istom smislu treba vrednovati i pravednu obranu. Prema tradicionalnom katoličkom naučavanju svatko ima pravo braniti svoj život pa i po cijenu da agresora liši života ako ne postoji nikakav drugi način da se izbjegne vlastita smrt. Imajući to u vidu ali i Isusove riječi u Mt 5,21-22.38-41.44 i 26,52, potrebno je reći i ovo: Pojedinaac se može odreći prava na samoobranu kad je njegov život u pitanju. Umjesto da ubije, on može dopustiti da bude ubijen. Međutim, onaj tko je odgovoran za živote drugih, kao na primjer majka za svoju nejaku djecu, dužan je zaštititi njihove živote pa makar to podrazumijevalo uporabu sile kojom se nanosi smrt agresoru. To će reći da je pravedna obrana pravo a ne dužnost kad je u pitanju vlastiti život, a ona je dužnost kad su u pitanju životi drugih.<sup>40</sup>

Vratimo se ubojstvu nevinih. Potrebno je reći da nije samo fizičko ubojstvo nevinih jedina vrsta ubojstva koje se protivi petoj zapovijedi. Ubojstvom se može smatrati svako nanošenje nepravde drugima, kao i sve ono što drugima priječi da žive autentičnim ljudskim životom. Tu treba ubrojiti klevetu, uništavanje dobrog glasa drugih, ocrnjivanje, izrugivanje, bezrazložno kritiziranje tuđih postupaka, neljubaznost. Svi ti postupci mogu izazvati pravu psihičku smrt bližnjih. Da čovjek svoj jezik mora obuzdavati kako ne bi naškodio drugima, na to upozorava i Jakovljeva poslanica (Jak 3,6-10). I sve nam to govori da bližnje trebamo istinski ljubiti te se, sukladno tome, i ponašati kako bismo živjeli u duhu pete Božje zapovijedi.

## 6. Ne sagriješi bludno!

Neki kršćani tvrde da je Katolička Crkva proširila te samim tim i postrojila šestu Božju zapovijed jer je umjesto biblijske formulacije: „Ne učini preljuba!“ (Izl 20,14; Pnz 5,18), tu zapovijed ovako formulirala: Ne sagriješi bludno! Međutim ako imamo u vidu Isusove riječi: „Čuli ste da je rečeno: *Ne čini preljuba!* A ja vam kažem: Tko god s požudom pogleda ženu, već je s njome učinio preljub u srcu“ (Mt 5,27-28), onda nije teško zaključiti da se biblijska zapovijed odnosi ne samo na preljub nego i na svaku bludnu radnju.<sup>41</sup> Da se šesta zapovijed vrlo rano počela dovoditi u vezu s gotovo svim pitanjima seksualne etike, potvrđuju i neki starozavjetni tekstovi (kao npr.: Izl 22,18 i Lev 18,22-

<sup>40</sup> Vidi: L. CICCONE, „*Non uccidere*“. *Questioni di morale della vita fisica*, 51-66. Vidi također: G. CONCETTI, „Il quinto comandamento“, 1053-1055.

<sup>41</sup> Vidi: Tommaso DAQUINO, *I vizi capitali* (Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1996.), 613.

24) koji osuđuju svako neodgovorno i neuredno seksualno ponašanje. U kasnijoj židovskoj te napose kršćanskoj predaji, proširenje šeste zapovijedi na sve bludne radnje još je više došlo do izražaja. Tako se, prema katoličkom moralnom nauku, bludno griješi ne samo preljubom nego i na druge načine: bestijalnošću, homoseksualnim činima, silovanjem, prostitucijom, konkubinatom, brakom na probu, predbračnim spolnim odnosima, pornografijom, masturbacijom... Kako je u ovom radu nemoguće pažnju posvetiti svim navedenim bludnim radnjama, ukratko će biti govora samo o ovim: preljubu, predbračnim spolnim odnosima i masturbaciji. I to će biti dovoljno da bi se uvidjelo da se šesta Božja zapovijed protivi svakom odvajanju seksualnosti od ljubavi i svođenju na užitak.<sup>42</sup>

Kad je riječ o preljubu koji biblijska zapovijed izričito spominje, najprije treba reći da se brak u Bibliji smatra svetom institucijom a ljudska spolnost stvarnošću otajstvenog reda. Stoga sve ono što ugrožava te vrijednosti, smatra se teškim prekršajem. Prve stranice Biblije (Post 2,24) jasno kazuju da je Bog ustanovio brak kao monogamnu i nerastavljivu zajednicu muškarca i žene što će Isus svojim autoritetom izričito potvrditi (Mt 19,6). Logično je stoga da Bog kategorično zabranjuje preljub, tim više jer on uništava bračnu ljubav, a sam brak pretvara u ruševinu. Ovom zapovijedu to Bog želi spriječiti, a međusobnu ljubav i vjernost bračnih drugova ojačati, jer je to jedini put koji vodi do bračne sreće i radosti. A sreća i radost bračnih drugova postaje veća ako se iz njihove plodne ljubavi rađaju djeca. Rađajući djecu, bračni partneri postaju izravni Božji suradnici u stvaranju i očuvanju ovoga svijeta. I sve nam to govori da je brak, a s njim i spolnost, sveta danost kojoj treba odgovorno pristupati.<sup>43</sup>

Iz rečenog se može zaključiti da je samo u zakonitom braku moguća vjerna, stabilna, zrela, neopoziva i isključiva tjelesna ljubav. Riječ o ljubavi za „dugo putovanje“, o ljubavi koja se više izražava dušom negoli tijelom.<sup>44</sup> Ljudska seksualnost je u službi takve ljubavi.<sup>45</sup> A autentična bračna ljubav je po svojoj naravi plodna. Zato je ona uvijek u

42 Usp.: C. DI SANTE, *Decalogo: Le dieci parole. Comandamento e libertà*, 90.

43 Usp.: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 109, 111, 117, 124. Polazeći od dostojanstva bračnoga čina i od činjenice da je dijete Božji dar a ne dug, Katolička Crkva se protivi umjetnoj oplodnji i svemu onome što je s njom povezano. Vidi: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2373-2379.

44 Usp.: J. CHITTISTER, *I dieci comandamenti. Leggi del cuore*, 94.

45 Vidi: Ivan FUČEK, *La sessualità al servizio dell'amore. Antropologia e criteri teologici* (Roma: Edizioni Dehoniane, 21996.).

službi života.<sup>46</sup> Takve ljubavi nema u predbračnim spolnim odnosima. Ustvari, predbračni spolni odnosi su osiromašenje ljubavi. To je jedan od razloga zašto se ti odnosi ovom zapovijedu zabranjuju, kao što se zabranjuje i masturbacija koja teži jedino za spolnim užitkom.

Iako neki masturbaciju ne smatraju grijehom, ovdje je potrebno reći da ona nije bezazlena stvar. Katolička Crkva smatra da je čin masturbacije „u sebi teško neuredan“. Ali ujedno i naglašava da zbog nedovoljne zrelosti pojedinaca, stečenih navika, stanja tjeskobe ili drugih psiholoških i društvenih razloga moralna krivnja onih koji se samozadovoljavaju može biti znatno umanjena.<sup>47</sup> U svakom slučaju čovjek se protiv tog grijeha treba i može boriti. A to će uspješno učiniti, tvrdi Ivan Fuček, ako u dubini svoje duše stvori stav radikalnog odreknuća od takve vrste naslade te se napasti masturbacije suprotstavi samokontrolom, ispravnom motivacijom i preusmjeravanjem pažnje na nešto drugo.<sup>48</sup>

Ova zapovijed dakle poziva sve ljude - kršćane na čistoću. A čistoća je uzvišena krepost i nimalo nije lako ostvariva. Ona zahtijeva stalnu samokontrolu, samosvladavanje i samodisciplinu.<sup>49</sup> Nije učinak trenutačnog čina volje već je djelo duga nastojanja.<sup>50</sup> I zbog toga ona je izuzetno dragocjena. To najbolje znaju oni koji su uspjeli uspostaviti

<sup>46</sup> Vidi: Jordan KUNIČIĆ, *Ljubav u službi života* (Zagreb: Hrvatsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, 1969.). Vidi također: Zorica MAROS, „Kršćanski pogled na brak i moralni aspekti ljudske seksualnosti“, Darko TOMAŠEVIĆ – Zorica MAROS (ur.), *Teološke tribine 2014. na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet, 2014.), 40-46.

<sup>47</sup> *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2352. Vidi: KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Persona humana* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1976.), br. 9. Okolnosti znatno umanjuju težinu grijeha masturbacije napose kod onih koji se nalaze u pubertetu. Naime, osobe u pubertetu su pod utjecajem snažnih determinizama koji su redovito jači od njihove volje koja, u tim godinama, još nije uvježbana i čvrsta. O tome ispovjednici trebaju voditi računa. Iako će mladim penitentima razborito govoriti da je i na tom području moguće postići harmoniju i već zarana ih poticati na svladavanje, ipak samu stvar ne smiju dramtizirati niti kod mladih ljudi podržavati osjećaj krivnje. U protivnom u njihovoj nutrini mogu izazvati revolt i dovesti ih u opasnost da jednoga dana, preopterećeni ispovjednikovim zahtjevima, odbace katoličku vjeru i moral. Usp.: Ivan FUČEK, *Ispovjednik i pokornik. Moralno-duhovni aspekti* (Poreč - Pazin: Biskupija Porečka i Pulska, 2014.), 323, 333. Vidi također: Jordan KUNIČIĆ, „Verso un ridimensionamento della gravità del peccato solitario?“, *Perfice munus* 43 (1968.), 225.

<sup>48</sup> Vidi: Ivan FUČEK, *Poruka Prve Ploče. Tri Božje zapovijedi* (Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1990.), 327-335.

<sup>49</sup> Usp.: Ratko PERIĆ, *Dekalog* (Mostar: Crkva na kamenu, <sup>2</sup>2004.), 160.

<sup>50</sup> Vidi: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2339, 2342, 2343.

harmoniju na području svoje seksualnosti. Zato su oni iznutra slobodni i veoma sretni ljudi. Ali su i Bogu bliži jer ih čistoća „na neki način čini sličnima anđelima“ i „vrlo sličnim Bogu“.<sup>51</sup>

## 7. Ne ukradi!

Sedma Božja zapovijed zabranjuje otmicu ljudi i krađu tuđih dobara. S njom Bog želi zaštititi slobodu i dostojanstvo svakog ljudskog bića. Bog, naime, ne dopušta da se ljudi svedu na status roba, da se izrabljuju niti da se njima manipulira. Iako problem ropstva nije više aktualan na našim prostorima, mora se ipak priznati da danas postoje različiti oblici lišavanja slobode drugih koji se puno ne razlikuju od klasičnog ropstva: izrabljivanje radnika, tiranija i gospodarenje nad drugima u obiteljima, na radnim mjestima, u politici... Čovjeka krade svaki onaj tko ga bezobzirno iskorištava za svoje ciljeve, koji ga svodi na glasački broj, koji mu ne dopušta da ima vlastito mišljenje o svemu onome što je bitno u ljudskom životu. Jednom riječju, čovjeka krade svaki onaj koji ga na bilo koji način instrumentalizira. Uz to valja reći da klasično ropstvo još nije izumrlo u svijesti i ponašanju nekih ljudi. I danas se ljudi kradu da bi se iznudio novac. Kidnapiraju se taoci prilikom krađe banki ili sa željom da se ostvare politički ciljevi. Iz ekonomski nerazvijenih zemalja dovode se djevojke da bi bile ropkinje u noćnim barovima i javnim kućama „naprednih“ zemalja. I sve nam to govori da je sedma zapovijed aktualna i danas kao što je bila aktualna u prijašnjim vremenima.<sup>52</sup>

Aktualnost zapovijedi vidljiva je napose u činjenici da se i danas širom svijeta kradu tuđa materijalna dobra. Ovdje treba reći da materijalna dobra nisu zlo u sebi. Ona su potrebna čovjeku da bi živio normalnim i slobodnim životom. Međutim, materijalna se dobra ne smiju apsolutizirati i divinizirati. Ona nisu i ne mogu biti svrha i cilj života. Trebaju služiti čovjeku a ne čovjek njima. Čovjeku su dana zato da se on ostvari kao ljudsko biće. To će čovjek moći učiniti ako materijalna dobra razborito koristi te ih, ako je u mogućnosti, dijeli i drugima. Čovjek dakle ima pravo na privatno vlasništvo. Ali Biblija poručuje da je pravo na privatno vlasništvo Božji dar (Post 1,28-30 i Lev 25,23) te stoga nije apsolutno i bezuvjetno. To će reći da dobra ovoga svijeta trebaju služiti svim ljudima, a ne samo bogatim pojedincima.

<sup>51</sup> Alfonz LIGUORI, *Vježbanje u savršenosti* (Split: Verbum, 2009.), 97-98.

<sup>52</sup> Vidi: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 151-155, 173-174.

Imajući u vidu tu činjenicu, postaje lakše razumljiv sljedeći stav Katoličke Crkve: Ona, naime, ovu zapovijed ne primjenjuje u slučaju krajnje potrebe kada siromah nema najnužnijih sredstva za preživljavanje. Tada on, kako tvrdi Drugi vatikanski koncil, „ima pravo da sebi pribavi potrebno od tuđega“<sup>53</sup>. U tom slučaju vrijedi pravilo koje je sveti Toma formulirao ovako: „U slučaju krajnje nužde sve je zajedničko.“<sup>54</sup> Pribavljanje najnužnijih sredstava za preživljavanje na takav način, katolička moralna teologija ne smatra krađom pa samim tim niti grijehom.<sup>55</sup> To je pravilo u skladu s biblijskim naukom koje daje prednost stvarnim potrebama siromaha pred privatnim vlasništvom bogataša.

Naime, ako pažljivo čitamo Bibliju, brzo uočavamo da je u njoj pažnja koncentrirana na prava slabih i nemoćnih a ne na prava bogatih i moćnih. Ona želi zaštititi siromahe od izrabljivanja bogataša.<sup>56</sup> Biblija jasno poručuje da poslodavci moraju radnicima - siromasima osigurati pravovremenu i pristojnu plaću (Lev 19,13 i Pnz 24,14-15). Svako uskraćivanje plaće nadničarima bilo bi veliko zlo. Imajući u vidu i odredbe sadržane u Izl 22,20-22.24 i Pnz 15,1-3.7-11, postaje još jasnije zašto Biblija daje prednost siromasima pred privatnim vlasništvom bogataša. Ovi zadnji trebaju svoja materijalna dobra dijeliti s njima, a ne gomilati bogatstvo i gledati vlastitu korist. Novi zavjet je u cijelosti usvojio starozavjetni nauk o vremenitim dobrima. To je napose vidljivo u 1 Iv 3,17: „Tko ima dobra ovoga svijeta i vidi brata svoga u potrebi pa zatvori pred njim srce – kako ljubav Božja ostaje u njemu?“ Dakle, po Božjoj volji, poput zraka i sunčeve svjetlosti, i vremenita dobra ovoga svijeta pripadaju svima a ne samo nekima. Sveti Ambrozije će reći: „Ne daješ od svoga kad daruješ siromahu, nego mu vraćaš što je njegovo. Jer ono što je zajedničko i dano na upotrebu svima ti svojataš za sebe. Zemlja je dana svima, a ne samo bogatima.“<sup>57</sup>

53 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes*, br. 69.

54 T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II.-II., q. 32, a. 7 ad 3; q. 66, a. 7. Vidi: Mauro COZZOLI, „Il settimo comandamento“, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, 1097-1098.

55 Vidi: Tomislav JOZIĆ, *Društvena teološka etika* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2000.), 55-56.

56 Usp.: J. CHITTISTER, *I dieci comandamenti. Leggi del cuore*, 101.

57 Citat možemo naći u: PAVAO VI., *Populorum progressio*, br. 23, Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.), 323. Iako ovakvo promišljanje mnogi neće prihvatiti, ono je bliže biblijskom duhu negoli svijest koju suvremeni čovjek ima o privatnom vlasništvu i materijalnim dobrima. Prilikom predstavljanja sedme Božje zapovijedi i na tu se činjenicu, u ovom radu, željelo ukazati.

Iz rečenog bi međutim bilo pogrešno zaključiti da su siromašni ljudi oslobođeni od opsluživanja sedme Božje zapovijedi. Ovdje je bilo govora samo o onima koji žive u *krajnjem* siromaštvu. Oni pak koji žive siromašno, a ipak imaju dovoljno sredstava za život, premda jako skroman i oskudan, griješe protiv ove zapovijedi kao i svi drugi ljudi.<sup>58</sup>

## 8. Ne reci lažna svjedočanstva (na bližnjega svoga)!

Osma Božja zapovijed, kao i sve druge zapovijedi Dekaloga, želi osigurati sretan i dobar život ljudi na zemlji. A takva života nema ako je čovjek sklon svjedočiti lažno na bližnjega svoga te izgovarati krupne i sitne laži kako bi prikrio vlastite i tuđe pogreške. Svaki čovjek treba biti istinoljubiv i iskren te se mora čuvati licemjerja, pretvaranja i dvoličnosti. To je uvjet za stvaranje međusobnog povjerenja i zajedničkog suživota.<sup>59</sup>

Prvotno značenje osme zapovijedi bilo je sljedeće: njom se zabranjuje svjesno lažno svjedočenje protiv bližnjega na sudu. Naime, u Starom zavjetu svjedočanstvo barem dvojice svjedoka, koje nitko nije mogao opovrgnuti, imalo je presudnu važnost u izricanju sudske presude. Na temelju tog svjedočanstva optuženik je gubio čast, dobar glas, posjed, nerijetko i život. Jasno, kao i svugdje tako su se i po sudovima događale različite zloporabe. Prisjetimo se samo pripovijesti o Nabotovu vinogradu (1 Kr 21,1-16) koja zorno govori o tragičnim posljedicama krivog svjedočenja. Na žalost, tada kao i danas, lažna svjedočanstva nisu bila rijetkost. I upravo zato, da bi ljude zaštitila od pogubnosti takvih svjedočanstva, osma Božja zapovijed nalaže: „Ne svjedoči lažno na bližnjega svoga!“ (Izl 20,16).<sup>60</sup>

Već je u Starome zavjetu opseg ove zapovijedi bio proširen tako da se njezin sadržaj nije ograničavao samo na lažno svjedočenje na sudu nego se odnosio na svaku lažnu izjavu protiv bližnjega, odnosno

---

<sup>58</sup> *Katekizam Katoličke Crkve* nabraja neke načine na koje je moguće počiniti krađu: nepravedno uzimanje tuđih dobara, namjerno zadržavanje pozajmljenih stvari, varanje u trgovini, plaćanje nepravednih plaća, povisivanje cijena na račun tuđe nevolje, podmićivanje, prisvajanje dobara koja pripadaju poduzeću, loše obavljanje radnih zadataka, porezne utaje, krivotvorenje računa i čekova. Usp.: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2409.

<sup>59</sup> Usp.: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2468-2469. Vidi: Salvatore PRIVITERA, „L'ottavo comandamento“, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, 1108-1109.

<sup>60</sup> Vidi: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 177-181.

na laž općenito (usp.: Izl 23,1 i Lev 19,11). To je učinjeno s pravom jer lažljivi jezik može postati ubojito i smrtonosno oružje. Biblija nas na to upozorava i jasno poručuje da ubijati druge jezikom nije ništa manje zlo nego ubijati ih mačem: „Udarac bičem ostavlja masnicu, udarac jezikom lomi kosti. Mnogi su pali od mača, ali ne toliko kao od jezika“ (Sir 28,17-18). U Novom zavjetu napose već spomenuta Jakovljeva poslanica govori o pogubnosti zla jezika (Jak 3,6-10). Znajući dobro da laž ne može nikoga usrećiti i donijeti mir, sveti Pavao poručuje kršćanima: „Zato odložite laž i *govorite istinu jedan drugomu* jer udovi smo jedni drugima“ (Ef 4,25). Nije potrebno ni podsjećati, svi to znamo, da Isus Krist, koji je i sam bio žrtva lažnih svjedočanstava (usp.: Mk 14,55-61), od svojih sljedbenika traži da uvijek govore istinu podsjetivši ih ujedno da je laž đavolsko djelo (Iv 8,44).

Zašto govoriti istinu? Zato što je to sveti čin po kojemu čovjek postaje sve sličniji Bogu koji je sama Istina. Istina je jedino tlo na kojemu se može sigurno stajati. Osim toga, od govora ovisi kakvoća našeg osobnog i društvenog života. Naime, govor definira svakog od nas kao iskrenu ili neiskrenu osobu te stvara ili razara međusobno povjerenje i zajedništvo. I dok se krađom oduzima od drugih ono što imaju, lažju se oduzima ono što jesu: njihova reputacija, kvaliteta njihova življenja. Laž dakle ima drukčije učinke od krađe. Restitucijom se ukradeno može vratiti, šteta načinjena lažju teško se može nadoknaditi.<sup>61</sup>

Potrebno je stoga uvijek govoriti istinu. Međutim, to ne znači da se svakome mora reći ono što je istinito. Čovjek nije dužan svakome priopćiti ono što zna. *Katekizam Katoličke Crkve* naglašava: „Pravo na priopćavanje istine nije bezuvjetno. Svatko mora suobličiti svoj život evanđeoskoj zapovijedi bratske ljubavi; a ona u konkretnim prilikama zahtijeva da se procijeni je li ili nije prikladno otkriti istinu onomu tko za nju pita.“<sup>62</sup> Osim toga, čovjek nije dužan kazati istinu onima koji bi tu istinu zloupotrijebili i drugima naškodili. Naime, „dobro i sigurnost drugoga, poštivanje privatnog života, opće dobro dostatni su razlog da se prešuti što ne smije biti poznato. (...) Nitko nije dužan otkriti istinu onomu tko nema prava da je upozna“.<sup>63</sup> U tim slučajevima prešutjeti istinu ne znači lagati. A na šutnju su, snagom zvanja i službe, pozvani ne samo svećenici koje veže ispovjedna tajna nego i oni koje veže strukovna tajna: liječnici, političari, pravnici, vojnici... Uz to valja reći

<sup>61</sup> Usp.: J. CHITTISTER, *I dieci comandamenti. Leggi del cuore*, 116-117, 120-121, 123.

<sup>62</sup> *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2488.

<sup>63</sup> *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2489. Vidi: S. PRIVITERA, „L’ottavo comandamento“, 1110.

da razborit čovjek zna pričekati i u pravo vrijeme istinu priopćiti. On će istinu kazati obzirno i s nakanom da s njom druge izgrađuje i među njih mir unosi, a ne da ih uništava te nemir i razdor stvara.<sup>64</sup>

A nemir i razdor stvara svaki onaj koji ogovara svojega bližnjega. Iznose se tuđe mane i pogreške da bi se druge ocrnilo, ozloglasilo, cijenu im umanjilo. I premda oni koji ogovaraju govore istinu, mora se reći da je ta istina parcijalna jer se redovito, u ogovaranjima, ne iznose dobre strane i vrline onih koji su predmet ogovaranja. A to nije pravedno ni objektivno. Zbog toga neki smatraju da je ogovaranje laž. U svakom slučaju ogovaranje je grijeh od kojega nas ova zapovijed želi očuvati.<sup>65</sup>

## 9. Ne poželi žene bližnjega svoga!

Deveta Božja zapovijed preuzima tematiku šeste zapovijedi na način što tu tematiku proširuje i produbljuje. U središtu zapovijedi nisu više grešna djela i akcije nego grešne misli i želje koje su znane samo Bogu i nama samima. Ovom zapovijeđu Bog poručuje da i nutarnji grijesi čine čovjeka nesretnim i nemirnim te da i oni unose nered u međuljudske odnose. A to Bog, ovom zapovijeđu, želi spriječiti te ujedno ukazati na činjenicu da svako zlo, prije nego se pretvori u djelo, započinje u srcu. Stoga se svatko treba truditi oko čistoće svoga srca jer iz srca izvire sve ono što onečišćuje čovjeka (Mt 15,17-20).

Da bismo u potpunosti shvatili ovu ali i desetu Božju zapovijed, pažnju trebamo posvetiti glagolu *hamad* koji je upotrijebljen u Izl 20,17. Ta se hebrejska riječ prevodi našim glagolom „žudjeti“ koji ima izrazito realistički a ne samo psihološki naboj. To će reći, tvrde neki teolozi, kao na primjer Johannes Herrmann, da ovdje nije riječ o želji koja se spontano rodi nego o grešnoj namjeri da se ta želja sprovede u djelo. A namjera je prisutna ako čovjek u svojem srcu smišlja pohotni plan i spletke kako bi se dočepao žuđene osobe.<sup>66</sup> Ovom se zapovijeđu

<sup>64</sup> Vidi: W. H. SCHMIDT, *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, 176.

<sup>65</sup> Ovdje je potrebno reći i ovo: Iz objektivno valjanih razloga čovjek se može poslužiti ogovaranjem. Tako na primjer, onaj tko je duboko povrijeđen tuđim riječima i postupcima, smije se požaliti svojem vjernom prijatelju. U tom slučaju cilj ogovaranja nije ocrnjivanje drugoga, nego oslobađanje od pretrpljene duševne boli.

<sup>66</sup> Usp.: G. RAVASI, *I comandamenti*, 142-143. Komentirajući Isusove riječi: „A ja vam kažem: Tko god s požudom pogleda ženu, već je s njome učinio preljub u srcu“ (Mt 5,28), Ravasi smatra (str. 145) da te riječi treba tumačiti u upravo opisanom smislu. On tvrdi da Isus nije nerealan i čistunac da bi žigosao prvotnu reakciju, spontanu privlačnost. Isus ovdje misli na žudnju u smislu spletke, planiranja, intimne odluke da se to i dogodi.



dakle zabranjuju i grešna požuda i akcija koje se poduzima da se požuda realizira. Ovdje je potrebno naglasiti ovo: nitko nema pravo graditi svoju bračnu sreću razarajući tuđe bračno ognjište. Imajući u vidu dosad rečeno, može se ustvrditi i sljedeće: nije grijeh ako neoženjen čovjek pomisli: „I ja bih želio imati lijepu i plemenitu ženu kao što je lijepa i plemenita žena mogega bližnjega.“ Stoga ova zapovijed može djelovati stimulirajuće na buduće bračne drugove. Može ih potaknuti da na odgovoran i pošten način nađu svojega bračnog partnera s kojim će živjeti sretno i blagoslovljeno. A sretnog i blagoslovljenog braka nema ako čovjek vjerno ne vrši i devetu i šestu zapovijed Dekaloga. Obje zapovijedi štite bračnu ljubav i kazuju da je brak sveta, isključiva i neraskidiva institucija. Deveta zapovijed dakle još bolje ističe dubinu šeste zapovijedi. U njoj se želi sasjeci moralno zlo u samom korijenu. Od čovjeka se traži da bude čist i u najintimnijim mislima i željama srca.<sup>67</sup>

Deveta zapovijed međutim ne želi zaštititi samo instituciju braka. Ova zapovijed, naime, ne osuđuje samo pokušaje otimanja srca tuđe žene nego i svaki stav koji ženu svodi na puki objekt žudnje, na igračku. Deveta zapovijed dakle ide dalje i duboko potresa permissivni mentalitet koji se udomaćio u današnjem svijetu. Širenju takva mentaliteta uvelike pridonose televizija, internet, časopisi i druga sredstva priopćavanja koji su, na žalost, postali instrument i moralne perverzije.<sup>68</sup>

Deveta zapovijed nas i na to upozorava te ujedno kazuje da je žudnja duhovna bolest želje koja nema kočnica. A Bog je čovjeku darovao nešto što nije dao nijednom drugom zemaljskom stvorenju: sposobnost da sebe kontrolira. I upravo je nedostatak te kontrole grijeh na koji nas ova zapovijed upozorava. Zato devetu Božju zapovijed možemo s pravom nazvati zapovijed samokontrole. Snaga te zapovijedi očituje se u tome što ona čovjeka zaustavlja prije negoli on otvori vrata svoje duše grešnoj požudi.<sup>69</sup> Ako čovjek grešnu požudu zaustavi, sačuvat će čistoću srca koja istinski usređuje i čini iznutra slobodnim svaku osobu.<sup>70</sup> I deveta Božja zapovijed dakle poručuje da je čistoća blago koje treba svim silama čuvati.<sup>71</sup>

67 Vidi: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 196-198.

68 Usp.: G. RAVASI, *I comandamenti*, 158.

69 Usp.: J. CHITTISTER, *I dieci comandamenti. Leggi del cuore*, 127-130.

70 Tomás Larrañaga upozorava da se problemi vezani uz seksualnost ne rješavaju ako se seksualnost prigušava, nego ako se ona odgaja i omogući da sazrije. Usp.: Tomás Larrañaga, „Il nono comandamento“, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, 1117.

71 Čistoća srca se postiže i čuva krepošću i darom čistoće, čistom nakanom, čistim pogledom, stegom mašte i osjećaja, stidljivošću, molitvom. Usp.: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2520-2524. Sveti Jeronim tvrdi da čovjek može poginuti od vlastite ruke samo u jednom slučaju: ako je to jedini način da obrani svoju čudorednu čistoću. Usp.: JERONIM, *Tumačenje Jone proroka* (Makarska: Služba Božja, 1997.), 230.

## 10. Ne poželi nikakve tuđe stvari!

Činjenica je da čovjek bez privatnog vlasništva ne može pristojno i uspješno živjeti. Zbog toga deseta Božja zapovijed želi sačuvati čovjekovu privatnu imovinu od gramzljivosti i pohlepe drugih ljudi. Ona želi da svaki čovjek očovječi težnju za imanjem i nadvlada grešnu zavist u odnosu na posjed bližnjih. I dok nas sedma zapovijed opominje da se trebamo čuvati grešnih djela protiv tuđeg vlasništva, deseta ide još dublje: ona nas upozorava da se trebamo čuvati i grešnih želja glede tuđeg imanja, želja koje bi nas mogle lako dovesti do grešnih djela. U stvari, deseta Božja zapovijed radikalizira sedmu. Ona osuđuje grešnu zavist i nezasiťnu pohlepu.<sup>72</sup>

Već smo vidjeli da sedma Božja zapovijed želi prvenstveno zaštititi pravo siromaha. Zbog toga se i deseta zapovijed okreće ponajprije protiv gramzljivih bogataša koji nikad nisu zadovoljni onim što imaju. Bog ovom zapovijedu osuđuje njihovu nezasiťnu pohlepu koja se želi još više obogatiti na račun siromašnih. Ali ta pohlepa kao i grešna zavist može se roditi i u srcima siromaha. To nam govori da se ovom zapovijedu nipošto ne želi spriječiti borba za socijalnu pravdu, za izgradnju društva koji će pravednije raspoređivati materijalna dobra. Ako se to dogodi, onda će i pohlepa za tuđim imanjem i zavist biti znatno reducirani u narodu.<sup>73</sup>

Budući da se desetom Božjom zapovijedu osuđuju grešna zavist i nezasiťna pohlepa, potrebno je nešto reći o tim manama koje čine nesretnim svakog onoga koji dopusti da se one rasplamsaju u njima. Što se tiče grešne zavisti, već knjiga Postanka upozorava na činjenicu da su razorne posljedice njezine prisutnosti (Post 4,3-8). Sirah tvrdi da je zavidljivac opak čovjek jer prezire svoje bližnje i okreće leđa onima koji ga mole za pomoć (Sir 14,8). Sveti Pavao pak poručuje da je zavist opreka ljubavi (1 Kor 13,4). A tamo gdje nema ljubavi, nema ni istinske radosti. Da je zavist neprijatelj ljubavi a samim tim i radosti, o tome nam govori i vlastito iskustvo. Stoga deseta Božja zapovijed ne štiti samo druge od naše zavisti nego i nas same od razorne snage zavisti ako dopustimo da se ona udomaći u nama. Prepuštajući se toj mani, čovjek više škodi sebi negoli drugima. I umjesto da sa zahvalnošću gleda na darove koje mu je Bog dao i njih razvija, čovjek je sklon grešno žudjeti za onim što pripada drugima. I to je razlog njegovoj ne-

<sup>72</sup> Vidi: *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2535-2540.

<sup>73</sup> Usp.: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 199-200.

sreći. Očito je stoga da se protiv grešne zavisti čovjek treba boriti. A to će uspješno učiniti ako je zahvalan Bogu na primljenim darovima i ako je velikodušno darežljiv prema drugima.<sup>74</sup>

Što se pak tiče nezasitne pohlepe, najprije treba reći ovo: svi smo mi u svojem srcu osjetili želju za većim imanjem i posjedovanjem i u tom smislu sebe uspoređivali s drugima. Takve želje i čežnje same po sebi i nisu zle, ali sve dotle dok ne postanu cilj života. Ako postanu cilj života, onda one tiraniziraju čovjeka i sve oko njega. Bogatstvo samo po sebi nije zlo, zla je nezasitna pohlepa za njim kao i njegove popratne pojave: vlastito ropstvo, otvrdnuće srca, sebičnost... Kad čovjeka obuzme pohlepa, ta nezasitna strast, vremenita dobra se pretvaraju u idole, a oni koji za njima žude, u njihove robove. Imajući to u vidu, nije teško shvatiti zašto Isus upozorava na pogubnost robovanja Mamoni i na nužnost oslobađanja od tog ropstva (Mt 6,19-21.24; 19,23-24; usp.: 1 Tim 6,9-10). Jer samo onaj koji nije zarobljen vremenitim dobrima, iznutra je slobodan i siromašan u duhu (usp.: Mt 5,3), što je nužni uvjet za sreću i blaženstvo. Uz to treba reći da pohlepa pojedinaca unosi nemir i razdor među ljudima i narodima. Povijesno iskustvo kazuje da je neuredna žudnja za bogatstvom, vlašću i slavom često uzrokovala sukobe i ratove. Iz svega toga čovjek treba izvući pouku: ne služiti zemaljskim idolima već jedino Bogu.<sup>75</sup> I eto nas ponovno na terenu prve Božje zapovijedi.

### Zaključna zapažanja

Nakon ovog kratkog predstavljanja Deset Božjih zapovijedi, iz kojeg je vidljivo da se one tiču svih segmenata osobnog i društvenog života, evo nekoliko zaključnih zapažanja. Netko će se zasigurno zapitati: Ako je Dekalog „putovnica za nebo“<sup>76</sup>, te ako „prekrsiti jednu za-

<sup>74</sup> Usp.: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 201-202. Kada govori o zavisti, sv. Toma Akvinski preuzima definiciju od sv. Ivana Damašćanskog: „Zavist je žalost zbog tuđeg dobra.“ Otud je jasno da je po svojoj naravi grijeh. A kako je ona žalost zbog dobra drugoga, ako je to dobro zapreka vlastitoj superiornosti, Toma zaključuje da je zavist kći oholosti. Vidi: T. D'AQUINO, *I vizi capitali*, 258-305.

<sup>75</sup> Vidi: M. VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!*, 202-206. O važnosti siromaštva u duhu da bi se čovjek ispravno postavio prema vremenitim dobrima, vidi: Mauro COZZOLI, „Il decimo comandamento“, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, 1127-1128.

<sup>76</sup> I. FUČEK, *Bogoštovlje. Molitva*, 34.

povijed znači povrijediti sve ostale“<sup>77</sup>, tko se onda može spasiti? Kada bi se čovjek oslanjao samo na vlastite snage, bilo bi nemoguće opsluživati sve zapovijedi Dekaloga jer one su doista zahtjevne.<sup>78</sup> Ali s Božjom pomoću ono što se na prvi pogled čini nemogućim, postaje moguće. Kada Bog čovjeku nešto nalaže, On mu ujedno udjeljuje i milost da realizira ono što je On zapovjedio. I sve to Bog čini radi čovjekova dobra.

Opsluživanje Deset Božjih zapovijedi uvelike koristi svakom čovjeku. I to ne samo u perspektivi vječnosti nego i sadašnjosti. Ako promatramo vrijednosti koje štite te dobra koja donose, onda možemo s punim pravom zaključiti da su Božje zapovijedi temelj i uvjet ljudske slobode. One su u službi slobode, sve zajedno i svaka pojedinačno. Prva zapovijed pokazuje koliko je važan osobni odnos s Bogom. Taj odnos mora biti ekskluzivan jer samo kao takav on oslobađa čovjeka od ropstva u odnosu na druge ljude i na bilo koju prolaznu vrijednost. Druga zapovijed poručuje da ispravan odnos s Bogom oslobađa čovjeka od pogrešne ideje da se zloporabom Njegova imena smiju polučiti vremenita dobra. Treća zapovijed oslobađa čovjeka od pomame rada i slijepog povjerenja u profit. Četvrta zapovijed podsjeća djecu da trebaju poštovati svoje roditelje jer od kvalitete obiteljskih odnosa uvelike ovisi kakvoća osobnog življenja. Ostalih šest zapovijedi tiču se najznačajnijih vrijednosti i dobara bližnjega: njegova života, njegova bračnog partnera, njegova vlasništva, njegova dobra glasa, njegova cjelokupnog životnog okruženja. Ove zapovijedi zahtijevaju apsolutno poštovanje tih dobara i zabranjuju njihovo oskrvrnuće. Jasno, te zabrane imaju oslobađajući karakter: one svakom pojedincu garantiraju život u istinskoj slobodi.<sup>79</sup> One ne samo da garantiraju slobodu nego tu slobodu dovode do pune zrelosti i odgovornosti. Stoga zapovijedi treba promatrati kao izraz Božje ljubavi prema svakom čovjeku i cijelom ljudskom rodu. Ovdje je međutim potrebno reći i ovo: da je Dekalog instrument slobode, to mogu shvatiti i prihvatiti samo oni koji istinski vjeruju u Boga. Većina pak onih koji ne vjeruju u Boga promatraju De-

<sup>77</sup> *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 2069.

<sup>78</sup> Werner H. Schimdt tvrdi: Premda je Deset Božjih zapovijedi lakše ostvarivo od zahtjeva Govora na gori koji su radikalniji i zahtjevniji, nipošto ih nije lako opsluživati. Usp.: W. H. SCHMIDT, *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, 42.

<sup>79</sup> Usp.: Klemens STOCK, *Dono di Dio e comandamento di Dio nel decalogo e nelle beatitudini* (Roma: Edizioni AdP, 2011.), 16-21. Vidi: PAPA FRANCESCO, „Messaggio“, *10 piazze per 10 comandamenti. Viaggio tra le Dieci Parole d'amore che danno senso alla vita* (Roma: Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo, 2013.), 15.

kalog kao balast a ne kao put do slobode.<sup>80</sup>

Kao vjernici zasigurno ćemo pomisliti: budući da se Dekalog podudara s naravnim moralnim zakonom koji je upisan u srcu svakog čovjeka, bilo bi logično da se on prihvati kao temelj univerzalne etike o kojoj se proteklih decenija naveliko govorilo. Tim više jer „deset vrednota koje su u temelju Dekaloga, nudi jasan temelj za povelju pravâ i sloboda koji vrijede za cijelo čovječanstvo“.<sup>81</sup> Međutim, teško je očekivati da će se to dogoditi imajući u vidu da mnogi ne prihvaćaju ne samo tradicionalno katoličko tumačenje naravnog zakona i Dekaloga nego ni samu činjenicu da naravni zakon postoji, a sam pak Dekalog odbacuju. No ostavimo tu temu po strani, a svoju pažnju posvetimo vjernicima jer je Dekalog odavno u Katoličkoj Crkvi postao mjerilo ponašanja dobrih kršćana. Naime, Deset Božjih zapovijedi je dijagram koji pokazuje do koje su se mjere vjernici moralno i duhovno razvili.

Na žalost, višestoljetno kršćansko iskustvo govori da nemali broj kršćana ne shvaća ozbiljno sve Božje zapovijedi. Neki od njih ne priznaju da su one, kako kaže sveti Klement Aleksandrijski, božanske misli koje uvelike koriste svima a određene su za naše vječno spasenje.<sup>82</sup> Jedan od razloga tomu jest i ovaj: odviše je toga u današnjem svijetu što narušava autentičnu vjerničku i moralnu svijest i kod samih kršćana. Dovoljno je spomenuti samo neke činjenice: mnoge su države ozakonile pobačaj koji se, u ne tako davnoj prošlosti, u nekim zemljama kažnjavao smrtnom kaznom.<sup>83</sup> Osim toga, neke su zemlje legalizirale eutanaziju i sklapanje istospolnih brakova. Liberalizam se duboko infiltrirao u sve pore društva, napose je kontaminirao područje seksualnog morala. Sve to i mnogo toga drugoga negativno utječe i na same vjernike. Nije stoga lako moralno razmišljati i živjeti u ovom našem vremenu. Potrebno je mnogo snage, hrabrosti i nadasve Božje milosti kako bi se kršćani uspješno suprotstavili napastima koje dolaze ne samo od svijeta već i od đavla i vlastitog tijela. A motiva za takvu borbu oni imaju mnogo. Ovdje bih spomenuo samo jedan: opsluživanje Božjih zapovijedi donosi ne samo nutarnju slobodu, nego i istinsku

80 Usp.: Anselm GRÜN, *I dieci comandamenti. Segnaletica verso la libertà* (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni San Paolo, 2012.), 10.

81 PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Biblija i moral. Biblijski korijeni kršćanskog djelovanja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost 2010.), br. 31. Vidi: Anto POPOVIĆ, „Biblija i moral – prema dokumentu Papinske biblijske komisije“, *Bogoslovska smotra* 79 (2009.), 379.

82 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Odgojitelj* (Split: Služba Božja, 2006.), I., 13, 103, 1; str. 285-286.

83 Vidi: L. CICCONE, „Non uccidere“. *Questioni di morale della vita fisica*, 153-154.

sreću i mir duši. To su vrijednosti koje se ne mogu ničim kupiti, one se mogu samo moralnim vladanjem zaslužiti. Isplati se stoga živjeti za moralne i duhovne vrijednosti sadržane u Dekalogu. Ne samo radi vječnoga spasenja nego i radi blagoslovljenog života ovdje na zemlji. Deset Božjih zapovijedi takav život garantira jer omogućuje da čovjek živi u harmoniji sa sobom, s bližnjima i sa samim Bogom.

## TEN COMMANDMENTS

### Summary

*Starting from the fact that the Ten Commandments are the foundation of Christian morality, the author of this article introduces each commandment briefly and individually. He uses religious teaching formula since he sees God's commandments as a general principle that should be interpreted in the light of subsequent moral criteria. Since the Decalogue coincides with the natural moral law which is inscribed in the heart of every man, he notes that God's commandments are universal and valid for all time. Consequently, in the final part of the article the author expresses the wish that the commandments would be adopted as the basis of a universal ethic. However, since many people do not accept the existence of natural law, and reject the Decalogue, the author's writing is intended particularly for believers. In his conclusion, the author encourages believers not to be discouraged, despite the demanding requirements of the Decalogue. The reason for this is that if a person faithfully follows God's commandments, that person will be guaranteed a free and blessed life on earth and, most importantly, bliss in heaven.*

**Key words:** *Ten Commandments, Decalogue, natural moral law, God, parents, the most important values and the good of the neighbor, freedom, a passport to heaven.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan



UDK: 272-72 (497.5/.6+497.11+497.16)“18/19“  
Pregledni rad  
Primljeno: kolovoz 2015.

Tomo VUKŠIĆ  
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu  
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo  
ordinarijat.bih@gmail.com

## **PRAVNI OKVIR DJELOVANJA KATOLIČKE CRKVE I NEKI PODACI O KATOLICIMA KRAJEM 19. I POČETKOM 20. STOLJEĆA U CRNOJ GORI, SRBIJI, HRVATSKOJ I BOSNI I HERCEGOVINI**

### **Sažetak**

*Stanje Katoličke Crkve početkom 20. stoljeća na području današnje Crne Gore, Srbije, Hrvatske i Bosne i Hercegovine bilo je vrlo složeno i višestruko različito od današnje situacije. U ovom prikazu analiziraju se ondašnje crkvene prilike kroz demografske podatke o katolicima, kroz tadašnju crkvenu organizaciju i pravno reguliranje odnosa Crkve i državnih vlasti.*

*Katolici su živjeli kao mala zajednica u Crnoj Gori i Srbiji. Njihovo stanje u Crnoj Gori bilo je uređeno ugovorom između te države i Svete Stolice (1878.) te su imali nadbiskupiju sa sjedištem u Baru. Naspram tomu, pravno pitanje Katoličke Crkve u Srbiji, u kojoj nije bilo ni jedne biskupije, nije bilo riješeno sve do 1914., kad je potpisan konkordat sa Svetom Stolicom, ali koji nije bio primijenjen zbog izbijanja Prvoga svjetskog rata.*

*Na području današnje Hrvatske katolici su uglavnom posvuda bili u većini. Tamo je pravni položaj Crkve, koja je bila organizirana u tri velike metropolije (Zagreb, Zadar, Gorica), bio uređen najprije konkordatom između Svete Stolice i Austro-Ugarske iz 1855. godine, a kasnije posebnim zakonima iz 1874. godine.*

*Radi uređenja položaja Katoličke Crkve u Bosni i Hercegovini, gdje su katolici predstavljali oko 18% stanovništva, austrougarska vlast je 1881. godine, prije ustanovljenja novih biskupija i imenovanja biskupa, potpisala sa Svetom Stolicom poseban ugovor.*

*Svi ti ugovori sa Svetom Stolicom, koje su sklopile pojedine države a primjenjivani su početkom 20. st. na područjima iz naslova, osim onoga iz 1855. godine koji je ustvari nakon 1870. i prestao važiti, doneseni su ovdje u izvorniku i prijevodu.*

**Ključne riječi:** *položaj Crkve, konkordati, Crna Gora, Srbija, Hrvatska, Bosna i Hercegovina, broj katolika i pripadnika drugih vjera, crkvena organizacija.*



Krajem 19. i početkom 20. stoljeća život opće Crkve obilježili su pontifikati trojice rimskih biskupa. Prvi je bio Leon XIII. (1878.-1903.) s jednim od najdužih pontifikata u povijesti Katoličke Crkve. On je posljednji Papa 19. stoljeća i prvi u 20. stoljeću. Nakon njega na toj službi bio je sv. Pio X. od 1903. do 1914. te Benedikt XV., koji je tu službu obnašao od 1914. do 1922. godine.

U ovom kratkom prikazu stanja Katoličke Crkve na području Srbije, Crne Gore, Bosne i Hercegovine i Hrvatske u spomenuto vrijeme moglo bi biti od koristi najprije baciti letimičan pogled na statističku prisutnost Katoličke Crkve u pojedinim dijelovima svijeta te se potom podsjetiti na istu temu u našim krajevima i ondašnju crkvenu organizaciju Katoličke Crkve u spomenutim zemljama. Nakon toga poseban naglasak bit će stavljen na ondašnju konkordatsku i zakonsku regulativu koja je ravnala mnogim razinama života Crkve i njezinim odnosima s vlastima nekoliko ondašnjih država na čijem području je postojala i djelovala.

## 1. Statistički pogled na stanje Crkve početkom 20. stoljeća

Početak 20. stoljeća u svijetu je bilo malo više od 300.000.000 katolika: od toga u Evropi 194.833.000 (51% europskoga stanovništva), u obje Amerike 87.612.000 (51,8% američkoga stanovništva), u Africi 6.689.000 (5,3% od ukupnoga broja stanovnika), u Aziji 12.661.000 (1,5% od cijele populacije) i u Australiji i Oceaniji 1.244.000 (18,7% stanovništva).

Istodobno na početku 20. st. stanje katolika na područjima, koja nas zanimaju u ovom izlaganju, bitno je obilježavala činjenica i okolnost da su pravoslavci, to jest Srbi i Crnogorci, imali čak dvije samostalne države (Srbiju i Crnu Goru), dok hrvatski katolici nisu imali političke samostalnosti. A na području Austro-Ugarske Monarhije područja na kojima su živjeli Hrvati bila su administrativno podijeljena i organizirana u nekoliko pokrajina, koje su bile dijelovi ili Mađarske (Hrvatska-Slavonija), ili Austrije (Dalmacija, Istra) ili obiju država istodobno (Bosna i Hercegovina). K tomu Vojna krajina, u kojoj su uz Hrvate živjeli brojni pravoslavni Srbi, potomci doseljenika iz otomanskoga razdoblja, bila je *dominium directum* bečke krune sve do 1881. god. kad je taj kraj, nakon opetovanih zahtjeva iz Zagreba, upravno bio sjedinjen s Hrvatskom. To jest, njihovi krajevi, bez obzira na to što su se nalazili u zajedničkoj velikoj državnoj zajednici, na

lokalnoj razini nisu bili uvezani u jedno administrativno tijelo.

K tomu, početkom 20. stoljeća obje pravoslavne države na Balkanu bile su nastanjene gotovo isključivo pravoslavnim žiteljima: tadašnja Srbija je imala oko 2.600.000 pravoslavaca i oko 10.000 katolika, a Crna Gora oko 300.000 pravoslavaca i oko 10.000 katolika. Istodobno u svim krajevima današnje Republike Hrvatske, osim u Istri gdje su bili u relativnoj većini, hrvatski katolici su predstavljali apsolutnu većinu stanovništva. Uz njih su živjele grupe katolika, pravoslavaca, protestanata i muslimana, koji su pripadali manjinskim etničkim grupama: Srbi, Mađari, Talijani i Nijemci. Tako, ilustracije radi, u Dalmaciji je uz oko 500.000 Hrvata živjelo oko 100.000 Srba (više od 16%) i talijanska manjina. U Hrvatskoj i Slavoniji bilo je oko 1.750.000 Hrvata, a Srba oko 650.000 (više od 24%), uz mađarsku i njemačku manjinu. U Ugarskoj je, uz Mađare, bilo oko 500.000 Srba i oko 300.000 Hrvata te u ondašnjoj Goričkoj metropoliji (hrvatska i slovenska Istra, kraj oko Trsta i Krčka biskupija) oko 200.000 Hrvata. Naspram tomu u Bosni i Hercegovini katolici su bili u manjini jer su u relativnoj većini bili pravoslavci i muslimani. To jest, godine 1910. u Bosni i Hercegovini je bilo 434.061 (22,87%) katolika, 825.918 (43,49% pravoslavaca, 612.137 (32,25%) muslimana i 26.428 (1,39%) sljedbenika ostalih vjera.<sup>1</sup>

U crkvenopravnom smislu katolici su bili organizirani u četiri metropolije i jednu apostolsku administraturu. Na području današnje Republike Hrvatske početkom 20. stoljeća prostirale su se tri metropolije, od kojih je svaka imala sufraganske biskupije. Dvije metropolije imale su sjedišta na tom području, i to metropolija

---

<sup>1</sup> Usp.: Tomo VUKŠIĆ, „Katoličanstvo i pravoslavlje na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće“, Zlatko MATIJEVIĆ (ur.), *Hrvatski katolički pokret. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa održanoga u Zagrebu i Krku od 29. do 31. ožujka 2001.* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2002.), 78-79; Wilhelm WEBER, *Weltbevölkerungstatistik – Weltreligionsstatistik – Anteil der Katholiken*, Hubert JEDIN (ur.), *Handbuch der Kirchengeschichte. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, VII., (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1979.), 5-8; Robert William SETON WATSON, *Die südslawische Frage im Habsburger Reiche* (Berlin: Meyer & Jessen, 1913.), 8; L(eo) v(on) SÜDLAND, *Južnoslavensko pitanje. Prikaz cjelokupnog pitanja* (Varaždin: Hrvatska Demokratska Stranka, 1990.), 311-312; *Die Ergebnisse der Volkszählung in Bosnien und der Herzegowina vom 10. Oktober 1910* (Sarajevo: Landesdruckerei, 1912.); Đorđe PEJANOVIĆ, *Stanovništvo Bosne i Hercegovine* (Beograd: Naučna knjiga, 1955.), 40-51. Novije analize demografskoga stanja za ondašnju hrvatsku i slovensku Istru, bez krajeva oko Trsta i bez Krčke biskupije, vidi: Vladimir ŽERJAVIĆ, „Doseljavanje i iseljavanje s područja Istre, Rijeke i Zadra u razdoblju 1910.-1971.“, *Društvena istraživanja* 4-5 (1993.), 649.

Zagreb sa sufraganskim biskupijama: Đakovo, Senj-Modruš i Križevci te metropolija Zadar s područnim biskupijama Kotor, Hvar, Dubrovnik, Šibenik i Split-Makarska. Treća metropolija imala je sjedište u talijanskoj Gorici, a područne biskupije su joj bile: Trst-Kopar, Poreč-Pula i Krk.<sup>2</sup>

Katolicima u Srbiji upravljao je đakovački biskup kao apostolski upravitelj,<sup>3</sup> a katolici u Crnoj Gori imali su svoju Barsku nadbiskupiju.<sup>4</sup>

U Bosni i Hercegovini Sveta Stolica je 1881. godine osnovala Vrhbosansku metropoliju sa sjedištem u Sarajevu i sufraganskim biskupijama: Banja Luka, Mostar-Duvno i Trebinje-Mrkan.<sup>5</sup>

## 2. Crna Gora: konkordatski okvir za postojanje i djelovanje Katoličke Crkve

Odlukom Berlinskoga kongresa 1878. godine Crna Gora, kojom je upravljao knez Nikola, nije samo postala samostalna država nego su joj pripojeni i neki novi krajevi, uključujući i izlazak na Jadransko more kod Bara. A budući da su u tom nanovo pripojenom kraju živjeli također katolici, knez Nikola je tu okolnost, osim da uredi pitanje Katoličke Crkve, iskoristio i kao priliku za jačanje svoje države na međunarodnom planu te 18. kolovoza 1886. sklopio i konkordat sa Svetom Stolicom koji se odnosio na katolike Barske nadbiskupije kojoj su pripadali svi katolici crnogorske kneževine.<sup>6</sup> Ustvari, stara nadbiskupija Bar, zbog

<sup>2</sup> Usp.: Ivan VITEZIĆ, „Die Römisch-katholische Kirche bei den Kroaten“, Adam WANDRUSZKA – Peter URBANITSCH, *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, IV.: *Die Konfessionen* (Beč: VÖAW, 1985.), 332-398; Emanuel TURCZYNSKI, „Orthodoxe und Unierte“, Adam WANDRUSZKA – Peter URBANITSCH, *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, IV.: *Die Konfessionen* (Beč: VÖAW, 1985.), 399-478.

<sup>3</sup> Usp.: Zoran M. JOVANOVIĆ, *Istorija Beogradske nadbiskupije na ušću istoka i zapada* (Beograd: Nadbiskupija beogradska, 2013.), 314-340.

<sup>4</sup> Usp.: Tomo VUKŠIĆ, „Sporazum između Svete Stolice i Kneževine Crne Gore (1886.) i Temeljni ugovor između Crne Gore i Svete Stolice (2011.)“, *Gospodin je moja snaga i moja pjesma. Zbornik radova u čast mons. dr. Franje Komarice povodom 25. obljetnice upravljanja Banjolučkom biskupijom (1989.-2014.)*, (Banja Luka: Banjolučka biskupija, 2014.), 275-285.

<sup>5</sup> Usp.: *Ex hac augusta. Litterae Apostolicae quibus hierarchia episcopalis in Bosnia et Herzegovina instituitur – Apostolsko pismo kojim se ustanovljuje biskupska hierarhija u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: BK BiH, 2006.).

<sup>6</sup> Usp.: Angelo MERCATI, *Raccolta dei concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili* (Roma: 1919.), 1048-1050; *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem initiae sub pontificatu SSMI D. N. Leonis P. P. XIII usque ad diem 7. nov. 1893. (Appendix ad acta hactenus publicata eiusdem Summi Pontificis)*, (Roma: 1893.), 71-74; Tomo VUKŠIĆ, „Sporazum između Svete Stolice i Kneževine Crne Gore (1886.) i Temeljni ugovor između Crne Gore i Svete Stolice (2011.)“, 275-302.

pastoralnih razloga i maloga broja vjernika, odlukom pape Pija IX. bila je 1867. godine pripojena Skadru. To sjedinjenje dogodilo se u vrijeme kada su se obje te biskupije još nalazile u Otomanskom Carstvu, no nakon Berlinskoga kongresa Skadar je ostao u Otomanskom Carstvu, a Bar se našao u Crnoj Gori. Sada, u promijenjenim okolnostima, knez Nikola želio je urediti i pitanje katolika u svojoj državi, prije svega tako da se oslobodi bilo kakva utjecaja iz druge države, pa i uprave nadbiskupa iz Skadra.<sup>7</sup>

Knez Nikola je 1879. godine pisao Strossmayeru: „Budući da je sada promijenjen oblik države, mora se promijeniti i odnos mojih katoličkih podanika prema spomenutoj crkvenoj vlasti, ne samo zato što su oni sada oslobođeni od otomanske vlasti već i zbog toga što su postali građani slobodne i nezavisne Crne Gore. Crna Gora kao priznata nezavisna država ne bi mogla tolerirati da jedan dio njezinih građana bude podvrgnut nekoj vlasti, pa i pod duhovnim i crkvenim vidom, koja potječe izvan njezinih granica, a još manje ako ta vlast potječe iz Otomanskoga Carstva.“<sup>8</sup> Njegova je želja bila da se u tu svrhu ponovno uspostavi nadbiskupija u Baru koja bi obuhvaćala cijelo područje Crne Gore. Nakon što je Strossmayer prenio poruku kneza Nikole Svetog Stolici, u Rimu je ocijenjeno da bi takav korak doprinio unapređenju katoličke vjere u Crnoj Gori. No, iako su se iste godine u Beču susreli knez Nikola i apostolski nuncij Ludovico Jacobini (nuncij u Beču od 1874. do 1880.), zbog različitih razloga do konkretnoga dogovora nije došlo.

Ipak, od ljeta 1885., na inicijativu kneza Nikole, započinja oživljavanje pregovora na istu temu. Ovaj puta pregovori su urodili plodom i 18. kolovoza 1886. državni tajnik Ludovico Jacobini (državni tajnik od 1880. do 1887.) i tajnik kneza Nikole Jovan Sundečić potpisali su „Sporazum između Leona XIII. i kneza Crne Gore Nikole I.“<sup>9</sup> Taj se sporazum obično naziva konkordatom između Crne Gore i Svete

<sup>7</sup> Usp.: Francesco CACCAMO, „La politica orientale della santa Sede e il concordato con il Montenegro del 1886“, *„Ubi neque aerugo neque tinea demolitu.“ Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi settanta anni* (Napoli: Del Fuoco Maria Grazia, 2006.), 55-83.

<sup>8</sup> Citirano prema: Francesco CACCAMO, „La politica orientale della santa Sede e il concordato con il Montenegro del 1886“, 58.

<sup>9</sup> Usp.: Patrick Mac Swiney MASHANAGLAS, *Le Monténégro et le Saint-Siège. La question de Saint-Jérôme* (Roma: Impr. coop. sociale, 1902.); Risto DRAGIČEVIĆ, „Ugovor Svete Stolice s Knjaževinom Crnom Gorom“, *Zapisi* 1 (1940.), 13-26; 2 (1940.), 83-93; Martin ZÖLLER, „O odnosu J. J. Strossmayera prema Crnoj Gori“, *Historijski Zapisi* 1-2 (1978.), 175-197.

Stolice iako se pojam „konkordat“ ne spominje nigdje u službenom tekstu koji se ovdje prilaže u talijanskom izvorniku i, radi lakšega konzultiranja, u suvremenom hrvatskom prijevodu.<sup>10</sup>

Vjeri „katoličkoj, apostolskoj i rimskoj“ ovaj konkordat, sastavljen od 14. članaka, osigurava „slobodno i javno djelovanje u Crnoj Gori“ (čl. 1.). Papa će, prije nego bude konačno imenovao barskoga nadbiskupa priopćiti „vladi osobu kandidata da bi se vidjelo ima li činjenica i razloga političke ili građanske naravi koje se protive“ (čl. 2.). Prije nego preuzme službu, nadbiskup Bara je imao položiti prisegu vjernosti na ruke crnogorskoga kneza,<sup>11</sup> a vlada Kneževine mu je godišnje osiguravala 5000 franaka pomoći (čl. 4.). U dogovoru s državnim vlastima nadbiskup je mogao osnivati nove župe (čl. 6.). Upravljao je vjerskim odgojem katoličke mladeži u svim školama (čl. 8.). Vlada je, sa svoje strane, priznavala „valjanost brakova između katolika i mješovitih brakova sklopljenih u prisutnosti katoličkoga župnika prema zakonima Crkve“ (čl. 9.).

Nadbiskup je presuđivao, osim onoga što se odnosilo na civilne učinke, bračne parnice među katolicima. U mješovitim brakovima vlada je ostavljala mogućnost supružnicima da svoju parnicu vode pred nadbiskupom zadržavajući sebi, naravno, ono što se odnosi na građanske posljedice (čl. 10.). Članak 11. ovoga konkordata zatim kaže: „Oblik molitve za državnoga poglavara: *Domine salvum fac Principem* bit će pjevan za vrijeme službe Božje na slavenskom jeziku.“ „Slavenski jezik“ ovdje sigurno označava staroslavenski jezik jer se u sljedećem članku konkordata govori o „srpskom jeziku“, tj. o onomu jeziku kojim govori crnogorski narod, a koji će morati učiti mladi Crnogorci, prikladni za poziv katoličkoga svećenika, što će zbog toga biti slani u Rim na studije (čl. 12.).<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Usp.: Angelo MERCATI, *Raccolta di concordati*, 1048-1050.

<sup>11</sup> Formula prisege vjernosti barskoga nadbiskupa bila je sljedeća: „Io giuro e prometto dinanzi a Dio e sopra i Santi Evangeli obbedienza e fedeltà a Sua Altezza il Principe del Montenegro; prometto di non avere accordo qualsiasi, ne di assistere ad alcun Consiglio, ne d'incoraggiare, o lasciar partecipare dal Clero a me subordinato a qualsiasi impresa che tenda a turbare la pubblica tranquillità dello Stato“ (čl. 4., u *Conventiones de rebus ecclesiasticis*, 72). U hrvatskom prijevodu ona glasi: „Prisežem i obećavam pred Bogom i nad Svetim Evandeljima poslušnost i vjernost njegovu visočanstvu Knezu Crne Gore; obećavam da neću imati nikakva dogovora ni sudjelovati na kakvu vijećanju, ni ohrabrivati, ili dopustiti meni podložnom kleru da sudjeluje u bilo kakvu pothvatu koji bi išao za tim da uznemiri javni mir države.“

<sup>12</sup> Usp.: *Conventiones de rebus ecclesiasticis*, 74: „Nei primi cinque anni dalla data della presente convenzione, questi giovani saranno in numero di due per ogni anno, in seguito sarà uno solo per ciascun anno. Gli stessi giovani saranno obbligati di studiare a Roma anche la lingua Serba“ (čl. 12.).

Zbog nastojanja u vrijeme Leona XIII. oko približavanja pravoslavicima, u čijoj liturgiji je u uporabi bio crkvenoslavenski jezik, latinski oblik rimskog obreda u Crnoj Gori je već 1887. zamijenjen glagoljaškim,<sup>13</sup> koji je upotrebljavao također stari slavenski jezik.

Ovaj je konkordat sklopljen na prijedlog kneza Nikole koji je on uputio papi Leonu XIII. Ustvari, Knez je zatražio biskupa za katolike u svojoj državi budući da se posljednji barski nadbiskup Carlo Pooten još 1867. god. bio preselio iz Bara u Crnoj Gori u Skadar u Albaniji. Tako je, poslije potpisivanja konkordata, iste godine za nadbiskupa Bara bio imenovan hrvatski franjevac iz Dalmacije Šimun Milinović (1886.-1910.). Konkordat je odredio (čl. 3.) da će nadbiskup Bara, pod čiju su jurisdikciju spadali svi crnogorski katolici, u crkvenim poslovima ovisiti izravno i jedino o Svetoj Stolicu. Potom je barskim nadbiskupima, na molbu nadbiskupa Šimuna Milinovića, Sveta Stolica 1902. godine službeno ozakonila stari naslov „Primasa Srbije“ čiji korijeni nisu posvema jasni, a koji su nekada u davnini nosili biskupi ove nadbiskupije.<sup>14</sup>

Nakon što je Crnoj Gori odlukom Berlinskoga kongresa uvećan teritorij i pripalo joj područje oko Bara, čime je dobila izravan izlaz na more, prema prvom popisu iz 1879. godine, koji je obavljen odmah nakon teritorijalnoga proširenja, Crna Gora je imala 56.433 stanovnika.<sup>15</sup> Među njima je bilo od 4000 do 6000 katolika.<sup>16</sup> To se odnosilo samo na katolike Barske nadbiskupije jer se cijelo područje Kotorske biskupije tada nalazilo izvan Crne Gore, u austrougarskoj pokrajini Dalmaciji i u sastavu Zadarske metropolije.

---

13 Usp.: Luka JELIĆ, „Fontes liturgiae glagolito-romanae XIX saeculi“, *Fontes historici liturgiae glagolitico-romanae a XIII ad XIX saeculum* (Krak: 1906.), 84-88; Stephen SMRŽIĆ, *The glagolitic or roman-slavonic liturgy* (Cleveland-Roma: Slovak institute, 1959.), 115-116; Marijo RELJANOVIĆ, „Enciklika *Grande munus* i pitanje obnove glagoljaštva u Dalmaciji“, *Radovi Zavoda povijesne znanosti HAZU u Zadru* 43 (2001.), 355-374.

14 Usp.: Patrick Mac Swiney MASHANAGLAS, *Le Monténégro et le Saint-Siège*, 90-92.

15 Usp.: [www.rtcg.me](http://www.rtcg.me) (Prvi popis stanovništva u Crnoj Gori tiskan je u travnju 2010.).

16 Usp.: Francesco CACCAMO, „La politica orientale della santa Sede e il concordato con il Montenegro del 1886“, 55.

CONVENZIONE FRA LEONE XIII E  
NICCOLÒ I PRINCIPE DI MONTENE-  
GRO.<sup>17</sup>

18 agosto 1886

In nome della Santissima Trinità. Sua Santità il Sommo Pontefice Leone XIII, e Sua Altezza Nicolò I Principe di Montenegro per tutelare gli interessi religiosi dei Cattolici del Principato, hanno risoluto di fare una convenzione, nominando a tale effetto due Plenipotenziarii, cioè: per parte di Sua Santità, L'Emo e Rmo Sig. Cardinale Ludovico Iacobini, Suo Segretario di Stato, e per parte di Sua Altezza, Il Sig. Cavaliere Giovanni Sundečić, Suo Segretario particolare: i quali, scambiati i loro rispettivi Pieni Poteri, e trovati in buona e dovuta forma, convennero negli Articoli seguenti.

Art. 1.

La Religione Cattolica Apostolica Romana avrà il suo libero e pubblico esercizio nel Montenegro.

Art. 2.

Sua Santità, prima di nominare definitivamente l'Arcivescovo di Antivari, parteciperà al Governo la persona del candidato per conoscere se vi siano fatti o ragioni di ordine politico o civile in contrario.

SPORAZUM IZMEĐU LEONA XIII. I  
KNEZA CRNE GORE NIKOLE I.

18. kolovoza 1886.

U ime Presvetoga Trojstva.

Njegova svetost vrhovni svećenik Leon XIII. i njegovo visočanstvo crnogorski knez Nikola I. da bi zaštitili vjerske interese katolika u Kneževini, odlučili su napraviti sporazum, imenujući u tu svrhu dva opunomoćenika, to jest: od strane njegove svetosti,

uzoritoga i preuzvišenoga gospodina kardinala Ludovica Iacobinija, njegova državnoga tajnika, a od strane njegova Visočanstva, gospodina viteza Jovana Sundečića, svojega posebnoga tajnika, koji, razmijenivši svoje odnosne punomoći i našavši ih u dobrom i traženom obliku, složili su se u sljedećim člancima.

Čl. 1.

Katolička apostolska rimska vjera bit će slobodno i javno vršena u Crnoj Gori.

Čl. 2.

Njegova Svetost, prije negoli konačno imenuje nadbiskupa Bara, priopćit će Vladi osobu kandidata da bi se saznalo postoje li protiv tomu činjenice ili razlozi političkoga ili civilnoga reda.

<sup>17</sup> Talijanski tekst je preuzet iz: Angelo MERCATI, Raccolta di concordati, 1048-1050.

Art. 3.

L'Arcivescovo di Antivari, alla cui giurisdizione ecclesiastica apparterranno tutti i Cattolici del Montenegro, dipenderà negli affari ecclesiastici direttamente ed esclusivamente dalla Santa Sede.

Art. 4.

Prima di entrare in funzione l'Arcivescovo di Antivari presterà nelle mani di Sua Altezza il Principe del Montenegro il giuramento di fedeltà nella formola seguente : "Io giuro e prometto dinanzi a Dio e sopra i Santi Evangelii obbedienza e fedeltà a Sua Altezza il Principe del Montenegro; prometto di non avere accordo qualsiasi, né di assistere ad alcun Consiglio, né d'incoraggiare, o lasciar partecipare dal Clero a me subordinato a qualsiasi impresa che tenda a turbare la pubblica tranquillità dello Stato." Il Governo Montenegrino gli riconosce il titolo di Illustrissimo Monsignore e gli assegna un emolumento annuo di *franchi cinquemila*.

Art. 5.

L'Arcivescovo di Antivari avrà piena libertà nell'esercizio delle funzioni ecclesiastiche e nel regime della sua Diocesi: potrà esercitare tutti i diritti e le prerogative proprie del suo pastorale ministero, secondo la disciplina approvata dalla Chiesa: da lui dipendono tutti i membri del Clero Cattolico in ciò che riguarda l'esercizio del sacro ministero.

Čl. 3.

Nadbiskup Bara, čijoj crkvenoj jurisdikciji pripadaju svi katolici Crne Gore, ovisit će u crkvenim poslovima izravno i isključivo o Svetoj Stolici.

Čl. 4.

Prije negoli uđe u službu, nadbiskup Bara će u ruke njegova visočanstva Kneza Crne Gore položiti prisegu vjernosti u sljedećem obliku: „Prisežem i obećavam pred Bogom i nad Svetim Evandeljima poslušnost i vjernost njegovu visočanstvu Knezu Crne Gore; obećavam da neću imati nikakva dogovora ni sudjelovati na kakvu vijećanju, ni ohrabrivati, ili dopustiti meni podložnom kleru da sudjeluje u bilo kakvu pothvatu koji bi išao za tim da uznemiri javni mir države.“ Crnogorska vlada mu priznaje naslov Presvjetloga gospodina i određuje mu godišnji dohodak od *pet tisuća franaka*.

Čl. 5.

Nadbiskup Bara imat će punu slobodu u vršenju crkvenih službâ i u upravi svoje biskupije: moći će vršiti sva prava i povlastice vlastite njegovoj pastoralnoj službi, prema disciplini odobrenoju od Crkve: o njemu ovise svi članovi katoličkoga klera u onome što se odnosi na vršenje svete službe.



Art. 6.

All'Arcivescovo di Antivari spetta, d'intelligenza col Governo Montenegrino, l'erezione delle parrocchie. A lui spetta pure la nomina dei Parrochi, e se trattasi di persone estranee al Principato, procederà d'intelligenza col Governo Montenegrino; se poi trattasi di sudditi montenegrini darà notizia della nomina al detto Governo.

Art. 7.

Nelle Parrocchie ove non esiste un edilizio pel Culto Cattolico, l'Arcivescovo si porrà d'accordo colle Autorità locali, affinché possibilmente glie ne sia assegnato uno conveniente.

Art. 8.

L'Arcivescovo in forza del suo pastorale ministero, dirigerà l'istruzione religiosa della gioventù cattolica in tutte le scuole, e nominerà, d'intelligenza col Governo, un ecclesiastico o Maestro cattolico per l'istruzione religiosa dei giovani cattolici nelle scuole dello Stato, e questi avrà lo stesso stipendio degli altri maestri. Nelle località poi, ove la popolazione è esclusivamente o in grande maggioranza cattolica, il Governo nelle scuole dello Stato presceglierà per maestri individui grati all'Autorità Ecclesiastica.

Art. 9.

Il Governo riconosce la validità dei matrimoni fra cattolici e dei matrimoni misti contratti alla presenza del Parroco cattolico secondo le leggi della Chiesa.

Čl. 6.

Na nadbiskupa Bara spada, u sporazumu s crnogorskom Vladom, podizanje župa. Njemu pripada također imenovanje župnika, a ako se radi o osobama strancima za Kneževinu, postupat će u dogovoru s crnogorskom Vladom; ako se zatim radi o crnogorskim podložnicima, o imenovanju će obavijestiti spomenutu Vladu.

Čl. 7.

U župama gdje ne postoji zgrada za katoličko bogoštovlje, nadbiskup će se sporazumjeti s mjesnim vlastima kako bi mu po mogućnosti bila dodijeljena jedna prikladna.

Čl. 8.

Nadbiskup će, snagom svoje pastoralne službe, upravljati vjerskom poukom katoličke mladeži u svim školama i imenovat će, u sporazumu s Vladom, crkvenu osobu ili katoličkog učitelja radi vjerske pouke katoličkih mladih u državnim školama, a ovaj će imati istu plaću drugih učitelja. U mjestima, zatim, gdje je stanovništvo isključivo ili u velikoj većini katoličko, Vlada će u državnim školama za učitelje izabrati pojedince prihvatljive crkvenim vlastima.

Čl. 9.

Vlada priznaje valjanost ženidaba između katolika i mješovitih brakova sklopljenih u prisutnosti katoličkoga župnika prema zakonima Crkve.

Art. 10.

Le cause matrimoniali tra cattolici, eccetto in ciò che riguarda gli effetti civili, saranno giudicate dall'Arcivescovo di Antivari, e nei matrimoni misti, eccetto ugualmente in ciò che riguarda gli effetti civili, il Governo lascia ai coniugi la facoltà di portare le loro cause innanzi al medesimo Arcivescovo.

Art. 11.

La formola di preghiera pel Sovrano: *Domine salvum fac Principem*, sarà cantata negli ufficii divini in lingua slava.

Art. 12.

Per la formazione di giovani montenegrini idonei al sacerdozio cattolico, il Governo montenegrino, di comune accordo coll'Arcivescovo di Antivari, ne sceglierà alcuni dei più meritevoli che saranno inviati a Roma per farvi i loro studii, ai quali passerà pel medesimo scopo un conveniente annuo sussidio.

Nei primi cinque anni dalla data della presente convenzione, questi giovani saranno in numero di due per ogni anno, in seguito sarà uno solo per ciascun anno. Gli stessi giovani saranno obbligati di studiare in Roma anche la lingua Serba.

Art. 13.

Se nell'avvenire sorgerà qualche difficoltà sulla interpretazione dei precedenti articoli, il Santo Padre e Sua Altezza il Principe del Montenegro, di comune intelligenza, procederanno ad un'amichevole soluzione.

Čl. 10.

Ženidbene kauze, osim onoga što se odnosi na civilne učinke, sudit će nadbiskup Bara, a u mješovitim ženidbama, jednako osim onoga što se odnosi na civilne učinke, Vlada ostavlja supružnicima mogućnost da svoje kauze podnesu pred istoga Nadbiskupa.

Čl. 11.

Oblik molitve za Suverena: *Domine salvum fac Principem* bit će pjevan u božanskim službama na slavenskom jeziku.

Čl. 12.

Za odgoj crnogorskih mladića, prikladnih za katoličko svećenstvo, crnogorska Vlada, u zajedničkom dogovoru s Nadbiskupom Bara, izabrat će nekoliko najzaslužnijih koji će biti poslani u Rim da tamo obave svoje studije, kojima će za tu svrhu dati prikladnu godišnju potporu.

U prvih pet godina od dana ovoga ugovora, ti mladići bit će brojem dvojica za svaku godinu, poslije će biti jedan za svaku godinu. Isti mladići bit će obvezni studirati u Rimu također srpski jezik.

Čl. 13.

Ako u budućnosti nastane kakva poteškoća o tumačenju prethodnih članaka, Sveti Otac i njegova Visost Knez Crne Gore, u zajedničkom sporazumu, pristupit će prema prijateljskom rješenju.

Art. 14.

La presente convenzione entrerà in vigore immediatamente dopo la Ratifica di Sua Santità il Sommo Pontefice Leone XIII e di Sua Altezza il Principe del Montenegro Nicolò I.

Roma il 18 Agosto 1886  
(firmato) L. Card. Jacobini.  
Giovanni Sundečić.

Čl. 14.

Ovaj će sporazum stupiti na snagu neposredno nakon ratifikacije njegove svetosti Vrhovnoga Svećenika Leona XIII. i njegove Visosti Kneza Crne Gore Nikole I.

Rim, 18. kolovoza 1886.  
(potpisano) Kard. L. Jacobini  
Jovan Sundečić

### 3. Srbija: pravoslavlje državna vjera i neriješeno stanje katoličke manjine

Nakon što se Srbija tijekom 19. stoljeća počela oslobađati od Turaka, ona nije imala dovoljan broj osposobljenih stručnjaka radi organiziranja društvenog i gospodarskog života. Stoga, da bi što bolje ustrojila posebice svoj gospodarstveni život, otvorila je granice strancima. Povezano s tim, u Srbiji se ubrzo našao i određeni broj doseljenih katolika različitih nacionalnosti: Austrijanaca, Hrvata, Nijemaca i Talijana te je njihov broj polako rastao. Ipak o njima ne postoje pouzdani podaci sve do 1890. godine kada je u Srbiji živjelo 11.596 katolika, pet godina poslije 1895. bilo ih je manje za jednu tisuću, a 1900. za još jednu tisuću manje.<sup>18</sup>

Pravoslavna je vjera u Srbiji bila državna. Katolicima je 9. rujna 1853. zakonom o vjerama bilo priznato pravo postojanja u toj državi.<sup>19</sup> Katolički svećenici, koji su došli iz inozemstva, prema ovom zakonu imali su pravo djelovati među svojim vjernicima. Tako su ubrzo ustanovljene katoličke misije u Nišu,<sup>20</sup> Beogradu, Majdanpeku i Kragujevcu.

Međutim, knez Aleksandar Karađorđević istoga je dana potpisao još jedan zakon koji je uvelike ograničavao rad katoličkih svećenika. Međutim, neprihvatljive su bile odredbe toga zakona glede mješovitih brakova koji nisu mogli biti sklapani pred katoličkim svećenikom.<sup>21</sup>

18 Usp.: Vjekoslav WAGNER, „Povijest Katoličke crkve u Srbiji u 19. vijeku. (Od 1800. do konkordata 1914. godine)“, *Bogoslovska smotra* 21 (1933.), 234.

19 Usp.: Đ[oka] B. NESTORVIĆ, *Konkordat između Srbije i Vatikana* (Beograd: Drž. štamp. Kralj. Srbije, 1902.), 6.

20 Zoran M. JOVANOVIĆ, *Niška župa Uzvišenja sv. Križa od začetka do danas* (Beograd: Beogradska nadbiskupija, 2013.).

21 Usp.: Vjekoslav WAGNER, „Povijest Katoličke“, 300. – Na spomenutoj stranici autor donosi cjelovit zakon sastavljen od četiri članka.

Tako se dogodilo da je katolička vjera bila samo trpljena u Srbiji.

Berlinski kongres je Srbiji dao potpunu samostalnost (čl. 34.) a Srbija se, sa svoje strane, obvezala da će osigurati vjersku slobodu svim svojim građanima (čl. 35.).<sup>22</sup>

Usprkos propisima Berlinskoga kongresa, katoličkim svećenicima je na kraju 1891. godine bilo zabranjeno posjećivati vlastite vjernike izvan mjesta boravka svećenika, osim ako bi dobili posebno dopuštenje vlasti. To se dogodilo nakon što ih je beogradski pravoslavni metropolit Mihailo Jovanović prethodno optužio zbog navodna prozelitizma prema pravoslavcima. Ipak, poslije prosvjeda biskupa Strossmayera, koji je uslijedio odmah, srbijanska vlast je 15. listopada 1892. objavila da je povukla sve ograničavajuće mjere koje su ometale rad katoličkih svećenika.<sup>23</sup> Međutim, unatoč tomu, Katolička Crkva u Srbiji ni u idućem razdoblju nije bila potpuno slobodna, ali se broj katolika ipak polagano povećavao. Tako je Srbija 1895. godine imala oko 2.500.000 pravoslavaca i 10.411 katolika.<sup>24</sup>

Crkveni poglavar malobrojnih katolika u Srbiji od polovice 19. stoljeća, kao apostolski upravitelj Katoličke Crkve u Srbiji, bio je đakovački biskup Josip Juraj Strossmayer.<sup>25</sup> Iz pastoralnih razloga, posjećujući svoje vjernike, on je u Srbiji boravio više puta.<sup>26</sup> Postojala su, međutim, i duga razdoblja kad je srbijanska vlast davala do znanja da nije zadovoljna Strossmayerom, zato što je on bio austrijski biskup

---

22 Usp.: Gabriel NORANDOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman (1878-1902)*, (Paris: 1903.), vol. IV., 175-192; Mihailo VOJVODIĆ – Dragoljub ŽIVOJINOVIĆ – Andrej MITROVIĆ – Radovan SAMARDŽIĆ (prir.), *Srbija 1878. Dokumenti* (Beograd: SKZ, 1978.), 565.

23 Usp.: Đ[oka] B. NESTORVIĆ, *Konkordat između*, 28-33; Vjekoslav WAGNER, „Povijest Katoličke“, 147-153. Zabrana katoličkim svećenicima da posjećuju svoje vjernike razasute po Srbiji imala je korijen u optužbi katoličkoga svećenika u Nišu W. Czoka koju je 1889., čim je ponovno preuzeo službu u Beogradu, metropolit Mihailo uputio Ministarstvu obrazovanja i crkvenih poslova „1. da je u Vrškoj Čuki prekrštavao djecu; 2. da je vjenčao lica bez slobodnog lista; 3. da ide bez prava i odobrenja okolo i širi prozelitizam“ (Vjekoslav WAGNER, 149). W. Czok je dokazao lažnost tih optužbi no, unatoč tomu, kraljevsko namjesništvo je nastavilo s postupnim ograničavanjima rada katoličkih svećenika.

24 Usp.: *Popis stanovništva i domaće stoke u Kraljevini Srbiji 31. decembra 1895. godine* (Beograd: Statističko odeljenje Ministarstva narodne privrede, 1897.).

25 Usp.: Zoran M. JOVANOVIĆ, *Istorija Beogradske nadbiskupije na ušću istoka i zapada*, 314-340.

26 Usp.: Bruno LOVRIĆ, *Katolička crkva u Srbiji pod zaštitom A. U. Monarhije. (Prilog povijesti Katoličke crkve u Jugoslaviji)*, (Niš: Štamparija Sv. Car Konstantin, 1930.); Vjekoslav WAGNER, „Povijest Katoličke“, 1-16, 140-153, 225-235, 197-307; *Bogoslovska smotra* 22 (1934.), 20-46, 124-140.

i jer ga je na službu u Srbiji imenovala Kongregacija za širenje vjere (Sacra Congregatio de Propaganda Fide), zadužena inače u Katoličkoj Crkvi za misijska područja. Strossmayer je više puta, nastojeći oko uređenja položaja Katoličke Crkve u Srbiji, predlagao sklapanje konkordata između Srbije i Svete Stolice. Dapače, nudio je i ostavku ako bi to vodilo prema rješenju. Unatoč tomu vršio je službu apostolskog upravitelja sve do 16. travnja 1897. kad je Sveta Stolica prihvatila njegovu ostavku.<sup>27</sup>

Sveta Stolica je, ne zatraživši izravno mišljenje srbijanske vlade, 1898. godine na službu apostolskog upravitelja u Srbiji imenovala bosanskoga franjevca Ivana Vujičića.

Vujičić je uspio doći samo do Beograda gdje mu je vlast službeno priopćila da se može vratiti odakle je i došao. Zato je istoga dana napustio Beograd te je Katolička Crkva u Srbiji od tada bila pod izravnom upravom Kongregacije za širenje vjere iz Rima. Bilo je tako sve do potpisivanja konkordata između Svete Stolice i Srbije 24. lipnja 1914., kojim je bilo predviđeno ustrojavanje Katoličke Crkve u Srbiji, proširenoj nakon balkanskih ratova.<sup>28</sup> Ustvare, u članku 2. tog ugovora rečeno je: „U Kraljevini Srbiji osniva se jedna crkvena pokrajina, koja se sastoji od Beogradske nadbiskupije, sa sjedištem u prijestolnici Kraljevine, čija oblast obuhvaća granice Srbije prije Londonskog i Bukureškog ugovora iz godine 1913. i od sufraganske Skopske biskupije, sa sjedištem u Skopju, koja obuhvaća nove krajeve, prelazeći iz jurisdikcije *Propaganda Fide* u opće pravo.“<sup>29</sup>

Međutim, ova konkordatska odluka je, zbog izbijanja Prvoga svjetskog rata i nastanka nakon njega nove države - Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca, ostala *in suspensa* sve do 1924. godine kad je bio imenovan prvi beogradski nadbiskup.

Radi lakšega praćenja ovoga izlaganja, potrebno je podsjetiti da tadašnja Srbija, o kojoj je ovdje govor, nije prelazila na današnje područje Vojvodine koja je bila u Austro-Ugarskoj Monarhiji. Odnosno, katolici, koji su živjeli na području današnje Vojvodine, u crkvenom smislu tada su bili organizirani tako da je Srijem pripadao Bosansko-srijemskoj biskupiji sa sjedištem u Đakovu. Istočni dio Vojvodine bio je u sastavu Temišvarске biskupije, a zapadni dio u biskupiji Kaloča,

27 Usp.: Piotr ŽUREK, „Kardinal Mječislav Leduhovski i Katolička crkva u Srbiji u drugoj polovini XIX vijeka“, *Prilozi za književnost i jezik, istoriju i folklor* 68-69 (2002.), 49-71; Nikola ŽUTIĆ, *Vatikan, Srbija i Jugoslavija 1853-1935* (Beograd: Srpska radikalna stranka, 2008.).

28 Usp.: Angelo MERCATI, *Raccolta di concordati*, 1100-1103.

29 Angelo MERCATI, *Raccolta di concordati*, 1100.

u kojima su katolici u etničkom smislu bili Hrvati, Mađari, Nijemci i Rumunji te živjeli zajedno s pravoslavicima, evangelicima i kalvinima.

CONCORDATO FRA PIO X E PIETRO  
I RE DI SERBIA<sup>30</sup>

*24 giugno 1914*

In nome della Santissima Trinità  
Sua Santità il Sommo Pontefice Pio X e Sua Maestà Pietro I Re di Serbia, allo scopo di tutelare gli interessi religiosi dei Cattolici nel Regno di Serbia, hanno risoluto di fare un Concordato, nominando a tale effetto due Plenipotenziari; cioè:

per parte di Sua Santità:

l'Emo e Revmo Signor Cardinale Raffaele Merry del Val, Suo Segretario di Stato;

e per parte di Sua Maestà:

Sua Eccellenza il Signor Milenko R. Vesnitch, Inviato Straordinario e Ministro Plenipotenziario di Sua Maestà il Re di Serbia in Francia e nel Belgio, Gran Croce dell'Ordine di San Sava, dottore in legge ecc.; i quali, scambiati i loro rispettivi Pieni Poteri e trovati in buona e dovuta forma, convennero negli articoli seguenti:

Articolo 1

La Religione Cattolica Apostolica Romana avrà il suo libero e pubblico esercizio nel Regno di Serbia.

ZAKON O KONKORDATU IZMEĐU  
SRBIJE I SVETE STOLICE U RIMU<sup>31</sup>

U IME PRESVETE TROJICE

Pošto su Njegovo Veličanstvo Petar I Kralj Srbije i Njegova Svetost Papa Pije X, u nameri da zaštite verske interese katolika u Kraljevini Srbiji, odlučili da zaključe jedan konkordat - imenujući u tu svrhu dva punomoćnika, i to:

Njegovo Veličanstvo: Njegovu Preuzvišenost Gospodina Milenka R. Vesnića, svoga izvanrednog poslanika i opunomoćenog Ministra u Francuskoj i u Belgiji i t.d.;

Njegova Svetost: presvetlog i Visokopoštovanog Gospodina Kardinala Rafaela Merry del Val, svoga državnog Sekretara;

Ovi su izmjenjali svoja punomoćstva, i našavši ih u potpunom redu, saglasili su se u ovom što ide.

Član 1

Rimokatolička apostolska veroispovest vršiće se slobodno i javno u Kraljevini Srbiji.

<sup>30</sup> Talijanski tekst konkordata preuzet je iz: Angelo MERCATI, *Raccolta di concordati*, 1100-1103.

<sup>31</sup> Srpski prijevod ovoga konkordata, koji je priložen usporedno s talijanskim tekstom, objavljen je u: „Srpske novine Kraljevine Srbije“, br. 199/1914. i otuda preuzet prema <http://demo.paragraf.rs/>.

Articolo 2

Si costituisce nel Regno di Serbia una Provincia Ecclesiastica, composta dell'archidiocesi di Belgrado, con sede nella capitale del Regno - avente come territorio quello compreso nei confini della Serbia prima dei trattati di Londra e Bucarest dell'anno 1913 - e della diocesi di Scopia, suffraganea, con sede in detta città - comprendente i nuovi territori -, passando dalla giurisdizione di *Propaganda Fide* al diritto comune.

Articolo 3

L'Arcivescovo di Belgrado ed il Vescovo di Scopia, alla cui giurisdizione ecclesiastica appartengono tutti i Cattolici del Regno di Serbia, dipenderanno negli affari ecclesiastici direttamente ed esclusivamente dalla Santa Sede.

Articolo 4

Sua Santità, prima di nominare definitivamente l'Arcivescovo di Belgrado ed il Vescovo di Scopia, notificherà al regio Governo la persona del rispettivo candidato, per conoscere se vi siano fatti o ragioni di ordine politico o civile in contrario.

Articolo 5

L'Arcivescovo di Belgrado ed il Vescovo di Scopia riceveranno dal regio Governo un emolumento annuo, il primo di *dinari* 12.000, con un'aggiunta di 4.000 *dinari*, ed il secondo di *dinari* 10.000; con diritto a pensione non inferiore a quello degli impiegati dello Stato.

Član 2

U Kraljevini Srbiji osniva se jedna crkvena pokrajina, koja se sastoji iz Arhiepiskopije Beogradske, sa sedištem u prestonici, čija oblast obuhvata granice Srbije pre ugovora o miru Londonskog i Bukureškog od godine 1913. - i iz sufraganske Skopske Episkopije, sa sedištem u Skoplju, koja obuhvata novooslobođene krajeve - prelazeći iz nadležnosti *Verske Propagande* u redovno stanje.

Član 3

Arhiepiskop Beogradski i Episkop Skopski, u čiju duhovnu upravu spadaju svi rimokatolici Kraljevine Srbije, zavisice u crkvenim poslovima neposredno i isključivo od Sv. Stolice.

Član 4

Pre nego bi definitivno imenovala Arhiepiskopa Beogradskog i Episkopa Skopskog, Njegova Svetost će saopštiti Kraljevskoj Vladi ime kandidata, da ova vidi ima li razloga političke ili privatne prirode, koji bi tome naimenovanju stajali na putu.

Član 5

Arhiepiskop Beogradski i Episkop Skopski primaće iz državne blagajne, prvi 12.000 dinara sistematske plate, i 4000 dinara dodatka, a drugi 10.000 dinara plate, sa pravom na penziju u iznosu ne manjem od državnih činovnika.

#### Articolo 6

Il titolo ufficiale dell'Arcivescovo di Belgrado e del Vescovo di Scopia sarà di Illustrissimo e Reverendissimo Monsignore.

#### Articolo 7

Prima di entrare in funzione, l'Arcivescovo di Belgrado ed il Vescovo di Scopia, presteranno alla presenza di un delegato del Regio Governo il giuramento di fedeltà nella formola seguente: "Io giuro e prometto dinanzi a Dio e sopra i Santi Evangelii obbedienza e fedeltà a Sua Maestà il Re di Serbia; prometto di non partecipare ad accordo qualsiasi, né di assistere ad alcun consiglio, né d'incoraggiare o lasciar cooperare il clero a me subordinato a qualsivoglia impresa che tenda a turbare la pubblica tranquillità dello Stato» ,

#### Articolo 8

L'Arcivescovo di Belgrado ed il Vescovo di Scopia avranno piena libertà nell'esercizio delle funzioni ecclesiastiche e nel regime delle loro diocesi, e potranno esercitare tutti i loro diritti e le prerogative del loro pastorale ministero, secondo la disciplina approvata dalla Chiesa: da loro, nelle rispettive diocesi, dipendono tutti i membri del clero cattolico, in ciò che riguarda l'esercizio del sacro ministero.

#### Član 6

Službena titula Arhiepiskopa beogradskog i Episkopa Skopskog glasiće: "Presvetli i Visokopoštovani Gospodin".

#### Član 7

Pre stupanja na svoju dužnost Arhiepiskop Beogradski i Episkop Skopski polagaće u prisustvu jednog vladinog izaslanika zakletvu vernosti ovim rečima: "Zaklinjem se i obećavam pred Bogom i na Sv. Evanđelima da ću biti poslušan i veran Njegovom Veličanstvu Kralju Srbije i da neću imati nikakva dogovora ni prisustvovati kakvom većanju, niti bodriti a ni dopuštati da moje područno sveštenstvo učestvuje u bilo kakvom preduzeću, koje bi išlo na to da remeti državni javni poredak."

#### Član 8

Arhiepiskop beogradski i Episkop Skopski imaće potpunu slobodu u vršenju crkvene službe i u upravi svojih Episkopija. Oni će moći da vrše sva prava i povlastice koja im njihovo pastirsko zvanje donosi, po redu koji je crkva odobrila: njima su, u dotičnim episkopijama, podložni svi članovi katoličkog sveštenstva u svemu što spada u vršenje sveštenečke službe.



Articolo 9

All'Arcivescovo di Belgrado ed al Vescovo di Scopia spetta, nella rispettiva diocesi, l'erezione delle parrocchie, d'intelligenza col Regio Governo. Ad essi spetta pure la nomina dei parroci. Se però trattasi di persone estranee al Regno, procederanno d'intelligenza col Governo Serbo; se poi trattasi di sudditi serbi, i Vescovi s'informeranno in 'precedenza presso il competente. Ministero, per conoscere se vi siano ragioni o fatti d'ordine politico o civile in contrario.

Articolo 10

L'istruzione religiosa della gioventù cattolica è sottoposta, in tutte le scuole, all'Arcivescovo ed al Vescovo nelle rispettive diocesi. Nelle scuole dello Stato essa verrà impartita da catechisti che, previo comune accordo, saranno nominati dal Vescovo e dal Ministro dell'Istruzione Pubblica e dei Culti. I Vescovi possono interdire l'insegnamento religioso, anche nelle scuole dello Stato, a quei catechisti che si mostrassero non adatti alla missione loro affidata, dandone partecipazione al Ministero dell'Istruzione Pubblica e dei Culti, per procedere ad altra nomina. Il Regio Governo stipendierà i catechisti nelle scuole dello Stato. La qualità di parroco non è incompatibile con quella di catechista.

Član 9

Arhiepiskop beogradski i Episkop Skopski će, svaki u svojoj episkopiji, ustanovljavati parohije u sporazumu sa Kraljevskom Vladom. Oni će takođe postavljati parohe. Ali kad bi to imali da budu lica što nisu srpski državljani, postupiće u sporazumu sa Kraljevskom Vladom; budu li u pitanju srpski državljani, Episkopi će prethodno potražiti obaveštenja kod nadležnog Ministra, ima li dela ili razloga političke ili građanske prirode koji bi se tome postavljanju protivili.

Član 10

Verska nastava katoličke mladeži stajaće, u svim školama, pod nadzorom Arhiepiskopa i Episkopa, u dotičnim episkopijama. U državnim školama nju će vršiti veroučitelji koje će sporazumno naimenovati nadležni Episkop i Ministar Prosvete i Crkvenih Poslova. Episkopi će moći da zabrane predavanje veronauke, i u državnim školama, onim veroučiteljima koji bi se pokazali nepodesni za to zvanje, saopštavajući takvu svoju zabranu Ministru Prosvete i Crkvenih Poslova, kome će u isto vreme predložiti drugo svešteno lice za popunjavanje dotičnog mesta. Država će plaćati veroučitelje u državnim školama. Za veroučitelje mogu biti postavljeni i parosi.

#### Articolo 11

Per la formazione di giovani serbi idonei al sacerdozio cattolico sarà istituito un seminario nella capitale o nelle sue vicinanze, cui lo Stato fornirà un'equa annua dotazione, restando all'autorità ecclesiastica rispettiva la cura di sistemarlo e governarlo in conformità delle disposizioni canoniche. In questo seminario sarà usata per le discipline non ecclesiastiche la lingua d'insegnamento serba.

#### Articolo 12

Il Regio Governo riconosce la validità dei matrimoni fra Cattolici, e dei matrimoni misti contratti alla presenza del parroco cattolico secondo le leggi della Chiesa.

#### Articolo 13

Le cause matrimoniali fra Cattolici, e fra coniugi di matrimoni misti celebrati dinanzi al parroco cattolico, eccetto in ciò che riguarda gli effetti meramente civili, saranno giudicate dai tribunali ecclesiastici cattolici.

#### Articolo 14

Il coniuge cattolico avrà diritto di stabilire che la prole dei matrimoni misti, celebrati dinanzi al parroco cattolico, venga educata nella Religione Cattolica.

#### Articolo 15

La formola di preghiera pel Sovrano: *Domine, salvum fac Regem*, sarà cantata negli uffici divini in lingua slava o latina, a seconda delle condizioni locali.

#### Član 11

Da bi se pripremili srpski mladići za rimokatoličke sveštenike, ustanoviće se jedan seminar u pres-tonici ili u njenoj blizini, koji će sama crkvena vlast urediti i o njemu se starati, dok će Kraljevska Vlada na to odrediti shodnu godišnju pomoć. Nastavni jezik za necrkvene predmete u ovom seminaru biće srpski.

#### Član 12

Vlada priznaje važnost braka među katolicima i mešovitim brakova zaključenih pred katoličkim sveštenikom po propisima katoličke crkve.

#### Član 13

Bračne sporove između supružnika katoličke vere, kao i između supružnika iz mešovitim brakova, zaključenih pred rimokatoličkim sveštenikom, - sudiće katolički duhovni sudovi, s izuzetkom rasprava čisto civilnih odnosa.

#### Član 14

Katolički suprug u mešovitim brakovima zaključenim pred rimokatoličkim sveštenikom, imaće pravo da ugovara da će deca iz tog braka biti vaspitana u katoličkoj veroispovesti.

#### Član 15

Molitva za Vladaoca: "Gospode spasi Kralja", pevaće se pri božijim službama, prema mesnim prilikama, na srpskom ili na latinskom jeziku.

Articolo 16

Lo Stato riconosce che la Chiesa, rappresentata dalle legittime sue autorità e dai suoi ordini gerarchici, ha vera e propria personalità giuridica e capacità di esercitare i diritti che le appartengono.

Articolo 17

La Chiesa ha diritto di acquistare per giusto titolo, di possedere e liberamente amministrare beni sì mobili che immobili, destinati per fini propri della Chiesa e delle sue istituzioni nel Regno; e le cose da lei acquistate e le sue fondazioni sono inviolabili come i beni propri dei cittadini dello Stato.

Articolo 18

Le proprietà della Chiesa potranno essere assoggettate ai pubblici tributi, come i beni degli altri cittadini; eccettuati tuttavia gli edifici destinati al culto divino, i seminari e le case dei Vescovi e dei parroci, i quali saranno immuni da tasse e non potranno mai essere destinati ad altri usi.

Articolo 19

I sacerdoti ed i chierici, secolari e regolari, non potranno essere obbligati ad esercitare pubblici uffici che fossero contrari al sacro loro ministero ed alla vita clericale.

Articolo 20

Se in avvenire sorgesse qualche difficoltà sulla interpretazione dei precedenti articoli o su questioni per avventura dagli stessi non contemplate, la Santa Sede ed il Reo Governo procederanno, di comune intelligenza, ad un'amichevole soluzione, in armonia col diritto canonico.

Član 16

Država priznaje katoličkoj crkvi predstavljenoj svojim legitimnim hijerarhijskim vlastima i redovima, obeležje pravnog lica i sposobnost da vrši sva prava koja joj kao takovoj pripadaju.

Član 17

Crkvama može, po propisima građanskoga prava, sticati, držati i sa njima slobodno upravljati, kako pokretna tako i nepokretna dobra, namenjena potrebama same crkve i njenih ustanova u zemlji. Stvari koje ona stiče, kao i njene zadužbine nepovredne su isto tako kao i dobra srpskih građana.

Član 18

Svojina Crkve biće podložna javnim nametima, isto tako kao i svojina srpskih građana, sem zgrada namenjenih službi božijoj, seminara i episkopskih i parohijskih domova, koji će biti oslobođeni od svakog nameta i koji se neće moći upotrebiti ni na šta drugo.

Član 19

Sveštenici i klirici neće biti obavezni da vrše javne službe protivne sveštenom pozivu i životu.

Član 20

Ako bi se u buduće pojavile kakve teškoće u tumačenju odredaba ovog konkordata, ili pitanja koja u njemu slučajno nisu predviđena, Vlada Kraljevine Srbije i Sveta Stolica rešavaće ih zajedničkim sporazumom i u skladu sa kanonskim pravom.

Articolo 21

La presente convenzione entrerà in vigore immediatamente dopo la ratifica di Sua Santità il Sommo Pontefice e di Sua Maestà il Re di Serbia.

Articolo 22

Lo scambio delle ratifiche avrà luogo in Roma nel più breve tempo possibile.

Roma, ventiquattro Giugno mille-novecentoquattordici (24 Giugno 1914).

R. Card. Merry del Val

L. s.

Mil. R. Vesnitch

L. s.

Član 21

Konkordat će stati na snagu čim ga svojim potpisom potvrde Njegovo Veličanstvo Kralj Srbije i Njegova Svetost Papa.

Član 22

Izmena potvrda izvršiće se u Rimu u što kraćem roku.

Rim, 24. juna 1914. god.

R. Kardinal Mery del Val Mil. R. Vesnitch

Br. 71.969.

IZ VATIKANA 24. JUNA 1914.

Dole potpisani Kardinal Državni Sekretar ima čast da u dopunu i kao sastavni deo Konkordata saopšti Njegovoj Preuzvišenosti Gospodinu D-ru Milenku R. Vesniću, izvanrednom poslaniku i opunomoćenom Ministru Srbije ovo što sleduje:

Njegova Svetost pristaje da katolici latinskog obreda Kraljevine Srbije upotrebe u Sv. Liturgiji staroslovenski jezik i glagolska slova u onim parohijama koje će posebice naznačiti na osnovi jezika kojim govore dotični parohijani.

Sem toga Njegova Svetost proteže na te parohije odluku Sv. Kongregacije obreda od 18. decembra 1906. Br. 4196 u koliko se njome uređuje upotreba Rimskog obrednika (pri krštenjima, venčanjima, pogrebima i t.d.) kao i pevanje i čitanje molitava, apostolskih poslanica i Evanđelja na srpskom jeziku.

Dall'esemplare a firme autografe e sigilli dei plenipotenziarii in Busta 89 nell'Archivio della segreteria di Stato. Ibid. l'esemplare a firma autografa e sigillo di Alessandro, Principe ereditario di Serbia, con cui, in nome di Re Pietro I e in data di Valievo 25 agosto 1914, ratifica il concordato. Ibid. inoltre una comunicazione a firma autografa del Vesnitch in data di Roma 12 marzo 1915, con cui, al Card. Gasparri, Segretario di Stato di Sua Santità, si dichiara "que le titre et le préambule de l'instrument de la ratification du Concordat portent les deux Contractants en ordre inverse par la faute du copiste et ne doit aucunement porter préjudice à l'ordre consacré pour cette catégorie de documents, et reservant la préséance au Saint-Siège".

Obrednik, Evandjelja i molitve o kojima je govor u gornjem stavu - mogu se štampati književnim slovima koja su sada u upotrebi u Srbiji.

Potpisani Kardinal koristi se i ovom prilikom da ponovi Preuzvišenom Gospodinu Ministru izraz svog visokog poštovanja.

R. Kard. Merry del Val.

Preporučujemo Našem Ministru Prosvete i Crkvenih Poslova da ovaj zakon obnaroduje, a svima Našim Ministrima da se o izvršenju njegovom staraju; vlastima pak zapovedamo da po njemu postupaju a svima i svakome da mu se pokoravaju.

#### 4. Hrvatska: narod i Crkva u traženju vlastite organizacije

Iako su područja današnje Republike Hrvatske apsolutnom većinom nastavali Hrvati, stanje je u njima početkom 20. stoljeća bilo mnogo složenije nego u Srbiji i Crnoj Gori. To je prije svega bilo zato

što je, kao što je već bilo spomenuto, državna uprava u njima bila tako ustrojena da je kulturno, političko i upravno komuniciranje među njima bilo otežano.

Gledano iz crkvene perspektive, na cijelom području današnje Hrvatske početkom 20. stoljeća prostirale su se tri crkvene metropolije sa sjedištima u Zagrebu, Zadru i Gorici (Italija).

Zagrebačka nadbiskupija imala je 1900. godine 1.243.836 vjernika u 348 župa, a njezine sufraganske biskupije bile su: Đakovo s 253.770 vjernika u 90 župa, Senj-Modruš s 317.043 vjernika u 134 župe i grkokatolička eparhija Križevci s 25.000 vjernika u 24 župe.

Zadarska nadbiskupija je iste godine brojila 76.500 vjernika i 54 župe. Njezine sufraganske biskupije bile su: Kotor s 13.633 vjernika u 19 župa, Hvar s 56.325 vjernika u 28 župa, Dubrovnik s 68.227 vjernika u 45 župa, Šibenik s 90.909 vjernika u 50 župa i Split-Makar-ska koja je brojila 184.336 vjernika u 98 župa.

U Goričku metropoliju, osim te nadbiskupije, tada su pripadale sufraganske biskupije s mješovitim talijanskim i hrvatskim stanovništvom: Trst-Kopar u kojoj je bilo malo Hrvata, a imala je 357.825 vjernika u 100 župa, te s mnogo više Hrvata biskupija Poreč-Pula koja je imala 119.180 vjernika u 50 župa i biskupija Krk koja je imala 56.600 vjernika u 20 župa.<sup>32</sup>

Odnosima između Katoličke Crkve i državnih vlasti na cijelom tom području, uključujući Crkvu na području današnje Republike Hrvatske, do 1870. godine ravnao je konkordat koji je car Franjo Josip sklopio sa Svetom Stolicom 1855. godine.<sup>33</sup>

Konkordat je osiguravao Katoličkoj Crkvi u Austro-Ugarskoj Monarhiji i crkvenim ustanovama slobodan kontakt sa Svetom Stolicom. Školstvo je obvezivao da bude usklađeno s katoličkim naukom, a predviđao je dopuštenje nadležne crkvene vlasti (*missio canonica*) za vjeroučitelje u školama i za predavače na teološkom fakultetu. Nadležnost crkvenih sudova bila je priznata u stvarima vjere, sakramenata, vršenja duhovne službe, crkvenih ženidaba i patronatskih prava, uz iznimku svjetovnih patronatskih prava. U građanskim pravnim pitanjima nadležan je bio državni sud, a priznat je bio imunitet sakralnih prostora, ako to ne bi ugrožavalo javnu sigurnost. Sveta Stolica je prema svojim propisima, u dogovoru s državnim vlastima, mogla osni-

32 Usp.: Ivan VITEZIĆ, „Die Römisch-katholische Kirche bei den Kroaten“, 332-398; Emanuel TURCZYNSKI, „Orthodoxe und Unierte“, 399-478.

33 Usp.: „Concordato fra Pio IX e Francesco Giuseppe i imperatore d’Austria“, Angelo MERCATI, *Raccolta dei concordati*, 821-830.

vati nove biskupije, a car je imao privilegij pri imenovanju biskupa, koji su prije nastupa na službu pred carem trebali položiti svečanu prisegu. Država se obvezala potpomagati biskupijska sjemeništa za odgoj svećenika, a reguliran je bio i način predlaganja i imenovanja za crkvene službe i njihovo materijalno potpomaganje od strane države. Crkvene ustanove bile su izvorni vlasnici svojih dobara koja su tvorila imovinu i vjerske fondove i mogli su ih koristiti u vlastite svrhe, osim ako bi se crkvena vlast i država u nekom slučaju drukčije dogovorile.

Međutim, nezadovoljan odlukama i naukom Prvoga vatikanskog koncila, vezanim uz nezabludivost i prvenstvo vlasti rimskoga biskupa, Franjo Josip je 1870. godine jednostrano otkazao konkordat. Učinio je to zato što se u Austriji smatralo da se jedna pravna osoba, supotpisnica konkordata, proglašenjem novih dogma bitno promijenila i da je zajednički ugovor time učinila nedjelotvornim.

Jednostrani opoziv konkordata od strane države, koji je vrlo ražalostio papu Pija IX., ipak nije mnogo promijenio stvarno stanje Katoličke Crkve na državnom području jer je taj konkordat na unutardržavnom pravnom području te novim zakonima iz 1874. godine bio stavljen izvan snage. Ustvari, istodobno s opozivom konkordata car je zadužio nadležne službe da prirede prijedlog novoga uređenja odnosa države i Katoličke Crkve. Nakon dugoga traženja pravnoga rješenja, učinjeno je to tek nekoliko godina kasnije kad je 21. siječnja 1874. godine proglašen Zakon o uređenju vanjskih pravnih odnosa Katoličke Crkve (*Gesetz über die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche*), koji je općenito nazivan Katolički zakon. Istoga dana stupila su na snagu još tri zakona: Zakon o pravnim odnosima samostanskih zajednica, Zakon o vođenju fondacija i vjerskih zaklada te Zakon o zakonskom priznanju vjerskih zajednica.<sup>34</sup>

Prema novim zakonima Katolička Crkva je nastavila uživati privilegirani položaj, a država je zadržala pravo veta pri imenovanju na neke crkvene službe i prisvajala pravo nadgledanja teoloških fakulteta, samostanskih zajednica, patronatskih i posjedovnih prava Crkve. Ipak, zbog otkazivanja konkordata dugo su trajali napeti odnosi između Beča i Rima, a normalizirali su se tek za vrijeme ponti-

<sup>34</sup> Usp.: Peter LEISCHING, „Römisch-katholische Kirche in Cisleithanien“, Adam WANDRUSZKA – Peter URBANITSCH, *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, IV.: *Die Konfessionen* (Beč: VÖAW, 1985.), 57.

fikata pape Leona XIII., koji je 1883. godine ustvrdio da Crkva nema više neriješenih pitanja s Austrijom, a odnose Crkve i države nastavili su formalno regulirati zakoni iz 1874. godine.<sup>35</sup>

## 5. Bosna i Hercegovina: razdoblje buđenja Crkve nakon više stoljeća progona

Kao što je poznato, Berlinski kongres je 13. srpnja 1878. odredio da Austro-Ugarska zauzme Bosnu i Hercegovinu.<sup>36</sup>

Razdoblje vojne okupacije Bosne i Hercegovine trajalo je do 1908. godine kad su ovi krajevi bili pripojeni Austro-Ugarskoj. Nakon toga, 1910. godine, Bosna i Hercegovina je, naravno pod kontrolom Beča, dobila svoj prvi vlastiti ustav, sabor i vladu, a takvo stanje je potrajalo uglavnom do 1918. godine kad je nastala nova država: Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca, unutar koje se našla i Bosna i Hercegovina.

Budući da je u Bosni i Hercegovini nakon Berlinskoga kongresa nastupilo posvema novo društveno stanje, trebalo je, između ostaloga, definirati i poziciju Katoličke Crkve u novim prilikama. Tako je, nakon pregovora između Svete Stolice i Austro-Ugarske o novoj crkvenoj organizaciji u Bosni i Hercegovini, pronađeno rješenje te je 8. lipnja 1881. potpisan ugovor između Svete Stolice i austrougarske vlasti za

---

<sup>35</sup> Usp.: Friedrich ENGEL-JANOSI, „Die Beziehungen zwischen Österreich-Ungarn und dem Vatikan von der Einnahme Roms bis zum Tode Pius IX.“, *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 10/1957), 235; Kora WAIBEL, *Dissertation zur Kündbarkeit des österreichischen Konkordats. Über Möglichkeiten und Folgen einer Abschaffung des Vertrags zwischen der Republik Österreich und dem Heiligen Stuhl vom 5. Juni 1933.* (Wien: 2008.), 19-21., prema: <http://othes.univie.ac.at/3238/>.

<sup>36</sup> Usp.: Gabriel NORANDOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, 183-184. – Tekst XXV. članka Berlinskog ugovora, kojim je odobrena austrougarska okupacija BiH-a, glasi: „Les provinces de Bosnie et d'Erzegovine seront occupées et administrées par l'Autriche-Hongrie. Le Gouvernement d'Autriche-Hongrie ne désirant pas se charger de l'administration du Sandjak de Novibazar, qui s'étend entre la Serbie et le Montenegro dans la direction sud-est jusqu'au delà de Mitrovitza, l'administration ottomane continuera d'y fonctionner. Néanmoins, afin d'assurer le maintien du nouvel état politique ainsi que la liberté et la sécurité des voies de communication, l'Autriche-Hongrie se réserve le droit de tenir garnison et d'avoir des routes militaires et commerciales sur toute l'étendue de cette partie de l'ancien Vilayet de Bosnie. A cet effet les Gouvernements d'Autriche-Hongrie et de Turquie se réservent de s'entendre sur les détails.“ – Njemačka verzija XXV. članka Berlinskog ugovora objavljena je u *Sammlung der für Bosnien und die Herzegowina erlassenen Gesetze, Verordnungen und Normalweisungen*, vol. I., (Wien: Landesdruckerei, 1880.), 3.



Bosnu i Hercegovinu (*Convenzione fra la Santa Sede ed il Governo Austro-Ungarico per la Bosnia ed Erzegovina*).<sup>37</sup>

Prema tom ugovoru predviđena je ponovna uspostava (*ristabilimento*) redovite crkvene uprave. Ta uprava će biti sastavljena od nadbiskupije Sarajevo, koja će biti metropolitanskoga prava, i sufraganskih biskupija Mostar, Banja Luka i Trebinje. Propisano je da će Banjalučkom biskupijom u početku upravljati apostolski upravitelj s biskupskim redom, a biskupiju Trebinje da će i dalje voditi dubrovački biskup. U Sarajevu je bez kašnjenja morao biti osnovan katedralni kaptol, a u Mostaru isti takav kaptol čim to prilike budu dopustile. Za odgoj budućega svećenstva svih tih biskupija određeno je hitno otvaranje pokrajinske bogoslovije na području Sarajevske nadbiskupije, a taj novi kler radit će u pastoralu zajedno s redovnicima.

Sveta Stolica je na kraju, iako je tijekom pregovora s Bečom nastojala to izbjeći, dopustila Caru „privilegij imenovanja nadbiskupa i biskupa u Bosni i Hercegovini (...) u obliku i prema pravilima ustanovljenim za predlaganje na biskupske stolice u njegovu carstvu“.<sup>38</sup> Popustila je uz uvjet da se taj privilegij ne spominje u buli ponovnoga ustanovljenja redovite uprave.

Upravo ono što je predviđao ovaj ugovor od 8. lipnja, bilo je određeno u buli ponovne uspostave redovite crkvene uprave *Ex hac augusta* od 5. srpnja 1881.<sup>39</sup> Priznajući franjevačkim misionarima velike zasluge u prošlosti, papa Leon XIII. je, kako bi se izbjegla bilo kakva nejasnoća u budućnosti, dokinuo sve privilegije redovnika u Bosni i Hercegovini.<sup>40</sup>

Nakon ponovne uspostave redovite crkvene uprave u Bosni i Hercegovini isti Papa će, 12. listopada 1881., za prvoga biskupa nove biskupije Mostar-Duvno imenovati Paškala Buconjića, dotadašnjeg apostolskog vikara Hercegovine, koji će na toj službi ostati sve do

---

37 Usp.: *Conventiones de rebus ecclesiasticis*, 23-25; Angelo MERCATI, *Raccolta di concordati*, 1014-1015.

38 Privilegij imenovanja katoličkih biskupa u Monarhiji bio je dan bečkom caru XIX. člankom Konkordata između pape Pija IX. i cara Franje Josipa od 15. kolovoza 1855. Usp.: Angelo MERCATI, *Raccolta di concordati*, 825.

39 Usp.: *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, vol. II., (Roma: 1882.), 288-312. Hrvatski prijevod u: *Mladi teolog* 1 (1981.), 79-90 i posebno izdanje BK BiH (Sarajevo: BK BiH, 2006.).

40 Usp.: *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, vol. II., 310.

svoje smrti 8. prosinca 1910.<sup>41</sup>

Apostolskim pismom *Paterna Illa* (8. srpnja 1890.) vodstvo Trebinske biskupije uzeto je iz ruku dubrovačkoga biskupa te je uprava njome, istim dokumentom, bila povjerena biskupu Mostara.<sup>42</sup> Tako je Buconjić postao i apostolski upravitelj Trebinske biskupije pa se time jurisdikcija mostarskoga biskupa proširila na cijelu Hercegovinu.

Za sarajevskoga nadbiskupa imenovan je 16. kolovoza 1881. Josip Stadler, dotadašnji svećenik Zagrebačke nadbiskupije i profesor fundamentalne teologije na Teološkom fakultetu u Zagrebu, koji je na toj službi ostao sve do 1918. godine.<sup>43</sup>

Ugovor između Svete Stolice i bečke vlade od 8. lipnja 1881. predviđao je da će za novu biskupiju u Banja Luci biti imenovan apostolski upravitelj s biskupskim redom čija će zadaća biti osnivanje potrebnih ustanova, nužnih za svaku dobro uređenu biskupiju.<sup>44</sup> Tako je na početku, 25. travnja 1882., za apostolskog upravitelja Banja Luke imenovan sam Stadler, koji je na toj službi bio do 27. ožujka 1884., kada je za apostolskoga upravitelja Banje Luke imenovan fra

---

41 Usp.: Radoslav GLAVAŠ, *Biskup o. Paškal Buconjić povodom tridesetogodišnjice biskupovanja 1880-1910*, (Mostar: 1910.); Marko PERIĆ, „Život i rad mostarsko-duvanjskih i trebinsko-mrkanskih biskupa u zadnjih 100 godina“, Petar BABIĆ – Mato ZOVKIĆ (ur.), *Katolička Crkva u Bosni i Hercegovini u XIX. i XX. stoljeću. Povijesno-teološki simpozij prigodom stogodišnjice ponovne uspostave redovite hijerarhije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1. i 2. srpnja 1982.* (Sarajevo: Vrhbosanska visoka teološka škola, 1986.), 275-281.

42 Usp.: *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, vol. X., (Roma: 1891.), 182: mostarskom biskupu se povjerava na upravu Trebinska biskupija „pro tempore existentem tam in spiritualibus, quam in temporalibus“.

43 O Josipu Stadleru vidi: Ivan VITEZIĆ, „Die Römisch-katholische Kirche“, 362-367; Petar BABIĆ, „Nadbiskup Stadler u svjetlu rimskih arhiva od 1881. do 1903.“, Petar BABIĆ – Mato ZOVKIĆ (ur.), *Katolička Crkva u Bosni i Hercegovini u XIX. i XX. stoljeću. Povijesno-teološki simpozij prigodom stogodišnjice ponovne uspostave redovite hijerarhije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1. i 2. srpnja 1982.* (Sarajevo: Vrhbosanska visoka teološka škola, 1986.), 61-90; Anto PARADŽIK, *Dr Josip Stadler prvi vrhbosanski nadbiskup* (Sarajevo: Nadbiskupski Ordinarijat vrhbosanski, 1968.); Pero ĆORIĆ – Josip LEBO, „Književni opus nadbiskupa Stadlera“, *Mladi teolog* 12 (1986.), 47-54; „Prilozi za bibliografiju o Stadleru“, *Mladi teolog* 16-17 (1990.), 23-63; Želimir PULJIĆ (ur.), *Josip Stadler. Prilozi za proučavanje duhovnog lika prvog vrhbosanskog nadbiskupa* (Sarajevo: Vrhbosanska visoka teološka škola, 1989.); Pavo JURISIĆ (ur.), *Josip Stadler. Život i djelo* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 1999.).

44 Usp.: *Conventiones de rebus ecclesiasticis*, 24.

Marijan Marković (1884.-1912.).<sup>45</sup>

Za vrijeme austrougarske uprave Katolička Crkva se dosta uspješno i brzo organizirala, što vrijedi kako za biskupije, tako i za dvije franjevačke provincije sa sjedištima u Sarajevu i Mostaru. Osnivane su nove župe i građeni crkveni objekti i organizirano dušobrižništvo. Razvijano je osnovno, srednje i visoko školstvo. Redovničke ženske zajednice su se posebice angažirale oko osnovnoga školstva.<sup>46</sup> Opismenjavano je stanovništvo i širen vjerski tisak.<sup>47</sup> Uspješno je djelovalo nadbiskupijsko sjemenište i gimnazija u Travniku te Bogoslovija s visokim teološkim studijem u Sarajevu. Franjevačka provincija u Hercegovini imala je sjemenište i gimnaziju na Širokom Brijegu a Bogosloviju u Mostaru, Franjevačka provincija Bosne Srebrene sjemenište i gimnaziju u Visokom i Bogosloviju u Sarajevu.<sup>48</sup> Trapisti su imali sjemenište s gimnazijom i visoko teološko učilište u svojem samostanu kod Banja Luke.<sup>49</sup> Povećavao se i broj vjernika tako da se s 265.788 (18,08%) iz 1879. godine popeo na 434.061 (22,87%) u 1910. godini.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Usp.: Anto ORLOVAC, „Prvih sto godina banjalučke mjesne crkve“, Petar BABIĆ – Mato ZOVKIĆ (ur.) *Katolička Crkva u Bosni i Hercegovini u XIX. i XX. stoljeću. Povijesno-teološki simpozij prigodom stogodišnjice ponovne uspostave redovite hijerarhije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1. i 2. srpnja 1982.* (Sarajevo: Vrhbosanska visoka teološka škola, 1986.), 263-265; Anto ORLOVAC, „Dr Josip Stadler – upravitelj Banjalučke biskupije“, *Croatia Christiana Periodica* 14 (1984.), 44-63; Ivan DUJMUŠIĆ, „Biskup fra Marijan Marković“, *Vrhbosna* 9 (1909.), 136-138.

<sup>46</sup> Usp.: Tomo VUKŠIĆ, „Pogled na katoličko školstvo u Bosni i Hercegovini u XX. stoljeću“, Vesna RAPO (ur.) *Školstvo u XX. stoljeću: radovi predstavljeni na Stručno-znanstvenom skupu s međunarodnim sudjelovanjem - Zagreb, 25.-27. listopada 2001. godine povodom 100. obljetnice Hrvatskoga školskog muzeja.* Anali za povijest odgoja 2 (Zagreb: Hrvatski školski muzej, 2003.), 287-309; isto u: *Hrvatska misao* 22 (2002.), 74-95.

<sup>47</sup> Usp.: Tomo VUKŠIĆ, „Pregled katoličke i hrvatske periodike u BiH od 1878. do 1918. s posebnim osvrtom na časopis *Balkan*“, *Hum* 2 (2007.), 82-112.

<sup>48</sup> Usp.: Tomo VUKŠIĆ, „Početci visokoga školstva u Bosni i Hercegovini“, Vlado MAJSTOROVIĆ – Slavica JUKA, *Korijeni i perspektive visokoga obrazovanja u Hercegovini. Zbornik radova sa znanstvenoga skupa održanoga u organizaciji Sveučilišta u Mostaru na Filozofskom fakultetu u Mostaru 22. svibnja 2009.* (Mostar: Sveučilište u Mostaru, 2010.), 103-138.

<sup>49</sup> Usp.: Tomo VUKŠIĆ, „Trapistička visoka filozofsko-teološka škola i početak sveučilišnog obrazovanja u Banja Luci“, *Vrhbosnensia* 14 (2010.), 33-56.

<sup>50</sup> Usp.: Tomo VUKŠIĆ, *Međusobni odnosi katolika i pravoslavaca u Bosni i Hercegovini (1878.-1903.). Povijesno-teološki prikaz* (Mostar: Teološki institut Mostar, 1994.), 67. – Podaci su preuzeti iz djela: *Statistika mjesta i pučanstva Bosne i Hercegovine po popisu 16. juna 1879. godine* (Sarajevo: Vladina tiskarna, 1880.); *Die Ergebnisse der Volkszählung in Bosnien und der Herzegowina vom 10. Oktober 1910* (Sarajevo: 1912.); Đorđe PEJANOVIĆ, *Stanovništvo Bosne i Hercegovine*, 40-51.

CONVENZIONE FRA LA SANTA SEDE ED IL GOVERNO AUSTRO-UNGARICO PER LA BOSNIA ED ERZEGOVINA.<sup>51</sup>

8 giugno 1881.

Dopo che l'Amministrazione della Bosnia e dell'Erzegovina è stata assunta dal Governo di S. M. Imperiale e Reale Apostolica, la Santa Sede ed il Governo stesso hanno riconosciuto la necessità di provvedere agli interessi religiosi ed ai bisogni spirituali di quelle provincie, mediante un'organizzazione ecclesiastica, che meglio corrisponda alla nuova condizione di cose e renda più libero e più fruttuoso l'esercizio dell'alta missione della Chiesa a beneficio di quelle popolazioni.

Scambiatesi quindi sopra questo importante oggetto le opportune intelligenze tra la Santa Sede ed il Governo della Maestà Sua, e tenuto conto delle difficoltà di vario genere che si frappongono attualmente ad una piena sistemazione delle cose ecclesiastiche ed alla attuazione immediata dei relativi provvedimenti, si è intanto stretto l'accordo sopra i seguenti punti.

Il Santo Padre procederà al ristabilimento della gerarchia ecclesiastica nella Bosnia ed Erzegovina.

Nella città di Serajevo sarà istituito un Arcivescovato del medesimo nome, e ad esso con diritto metropolitico saranno soggette come suffraganee tutte le Sedi Vescovili erette o da erigersi in avvenire nelle due provincie.

SPORAZUM IZMEĐU SVETE STOLICE I AUSTROUGARSKE VLADE ZA BOSNU I HERCEGOVINU

8. lipnja 1881.

Nakon što je Vlada njegova carskoga i kraljevskoga apostolskoga Veličanstva preuzela upravu Bosne i Hercegovine, Sveta Stolica i ista Vlada prepoznale su potrebu da se pobrine za vjerske interese i duhovne potrebe tih pokrajina, posredstvom crkvene organizacije koja bi bolje odgovarala novom stanju stvari i učinila slobodnijim i plodnijim vršenje visokoga poslanja Crkve radi dobra onih naroda.

Pošto su razmijenjene dakle korisne spoznaje o ovom važnom predmetu između Svete Stolice i Vlade njegova Veličanstva, i vodeći računa o poteškoćama raznih vrsta koje u ovom času prave smetnje punom uređenju crkvenih stvari i neposrednom provođenju odnosnih mjera, ipak je sklopljen ugovor o sljedećim točkama.

Sveti Otac će pristupiti ponovnoj uspostavi crkvene hijerarhije u Bosni i Hercegovini.

U gradu Sarajevu bit će ustanovljena nadbiskupija istoga imena, a njoj s metropolitanskim pravom bit će podložena kao sufraganska biskupska sjedišta već uspostavljena ili koja će biti uspostavljena u budućnosti u dvije pokrajine.

<sup>51</sup> Usp.: *Conventiones, de rebus ecclesiasticis*, 23-25; Angelo MERCATI, *Raccolta dei concordati*, 1014-1015.

Verrà fondato senza ritardo in Serajevo un Capitolo Cattedrale, il quale sarà per ora composto di quattro Canonici, a ciascuno dei quali il Governo di Sua Maestà Apostolica assegna 2.000 fiorini annui.

Contemporaneamente si erigerà in Banjaluka una Sede Vescovile suffraganea di Serajevo. Sua Santità peraltro la farà governare provvisoriamente da un Amministratore Apostolico con carattere vescovile, nell'intento che si vada preparando convenientemente la fondazione degli istituti necessari ad una ben regolata diocesi. Nell'Erzegovina si erigerà un Vescovato nella città di Mostar, che ne prenderà il nome.

Essendo poi necessario che anche il Vescovo di Mostar sia circondato dal suo Capitolo, ne viene ammessa in principio la erezione, la quale avrà effetto appena le circostanze lo permetteranno.

La diocesi di Trebigne continuerà ad essere amministrata dal Vescovo di Ragusa fino a che fra la Santa Sede ed il Governo di Sua Maestà Imperiale e Reale Apostolica siansi presi speciali accordi per una nuova sistemazione della medesima.

La dotazione delle Sedi summenzionate, nel fermo proposito di aumentarla in avvenire, viene per ora fissata nel seguente modo.

Alla Sede Arcivescovile di Serajevo si assegnano dal Governo Imperiale e Reale, annui fiorini 8.000, a quella di Mostar fiorini 6.000, all'Amministratore Apostolico di Banjaluka fiorini 3.000.

Bez kašnjenja bit će ustanovljen katedralni kaptol u Sarajevu, koji će za sada biti sastavljen od četiri kanonika, svakom od kojih Vlada njegova apostolskoga Veličanstva dodjeljuje 2000 godišnjih forinti. Istovremeno ustanovit će se u Banja Luci biskupsko sjedište sufragansko prema Sarajevu. Njegova Svetost učinit će da njime privremeno upravlja apostolski upravitelj s biskupskim redom, s nakanom da se prikladno pripravlja utemeljenje ustanova potrebnih za dobro uređenu biskupiju.

U Hercegovini će se ustanoviti biskupija u gradu Mostaru, od kojega će uzeti ime.

Budući da je k tomu potrebno da također mostarski biskup bude okružen svojim kaptolom, načelno se dopušta njegovo ustanovljenje, koje će biti učinjeno čim to okolnosti budu dopustile.

Trebinjskom biskupijom će nastaviti upravljati dubrovački biskup sve dok između Svete Stolice i Vlade njegova carskoga i kraljevskoga apostolskoga Veličanstva ne budu napravljeni posebni ugovori radi novoga uređenja iste.

Prihod gore spomenutih sjedišta, s čvrstom nakanom da ga se u budućnosti poveća, zasada je određen na sljedeći način.

Nadbiskupskom sarajevskom sjedištu carska i kraljevska Vlada dodjeljuje 8000 godišnjih forinti, onom mostarskom 6000 forinti, banjalučkom apostolskom upravitelju 3000 forinti.

Nell'Archidiocesi di Serajevo verrà aperto per ora e senza ritardo un Seminario provinciale che soddisfi ai bisogni non solo dell'Archidiocesi, ma ancora delle altre diocesi suffraganee, affinché per questo mezzo si formino abili soggetti del Clero secolare, che si occupino alacramente del sacro ministero e nella cura delle anime insieme al Clero regolare, cui, attesi i lunghi servigi prestati alla Chiesa, sono da usarsi i dovuti riguardi. Il Governo di Sua Maestà Imperiale e Reale Apostolica fornirà i mezzi occorrenti a tale istituto.

Il Santo Padre, in base al nuovo ordine di cose stabilitosi nella Bosnia e nella Erzegovina, volendo mostrare piena fiducia e riconoscenza verso Sua Maestà Imperiale e Reale Apostolica che, colla Sua generosità e con i suoi impegni per lo avvenire, contribuisce sì efficacemente al bene ed incremento di quelle Chiese, concede alla stessa Maestà Sua il privilegio di nomina dell'Arcivescovo e dei Vescovi nella Bosnia e nell'Erzegovina.

Questo privilegio, del quale peraltro non si farà menzione nella Bolla di erezione della Gerarchia, sarà esercitato da Sua Maestà nella forma e colle regole stabilite per la presentazione alle Sedi Vescovili del suo Impero.

Il Santo Padre nel procedere alla nomina dell'Amministratore Apostolico di Banjaluka, riguardo alla scelta della persona, avrà in considerazione i desideri che saranno manifestati da Sua Maestà l'Imperatore.

U Sarajevskoj nadbiskupiji za sada i bez kašnjenja bit će otvoreno pokrajinsko sjemenište koje neka zadovolji potrebe ne samo Nadbiskupije nego također drugih sufraganskih biskupija, kako bi se po ovom sredstvu odgojili vješti subjekti svjetovnoga klera, da se revno brinu o svetoj službi i u dušobrižništvu zajedno s redovničkim klerom, kojemu, s obzirom na dugo služenje Crkvi, treba iskazivati dužni obzir. Vlada njegova carskoga i kraljevskoga apostolskog Veličanstva davat će potrebna sredstva toj ustanovi.

Sveti Otac, na osnovi novoga reda stvari koji je nastupio u Bosni i u Hercegovini, želeći pokazati puno povjerenje i priznanje prema njegovu carskom i kraljevskom apostolskom Veličanstvu koje, svojom darežljivošću i svojim zauzimanjima za budućnost, doprinosi tako učinkovito dobru i porastu tih Crkava, dopušta istom njegovu Veličanstvu povlasticu imenovanja nadbiskupa i biskupâ u Bosni i u Hercegovini.

Tu povlasticu, o kojoj međutim neće biti spomena u buli uspostave hijerarhije, vršit će njegovo Veličanstvo u obliku i s pravilima ustanovljenim za prijedlog imenovanja za biskupska sjedišta u svem Carstvu.

Sveti Otac će u pristupanju imenovanju banjalučkoga apostolskog upravitelja, glede izbora osobe, imati na pameti želje koje će iskazati njegovo Veličanstvo Car.

Il Santo Padre concede a Sua Maestà Imperiale e Reale Apostolica l'indulto di nominare alle prebende canonicali dal Governo Imperiale e Reale dotate: al quale effetto il Vescovo proporrà al Governo di Sua Maestà una terna di ecclesiastici che giudicherà più degni; resterà però eccettuata la prima fra le dette prebende, la quale in seguito della raccomandazione della stessa Maestà Sua verrà conferita da Sua Santità.

In fede di che i sottoscritti, con la debita autorizzazione di Sua Santità e di Sua Maestà Imperiale e Reale Apostolica, appongono la loro firma al presente atto scritto in doppio originale.

Roma il 8 Giugno 1881.

Il Segretario di Stato di Sua Santità  
(Firm.) L. Card. Iacobini  
L'Ambasciatore di Austria-Ungheria  
presso la S. Sede  
(Firm.) Conte Ludovico Paar.

Sveti Otac daje njegovu carskom i kraljevskom apostolskom Veličanstvu povlasticu da imenuje na kanoničke prebende koje će carska i kraljevska Vlada opskrbljivati: radi toga biskup će Vladi njegova Veličanstva predložiti trojicu crkvenih osoba koje smatra najdostojnijima; ostat će ipak izuzeta prva od rečenih prebenda, koju će nakon preporuke istoga njegova Veličanstva dodijeliti njegova Svetost.

U vjeri u to potpisnici, s potrebnim ovlaštenjem njegove Svetosti i njegova carskoga i kraljevskoga Veličanstva, dodaju svoj potpis na ovaj pisani akt u dvostrukom izvorniku.

Rim, 8. lipnja 1881.

Državni tajnik njegove Svetosti  
(Potpis) Kard. L. Iacobini  
Veleposlanik Austro-Ugarske kod  
Svete Stolice

(Potpis) Grof Ludovico Paar

## LEGAL FRAMEWORK FOR ACTIVITY OF THE CATHOLIC CHURCH IN MONTENEGRO, SERBIA, CROATIA AND BOSNIA AND HERZEGOVINA IN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURY AND SOME DATA ABOUT CATHOLICS THERE

### Summary

*The condition of the Catholic Church in the early 20th century on the territory of today's Montenegro, Serbia, Croatia, and Bosnia and Herzegovina was extremely complex and very different from the situation today. This article analyzes church circumstances at that time examining demographic facts regarding Catholics, church organization, and legal regulation of relations between Church and state at the time.*

*Catholics lived as a small community in Montenegro and Serbia. Their situation in Montenegro was governed by a contract between the state and the Holy See*

*(1878) and they had an archdiocese with headquarter in the city of Bar. On the other side, the legal status of the Catholic Church in Serbia, where there was no diocese, was not resolved until 1914, when a concordat with the Holy See was signed. However, this concordat was not implemented due to the outbreak of the First World War.*

*In the region of today's Croatia, Catholics were a majority almost everywhere. The legal status of the Church, which was organized in three major metropolitan districts (Zagreb, Zadar, Gorica), was arranged firstly through a concordat between the Holy See and Austria-Hungary in 1855, and later under special laws enacted in 1874.*

*In order to regulate the position of the Catholic Church in Bosnia and Herzegovina, where Catholics represented about 18 percent of the population, the Austro-Hungarians in 1881, before the establishment of new dioceses and the appointment of new bishops, signed a special agreement with the Holy See.*

*All of these agreements with the Holy See, except the one of 1855, which ceased to be valid after 1870, signed by individual countries and implemented at the beginning of the 20th century are presented here in the original language and in translation.*

**Key words:** *the position of the Church, concordats, Montenegro, Serbia, Croatia, Bosnia and Herzegovina, the number of Catholics and number of other believers, the church organization.*

Translation: Darko Tomaševića and Kevin Sullivan





UDK: 141.30  
115“04/14“  
Pregledni rad  
Primljeno: listopad 2015.

Oliver JURIŠIĆ  
Pontificio Collegio Croato di san Girolamo  
Via Tomacelli 132, I – 00186 Roma  
oliverjurisic@gmail.com

## **SREDNJOVJEKOVNE RASPRAVE O VJEČNOSTI SVIJETA: DE AETERNITATE MUNDI TOME AKVINSKOG**

### **Sažetak**

*Cilj je ovoga članka osvrnuti se ukratko na raspravu o vječnosti svijeta kod Tome Akvinskog i na njegovo kratko djelo De aeternitate mundi. Vječnost svijeta s prodorom Aristotelove filozofije postaje jedno od važnih pitanja srednjovjekovne filozofije. U kontekstu Aristotelove filozofije dolazi do određenih prijepora nastalih prevođenjem komentara arapskih filozofa Avicenne i Averroesa, posebno pitanja osobne besmrtnosti i vječnosti svijeta, što je na kraju dovelo i do izravne osude određenih teza 1270. godine od strane pariškog biskupa Stephena Tempiera koje su se naučavale na Pariškom sveučilištu. Upravo u tu presudnu godinu smješta se i nastanak ovog Tomina djela koje je za zadatak imalo odgovoriti na neka suprotna mišljenja, najvjerojatnije Bonaventurine ili eventualno Johna Pechama.*

*U uvodnom dijelu kratko je prikazan osvrt na kontekst u kojem je djelo napisano, kao i neke terminološke distinkcije koje se odnose na shvaćanje pojma vrijeme. Nakon toga se daje osvrt na datiranje Tomina djela gdje se, slijedeći osvrt stručnjaka, djelo datira u manje-više 1270. godinu kao godinu kad je napisano. S obzirom na to da se kao oponenti uzimaju ili Bonaventura ili John Pecham, u nastavku se donosi prikaz Bonaventurina i Pechamova razmišljanja o problemu vječnosti svijeta.*

*U nastavku se prvo prikazuje Tomino shvaćanje pitanja vječnosti svijeta kroz neka njegova izabrana djela gdje se nastoji naglasiti Tomino metafizički pristup tom problemu. Na kraju članak se osvrće na Tomino djelo De aeternitate mundi i predlaže zaključak da je Toma zastupao metafizički pristup problemu vječnosti svijeta, kao i aeviternitas svijeta, ali ne aeternitas, što je specifično terminološka oznaka za Božju vječnost i da se tu Toma ne razlikuje od svojih oponentata. U zaključku članak se kratko osvrće na odnos vjere i razuma u pitanju vječnosti svijeta, kao i aktualnost Tomine misli danas.*

**Ključne riječi:** *Toma, Bonaventura, Pecham, aeviternitas, aeternitas, metafizički pristup.*

## Uvod: kontekst Tomina djela *De aeternitate mundi*

U vrijeme kada Toma Akvinski piše svoje djelo *De aeternitate mundi*, Aristotel i njegova djela već su bila prevedena na latinski i poznata na Zapadu preko arapskih komentatora Avicenne i Averroesa iako nepotpuno. Sveto pismo bilo je temelj uglavnom za sve rasprave kako u teologiji tako i u filozofiji u smislu da se nije moglo naučavati nešto suprotno nauku Pisma. S druge strane, u vrijeme kad Toma piše svoje djelo, u Parizu se razvija averoistička kontroverzija oko besmrtnosti duše nastala na tumačenju Aristotelova teksta iz njegova djela *O duši* o pasivnom intelektu i tumačenju kako je Aristotel imao na umu jedan intelekt za sve što je dovodilo u pitanje osobnu besmrtnost. Averoistička kontroverzija bila je i povod osudi koju je biskup Pariza Stephen Tempier 1270. i 1277. izrekao protiv različitih averoističkih interpretacija Aristotela. Među osuđenim propozicijama bila je i propozicija koja je tvrdila da se ne može dokazati da je svijet stvoren, a koja je prema nekim autorima bila i propozicija koju je zastupao i Siger od Brabanta, iako je Siger od Brabanta tvrdio da iako se ne može filozofski dokazati da je svijet stvoren, ipak se treba na temelju Pisma držati da ga je Bog stvorio.<sup>1</sup> Dakle temeljno pitanje koje se postavilo jest: Je li moguće filozofski tvrditi kako je svijet vječan ali i stvoren?

U raspravama o vječnosti svijeta pitanje vremena stvaranja igralo je jednu od najvažnijih uloga. Terminološki pojam vremena se promatrao u kontekstu Aristotelove definicije vremena: „hoc est tempus: numerus motus secundum prius et posterius.“<sup>2</sup> Aristotelova definicija vremena bila je različito intepretirana. U kontekstu rasprava o vremenu postavljalo se pitanje i realnosti vremena i posebno je li vrijeme *distensio animae* ili *distensio motus*. O čemu dakle ovisi vrije-

<sup>1</sup> Usp.: Sigieri de BRABANTE, *L'eternità del mondo*, Andrea VELLA – Pasquale PORRO – Concetto MARTELLO (ur.) (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2009.). Usp.: Luca BIANCHI, *L'errore di Aristotele La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo* (Firenze: Nuova Italia, 1984.). O temama vječnosti svijeta i svemira na hrvatskom jeziku mogu se pogledati sljedeći članci: Ivan TADIĆ, „Traganje za početkom svemira“, *Crkva u svijetu* 43 (2008.), 234-258; Ivan ČEHOK „Viječnost svijeta kao filozofijsko-teološki problem“, *Obnovljeni život* 46 (1991.), 189-197; Ivan TADIĆ, „The problem of the eternity of the world in the croatian contemporary philosophy“, *Disputatio philosophica* 2 (2000.), 167-184.

<sup>2</sup> ARISTOTEL, *Physica – Translatio Vetus*, F. BOSSIER – J. BRAMS (ur.) (Leiden – New York: E. J. Brill, 1990.), IV, 11, 175. Usp.: ARISTOTEL, *Physics* IV, 11, 219b1-2.

me od duše koja ga doživljava ili od kretanja koja vidimo?<sup>3</sup> S obzirom na definiciju vremena kretanje ostaje normativna pozadina govora ne samo o vremenu nego i o vječnosti svijeta. U kontekstu Aristotelove definicije dolazi i do određenih terminoloških razjašnjenja koja će biti korisna i važna u kasnijem dijelu izlaganja. Aristotelova definicija koja sadržava termin *vrijeme* na latinski je prevedena s *tempus* i tu nije bilo velikih neslaganja. *Tempus* je označeno kao ono vrijeme koje čovjek poznaje kroz *generatio et corruptio*, mogli bismo reći najjednostavniji oblik shvaćanja vremena poznat svim ljudima. Drugi termin koji se nije odnosio direktno na vrijeme, ali je u odnosu prema vremenu bio promatran, termin je *aeternitas*, koji se primjenjivao isključivo na Boga.

Terminološke poteškoće stvaralo je pitanje: Jesu li anđeli u vremenu i na koji način su anđeli, ako jesu ograničeni takvim vremenom, zapravo postoji li nešto što bi se moglo nazvati anđeoskim vremenom? Da bi se na neki način riješilo to pitanje, u rječnik ondašnjeg vremena ulazi termin *aevum* ili *aeviternitas*, što je transliteracija grčke riječi αἰών na latinski jezik. Grčki termin nije jednoznačan, njime se označavaju termini kao što su sila, individualni život, rađanje.<sup>4</sup> Grčki termin transliteriran je s *aevum* također kao i *aeternitas participata*, *aeternitas ex parte post*. Pretpostavljalo se, da bi se napravila razlika između vječnosti koja pripada isključivo Bogu i anđela, kako anđelima pripada vječnost kao *aevum*, *aeternitas participata*. Ta distinkcija pripisuje se Augustinu.<sup>5</sup> *Aevum* bi bio život bez kraja ili jako dug život, ili vječnost bez kraja, ali vječnost drukčija od one koja pripada Bogu. Pitanje koje se postavlja: Jesu li Toma Akvinski kao i njegovi mogući oponenti Bonaventura ili John Pecham u pitanju vječnosti svijeta zastupali *aevum* kao specifičnu vrstu vječnosti svijeta? Na to pitanje pokušat ćemo dati odgovor nešto kasnije.

## 1. Datiranje *De aeternitate mundi*

Među djelima Tome Akvinskog *De aeternitate mundi* je okarakteriziran kao *opusculum*. *Opusculum* je kratak rad, često od samo neko-

<sup>3</sup> Usp.: Pasquale PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: l'aevum, il tempo discreto, la categoria „quando“* (Leuven: Leuven University Press, 1996.), 5.

<sup>4</sup> Usp.: P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: l'aevum, il tempo discreto, la categoria „quando“*, 52-56.

<sup>5</sup> Usp.: P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: l'aevum, il tempo discreto, la categoria „quando“*, 71-72. Usp.: Pasquale PORRO, *Angelic measures in the medieval concept of time studies on the scholastic debate and its reception in early modern philosophy* (Leiden: E. J. Brill, 2001.), 131-159.

liko stranica koji se bavi određenom i često specifičnom temom. Uz *De aeternitate mundi* kao *opusculum* među Tomininim djelima se također pojavljuju i *De ente et essentia*, *De unitate intellectus*, *De substantiis separatis* i *De principiis naturae*.

Mišljenja o datiranju *De aeternitate mundi* razlikuju se. J. P. Torell smješta Tomino djelo oko 1270. godine u vrijeme averoističke kontroverzije na Pariškom sveučilištu.<sup>6</sup> Datiranje oko 1270. godine je također prihvaćeno u Leonina izdanju Tominih djela. Dok je 1270. generalno uzeta kao godina pisanja djela, postoje i autori koji se ne slažu s tim datiranjem.

Pasquale Porro smješta djelo u 1271. godinu, dakle godinu kasnije. Kao argument se navodi nastupno predavanje franjevca Johna Pechama kojemu se nazočili Toma Akvinski i Gerard Abbeville. Smatra se da je Tomino djelo odgovor na Pechamovo nastupno predavanje s obzirom na to da je Pecham prema nekim interpretacijama zastupao suprotno mišljenje od Tomina u kontroverziji oko mogućnosti dokazivanja vječnosti svijeta.<sup>7</sup>

Thomas Bukowski datira Tomino djelo čak i prije 1270. Kao argument za tako rano datiranje navode se sličnosti između *De aeternitate mundi* i Tomina Komentara sentencija Petra Lombardijskog, kao i teza da je Toma napisao djelo kao odgovor Bonaventuri budući da se Toma i Bonaventura razlikuju glede pitanja dokazivanja vječnosti svijeta, što ćemo vidjeti kasnije.<sup>8</sup> Među tomističkim stručnjacima, kao što su P. Mandonnet, M. Grabmann, A. Walz i P. Glorieux, postoji slaganje da je 1270. najsigurnija godina za datiranje *De aeternitate mundi* jer se smatra da je to djelo napisano u vrijeme averoističkih rasprava na Pariškom sveučilištu i da je Toma boravio po drugi put u Parizu u vrijeme tih kontroverzija i da su one povod pisanju djela. Nije uvjerljiv argument Bukowskog kako je Toma napisao ovo djelo prilično rano oko 1259. jer je analiza Bukowskog nedovoljna i pri uspoređivanju sličnih redaka u *De aeternitate mundi* i u Tominu Komentaru Sentencija Petra Lombardijskog. Iako nema definitivnog zaključka, čini se plauzibilnim pretpostaviti kako je Toma u pisanju ovoga djela više od desetljeća nakon što je napisao Komentar Sentencija, smišljeno konzultirao vlastiti

<sup>6</sup> Usp.: Jean-Pierre TORELL, *Saint Thomas Aquinas the person and his works* (Washington: The Catholic University Press, 2005.), 185.

<sup>7</sup> Usp.: Pasquale PORRO, *Tomasso d' Aquino un profilo storico-filosofico* (Roma: Carroci, 2012.), 446.

<sup>8</sup> Usp.: Thomas BUKOWSKI, „An Early Dating for Aquinas *De aeternitate mundi*“, *Gregorianum* 51 (1970.), 277-279.

Komentar Sentencija jer je već u Komentaru posvetio dio upravo pitanju o vječnosti svijeta. Je li Toma konzultirajući Komentar Sentencija napisao *De aeternitate* kao reakciju na Bonaventurin rad ili je u pitanju bio rad Johna Pechama?

## 2. Bonaventura o vječnosti svijeta

Bonaventura se nije slagao s mišlju kako bi svijet mogao biti vječan, ali i stvoren, gdje je za Bonaventuru pitanje stvaranja bilo od presudne važnosti. Bonaventurin se pristup može sažeti u temeljnu pretpostavku: Bog je mogao stvoriti svijet od vječnosti iako ga je stvorio na samom početku trajanja vječnosti, u tom slučaju svijet bi bio stariji od vječnosti, što je za Bonaventuru kontradikcija u odnosu na vječnost. Jer ideja stvaranja uključuje kako je nešto stvoreno, dakle ima početak, dok ideja vječnosti uključuje nestvorenost, dakle nepostojanje početka. Biće stvoreno od vječnosti je kontradikcija jer uključuje ideju kako je sama vječnost imala početak, što je pogrešno.<sup>9</sup> Bonaventurin argument je jasan, svijet ne može biti vječan jer je stvoren. Logički argument bi bio otprilike sljedeći: 1) Nemoguće je za nešto što je stvoreno, što prima biće, nakon nebića da bude vječno. 2) Svijet je postao biće iz nebića. 3) Nemoguće je da svijet bude vječan.

Međutim, postoji određena poteškoća ako pripisujemo argument Bonaventuri. Postavlja se pitanje: Je li moguće kako biće dolazi nakon nebića? S aspekta imaginacije takav slijed je zamisliv, međutim, metafizički je nemoguć jer iz te perspektive nebiće jednostavno ne postoji, iz njega niti nakon njega ne može ništa nastati niti biti stvoreno. Ovdje susrećemo prvu poteškoću u razumijevanju pitanja vječnosti svijeta koja se odnosi na metafizički status nebića.

Druga poteškoća je terminološke naravi a odnosi se na latinsku terminologiju, posebno na dva specifična izraza: *ex nihilo* i *ab aeterno*. Uključuju li ta dva termina kontradikciju? P. Veldhuysen sugerira otprilike sljedeću strukturu Bonaventurina argumenta. 1) Evidentno je da nešto što je apsolutno stvoreno ni iz čega ima drukčiju bit od onoga što je stvoreno ni iz čega (*ex nihilo*). Ono što je apsolutno stvoreno, stvoreno je iz materije i forme. 2) Materija nema nešto što joj prethodi od čega bi bila stvorena. 3) Dakle, stvorena je iz ničega (*ex nihilo*). Pre-

---

<sup>9</sup> Usp.: Peter van VELDHUIJSEN, „The question on the possibility of eternally created world: Bonaventure and Thomas Aquinas“, J. B. M. WISSINK (ur.) *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries* (Leiden: E. J. Brill, 1990.), 24.

ma Veldhuysenu Bonaventura zastupa mišljenje kako stvaranje *ex nihilo* proturječi Bogu koji je *ab aeterno*, međutim Veldhuysen ne objašnjava u čemu se kontradikcija sastoji.<sup>10</sup> Stoga se čini korisnim navesti okvirno kako je Bonaventura shvaćao pitanje vječnosti svijeta.

U Komentaru Sentencija Petra Lombardijskog Bonaventura kao i drugi srednjovjekovni autori posvećuje prostor pitanju vječnosti svijeta. U Drugoj knjizi Komentara Bonaventura nabraja razloge koji govore protiv mogućnosti kako je svijet mogao biti stvoren u vremenu. Prvi razlog odnosi se na kretanje i vrijeme. Promatrajući kretanje, čini se kako svijet nije stvoren u vremenu jer čini se kako svakoj promjeni koja se događa u vremenu prethodi kretanje i čini se kako je kretanje vječno, dakle svijet ne bi mogao biti stvoren u vremenu jer kretanje prethodi vremenu, ako je kretanje vječno, onda ni vrijeme nema početak i Bonaventura zaključuje ispravno kako ni svijet nije stvoren u vremenu, dakle nema početak: „Sed non potuit esse ante mundum et motum: ergo mundus non inceptit.“<sup>11</sup> Drugi razlog odnosi se na uzrok. Bog je dovoljan i aktualni uzrok. Bog ne treba ništa izvan sebe kako bi stvorio svijet i kao aktualni i finalni uzrok čisti je akt i čista volja identičan sam sa sobom. Međutim, ako je Bog stvorio svijet u jednom specifičnom vremenskom trenutku, čini se kako je time uključeno i određeno kretanje, a time i određena promjena. Budući da je Bog nepromjenjiv, onda je i svijet vječan jer bi stvaranje svijeta uključivalo neku vrstu kretanja u Bogu, što je nemoguće, te se stoga mora tvrditi kako je svijet vječan. Dakle, kretanje i uzročnost sugeriraju da svijet nije stvoren, nego je vječan.<sup>12</sup>

Bonaventura navodi i argumente koji imaju suprotnu svrhu: dokazati da je svijet stvoren. Prvi razlog za stvorenost svijeta jest pitanje beskonačnosti. Nečemu što je beskonačno, ništa ne može biti dodano niti oduzeto, ako je svijet beskonačan njegovu se trajanju ništa ne može dodati niti oduzeti. Za Bonaventuru je ovakav argument pogrešan u pitanju svijeta ne zato što bi Bonaventura stavio znak identičnosti između vječnosti i beskonačnosti, nego jer ne bi bila moguća kretanja planeta, niti revolucija Sunca. Drugo, ne bi bilo moguće ustanoviti nikakav red ako je nešto beskonačno jer beskonačno nema ništa što bi bilo srednje,

<sup>10</sup> Usp.: P. van VELDHUIJSEN, „The question on the possibility of eternally created world: Bonaventure and Thomas Aquinas“, 27.

<sup>11</sup> BONAVENTURA, II Sent. 1,1,1,2, 19. [Bonaventurin komentar uzet je iz DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, ed. studio et cura PP. Colegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quarrachi), Ex Typographia Colegii S. Bonaventurae, 1885.]

<sup>12</sup> Usp.: BONAVENTURA, II Sent. 1,1,1,2, 20.

prvo ili zadnje. Međutim, u svijetu postoji rađanje i umiranje (*generatio* i *corruptio*), što dokazuje da svijet nije beskonačan, jer kod rađanja i umiranja postoji red, dakle postoje prvi, srednji i zadnji uzroci, što kod beskonačnosti nije moguće.<sup>13</sup> Nadalje, Bonaventura argumentira kako je nemoguće da je svijet vječan jer onda nikada ne bi dolazilo do revolucije Sunca niti bi kada bilo moguće da jedan dan zamijeni drugi, živjeli bismo u beskonačnom danu, što ljudsko iskustvo smatra apsurdnim. Navedene argumente Bonaventura uzima iz iskustva koje čovjek ima u susretu s vremenom i nebeskim tijelima koji naznačuju da se stvari mijenjaju i da nisu vječne.<sup>14</sup> Bonaventurin temeljni argument je dvostruk prvi dio argumenta raspravlja razliku između biti i „ne“ biti a drugi dio argumenta odnosi se na materiju. Prvi dio argumenta je sljedeći: „Ultima ratio ad hoc est: impossibile est quod habet esse post *non-esse* habere esse aeternum, quoniam hic est implicatio contradictionis; sed mundus habet esse post *non-esse*: ergo impossibile est esse aeternum.“<sup>15</sup>

Propozicija prema Bonaventuri uključuje kontradikciju jer biće i nebiće ne mogu nastati u isto vrijeme, niti mogu biti u vječnosti, što implicira da su biće i nebiće u trenutku nastanka svijeta simultani, a to je, naravno, pogrešno. S druge, strane Bonaventura ispravno primjećuje i odbacuje mogućnost da je svijet koji je apsolutno stvoren, a za Bonaventuru apsolutno stvoren znači imati materiju i formu, jer bi to značilo kako je svijet, ako je vječan, stvoren iz vječne materije: „Ponere autem mundum aeternum, praesupposita aeternitate materiae [...]“<sup>16</sup> Takav zaključak bi pretpostavljao kako je stvaranju svijeta prethodila vječna materija koju je Bog upotrijebio pri stvaranju svijeta, što je nemoguće. To bi značilo kako je materija samostalan vječni princip jednak Bogu, što je za Bonaventuru, ali i za Tomu, nemoguće. Bonaventura u pitanju vječnosti svijeta odbacuje mogućnost njegove vječnosti jer bi to svijet izjednačilo s Bogom i ono što Bonaventura ispravno brani i čemu Toma ne bi imao što prigovoriti jest *aeternitas*, terminološki gledano vječnost koja isključivo pripada Bogu i niti jednom drugom biću.

### 3. John Pecham o vječnosti svijeta

Razlog zbog kojega je važno razmotriti mišljenje Johna Pechama o vječnosti svijeta jest prijedlog kako je oponent protiv kojega je

13 Usp.: BONAVENTURA, *II Sent.* 1,1,1,2, 21.

14 Usp.: BONAVENTURA, *II Sent.* 1,1,1,2, 21.

15 BONAVENTURA, *II Sent.* 1,1,1,2, 22. [Kurziv u tekstu.]

16 BONAVENTURA, *II Sent.* 1,1,1,2, 22.



Toma napisao *De aeternitate mundi* bio upravo John Perckham. Ignatius Brady u svojem istraživanju zastupa tu tezu. Naime, prema njegovu tumačenju Toma Akvinski je bio nazočan pri uvodnom izlaganju Johna Pechama koje je bilo nastupno predavanje koje je imao održati svaki novi profesor u Parizu.<sup>17</sup> Brady ne naznačuje je li predavanje Johna Pechama bilo upravo o vječnosti svijeta. Ono u čemu Brady vidi mogući razlog kako je Toma napisao djelo kao odgovor Pechamu, jesu isti autori koje koriste i Toma i Pecham u svojim djelima. Tako recimo Pecham u svojem djelu o vječnosti svijeta citira Ivana Damašćanina:

„Damascenus, cap. 8 ‘Creatio ex Dei voluntate opus existens, [L f. 99ra] non coaeterna est cum Deo, quia non aptum natum est quod ex non-ente ad esse deducitur coaeternum esse, ei qui sine principio est et semper est’“<sup>18</sup>.

Toma u *De aeternitate mundi* citira isti tekst Ivana Damašćanina.<sup>19</sup> John Pecham također citira i Augustina i Huga od sv. Viktora, što isto čini i Toma.<sup>20</sup> Te su sličnosti bile dovoljne za zaključak kako je John Pecham oponent kojega je Toma imao na umu u svojem djelu.<sup>21</sup>

Prema Pechamu postoji trostruko razlikovanje kada se govori o vječnosti svijeta i na toj razlici počiva njegov argument. Prvo, sugerira Pecham, Bog je mogao stvoriti svijet od vječnosti ako je to želio. Drugo, Bog je mogao stvoriti svijet od vječnosti, ali nije želio. Treće, Bog je mogao stvoriti svijet od vječnosti, ali nije to mogao učiniti. Prvi prijedlog za Pechama je nužan u smislu Božje svemoći, da je Bog htio, mogao je. Ali čak i da je Bog htio i mogao to učiniti, to još ne znači da je time svijet vječan. Prvi prijedlog sugerira samo da je Bog htio, to je mogao učiniti, ali ne implicira da je svijet vječan.<sup>22</sup> Pecham ne odbacuje mogućnost da je Bog mogao stvoriti svijet od vječnosti ako je tako želio,

17 Usp.: Ignatius BRADY, „John Pecham and the background of Aquinas’s *De Aeternitate Mundi*“, *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974.), 149.

18 Ioannis PECHAM, *Quaestiones Disputatae*, Girard J. ETZKORN – Hieronymus SPETTMANN – Livario OLIGER, (ur.) (Roma: Coleggi s. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2002.), 590.

19 Usp.: Toma AKVINSKI, *De aeternitate mundi*, 89. [Tekstovi Tome Akvinskog su uzeti iz SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.*, Romae, 1888.-1996.]

20 Usp.: I. PECHAM, *Quaestiones Disputatae*, 592. Usp.: T. AKVINSKI, *De aeternitate mundi*, 88-89.

21 Usp.: I. BRADY, „John Pecham and the background of Aquinas’s *De Aeternitate Mundi*“, 152.

22 Usp.: I. PECHAM, *Quaestiones Disputatae*, 582.

ono što Pecham odbacuje, jest mogućnost da je svijet vječan na način na koji je Bog vječan. Pecham odbacuje mogućnost da svijet posjeduje *aeternitas*. U drugom slučaju gdje je Bog mogao stvoriti svijet, a nije želio, jasno je da je takav razlog apsurdan, s obzirom da živimo u svijetu koji postoji. Konačno treći razlog Pecham odbacuje jer bi to dovelo u pitanje Božju svemoć. Čini se da je i Pecham s pravom, kao i Bonaventura, smatrao da vječnost svijeta ne može biti ista vječnost koja se pripisuje Bogu. I Bonaventura i Pecham su branili Božju vječnost kao specifičnu i jedinstvenu, samo Bogu pripada *aeternitas*. Ni Bonaventura ni Pecham nisu raspravljali mogućnost kako bi svijet mogao imati *aevum* ili *aeviternitas*.

#### 4. Generalni pregled mišljenja Tome Akvinskog o vječnosti svijeta u izabranim djelima

Potrebno je ukratko se osvrnuti na stav Tome Akvinskog o vječnosti svijeta u nekim njegovim djelima prije nego se pozabavimo tim pitanjem u *De aeternitate mundi*. Generalni osvrt bi trebao dati neke temeljne pretpostavke kako je Toma pristupao ovom pitanju. Toma Akvinski je također poznao terminološke poteškoće vezane uz pitanje vječnosti svijeta. Toma sam ističe kako se izjednačilo dva različita termina *aevum* i *aeternitas*: „...si quis recte consideret, aevum et aeternitas non differunt nisi sicut anthropos et homo: in graeco enim aevum aeternitas dicitur sicut et anthropos homo“.<sup>23</sup>

Što se tiče vremena i njegova razumijevanja, Toma Akvinski slijedi Aristotelovu definiciju vremena kao broj kretanja prije i poslije.<sup>24</sup> Prva poteškoća s kojom se Toma susreće jest pitanje vremena kao kretanja: Je li riječ o vječnom kretanju? Ovdje Toma uvodi distinkciju, i to dvostruku, polazeći od uzroka. Sve što je pokrenuto, zahtijeva nešto što ga pokreće, ali to se odnosi samo na pojedinačna kretanja. Prema Tomi pojedinačna kretanja zahtijevaju pojedinačne materijalne uzroke koji ih pokreću, ako pojedinačni materijalni uzrok uzrokuje pojedinačnu materijalnu stvar. Međutim, Bog nije pojedinačni uzrok, te stoga materija nije nužnost kako bi Bog nešto potpuno uzrokovao. Bog kao uzrok anđela ne zahtijeva materiju da bi stvorio anđela. Toma odbacuje argument kako postoje samo pojedinačni uzroci koji zahtijevaju ma-

<sup>23</sup> T. AKVINSKI, *Super librum De causis expositio*, pr. 2. lect. 2, C. PERA (ur.) (Torino-Roma: Marietti, 1955.), 15.

<sup>24</sup> Usp.: T. AKVINSKI, *Commentaria In Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Lib. VIII, cap. I, lect. II, 369.

teriju da bi pokrenuli neku stvar, iz toga ne slijedi kako je Bogu nužna materija da bi nešto stvorio.<sup>25</sup> U ovom slučaju, to bi značilo, suprotno Bonaventurinu mišljenju, kako Bogu nije bila nužna materija pri stvaranju svijeta jer Bog nije pojedinačni uzrok.

Toma također odbacuje Bonvanturinu misao o distinkciji između bića i nebića u pitanju o vječnosti svijeta. Reći za nešto da je nastalo iz nebića, za Tomu je metafizički nemoguće i neprihvatljivo iako je na razini imaginacije moguće.<sup>26</sup> Prema Tomi razlog što se moglo na neki način tvrditi da iz nebića nastaje biće, jest promatranje određenih promjena u prirodi i njihovih prirodnih uzroka i zaključivanja na temelju takvih prirodnih promatranja. Međutim, takvo nastajanje na razini metafizike ne može postojati.<sup>27</sup> I Tomino objašnjenje kretanja čini se više metafizičko nego li s gledišta prirodne filozofije.

Naime, i kretanje kao takvo može se uzeti kao neko biće koje za svoje postojanje ovisi o Bogu kao ne pojedinačnom nego ukupnom uzroku. S obzirom na to da Toma slijedi Aristotela i njegovu definiciju vremena koja je spojena s kretanjem, onda bi i vrijeme bilo ovisno o Bogu kao uzroku. Onda bi i kretanje i vrijeme bili stvoreni, a ne vječni s metafizičkog gledišta.<sup>28</sup> Tomin pristup pitanju kretanja i vremena sugerira kako je Toma pravio razliku između dva različita pristupa ovoj problematici. Jedan pristup je s gledišta prirodne filozofije. S tog gledišta čini se kako rasprava o pitanju vječnosti kretanja i vremena ne može biti riješena i kako je Aristotel zastupao vječnost kretanja i vremena, a time i svijeta, s tog aspekta. S druge strane, metafizički gledano, ni kretanje ni vrijeme ne mogu biti uzrok sami sebi, time onda ne mogu biti ni vječni kao ni svijet.

U Komentaru Sentencija Petra Lombardijskog o vječnosti svijeta Toma odbacuje ideju kako biće i nebiće mogu biti simultani, nastati u isto vrijeme. Stoga ni svijet nije mogao biti stvoren iz nebića u biće Božjom intervencijom, ne može postojati metafizički princip koji zastupa mišljenje kako su biće i nebiće simultani, i kako nebiće može biti nešto.<sup>29</sup> Ovakav stav Tome Akvinskog može se generalizirati na cijelu

25 Usp.: T. AKVINSKI, *Commentaria In Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Lib. VIII, cap. I, lect. II, 367.

26 Usp.: T. AKVINSKI, *Commentaria In Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Lib. VIII, cap. I, lect. II, 368.

27 Usp.: T. AKVINSKI, *Commentaria In Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Lib. VIII, cap. I, lect. II, 368.

28 Usp.: T. AKVINSKI, *Commentaria In Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Lib. VIII, cap. I, lect. II, 370-371.

29 Usp.: T. AKVINSKI, *Scriptum super Librum Sentenciarum magistri Petri Lombardi*, sv. II, dist. I, qaest. I. a. 5 P. MANDONET (ur.) (Paris: 1929.), 28-31.

stvorenu stvarnost i na sam svijet. Cijela stvorena stvarnost nije mogla nastati iz nebića, nego je u svojoj egzistenciji ovisna o Stvoritelju, stoga ne bi moglo postojati biće koje bi bilo vječno, a da u isto vrijeme ne bi ovisilo o Bogu kao uzroku vlastite egzistencije jer inače ne bi moglo ni postojati s obzirom na to da, metafizički gledano, iz nebića ništa ne može nastati jer ne postoji.

U *Summa Theologiae* Toma u raspravi o vječnosti svijeta polazi od Boecijeve definicije vječnosti kao potpunog, savršenog i neprekinutog posjedovanja punine života argumentirajući kako takvu vječnost može posjedovati samo Bog. I ovdje Toma polazi od metafizike i Boecijevu definiciju razmatra metafizički. Posjedovati savršen, potpun i neprekinut život u punini može samo biće čija bit jest bitak (*esse*) tako da biti vječan u ekskluzivnom smislu znači imati bitak kao vlastitu esenciju, što je za Tomu Akvinskog ispravo primijeniti samo na Boga.<sup>30</sup> U suprotnom značenju izrečeno biće, čija esencija ili bit nije njegov vlastiti bitak, ne može biti vječno.

U kontekstu metafizičkog jaza između vječnog Boga i sve stvorene stvarnosti Toma pokušava navesti razlike što je zapravo vrijeme i što ono mjeri. Tako recimo *tempus* mjeri biće nečega što je podložno promjeni, čiji bitak nije njegova esencija: „quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatio consistit“.<sup>31</sup> *Aevum* ili *aeviternitas* mjeri biće nečega čiji je bitak nepromjenjiv, ali ovisi o nečemu drugom da bi postojalo: „quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis: tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentiae“.<sup>32</sup> U tom smislu čovjek je označen vremenom koje je *tempus*, anđeli i nebeska tijela vremenom koje je *aevum* ili *aeviternitas*. Razlika između *aevum* i *tempus* nije utemeljena na prirodnoj filozofiji, nego na metafizici. Stoga svijet ne bi mogao biti vječan iz dva razloga. Prvi razlog jest što metafizički biće i nebiće ne mogu biti u isto vrijeme, stoga svijet nije mogao nastati iz nebića jer onda uopće ne bi postojao, dakle morao je biti stvoren. Drugi razlog jest taj što na temelju Boecijeve definicije kojoj Toma daje metafizički prizvuk vječan je onaj čija je esencija njegov bitak, u kojemu nema razlike između esencije i egzistencije, svijet to nije, dakle nije vječan.

Toma Akvinski odbacuje mogućnost vječnosti svijeta na temelju Božjeg stvaralačkog čina. Naime, čini se ako je Bog vječan, onda je i

---

30 Usp.: T. AKVINSKI, *Summa Theologiae*, Ia, q. 10, a. 2, 96.

31 T. AKVINSKI, *STh*, Ia, q. 10, a. 2, 100.

32 T. AKVINSKI, *STh*, Ia, q. 10, a. 2, 100.

čin stvaranja vječan, stoga je i svijet vječan. Međutim, Toma odbacuje takav argument ukazujući kako je Bog onaj koji djeluje voljno, slobodno, a ne iz nužnosti, stoga svijet nije nastao iz nužnosti, nego je stvoren jer ga je Bog želio stvoriti.<sup>33</sup> Nadalje Toma dodaje kako svijet ne može biti vječan u smislu jednakosti njegove egzistencije i biti, jer bi time svijet bio neovisan o Bogu u svojem postojanju, što Toma odbacuje. Prema Tomi Akvinskom pitanje vječnosti svijeta, filozofski gledano, ne može biti riješeno u potpunosti. Tomina argumentacija u pitanju vječnosti svijeta ide u jednom metafizičkom smjeru gdje se ne radi o pojedinačnim uzrocima koji uzrokuju pojedinačne stvari, što možemo vidjeti i vidimo kada se bavimo prirodnom filozofijom, nego ide u smjeru potpune ovisnosti svijeta o Bogu u vlastitom postojanju, dakle prema metafizici.

U jednom od djela koje nosi naslov *Quodlibet* raspravljajući vječnost anđela, Toma implicitno zauzima stav da vječnost *par excellence* pripada Bogu jer su u njemu esencija i egzistencija isto, dok anđeli iako na neki vječni, ipak participiraju u Božjem bitku, te stoga i u njima postoji razlika između esencije i egzistencije, pa se ne može govoriti o njihovoj vječnosti na način na koji se to govori o Bogu ne imajući u vidu ovu metafizičku razliku.<sup>34</sup> U djelu *De potentia* raspravljajući pitanje vječnosti Sina, Toma ponovno ističe metafizički jaz između Boga i stvorenja gdje bit stvorenja nije njegova vlastita egzistencija, nego tu egzistenciju ima od drugog.<sup>35</sup> Također, nastojeći izbjeći terminološku zbrku, Toma tumači termin *ex nihilo* ne kao iz ničega, u smislu koliko to god zvučalo neobično *ništa je nešto iz čega je stvoren svijet*. Ovdje Toma primjenjuje dvostruko tumačenje termina *ex nihilo*. Prvo bi bilo kontradiktorno Božjoj vječnosti tvrditi kako bi *ex nihilo* bio neki princip vječan poput Boga iz kojega Bog stvara. Međutim, nije kontradiktorno, iako je filozofski nedokazivo, tvrditi kako je nešto moglo nastati iz nečega i biti vječno. Tvrditi kako je svijet nestvoren i vječan na način kao što je to Bog, pogrešno je. Međutim, prema Tomi nije pogrešno tvrditi u filozofskom smislu kako je svijet stvoren, ali na neki način vječan iako se to filozofski ne može dokazati. Postavlja se pitanje: Koju vječnost Toma pripisuje svijetu i je li moguće da je Toma zastupao da svijet može posjedovati *aevum* odnosno *aeviternitas*?

<sup>33</sup> Usp.: T. AKVINSKI, *STh*, Ia q. XLVI, a. 1. a. 2, 100.

<sup>34</sup> Usp.: T. AKVINSKI, *Quaestiones De Quodlibet*, sv. XXV, Vol. I Quodl. X, <Questio 2>, <a. unicus [4]>, 128-129.

<sup>35</sup> Usp.: T. AKVINSKI, *Quaestiones disputatae De potentia*, Vol. II, a. 13 (Romae: Marietti, 1965.), 26-27.

## 5. Toma Akvinski o vječnosti svijeta u *De aeternitate mundi*: Metafizički pristup i *aeviternitas*

Na samom početku djela Toma ostavlja po strani teološko tumačenje jer je ono jasno i ne dovodi se u pitanje: „Supposito, secundum fidem catholicam quod mundus durationis initium habuit, dubitatio mota est utrum potuerit semper fuisse.“<sup>36</sup> Uvodna Tomina opaska je navela neke autore da *De aeternitate mundi* vide kao teološki a ne filozofski *opusculum*.<sup>37</sup> Međutim, uvodnu riječ treba tumačiti ne kao da Toma pretpostavlja da treba teološki dokazivati ono što slijedi, nego teološki je zagarantirano ono što Sveto pismo naučava o stvaranju svijeta jer Toma ne bi dovodio u pitanje istinu vjere koja se odnosi na stvaranje. Toma odbacuje mogućnost, i tu između Tome, Bonaventure i Pechama vlada slaganje, kako bi svijet mogao posjedovati ono što su i Bonaventura i Pecham nijekali, *aeternitas*. Prema Tomi svijet ne posjeduje *aeternitas*, *aeternitas* pripada samo Bogu. Međutim, je li svijet mogao biti stvoren, ali i vječan, posjeduje li svijet *aeviternitas*?

Toma uvodi termin *remotio potentiae passive* i kao primjer navodi stvaranje anđela. Anđeo je stvoren u trenutku kad je stvoren, ne postoji neka prethodna materija od koje bi anđeo bio stvoren. Iako ne postoji materija, anđeo je stvoren potpuno. Ovim Toma ne želi reći kako je svijet stvoren poput anđela, nego samo kako Bogu nije nemoguće stvoriti nešto što je potpuno, a da ne mora biti prisutna i materija. Ako je Bonaventura oponent u raspravi, argument bi poslužio odbacivanju Bonaventurina argumenta da je za stvaranje nužna materija, koja je vječna. Međutim, na primjeru stvaranja anđela to nije točno.<sup>38</sup> Slijedeći argument se tiče kontradikcije koja bi mogla biti uključena u raspravu o vječnosti svijeta, Toma uvodi dvostruku distinkciju: kontradikciju termina i kontradikciju u Božjem djelovanju. U tom smislu *ab aeterno* nije kontradiktoran terminu *ex nihilo*. U logičkom kvadratu kontradikcija terminu *ab aeterno* bio bi termin *non ab aeterno*. To bi onda značilo da nema kontradikcije u tvrdnji da bi Bog mogao stvoriti svijet *ab aeterno* koji je *ex nihilo* ako tvrdnju svedemo na logičku propoziciju. Ovdje Toma prepoznaje i filozofsku granicu govora o

<sup>36</sup> T. AKVINSKI, *De aeternitate mundi*, 85.

<sup>37</sup> Usp.: F. J. A. de GRIS, „The theological character of Aquinas' *De aeternitate mundi*“, J. B. M. WISSINK (ur.), *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*. Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters (Leiden: E. J. Brill, 1990.), 1-8.

<sup>38</sup> Usp.: T. AKVINSKI, *De aeternitate mundi*, 85.

Božjem djelovanju i mogućnosti da bi Bog mogao kontradikciju učiniti istinitom i ne dotiče se dalje tog pitanja. Toma formulira temeljni problem na sljedeći način: „In hoc ergo tota consistit questio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnent ad invicem vel non.“<sup>39</sup> Bonaventura je ispravno smatrao pogrešnim tvrditi da je svijet stvoren potpuno jer za Bonaventuru potpuna stvorenost uključuje materiju i formu. Time bi se ustvrdilo da je materija vječna i da posjeduje *aeternitas*, što je pogrešno. Međutim, Toma je već pokazao na primjeru stvaranja anđela da materija nije nužna za stvaranje. Također, Bonaventura je odbacio i mogućnost da bi biće i nebiće bili u isto vrijeme. Ovdje se dolazi do različita shvaćanja. Kod Bonaventure slijedom argumenta čini se kao da nebiće jest nešto iz čega nešto nastaje. Time bi i *ex nihilo* bilo nešto iz čega je svijet stvoren. Međutim, Toma je već, kako smo vidjeli, prethodno odbacio mogućnost kako bi nebiće bilo nešto s metafizičkog gledišta iz čega nešto može nastati, a time i *ex nihilo* u smislu nečega iz čega nešto nastaje.

Jesu li Toma Akvinski i Bonaventura argumentirali zapravo istu stvar samo iz različitih perspektiva ako je Bonaventura bio oponent Tome Akvinskog u ovoj raspravi? Prvo, Toma je distinkciju između bića i nebića razumijevao metafizički, dok je Bonaventura imao na umu prirodnu filozofiju ili fiziku u Aristotelovu smislu te riječi. S te strane onda i razumljivo da su imali različita viđenja stvaranja *ex nihilo* upravo zbog prethodne razlike u pogledima. Također, Bonaventura je branio, i to s pravom možemo se složiti, Božju *aeternitas* kao vječnost koja se isključivo odnosi i primjenjuje na Boga. Tu bi se Toma složio s Bonaventurom.

S druge strane, postavlja se pitanje: Je li Toma u svojem djelu raspravljao ne Božju *aeternitas*, nego *aeviternitas* ili *aevum* svijeta? Ovdje ne možemo tvrditi kako je Toma protiv Bonaventure jer se čini da Bonaventura ne raspravlja *aeviternitas* svijeta, nego brani Božju *aeternitas*. Stoga u zaključku možemo reći kako i Toma i Bonaventura nisu u suprotnosti kada obojica zastupaju kako je Bog vječan *par excellence*. Ono u čemu se razlikuju, jest pristup pitanju vječnosti svijeta. Tomin pristup čini se metafizički, zato je za Tomu pitanje bića i nebića lako rješivo jer je postojanje nebića metafizički nemoguće, i vječnost svijeta je stoga metafizički nemoguća. S druge strane, Bonaventura pristupa pitanju s drugog gledišta i opravdano odbija vječnost

<sup>39</sup> T. AKVINSKI, *De aeternitate mundi*, 86.

svijeta s gledišta prirodne filozofije jer se iz te perspektive čini kako je svijet vječan, čime se kompromitira ekskluzivnost Božje vječnosti. Stoga, moglo bi se tvrditi kako je Toma ovim djelom o vječnosti svijeta raspravljao *aeviternitas* svijeta i kako je htio demonstrirati metafizičku nemogućnost vječnosti svijeta koja je mogla biti prema Bonaventurinu pristupu dovedena u pitanje. Tako da bi se na kraju moglo tvrditi kako Bonaventura i Toma Akvinski raspravljaju istu stvar iz dvije različite perspektive, a to je Božja vječnost, koja je jedina prava vječnost, jedina i istinska *aeternitas*, dok sve stvoreno duguje svoj bitak Bogu bilo da posjeduje *aeviternitas*, bilo *tempus*.<sup>40</sup>

### **Zaključak: vječnost svijeta između vjere, razuma i znanosti**

Iz prethodnih se redaka može zaključiti kako je pitanje vječnosti svijeta složeno pitanje koje ima više slojeva. Jedan od aspekata je odnos tada dominantne misli koja je zahvaljujući Augustinu bila platoniska i neoplatonska i prodora Aristotelove filozofije na Zapad. Aristotelova filozofija sudeći prema osudi iz 1270. pobuđivala je sumnju koju su dodatno produbljivali profesori na Pariškom sveučilištu Siger od Brabanta i Boecije iz Dacije. Siger je držao da se stvorenost svijeta ne može filozofski dokazati, tvrdeći u isto vrijeme kako stvorenost svijeta treba prihvatiti isključivo na temeljima vjere. Boecije iz Dacije je držao da postoji dvostruka istina neovisna jedna o drugoj, istina vjere i istina razuma. I Siger i Boecije su svatko na svoj način zastupali odvojenost, pa čak i određenu suprotnost između vjere i razuma. S druge strane, Bonaventura i franjevački profesori koji su uglavnom zastupali mišljenja u čijim je temeljima naglašena neoplatonska filozofija, prije svega kroz Augustinov utjecaj, nisu odvajali te dvije stvarnosti, ali su s pravom postavljali pitanje o utjecaju Aristotelove filozofije na vjeru. Ovdje valja također dodati kako njihovo suprotstavljanje Aristotelu nije bilo proizvoljno, nego je pripadalo kontekstu koji je bio označen kontroverzijama koje su latinski averoisti zastupali na Pariškom sveučilištu, a posebno pitanje osobne besmrtnosti. S druge strane, nakon dominacije platonske i neoplatonske filozofije, prije svega preko Augustinova autoriteta, pojava Aristotelovih spisa i filozofije i njihovo prihvaćanje nije moglo proći bez kontroverzija i suprotstavljanja. Tome valja pridodati i da kod Aristotela nije bilo govora o stvaranju svijeta

---

<sup>40</sup> Usp.: John F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Washington: University of America Press, 1984.), 192-197.



jer za Aristotela Bog nije Stvoritelj, što je sigurno bilo u suprotnosti s biblijskim naukom, a time i u suprotnosti s vjerom. Toma Akvinski u svojem prihvaćanju Aristotelove filozofije pokušao je dokazati da između vjere i razuma postoji određena harmonija, da te dvije stvarnosti nisu u suprotnosti, nego se nadopunjuju i da vjera nije ugrožena prihvaćanjem Aristotelove filozofije. Luca Bianchi pojednostavljeno taj odnos između vjere i razuma sažima u tri pozicije. Prva je pozicija razuma gdje se vjera odvaja od razuma i razum od vjere dvostrukom istinom ili gdje vjera dominira nad razumom, što je slučaj sa Sigerom od Brabanta i Boecijem iz Dacije. Druga je pozicija Bonaventure koja se temelji na čuvanju vjere i sumnji prema mogućnostima Aristotelove filozofije koje su kontekstualno utemeljene u kontroverzijama koje su prisutne na Pariškom sveučilištu u to vrijeme. Treća je pozicija Tome Akvinskog koju Bianchi smješta između ove dvije, pozicija u kojoj je moguća određena harmonizacija između Aristotela te ovih dviju stvarnosti. Bianchi sugerira kako odnos vjere i razuma ili na jednoj drugoj razini odnos filozofije i teologije u raspravi o vječnosti svijeta nije statičan, nego je riječ o dinamizmu koji pretpostavlja vjeru kao polaznu točku, ali dopušta i filozofski pristup stvarnostima vjere.<sup>41</sup>

Koliko je pitanje vječnosti svijeta aktualno u kontekstu današnjeg znanstvenog pristupa toj stvarnosti kao i Tomina filozofija? Suvremene znanstvene teorije o svijetu i svemiru i njegovu nastanku temelje se na teoriji nazvanoj teorija Velikog praska prema kojoj je svijet nastao u jednom trenutku eksplozije čestice nevjerojatne gustoće nakon čega se svemir nastavlja postupno širiti, kroz milijune godina formiraju se galaksije, zvijezde, planeti. Naravno suvremena znanstvena spoznaja o svijetu i svemiru je drukčija u odnosu na spoznaju srednjeg vijeka. Suvremena znanstvena spoznaja svijet i svemir promatra u dinamizmu koji je stalno prisutan kroz otkrivanje novih planeta, galaksija, umiranje zvijezda. Srednji vijek Tomina vremena svijet i svemir promatra kao savršeni mehanizam koji se kreće savršenim i vječnim kretanjem. Za suvremenu znanost pitanje vječnosti svijeta s aspekta srednjovjekovne prirodne filozofije bilo bi zapravo nerazumljivo s obzirom na to da se znanstvena slika svijeta stubokom promijenila. Međutim, iako suvremena znanost drži znanstveno utemeljenim kako je svijet imao početak, ostaje pitanje koje i danas Tominu filozofiju čini aktualnom, a to je metafizičko pitanje, odnosno filozofsko. Ako je svijet

<sup>41</sup> Usp.: L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, 165-169.

i imao svoj početak, znanstveno gledano, filozofsko pitanje se ne može izbjeći. Zašto je došlo do početka i nastanka svijeta na prvom mjestu i što ili tko je uzrok njegova nastanka?

## **MEDIEVAL DISCUSSION ON THE QUESTION OF THE ETERNITY OF THE WORLD: THOMAS AQUINAS' WORK *DE AETERNITATE MUNDI***

### **Summary**

*The aim of this article is to give an overview of discussion about the eternity of the world in the short work of Thomas Aquinas entitled *De aeternitate mundi*. With the discovery of Aristotle's philosophy, the eternity of the world became an important philosophical question in medieval thought. With translations and the commentaries of the Arabic philosophers Avicenna and Averroes on Aristotle, controversy began over personal immortality as well as over the eternity of the world. This ultimately led the Bishop of Paris, Stephen Tempier, in 1270 to condemn some of the theses being taught at Paris University. It was in the same year exactly that Aquinas' short work is known to have been published. *De aeternitate mundi* is believed to have been Aquinas' response to his opponents, Bonaventure and John Pecham.*

*The opening section of the article briefly reviews the context in which the work was written as well as certain terminological differences regarding notions of time. After reviewing the context the author introduces scholarly opinions regarding the date of publication of the work. With a few exceptions, most scholars believe that Aquinas wrote *De aeternitate mundi* during 1270.*

*Since some scholars classify Bonaventure and John Pecham as Aquinas' opponents, the article introduces the positions of both authors regarding the eternity of the world. It then introduces Aquinas' position through a survey of some of his works. Finally, the article introduces the main arguments of Aquinas in *De aeternitate mundi* making the case that Aquinas took a metaphysical approach to the eternity of the world and in addition that he argued for the aeviternitas of the world, not aeternitas, which is the term used specifically for God's eternity. In this sense Aquinas differs from his opponents. The article concludes with some observations on the relationship between faith and reason and the actuality of Thomistic philosophy for a scientific view of the world.*

**Key words:** Thomas Aquinas, Bonaventure, John Pecham, aeviternitas, aeternitas, metaphysical approach.

Translation: Oliver Jurišić and Kevin Sullivan



UDK: 141.7 Gandhi M.  
141.7 Thoreau H. D.  
172.4  
123.1  
Pregledni rad  
Primljeno: travanj 2015.

Adnan TATAR  
Fakultet političkih nauka  
Skenderija 72, BiH - 71000 Sarajevo  
adnantatar@live.com

## MIR I POJEDINAC U MISLI H. D. THOREAUA I M. MAHATME GANDHIJA

### Sažetak

*Istraživanja dužnosti pojedinca kod američkog mislioca, prirodnjaka i aktivista Davida Henryja Thoreaua i vođe nenasilnog otpora britanskoj kolonijalnoj upravi u Indiji Mahatme Gandhija predstavljaju teorijske uvide u jedan od najvažnijih fenomena nauke o društvu - čovjeka. Mišljenje i aktivno djelovanje Thoreaua i Gandhija predstavljaju svojevrsnu paradigmatičnu personifikaciju odnosa spram ljudskog dostojanstva čija vrijednost nadvisuje sve druge ideje, ideale i principe. Ovaj rad, tražeći djelujućeg i mislećeg pojedinca kao građanina, istovremeno nastoji istaknuti sve bitne aspekte „građanske neposlušnosti“, ne kao aspekta anarhije već kao ideje građanske dužnosti. Na taj način pojedinac ispred ideoloških koncepcija nacije, rase, klase, partije stavlja čovjeka kao vrhovnu vrijednost po sebi. Upravo je to temeljna vrijednost na kojoj i Thoreau i Gandhi izgrađuju vlastite koncepcije mira.*

**Ključne riječi:** *H. D. Thoreau, Mahatma Gandhi, pojedinac, dužnost, sloboda, mir.*

Razlog zbog čega je teško postaviti apsolutnu definiciju mira, jest upravo to što on spada u onu kategoriju za koju Johan Galtung kaže da ne postoji granica u njegovu ostvarivanju,<sup>1</sup> ali da je, s druge strane, smrt kao posljedica nasilja krajnja granica njegovu detroniziranju. Ovaj rad ima za cilj istražiti i potražiti konekcije, korelacije i aspekte genijalne praktične filozofije građanske dužnosti i njezina zahtjeva za „poštovanjem čovjeka“ kao pojedinca, a ne kao De Maistreva „pukog

---

<sup>1</sup> Johan GALTUNG, *Mirnim sredstvima do mira: mir i sukob, razvoj i civilizacija* (Beograd: Službeni glasnik, 2009.).

člana nekog kolektiviteta“. Tako će misao i život Davida Henryja Thoreaua i Mahatme Gandhija poslužiti kao reflektirajući uvidi s kojima ćemo pokušati istražiti neke osnovne aspekte dužnosti pojedinca kao dužnosti bivanja slobodnim. Ova dva mislioca značajna su isključivo po tome što su mir vidjeli ne kao filozofiju trpljenja, već kao ideju aktiviteta, pri čemu je akcija pojedinca kao građanina zauzimala središnje mjesto i ulogu. Naš rad zasnovat ćemo na nekoliko osnovnih ideja: od problematiziranja uloge države preko ideje prava, do samog zahtjeva za istinom kao oslobođenjem čovjeka, ne kao apstraktne ideje utopljene u tijelo organske sretne zajednice (de Maistre, Campanella, Owen, Marx, Bakunjin, Comte), već kao konkretnog subjekta nezavisnog (čitaj: kritičnog) od njezinih predrasuda.

### 1. Skica za biografiju

David Henry Thoreau rođen je u Massachusettsu 12. srpnja 1817. godine. Prema riječima njegova doživotnog prijatelja Ralpa Waldo Emersona „nije bio izobražen ni za kakvo zvanje, nikad se nije ženio; živio je sam; nikad nije išao u crkvu; nikad nije glasao; odbijao je plaćati porez državi; nije jeo meso, nije pio vino, nikad nije trošio duhan; i, premda prirodnoznanalac, nije se koristio ni zamkama niti puškom“.<sup>2</sup> Iako je studirao na Harvardu, to mu nije smetalo da tokom života postane stoik i pustinjač, a u stvari bespredmetan borac za ljudska prava. Mada je bio izrazito religiozan, to ga nije sprečavalo da ne ide u crkvu, već naprotiv hrabrilo ga da u trenucima „histerije javnog mnijenja“ bude oprečnog mišljenja ne libeći se suprotstaviti vlastitim stavom makar bio i jedini koji ga je zastupao. Da je „bio (...) rođeni prosvjednik“<sup>3</sup>, potvrđuje i Emerson u uvodu koji je napisao za njegov esej *Građanski neposluh* ili *O dužnosti građanina da bude neposlušan*.

Slična duha i iskrene naravi kao i Thoreau, Mohandas Karmachand Gandhi upamćen je upravo po svojem nadimku Mahatma ili veličanstvena duša.<sup>4</sup> Rođen je 2. listopada 1869. godine u Porbandaru u Indiji. Obrazovan u religijskom duhu, nosio je ideje hinduističke, đaninističke i budističke tradicije dok se susretao i čitao ideje i mislioce judeokršćanskog i islamskog svijeta. Iako je završio pravo u Velikoj

---

<sup>2</sup> Ralph Waldo EMERSON, „Uvod“, Henry David THOREAU, *Građanski neposluh* (Zagreb: DAF, 2011.).

<sup>3</sup> R. W. EMERSON, „Uvod“.

<sup>4</sup> Bengalski pjesnik Rabindranat Tagore je inicijalno prozvao Gandhija nadimkom *Mahatma*.

Britaniji, svoj poziv nije ostvario kao pravnik već kao uzor pri čemu je cijelog života ostao vjeran duhu legalizma, ali uvijek ističući njegovu dužnost uzimanja pred pravom čovjeka. Gandhijevo ime kao personifikacija borbe nastalo je u Južnoj Africi, također Britanskoj koloniji. Gandhijev prvi potez tokom boravka u Natalu (dio kolonijalne Južne Afrike) „bio je da sazove sastanak čitave indijske zajednice u Pretoriji i iznese četverostruki program: da se savjesno poštuje istina, čak i u poslu, da se održava higijena, da se smanje vjerske razlike i razlike među kastama i da se nauči engleski jezik (...)“<sup>5</sup> Ideje na kojima je Gandhi okupio Indijce u Južnoj Africi bile su takve da je „duhom dobrote“ popunio rascjepu u vjerskom i kastinskom smislu koji su razdirali indijsku zajednicu. Međutim, tokom boravka u Južnoj Africi rezolutno je protestirao protiv rasizma te prvi put predvodio kampanju *satjagrahe* kao grupne akcije odbijanja poslušnosti, čime je tražio prava za Indijce u ovoj britanskoj koloniji. Iskaz veličine Mahatme Gandhija može se pronaći i u činjenici da je kao politički zatvorenik<sup>6</sup> dobio poziv kralja Ujedinjenog Kraljevstva Georga V. da sudjeluje na Konferenciji u Londonu 1931. godine o budućnosti potkontinenta.

Naspram autentičnih biografskih podataka ono što karakterizira ovu dvojicu mislilaca, zadivljujuća je sličnost u načinu mišljenja, idejama i načinu življenja. Kako je Thoreau slijedio različite tradicije religioznih učenja sa potkontinenta, tako su obojica bili očarani *Bagavad Gitom* koju je Gandhi zvao i svojim „duhovnim priručnikom“.<sup>7</sup> Skromne naravi,<sup>8</sup> uvijek izbjegavajući meso, vino i način života koji bi čovjeka odvojio od prirode i života s njom.<sup>9</sup> Tako Mahatma Gandhi „(...)

---

5 Ficher u: *Svetska enciklopedija mira*, sv. I-II. Slavica BUDISAVLJEVIĆ i dr. (prev.) (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Centar za demokratiju, Gutenbergova Galaksija, 1998.), 170.

6 Zatvorska kazna koju je Gandhi odsluživao nakon poznatog „Marša soli“ tokom 1930. tokom kojeg je prešao 400 km kako bi pokazao protivljenje nametnutom porezu na sol.

7 Eknath EASWARAN u: *Svetska enciklopedija mira*, 169.

8 Zanimljiv iskaz Thoreauove stoičke skromnosti nalazimo kod R. W. Emersona koji kaže da je govorio: (...) „time što su im ručkovi skupi, a ja se ponosim time što je moj ručak jeftin. Kad bi ga za stolom upitali koje mu je jelo najdraže, odgovarao je: Najbliže.“ R. W. EMERSON, „Uvod“.

9 U otkriću indijske misli Thoreau se cjelokupna Zapadna misao doimala trivijalnom i beznačajnom, tj. ispražnjenom od života. U pismu svojem prijatelju H. G. O. Blakeu vidljivo je kako je sam Thoreau slijedio i prakticirao i druge indijske običaje i vještine poput joge ili dijete s rižom. S druge strane, Gandhi je svugdje sa sobom vodio svoju kozu kako bi uvijek imao svjež i prirodan izvor mlijeka (za Thoreaua, više vidjeti: <http://www.walden.org/documents/file/Library/Thoreau/writings/correspondence/LettersBlake.pdf#page34> (1. 4. 2014.).

odražava velik dio Thoreauovih pisanja. Obojica su, na primer, verovala da ako je zakon nepravedan na beznačajan način onda ga treba pustiti (...)“<sup>10</sup>, te Gandhi na Thoreaua ukazuje kao na „velikog satjagrahija“ u *Indian Opinion*, 4. travnja 1908. godine.

Mahatma je čitao Thoreauovu novelu *Walden* i esej *O dužnosti građanina da bude neposlušan* tokom svojeg boravka u Južnoj Africi te ga je posebno ovaj drugi, ostavljajući bez daha, nadahnuo da zaključi kako je Thoreau vjerojatno „one of the greatest and most moral men America has produced“.<sup>11</sup> S druge strane, sam rad *Walden* nastao je kao inspiracija nakon njegova boravka u samoizgrađenoj brvnari na jezeru Walden, gdje je iščitavao *Bagavad Gitu* i zamišljao vodu Waldena kao svoj božanski Ganges.<sup>12</sup>

---

10 Tomas VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive* (Novi Sad: Prometej, 2007.), 147.

11 Wendy McELROY, „Here, the State Is Nowhere to Be Seen“, Ludwig von Mises Institute, 2011., preuzeto s: <http://mises.org/daily/5250/Here-the-State-Is-Nowhere-to-Be-Seen> (26. 5. 2014.).

12 Američki psiholog B. F. Skinner bio je toliko impresioniran Thoreauovim *Waldenom* da je 1945. napisao *Walden dva* kao utopijski koncept o zajednici čijih hiljadu članova živi zajedno upravo inspiriranih životom H. D. Thoreaua. Ono što je čest problem utopijskih, idealističkih mislilaca (nekad su oni sebe zvali i materijalistima priskrbljujući na taj način sebi etiketu racionalnosti), jest prihvaćanje da društvo nije niti puki zbroj individua, niti da se društvena volja može, kako je to govorio Montesquieu za Rousseaua, zbrajati poput sila u mehanici. Društvo je istovremeno i afirmacija političkog kod pojedinca, a s druge strane i opasnost poništavanja individualnog. Izgleda da Skinnerova utopija zanemaruje „ključni segment“ Thoreauovih „lutanja“. Ta nisu bila inspirirana željom za utapanjem vlastite individualnosti u nekoj zajednici, već naspram toga upravo želja za naglašavanjem posebnosti pojedinca i njegove neovisnosti. U krajnjoj liniji *Walden dva* nije samo utopijska fikcija već i proturječnost u sebi budući da ni jedan utopijski koncept zajednice ne može podnijeti toroovski individualizam koji bi, čini se, i u *Waldenu dva* imao potrebu za *Waldenom* kao bijegom iz mediokritetske stvarnosti. Ono što s druge strane ne čini da Thoreau u potpunosti shvaća, jest kako njegov dvogodišnji boravak na jezeru Walden nije bio samopružena sloboda. Naprotiv, oko 57.000 m<sup>2</sup> gdje je živio Thoreau bilo je upravo „privatno vlasništvo“ njegova prijatelja R. W. Emersona i kao takvo ono se može razumjeti tako da je upravo na ideji privatnog vlasništva onaj koji nije toliko mario za materijalno i udobno, ostvario prostor specifične slobode duha oslobođenog neposredne stigmatizacije zajednice i/li prismotre države. Thoreau je ipak svjestan da je i ovaj njegov „cinizam“ i stoičko-samotnjački stil života moguć u neapsolutnoj državi, što problematizira i na kraju djela *O dužnosti građanina da bude neposlušan* pitajući: Je li demokracija konačni oblik vladavine?

## 2. Miniarhizam

Možda se čini izlišnim postavljati obrise makroslike u esej o „dužnosti pojedinca“, ali je pogled k obavezi države karakterističan iskaz kojim i Gandhi i Thoreau traže od države da svoju suverenost izgradi isključivo na nepovredljivosti pojedinca. Naše predstavljanje Gandhija i Thoreaua kao miniarhista ima i svoje protivnike. Tako Emma Goldman u svojem djelu *Anarhizam i drugi eseji* tvrdi da je Thoreau „najveći američki anarhist“.<sup>13</sup> Jasno je da su njegove ideje aktivno oblikovale anarhističke teorije, tako i nije iznenađujuće zašto je njegov tekst *Ekskurzije* iz 1863. našao svoje mjesto u anarhoprimitivističkoj tradiciji.<sup>14</sup> Ipak sam Thoreau nije se smatrao anarhistom niti je od svojih suvremenika tako doživljavao budući da je bio zakleti protivnik ideoloških doktrina. David Gross ističe da, bez obzira na taj osobni stav Thoreaua, njegova pozicija „građanske neposlušnosti“ čini se upravo smjera u pravcu anarhističkih ideja.<sup>15</sup>

Sam Thoreau ističe u *O dužnosti građanina da bude neposlušan*: „Najbolja je vlada koja najmanje vlada“<sup>16</sup> te da „stalna vojska je samo produžena ruka stalne vlade“.<sup>17</sup> U burdjevovskoj maniri Thoreau otkriva „zatvor kao društvenu činjenicu“ tvrdeći da mu se „noć u zatvoru činila (...) kao putovanje u neku daleku zemlju, koju nisam nikad očekivao da vidim“.<sup>18</sup> „Posmatrao sam svoj rodni grad sasvim izbliza. Bio sam gotovo usred grada. Nikad ranije nisam video njegove institucije. Ovo je jedna od njegovih specifičnih institucija“.<sup>19</sup> Čini se da Thoreau upravo želi da postojanje zatvora oprostori kroz njihovu misiju da upravo skriju činjenicu kako su oni društvena pojava, odnosno u njegovu poimanju pojava koja otkriva bolesti društva (ne nužno samo njegovih pojedinaca – delinkvenata). Jasno je da Thoreau ne smjera na anarhizam, kako to misle Gross ili Goldmann, budući da i sam kaže

---

13 Više u: Emma GOLDMAN, *Anarhizam i drugi eseji* (Zagreb: DAF, 2001.).

14 Više u: John ZERZAN (ur.), *Against Civilization: Readings and Reflections* (Portland: Feral House, 2005.).

15 David GROSS –Henry David THOREAU, *The Price Of Freedom: Political Philosophy From Thoreau's Journals* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2007.).

16 Henry David THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji* (Novi Sad: Global print, 1997.), 11.

17 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 11.

18 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 33.

19 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 33.



kako „mi govorimo o predstavničkoj vladi (...)“<sup>20</sup>, pri čemu ona nije tu da vlada, već da bude nesposobna da to čini, na taj način pazeći da ne interpolira pojedinca vlastitom premoći. Tako je mir kao činjenica moguć jedino u demokratskom društvu koje je i za Gandhija i Thoreaua rezultat evolucije ideje organiziranja usmjeren prema prosvjetiteljskom idealu individue kao suverene vlasti nad sobom.

Građanska neposlušnost nije zločin, već je ona aktivno proturječe „nepravdom zakonu“ koji opet pojedinac poštuje više nego anarhiju. Stoga, Gandhi ne želi da nema države, već da nema toroovske državne opresije nad pojedincima. „Prva stvar, dakle, za one koji teže građanskoj neposlušnosti je da nauče vještinu dobrovoljnog poštovanja zakona države, svejedno da li im se dopadaju ili ne. Građanska neposlušnost nije stanje bezakonja, već podrazumeva duh koji se povinuje zakonima kombinovan sa samouzdržavanjem.“<sup>21</sup> Prema Gandhiju onda kada se osoba suprotstavlja sankciji a vrši neposlušnost, ona kreira kaos i anarhiju budući da, kako kaže 15. prosinca 1921. u *Young India*: „Onaj ko pruža građanski otpor je (...) filantrop i prijatelj države“<sup>22</sup> te iz želje za pravednošću zakona, a ne iz želje za stanjem anarhičnog kaosa proizlazi dužnost građanina da bude neposlušan. Na taj način građanin kao pojedinac preuzima „suverenu odgovornost“ za vlastite postupke te ne dopušta da javni mir bude ugrožen nepotrebnom primjenom organizirane sile u javnom prostoru. Tako i sam Gandhi u časopisu *Young India* od 14. siječnja 1920. ističe: „(...) borbe se obično sastoje od suprostavljanja greškama u obliku nepravde zakona (...) stoga, *satyagraha* se u velikoj meri pojavljuje u javnosti kao građanska neposlušnost ili građanski otpor“.<sup>23</sup> Tako je Gandhi svjestan da mir ne smije biti postizan sredstvima nasilja ili destrukcije javnog reda budući da dostizanje mirovnog cilja ne smiju ugroziti bilo kakva nasilna sredstva.

Gandhi je vjerovao u „autoritet države u demokratskom društvu“<sup>24</sup> i sam ne videći kakvo bi to idealno društvo prosvijećene anarhije izgledalo kao Ramrajya ili kraljevstvo Boga na zemlji pa čak da li je to i cilj po sebi. Nastavljajući sa sjajnom Thoreauovom idejom o „dužnosti građanina“ kaže se, mi ne želimo: „*no-government at all*

20 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 66.

21 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 150.

22 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 152.

23 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 146.

24 T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 149.

*but at once better government*“.<sup>25</sup> S toga ni jedan od ovih mislilaca ne želi „obećanje o boljoj budućnosti“ već bolju sadašnjost, istovremeno, on ne želi žrtvovanje građanina ničemu pa ni zamišljenom programu anarhističke tlapnje. S druge strane, i jedan i drugi vjeruju u zajednicu, decentralizaciju, demokraciju, univerzalna prava glasa, obrazovanja i drugih prava za sve muškarce i žene kako bi „nezavisnost mora(la) da počne sa dna“,<sup>26</sup> možda kao gandijevskim selima kao onima koji utjelovljuju *panchayat* ili kompletnu vlast nezavisnu, neeksploatiranu i nerepresivnu. Prema ciljevima ideja autarhičnih sela je *par excellence* anarhistički koncept, ali je po načinu doseganja apsolutno oslobođena terora historije i nasilja zamišljene avangarde u liku partije, klase, nacije i/li rase.

Mali ekskurs napraviti ćemo s kritikom države blagostanja koja se zasnivala na liberterskom napadu na državu kao poreznoj prisili raspodjele bogatstva budući da bi to bilo prisiljavanje a time i odbacivanje „dobrog“ cilja radi ekonomske računice. Ovo Gandhi izvodi iz svoje privrženosti principu koji vidi državu kao nepoželjan i neprirodan „(...) sistem autoriteta (...)“<sup>27</sup> zbog čega izbjegava brigu o pojedincima prepustiti budžetskoj računici, birokratskoj kalkulaciji i centraliziranom nametanju, već je prepušta drugim pojedincima – drugima jednakim! U tom smislu Gandhi je bio svjestan opasnosti od centralizacije moći u jednoj vladi upravo onako kako nas Lars Fredrik Händler Svendsen upozorava da redistribucija podrazumijeva ne samo specifičnu ideju rowlsovskog svijeta pravednosti već i ogroman broj podataka o državljanima kako bi se redistribucija i ideja socijalne pravednosti zasnivala na što vjerodostojnijim izvorima podataka koji istovremeno znače jačanje prisutnosti države u privatnom prostoru njezinih državljana. Ipak oduševljenje volontarističkim socijalnim ustanovama kod Gandhija i generalno svih libertarijanaca prelazi u dogmatsku ideju koja, kako kaže Mike Konczal, ne prepoznaje historijske uvjete nedostatnosti socijalne redistribucije bogatstva bazirane na ideji države kao regulatora, pri čemu porez nije zločin, kako je mislio Nozick ili čak Thoreau, već sredstvo koje opet treba biti na usluzi društvu.<sup>28</sup> Čini nam se teško povjerovati da možemo graditi bolje društvo bez „minimal-

25 Henry David THOREAU, *Građanski neposluh* (Zagreb: DAF, 2011.).

26 Ghandi u: J. S. MATUR u: *Svetska enciklopedija mira*, 337.

27 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 171.

28 O raspadu sistema socijalne pomoći bazirane na voljnoj solidarnosti građana pogledati sjajan članak Mike Konczala na: <http://www.democracyjournal.org/32/the-voluntarism-fantasy.php?page=all> (2. 5. 2014.).

nog standarda<sup>29</sup> koji podrazumijeva ne neku panegalitarističku smrt individualnog genija, već naprotiv vjeru Adama Smitha da je dužnost države da obrazovanje, zdravstvo i osnovne uvjete za život osigura (pa čak i progresivne poreze za bogatije)<sup>30</sup> kako bi u klasičnom liberalnom uvidu omogućila da najširi mogući slojevi društva imaju privatnu imovinu kao sveti gral slobode građanina.<sup>31</sup> Na tom terenu čini se da i Thoreauova i Gandhijeva vjera u „dobro čovjeka kao slobodu od“ zanemaruje kontekstne probleme za čovjeka u kojem se i država ne pojavljuje kao „moć po sebi“ već servis građana. Da postavimo jedan tautološki aksiom, nema građanske dužnosti bez građaninove spoznaje, a nema spoznaje bez mogućnosti da se spozna.<sup>32</sup> Utoliko nema građanske duž-

29 Više u: Amartya K. SEN, *Development as Freedom* (New York: Anchor Books, 1999.).

30 Uvijek je korisno naspram teorijskih elaboracija, interpretacija i naslaga misli vratiti se izvornom tekstu Adama Smitha (Adam SMITH, *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda* [Zagreb: Kultura, 1952.]) u kojem možemo naći brojne primjere relevantnosti ideja intervencionizma koje bi, djelujući u skladu s prosvjetiteljskim idealima, trebale unaprijediti produktivnost jedne nacije i pospješiti načine koje bi mnogi libertarijanci označili sotonom „redistribucije“ a „socijalisti“ smatrali pukom „buržujskom“ intelektualnom trgovinom.

31 Tokom vlade Margaret Thatcher Velika Britanija nije samo ušla u eru deregulacije, privatizacije i *laissez-faire* dogmatskog marketinškog fundamentalizma, kako bi ga nazvao Francis Fukuyama. Za vrijeme svojeg mandata, da bi omogućila Britancima pravo na posjedovanje imovine za one koji to nisu imali mogućnosti, *Iron Lady* je državnim sredstvima omogućila stanovništvu da postane vlasnik imovine. Ova ideja derivira iz jasne ideje liberalne ideologije da bez privatnog vlasništva nema ni građanina kao vlasnika i kao upravitelja. Tako je ovaj koncept javne intervencije države bio namijenjen „sazrijevanju“ nacije kojoj je trebalo biti omogućeno imovinsko pravo, a samim tim osigurano i razumijevanje građanskih dužnosti i obaveza pojedinaca, tj. vlasnika.

32 Problem ideje *slobode od* i kod Gandhija i kod Thoreaua nastaje kada se pokažu prva ograničenja autonomije kao osnove *slobode od*, pri čemu se nepostojanje „materijalnih osnova egzistencije“ javlja kao odsutnost mogućnosti razvoja sposobnosti, koje onda ugrožavaju autonomiju pojedinaca narušenu kroz ono što je i Gandhi doživljavao kao nasilje – stanje siromaštva. A i Gandhi je prihvaćao da je siromaštvo najgori oblik nasilja. U djelu *Dva koncepta slobode* Issiah „Berlin nailazi na poteškoće u vezi s pitanjem da li siromaštvo predstavlja ograničenje negativne slobode. Priznanje da onaj ko tvrdi da siromaštvo jeste povreda negativne slobode, ima ubedljive argumente, naročito ako je ono rezultat namernih ljudskih postupaka“. (Lars Fredrik Händler SVENDSEN, *Filozofija slobode* [Beograd: Geopoetika, 2013.], 122). Svendsen tvrdi da ako siromaštvo ne treba promatrati kao ograničenje negativne slobode kod Berlina, a ne treba, onda negativna sloboda i ne predstavlja dovoljno objašnjenje jer siromaštvo jest ograničenje slobode. Za dodatna pojašnjenja o Gandhijevu pogledu na ekonomiju i njezinu položaju unutar koncepcija razvoja Indije vidjeti u: Vinayak Vijayshanker BHATT, „Development Problem, Strategy, and Technology Choice: Sarvodaya and Socialist Approaches in India“, *Economic Development and Cultu-*

nosti za mir u sistemu gdje vrijede principi sistemskog nasilja, diskriminacije i elitizma!

### 3. O „prirodnom pravu“ čovjeka

Britanski filozof, jedan od uzora empirističke tradicije, David Hume u svojoj *Raspravi o ljudskoj prirodi*<sup>33</sup> ističe da su postupci slobodni ako su uzrokovani akterovom voljom i željama, međutim on čovjekovu volju promatra i kao posljedicu uzroka, čime se razlikuje od libertarijanaca odbacujući predodžbu o slučajnosti. Kako bismo razmotrili ovaj komplementaristički odnos spram ljudske prirode, potrebno je istaći da se on zasniva na mješavini libertarijanske ideje o slobodi djelovanja pojedinca i s druge strane istovremeno pojedinca čije je djelovanje posljedica uzroka oblikovanih odgojno-obrazovnim institucijama društva - od porodice, škole i/li radnog okruženja. Ono zbog čega navodimo ovaj Humeov nalaz, jest što i Thoreau i Gandhi slijede ovu komplementarističku ideju, pri čemu je čovjek slobodan, ali odgajanje za život je stvar nastojanja.

Čini se da veliki problem u gandhijevskom propagiranju istine leži i za Lanza Del Vasta, njegova evropskog sljedbenika, i za druge u definiranju sebstva, jastva, identiteta po kojem ćemo mi biti „izvana kao iznutra“.<sup>34</sup> Ipak Gandhi ne daje odgovor što smo mi, vjerujući da smo mi u žiću, biću, suštini, nutrini dobri ljudi. Čini se da je jedini postulat koji Gandhi zagovara „nepoziranje“ kao produciranje reklame za što bolji profit, već davanje što autentičnije slike onoga što smo mi sada. Ipak i ako bismo napali ovu gandhijevsku poziciju kroz primjericu tezu „mi neznamo što smo mi? i/li što ako čovjek nije po prirodi dobar?“, gandhijevci imaju dovoljno dobar odgovor koji neće naštetiti đainističkom konceptu *ahmise* – nenasilja (čovjeka kao dobrosti), taj princip je koncept *syadvade*<sup>35</sup> kao ideje kako su svi pogledi na istinu ustvari djelomični, Husserl bi rekao fenomenološki, a koja je suštinski osnova ili korijen *satyagrahe*, budući da „nenasiljem do istine“ ne predviđa nekog koji usvaja i nekog koji paternalizira, već osobe koje se

---

*ral Change* 31 (1982.), 85-99; Kenneth RIVETT, „The Economic Thought of Mahatma Gandhi“, *British Journal of Sociology* 10 (1959.), 1-15; Bidyut CHAKRABARTY, „Jawaharlal Nehru and Planning, 1938-1941: India at the Crossroads“, *Modern Asian Studies* 26 (1992.), 275-287.

33 David HUME, *Rasprava o ljudskoj prirodi* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.).

34 Mahadevan u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandhijeve perspektive*, 85.

35 Izravno je i on deriviran iz đainizma / *jainisma*.

izgrađuju kroz dijalog i razumijevanje kao načine prevladavanja rješavanja konflikata s one strane moći i prisile vlasti.

Međutim, naspram ideje o ljudskoj prirodi leži ideal ljudskih prava kao prava čovjeka po prirodi čovječnosti u kojem Thoreau kaže: „Trebalo da budemo prvo ljudi, pa tek onda podanici.“<sup>36</sup> Tako je Gandhi snažno zagovarao emancipaciju žena ističući da bez nenasilja nije moguće nadvladati krug ponovnog rađanja (*Karmajoga*), pri čemu nenasilje nije princip odsutnosti odgovornosti za druge i sebe, već „nenasilje, kao milosrđe, mora da počne kod kuće“<sup>37</sup>, kaže Gandhi u *Harijanu* od 28. siječnja 1939. godine.

Thoreau iskazuje svoje protivljenje ropstvu kao uzurpaciji ljudskih prava govoreći: „Kada šestinu stanovništva naroda koji je preuzeo na sebe da bude pribežište slobode sačinjavaju robovi, a celu jednu zemlju<sup>38</sup> neopravdano osvaja i pokorava strana vojska, i nameće joj vojni zakon, mislim da za poštene ljude nije rano da se pobune i dignu revoluciju.“<sup>39</sup> Upravo je ideal o prirodnom pravu čovjeka, demokraciji kao viziji koja stremlji prema jednakom pravu glasa i afirmaciji individualnosti vodila Thoreaua zaključku da „nepravdni zakoni postoje: hoćemo li se zadovoljiti time da im se pokoravamo ili ćemo ih nastojati popraviti, a pokoravati im se dok u tome ne uspijemo, ili ćemo ih smjestiti prekršiti?“<sup>40</sup> Za Gandhija je također samopoštovanje ili hegelijanski *thymos* (srčanost, duševnost) osnovni aspekt koji vodi uzdizanju čovjeka pa je njegovo prirodno pravo direktno povezano s pravom da mir ljudske duše postigne samopoštovanjem koje uključuje mir, ali pri čemu *thymos* ne smije biti žrtvovan radi ideje mira, već i mir mora biti žrtvovan radi samopoštovanja budući da mir nije moguć na putu u ropstvo već isključivo na putu u slobodu.

#### 4. Antiutilitarizam

Istraživanje mira kroz studije o miru čini nam se upravo ljudski te kao i svaka teorija i ideja treba polaziti od jedne specifične ideje o ljudskoj prirodi ili nekog njezina derivata. Neupućenom „čitaocu“ činit će se da autor „izmišlja“ korelaciju spiritualnosti Istoka

36 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 13.

37 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 14.

38 Thoreau ovdje misli na rat s Meksikom (1846.-1848.) u kojem je SAD anektirao 1.400.000 km<sup>2</sup> teritorija Meksika.

39 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*.

40 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*.

i građansko-aktivističke filozofije sa Zapada.<sup>41</sup> Međutim, tamo gdje i Thoreau i Gandhi udružuju viziju jest praktični antiutilitarni princip i suštinska deontološka etika mira u čijem središtu leži (čitaj: djeluje) pojedinac. Osnovni aspekt kantovske deontološke koncepcije u djelu *Zasnivanje metafizike morala* jest čovjek, pojedinac koji nikad nije shvaćen kao sredstvo, već isključivo kao cilj nekog djelovanja. Na taj način Gandhi i Thoreau u utilitarizmu kao *homo economicus* vide puki materijalni idejni pogon za bezgraničnu eksploataciju i represiju nad drugim pojedincima. U Thoreauovu slučaju ti pojedinci bit će robovi, dok će u Gandhijevu slučaju to biti pokoreni narodi.

Opovrgavajući utilitarističku, danas racionalnost *homo ekonomikusa* koji bivstvuje na rubovima marginalne korisnosti, Thoreau snažno kritizira Wiliama Paleyja<sup>42</sup> za kojeg kaže da „nikad nije promislilo o slučajevima na koje načelo svrsishodnosti nije primjenljivo, a u kojima narod, jednako kao i sam pojedinac, mora izvršavati pravdu, ma koliko ga to stajalo. Ako sam čovjeku koji se utapa istrgnuo dasku, moram mu je vratiti pa makar se i sam utopio. To bi, prema Paleyu, bilo štetno. No onaj tko u takvom slučaju izgubi život sačuvaće ga.“<sup>43</sup> U razornoj kritici utilitarnog morala abolicionista, republikanaca u eseju *Molba za kapetana Džona Brauna* on ističe da se prava ljudi ne smiju podređivati tržišnoj vrijednosti i isplativosti rada robova. Tako u odbijanju „tržišta morala“ on ističe: „na pijaci se, bez sumnje, može dobiti više za litru mleka nego za litru krvi, ali to nije pijaca na koju junaci nose svoju krv.“<sup>44</sup> Stoga Thoreau ističe da američki narod mora prestati držati robove i ratovati s Meksikom makar ga to stajalo opstanka kao naroda. Jednostavno živeći naturalističku etiku poštovanja svih oblika života, Thoreauova humanistička misao čini se da je iz jedne potencije kozmopolitskog prava uspjela prevladati lažni izazov partikularnih napada na humanizam, kao što je i Heideggerovo *Pismo o humanizmu*<sup>45</sup> u kojem je on promatrana metafizička ideja vrijedna prevladavanja/pregorijevanja.

Kao i kod Thoreaua i Gandhijev „internacionalizam bio je ima-

---

41 „Sa“ ovdje nama govori da ne postoji tendencija predestiniranja i determinizma historije čime bi „građanina“ samo zamislili kao Zapadnjaka i nikako drukčije.

42 Wiliam Paley (1743.-1805.) engleski mislilac poznat po djelu *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785.).

43 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*.

44 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 53.

45 Martin HEIDEGGER, „O humanizmu“, u: Danilo PEJOVIĆ, *Suvremena filozofija Zapada* (Zagreb: NZMH, 1983.).

nantan njegovom nacionalizmu“<sup>46</sup> a predviđao je život ljudi u kolibama i selima a ne u palačama i gradovima, čime su obojica mislilaca odbijala pomisao da bi materijalna udobnost, ma koliko postojala u izobilju, vodila ikakvu moralnom uzdizanju. Čini se da je upravo logika mirotvoračke egzistencije kod ovih autora uglavljena u idejama samokontrole i autosvladavanja. Također, njihova učenja nisu samo inspirirala humanistička ili anarhistička viđenja već i ekologizam kao ideološku teoriju koja ruši antropocentrični koncept života da bi uspostavila ekocentrični univerzum. Tako Gandhi kaže: „Svet je suočen sa nedostatkom energije, ekološkom neravnotežom, iscrpljenim resursima koji se ne obnavljaju, zagađivanjem okoline i visokorazvijenim tehnologijama koje ignorišu i potkopavaju ljudske vrednosti i brzo izmiču kontroli.“<sup>47</sup> U skladu s tim, njihova teza, posebno Gandhijeva, nije bila usmjerena „maksimalnom ekonomskom učinku“ već optimalnom ljudskom opstanku.

Taj egzistencijalni optimum nije moguće dosegnuti u idejama koje okreću civilizacije u međusobno izgaranje i natjecanje koje može dovesti do njihove konačne destrukcije oružjem same tehničke civilizacije (čitaj: nuklearno i hidrogensko oružje). Naspram toga *Satja*, tj. istina, nije dokučiva sredstvima nasilja koje u potrazi za materijalnim žrtvuju i *homo humanusa*,<sup>48</sup> već upravo sredstvima nenasilja ili *ahmisa* kao ideje dužnosti gdje je: „Pojedinač kakvog je Gandhi želeo (...) altruističan idealist pre nego hedonist (...) Satjagrahi je više zaokupljen svojim dužnostima prema svetu (...)“<sup>49</sup> nego što je opterećen onim što može uzeti od svijeta! Sasvim je jasno da „postoji velika razlika između Gandhijevog koncepta o značaju pojedinca i onoga što se obično misli pod individualizmom“<sup>50</sup> Dok je *bourgeois* onaj škrti kalkulator marginalne korisnosti, u hinduističkoj tradiciji „način povećavanja samokontrole i unutrašnje snage muškarci su postizali zadržavanjem semena. Seme se smatralo povezanim sa snagom, tako da je izbacivanje semena slabilo muškarca, dok ga je njegovo zadržavanje jačalo.“<sup>51</sup>

46 J. S. Matur u: *Svetska enciklopedija mira*, 336.

47 Ghandi u: J. S. Matur u: *Svetska enciklopedija mira*, 336.

48 Ne treba zaboraviti da prema Gandhiju „dehumanizacija jeste nasilje“ (Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 91), te da ona nije bilo kakav već strukturni oblik nasilja u kojem je pojedinac pretvoren u robu te kao takav, kao novčana vrijednost, nikada ne može utjeloviti onaj stupanj vrijednosti koji ima izvantržišnim poimanjem čovjeka.

49 T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 17-18.

50 T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 17-18.

51 Sita D. Mas u: *Svetska enciklopedija mira*, 246.

„Borba sa svojim jakim seksualnim nagonom bio je stalni Gandhijev zadatak.“<sup>52</sup> Kao *bramašari*<sup>53</sup> on je smatrao da tko ne vlada požudom, ne vlada sam sobom te i samo uviđanje (...) „Boga je nemoguće bez potpunog odbacivanja seksualne želje“.<sup>54</sup> Ipak ovo sustežanje nije bilo „spolno“, ono je bilo *in toto*, budući da je nastojanje k *istini* bilo ne stvar dijela, već jednog holističkog pristupa načinu života i principa potrebnih za postizanje mira kao istine u čovjeku.<sup>55</sup> Čak je i gandhijevsko dopuštanje nasilja u iznimnim situacijama, iz razloga očuvanja časti pojedinca i grupe, bilo opravdano isključivo razlozima nematerijalne i antiutilitarne, prvenstveno humanističke prirode.

Sasvim razumno kontrapitanje za Thoreaua i Gandhija koje bi postavio Bentham ili James Mill glasilo bi: Može li čovjek uopće biti autonoman subjekt bez prava na kalkulaciju i stremljenje prema ekonomskoj progresiji svojih materijalnih uvjeta egzistencije, kao onih materijalnih osnova čovjekove slobode, s čim bi se složili svi liberali od Kanta do Mila i Hayeka? Kao ono što Milton Friedman u studiji *Kapitalizam i sloboda* ističe: „Srž filozofije liberalizma jest vjera u dostojanstvo pojedinca, u njegovu slobodu da do maksimuma iskoristi svoje sposobnosti i mogućnosti, prema vlastitom izboru ali pod jednim uvjetom da time ne narušava slobodu drugih da to isto čine. Ovo podrazumijeva vjeru u jednakost ljudi u jednom smislu, i u njihovu nejednakost u drugom. Svaki čovjek ima jednako pravo na slobodu. To je važno i temeljno pravo upravo zato što su ljudi različiti, zato što će ljudska bića svoju slob(о)du koristiti na različite načine, kako bi u tom

52 Sita D. Mas u: *Svetska enciklopedija mira*, 246.

53 Onaj koji se uzdržava od seksa.

54 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandhijeve perspektive*, 24.

55 U evropskoj tradiciji zadržavanje/containment je način povećavanja agresivnosti, kako je Wilhelm Reich „istraživao (a) potiskivanje seksualnosti u nacističkoj Njemačkoj (...) muškaraca kao pripadnika SS jedinica, čuvara u koncentracijskim logorima (...) (*produciralo je neke vrste A. T.*) ekstremnog nasilja“ (Reich u: J. GALTUNG, *Mirnim sredstvima do mira: mir i sukob, razvoj i civilizacija*, 70). S druge strane, mirotvorački spol (ne rodni) evropske tradicije bilo je pražnjenje, a ne zadržavanje sjemena. Ne samo da se radi o „muškom poslu“, ulozi, dominaciji već je cjelokupna etika zasnovana ne na samosvladavanju već na apsolutnom zadovoljenju nagona. Jedino kroz njega je Lizistrata učila atenske žene kako da se postave ako ne žele da njihovi muževi idu u rat. Dok hinduistička tradicija ispoljava kontrolu afekata kao princip kreativnog transcendentiranja sukoba, evropska kultura mirotvorstva bavi se isključivo posljedicama. Podsjećajući se na slavnog filozofa Ibn Sinu, našu kratku ekskurziju zaključit ćemo s tezom da je kultura učenja mira preko posljedica uvijek krnja definicija stvari, dok je uzrok njezin relevantan definijens.



procesu pridonosili općoj kulturi ljudske zajednice u kojoj žive.“<sup>56</sup>

## 5. Dužnost slobode

### 5.1. Satjagraha kapetana Johna Browna

Osnovna ideja djelovanja kao praktične mudrosti građanske dužnosti podrazumijeva, kako Thoreau kaže, prijeći na riječi i djela iskrenih ljudi s pukog „*kokodakanj(a)* političkih skupova!“<sup>57</sup> John Brown organizirao je napad na saveznu oružarnicu u Virginiji (danas Zapadnoj Virginiji) u gradu Harpers Ferry s ciljem oslobađanja robova zbog čega je bio osuđen na smrt. Thoreauova beskompromisna odbrana Browna i njegova postupka stvorila je od ovog događaja legendu, a Brownova smrt počela se doživljavati kao mučeništvo. Tako da su vojske Sjevera/Unije tokom Građanskog rata (1861.-1865.) marširale pjevajući u njegovu čast i borbu za slobodu! Iznimna su Thoreauova razmišljanja pri kojim je smatrao da „pod vladom koja nepravedno uhapsi makar jednog čovjeka, za pravednog čovjeka je jedino mesto – također zatvor“.<sup>58</sup> Ideja prava čovjeka za Thoreaua nije bila ograničena logikom zakonske norme, već moralne ideje o općem ljudskom pravu i ravnopravnosti budući da, kako on kaže, i „neće biti zaista slobodne i prosvjećene države sve dok država ne shvati da je pojedinac viša i nezavisna sila iz koje proizilazi njena moć i vlast, i dok se ne bude ponašala prema njemu u skladu s tim shvatanjem“.<sup>59</sup> Ovaj liberalni kredo vodio je ovog mislioca protiv ustaljenih predrasuda njegova doba pri čemu je njegov govor u čast Johna Browna u Concordu ustvari bio prvi govor te vrste, kao onaj koji je, kako kaže Ralph Waldo Emerson, izrečen i „prije no što je o kapetanu Johnu Brownu izgovorena ijedna blagonaklona riječ“.<sup>60</sup> Tako je Thoreau beskompromisan da ne dozvoljava eksternaliziranje problema izvan domašaja našeg imanentnog djelovanja, on daje čovjeku moć govoreći da protivnici reforme (abolicije) u Massachusettsu „*nisu hiljade političara na jugu već stotine hiljada ovdašnjih trgovaca i zemljoposjednika*“.<sup>61</sup> Utilitaristička logika tržišta nikada neće pristati na ukidanje ropstva sve dok to ropstvo ne postane

<sup>56</sup> Milton FRIEDMAN, *Kapitalizam i sloboda* (Zagreb: Globus, 1992.).

<sup>57</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 57.

<sup>58</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 25.

<sup>59</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 42.

<sup>60</sup> R. W. EMERSON, „Uvod“.

<sup>61</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*.

tržišno neučinkovito, ali kako kaže Thoreau, onda će njegovo ukidanje biti i stvar nebitna (tj. ne-bitna! jer neće utjecati ni na kakav kraj nekog izrabljivanja), a sistem treba prodrmati, tj. ropstvo treba ukinuti onda kada je ono kao sistem ekonomske eksploatacije još učinkovito. Jednostavno, dužnost slobode nije liberacija u trenutku općeg konsenzusa već u vremenu dominacije ideje neslobode. Stoga dužnost pojedinca nije apstrahirana iz općih apstraktnih mjesta kozmopolitskog, pri čemu je odlika američkog nacionalizma kozmopolitski, slobodarski ekscelencijalizam. Naspram partikularizmu ideje kozmopolitske nacije Thoreau ispostavlja dužnost univerzalnosti ideje kozmopolitskog pojedinca koji etikom dužnosti ne želi pojedinačnu odgovornost zamijeniti kolektivnom mimikrijom individualnog, već uz afirmaciju svakog pojedinačnog partikulariteta, individue, H. D. Thoreau nastoji Dos Pasosovom logikom iz *Avantura mladoga čovjeka* spasiti konkretnu osobu naspram robovanja ideološkim doktrinama. S druge strane ni Thoreau nije smatrao da ta pretpostavljena osobna odgovornost dokida odgovornost grupe/nacije/države kao kolektiviteta prema drugim pojedincima, kolektivitetima ili supkulturama.

Prvi korak prema miru u međunarodnom smislu i kod Gandhija i kod Thoreaua bio je da imperijalizam i kolonijalizam nisu ništa drugo do nepravedni načini eksploatacije cijelih naroda pretvorenih u roblje. Zbog toga osuda Meksičko-američkog rata od Thoreaua ne proistječe iz pukog pacifizma i odbacivanja principa volje, već iz ideje o nepravednosti koja se sastoji u oduzimanju prava slobode ili gandhijevska *swarajaya*, tj. samouprave drugom narodu.<sup>62</sup> Iz tog razloga Thoreau je odbijao i plaćati porez budući da je on koristio ratnim i osvajačkim naporima. On tu dužnost promatra tako da nju „čini neodložnijom

<sup>62</sup> Gandhijeva definicija slobode, razumljena kao *swarajaya*, označavala je „spobnost masa da se odupru vlasti ako je zloupotrebljena“ (J. S. Matur u: *Svetska enciklopedija mira*, 337). To pretpostavlja da je samouprava ili autonomija prvo načelo i prvi princip iz kojeg proistječe sloboda pojmljena ovdje odsutnošću strane, imperijalne, kolonijalne prinude, prisile, represije i eksploatacije. Kod Gandhija mir započinje negativnim mirom, ali ne kao ciljem već kao početkom procesa u kojem je odsutnost izrabljivanja jedne grupe nad drugom, jednog pojedinca nad drugim ili jedne nacije nad drugom osnova za izgrađivanje produktivnog mira poimanog kroz direktnu prisutnost slobode naspram destruktivnog mira kao koncepta promatranog kroz puku prisutnost javnog reda bez prisutnosti slobode. Čini se da se Gandhijeva nastojanja podudaraju s obje Galtungove definicije mira. Prva po kojoj je „*mir (...) odsustvo / smanjenje 'svih vrsta nasilja'*“ (J. GALTUNG, *Mirnim sredstvima do mira: mir i sukob, razvoj i civilizacija*, 25) i druge u kojoj je „*mir (...) nenasilna i kreativna transformacija sukoba*“ (J. GALTUNG, *Mirnim sredstvima do mira: mir i sukob, razvoj i civilizacija*, 25).

činjenica što ta opustošena zemlja nije naša, nego je naša osvajačka vojska“<sup>63</sup> čiji cilj nije ništa drugo do povećanje teritorija na kojem će biti institucionalizirano ropstvo.<sup>64</sup> Zbog toga kod ovih autora težnja k miru ne predstavlja stoički duh pasivnosti i apatije, stanje zadovoljnosti timosa koji se nalazi u vremenu dosade. Naspram toga u spisu *Dužnost (Service)* on ističe da *naš Mir ne smije biti proglašen zbog zadržalosti naših mačeva, već je naša dužnost da ih držimo britkim i oštrim.*<sup>65</sup> Iako je paradigma *ahmise* – nenasilja kod Gandhija iznimno izražena, ona nije viđena kao kukavičluk već naprotiv kao ultimativni zahtjev samokontrole. Kao takav, princip građanske neposlušnosti kao nenasilja nije ništa drugo do konstruktivna energija koja nastoji, kako kaže Gandhi, da „otupi(m) oštricu tiraninovog mača“<sup>66</sup>, a da pri tome u maniri Edmunda Burkea naoštri tupo, ustvari želeći da izoštri vrijednost etike nepovređivanja naspram destruktivnih sila nasilja.<sup>67</sup> Ali, to ne znači i odbacivanje nasilja uopće, naprotiv, nasilje ostaje dozvoljeno u onom slučaju u kojem čovjek ili grupa *nisu dovoljno jaki* da se odupru *ahmisom*/nenasiljem, pri čemu mogu pribjeći upotrebi sile samo da bi sačuvali *samopoštovanje!*<sup>68</sup> Gotovo pa u maniri Fukuyame/Hegela i Kojeeva, Gandhi vidi duševnost, *thymos*, poštovanje kao osnovnu materijalnu bazu za izgradnju pozitivnog mira. One grupe i oni pojedinci koji ne posjeduju minimum samopoštovanja, nisu sposobni graditi mir, već isključivo težiti kukavičkoj odsutnosti rata. U izvanrednom etičkom

63 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 16.

64 Vidjeti rad: *Service* na: The Walden Woods Project: <https://www.walden.org/>.

65 Više vidjeti na: Writings of Henry David Thoreau: The Digital Collection na: [https://www.walden.org/Library/The\\_Writings\\_of\\_Henry\\_David\\_Thoreau\\_The\\_Digital\\_Collection](https://www.walden.org/Library/The_Writings_of_Henry_David_Thoreau_The_Digital_Collection) (15. 5. 2014.).

66 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 74.

67 Gandhi prema Naessu u knjizi *Gandhi and Group Conflict* na principu *satjagrahe* izvodi princip neetičnosti nasilja: „Etički je neopravdano da se povredi protivnik ako nije potvrđeno da on greši a da smo mi u pravu. Zatim, uvek je, manje ili više, nedokazivo da on greši a da smo mi u pravu. Stoga, uvek je neopravdano da se povredi protivnik“ (Gandhi u: Naess u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 60).

68 Gandhi je odbacivao nenasilje kao apsolutni princip pri čemu se pacifizam često vidi kao puko apstiniranje od svih oblika prisile. Kako pokazuje njegov navod u *Harijanu* od 20. srpnja 1935. i *Young India* od 4. studenoga 1926.: „Čak i ubistvo bez predumišljaja može da bude neophodno u određenim slučajevima. Pretpostavimo da čovjek trči razbješnjen, i razjareno kruži sa mačem u ruci, i ubija svakoga ko mu se nađe na putu, i da se niko ne usuđuje da ga uhvati živog. Svako ko pogubi ovog ludaka, će zaslužiti zahvalnost zajednice i smatraće se za dobrotvora“ (Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 111).

obratu, Gandhi vrši stratešku zamjenu mjesta u kojoj hrabrost i junaštvo nije dizanje mača, već njegovo odbacivanje, pri čemu je mač jedino vrijedan onda kada je sam čovjek kao pojedinac ugrožen i prijeti mu opasnost da postane rob.<sup>69</sup>

## 6. Istina i nenasilje – koncepti satjagrahe

### 6.1. Što je satjagraha?

Mahatma Gandhi „(...) je verovao da istorija beleži događaje izvan običnog. Zato što je nenasilje oblik svakodnevnih odnosa ljudske vrste, ‘istorija ne beleži i ne može da beleži ovu činjenicu’“.<sup>70</sup> Stoga gandhijevska vjera u čovjeka kao dobro biće ističe da je ta okolnost i egzistencija u tom smislu normalizirana, zdravorazumska, dok se rat s druge strane podrazumijeva kao diskontinuitet i nenormalnost.

Tako je prema hindskoj mudrosti: *ahmisa paramo darama* – nepovređivanje je najviši zakon ili vrhovna religija - Gandhi koncipirao *satjagrahu* kao tehniku prevladavanja konflikata, a koja kao takva nadilazi ideje *conflict resolution* kako je poznat na Zapadu, već se ispostavlja kao specifičan zahtjev za izgradnju života. Gandhijevska „tehnika rješavanja konflikata je poznata pod svojim gudžaratskim imenom – *satjagraha* i interpretirana je kao ‘pasivan otpor’, ‘nenasilan otpor’, ‘nenasilna direktna akcija’, čak kao ‘borbeno nenasilje’“.<sup>71</sup> *Satjagraha*, kako je i sam Gandhi govorio, derivirana je iz dva ključna principa, ideje *Satje* kao istine i ideje *ahmise* kao nenasilja, ona bi u prijevodu značila „doslovno oslanjanje na Istinu i njena sredstva, stoga, sila-Istine“.<sup>72</sup> Međutim, Istina u đainizmu nije božansko otkrivenje vječnog zakona stvari, već je ona stvar kontekstnosti, odnosno ona se mijenja s mijenjanjem uvjeta života i odnosima među ljudima. Poseban impuls mirotvoračkoj misli kod Gandhija kao uvjerenosti daje značenje *Satje* koja nije samo istina na gudžaratskom jeziku već i *ono što jest*, dok je *Asatja* ili neistina istovremeno *ono nepostojeće*. Derivirajući iz tih pre-

---

<sup>69</sup> Naspram falocentrične logike, u kojoj su snaga, moć i volja principi čija vrijednost ovisi o podcjenjivanju drugih, u gandhijevskoj logici - za koju bi Galtung tvrdio kao i on da je „imanentno ženska“ - moć volje i snaga pojedinca nisu vrednovani principima nasilja već principima suradnje kao fundamentalnog, krajnjeg, najvećeg napora da se u suparniku prepozna čovjek a ne *homo sacer* ili biće za odstrel.

<sup>70</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 211.

<sup>71</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 8.

<sup>72</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 8.

misa, Gandhijev ideal *satjagrahe* nije bio usmjeren k usvajanju, učenju, indoktriniranju, naučavanju, školovanju o istini, već nasuprot tome u izgradnji svih sudionika konflikta koji bi idejom nadilaženja ideje o „istinitom i pogrešnom“ stvorili osnovu zajedničkog uzdizanja k miru. Tako u ovoj vizuri mir nije nešto nametnuto, naučeno kao doktrinarno usvojeno gradivo, već je to mjesto susreta u kojem dvije suprotstavljene strane traže najbolji način za postizanje produktivnog mira. Naspram *satjagrahe* kao individualne tehnike rješavanja konflikata masovna *satjagraha* krije određene opasnosti kojih je i sam Gandhi bio svjestan. Masovna *satjagraha* ne smije se pretvoriti u depersonaliziranu rulju u kojoj će pojedinci izgubiti individualnu odgovornost u iskušenju da upotrijebe silu za svoj cilj pod zasljepljujućom snagom svoje brojnosti. Tako je performansu *satjagrahe* u Chauri Chaura tokom 1930., rezultirajući nasiljem, obustavio Gandhi koji je smatrao nasilje jedinim protivnikom pravednog rješenja konflikta. Ipak, bez obzira na povremene uspjehe *satjagrahe* u Južnoj Africi i u Indiji, sasvim je jasno da je Gandhi „doživeo neuspjeh u primenjivanju te metode na smanjenje konflikta između hinduista vernika i muslimana“.<sup>73</sup> Nakon proglašenja nezavisnosti Indije u *graničnom pojasu kroz Pandžab preko deset milijuna ljudi bilo je prisiljeno izbjeći sa svoje zemlje, dok je blizu pola milijuna ubijeno u sukobima zajednica Hindusa, Muslimana i Sikha*.<sup>74</sup>

Čini se ipak da nesposobnost Gandhija i Kongresne stranke da zaustave nasilje nije bio glavni problem koji bi mogao staviti ozbiljnu sumnju na ispravnost istinitosti *satjagrahe* kao načelnog traganja za istinom u čijem srcu opet, po Gandhijevoj vjeri u čovjeka, leži princip nenasilja. Možda bi za propitivanje bilo važnije akcentuirati Gandhijev odgovor na neuspjeh *satjagrahe*. Tako ova „velika duša“ jednom prilikom kaže: „(...) da ako *satjagraha* nije uspela, pokušaj nije bio dovoljno čist“.<sup>75</sup> Ako bismo se sjetili raznih pokušaja historijske afirmacije utopijskih ideja u stvarnosti, čest odgovor na koji bismo nailazili nije bio u priznavanju „faličnosti ideala“, jer kako kaže norveški filozof Lars Fredrik Händler Svendsen, „idealu nemože nešto da fali“,<sup>76</sup> već nesposobnosti ljudi da određeni ideal provedu u djelatnu politiku. Ako bismo nastavili na taj način razvijati argumentaciju, rekli bismo da ustvari svi ideali, računajući sa određenom specifičnom vrstom ljudske prirode,

<sup>73</sup> Sita D. Mas u: *Svetska enciklopedija mira*, 247.

<sup>74</sup> Barbara Daly METCALF – Thomas R. METCALF, *A concise history of modern India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006.), 221-222.

<sup>75</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 235.

<sup>76</sup> L. F. H. SVENDSEN, *Filozofija slobode*.

ne računaju da ljudska priroda nije „stvar ideala“ već pozicija subjekta, time bića ograničenog subjektivnošću vlastitih uvjerenja i mogućnosti koji nisu prikladni za *totalni inženjering utopijskih koncepcija*. Postavljajući stvari na taj način, mogli bismo reći da Gandhi operira s previše optimističnom verzijom ljudske prirode, a pri tome je u ovom slučaju nespreman prihvatiti kako ljudska priroda nije niti dobra, niti loša već i dobra i loša. Branitelji Gandhija sasvim će opravdano istaći da njegove ideje o *syavadi* ili o relativnosti istine od čovjeka do čovjeka preko principa žrtvovanja do odbacivanja kukavičluka kao najvišeg stupnja odsutnosti čovječnosti govore da je Mahatma bio mnogo više skeptičan nego što se to nama čini. Ipak prateći ideju kineskog teoretičara Qin Yatinga, sasvim je jasno da je Mahatmino poantiranje na „dobrom“ samo zamaskirani evropski racionalizam koji, propovijedajući o „istinama“, ustvari govori o kartezijanskoj Istini kao „dobrom čovjeku“. Na kraju zaista ostaje pitanje: Zašto je Gandhi „reducirao Istinu“ na *satjagrahu* a ne na *syavadu*? Osim toga opravdano će bilo koji makijavelist sa zadovoljstvom istaknuti da i ako čovjek jest neko dobro biće, zašto onda to dobro biće ne pravi „iznimke od pravila“ umjesto „pravila od iznimke“, svakako radi se o iznimci nasilja. Upravo onako kako je tvrdio da: „(...) satjagrahiji ne mogu ostati rigidni u svom stavu, o (**nekom problemu, već** A. T.) moraju (...) da budu spremni da promene svoje sopstvene stavove usklađujući ih sa otkrivenim činjenicama“.<sup>77</sup> Možda bi „otkrivene činjenice“ genocidnih masakara u Indiji tokom podjele potkontinenta, kako ih je nazvao historičar Leo Kuper,<sup>78</sup> upravo trebale razbiti ideološku mantru satjagrahija kako bi, prihvaćajući i nasilni aspekt ljudske prirode, sama *satjagraha* mogla biti konceptualizirana adekvatnije i čiji bi rezultati i primjena trebali biti usuglašeni sa zahtjevima, mogućnostima i kontekstom svakog pojedinačnog konflikta.

\*\*\*

Gandhi pravi razliku između Apsolutne Istine i „istine“ koja je relativna, baš kao što Leo Strauss u jednom od najbriljantnijih tumačenja Nietzschea u „Notes on the Plan of Nietzsche’s Beyond Good and Evil“<sup>79</sup> kaže da istina jest uvijek ljudska kreacija, ali da ta Istina nije

<sup>77</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 113.

<sup>78</sup> Leo KUPER, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* (New Haven, CT: Yale University Press, 1982.).

<sup>79</sup> Leo STRAUSS, „Notes on the Plan of Nietzsche’s Beyond Good and Evil“, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 3 (1973.), 97-113.

ljudska kreacija. Čini nam se da je za pluralno društvo ova Gandhi/Nietzsche/Straussova filozofska dimenzija egzistencijalno bitna kroz distinkciju, diviziju i diferencijaciju ontološkog, tj. političkog i ontičkog, tj. politike. Njezina relevantnost proizlazi upravo iz konfucijanske i budističke konture „relativnosti istine od čovjeka za čovjeka“ koja ne samo da je vodila Kanta u prosvjetiteljstvo već je temeljni zahtjev za priznavanje raznolikosti percepcija kao suštinskih razumijevanja ljudskih stanja interpretacija stvarnosti i čovjekove pozicije u njoj. Iako neki od najvećih teoretičara danas poput Urlicha Becka dekonstruiraju ovu distinkciju (političkog i politike), čini nam se to kao odveć prevelika opasnost svođenja ideala na stvarnost (čitaj: onto-političkog na ontičko-političku zbilju). Gubljenje ove vrijedne distinkcije proizvodi jedino dvije ishodišne točke: jedna je u porobljavanju stvarnosti iz religiozacije ideala (tj. u njegovoj idolatrizaciji), a druga je u potpunoj odsutnosti ideala kao horizonta, kao onog nedohvatljivog, ali bitnog, koji ne možemo svesti na sadašnjost niti sadašnjost svesti na njega, time ili žrtvujući buduće i/li ove generacije. Upravo postojanje distinkcije znači postojanje balansa pri čemu je čovjek „dužnost“, a nikako kao „puko sredstvo“ komunalne, utilitarne i/li individualne tlapnje o sreći.<sup>80</sup>

U Gandhijevoj misli mirotvornih pojedinaca, ali i ne samo u njegovoj, „optuženi za građansku neposlušnost se uglavnom izjašnjavaju da jesu krivi“.<sup>81</sup> Iz tog razloga „kako bi građanska neposlušnost ostala građanska“, kršenje zakona pretpostavlja „najtačnije i dobrovoljno poštovanje zatvorske discipline“<sup>82</sup> budući da građanski aktivizam kroz ideju građanskog neposluha ne pretpostavlja depersonalizaciju univerzalne etičke odgovornosti pojedinca rastvorene u bezličnoj volji za moć koju bi utjelovljivala amorfna masa. Naspram tomu, upravo gandhijevski pojedinac mora ostati persona, tj. uzoran građanin. Ovaj fenomen Thoreau-Gandhijeva neposluha i legalizma na prvi pogled čini se paradoksalnim, čak *contradicio in adjecto*. Ipak građanin, u skladu s prethodnim tvrdnjama, ako želi „bolje“, ne smije se ponašati „gore“. On je promjena koja želi biti. U skladu s tim on traži promjenu, ali ne

<sup>80</sup> Gandhi je čini se ovaj zahtjev za „odmah i sad“ pronašao kod Thoreaua koji u eseju *O dužnosti građanina da bude neposlušan* ističe kako on ne traži *no government at all but at once better government* (Henry David THOREAU, *Građanski neposluh* [Zagreb: DAF, 2011.]). Ovaj zahtjev o „boljoj vladi“ također govori u prilog našoj tezi o miniarhizmu.

<sup>81</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandhijeve perspektive*, 129.

<sup>82</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandhijeve perspektive*, 129.

ruši, već traži evoluciju sistema. Možda umu naviklom na revoluciju ovo može izgledati mlako, impotentno i nezrelo, čak konzervativno, ali ono nije puki cilj po sebi već sredstvo za drugo, kroz koje će sam sistem priznati vlastite nedostatnosti i zadržavanjem autonomije a time i odsutnosti anarhije politički sistem može mnogo uspješnije odbaciti „diskriminatorne zakone“ koji neće biti preglasani pukom snagom broja većine, već koji će biti odbačeni kao društvene norme. Možda najvažniji uvid u ovom smislu daje nam August Friedrich von Hayek u svojem dablinskom predavanju od 17. studenoga 1945. iz kojeg je proistekao esej „Individualizam istiniti i lažni“.<sup>83</sup> Nastojeći napraviti razliku između prava i pravičnosti, Hayek insistira na distinkciji između njemačkog, kantovskog pojma *Rechtstaat* i anglosaksonskog pojma *rule of law*. Osnovna razlika leži u specifičnom poimanju slobode kod Hayeka. Sloboda poimanja kao odsutnost vlasti nad pojedincom pretpostavlja da država prizna pozitivna i prirodna prava koja mu pripadaju, čime svi ljudi (čovječanstvo) imaju zajedničke vrijednosti oko kojih se može istkati država prava kao pravda naspram pravne države koja po svojoj prirodi ne mora biti država pravednosti. To znači da oni pravni sistemi koji ne poznaju ljudsku slobodu kao *slobodu od* mogu figurirati i kao pravne države ali i ne kao *države slobode*. Uzimajući najradikalniji primjer, Hayek govori da se i Hitlerova Njemačka može smatrati pravnom državom ako se njezine institucije služe i primjenjuju važeće pravne norme, ali to nikako i nikad ne može biti i država prava kao država slobode u kojoj je pojedinac zaštićen *od* same države.

Aplicirajući ovaj Gandhi-Thoreauov pristup u prostor političke igre u Bosni i Hercegovini, Srbiji ili Crnoj Gori ili čak Makedoniji, jasno je da politički princip „građanske neposlušnosti“ jest „*nenasilje* (koje) *podrazumeva dobrovoljno pristajanje na kaznu za nesaradnju sa zlom*“.<sup>84</sup> U skladu s tim politički principi *satjagrahe* ili *thoreauizma* zahtijevali bi prevladavanje inkarnacije politike kao šmitovske ratne igre prema više-manje restrukturiranju i rearanžiranju političkih neprijatelja u političke protivnike.<sup>85</sup> Značajno (vjerojatno ne i presudno) je da balkanski politički kotao oblikuju diskontinuiteti politike i odsutnost faktičkog političkog. U okviru tih dimenzija mir nije moguć bez države

---

83 Friedrich A. von HAYEK, „Individualizam: istiniti i lažni“, *Politička misao* 38 (2001.), 42-63.

84 T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 132.

85 Zanimljivu koncepciju o produciranju spektakularnosti dualne sheme neprijateljstva vidjeti u: Nermina MUJAGIĆ, *Politika kao spektakl: bacanje mreže u susjedov ribnjak* (Sarajevo: Heinrich Böll Stiftung BiH, 2013.).



koja nastoji biti država slobode a ne puka, država određene pravne norme. Tako bi prostor slobode podrazumijevao prostor dijaloga, dodira, osjeta između ljudi, učenja na druženje naspram normativne utemeljenosti principa „dvije škole pod jednim krovom“. Ovo je praktičan primjer koji afirmira Hayekov princip distinkcije *Rechtstaat* od *rule of law*.

Osnovni razlog Gandhijeva odbacivanja npr. marksističkog učenja jest njegovo insistiranje na historiji kao povijesti klasnih borbi u kojem jedna klasa uništava drugu sve dok buržoazija ne preda svoja sredstva proizvodnje proletarijatu, čime će se stvoriti uvjeti novih proizvodnih odnosa koji će osloboditi od otuđenja, fetišizacije robe i historije kao hegelijanske klaonice naroda. Gandhi, za razliku od Marxa, a pogotovo od Lenjina, nemakijavelistički promatra politiku kao sukob, kao rat ili kao ne-mir i vječitu turbulenciju već upravo kao vrijeme-prostor odsutnosti ne-mira bilo da je on sukob klasa ili bilo kojih drugih socijalnih struktura. Po Gandhiju prostor napretka je prostor mira, ali ne kao puke pacifističke metapriče koja bi pod plaštom univerzalija (npr: bratstvo i jedinstvo), kako kaže Akhil Gupta, isplela pokrivač preko društvenih rascjepa. Upravo šmitovsko-makijavelističko promatranje politike od marksista navelo je Gandhija da odbaci ovu teoriju budući da *ahmisa* kao sredstvo, tj. nenasilje, ne smije imati za cilj *satju*, tj. istinu koja bi podrazumijevala destrukciju određene društvene grupe bez obzira na njezinu sadašnju poziciju. Marksistička kritika odmah je odbacila Gandhija kao malograđanskog, buržujskog, konzervativnog i onoga koji djeluje u korist vlasnika kapitala.<sup>86</sup> S druge strane Gandhi je između ostalog odgovorio da ideal „konačnog mira“ nije moguć u državi gdje jedna društvena grupa ima monopol nad Istinom. Tako pojmljen princip *syavada* principijelno znači da mir nije moguć kao ideal ideologije, već ideal bez-ideologije odnosno bez pervertiranja jedne (čitaj: partikularne) istine u univerzalnu vrijednosnu percepciju – Istinu. Osim toga na nivou individue Gandhi je kao i Kant smatrao da pojedinac nikada ne smije biti poiman kao puko sredstvo, već isključivo i samo kao cilj pri čemu je sve drugo podređeno njegovu napretku. Ono gdje se Gandhi slagao s marksistima je da novac kao društveno ljepilo nije dobra osnova budući da stvara otuđenje, ali za Gandhija to je otuđenje od „starih osnova religije i društvene etike“.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Trotsky je tako u *An Open Letter to the Workers of India* govorio da je Gandhi: „A fake leader and a false prophet!“ Vidjeti na: <http://www.marxists.org/archive/trotsky/1939/07/india.htm>.

<sup>87</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandhijeve perspektive*, 138.

## Nadilaženje binarnosti

Možda najvažniji doseg gandhijevske ideje o *satjagrahi* predstavlja pregaranje starih makijavelističko-realističkih koncepata u odnosima između suparnika. Cilj *satjagrahe* kao nenasilne tehnike tako nije razoriti neprijatelja, već uništiti neprijateljstvo, tj. učiniti ga bespredmetnim. Čini se da Gandhi u ovom slučaju nastoji prodrijeti s onu stranu šmitovske inkarnacije politike u kojoj je svaki čovjek određen binarnim, dualnim, manihejskim, ambivalentnim značenjem prijatelja ili neprijatelja. Djelujući u skladu sa svojim vrijednostima, sam *Mahatma* se snažno borio protiv nasilja među zajednicama koje se kosilo s njegovom vizijom jedinstva potkontinenta, koja je uostalom bila i antipodna koncepcijama odvojenih država, vjerski inspiriranim pobunama u kojima su stradale stotine hiljada ljudi. Iako su Gandhijeva nastojanja ostala neuspješna, čini se da su mnogi njegovi koncepti iznimno bitni za razumijevanje politike i političke borbe za moć. Jedan od ključnih koncepata destrukcije šmitovske politike kao konflikta/rata/nemira da je „najvažniji princip u satjagrahi je da se pokuša vidjeti opravdanost protivnikove pozicije“<sup>88</sup>, koja otopljavajući mržnju kao led oko srca, nastoji svoju milost proširiti na cijelo čovječanstvo „osvajajući“ (čitaj: ispunjavajući) pojedinca po pojedinca. Tako promatrajući, jasno je zašto kod Gandhija čovjek nije puki individualac već pojedinac, osoba. On jest (*satja*) i biva u društvu, i to je njegova Istina, ali je istovremeno svaki čovjek univerzum za sebe u kojem on nikad ne smije biti percipiran kao puki objekt, sredstvo ili bilo što drugo što ideologija interpelira ili prožima, već isključivo kao cilj, subjekt, humanistički nosilac plamena. Izlažući u kratkim crtama aktualnost gandhijevske pozicije i danas nije nevažno uočiti da „mir“, *pax*, pretpostavlja ideju o preklapajućem konsenzusu koji pretpostavlja dijalog naspram sukoba i legalnost naspram ilegalusa. Čini se da se „parlamentarna debata“ upravo u svojem produktivnom političkom smislu razumijeva i kao argumentirana rasprava i minimalna suglasnost, dok s druge strane destruktivni smisao „parlamentarne demokracije“ leži čini se upravo u diktatu većine u kojoj nije stvar samo preglasavanja već i obesmišljanja argumentacije naspram argumenta broja.

---

88 T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 68.

## Kritike

Prve kritike gandhizma i thoreauizma svakako nalazimo u odbacivanju njihova načina života i/li ideala kojim su se vodili, pa tako pjesnik J. G. Whittier govori kako se suština ideje Thoreaua može sažeti u devoluciji čovjeka prema četveronožnoj životinji.<sup>89</sup> Jasno je da ova ideološka odbacivanja nisu dovoljna da ponude dovoljno argumentiran razlog za odbacivanje njihovih pretpostavki budući da se bave više *ad hominem* kritikerstvom nego *res judicata* propitivanjem. Iako način i vrstu životnog uvjerenja kod Thoreaua i Gandhija možemo smatrati stranim ili nesuvislim za neki naš zamišljeni idealni život, očigledno je da od personalnog kritičku notu moramo pomaknuti prema teorijsko-konceptualnom. Ne treba nas iznenaditi problem koji Pankaj Mishra u tekstu „India and Ideology“<sup>90</sup> detektira kao „mučeći“ (*struggling*) odnos koji zapadni mislioci imaju kada govore i pišu o potkontinentu. Tako i historičar Perry Anderson zapada u kontrapunkte vlastitih kritika i pohvala, nastojeći umom nefleksibiliziranim za ideološko samopropitivanje opisati ono što, recimo to kao Gandhi, ne žele prvo pokušati razumjeti. Anderson kritizira Gandhija i Nehrua zbog podjele zemlje 1947., ali istovremeno tvrdi da je ultranacionalistička *Džanata partija – BJP* ustvari zadnji simptom injekcije mito-metafizičkom religioznošću indijske političke scene koju je ubrizgao Mahatma Gandhi, što čini se opravdano Pankaj Mishra odbacuje, zajedno s Andersonovim plitkim (čitaj: monolitnim) promatranjem modernosti kao procesa „odumiranja bogova“ i puta u tehničku civilizaciju u kojoj nema mjesta „neracionalnosti“ spiritualizma.

Gandhi je čini se najviše podložan kritici iz makijavelističkih ili kartezijanskih odnosa i percepcije politike. Tako njegov ambivalentan stav o štrajku koji je i oblik *satjagrahe*, ali i kao nasilje nedostojan *satjagrahe*, predstavlja klasičnu odsutnost ideološke podloge Istine za koju se borimo i naprosto je izlišno uopće govoriti koliko su marksisti odbacivali ovaj „sitničavi“ stav po kojem štrajk radnika jedne fabrike nije poželjan ako se samo radi o pukom štrajku iz suosjećanja s radnicima drugih fabrika. On postaje poželjan onda kada obje fabrike imaju zajedničkog neprijatelja, tj. kada se pretpostavimo to, vlasnici jedne

89 Edward WAGENKNECHT, *John Greenleaf Whittier: A Portrait in Paradox* (New York: Oxford University Press, 1967.), 112.

90 Pankaj MISHRA, „India and Ideology“, *Foreign Affairs* (November/December Issue, 2013.). Preuzeto s: <http://www.foreignaffairs.com/articles/140167/pankaj-mishra/india-and-ideology>

fabrike solidariziraju i podrže vlasnike druge fabrike čiji radnici protestiraju. Ovdje je marksistički ili bilo koji drugi argument značajan, budući da on pretpostavlja kako bi ovakav postupak koji zamišlja Gandhi ustvari značio odsutnost ideala za koji se valja boriti.<sup>91</sup> S druge strane, Gandhi s principom istine kao relativno kontekstnog a nikako sekulariziranog pojma abrahamovskih religija i nema „urneprijatelja“ protiv kojega bi se trebalo boriti, za njega svaka situacija ima svoj dualizam koji valja nivelirati, arbitrirati i okrenuti u dijalog i nadvladavanje nasuprot preziranju i odbacivanju.

Očite ograničenosti Gandhijeva antimilitarizma vidimo u njegovu pozivu Englezima da se predaju Hitleru, ali da mu nikada ne daju „dušu i um“. Izvodivši ovu tvrdnju iz ideje da nacizam jedino može ubiti netko nemilosrdniji od njega, a tako se istina i sloboda neće postići, Veber govori kako se je „Raman, bivši sledbenik, (...) razbesneo što Gandhi može da se zalaže za potpuno nenasilan pristup dok Indiji preti opasnost japanske invazije“.<sup>92</sup> Ramanov argument je implicirao da bi to Indiju gurnulo još dalje u ojađenost. Čini se da ovdje možemo intervenirati Gandhijem teoretičarom protiv Gandhija praktičara. U ovom slučaju čini nam se da praktično Ramanov argument mora biti uvažen jer imperijalizam Japana, Njemačke i u nešto blažem slučaju Musolinijeve Italije nije ni u kojem slučaju puki ekonomski imperijalistički poduhvat iako je to jedna od njegovih snažnih motivacija. On je u svojoj racionalizaciji svijeta upravo pretpostavljao ojađivanje i destrukciju drugih kao konceptualno „postojećih naroda“ pri kojem bi se robovsko-eksploatatorski sistem radnih logora zaista našao kao ojađivanje pri kojem bi pokoreni narodi bili gurnuti u kloaku malotimije (malodušnosti). Ako se prisjetimo nekih osnovnih Gandhijevih princi-

---

91 Značajan problem stvara i tvrdnja da se „pokrenu štrajkovi radnika zbog političkog motiva sve dok su radnici politički neuki je iskorištavanje radnika i uznemiravanje vlade a oboje je vrsta nasilja“ (Dhawan u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 144). Ostaje sasvim nejasno ustvari kada možemo očekivati da „građani ili radnici budu demokrati ili politički obrazovani“ ako ne budu npr. privređivali, radili i živjeli unutar demokratskog sistema? Sasvim je jasna ovdje primjedba jednog dijela liberala koji će opravdano pitati: Zar je bilo demokratskih naroda prije demokracija? Čini mi se ovdje da pozitivizam ima značajno uporište: reći da nešto nije, ne znači reći što ono jest, pa čak i ako se radi o kontekstnoj istini to ne znači da ostavljanje pojmova u izmaglici nemogućnosti nudi nešto bolje od tautologije da „se ne može“. Ovdje kao da se Gandhijev princip trebao okrenuti konkretnim mjerama a ne hegelijanskim tvrdnjama o noći u kojoj su sve krave sive?

92 Raman u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 177.

pa, jasno je da *satjagraha* nije princip pasivnosti već etika aktivnosti. Kao takva ona pretpostavlja aktivno nastojanje za izgradnju pojedinaca i zajednice na jednakim i ravnopravnim osnovama koje isključuju svaki vid represije i eksploatacije. S tim u vezi jasno je da bi predaja pred japanskom ili njemačkom invazijom ustvari razorila samopoštovanje naroda koji se predaju i time *de facto*, po Gandhiju samom, takva praksa ne bi smjela uopće biti zagovarana budući da njezin pacifizam šteti čovječanstvu.<sup>93</sup>

George Orwell, čiju kritiku navodi Veber, kaže: „*Teško je shvatiti kako bi se Gandijevi metodi mogli primeniti u zemlji gde protivnici režima nestaju tokom noći i nikada se više ne čuje za njih. Bez slobodne štampe i prava na okupljanje, nemoguće je ne samo apelovati na spoljašnje mišljenje, nego stvoriti masovni pokret, ili čak upoznati protivnika sa svojim namerama.*“<sup>94</sup> Ako se vratimo nakratko u Atenu pr. Kr., jasno je da nam pred očima prvo zaiskri lik Diogena. Kao cinik i „protivnik tadašnje države“ po Sloterdijku on je možda jedini uzor koji možemo naći danas budući da su se elite salonskih kritičara udomile i iz udobnih fotelja akademskog ili birokratskog, ili nevladinog aparata vezu kritike društva i države – to jest oni predstavljaju izgled cinika i dušu licemjera, dakle, oni su cinici. Ipak vratimo se Orwellsu, ovdje je jasno da ni sam Diogen, a ni Gandhi kao ni Thoreau niti itko drugi ne bi mogao biti ono što je nastojao da bude da nije živio unutar specifičnog prostora slobode *omeđenim na rubovima države prava* u kojoj je integritet pojedinca dovoljno bitan da taj pojedinac ne može *iscuriti iz društva* (Roland Barthes) i čije udaljšavanje iz javnosti mora biti javno! Međutim, Gandhijeva uputa je jako dobra, čak i „ako Hitlera ne dotiče moja patnja, nema veze. Jer nisam izgubio ništa vredno. Moja čast je jedina stvar vredna očuvanja. Ona je nezavisna od Hitlerova sažaljenja.“<sup>95</sup> Njezin kredo nije usmjeren na postupke drugih, već na vlastito ponašanje pri čemu se trgovinska vrijednost dobrote, kao zdravorazumskog *lex talionisa*, dobro za dobro, loše za loše, pretvara u dobro kao odnos apriornosti, a ne kao funkcija *ex post facto* odnosa drugih prema nama.

Osim toga, jedan od klasika psihologije Erikson u svojoj kritici upućenoj Gandhiju ističe da i „lična patnja može dati utočište despo-

<sup>93</sup> To je ona teza da je nasilje vrednije od kukavičluka koji kao takav nije sposoban ni za kakve poduhvate ni duha, ni materije i koji je zapetljan u vlastitom nepostojanju.

<sup>94</sup> Orwell u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 178.

<sup>95</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 182.

tizmu okrutnog (okrutno dobrog) oca koji ličnom patnjom povređuje neshvatljivije nego onaj koji je potpuno bijesan, nakon čega se dijete osjeća kažnjenim, ako ne 'slomljenim' a nikako uvjerenim".<sup>96</sup> Čini se da iz pozicije autoriteta i tradicije Erikson pogađa samu srž nemogućnosti oprostorenja njegove filozofije. Međutim, opet se čini s druge strane da autoritet „nepovređivanja“ nije njegova odsutnost, osim toga sam Gandhi je učen na autoritetu tradicije, a da nije učio na tradiciji autoriteta, čime se njegovo obrazovanje „za mir“, kako on sam i priznaje, mora izgrađivati „u porodici“ kao onaj altiseovskoj prvoj instituciji ideološkog aparata. Stoga Gandhi nije vjerovao u nepostojanje autoriteta oca, samo je čini se otac kao nosilac autoriteta svojeg sina učio frejdovskom „ocoubojstvu“<sup>97</sup> izvršenom odsutnošću „Božanskog prava očeva“.

### Zaključna razmatranja

Čini se da je za inauguriranje određenih gandhijevskih postavki potrebna ne institucionalna, formalno-pravna volja političke elite, već da je za njezino interpoliranje stvarnosti potrebno slomiti zdrav razum društvenih običaja, tradicije i načina razmišljanja. Tako kolokvijalne, narodne poslovice, kako ih često zovemo, stoje kao obrazovno-odgojne maksime upravo kao smetnja potencijalnom obrazovanju za mir u Gandhijevu smislu. Gandhi zamišlja da se *satyagrahi* „ne boji vjerovati svojem protivniku. Čak i ako ga protivnik izigra dvadeset puta, satjagrahi je spreman da mu vjeruje dvadeset i prvi put“<sup>98</sup>, što predstavlja antipod kolokvijalnom, normalnom, zdravorazumskom, općeprihvaćenoj mudrosti života da te „ne smije iz iste rupe zmija dva puta ujesti“. Ne samo da je problem u ograničenju kvantitativne brojnosti vjerovanja protivniku na „jedan“ već je opća opasnost od ljudi tim narodnim mudrostima implicirana kao imanentna i normalna. Ali nije samo kvantiteta broja šansi koje dajemo protivniku da bude iskren i dobar problem, on je možda značajniji u pojmovnoj kvalifikaciji drugog čovjeka kao „zmije“ koja u svojem semiotičkom smislu

---

<sup>96</sup> Erikson u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 97.

<sup>97</sup> Zanimljivo je kako se i kroz Freudovu, Eriksonovu, Jungovu, Frommovu misao i psihologiju provlače ključni pojmovi čije je vrijednosno ishodište nasilje. Stoga smo i mi prisiljeni „autoritetom nauke“ njezine nezgrapne pojmove umetati u tradicije mišljenja koje žele upravo da smisao tih pojmova nasilja zamijene pojmovima koji baštine vrijednosti mira.

<sup>98</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 77.

ima biološke konotacije beskičmenosti, duhovne konotacije hladno-krvnosti i društvene konotacije opasnosti i otrovnosti. Tako svođenje „čovjeka koji izigra povjerenje“ (ne povjerenja) na zmiju čini se da usijeca duboki rov unutar društvenih rascijepa budući da simbolička reinkarnacija nekog kao zmije pretpostavlja da taj ne zaslužuje da mu se ukaže povjerenje ili da se na njega spusti milost, ili da postane dio „solidarnosti zajednice“ kao samilosti prema članovima jedne grupe. Jasno je kako kartezijanskom umu evropskih ideologa nije moguće uopće se snaći u ovakvu poimanju Smisla. Ipak čini se značajno istaći, s ogradom da je i autor eseja kartezijanski dualist, kako je istovremeno i fenomenalno i besmisleno kako uopće bilo koji ideal, pa čak i Gandhijev, o „čovjeku kao u principu dobrom“ može izdržati razgrađivalačku moć *syavade* kao relativiziranja bilo čega, bilo kad i bilo gdje. Čini nam se da Kantovo preuzimanje konfucijanizma i analogija između postmoderne dekonstrukcije i *syavade* ima značajne čak u osnovnoj biti (odsutnost znanja o Istini) identične momente. Istovremeno Gandhi je tokom cijelog života iščitavao zapadnu literaturu uključujući i djela Bacona, Mazzinija,<sup>99</sup> Thoreaua, Tolstoja, Ruskina i dr. Tokom njegova boravka u Južnoj Africi, Veber ističe da su njegovi prijatelji smatrali kako je bio pod utjecajem kršćanstva da je njegova konverzija neminovna.<sup>100</sup> Ipak kartezijansko-dualni logički okvir Aristotelove logike, u kojoj A nije jednako B, nije mogao rezultirati u konverziji jer baš kao i Thoreaua Gandhi je smatrao kako *satja*=istina nije stvar *perenijalnog* već koncept *dinamičnog*. Upravo koncept istine koji vidimo kod Gandhija možda je najmoćniji postulat čiji je i baštinik postmoderna misao u kojem istina nije *stvar u svijetu* već *odnos u svijetu*, stoga ona nije monolitna ili jedna već višeslojna, raznorodna i napose kontekstna. Na ovom naučavanju istine Gandhijeva *satjagraha* nadilazi okvirom indijske civilizacijske tradicije same fizičke/identitetske granice te tradicije. Omogućavajući njezino postavljanje kao kontekstnog modela istine u prostor/vrijeme s univerzalnim pretenzijama. Možda je najvažniji zaključak da pokušaj mira ne bi trebao plaštem univerzalijske prekriti društvene rascjepe. To je odveć ideološki vez preko živih rana iz prošlosti. Čini nam se da je ovaj naš zaključak analogan i ideji

---

<sup>99</sup> Kada govorimo o utjecajima i međuovisnosti između ideja s Istoka i Zapada, Sjevera i Juga, Starog i Novog svijeta, iznimno zanimljivo bi bilo istražiti utjecaj Mazzinijeva koncepta „Mlade Italije“ u Gandhijevim pisanjima za *Young India*, što se čini prvenstveno kao posljedica Mazzinijeva utjecaja.

<sup>100</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandhijeve perspektive*.

Nenada Dimitrijevića koji u djelu *Duty to Respond*<sup>101</sup> ističe da se korak naprijed kroz demokratsku tranziciju, čiji je prvi događaj – promjena režima - ne smije niti se može odvijati kroz političku kulturu zaboravljanja prošlosti kao onoga čije ‘loše’ pripisujemo sistemu koji više nije tu. Ovo se zaista čini odveć prevelik cinizam budući da su ‘ideološke manufakture’ koje su legitimirale Višegrad, Vukovar, Srebrenicu ili što god drugo još uvijek prisutne, još uvijek ideološke i još uvijek manufakture koje umjesto legitimacije zločina sada proizvode njegovo poricanje kao zločina i/li kao kolektivne odgovornosti. U ovom slučaju stvar je u tezi Iris Marion Young<sup>102</sup> koja, pledirajući za politiku razlike, pledira za priznavanje razlika koje bi upravo ostale ‘prihvaćene’ naspram njihova uklanjanja i skrivanja plaštem službene politike. Iskustvo socijalizma kao da je dovoljno dobar nauk ako iz historije želimo naučiti. Ako već ne želimo ili ne možemo, što bi rekao Hegel, pa ona je ionako klaonica, tj. tvornica krvi a ne transverzala mira.

Ako se sjetimo Hayekove kritike u eseju *Individualizam istiniti i lažni* (2011.), jasno je da snoviđenje o vječitom miru može odvesti u vječito zlo uspostavljanja vječitog mira. Vodeći se hajekovskim principom, koji odbija čovjeka kao apriori dobrog ili lošeg, već ga prihvaća kao suštinski „ograničeno biće“. Tako individualni građanski akter ne smije biti plijenom kolektivističke imaginacije koja će zbog pretpostavke sreće budućih pokoljenja žrtvovati „sadašnjost“ radi utvare. Naspram tomu iako je i planiranje jedna značajka homo politikusa, nju ne treba promatrati kao ideologiju već kao ideal. Stoga „vječni mir“ nije isključivo dobro-mjesto (*eu-topia*) već i prije svega ne-mjesto (*ou-topia*). Nemogućnost dosezanja mira treba otvoriti miru komunikaciju s čovjekom danas, a ne da ga žrtvuje pretpostavljenom *homo ideologikusu* sutra. Možda najveći uzor za mir ne treba biti čovjekova „savršenost“ već njegovo nesavršenstvo? Tako gelenovski čovjek kao *homo lapsus* može prevladati okvire ideologije kako ne bi žrtvovao konkretnog čovjeka radi apstraktne idolatrije. Zbog toga nam se Gandhijeva vrijednost *syavdade* čini tako uzvišenom dok nam se sama *satjagraha* čini sasvim običnom. Upravo je čini se s idejom da se Englezi trebaju predati Hitleru Gandhi žrtvovao čovjeka i konkretnu grupu radi beskrajno apstraktnog ideala. Suština je u tome što *satjagraha* s konceptom Istina je Bog i nenasilje je put do istine može stati u *syavdadu*, ali

<sup>101</sup> Nenad DIMITRIJEVIĆ, *Duty to Respond: Mass Crime, Denial, and Collective Responsibility* (Budapest: Central European University Press, 2011.).

<sup>102</sup> Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.).



*syavdada* ne može stati u *satjagrahu* – ona je njezin derivat ali samo jedan od mogućih. Zato je rimski ideal *si vis pacem para bellum* aktualan ne kao koncept rata već kao koncept mira budući da izgradnja mira, kako i sam Gandhi prepoznaje, počinje na aktivizmu, herojstvu i spremnosti na žrtvovanje a ne na mlakosti i povlačenju pred zlotvorstvom. Ovdje se čini da bi pogled u sebe bila dobra polazna osnova kao ona vrlina sebičnosti Ayn Rand u kojoj rusooovski čovjek altruist ne počinje nigdje drugdje nego, kako to Žižek kaže, u svojoj narcisoidnosti i zaljubljenosti u sebe.<sup>103</sup> Ovaj „samoljubljenik“ je onaj u potpunosti zaokupljen sobom možda dobra osnova da svoje „faličnosti“ ne eksternalizira na druge ljude stvarajući uzore čovjekoubojstva. Na kraju ostaje samo *syavdada*, dakle, možda? Stvar nije relativna već kontekstna, tj. varljiva. Uskratiti čovjeku pravo da bude i utilitaristički, možda jest upravo jedan vid ograničenja na koji mnogi pa i Gandhi i Thoreau nisu računali. Jasno je da čovjek nikada neće biti slobodan dok ne bude u mogućnosti imati vlastitu imovinu i o njoj se brinuti, kako kaže J. S. Mill<sup>104</sup>, a to podrazumijeva da razvoj sposobnosti pretpostavlja i pravo „ekonomski racionalne kalkulacije“ kao jedan od prosvjetiteljskih uvida u potrebu razvoja čovjekovih ideja, sposobnosti i života uopće.

Dužnost građanina kao mirovnog medija ne smije se svesti na profesiju već, veberovski rečeno, ono mora biti „poziv“, u kojem će birokratičnost profesionalaca profesije zamijeniti spontanost egzistencijalnog mirotvorstva. Čini nam se da u trenutku izvještačenja mira, tj. njegova prepuštanja „mirovnim profesionalcima“, možemo „osloboditi čovjeka“ odgovornosti za mir čineći od njega još jednu običnu kategoriju političke zbilje a ne političkog aktivista. Upravo je Gandhi/Thoreauov koncept dužnosti aktivnog građanina „čovjek prije svega“. Bilo da se radi o nenasilnoj vojsci osnovanoj u Pakistanu (*Šanti Sena*) ili podvizima kapetana Johna Browna, jasno je da zahtjev za pravima ne smije biti prepušten slučajnom uzorkovanju politički izabranih elita, već poziv na akciju abolicionista i/li satjagrahija i/li nekih drugih.

Veber na kraju knjige *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive* govori o štetnosti procesa deifikacije i mistifikacije Gandhija u kojem su njegove poruke zamijenjene njegovim bistama. Čini se da

<sup>103</sup> Za detaljniju elaboraciju rusooovskog koncepta vrline, čiju esenciju Žižek izvodi iz sebičnosti ili narcizma, vidjeti u: Slavoj ŽIŽEK, *O nasilju - Šest pogleda sa strane* (Zagreb: Ljevak, 2008.). Za vrlinu sebičnosti kod Ayn Rand vidjeti Ayn RAND, *Vrlina sebičnosti* (Novi Sad: Global book, 1997.).

<sup>104</sup> John Stuart MILL, *Izabrani politički spisi*. Drugi svezak (Zagreb: Informator, 1989.).

ideologizacija Gandhija kao „retoričke floskule“ pod koju se može kao u balkanskom konceptu „evropskih integracija“ nagurati svašta tako da na kraju sam pojam ili termin ne znači konkretno apsolutno ništa. U sljedbeništvu se traži samo služenje i vjerovanje bez propitivanja i promišljanja pri čemu subjekt služenja napušta *syavdadu*, naspram pozitivizma pri čemu skepsa uzmiče pred zahtjevom za jasnim i razgovijetnim! Sasvim je jasno da *satjagraha* putem relativnosti istine ide iza pozitivističkog kako bi uhvatila pozitivno kroz skepsu i relativnost a ne kroz sljedbu i pozitivnost.

Kao što Andrić u svojem znamenitom *Razgovoru sa Gojom* kaže: „ljudima su podjednako potrebni i sjaj i jedna stvarnost“, kako i Galtung priznaje da samo na *post* nije moguće graditi svijet nakon *moderne* jer su to „dva lica života“ a oba iznimno bitna i važna. Tako nam ovdje Andrićev Goja daje uputu kako htijenje mira ne smije od pojedinca stvoriti utvaru da ne bi samog pojedinca podčinila utopiji ostvarenja te utvare mira. Čini se da i mir počinje tamo gdje završava rat te su, kako Hegel kaže, za ostvarenje nekog cilja potrebni i ideja i energija kao suplementi jednog te istog. Tako oduzeti čovjeku pravo utilitarnog, čini nam se odveć opasnim inženjerstvom, dok i njegovo zatvaranje u njega čini jednako lošu uslugu. Očigledno da govor o pojedincu mora gandhijevski početi od konkretnog čovjeka a ne od apstraktnog ideala, pri čemu svijest o pojedinačnoj patnji treba uvijek biti bliža od makiavelizma staljinističke statistike. Možda je na kraju najveći adut mira to što nemir nije puki konflikt ili rat već i stanje duševne rastrojenosti pa bismo s tom premisom i zaključili ovu raspravu. Naša nemogućnost da na kraju ovog eseja ponudimo ikakav konačan odgovor samo, kako i Galtung kaže, pokazuje kako je „mir mirovnim sredstvima moguć, ali ga ... nije lako postići, u okvirima naše civilizacije“.<sup>105</sup>

## PEACE AND THE INDIVIDUAL IN THE THOUGHT OF H. D. THOREAU AND M. MAHATMA GANDHI

### Summary

*Research into the duties of the individual in the work of the American thinker, activist and naturalist Henry David Thoreau, and the leader of non-violent resistance to British colonial administration in India Mahatma Gandhi, offers theoretical insights into one of the most important phenomena of social science and the study of human kind. The opinions and active role of Thoreau and Gandhi represent a pragmatic atti-*

<sup>105</sup> J. GALTUNG, *Mirnim sredstvima do mira: mir i sukob, razvoj i civilizacija*, 7.

*tude to the personification of human dignity, as a value that surpasses all other ideas, ideals and principles. This paper examines the actions and thinking of the individual as citizen while striving to highlight all the important aspects of 'civil disobedience', not as a license for anarchy but as the idea of civil duty. In this way, the two subjects of the article place the individual before the ideological concept of nation, race, class and party as the supreme value in itself. It is on this fundamental value that Thoreau and Gandhi build their own concept of peace.*

**Key words:** *H. D. Thoreau, Mahatma Gandhi, individual, duty, freedom, peace.*

Translation: Adnan Tatar and Kevin Sullivan

UDK: 272-676  
272-742-266  
Stručni rad  
Primljeno: rujan 2015.

Bernarda HORVAT  
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu  
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo  
sr.bernarda.horvat@gmail.com

## KATEGORIJE OPĆE I PARTIKULARNO U EKLEZIOLOGIJI II. VATIKANSKOG KONCILIA I KANONISTIČKOM GOVORU<sup>1</sup>

### Sažetak

*Promatranje stvarnosti Crkve, promišljanje o njezinu otajstvu i njegovu utjelovljenju u živoj stvarnosti, nužno upućuje na konkretnost koja pretpostavlja i zahtijeva i kanonsko pravno uređenje kao neizostavnu dimenziju same naravi Crkve. Ovo promišljanje uokviruje dvije međuovisne kategorije: opće i partikularno u dvije međuovisne discipline: ekleziologiju i pravo. Kroz koncilске dokumente i njihov odraz u kanonističkom govoru predstavlja se prožetost spomenutih kategorija, kao i posljedica te činjenice za konkretan život Crkve u stvarnosti opće Crkve i partikularnih Crkava.*

*Teološke rasprave i doprinosi pretkoncilskog i postkoncilskog vremena nude potrebna pojmovna razjašnjenja, kao i njihovu neizostavnu utemeljenost u otajstvu spasenja kojemu je Crkva pozvana služiti po svojoj temeljnoj zadaći: biti „u Kristu na neki način sakrament odnosno znak i sredstvo najprisnijega sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda“ (LG 1,1). Od osobite je važnosti plodna rasprava između Waltera Kaspera i Josefa Ratzingera, koja je naglasila temeljne stavove o odnosu međusobnoga prožimanja opće Crkve i partikularnih crkava. Osim toga, rasprava je pokazala da recepcija II. vatikanskog koncila nije završena jer govor o Crkvi kao „communio“, odnos biskupa partikularnih Crkava i Glave biskupskoga zbora te pitanja vezana uz euharistijsku ekleziologiju, usko su vezani uz pastoralno i praktično djelovanje Crkve, koje u svojoj konkretnosti ovisi i o ispravnom shvaćanju komplementarnosti općega prava i partikularnoga prava, temeljenom na ispravnoj autonomiji koja treba biti priznata partikularnoj Crkvi.*

**Ključne riječi:** *opća Crkva, partikularna Crkva, Drugi vatikanski koncil, ekleziologija, zajedništvo (communio), Zakonik kanonskog prava (1983.).*

<sup>1</sup> Objavljuje se s dozvolom Josipa Šalkovića (ur. br. 44/2015), urednika Zbornika radova VIII. međunarodnog znanstvenog simpozija crkvenih pravnika u Trogiru, 9.-10. listopada 2014. Autorica je na Simpoziju održala predavanje pod navedenim naslovom, u okviru teme Simpozija: „Zakon u životu partikularne Crkve“. Rad će biti objavljen i u Zborniku radova *Zakon u životu partikularne Crkve*, pravnog niza *Studia canonica croatica*, br. 9.

## Uvod

Crkva je pozvana služiti otajstvu spasenja po svojoj temeljnoj zadaći: biti „u Kristu na neki način sakrament odnosno znak i sredstvo najprisnijega sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda“.<sup>2</sup> Koristeći pojam sakramenta, naslijeđen iz patrističke teologije za koju je latinski pojam *sacramentum* prijevod biblijskoga pojma *mysterium*, Koncil želi izraziti dvostruku dimenziju Crkve: ljudsku i božansku, vidljivu i nevidljivu, po kojoj i u kojoj spasenje, ostvareno smrću i uskrsnućem Kristovim, postaje spasenje *hic et nunc* upravo po vidljivom posredništvu: „Krist, jedini Posrednik, saznao je ovdje na zemlji svoju svetu Crkvu, zajednicu vjere, nade i ljubavi, kao vidljivi sklop; on ju bez prestanka podržava te po njoj na sve razlijeva istinu i milost“ (LG 8,1). Ovaj se vidljivi sklop Crkve u LG 23,2 definira kao „*corpus Ecclesiarum*“, prema tvrdnji Hilarija iz Poitiersa: „etsi in orbe ecclesia una sit, tamen una sit, tamen unaquaque urbs ecclesiam suam obtinet, et una in omnibus est, cum tamen plures sint, quia una habetur in pluribus“<sup>3</sup>; Grgur Veliki piše: „nisi multiplicata eorum ecclesiae, quae unam catholicam faciunt, designatur“<sup>4</sup> a Bazilije potvrđuje: „quandoquidem qui corpori ecclesiarum praeficiuntur, iidem loco capituli sunt“.<sup>5</sup> Odnosi koji povezuju ovaj „*corpus Ecclesiarum*“ u vidljivi sklop, u svetu Crkvu, zajednicu vjere, ufanja i ljubavi (LG 8,1) mogu se opisati prožetostću jedinstva i različitosti. Pritom valja naglasiti da se jedinstvo Crkve ne sastoji u jednoličnosti, niti se može na nju svesti, iako

2 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), br. 1,1, *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 72008.) (dalje LG). Riječ je o analognoj sakramentalnosti, kako jasno izriče citirani navod konstitucije *Lumen gentium*: „Cum autem Ecclesia sit in Cristo *veluti sacramentum* [...]“ Istu definiciju Crkve, u koju je uključena i njezina zadaća, donose još neka mjesta LG, kao i neki drugi koncilski dokumenti: LG 9,3: Bog je ustanovio Crkvu „da svima i svakome bude vidljivim sakramentom toga spasonosnoga jedinstva“; LG 48,2: kad je Krist uskrsnuo od mrtvih, „poslao je na učenike svoga Duha oživljavatelja te je po njemu ustanovio svoje Tijelo, koje je Crkva, kao opći sakrament spasenja“; SC 26,1: Liturgijski čini su slavlje Crkve koja je „sakrament jedinstva“; AG 1,1: „Crkvu je Bog poslao k narodima da bude ‘sveopći sakrament spasenja’“; AG 5,1: Gospodin je osnovao „svoju Crkvu kao sakrament spasenja“; GS 45,1: „Uistinu, pak, sve ono dobro koje narod Božji za vrijeme svojega zemaljskoga putovanja može pružiti ljudskoj obitelji, proistječe odatle što je Crkva ‘sveopći sakrament spasenja’ koji ‘ujedno očituje i udjelotvoruje otajstvo Božje ljubavi prema čovjeku““. Navedeni citati koncilskih dokumenata preuzeti su iz: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 72008.).

3 Hilarije iz POITIERSA, *In Ps. 14,3: PL IX*, 206.

4 GRGUR VELIKI, *Moralia IV,12: PL LXXV*, 643.

5 BAZILIJE, *In Is. 15,296: PG XXX*, 637.

je u Crkvi od prvih vremena bilo tendencija da se jedno s drugim zamijeni.<sup>6</sup> Pravo se jedinstvo mora sastojati od različitosti; ono podrazumijeva napetost između dijelova i cjeline, između partikularnog i univerzalnog.

### **1. Samopredstavljanje Crkve kroz kategorije *opće* i *partikularno* u dokumentima II. vatikanskog koncila i u Zakoniku**

Da bi se mogao oslikati odnos između opće Crkve i partikularne Crkve, a onda, posljedično, i položaj, svrha, značajke, važnost zakona - općeg i partikularnog - u životu Crkve, treba prepoznati iskorake koje je II. vatikanski koncil učinio glede shvaćanja same Crkve, a koji su bili početak hoda k jasnijoj koncepciji međuodnosa i međuovisnosti Crkve, opće i partikularnih, kao i njezina kanonskopavnog uređenja na općoj i partikularnoj razini. Takav pristup zasigurno može biti zdrav temelj provedbe<sup>7</sup> odnosno ucjepljenja pravnih odredaba u život Crkve, u život svake zajednice sposobne primiti zakon i odrediti vlastite norme, u život svakoga člana Božjega naroda; provedbe koja ima nakanu ostvarivanje vrhovnoga zakona u kojem mora naći svoj cilj svaka odredba: *spasenje duša*.

Širok je spektar načina sagledavanja hoda Crkve na putu njezina samoshvaćanja; ovdje odabiremo analitičko-sintetičko uočavanje osnovnih postavki koncilske ekleziologije, koja se potom pretočila u kanonistički govor kao izvor odredbi Zakonika o naravi, kanonskom uređenju i životu partikularnih crkava.

Temeljit ćemo ovo promišljanje na uporabi pojmova *Ecclesia particularis* i *Ecclesia localis* u koncilskim dokumentima, uz napomenu da pažnju usmjeravamo na koncilske izvore kanona 368 i 369 te na određene koncilske navode koji nude najznačajnije elemente za teološko-pravno shvaćanje međusobne povezanosti i prožetosti odnosa između partikularne i opće Crkve.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Yves CONGAR, „Die Wesenseigenschaften der Kirche“, Johannes FEINER – Magnus LÖHRER (ur.), *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV/1 (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1972.), 395.

<sup>7</sup> O provedivosti Zakonika vidi: Josip ŠALKOVIĆ, „Zakonik kanonskog prava – teološko-pravna sinteza Sabora“, *Bogoslovska smotra* 75 (2006.), 785-790.

<sup>8</sup> Postoje različite procjene doprinosa II. vatikanskog koncila glede teološko-pravnoga shvaćanja partikularne Crkve; čini nam se umjerenim i realnim vrednovanje koje donosi G. Canobbio: „I bez preuveličavanja novosti, mora se priznati da II. vatikanski koncil nudi prve pokušaje da partikularnoj Crkvi dadne mjesto u promišljanju učiteljstva.“ Giacomo CANOBBIO, „Chiesa particolare e ministero episcopale“, Antonio AUTIERO – Omar CARENA (ur.), *Pastor bonus in populo. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella Chiesa. Miscellanea di studi in onore di S. E. Mons. Luigi Belloli* (Roma: Città Nuova, 1990.), 340.

### 1.1. Terminološke različitosti

Uporabom obaju izraza: *Ecclesia particularis* i *Ecclesia localis* (partikularna Crkva i mjesna Crkva), Koncil je ostavio otvorenim terminološko pitanje stavljajući naglasak na dvostruki bitni aspekt, prepoznatljiv u činjenici konkretne realizacije Crkve u partikularnim/mjesnim crkvama, te u stvarnosti njihova međusobnoga zajedništva u kojem tvore jednu i jedinu Katoličku Crkvu.

Pojam *Ecclesia particularis* upotrijebljen je u sljedećim dokumentima:

*Sacrosanctum concilium*<sup>9</sup>

- br. 13,2: „Speciali quoque dignitate gaudent sacra *Ecclesiarum particularium* exercitia, quae de mandato Episcoporum celebrantur, [...]“<sup>10</sup>

- br. 111,2: „Ne festa Sanctorum festis ipsa mysteria salutis recolentibus praevaleant, plura ex his *particulari* cuique *Ecclesiae* vel Nationi vel Religiosae Familiae relinquuntur celebranda, [...]“<sup>11</sup>

*Lumen gentium*

- br. 13,3: „Inde etiam in ecclesiastica communione legitime adsunt *Ecclesiae particulares*, propriis traditionibus fruentes, integro manente primatu Petri Cathedrae, [...]“<sup>12</sup>

- br. 23,1 i 2: „Collegialis unio etiam in mutuis relationibus singulorum Episcoporum cum *particularibus Ecclesiis* Ecclesiaque universali apparet. [...]. Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis *Ecclesiis particularibus*, ad imaginem Ecclesiae universalis formati in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit. [...]. Singuli Episcopi, qui *particularibus*

<sup>9</sup> DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Sacrosanctum Concilium. Konstitucija o svetoj liturgiji* (22. XI. 1964.), *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.) (dalje SC).

<sup>10</sup> SC 13,2: „Posebnoga su dostojanstva također svete vježbe *partikularnih Crkava*, koje se vrše po naredbi biskupâ [...]“ Kurziv u latinskom tekstu i hrvatskom prijevodu je naš, a rabić ćemo ga u daljnjim citatima za isticanje latinskih odnosno hrvatskih pojmova o kojima govorimo, do bilješke br. 42, uključivo.

<sup>11</sup> SC 111,2: „Da blagdani svetaca ne zadovolju prednost pred onim blagdanima kojima se slave sama otajstva spasenja, neka se više njih ostavi slavljenju *pojedine Crkve* ili naroda ili redovničke obitelji; [...]“ Zanimljivo je primijetiti da ovdje prevoditelji nisu preveli latinski termin *particulari Ecclesiae* s „partikularne Crkve“ nego „pojedine Crkve“, iako bi izraz „partikularne“ u ovome kontekstu bio precizniji i vjerniji.

<sup>12</sup> LG 13,3: „Stoga su u crkvenom zajedništvu zakonito prisutne *partikularne Crkve* koje raspolažu vlastitim predajama, dok ostaje netaknut primat Petrove Stolice [...]“

*Ecclesiis praeficiuntur, regimen suum pastorale super portionem Populi Dei sibi commissam, [...]*.<sup>13</sup>

- br. 27,1: „*Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt, [...]*“<sup>14</sup>

- br. 45,2: „*Ipsi sodales, [...], reverentiam et oboedientiam secundum canonicas leges praestare debent Episcopis, ob eorum in Ecclesiis particularibus auctoritatem pastoralem [...]*“<sup>15</sup>

*Orientalium Ecclesiarum*<sup>16</sup>

- br. 2,1: „*Sancta et catholica Ecclesia, quae est corpus Christi mysticum, constat ex fidelibus, [...], particulares Ecclesias seu ritus constituunt. [...]; Ecclesiae enim catholicae hoc propositum est, ut salvae et integrae maneant uniuscuiusque particularis Ecclesiae seu ritus traditiones [...]*“<sup>17</sup>

- br. 3,1: „*Huiusmodi particulares Ecclesiae, tum Orientis tum Occidentis, [...] partim inter se differant, aequali tamen modo concrenduntur pastoralni gubernio Romani Pontificis [...]*“<sup>18</sup>

- br. 4,1: „*Provideatur igitur ubique terrarum tuitioni atque incremento omnium Ecclesiarum particularium [...]*“<sup>19</sup>

---

13 LG 23,1 i 2: „Kolegijalno se jedinstvo pokazuje također u uzajamnim odnosima pojedinačnih biskupa s *partikularnim Crkvama* i sa sveopćom Crkvom. [...]. Pojedinačni su, pak, biskupi vidljivo počelo i temelj jedinstva u svojim *partikularnim Crkvama*, oblikovanima na sliku sveopće Crkve; u njima i iz njih postoji jedna i jedina katolička Crkva. [...]. Pojedinačni biskupi, koji su postavljeni na čelo *partikularnim Crkvama*, vrše svoju pastoralnu upravu nad dijelom Božjega naroda koji je njima povjeren, [...].“

14 LG 27,1: „Biskupi upravljaju njima povjerenim *partikularnim Crkvama* kao Kristovi zamjenici i poslanici [...].“

15 LG 45,2: „Sami članovi, [...], moraju, u skladu s kanonskim zakonima [...], biskupima iskazivati poštovanje i poslušnost zbog njihove pastirske vlasti u *partikularnim Crkvama* [...].“

16 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Orientalium Ecclesiarum. Dekret o Istočnim katoličkim crkvama* (21. XI. 1964.), *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.) (dalje OE).

17 OE 2,1: „Sveta i katolička Crkva, koja je otajstveno Kristovo Tijelo, sastoji se od vjernikâ [...], te tvore *partikularne Crkve* ili obrede. [...]. Katolička crkva, naime, teži tome da predaje svake pojedine *partikularne Crkve* ili obreda ostanu neokrnjene i cjelovite.“

18 OE 3,1: „Premda se te *partikularne Crkve* kako Istoka tako i Zapada dijelom međusobno razlikuju [...], one su ipak na isti način povjerene pastoralnoj upravi rimskoga prvosvećenika [...].“

19 OE 4,1: „Stoga neka se posvuda diljem svijeta vodi skrb o zaštiti i rastu svih *partikularnih Crkava* [...].“



*Unitatis redintegratio*<sup>20</sup>

- br. 14,1: „Sacrosanctae Synodo gratum est, inter cetera gravis momenti, omnibus in mentem revocare plures in Oriente florere *particulares* seu locales *Ecclesias*, inter quas primum locum tenent *Ecclesiae Patriarchales*, et ex quibus non paucae ab ipsis Apostolis ortum habere gloriantur.“<sup>21</sup>

*Christus Dominus*<sup>22</sup>

- br. 3,2: „Illud exercent singuli quoad assignatas sibi dominici gregis partes, unusquisque *Ecclesiae particularis* sibi commissae curam gerens [...].“<sup>23</sup>

- br. 6,3: „Prae oculis habeant praeterea Episcopi in usu bonorum ecclesiasticorum rationem quoque esse habendam necessitatum non tantum suae dioecesis sed et aliarum *particularium Ecclesiarum*, quippe quae unius Ecclesiae Christi sint partes.“<sup>24</sup>

- br. 11,1 i 2: „Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, *Ecclesiam particularem* constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia. Singuli Episcopi, quibus *Ecclesiae particularis* cura commissa est [...].“<sup>25</sup>

- br. 23,5: „[...]; officia, instituta et opera ne desint quae *Eccle-*

---

20 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Unitatis redintegratio. Dekret o ekumenizmu* (21. XI. 1964.), *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 72008.) (dalje UR).

21 UR 14,1: „Svetom je saboru, među ostalim vrlo važnim stvarima, milo sve podsjetiti na to kako na Istoku cvjeta više *partikularnih* ili mjesnih *Crkava*; među njima prvo mjesto zauzimaju patrijarhatske Crkve, od kojih se nemali broj njih diči time da su potekle od samih apostola.“

22 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Christus Dominus. Dekret o pastirskoj službi biskupa u Crkvi* (28. X. 1965.), *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 72008.) (dalje CD).

23 CD 3,2: „Oni tu zadaću ispunjuju pojedinačno s obzirom na dodijeljeni im dio Gospodnjega stada, bilo tako da svaki od njih vodi brigu za *partikularnu Crkvu* koja mu je povjerena [...].“

24 CD 6,3: „Osim toga, neka biskupi imaju pred očima da pri uporabi crkvenih dobara moraju također uzeti u obzir ne samo potrebe svoje biskupije nego i drugih *partikularnih Crkava*, jer su i one dijelovi jedne Kristove Crkve.“

25 CD 11,1 i 2: „Biskupija je dio Božjega naroda koji je povjeren biskupu da ga u suradnji s prezbiterijem pastirski vodi, tako da taj dio Božjega naroda – prijanjajući uz svojega pastira i od njega u Duhu Svetom okupljen po evanđelju i euharistiji – tvori *partikularnu Crkvu*; u njoj je uistinu prisutna i djeluje jedna, sveta, katolička i apostolska Kristova Crkva. Pojedini biskupi, kojima je povjerena skrb za *partikularnu Crkvu* [...].“

*siae particularis* propria sunt [...].“<sup>26</sup>

- br. 28,1: „In animarum autem cura procuranda primas partes habent sacerdotes dioecesani, quippe qui, *Ecclesiae particulari* incardinati vel addicti, eiusdem servitio plene sese devoveant [...].“<sup>27</sup>

- br. 33,1: „Omnibus Religiosis, [...], officium incumbit impense diligenterque adlaborandi ad aedificationem et incrementum totius mystici Corporis Christi et in bonum *Ecclesiarum particularium*.“<sup>28</sup>

*Ad gentes*<sup>29</sup>

- br. 6,3 i 4: „Ita ex semine verbi Dei, *Ecclesiae autochtonae particulares* ubique in mundo sufficienter conditae crescant, [...]. Quibus tamen expletis, actio missionalis *Ecclesiae* non desinit, sed *Ecclesiis particularibus* iam constitutis officium incumbit eam continuandi [...].“<sup>30</sup>

- br. 20,1 i 7: „Cum *Ecclesia particularis* universalem *Ecclesiam* quam perfectissime repraesentare teneatur [...]. Ut hoc opus missionale *Ecclesiae particularis* perfici possit, requiruntur ministri idonei, tempestive parandi modo condicionibus uniuscuiusque *Ecclesiae* congruenti.“<sup>31</sup>

- br. 22,2: „Novae denique *Ecclesiae particulares*, suis traditionibus exornatae, locum suum habebunt in ecclesiastica communione [...].“<sup>32</sup>

---

26 CD 23,5: „[...] neka nijedna *partikularna Crkva* ne bude bez vlastitih služba, ustanova i djelâ [...].“

27 CD 28,1: „No u dušobrižničkom djelovanju glavnu ulogu imaju biskupijski svećenici, jer se oni – inkardinirani ili pripojeni *partikularnoj Crkvi* – potpuno predaju njoj na službu [...].“

28 CD 33,1: „Svi redovnici [...] dužni su svaki prema svome pozivu marljivo i savjesno surađivati na izgradnji i porastu čitavoga otajstvenoga Kristova Tijela i na dobro *partikularnih Crkava*.“

29 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Ad gentes. Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve* (7. XII. 1965.), *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 72008.) (dalje AG).

30 AG 6,3 i 4: „Tako iz sjemena Božje riječi trebaju izrasti posvuda u svijetu dobro utemeljene domaće *partikularne Crkve* [...]. Kad je to izvršeno, ne prestaje misijsko djelovanje Crkve, nego nakon što su pojedine *partikularne Crkve* već utemeljene [...].“

31 AG 20,1 i 7: „Budući da *partikularna Crkva* treba što savršenije odražavati sveopću Crkvu [...]. Da se to misijsko djelovanje *partikularne Crkve* uzmogne izvršiti, traže se sposobni služitelji, koje treba na vrijeme spremati onako kako odgovara prilikama svake pojedine Crkve.“

32 AG 22,2: „Napokon, mlade *partikularne Crkve*, obogaćene svojim tradicijama, imat će svoje mjesto u crkvenome zajedništvu [...].“

*Gaudium et spes*<sup>33</sup>

- br. 91,1: „De munere singulorum fidelium et *Ecclesiarum particularium*.“<sup>34</sup>

Pojam *Ecclesia localis* nalazimo u:

*Lumen gentium*, br. 23,4: „Quae *Ecclesiarum localium* in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat.“<sup>35</sup>

*Unitatis redintegratio*, br. 14,1: „Sacrosanctae Synodo gratum est, inter cetera gravis momenti, omnibus in mentem revocare plures in Oriente florere particulares seu *locales Ecclesias*, inter quas primum locum tenent Ecclesiae Patriarchales, et ex quibus non paucae ab ipsis Apostolis ortum habere gloriantur. Proinde apud Orientales praevaluit atque praevalet sollicitudo et cura servandi fraternas illas in fidei caritatisque communionem necessitudines, quae inter *Ecclesias locales*, ut inter sorores, vigere debent.“<sup>36</sup>

*Ad gentes*, br. 19,4: „Quare summopere indigent ut continuata totius Ecclesiae actio missionalis ea subministret adminicula quae *Ecclesiae localis* incremento vitaeque christianae maturitati praepriis inserviant.“<sup>37</sup>

- br. 27,1: „Saepe vasta territoria illis evangelizanda a Sancta Sede commissa sunt, in quibus Deo novum populum coadunaverunt, *Ecclesiam localem* propriis pastoribus adhaerentem.“<sup>38</sup>

- br. 32,2: „Quando Instituto cuidam commissum fuit territorium, Superiori Ecclesiastico et Instituto cordi erit omnia ad hunc finem

---

33 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.) (dalje GS).

34 GS 91,1: „Zadaća pojedinih vjernikâ i *partikularnih Crkava*.“

35 LG 23,4: „Ta raznolikost *mjesnih Crkava*, koje skupa teže k jedinstvu, s većom očevidnošću pokazuje katolištvo nerazdijeljene Crkve.“

36 UR 14,1: „Svetom je saboru, među ostalim vrlo važnim stvarima, milo sve podsjetiti na to kako na Istoku cvjeta više partikularnih ili *mjesnih Crkava*; među njima prvo mjesto zauzimaju patrijarhatske Crkve, od kojih se nemali broj njih diči time da su potekle od samih apostola. Otuda je u istočnjakâ prevladavala i još prevladava skrb i nastojanje oko očuvanja onih bratskih odnosa u zajedništvu vjere i ljubavi, koji moraju vladati među *mjesnim Crkvama* kao među sestrama.“

37 AG 19,4: „Stoga je u najvećoj mjeri potrebno da im trajna misijska djelatnost cijele Crkve pruža takvu pomoć, koja služi u prvom redu rastu i zrelosti kršćanskoga života *mjesne Crkve*.“

38 AG 27,1: „Često je Sveta Stolica povjeravala njihovoj evangelizaciji golema područja na kojima su skupljali Bogu nov narod, *mjesnu Crkvu* koja prijanja uz vlastite pastire.“

dirigere ut nova communitas christiana in *Ecclesiam localem* crescat, quae opportuno tempore a proprio Pastore cum suo clero regatur.“<sup>39</sup>

*Presbyterorum ordinis*<sup>40</sup>

- br. 6,4: „Spiritus autem communitatis debite ut colatur, non tantum *ecclesiam localem* sed et universam *Ecclesiam* amplecti debet.“<sup>41</sup>

- br. 11,2: „In praedicationibus, in catechesi, in scriptis periodicis, diserte declarentur oportet necessitates *Ecclesiae* tam *localis* quam *universalis* [...]“<sup>42</sup>

Pojmovi *Ecclesia particularis* i *Ecclesia localis* najčešće se upotrebljavaju kao sinonimi za označavanje biskupije, no *Ecclesia localis* ponekad označava i župu, što je vidljivo iz konteksta PO 6,4 i 11,2, a ponekad skupine biskupija (LG 23,1 i 2; UR 14,1). Znakovita je uporaba obaju izraza u AG za biskupiju: u br. 6,3 i 4, u br. 20,1 i 7 te u br. 22,2 koristi se izraz „partikularna Crkva“, a u br. 19,4, u br. 27,1 i u br. 32,2 koristi se izraz „mjesna Crkva“.

Zbog toga je Komisija savjetnika Papinske komisije za reviziju Zakonika kanonskoga prava odredila da pojam *partikularna Crkva* (*Ecclesia particularis*) „designatur proprie Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur“, a pojam *mjesna Crkva* (*Ecclesia localis*) „dicitur etiam portio Populi Dei si criterio territoriali circumscribatur“.<sup>43</sup> Zakonik je izabrao isključivo termin *Ecclesia particularis*, i nikada *Ecclesia localis*, za označavanje biskupije i drugih,

---

39 AG 32,2: „Kad je nekoj ustanovi bilo povjereno neko područje, neka crkveni poglavar i ustanova uzmu k srcu da sve usmjere prema tom cilju kako bi nova kršćanska zajednica izrasla u *mjesnu Crkvu*, kojom će u prikladno vrijeme upravljati njezin vlastiti pastir sa svojim klerom.“

40 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Presbyterorum ordinis. Dekret o službi i životu prezbitera* (7. XII. 1965.), *Dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 72008.) (dalje PO).

41 PO 6,4: „A da bi se na dužan način gajio duh zajedništva, on mora obuhvaćati ne samo *mjesnu* nego i sveopću *Crkvu*.“

42 PO 11,2: „U propovijedima, u katehezi i u časopisima treba jasno razlagati potrebe i *mjesne* i sveopće *Crkve* [...]“

43 *Communicationes* 2 (1970.), 87. Usp.: Francesco LÓPEZ-ILLANA, *Ecclesia unum et plura, Riflessione teologico-canonica sull'autonomia delle chiese locali* (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1991.), 3-4. O nedosljednoj uporabi termina „partikularna Crkva“ i „mjesna Crkva“ u koncilskim tekstovima vidi: Roberto REPOLE, „Le categorie di universale e particolare nell'ecclesiologia del Vaticano II e nella riflessione successiva“, GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ur.), *Il diritto della Chiesa tra universale e particolare* (Milano: Quaderni della Mendola 21, 2013.), 13-15.

s njom izjednačenih dijelova Božjega naroda: područna prelatura, područna opatija, apostolski vikarijat, apostolska prefektura, apostolska administratura, kao i partikularne Crkve osnovane na istome području, ali različite po obredu vjernika (usp.: kann. 368-372).<sup>44</sup>

### 1.2. *Temelji odnosa opće i partikularne Crkve u koncilskim dokumentima*

Teološke temelje odnosa opće i partikularne Crkve nalazimo u navodima koncilskih dokumenata SC 41,2 i LG 26,1, a u koncilskim tekstovima LG 23,1 i CD 11,1 temelj kanonskih definicija pojmova i stvarnosti partikularne Crkve općenito i biskupije, kao jedan od primjera vraćanja Zakonika slici Crkve kakvom ju je opisao nauk Koncila i prevođenjem te slike na kanonistički jezik.

*Sacrosanctum concilium* 41,2 jasno podsjeća „da se Crkva poglavito očituje u punom i djelatnom sudjelovanju svega svetog naroda Božjeg u istim liturgijskim slavljima, navlastito u istoj euharistiji, u jednoj molitvi, pri jednom oltaru, kojemu predsjedava biskup okružen svojim prezbiterijem i služiteljima“. Ovdje prepoznajemo euharistijsku ekleziologiju Ignacija Antiohijskog koja u shvaćanju Crkve polazi od njezine sakramentalne i euharistijske naravi. To „poglavito očitovanje Crkve“ konkretizira se u liturgijskim slavljima, posebno u euharistijskim, Božjega naroda u njegovoj partikularnoj dimenziji: naroda okupljenog oko biskupa. Ovim shvaćanjem II. vatikanski koncil, već u ovom svojem prvom dokumentu, nanovo preuzima izvornu, novozavjetnu sliku Crkve<sup>45</sup> i perspektivu u kojoj su je shvaćali crkveni oci, posebno Ignacije, Ciprijan i Augustin, u kategorijama jednosti i jedinstva Kristove Crkve u osobi biskupa, jednoga svećeništva, jedinog euharistijskog oltara i euharistijskog misterija koje stvara jedinstvo u zajednici i između svih zajednica jer upravo u euharistiji mistično ti-

<sup>44</sup> O tri razine ostvarivanja katoličkoga crkvenoga zajedništva: univerzalnoj, partikularnoj i mjesnoj, te o koncilskoj i kanonskoj uporabi pojmova koji izriču stvarnost Crkve kao univerzalne, partikularne i mjesne, vidi: Gianfranco GHIRLANDA, „La Chiesa particolare: natura e tipologia“, *Monitor Ecclesiasticus* 115 (1990.), 551-558.

<sup>45</sup> O novozavjetnoj uporabi termina Crkva u njezinu univerzalnom smislu kao Crkva Božja, Tijelo Kristovo, koja konkretno živi u zajednici što se okuplja na jednome mjestu u Kristovo ime da bi slavila Božja otajstva, vidi: Burkhard NEUNHEUSER, „Chiesa universale e Chiesa locale“, Guilherme BARÁUNA (ur.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica „Lumen Gentium“* (Firenze: Vallecchi, 1965.), 620-625.

jelo Kristovo – Crkva – slavi vlastiti misterij.<sup>46</sup> Iako se slavljenje euharistije nužno događa na jednome konkretnome mjestu i u konkretnoj zajednici, o čemu svjedoči i SC u br. 41,1 i 42,1 i 2, ipak je taj čin, po samoj svojoj naravi, duboko ucijepljen u svekoliko Tijelo Crkve i od njega nedjeljiv, njemu vlastit (SC 26,2). Stoga se u tome činu i treba i može prepoznati univerzalnost Crkve jer gdje god se slavi euharistija, slavi se i ponazočuje cjeloviti dar otajstva spasenja u Kristu. On sam ustanovio je u Crkvi sakrament euharistije po kojemu se i naznačuje i ostvaruje jedinstvo Crkve (UR 2,1), budući da se upravo u slavljenju euharistije doziva u svijest vjernika i jača njihovo opće zajedništvo u prisnoj povezanosti s Kristom, u ispovijedanju jedne vjere, pod vodstvom rimskoga prvosvećenika kojemu je povjereno u savršenom jedinstvu pasti jedincato stado Božje, Crkvu, te biskupskog zbora koji u zajedništvu sa svojom glavom, Petrovim nasljednikom, i pod njegovim autoritetom, ispunja zadaću pastirskoga vodstva cijele Crkve (usp.: UR 2,3 i 4; CD 3,1 i 2). Ujedinjujući karakter euharistije, unatoč tome što ona uvijek biva slavljena na određenom mjestu, u određenom vremenu i kulturološkom kontekstu, omogućuje očitovanje opće Crkve u partikularnoj, a partikularnu Crkvu otvara univerzalnosti u ispunjenju opće zadaće evangelizacije, vlastite cijeloj Crkvi (usp.: AG 39,2; kan. 782 § 2).<sup>47</sup>

Na istoj liniji euharistijske ekleziologije nalazimo i LG 26, o biskupovoj službi posvećivanja; tekst koji naglašava da po euharistiji Crkva neprekidno živi i raste, a ta je „Kristova Crkva uistinu prisutna u svim zakonitim mjesnim zborovima vjernika koji se, prianjajući uza svoje pastire, i sami u Novom zavjetu nazivaju Crkvama“. Naznačuje se da je ta prisutnost Kristove Crkve u zajednicama vjernika prije svega prepoznatljiva u euharistijskom slavlju koje je izvor jedinstva: „U svakom zajedništvu oltara pod svetom službom biskupa pokazuje se simbol one ljubavi i ‘jedinstva otajstvenog tijela, bez kojega [tj. jedinstva] ne može biti spasenja.“ A da bi još jednom potvrdio da sve i svaka zajednica okupljena oko svojih pastira jest svjedočanstvo prisutnosti Krista i njegove Crkve, tekst jasno i nedvojbeno tvrdi: „U tim zajednicama, makar su one često malene i siromašne ili žive u raspršenosti, prisutan je Krist, čijom se moći združuje jedna, sveta, katolička i apostolska Crkva. Jer ‘udioništvo u Kristovu tijelu i krvi ne čini drugo doli da prelazimo u

<sup>46</sup> Usp.: Burkhard NEUNHEUSER, „Chiesa universale e Chiesa locale“, 625-630.

<sup>47</sup> Usp.: Gianfranco GHIRLANDA, „La dimensione universale della Chiesa particolare“, *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996.), 11-12.

ono što primamo”, tj. postajemo tijelom, crkvenim Tijelom Kristovim.<sup>48</sup>

Usko povezana sa spomenutom euharistijskom ekleziologijom jest teologija episkopata, o kojoj elemente nudi LG 23. U ovom govoru o kolegijalnom jedinstvu biskupa jasno se iščitava i odnos između opće i partikularnih Crkava: „Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit.“<sup>49</sup> Formulaciju „in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit“<sup>50</sup> doslovno preuzima kan. 368.

U ovome navodu razlikujemo dvije tvrdnje: partikularne Crkve oblikovane su na sliku sveopće Crkve – i u njoj se prepoznaje određeni prioritet opće Crkve; dok bi izraz *in quibus et ex quibus* mogao označavati određeni prioritet partikularnih Crkava.<sup>51</sup> Navedene postavke, kao i općenito odnos opće i partikularnih Crkava, smatrala je nužnim pojasniti Kongregacija za nauk vjere, posvećujući u Pismu biskupima Katoličke Crkve „O nekim vidovima Crkve kao *communio*“ upravo ovoj temi jedno poglavlje, br. 7-10, o čemu će biti govora kasnije.

Koncilaska ideja o jednoj Crkvi *u i od* partikularnih Crkava s jedne strane zastupa bitno jedinstvo Božjega naroda, posredovano vjerom i krštenjem, označeno i uprisutnjeno u euharistiji, jedinstvo koje je temelj sveopćenitosti i katoliciteta Crkve. No Crkva nije neki apstraktni sustav, nego se konkretizira u određenoj kulturi i vremenu, inkarnira

<sup>48</sup> Ovaj je izričaj sažetak Augustinova shvaćanja odnosa euharistije i Crkve u njezinoj konkretnoj i vidljivoj pojavnosti. Naime, na temelju pavlovskog nauka (1 Kor 10,16-17 i 11,23-26) shvaćao je euharistiju kao sakrament tijela Kristova rođena od Djevice i tijela Kristova koje je Crkva, odnosno sakramentom „cijeloga Krista“, Glave i tijela te stoga zastupa: kada se vjernici hrane euharistijom, hrane se i Crkvom, a ne samo Kristom. Stoga može reći svojoj zajednici: „Ako ste tijelo i udovi Kristovi, na stolu Gospodnjem položeno je vaše otajstvo; primate vaše otajstvo (...). To ste što vidite i primate to što jeste.“ Usp.: Nello CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino* (Roma: Città Nuova, 2009.), 129-130.

<sup>49</sup> LG 23,1: „Pojedinačni su, pak, biskupi vidljivo počelo i temelj jedinstva u svojim partikularnim Crkvama oblikovanim na sliku sveopće Crkve; u njima i iz njih postoji jedna i jedina katolička Crkva.“

<sup>50</sup> Prema Salvadoru Pié-Ninotu, ovaj je odlomak LG 23 temeljni *locus theologicus* koncilskoga pojma „*communio*“, usp.: Salvador PIÉ-NINOT, „Ecclesia in et ex Ecclesiis“, *Rivista Catalana de Teologia* 22 (1997.), 77. Članak je u cijelosti (str. 75-89) posvećen shvaćanju Crkve kao „*communio*“ u svjetlu ovoga koncilskog dokumenta te Dokumenta Kongregacije za nauk vjere „*Communio notio*“ („O nekim vidovima Crkve kao *communio*“), iz 1992.

<sup>51</sup> Usp.: Roberto REPOLE, „Le categorie di universale e particolare nell’ecclesiologia del Vaticano II e nella riflessione successiva“, 17.

se u konkretne sociološke, kulturne, rasne ambijente koji su nositelji posebnosti i razlika među pripadnicima naroda Božjega. Svi su narodi pozvani da u novi narod Božji unose ono što je u njima dobro, vrijedno, istinito (LG 14-16). Jedinstvo tako shvaćene Crkve uvažava i priznaje razlike i posebnosti te otvara prostor za legitimnu raznolikost partikularnih Crkava u jedinstvu iste vjere, slavljui istih sakramenata i pod vodstvom istih pastira.<sup>52</sup> Upravo u raznolikosti partikularnih Crkava, koje skupa teže jedinstvu, očevidan je katolicitet nerazdjeljive Crkve (usp.: LG 23,4). To naglašava i LG 13,3: „Stoga su u crkvenom zajedništvu zakonito prisutne partikularne Crkve koje raspolažu vlastitim predajama, dok ostaje netaknut primat Petrove Stolice koja predsjedava sveukupnom skupu ljubavi, štiti zakonite različitosti te ujedno bdije nad time da ono što je partikularno ne samo da ne šteti jedinstvu nego mu, štoviše, služi.“

Upotpunjenje slike međuodnosa *opće* Crkve i partikularnih Crkava nalazimo u CD 11, zajedno s četiri elementa koji definiraju Crkvu: „*Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperative presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia.*“<sup>53</sup> Citirani tekst zakonodavac je u cijelosti preuzeo te on postaje definicija biskupije u kan. 369. Isti bi mogao navesti na zaključak da su tu potpuno identificirane Crkva jedna, sveta, katolička i apostolska i partikularna Crkva, budući da se jasno prepoznaju elementi koji definiraju Crkvu kao oni koji definiraju i partikularnu Crkvu: Duh Sveti, evanđelje, euharistija, biskup. No upravo glagol *inest* upućuje na to da nije riječ o identifikaciji, a tome

---

52 Ovdje valja spomenuti i LG 28,2 koji, govoreći o prezbiterima kao suradnicima biskupskoga reda i njihovu služenju Božjemu narodu, ističe da oni pod biskupovim autoritetom „posvećuju i vode povjereni im dio Gospodnjega stada, na svojemu mjestu čine vidljivom sveopću Crkvu te snažnom pomoći pridonose izgradnji cijeloga Kristova Tijela“. Sveopća Crkva, dakle, vidljiva je u partikularnoj Crkvi u zajednicama vjernika – župama – koje se u ovoj viziji također nazivaju Crkvama. No to nikako ne znači odvajanje ili makar neko zamagljivanje pripadanja *općoj* Crkvi, te zato i sam LG 28,5 upozorava prezbitere da pod vodstvom biskupa i vrhovnoga svećenika „uklone svaki razlog podijeljenosti, kako bi sav ljudski rod bio doveden u jedinstvo Božje obitelji“.

53 CD 11,1: „Biskupija je dio Božjega naroda koji je povjeren biskupu da ga u suradnji s prezbiterijem pastirski vodi, tako da taj dio Božjega naroda – prijanjajući uz svojega pastira i od njega u Duhu Svetom okupljen po evanđelju i euharistiji – tvori partikularnu Crkvu; u njoj je uistinu prisutna i djeluje jedna, sveta, katolička i apostolska Kristova Crkva.“



u prilog ide i uporaba riječi *portio* a ne *pars*. Naime, pojam *pars*, mogao bi se shvatiti u smislu jednoga dijela cjeline (*pars in toto*), dok je biskupija cjelovita realizacija Crkve u određenome mjestu (*pars pro toto*), na što podsjeća Pavao VI., upozoravajući na opasnost zamišljanja sveopće Crkve kao zbroja ili kao više ili manje neobične federacije partikularnih, međusobno bitno različitih Crkava. On tumači: „U Gospodinovoj zamisli postoji naprosto Crkva, Crkva sveopća po svom pozivu i poslanju koja, puštajući svoje korijenje u kulturalno, sociološki i ljudski različita područja, u svakom dijelu svijeta dobiva i drugačiji izgled, drugačije vanjske izražaje. Stoga, svaka partikularna Crkva koja bi se svojevrijedno odvojila od sveopće Crkve, izgubila bi svoju povezanost s Božjim naumom i osiromašila u svojoj crkvenosti. No, s druge strane, Crkva *toto orbe difusa* postala bi apstrakcijom kad se ne bi ostvarivala i živjela upravo u obliku partikularnih Crkava. Jedino ako pazimo na ta dva pola Crkve, kadri smo uočiti sve bogatstvo odnosa koji postoje između sveopće Crkve i partikularnih Crkava.“<sup>54</sup>

Ova tvrdnja o bogatstvu odnosa ne dopušta zaključivanje o nastanku opće Crkve pukim spajanjem ili zbrajanjem partikularnih Crkava, niti da bi ove Crkve bile samo upravne jedinice opće Crkve. Njihov međuodnos je posebne naravi, odnos recipročne neodvojivosti: jedna drugu uključuje, jedna u drugoj prebiva.

## 2. Odnos između opće Crkve i partikularnih Crkava: jedna Crkva u i iz mnoštva Crkava

Polazeći od euharistijske ekleziologije, Koncil će razviti *communio* ekleziologiju ili ekleziologiju zajedništva. Može se reći da je II. vatikanski koncil, posebice u Konstituciji o Crkvi, iznova otkrio zapretano blago biblijskog i patrističkog shvaćanja *communio* teologije, i to u njezinu trostrukom značenju: *soteriološkom* – govoreći o Crkvi kao zajednici onih koji su otkupljeni i koji po Kristu u Duhu Svetom imaju pristup Ocu; *sakramentalno-teološkom* – govoreći o Crkvi kao Tijelu Kristovu koje omogućuje dioništvo u Božjem životu kroz riječ i sakramente, posebice euharistiju; *ekleziološkom* – govoreći o Crkvi kao zajednici Crkava i zajednici vjernika.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> PAVAO VI., *Evangelii Nuntiandi. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu* (8. prosinca 1975.), br. 62., preuzeto s: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/hr/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/hr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html) (5. 11. 2015.).

<sup>55</sup> Usp.: Željko TANJIĆ, „Jedna Crkva u i iz mnoštva Crkava. Odnos između opće Crkve i partikularnih Crkava u svjetlu rasprave između Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera“, *Bogoslovska smotra* 74 (2004.), 764-765.

Pojam *communio* označava prije svega „zajedničko dioništvo u spasenjskim darovima, konkretno: dioništvo u Duhu Svetome, u evanđelju, u sakramentima, posebice u euharistiji, u ljubavi. Kroz zajedničko imati udjela u tim spasenjskim darovima, temelji se međusobno zajedništvo kršćana“,<sup>56</sup> koje nije oznaka strukture Crkve, nego njezine bîti ili, kako Koncil kaže, njezina otajstva.<sup>57</sup>

Već Novi zavjet u različitim kontekstima naglašava da postoji jedna Crkva, jedna univerzalna stvarnost spasenja. U nju su združeni svi koji se vjerom odazovu Božjem pozivu. Snagom vjere i krštenja svaki kršćanin pritjelovljuje se ovoj Crkvi. Ipak, pojam Crkve novoza-vjetni spisi i Pracrkva primjenjuju i na pojedine zajednice vjernika, okupljene oko vlastita pastira. U njima se ostvaruje jedan novi narod Božji i očituje sveopća Crkva, a one, vršeći misterij i djelo Kristovo, očituju svoju partikularnu strukturu, ali i nedvojbeni karakter crkvenosti. Međutim, problem se javlja, kako je već bilo spomenuto, kad se pokuša pobliže odrediti njihov međusobni odnos u kojem valja očuvati jedinstvo jedne Crkve uvažavajući elemente vlastitosti partikularnih Crkava.

Većina teologa poslije II. vatikanskog koncila, u pokušajima otkrivanja spomenutog međuodnosa, zadržava zastupanje određenog prioriteta jedne ili druge dimenzije Crkve, tj. opće ili partikularne.<sup>58</sup> Tako se Battista Mondin<sup>59</sup> i Joseph Ratzinger<sup>60</sup> odlučuju za prioritet opće Crkve nad partikularnom, dok se npr. Bruno Forte odlučuje za prioritet partikularne Crkve<sup>61</sup> nad općom; na toj je liniji i Henri de Lubac, iako on smatra da bi se trebalo govoriti o „simultanosti“ (istodob-

---

56 Walter KASPER, „Kirche“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. 5 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1996.), 1467.

57 Usp.: Walter KASPER, *Theologie und Kirche* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1987.), 275.

58 Arturo CATTANEO, „La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare“, *Antoniano* 77 (2002.), 503-539.

59 Usp.: Battista MONDIN, *La Chiesa primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia* (Bologna: EDB, 1986.), 412-414.

60 Joseph RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1991.), 55-74.

61 Euharistija je po svojoj prirodi vezana uz konkretnu zajednicu koja je slavi: „Crkva koja se rađa i izriče se u euharistiji zato je prvenstveno mjesna Crkva.“ Bruno FORTE, *La Chiesa icona della Trinità* (Brescia: Queriniana, 1984.), 50. O ovom argumentu vidi djela istoga autora: *La chiesa nell'eucaristia* (Napoli: D'Auria Editore, 1975.); *La chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1995.).

nosti) tih dviju dimenzija.<sup>62</sup>

Dva posebno produbljena promišljanja i pokušaja iznalaženja rješenja poduzeli su poznati ekleziolozi Jean Marie Roger Tillard i Hervé Légrand. Tillard koristi izraz *Crkva od Crkava* da bi ukazao na sljedeće ekleziološko usmjerenje: „narav Crkve kakvom je shvaća prva tradicija sažima se u pojmove ‘zajedništvo’, ‘koinonìa’. Ona je ‘Crkva od Crkava’. Shvaćena u svoj svojoj širini, ona je ‘zajedništvo zajedništava’, koja se predstavlja kao ‘zajedništvo’ mjesnih Crkava, raspršenih svijetom, od kojih je svaka zajedništvo krštenih koje u zajednicu okuplja Duh Sveti po njihovu krštenju, u slavljenju euharistije. To biti ‘zajedništvo’ tvori njezinu bit.“<sup>63</sup>

Puna crkvenost svake pojedine zajednice zajamčena je njezinim zajedništvom sa svima drugima, kako snažno naglašava Hervé Légrand, smatrajući biskupiju punim očitovanjem Crkve Božje i njezinim najvišim očitovanjem te upozorava da ona „ipak to ne može biti izolirano, nego samo ako održava žive veze zajedništva s drugim mjesnim Crkvama, koje su također i pod istim uvjetima, Crkva Božja“. Svi konstruktivni elementi partikularne Crkve obvezuju je živjeti ovo zajedništvo: evanđelje nije njezino vlasništvo, nego ga ona prima; sveukupnost darova Duha nalazi se samo u skupnosti Crkava; euharistija čini od Crkava jedno tijelo; biskupska služba vidljivo izražava zajedništvo među Crkvama. Dakle, očito je da kad bi jedna partikularna Crkva podlegla svojevoljnoj izolaciji ili samodostatnosti, ona se više ne bi mogla smatrati punim očitovanjem Crkve Božje.<sup>64</sup>

Doprinose shvaćanju odnosa opće i partikularne Crkve, temeljenoga na *communio*, dala su i dva dokumenta učiteljstva, a onda i daljnja promišljanja teologa. Riječ je o završnom dokumentu<sup>65</sup> Izvan-

62 Usp.: Henri-Marie DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?* (Brescia: Morcelliana, 1973.), 46. Šire i dokumentirano predstavljanje misli de Lubaca o „uzajamnoj uključenosti“ i „radikalnoj korelaciji“ između opće Crkve i mjesne/partikularne Crkve vidi u: Gilles CHANTRAINE, „La ‘corrélation radicale’ des Églises particulières et de l’Église universelle chez Henri de Lubac“, Fernando CHICA – Sandro PANIZZOLO – Herald WAGNER (ur.), *Ecclesia Tertii Millenni Advenientis* (Casale Monferrato: Piemme, 1997.), 68-85.

63 Jean Marie Roger TILLARD, *Chiesa di Chiese. L’ecclesiologia di comunione* (Brescia: Queriniana, 1989.), 41.

64 Usp.: Hervé LÉGRAND, „La realizzazione della Chiesa in un luogo“, Maurizio FALCHETTI (ur.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. 3, *Dogmatica II* (Brescia: Queriniana, 1986.), 175.

65 DRUGA IZVANREDNA BISKUPSKA SINODA, *Završni dokumenti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1986.).

redne biskupske sinode povodom dvadesete obljetnice završetka II. vatikanskog koncila i o već spomenutom Dokumentu Kongregacije za nauk vjere „O nekim vidovima Crkve kao *communio*“.<sup>66</sup>

Završni dokument, uz temeljna pitanja aktualizacije Koncila, govori i o obnovi *communio*-strukture u samoj Crkvi, i to na temelju pristiglih prijedloga pojedinih sinodalnih otaca i biskupskih konferencija koje su željele da se progovori o odnosu *opće* i partikularnih Crkava. Snažno podsjeća da otajstveno shvaćanje Crkve najbolje izriče njezinu narav, a *communio* je u prvom redu izričaj sudjelovanja u zajedništvu Trojstva. „Stoga se ekleziologija zajedništva ne može svesti na puka organizacijska pitanja ili na pitanja koja se tiču same vlasti. Ekleziologija zajedništva temelj je poretka u Crkvi, a napose pravilnog suodnosa između jedinstva i mnogoobličnosti u Crkvi“ (*Crkva kao zajedništvo*, 1). Dokument ponavlja ono što je rečeno u CD 11, kao i izričaj iz LG 23 te potom inzistira da tu raznolikost i mnogoobličnost u jedinstvu valja razlikovati od pukoga pluralizma. „Kada mnogoobličnost znači pravo bogatstvo i sa sobom nosi puninu, ono predstavlja pravi istinski katolicitet. A pluralizam (višestrukost) kao supostojanje nasuprotnih stanovišta vodi k rasapu i razaranju te gubitku istovjetnosti“ (*Crkva kao zajedništvo*, 1).<sup>67</sup>

Dokument Kongregacije za nauk vjere „O nekim vidovima Crkve kao *communio*“, koji je potakao daljnje diskusije<sup>68</sup>, jasno ističe da pojam

---

<sup>66</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Communio notio, Lettera ai vescovi della chiesa cattolica su alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992.), EV 13/1774-1807.

<sup>67</sup> Na temelju toga Kasper naglašava da je Sinoda pokazala svijest o činjenici da shvaćanje različitosti unutar jedne i jedinstvene Crkve nosi i otvara nove izazove i perspektive u promišljanju Petrove službe kao znaka i garancije jedinstva. Premda već tada ističe posebnu važnost partikularnih Crkava, u svojim spisima jasno naglašava kako je jedinstvo Crkve temelj *općenitosti* i katoliciteta. Usp.: *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento di Walter Kasper* [Traduzione dal tedesco di Dino Pezzetta] (Brescia: Queriniana, 1986.), 86. Naslov originala: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1986.)

<sup>68</sup> U predstavljanju bitnih naglasaka ovoga Dokumenta te o daljnjim diskusijama oko nekih njegovih tvrdnji, koristim vrijedne doprinose: Joseph RATZINGER, „L'ecclesiologia della Costituzione 'Lumen Gentium'“, Rino FISICHELLA (ur.), *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2000.), 66-81; Roberto REPOLE, „Le categorie di universale e particolare nell'ecclesiologia del Vaticano II e nella riflessione successiva“, 26-29; Željko TANJIĆ, „Jedna Crkva u i iz mnoštva Crkava. Odnos između *opće* Crkve i partikularnih Crkava u svjetlu rasprave između Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera“, 768-777.

*communio* „veoma dobro“ izriče duboku bit otajstva Crkve te ima odlučujuću ulogu u govoru obnovljene katoličke ekleziologije (br. 1). Ipak, isto tako jasno interpretira zabrinutost zbog mogućih krivih shvaćanja odnosa između opće i partikularnih Crkava, zbog neuspjele integracije s drugim važnim pojmovima, kao što su *narod Božji* ili *Tijelo Kristovo*, i neuspjele povezanosti sa shvaćanjem Crkve kao sakramenta (br. 1), tj. nedovoljno se ističe i nailazi na nerazumijevanje njezina teološka i otajstvena dimenzija. Stoga Dokument poziva na ponovno otkrivanje i ozbiljno shvaćanje Crkve kao otajstva (br. 1-6). Upozorava da neki upotrebljavaju pojam *communio* kao onaj koji legitimira shvaćanje Crkve kao skupa pojedinih partikularnih Crkava koje se promatraju kao dostatne i zatvorene veličine. Na taj se način slabi jedinstvo Crkve u njezinoj vidljivoj i institucionalnoj formi (br. 8). Jedan od razloga takva shvaćanja i ekleziološke jednostranosti leži i u krivom shvaćanju euharistijske ekleziologije: tamo gdje se slavi euharistija, prisutna je punina otajstva Crkve i nije se potrebno pozivati na neki drugi vidljivi princip jedinstva ili univerzalnosti. Dokument pak smatra da pravilno shvaćanje euharistijskoga slavlja treba polaziti od činjenice da to slavlje nikada nije samo slavlje pojedine zajednice nego se u njemu pokazuje vidljiva prisutnost jedne svete, katoličke i apostolske Crkve (br. 11).

U ovome kontekstu treba istaknuti da Dokument takvo promišljanje temelji na shvaćanju da se pojam *communio* može analoški pravilno upotrebljavati ako se govori o „mutua interioritas“ između partikularnih i opće Crkve (br. 9), što pokazuje da opća Crkva nije skup pojedinih Crkava, ali i da se partikularne Crkve ne mogu promatrati kao samodostatne, zatvorene cjeline, nego da je u njima prisutna opća Crkva. Za iskazivanje važnosti takva shvaćanja njihova odnosa, Dokument se u br. 9 poziva na formulaciju iz LG 23 „Ecclesia in et ex Ecclesiis“, ali donosi i novu formulaciju za koju tvrdi da je nedjeljiva od nje: partikularne Crkve su oblikovane „ex et in Ecclesia universali“.<sup>69</sup> Rađajući se u i iz opće Crkve u njoj i iz nje imaju svoju eklezijalnost.

U istome broju 9 i u tome kontekstu susreće se i formulacija koja je izazvala kasniju diskusiju: opća Crkva je prije svega u biti svojega otajstva svakoj pojedinačnoj partikularnoj Crkvi *ontološki* i *vremenski* prethodna stvarnost, te se Crkva pokazala vidljivom kao jedna i jedinstvena na dan Pedesetnice (br. 9). Na tu je tvrdnju reagirao W. Kasper u članku o teologiji i praksi biskupske službe u današnjoj

<sup>69</sup> Usp.: GIOVANNI PAOLO II., *Discorso alla Curia Romana*, 20 dicembre 1990., br. 9, AAS 83 (1991.), 745-747.

Crkvi.<sup>70</sup> Iznova analizira koncilsko učenje o odnosu partikularnih Crkava i opće Crkve i slaže se s dokumentom Kongregacije u činjenici da nijedna partikularna Crkva ne može biti smatrana samodostatnim subjektom, a opća Crkva posljedičnom udrugom partikularnih Crkava. Zapravo, on nema prigovora na novu formulaciju dokumenta (*ecclesiae ex et in Ecclesia universali*) ako priznaje da su i partikularne Crkve prave Crkve Isusa Krista i ako se pod jedninom *Ecclesia* u ovome slučaju misli na Crkvu kako je shvaćena u Ispovijesti vjere. Ono što smatra pogrešnim, jest tzv. povijesna teza Dokumenta koja tvrdi da se na samome početku, na dan Pedesetnice, ne mogu razlikovati partikularne i opća Crkva. Njegovo je mišljenje da su već tada osim u Jeruzalemu postojale i zajednice u Galileji i već je tada jedna Crkva postojala iz i u mnoštvu Crkava.

Odgovor kardinala Ratzingera stigao u obliku predavanja „Ekleziologija Konstitucije ‘Lumen gentium’“.<sup>71</sup> I ovdje odlučno brani stavove iznesene u dokumentu iz 1992., posebice one koji se odnose na vremensku i ontološku prednost opće Crkve: „Ta ontološka datost, pret hodnica cjelokupne Crkve, jedne Crkve i jednoga Tijela, jedne Zaručnice spram konkretnih empirijskih ozbiljenja u pojedinim partikularnim Crkvama čini mi se do te mjere evidentnom da mi je zbilja teško razumjeti prigovore protiv toga.“<sup>72</sup> Kada je u pitanju Lukino izvješće o Pedesetnici, Ratzinger ističe kako se „ne radi za nas u konačnici o pitanju na koje se ne može odgovoriti, kada su i gdje su ponajprije točno nastajale kršćanske zajednice, već se radi o nutarnjem početku Crkve u vremenu... Prva datost u izvješću svetog Luke nije neka jeruzalemska zajednica, već je prva datost da u Dvanaestorici stari Izrael, koji je jedan, postaje novi Izrael te da se ovaj jedan Izrael Božji snagom čuda u jezicima, prije nego je nastala nekakva jeruzalemska mjesna Crkva, očituje kao jedinstvo koje obuhvaća sva vremena i sve prostore.“<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Usp.: Walter KASPER, „Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes“, Werner SHREER - Georg STEINS (ur.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen, Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer* (München: Bernward bei Don Bosco Verlag, 1999.), 32-48.

<sup>71</sup> Joseph RATZINGER, „L’ecclesiologia della Costituzione ‘Lumen Gentium’“, 66-81. Predavanje je održao u Rimu, 27. veljače 2000., na simpoziju o II. vatikanskom koncilu u okviru proslave Jubilarne godine, a bio je nazočan i Kasper.

<sup>72</sup> Joseph RATZINGER, „L’ecclesiologia della Costituzione ‘Lumen Gentium’“, 72.

<sup>73</sup> Joseph RATZINGER, „L’ecclesiologia della Costituzione ‘Lumen Gentium’“, 73.

## Zaključak

Crkva, pozvana služiti otajstvu spasenja po svojoj temeljnoj zadaći: biti „u Kristu na neki način sakrament odnosno znak i sredstvo najprisnijega sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda“ (LG 1,1), „subsistit“ u Rimokatoličkoj Crkvi; postoji „u i iz“ partikularnih Crkava (LG 23, CD 11), prisutna je u svakoj od njih. Partikularna Crkva ne može postojati izolirano samo za sebe, nego samo u „communio-jedinstvu“ koje omogućuje međusobno prožimanje opće i partikularnih Crkava, koje svojim vlastitostima i različitostima doprinose ostvarivanju opće Crkve. Kao što partikularne Crkve nisu obične provincije, upravne jedinice ili dijelovi opće Crkve, tako ni opća Crkva nije nastala naknadnim ujedinjenjem, pukim spajanjem ili zbrajanjem partikularnih Crkava u jednu veću zajednicu. Njihov međuodnos je posebne naravi: jedna drugu uključuje, jedna u drugoj prebiva, u konkretnosti određene kulture i vremena, inkarnirajući se u konkretne ljude i narode koji su pozvani da u novi narod Božji unose ono što je u njima dobro, vrijedno, istinito (LG 14-16). Jedinstvo tako shvaćene Crkve uvažava i priznaje razlike i posebnosti i samo se ono može nazvati jedinstvo u punini. Otvara se prostor za legitimnu raznolikost mjesnih Crkava u jedinstvu iste vjere, slavlju istih sakramenata i pod vodstvom istih pastira.

Govor o Crkvi kao „communio“, pitanja vezana uz euharistijsku ekleziologiju, odnos zajedništva biskupa partikularnih Crkava i Glave biskupskoga zbora, usko su vezani uz pastoralno i praktično djelovanje Crkve, koje u svojoj konkretnosti ovisi i o ispravnom shvaćanju komplementarnosti općega prava i partikularnoga prava, temeljenom na ispravnoj autonomiji koja treba biti priznata partikularnim Crkva-ma. Za potpunu realizaciju Kristove Crkve i njezina katoliciteta u partikularnoj Crkvi, svaka partikularna Crkva po božanskome pravu u sebi sadržava sva naravna i nadnaravna sredstva za izvršenje poslanja koje je Bog povjerio Crkvi da ga ispuni u svijetu (usp.: kan. 204 § 1).

## CATEGORIES OF THE “GENERAL” AND THE “PARTICULAR” IN THE ECCLESIOLOGY OF THE SECOND VATICAN COUNCIL AND IN CANONICAL USAGE

### Summary

*Observing the reality of the Church, thinking about her mystery and the incarnation of that mystery in a living reality, necessarily refers to tangible things. This tangible character presupposes and requires canonical legal regulation as an indispensable dimension of the very nature of the Church. This reflection is framed by two interdependent categories: the “general” and the “particular” in two interdependent disciplines: ecclesiology and Church law. It is evident that these two categories overlap and this becomes evident in any study of conciliar documents and their reflection in canonical usage. This also becomes evident if we consider the consequence of these facts for the concrete life of the Church in the reality of the universal Church and in particular Churches.*

*Theological discussions and contributions before and after the Second Vatican Council provide necessary conceptual clarification and are the indispensable foundation of the mystery of salvation to which the Church is called to serve in its fundamental task: to be “in Christ like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely knit union with God and of the unity of the whole human race”(LG 1,1). Of particular importance is a fruitful discussion between Walter Kasper and Josef Ratzinger that highlighted fundamental attitudes towards the mutually interlinked relationship between the universal Church and the particular Churches. This discussion showed that reception of the Second Vatican Council had been incomplete because the usage of Church as “communion”, the relationship between the bishops of the particular Churches and the Head of the Congregation of Bishops and issues related to Eucharistic ecclesiology, is closely linked to the pastoral and practical activities of the Church. Those activities, in their concreteness, depend on the correct understanding of the complementarity of general law and particular law, based on a proper autonomy, which should be accorded to a particular Church.*

**Key words:** *Universal Church, particular Church, the Second Vatican Council, ecclesiology, fellowship (communion), Code of Canon Law (1983).*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan





UDK: 28-428

28:355.01

Stručni rad

Primljeno: prosinac 2014.

Mehmedalija HADŽIĆ  
Islamska zajednica u BiH  
Ismeta Mujezinovića 6, BiH – 71000 Sarajevo  
mhadzic1@mail.com

## PRIMJENA SILE S GLEDIŠTA MUSLIMANSKE TRADICIJSKE INTELEKTUALNOSTI

*„Nema prisiljavanja u vjeru – ispravnost se jasno razlikuje od zablude...” (Kur’an, 2,256).*

*„Da Gospodar tvoj hoće, na Zemlji bi doista bili svi vjernici. Pa zašto onda ti da prisiljavaš ljude da budu vjernici?” (Kur’an, 10,99).*

*„A da je Gospodar tvoj htio, On bi doista cijelo čovječanstvo učinio jednom zajednicom: ali (On je htio drukčije, i tako) oni i dalje imaju različita mišljenja.“*

*„Zbog toga smo Mi propisali sinovima Israilovim: onaj ko ubije nekoga koji nije ubio nikoga, ili onoga koji na Zemlji nered ne čini – kao da je sve ljude poubijao; a onaj ko bude spasio nečiji život, - kao da je svim ljudima život sačuvao...” (Kur’an, 5,32).*

*„O robovi Moji, Ja sam samome Sebi zabranio nasilje te sam ga učio zabranjenim i u vašim međusobnim odnosima pa jedni drugima nasilje ne činite...” (Hadis-kudsi, zabilježio Muslim).*

Kada je s plemenitih visina Bog objavio Poslaniku svojem: *„Ti sa svakim – lijepo! i traži da se čine dobra djela, a neukih se kloni!”*, on je upitao: *„Šta je ovo, o Džibrilu?”* On je odgovorio: *„Zaista, Bog ti naređuje da budeš lijepo s onim koji ti je nasilje učinio, da darivaš onog koji tebi uskraćuje i da obilaziš onog koji tebe ne obilazi!” (Ibn KESIR, Tefsir, 3,531).*

*„Bog će patiti one koji na ovome svijetu budu ljude patili.” (Hadis, zabilježio Muslim).*

*„... svi islamski pravnici (fuqaha’), bez ijednog izuzetka, smatraju da je prisilno preobraćanje*

u bilo kakvim okolnostima bez ikakve valjanosti i da je svaki pokušaj prisiljavanja nekog poricatelja da prihvati islamsko vjerovanje težak grijeh; to je osuda koja pobija široko rasprostranjenu zabludu da islam pred poricatelje postavlja alternativu 'preobraćanje ili mač.', (Muhammed Asad).<sup>1</sup>

„A ubojstva u ratu? Kako na njih navodite učenike Onoga Koji je rekao da su ljudi sinovi jednog Oca i da treba ljubiti neprijatelje? Crveni se vrug nakesio, pustio iz usta struju ognja i dima, te se veselo udario po leđima debelim repom.

Činimo mi to ovako: mi utuvimo svakom narodu da je od svih najbolji na svijetu. 'Deutschland über alles', Francuska, Engleska, Rusija 'über alles'. I da taj pojedini narod treba vladati svima drugima. Budući da mi tako sve narode uputimo isto, to se oni, osjećajući se neprestano u opasnosti od svojih susjeda, uvijek spremaju na zaštitu i razjuruju se jedni na druge. Što se jedna strana više sprema na zaštitu i razjuruje se zato na svoje susjede, to se više spremaju na obranu sve druge i razjuruju se jedni na druge. Tako su sad svi ljudi, neprestano i prvenstveno obavljajući pripremanje za ubojstva i samim ubojstvima.“ (Lav N. TOLSTOJ).<sup>2</sup>

„Nacije što su u sebi podijeljene, putem rata spolja, traže mir (koji im nedostaje).“ (HEGEL).

„Činjenica da je ovaj svijet pun rata i zavade jeste znak Božije milosti, koja uvijek prednjači Njegovome gnjevu. Rat i sukob podsjećaju ljude da je samo Bog Mir. Ako ljudi hoće mir, moraju se boriti za Boga, ne za sebe, bez obzira na to koliko veliko može biti njihovo viđenje 'boljeg društva' ili 'sretnijeg svijeta'. Nemir ne mogu izbjeći nastojanjem da ga savladaju na njegovoj razini. Što više nastoje da učine tako, on će ih više žderati. Historija svijeta u dva minula stoljeća je posve dovoljan dokaz za tu tvrdnju. Da bi bilo riješeno ijedno od pitanja koja danas muče čovječanstvo, moramo riješiti pitanje samog čovječanstva. Drukčije rečeno, zbiljni mir u ovome svijetu možemo postići kada ga prvo nađemo u sebi...“ (William CHITTICK).<sup>3</sup>

„Nema svete predaje u kojoj čovjekovi razlog i svrha nisu u apsolutnome miru. Kao stvorenje on

<sup>1</sup> Muhammed ASAD, *Poruka Kur'ana: prijevod i komentar* (Sarajevo: el-Kalem, 1425. h.g./2004.).

<sup>2</sup> Lav N. TOLSTOJ, *Ne mogu šutjeti* (Zagreb: Udruga David, 2008.).

<sup>3</sup> William C. CHITTICK, „The Metaphysical Roots of War and Peace“, William C. CHITTICK, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, Albany (Albany, NY: State University of New York, 2012.), 277-290.

*je u svijetu mnoštva, pa tako i oprečnosti. Njegovo pristajanje uz Mir je preko mirenja, čime se otkriva kao mirni. Ali takvo pristajanje nije moguće bez rata protiv svojih strasti i s njima povezanih mišljenja i djelovanja kao uzroka nereda i pokrivenosti u svijetu kojem je on potpuna sabranost i namjesnik Mira... Pripadao čovjek ovoj ili onoj svetoj predaji, ovom ili onom narodu i jeziku, njegovo presudno pitanje je: Pripadam li ratu protiv mira ili ratu protiv rata, ratu za nered ili ratu za poredak? Oprečnost mir-rat prima različite oblike u ljudskome jastvu, pa tako i posljedice u svijetu: mir s Bogom i mir sa strašću i ovim svijetom; rat radi Boga i rat protiv Boga...“ (Rusmir MAHMUTĆEHAIĆ).*

*„Zarad iskrenosti moramo ponoviti da su, historijski gledano, narodi svih tradicija, muslimani, kršćani i jevreji, kao i drugi, imali svoje mahane glede iskrenog slijeđenja dragocjenih ideala svojih religija ili filozofija. Svi smo mi pravili greške i praviti ćemo ih i dalje. Ni muslimani nisu iznimka, a s vremena na vrijeme ambiciozni tirani iskorištavali su religiju ili su je neupućene mase vrijeđale. To nisu razmišljanja o religiji, već je to pokazatelj kakvu očajnu potrebu čovječanstvo ima za boljim obrazovanjem, predanijom brigom za ljudsko dostojanstvo, prava i slobode, kao i za budnom potragom za pravdom, čak i po cijenu obuzdavanja političke i ekonomske pohlepe.“ (Hasan HATHOUT).*

## Sažetak

*S gledišta muslimanske tradicijske intelektualnosti osnova odnosa među ljudima jest mir. Primjena sile se ne isključuje ako ne postoji ni jedna druga održiva alternativa za odbijanje nasilja. Utvrđeni su načini upotrebe sile i postupanja prema nasilniku.*

*U Kur'anu Časnom izraz „mir“ (ar. silm), sa svojim izvedenicama, spominje se više od stotinu puta. Mir je izvorna i utočišna narav ukupnog postojanja. Sva kretanja i mnoštva svjedoče mir i jednost. Zato pojmu „mir“ u zemaljskim ili svjetskim kategorijama više odgovaraju pojmovi „sklad“ i „harmonija“. Svi pojedinačni odnosi – bilo oni između čovjeka i čovjeka, bilo između čovjeka i svijeta, bilo između čovjeka i društva – uvijek imaju jedan i isti mir po kojem jesu.*

*Riječ „rat“ (ar. harb) s izvedenim oblicima spominje se u Kur'anu Časnom šest puta. Rat, kojim je ispunjena „ovosvjetskost“, remećenje je mira pa nije poželjan sam po sebi. On je zakonit samo kad se njime potvrđuje mir i pomaže istini protiv laži. U ratu se suprotstavljaju vojske a ne narodi i, stoga vodi se samo protiv onih koji sudjeluju u aktivnom neprijateljstvu. To se neprijateljstvo objektivno ograničava na ratište. Vrijeme trajanja rata je ograničeno ispunjenjem njegova cilja, a on je odbijanje agresije i obuzdavanje oholosti agresora.*

**Ključne riječi:** mir, rat, džihad, pravda, istina.

## Uvod

Potrebno je odmah na početku podsjetiti na značenje pojma tradicija i na sadržaj sastavnice „muslimanska tradicijska intelektualnost“ u naslovu ovog teksta, uz prihvaćanje činjenice da nijedan pojam nije konačan pa tako ni ono što on znači nije konačno. U različitim kontekstima riječi imaju različita značenja. U skladu s time sve ono što ću ovdje izreći, moje je viđenje i razumijevanje onog u čemu smo ovdje i sada.

Moderno doba je gotovo posve prožeto različitim ideologijskim slikama čovjeka i svijeta pa su i prevladavajuća korištenja brojnih pojmova ideologijska. A ideologija i tradicija jesu dvije posve različite slike svijeta pa, prema tome, i dva različita jezika. Zato u njima ti pojmovi imaju gotovo posve različita značenja.<sup>4</sup>

Vjera (ar. *din*) jest odnos čovjeka s Bogom. Čovjek vjeruje jer je vjeru kao dar primio od Boga i svoj život organizira u skladu s njome. Primio je to od Boga koji je Milostivi Samilostivi. Ta vjera je, načelno govoreći, jedna ista, i ponuđena je na dar čovjeku koji je on prihvatio još u predegzistenciji (ar. *azal*). Iskaz i oblik Božje vjere (ar. *din-Allah*) mijenjali su se od jednog do drugog doba, od jednog do drugog mjesta. S obzirom na to da je Bog poruku svoju objavio preko svojih vjerovjensnika, onda su oni to što je objavljeno njima, vjeru jednog Boga, prenijeli različitim ljudima, u različitim dobima i na različitim jezicima. Prava tradicija je to što povezuje čovjeka s tim objavljenjem Božje vjere, odnosno s objavom.<sup>5</sup>

Između tradicije i nasljeđa postoji suštinska razlika. Svaka tradicija povezuje čovjeka s njegovim Stvoriteljem, s Bogom. A nasljeđe

<sup>4</sup> Pri razmatranju pojmova rijetko se ima u vidu činjenica „da i različiti narodi mogu imati kvalitativno različite slike svijeta, socijalne organizacije i osnovne vrijednosti.“ Thomas Hylland ERIKSEN, *Paranoja globalizacije: Islam i svijet poslije 11. septembra* (Sarajevo: Sejtarija, 2002.), 147.

<sup>5</sup> „Tradicija ... znači Božiju vjeru skupa sa svim teoretskim i praktičnim učenjima koja su ljudima poslana od Boga, a koja su prenošena iz naraštaja u naraštaj... Tradicija predstavlja Božansko naslijeđe dato ljudima preko Božijih poslanika. Posredstvom tradicije čovjek se može približiti Bogu...“ William C. CHITTICK, „Interview“, *Znakovi vremena*, sv. 9, br. 32 (Sarajevo: Naučnoistraživački centar „Ibn Sina“, 2006.), 40-61. „Ono što je označeno Tradicijom predstavlja ukupnost uzajamnosti između svake pojedinačnosti svijeta mnoštva s Jednošću koja se upravo preko te mnoštvenosti otkriva i potvrđuje... Za tradiciju nema pojedinačnosti bez svrhe. Njezin uzrok i posljedica jesu dobro.“ Rusmir MAHMUTĆEHAJIĆ, *Sarajevski eseji: politika, ideologija i tradicija* (Zagreb: 2000.), 55-56.

je takvo samo u posebnim slučajevima. Njegov izvorni autoritet može biti sve u historiji. Nasljeđe nikada nije i ahistorijsko, a tradicija to vazda jeste.

Sadržaj sastavnice „muslimanska tradicijska intelektualnost“ je iznimno raznovrstan i plodonosan. On proistječe iz više islamskih disciplina: prava (*usul al-fiqh* i *fiqh*), teologije (*kalam*), filozofije (*falsafah*) i sufizama (*tasawwuf*).

Međutim, začuđujuća je činjenica, kako primjećuje M. A. Muqtadar KHAN (Muktedar HAN), da središnju poziciju u njoj zauzima pravna misao čije se proučavanje i danas protežira, dok je „oblast političke filozofije“, koja proučava i razvija ideju društvenog uređenja u svjetlu islamskog nauka, ostala nerazvijena. Razlog tomu jest činjenica da je oblast političke filozofije u muslimanskom mišljenju vrlo rano zanemarena. I tako, dok broj islamskih pravnika širom muslimanskog svijeta prelazi danas brojku od više stotina hiljada, broj islamskih političkih teoretičara i filozofa skoro da je zanemariv. Otuda je primjetna oskudnost literature iz oblasti (islamske) političke teorije i filozofije u muslimanskom svijetu.<sup>6</sup>

## 1. Definicija pojma „mir“

Pojam „mir“, čiji je smisao prijeporan, jest stanje suprotno kretanju. Ali takvih pojava u svijetu nema. Sve što postoji, istodobno se kreće. Zato pojmu „mir“ u zemaljskim ili svjetskim kategorijama više odgovaraju pojmovi „sklad“ i „harmonija“. Svjetsko mnoštvo sačinjavaju različite razine kretanja pojedinosti i skupnosti. Kad se govori o skladu na zemlji, onda se najčešće misli na skladne i harmonične odnose među ljudima, društvima i zajednicama.

Arapska riječ „silm“ izvorno znači: potpunu predanost ili pokornost (ar. *istislam*) i prepuštenost (ar. *inqiyad*) jednom Bogu te napuštanje opiranja (ar. *tark al-munaza'at*). Prema tome, riječ „mir“ ima dva osnovna značenja: življenje u miru, (po)mirenje, odustajanje od ratovanja te pokornost i poslušnost Bogu Višnjem i propisima Njegove

---

<sup>6</sup> U nas je stanje još poraznije. Rijetki su bili naši vjerski znalci (ar. *alimi*) koji su, imajući u vidu opći društveni i politički kontekst, otvoreno i meritorno pisali o značenjima nekih od ovih pojmova s gledišta islamskog učenja. Među njima se, na primjer, posebno ističu: reisul-ulema Džemaludin ČAUŠEVIĆ, Mehmed HANDŽIĆ, Muhamed E. Dž. HADŽIJAHIĆ, Abdullah ŠKALJIĆ, Hamzalija MEMIĆ i Husein ĐOZO. Međutim, danas se razumljivo povećao broj autora koji ova pitanja problematiziraju otvorenije i određenije.

vjere. Također, i jedno od Najljepših (Božjih) imena jeste „Mir“ (ar. *salam*). Džennet je i „kuća mira“ (*Daru al-salam*). Muslimani se pozdravljaju s riječju „mir“, a s njom će, također, ući u džennet, i u njemu će se tako pozdravljati. I kad završavaju propisana klanjanja (pet klanjanja u toku dana i noći) musliman/ka, okrećući glavu na desnu i lijevu stranu, odašilju pozdrav mira svemu oko sebe i prihvaćaju da budu u miru s njim. Na taj način, oni su mir u svojem robovanju jednom Bogu i u svojim društvenim aktivnostima.

## 2. Definicija pojma „rat“

Rat je, u suvremenom viđenju, međudržavni oružani sukob planiran, pokrenut i vođen primjenom svekolike sile.<sup>7</sup> Ratu je osnovno da ima vojni karakter i da se u njegovu vođenju koriste različita oružja i oruđa. Danas su poznate različite vrste ratova kao što su: ekonomski, kulturni, medijski, psihološki i drugi. Suvremeni rat može se voditi i bez borbe koja znači sukob dviju strana, na primjer, kada jedna strana baca „pametne“ bombe, koristi navođene rakete i slično.

Potrebno je naglasiti da se pojam „rat“ razlikuje od pojma „džihad“<sup>8</sup> koji se, s različitim svojim izvedenicama, spominje u Kur'anu Časnom trideset i četiri puta. Prvi pojam ima uglavnom svjetovni karakter, dok je drugi, ustvari, „jedinstveni vjersko-socijalni institut“ čija je osnovna svrha: ulaganje svih vrsta napora radi afirmacije osnovne kur'anske maksime - Bog nema (su)druga!, to jest podupiranja vjervanja u jednog Boga i obranu nepovredivih ljudskih vrijednosti. Imam Ibn al-Qayyim AL-DŽAWZI u djelu *Zad al-ma'ad* nabraja trinaest vrsta džihada. Također, dr. Jusuf AL-QARADAWI u svojem opsežnom djelu *Razumijevanje džihada: vrste i implikacije*,<sup>9</sup> osim vojnog džihada, navodi i druge njegove vrste kao što su: džihad(i) protiv vlastitih slabosti, šejtana, društvene nepravde i pokvarenosti. Tako je džihad i ulaganje

<sup>7</sup> Upotreba sile najčešće je praćena nasiljem čiji pojam se definira kao: „žustra i intenzivna upotreba sile“, „gruba ili smrtonosna fizička snaga ili akcija“, „neopravdana ili bez upozorenja primjena sile naročito protiv prava drugih“, „grubost ili neumjerenost u primjeni sile“ te „povreda nastala izvrtanjem značenja ili činjenica“; Seyyed Hosein NASR, „Islam i nasilje“, *Behar, časopis za kulturu i društvena pitanja*, 21, br. 105-106 (Zagreb: 2012.), 119-121.

<sup>8</sup> Riječ „džihad“, jezično, znači: ulaganje napora ili podnošenje poteškoće. Prošireno je korištenje pojma džihada u značenju potpomaganja islamskog učenja i obrane nepovredivih vrijednosti zajednice muslimana.

<sup>9</sup> Jusuf AL-QARADAWI, *Razumijevanje džihada: vrste i implikacije* (Sarajevo: Centar za dijalog „Vesatijja“ - El-Kalem, 1435. po H./2013.).

krajnjeg ljudskog napora na svim poljima, od znanstvenog, socijalnog, ekonomskog, obrazovnog, zdravstvenog do ekološkog. Na žalost, mnogi zanemaruju te vidove džihada svodeći ih samo na jedan - na oružanu borbu.

U vezi sa spomenutim su i drugi pojmovi koji se spominju u kur'anskom i hadiskom tekstu kao što su: oružana borba (ar. qital),<sup>10</sup> nasilje (ar. 'unf)<sup>11</sup> i terorizam (ar. irhab).<sup>12</sup>

Ovo su neke od ustaljenih i općeprihvaćenih definicija pojmova „mir“ i „rat“.

### 3. Mir je počelo svega

S gledišta muslimanske tradicijske intelektualnosti Bog Višnji je Mir i vječno ishodište i utočište svemu. On se objavio stvaranjem svijeta, u kojem su obznanjena i raspoređena u obzorju Njegova imena, i stvaranjem čovjeka u kojemu se Njegova imena sabiru. Tako su svijet i čovjek načini postojanja preko kojih se Bog objavljuje i koji Ga svjedoče. Preko njih, kao načina postojanja, objavljuje se i Mir. Svekolikost kretanja posvjedočuje mir. Zato je mir izvorna i utočišna narav ukupnog postojanja. Redosljed je, u skladu s tim, od mira prema kretanju i od kretanja prema miru, pri čemu je Mir počelo svega: On je najveći i najpresudniji.

Muslim(an), ili čovjek pokoran jednom Bogu, vidi mir u svemu jer sva kretanja i mnoštva svjedoče mir i jednost. Svi pojedinačni odnosi – bilo oni između čovjeka i čovjeka, bilo između čovjeka i svijeta, bilo između čovjeka i društva – uvijek imaju jedan i isti Mir po kojem jesu. Za muslima(na) je odnos prema svijetu i ljudima u njemu odnos povjerenja: jer sve što je u nebesima i na zemlji, svjedoči Mir. Civilizacije su, prema tome, kao najobuhvatniji oblici povijesnih trajanja kultura ili pokazivanje jednog istog izvora, što znači Mira, ili, pak, poricanje i zaborav tog izvora.

Svaki čovjek početno može svojom voljom i činjenjem postati primjer osposobljenosti da se u svim pojedinačnim, društvenim i svjetskim pojavama pozna ta istina o metahistorijskoj i metapojavnoj prisutnosti mira kao počela i ravnatelja svega.

---

<sup>10</sup> U Kur'anu se ta riječ s izvedenicama spominje 67 puta.

<sup>11</sup> Nije spomenuta u Kur'anu, već u brojnim hadisima.

<sup>12</sup> U Kur'anu se spominje samo u jednom ajetu (8,60) kojim se nalaže pripremanje sve potrebne sile protiv neprijatelja.



#### 4. Rat i mir u ljudskoj povijesti

Iako je mir počelo svega, „ovosvjetskost“ je ispunjena ratovima.<sup>13</sup> Bog Višnji je uspostavio opće kozmičko pravilo kojim se čuva i zemlja i sve što je na njoj – pravilo suzbijanja ljudi, jednih drugima, kako bi se mogao održavati ljudski život. Na to pravilo upućuju dva kur'anska ajeta, u poglavljima „Al-Baqara“<sup>14</sup> i „Al-Hagg“.<sup>15</sup> Prema tome, realistično je učenje koje potvrđuje legitimnost upotrebe sile i legitimnost rata kao nužnosti suzbijanja ljudi, jednih drugima, zarad odbrane vjere, istine, slobode i svih drugih istinskih vrijednosti ljudskog života. Dakle, upotreba sile je legitimna i kada se suzbijaju nasilnici koji ljudima oduzimaju pravo na vjerovanje ili zlostavljaju vjernike zato što vjeruju. U spomenutom ajetu poglavlja „Al-Baqara“ Bog Višnji zahtijeva obranu svih hramova u kojima se spominje Ime Njegovo, odnosno čini sjećanje Njega: i manastira, i crkava, i sinagoga, i džamija, kako bilo kome ne bi bilo zabranjeno vršenje obreda njegove vjere niti bio prisiljavan promijeniti vjeru svoju.

Od samog početka povijesti, od vremena kada bijaše samo jedna porodica na zemlji - Adem i njegova djeca<sup>16</sup> - postojao je zli silni i naspram njega dobri čestiti; postojali su Kabil i Habil (Kain i Abel) – kako ih imenuju tradicijske predaje. I u Kur'anu Časnom je navedeno potresno kazivanje o dva brata kad jedan od njih, nepravedno i nasil-

13 „Ovosvjetskost je ispunjena ratom, a ona određuje istorijski svijet – svijet određen nacionalnim državama, koje se pokazuju isključivo kao inkarnacija libido dominati... Rat i revolucija su jedina stvarnost poznata državi; država bi prestala da postoji onog trenutka kada ni jedno ni drugo ne bi moglo da se desi – čak i ako je to samo u obliku misli o ratu ili revoluciji. Država ni u jednom trenutku ne može spustiti mač.“ – Gil ANIDŽAR, *Jevrejin, Arapin: istorija neprijatelja* (Beograd: Beogradski krug & CZKD, 2006.), 224, nap. br. 4.

14 „... A da Bog ne suzbija ljude, jedne drugima, na Zemlji bi, doista, nered nastao, - ali, Bog je dobar svim svjetovima.“ (Kur'an, 2,251).

15 „... A da Bog ne suzbija neke ljude drugima, do temelja bi bili porušeni i manastiri, i crkve, i havre, i džamije u kojima se mnogo spominje Božije ime. A Bog će sigurno pomoći one koji vjeru Njegovu pomažu, - ta Bog je zaista moćan i silan.“ (Kur'an, 22,40).

16 Još od vremena spuštanja Adema, mir s njim, na zemlju i početka širenja roda njegova traje sukob među njegovim potomcima kao da je to nužan zakon života koji treba priznati i sudu njegovu se podčiniti. O toj neumitnoj istini kazuje Kur'an Časni od trenutka kada su Iblis i Adem sišli na zemlju: „... 'Sidite!' – rekosmo Mi – 'jedni drugima ćete neprijatelji biti, a na Zemlji ćete boraviti i do roka određenog živjeti!'“ (Kur'an, 2,36); Muhammed Abu ZAHRA, *Nazariyyat al-harb fi al-islam* (Al-Qahirah: 1429. h./2008.), 12-13.

nički, ubija drugog čije ruke nisu zlodjelo počinile. U to vrijeme nije još postojalo (ljudsko) društvo koje je moglo utjecati na brata ubojicu – kao što se danas govori – nego se Kabil pokorio svojoj razuzdanoj strasti koja čovjeka vazda na zlo navraća;<sup>17</sup> njegova strast ga je navela da ubije brata svojega i on ga je ubio. Evo tog kazivanja: „I kazuj im vijest o dvojici Ademovih sinova, onako kako je bilo, kad su njih dvojica kurban (žrtvu) prinijeli, pa kad je od jednog bio primljen a od drugog nije, ovaj je rekao: ‘Sigurno ću te ubiti!’ - ‘Bog prima samo od onih koji su dobri’ - reče onaj. ‘I kad bi ti pružio ruku svoju prema meni da me ubiješ, ja ne bih pružio svoju prema tebi da te ubijem, jer ja imam na umu Boga, Gospodara svjeta. Ja želim da ti poneseš i moj i svoj grijeh i da budeš stanovnik u Vatri.’ A ona je kazna za sve nasilnike. I strast njegova navede ga da ubije brata svoga, pa ga on ubi i postade jedan od izgubljenih.“ (Kur’an, 5,27-30.).

U životu je prihvaćeno načelo: Protiv onih koji vjeruju u logiku sile a ne u silu logike potrebno je boriti se istom njihovom logikom jer zlo se zaustavlja zlom, a onaj koji je otpočeo, nasilnik je veći. Međutim, ovdje je potrebno podsjetiti i na kur’ansko usmjerenje: „Ako hoćete da na nepravdu uzvratite, onda učinite to samo u onolikoj mjeri koliko je vama učinjena; a ako otrpите, to je, doista, bolje za strpljive.“<sup>18</sup>

Moguće je, dakle, zaključiti da je s gledišta muslimanske tradicijske intelektualnosti priznata mogućnost izbijanja sukoba i ratova. Zato je nužno potrebno isplanirati sve aktivnosti kako čovjekova nepovrediva prava, a prije svih njegovo dostojanstvo, ne bi bila ugrožena. Također, potrebno je upotrebu sile ograničiti pravnim propisima i moralnim smjernicama kako ne bi izašla izvan područja pravde i milosrđa i da ne bi bila vođena samo instinktima bijesa ili zvijeri u čovjeku. Nužno je jasno odrediti cilj upotrebe sile, nakon čijeg ispunjenja se primjena sile mora zaustaviti i tako ne dopustiti ljudskim pohlepama, ili strahovima, ili emocijama da prekoračuju dozvoljene granice.

---

<sup>17</sup> Strast čovjekova sklona je nasilju i neprijateljstvu, grijehu i nepravdi pa prelazi granice svoje žudeći za užicima i putenostima i, obuzeta vlašću, čašću i gramzljivošću. Zato narodi, jedni na druge, grubo nasrću i rat postaje opće stanje njihovo i zakon ljudskog života pa je upitno da li ga ijedan narod ili ljudska zajednica može izbjeći. U Kur’anu su pokazane slike brojnih ratova među minulim narodima... Ibn HALDUN o tome govori spominjući dvije vrste „legitimnog rata“ i dvije vrste „nelegitimnog rata“ i izvodi ovakav zaključak: „Rat traje otkad je Bog stvorio stvorenja; on je ljudsko stanje svakog naroda i svake generacije. Njegovo ishodište je, uglavnom, ili ljubomora i suparništvo ili nasilje; ili srdžba zarad Boga i vjere Njegove, ili srdžba zarad vlasti i nastojanje da se ona učvrsti i proširi.“ - Ibn HALDUN, *AL-Mukaddima*, 228.

<sup>18</sup> Kur’an, 16,126.

## 5. Odnos muslimana s drugima jest mir a ne rat

Osnova odnosa muslimana prema drugima jest mir koji je, kako je istaknuto, izvorna i utočišna narav ukupnog postojanja. Primjena sile zarad uklanjanja zla ne isključuje se ako ne postoji nijedna druga održiva alternativa. Upotreba sile je zakonita samo kad se njom potvrđuje mir i pomaže istini protiv laži. Ali i tada se moraju poštovati etičke norme koje odlučno nalažu osnovni izvori islamskog učenja: Kur'an i sunnet.

Kad se pomno promisle naredbe koje su Božji Poslanik, neka su Božji blagoslovi i mir s njim, a poslije njega i prvi kalif Ebu Bekr (Abu Baqr), neka je Bog zadovoljan s njim, izdavali muslimanskim borcima kada su polazili u borbu,<sup>19</sup> postaje očito da primjena ove uzorite islamske ratne etike zahtijeva poseban napor u modernom ratovanju koje se ne uklapa u te moralne standarde. Stoga neki smatraju da je ova islamska ratna etika u sadašnjem vremenu puka teorija i da se ne može primijeniti u realnom svijetu. Međutim, muslimani i drugi mirotvorci na to pitanje gledaju iz drukčije perspektive. Zato bi rat kao sredstvo trebalo zamijeniti nekim drugim alternativama za rješavanje sukoba. Kako je današnje ratovanje užasno razarajuće, rat bi sam po sebi trebao potpuno prestati postojati kao opcija u rješavanju sukoba, ako se svi mogu složiti slijedeći načelo pravednosti. Uistinu, opciju rata trebalo bi konačno odbaciti kao zastarjelu, baš kao što je to učinjeno, na primjer, s ropstvom! Jedno prosvijetljeno i odlučno javno mnijenje moglo bi nadjačati i podčiniti mentalitete koji su usmjereni k ratovanju. Ključ takva rješenja je u promjeni u ljudskim srcima. Kao što postoji jedna graditeljska uloga oprosta u međuljudskim odnosima, tako je isto to

---

<sup>19</sup> Muslim u zbirci „Sahih“ bilježi hadis: „Krećite u borbu na Božijem putu i borite se protiv onog koji poriče Boga; krećite u borbu ali ne obmanjujte, ne kršite ugovore, ne masakrirajte i ne ubijajte djecu i monahe u samostanima!“ Sličan hadis bilježe Abu DAWUD i al-TIRMIZI. Malik prenosi od Ebu Bekra (Abu Baqr), neka je Bog zadovoljan s njim, da je oporučio svojoj vojsci: „... Naići ćete na ljude koji su se povukli u svoje ćelije Boga radi, ostavite ih kao i to u šta su se i zarad čega su se povukli. Ne ubijajte žene, djecu i starce!“ Ibn Ja'la kazuje: „Borili smo se zajedno sa Abdurrahmanom ibn Halidom koji je doveo četiri svezana zarobljenika naredivši da ih tako svezane pogube. Vijest o tom slučaju stigla je do Ejjuba el-Ensari (Abu Ayyub AL-ANSARI) koji je rekao: 'Čuo sam Božijeg Poslanika, s.a.v.s., koji je zabranio takav način ubijanja. Tako mi Onoga u Čijoj je ruci moj život, kada bih imao i kokoš, ne bih je na ovaj način ubio!' Kada je to Abdurrahman čuo, oslobodio je ropstva četiri roba kao otkup za počinjeno djelo.“ (Zabilježio Abu DAWUD)

moguće u međunarodnim odnosima, pod uvjetom da je pravda, a ne sila, krajnji presuditelj. Loš je predznak to što je novi svjetski poredak obznanjen prilikom jednog širokog vojnog napada. Posljedične odluke prizivaju sumnju da ono što je novo u novom svjetskom poretku nije ništa više od starog poretka kojim predsjedava jedan protivnik, umjesto dva. Ovako o nužnosti prevladavanja opcije rata promišlja jedan od najpoznatijih muslimanskih boraca za mir u svijetu.<sup>20</sup>

Na osnovi kazanog jasno je, kao što kazuje seyayed Hosein NASR, da je primjena sile, s gledišta islamskog učenja, opravdana samo u cilju „suprostavljavanja centripetalnim tendencijama koje čovjeka okreću protiv onoga što čovjek jeste u svojoj nutarnjoj stvarnosti. Upotreba sile opravdana je samo u smislu čovjekovog vlastitog protivljenja i suprostavljavanja svojoj strasti te neredu nastalom kao rezultat gubitka sklada i ravnoteže. Ali, tada upotreba sile nije nasilje: tada je to primjena silne volje i truda u smislu usklađivanja s Voljom Božijom te upokoravanje i potčinjavanje ljudske volje Božanskoj Volji. Iz tog pokoravanja i potčinjavanja (ar. teslim) proistječe mir... Samo s takvom predanošću moguće je kontrolirati nasilje i upokoriti zvijer urođenu u prirodu posrnulog čovjeka, kako bi čovjek mogao živjeti u miru sa sobom i svijetom, jer živi u miru s Bogom Višnjim.“<sup>21</sup>

## Zaključak

S gledišta muslimanske tradicijske intelektualnosti osnova odnosa među ljudima je mir a ne rat. U njoj su pojmovi mira i rata precizno određeni; propisan je i način vođenja rata i postupanja prema neprijatelju. Rat se dopušta samo zarad odbijanja agresije i obuzdavanja oholosti agresora. Rat ne suprotstavlja narode nego vojske, i stoga se vodi samo protiv onih koji sudjeluju u aktivnom neprijateljstvu. To se o neprijateljstvo objektivno ograničava na aktivno ratište. I vrijeme trajanja rata je ograničeno.

Rat koji je legitiman s gledišta muslimanske tradicijske intelektualnosti mora biti „pravedan po svojim motivima, obrambeno-oslobodilački po svom cilju, častan po načinu vođenja i postupanja prema neprijatelju, te mirotvoran po svom krajnjem ishodu“. Zato i ratnici moraju svoje postupke na ratištu uskladiti s najvišim moralnim vri-

---

<sup>20</sup> Hassan HATHOUT, *Čitanje muslimanskog uma* (Sarajevo: Dobra knjiga, 2013.), 118-119.

<sup>21</sup> Seyyed Hosein NASR, „Islam i nasilje“, 121 (s neznatnim izmjenama).

jednostima. Protivnik ili neprijatelj je, također, Božje stvorenje i kao takav sudjeluje u ljudskom bratstvu pa se prema njemu ne može se postupati neljudski. Ta velikodušnost prema neprijatelju vid je sjećanja na Božju dobrotu prema čovjeku, ali ona ni u kojem slučaju ne isključuje primjenu strogosti prema lošima. Jer milosrđe prema njima predstavlja nepravdu i povredu Božje volje, odnosno predstavlja grijeh. Ta univerzalna etička pravila u vođenju rata sadržana su u izvornom tradicijskom učenju jer ona proistječu iz uzvišene ideje Božje jednosti, jedinstva istine i ljudskog roda i izvorne tradicijske koncepcije svijeta, čovjeka i smrti.

## THE USE OF FORCE SEEN FROM A TRADITIONAL MUSLIM INTELLECTUAL PERSPECTIVE

### Summary

*From a traditional Muslim intellectual standpoint the basis for relations among people is peace. The use of force is not excluded if there are no viable alternatives to the rejection of violence. The way force is used and the way an antagonist is treated are prescribed.*

*In the Holy Qur'an, the term "peace" (ar. silm), with its derivatives, is mentioned over a hundred times. Peace is the original and authentic nature of existence. Everything that moves and breathes bears witness to peace and oneness. This is why "peace" in the earthly or worldly sense is more correctly described as "accord" or "harmony". All individual relations – whether those between two human beings or those between human beings and nature or those between human beings and the rest of society – always have their existence in this one and indivisible peace.*

*The word "war" (ar. harb), with its derivative forms, is mentioned six times in the Holy Qur'an. The war, which afflicts "this world" disturbs peace, and is therefore undesirable of itself. It is legitimate only when it confirms peace and when it helps truth against lies. War is the province of soldiers not civilians, and is therefore conducted only against those who participate in active hostilities. These hostilities are objectively limited to the battlefield. The duration of a war is limited to the period required to fulfil its goal, and the goal is to oppose aggression and control the arrogance of the aggressor.*

**Key words:** *peace, war, jihad, justice, truth.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

## POZIV I POSLANJE OBITELJI U CRKVI I SUVREMENOM SVIJETU

Četrnaesta opća redovita sinoda biskupa (Rim, 4.-25. listopada 2015.)

Kao delegat Biskupske konferencije BiH sudjelovao sam na 14. općem redovitom zasjedanju sinode biskupa, koja je održana u Vatikanu od 4. do 25. listopada 2015. Sama Sinoda započela i završila misnim slavljinama u bazilici sv. Petra koje je predvodio papa Franjo u koncelebraciji sinodskih otaca. U ovom prikazu najprije bih iznio nekoliko podataka o Sinodi, potom bih prikazao sadržaj završnog izvještaja, koji je predan papi Franji, zatim bih predstavio svoje djelovanje na Sinodi i na kraju podsjetio na glavne naglaske za pastoralno djelovanje koji proizlaze iz završnog izvještaja Sinode.

### 1. Neki podaci o Sinodi

Prije negoli započnemo govoriti o posljednjoj Sinodi, predlažem da se kratko pozabavimo pojmom „sinoda“ i „sinodalnost“ (ili koncilijarnost). Njime se sugerira način vršenja karizme i službe prvenstva, koje imaju i vrše rimski pape, te službe suodgovornosti za cijelu Crkvu, koju ima također svaki biskup. Sam pojam sinodalnost je grčkoga podrijetla, a složenica je od dviju riječi: dolazi od „syn“ (s, zajedno s) i „hodòs“ (put, hod, putovanje). Prema tomu, radi se o hodu koji treba zajedno obaviti, suodgovorno, svatko prema svojem mjestu i poslanju, a „koncilijarnost“ mu je latinska istoznačnica, uz napomenu da ovaj latinski pojam dolazi od imenice „concilium“ (sabor, koncil). Izvorno značenje pojma „synodos“ na grčkom, ili „concilium“ na latinskom, jest skup biskupa koji imaju posebnu odgovornost, a moguće ga je shvatiti u širem smislu tako da se odnosi na sve članove Crkve i njihovu pojedinačnu i skupnu odgovornost u Crkvi i za Crkvu.

Na Sinodi u listopadu 2015. godine sudjelovalo je 270 članova, koje se kao sudionike ovakva događaja naziva „sinodni oci“. Među njima bili smo dvojica Hrvata: požeški biskup Antun Škvorčević i ja, te dvojica biskupa koji su potomci iseljenika iz Hrvatske: čikaški nadbiskup Blaise Joseph Cupich, čiji su preci iz Slavonije, i nadbiskup Salvador Piñeiro García-Calderón, nadbiskup Ayacucho ili Huamanga u Peruu, čiji je djed po majci iz Trpnja. Uz njih tamo je bilo 14 predstavnika drugih kršćanskih Crkava i crkvenih zajednica, nazvanih „bratski delegati“, a među njima i predstavnik Srpske Pravoslavne Crkve, austrij-

sko-švicarski vladika Andrej, sa sjedištem u Beču, te 51 promatrač/slušać (auditor): 17 bračnih parova i 17 pojedinaca.

Sinodski oci su održali 328 govora, od kojih je 70 bilo tzv. slobodnih, a promatrači 33 govora (17 bračni parovi i 16 pojedinci). Nastupilo je 13 bratskih delegata. Za unaprijed najavljeni govor svaki je sinodski otac imao po 3 minute na raspolaganju, a za svaki tzv. slobodni govor po 4 minute. Sinodski oci su predložili 1355 amandmana (modi) na ponuđeni početni tekst „Instrumentum laboris“. Na opće kongregacije potrošena su 54 radna sata, a na radne grupe 36 sati.

Poslije toga, nakon što je priređena prva verzija završnog izvještaja Sinode, koji se službeno naziva „Relatio Synodi“, taj prijedlog izvještaja bio je uručen saborskim ocima, koji su imali jedan dan da ga prouče, da na njega prirede nove amandmane ili, ako već ranije nisu bili iskoristili tu mogućnost, da se prijave za slobodni intervent, komentar novonastaloga teksta. Poznato mi je da je održan još 51 intervent na taj prijedlog konačnog izvještaja, no nisam uspio pronaći da je negdje objavljen broj uložениh novih amandmana iako znam da ih je bilo dosta.

Održano je 19 konferencija za novinare na kojima je nastupilo 46 različitih osoba. Na Sinodi, koja je privlačila veliku medijsku pozornost, bila su akreditirana 464 novinara: 227 za videopodručje, 194 za tisak i 43 fotografa: iz Europe (366), Sjeverne Amerike (54), Latinske Amerike (35), Azije (5), Afrike (3) i Oceanije (1).

U medijima se moglo pročitati da se na rad Sinode pokušalo utjecati izvana medijskim eksponiranjem slučaja jednoga svećenika, zaposlenika Kongregacije za nauk vjere, koji se, neposredno prije Sinode, deklarirao kao homoseksualac te plasiranjem vijesti, na kraju sinode, da Papa boluje od tumora na mozgu, što bi imalo značiti da nije dovoljno sposoban za obavljanje svoje službe. No, ama baš nikakav utjecaj tih pokušaja nije se osjećao u sinodskoj dvorani.

Isto tako nije se moglo primijetiti da je utjecalo na rad Sinode ni objavljivanje pisma, koje je 13 kardinala uputilo papi Franji, a kojim su izrazili želju da na Sinodi bude jasno potvrđena vjernost crkvenom nauku i da Sinoda djeluje što je moguće transparentnije. Tomu je, vjerojatno, doprinijelo i to što je Papa drugoga dana zasjedanja, a vjerojatno nakon što je primio to pismo, na početku jutarnje sjednice, u kratkom nenapisanom govoru rekao da je ovogodišnja Sinoda nastavak prošlogodišnje. Rekao je također da postoje samo tri službena dokumenta s prošlogodišnje Sinode. To su: „Relatio Synodi“ i dva Papina govora, uvodni i završni govor pape Franje, koji su objavljeni, a da su

sva druga očitovanja, ako postoje, samo privatna mišljenja pojedinaca. Kazao je također da se nauk Crkve o braku ne mijenja, ali da je istina da vanjske snage pišu svašta te da se pokušava stvoriti hermeneutiku konspiracije i dodao: „Mi nastavljamo!“ Ti vanjski potenciraju kao da je pričest rastavljenima jedino pitanje, i zaključio: „Ne dopustimo da nas stjeraju u taj kut.“

Kao što je poznato, prošle godine od 4. do 19. listopada 2014. održana je Treća izvanredna opća sinoda biskupa o temu „Pastoralni izazovi glede obitelji u kontekstu evangelizacije“, koja je obavila pripremnu zadaću u odnosu na Sinodu iz 2015. godine. Formalno su to bile dvije sinode, ali praktično i sadržajno radilo se o jednoj sinodi, koja je bila podijeljena u dva dijela. Obje su za temu imale obitelj, njezino sadašnje stanje i izazove s kojima živi te potrebe da Crkva u svojem pastoralnom nastojanju traži i nađe odgovore na ta suvremena pitanja.

U razdoblju između ovih dviju sinoda papa Franjo je prihvatio prijedlog većine prošlogodišnjih sinodskih otaca te 15. kolovoza 2015. objavio apostolsko pismo u obliku motuproprija „Blagi sudac gospodin Isus“ (Mitis iudex Dominus Iesus), kojim se reformiraju neki kanoni „Zakonika kanonskog prava“ o parnicama za proglašenje ništavosti ženidbe. To je zasada ustvari jedini konkretan rezultat i obvezujući dokument koji je proizašao iz rada ovih dviju sinoda.

Uvodno izlaganje na ovogodišnjoj Sinodi, u kojemu je predstavio rezultate zasjedanja i zaključke prošlogodišnje Sinode, održao je budimpeštanski nadbiskup kardinal Peter Erdö, a prije njega su govorili papa Franjo i generalni tajnik Sinode kardinal Lorenzo Baldisseri.

Na kraju zasjedanja, u subotu 24. listopada poslije podne, sinodski oci su glasovali o svakom broju završnoga teksta zasebno. A kad je glasovanje završeno, papa Franjo je održao završni govor na Sinodi i odobrio objavljivanje završnoga dokumenta Sinode o obitelji – teksta od 94 paragrafa, koji su svi odobreni dvotrećinskom većinom: od 178 do 256 glasova.

## 2. Sadržaj završnoga teksta

„Relatio finalis“ sastoji se od tri dijela. Prvi dio nosi naslov: Crkva u osluškivanju obitelji. Drugi dio je naslovljen: Obitelj u Božjem planu, a treći: Poslanje obitelji.

U odnosu na početni radni materijal (Instrumentum laboris) ovaj tekst je vrlo doraden i bolje je oblikovan od toga početnog radnog dokumenta. To je prije svega zato što završni tekst uključuje mnoge



primjedbe i prijedloge (tzv. modi) sinodskih otaca. Tih amandmana bilo je čak 1355 do časa kada smo dobili završni prijedlog teksta da ga proučimo, da na njega pripreme svoj slobodni intervent oni oci koji mogućnost takva interventa nisu iskoristili ranije i da na njega napravimo dodatne amandmane. Taj broj novih amandmana nisam pronašao da je objavljen, a bilo ih je dosta.

U prvom dijelu teksta kršćanska obitelj se opisuje kao svjetlost u tami suvremenoga svijeta, njegovih ideologija i praksa. Priznaju se mnoge poteškoće, ali i velika sposobnost obitelji da se s njima suoči: u antropološko-kulturnom i u socijalno-ekonomskom kontekstu. Naglašena je potreba inkluzije obitelji s posebnim naglaskom na treću dob, na stanje udovištva, na posljednje razdoblje zemaljskoga života i žalost u obitelji, na osobe s posebnim potrebama, neoženjene i neudane, na selioce, izbjeglice i prognanike te neke posebne izazove koji se tiču ugroženosti djece, žena, muškaraca i mladih. Nije zaobiđena ni važnost afektivnoga života u obitelji, kao ni važnost odgoja za darivanje samoga sebe. Upozoreno je na opasnost sve češće nezrelosti pri izboru bračnoga druga i pri stupanju u brak, ali i na izazove koje sa sobom nosi moderni razvitak znanosti i tehnike čiji se rezultati koriste u svrhu umjetne prokreacije. Sve su to izazovi za pastoralno djelovanje Crkve.

Drugi dio završnoga izvještaja najprije se bavi ulogom obitelji u povijesti spasenja, naglašavajući važnost božanske objave i pedagogije u kojoj je obitelj viđena kao ikona Presvetoga Trojstva. To je potkrijepljeno brojnim citatima iz Svetoga pisma, Isusovim primjerom odnosa prema obitelji u različitim situacijama te naukom crkvenog učiteljstva, posebice onoga iz posljednjih desetljeća pozivajući se prvenstveno na Drugi vatikanski koncil, te pape Pavla VI., Ivana Pavla II., Benedikta XVI. i Franju. U nastavku ovoga dijela prikazan je kršćanski nauk o obitelji polazeći od njezina stvoriteljskoga misterija i sakramentalne punine, nerazrješivosti i plodnosti ženidbenoga veza, duhovnih dobara i ljepote obitelji.

Treći dio, koji se bavi poslanjem obitelji, vrlo snažno naglašava važnost pripreme za ženidbu, njezino sklapanje i prve godine zajedničkoga bračnog života te, zbog važnosti ispravne potpore obiteljima, potrebu još bolje pripreme svećenika i drugih pastoralnih djelatnika. Poslanje obitelji ogleda se osobito kroz ulogu prenošenja života, odgovorno roditeljstvo, poštovanje vrijednosti života u svim njegovima fazama i odgoj djece te se poziva obitelji da budu spremne na posvojenje djece koja, zbog različitih razloga, bivaju ostavljena i povjerena široj

zajednici da se brine o njima. U pastoralnom praćenju obitelji Crkva mora voditi računa i o složenim situacijama u kojima se nalaze neke obitelji, pratiti ih u tim različitim situacijama i razmišljati kako ih što više integrirati u crkveni život. A za održanje zdravih unutrašnjih veza obitelji preporučuje im se prakticiranje obiteljske duhovnosti, poziva ih se da sve više postaju subjekti pastoralnoga djelovanja Crkve, da obitelji budu otvorene prema misijama te se upozorava kako je važno da Crkva vodi računa o različitosti kultura i društvenih situacija iz kojih konkretna obitelj izrasta, u kojima se ostvaruje i djeluje i koje na nju utječu.

Kad je ova „Relatio Synodi“ bila pripravljena, u subotu, 24. listopada 2015. poslije podne pristupilo se glasovanju. Glasovalo se o svakom broju teksta zasebno i svaki je, kao što je već bilo rečeno, dobio više od dvije trećine glasova. No, dva paragrafa (84 i 85), odobrena sa 187 i 178 glasova, bila su blizu granice dvotrećinske većine. Radi se o odlomcima koji govore o teškim situacijama i pastoralnom pristupu ranjenim obiteljima ili osobama u neregularnim stanjima, poput kohabitacije, civilnih brakova ili rastavljenih osoba u novim vezama. „Relatio finalis“ je dokument koji izražava stav nade i za te teške situacije.

Konačni tekst, prema mojemu mišljenju, vrlo je bogat sadržajem, uravnotežen i dobro organiziran, što ne bih mogao reći za „Instrumentum laboris“. Dokument se već od prve stranice, i vrlo često u nastavku, poziva na objavu, a posebice na novozavjetnu Isusovu poruku o obitelji. To je „evanđelje obitelji“, koje je „primljeno po objavi Isusa Krista i koje su neprekidno naučavali crkveni oci, učitelji duhovnosti i crkveno učiteljstvo“ (br. 2). Naglašava se da božanski izvor, crkvena tradicija i nauk suvremenoga crkvenog učiteljstva o braku i obitelji, poučavaju da nauk o nerazrješivosti braka nije breme, već Božji dar, istina utemeljena na Kristu i njegovoj svezi s Crkvom. Istodobno ističe kako se milosrđe i istina susreću u Isusu, zbog čega poziva na prihvaćanje i praćenje ranjenih obitelji. Dokument, međutim, nigdje ne spominje pristup euharistiji za rastavljene i ponovno oženjene, ali ističe da te osobe nisu izopćene i potiče ih da s pastirima ispituju savjest o svojoj situaciji. To razlučivanje odnosa između objavljene istine, kao objektivne norme, i subjektivnoga stanja savjesti u pojedinim slučajevima treba se vršiti prema nauku Crkve, uputama nadležnoga biskupa i u povjerenju da Bog nikome ne uskraćuje svoje milosrđe. U razlučivanju takvih situacija nikada se ne smiju napustiti načela istine i ljubavi. Podsjeća se na nauk „Katekizma Katoličke Crkve“ (br. 1735) da „optuživost i odgovornost za neko djelo mogu biti umanjene ili poništene“

zbog različitih uvjeta. Naime, prosudba o nekoj objektivnoj situaciji ne mora u svakom slučaju voditi k „subjektivnoj optuživosti“. Stoga je potrebno, poštujući objektivnu normu, priznati da odgovornost nije jednaka u svim situacijama. Tako je naučavao već Ivan Pavao II. (usp.: FC 84) da postoje oni koji su iskreno nastojali spasiti prvi brak i posvema nepravedno su bili napušteni; da postoje oni koji su zbog svojega teškog grijeha razorili prvu ženidbu koja je bila crkveno valjana; da ima onih koji su sklopili ženidbu radi odgoja djece i katkad su subjektivno sigurni u savjesti da je prva ženidba bila nevaljana a to, zbog nedostatka dokaza, ne mogu dokazati.

S obzirom na parove koji žive izvanbračno, a nemaju zapreka za sakramentalnu ženidbu, ističe se da se s njihovim stanjem valja suočiti na konstruktivan način pokušavajući ga preokrenuti u prigodu za hod prema obraćenju te punini braka i obitelji, uvijek u svjetlu evanđelja.

U konačnom tekstu uopće se, dakle, ne spominje pričest osoba čija je crkvena ženidba faktično prestala postojati, stvarno se rastavile i ponovno civilno vjenčale. Nema ni teme pokorničkoga puta takvih osoba prije eventualnoga pripuštanja sakramentima ispovijedi i pričesti, niti se igdje spominje praksa pravoslavnih Crkava da rastavljaju valjano sklopljene sakramentalne ženidbe i da tako rastavljene pripuštaju sklapanju nove ženidbe, a sve se to nalazilo u „Instrumentum laboris“.

„Relatio finalis“, pozivajući se na „Katekizam Katoličke Crkve“, kaže da osobe s homoseksualnim sklonostima ne treba diskriminirati, da treba voditi brigu i o obiteljima u kojima žive takve osobe, ali se istodobno ističe da se Crkva protivi unijama osoba istoga spola, da se one ni na koji način ne mogu uspoređivati s Božjim planom o braku i obitelji. Osuđuje izvanjske pritiske da ih se ozakoni, a koji se vrše prema mjesnim Crkvama. Osuđuju se također pojave da međunarodne organizacije uvjetuju financijsku pomoć siromašnim zemljama uvođenjem zakona koji bi institucionalizirali takve veze kao brak.

Drugi dijelovi dokumenta posvećeni su seliocima, izbjeglicama i progonjenima, osobama čija je obitelj raspršena i koje mogu postati žrtve trgovine ljudima. U vezi s njima ističe se potreba da budu prihvaćeni u zemljama u koje dolaze, podsjeća se na njihova prava, ali i njihove obveze u zemljama koje su ih primile. Završni tekst preporučuje veću angažiranost žena u formacijskim programima za svećenike. Ističe ljepotu posvajanja djece te naglašava kako ne valja zaboraviti ni udovice i udovce, osobe s posebnim potrebama te bake i djedove, koji u obitelji prenose vjeru i koje se ne smije prepustiti kulturi otpada.

Sinodski oci zatim govore o tminama suvremenoga svijeta kao što su: političko-religijski fanatizam koji je neprijateljski nastrojen prema kršćanstvu, sve prošireniji individualizam, rodna ideologija, sukobi i progoni, siromaštvo, nedostatak posla i korupcija te gospodarski čimbenici koji isključuju obitelji iz obrazovanja i kulture, globalizacija ravnodušnosti koja u središte društva stavlja novac, a ne čovjeka, zatim pornografija i demografska kriza koja pogađa posebice zapadni svijet.

U dokumentu je snažno istaknuta potreba za poboljšanom pripravom za ženidbu, prije svega za mlade koji se toga koraka pribijavaju. Za njih se preporučuje prikladna afektivna formacija koja će isticati krepost čistoće i darivanja samoga sebe.

Suvremena kultura je opasno i neprihvatljivo rastavila ljubav, seks i rađanje pa se podsjeća na vezu između spolnoga čina i otvorenosti životu te da su djeca dragocjeni dar koji u sebi nosi sjećanje i nadu čina ljubavi. Naglašava se važnost ispravnoga spolnog odgoja te promicanje odgovornoga roditeljstva prema nauku enciklike „*Humanae vitae*“, kao i na prvotnu ulogu roditelja u odgoju svoje djece u vjeri. Tekst također poziva institucije da promiču obiteljske politike, a katoličke političare podsjećaju kako imaju brinuti o obitelji i životu. Tvrdi se da je društvo, koje zanemaruje obitelj i život, izgubilo svoju budućnost. Sinoda stoga ponovno ističe svetost života od začeca do naravne smrti upozoravajući na teške prijetnje obitelji, poput pobačaja i eutanazije. Završni tekst govori također o miješanim brakovima, ističući i poteškoće i njihove pozitivne vidike, poput promicanja ekumenskog i međureligijskog dijaloga. Naglašava se nužnost bdijenja nad vjerskom slobodom i pravom prigovora savjesti.

„*Relatio finalis*“ zatim govori o potrebi prilagođavanja crkvenog jezika ne bi li ga se učinilo shvatljivijim. Ne radi se samo o predstavljanju normi već o naviještanju milosti koja daruje mogućnost da se doista živi obiteljsko dobro. Na kraju se ističe ljepota obitelji koja je „domaća crkva“ utemeljena na braku između muškarca i žene, temeljna stanica društva i sigurna luka najdubljih osjećaja; najsigurnija točka koja povezuje ljude. Obitelj treba štititi, podržavati i poticati, što je dužnost i vladâ pojedinih država.

Dokument završava molbom da Papa razmotri mogućnost izdavanja dokumenta o obitelji, to jest postsinodalne pobudnice koju je, prema medijskim izvještajima, nekoliko dana nakon završetka Sinode, najavio državni tajnik kardinal Pietro Parolin.

### 3. Moje sudjelovanje na Sinodi

Posljednju Sinodu pamtit ću i po tomu zato što sam prvi put uopće osobno sudjelovao na nekoj sinodi biskupa. Stoga je ovo za mene bilo posvema novo i vrlo dragocjeno iskustvo biskupskoga življenja odgovornosti za cijelu Crkvu. Imao sam priliku govoriti dva puta na 14. općoj redovitoj sinodi biskupa. Bilo je to oba puta 9. listopada u prisutnosti pape Franje.

U prvom nastupu koji sam, kao i svaki drugi biskup koji sudjeluje na Sinodi, unaprijed najavio na odabranu temu, komentirao sam 45. odlomak radnoga materijala (*Instrumentum laboris*) koji je posvećen plodnom jedinstvu bračnih drugova. Podsjetio sam da muškarac i žena, samo kao „dvoje“, mogu odgovoriti na drugi dio Božje zapovijedi upućene praroditeljima: to jest da rastu u svakom smislu i da se množe. Na taj način ne samo kao pojedinačna stvorenja nego i kao „dvoje“ oni postaju slika Božja jer su tako suradnici Božji u stvaranju čovjeka, sustvaratelji nove slike Božje.

Predložio sam da bi konačni tekst Sinode tematiku o obitelji morao mnogo bolje utemeljiti na biblijskim tekstovima jer se prvi poziv na Bibliju nalazio tek na 32. stranici radnoga materijala (*Instrumentum laboris*). Smatrao sam da se isti završni tekst treba pozvati na crkvenu patrističku tradiciju, koja je bila posvema izostala u pripremi cijeloga radnog materijala, i istaknuti jasan kontinuitet nauka crkvenog učiteljstva koji je bio na vrlo siromašan način prisutan u radnom materijalu.

Polazeći od sustvaralačke uloge braka i obitelji i sadašnjega demografskog stanja katoličkih vjernika i cijeloga kršćanstva u takozvanim starim kršćanskim zemljama, lako je uočiti da postoje obitelji koje rado surađuju s Bogom stvoriteljem, ali i da postoji ubrzan pad odgovora naroda Božjega na Stvoriteljev plan, što je velik moralni i pastoralni izazov.

Ove misli ušle su najprije u relaciju talijanske grupe „B“ (*circulus italicus „B“*), u koju sam bio raspoređen. Ta je relacija pročitana u sinodskoj auli na plenarnoj sjednici i potom objavljena u „*L'Osservatore Romano*“. Ovom radnom grupom predsjedao kardinal Edoardo Menichelli, nadbiskup Ancone, a izvjestitelj joj je bio kardinal Mauro Piacenza, ravnatelj sudišta Apostolske Penitencijere.

Podsjetio sam također da dolazim iz dijela Crkve koji je, kao i ostatak Europe, već više godina obilježen pojavom sve rjeđih rođenja. Uz to, naši krajevi su pogođeni prisilnim iseljavanjem za vrijeme posljednjega rata te izostankom i sprečavanjem povratka prognanika i

novim migracijskim procesima, tako da se broj katolika smanjuje. Slično kao što opada u cijeloj Europi koja sve više postaje dekristijanizirana i misijska zemlja.

Da bi se izbjeglo zamku sentimentalnih, političkih i socioloških analiza i da se poslanje i akcija Crkve ne svede i ne potroši na inače hvalevrijedno praktično humanitarno i karitativno djelovanje te kako nam se ne bi dogodilo da svi skupa postanemo čuvari muzeja vlastite prošlosti, katolička obitelj bi morala osnažiti svoju vjernost Božjem naumu. No, rekao sam također da sadašnje stanje, više nego što je vrijeme za žalovanje i prije negoli je problem, jest trenutak koji nas sve poziva na obraćenje i vjernost te da se pitamo gdje smo pogriješili mi. Ovo je znak vremena koji nas poziva da, nakon što budemo obraćeni mi, svjedočimo, propovijedamo, služimo, obraćamo i krstimo, to jest da kršćani budu ponizni sluge nove evangelizacije Europe.

U traženju pastoralnog odgovora na izazove, na razini vjere i dušobrižništva, ljudska svakodnevica bi se trebala nadahnjivati na Božjoj objavi. Crkva, ni kao zajednica ni pojedinci u njoj, ne bi smjela dopustiti da ju vodi pastoralni sentimentalizam, koji rastače zdravi nauk, ili frustracije, koje brišu kršćansku nadu i radost, ili djelovanje kao da je ona „crveni križ“, što bi Crkvu svelo na humanizam i filantropiju. Naspram tomu, vjerni kršćanskoj antropologiji o dostojanstvu i poslanju muškarca i žene, braka i obitelji, vjerujemo da metafizička istina jest izvor i da ona treba biti korektiv cijele čovjekove povijesti i našega vjerovanja i djelovanja. To jest, u konkretnom djelovanju vjera i teologija trebale bi usmjeravati dušobrižništvo Crkve, brigu za svakoga čovjeka iz koje nije isključen nitko, pa čak ni najveći grešnik, i voditi cijelu čovjekovu sociologiju, a objektivna istina osmišljavati subjektivna traženja. A ne obratno! A u traženju lijeka za takvu svakodnevicu, uključujući pitanja i probleme braka i obitelji, to posebice mora činiti Crkva, mistično utjelovljenje Isusa, koji je zauvijek – i kao povijesni na način Isusa iz Nazareta i kao mistični na način Crkve – milosrdni Spasitelj grešnika.

Istoga dana dobio sam priliku govoriti i drugi put. Ovaj put se radilo o takozvanom slobodnom govoru za koji se sinodski oci prijavljuju tijekom održavanja same Sinode. Naime, na jednoj od prvih sjednica talijanske radne grupe „B“, u koju sam bio raspoređen, iznio sam zapažanje da radni materijal Sinode uopće ne spominje specifičnu dušobrižničku brigu za obitelji vojnika i predložio da bi to trebalo ispraviti. Taj prijedlog je jednoglasno podržan i predloženo mi je da isto zapažanje izložim također sinodskoj dvorani.

Uvjeren da jednako misle i drugi vojni biskupi, u tom svom slobodnom govoru zamolio sam sinodske oče da, na način koji budu smatrali najprikladnijim, u završnom izvještaju Sinode prikladno mjesto nađe i ova specifična tematika. Kao razloge za to naveo sam da, osim što obitelji vojnika postoje kao životna i crkvena stvarnost, Crkva prema njima vrši i poseban oblik dušobrižništva koji je organiziran u vojne biskupije, koje se naziva i vojni ordinarijati. Vojnički članovi tih obitelji sudjeluju u mnogim plemenitim poslovima, kao što su humanitarne akcije i mirovne misije, i treba ih u tomu podržati. Međutim, život tih obitelji vrlo često prati fizička odvojenost koja sa sobom nosi velike izazove i kušnje. K tomu, cijela obitelj izravno trpi kad se njihovi članovi pripremaju ili nalaze u ratu, kad budu ranjeni, kad izgube život ili zbog rata budu opterećeni posttraumatskim sindromom, kad imaju velike moralne dileme glede svojega sudjelovanja u ratu ili procesa proizvodnje i uporabe oružja te, zbog svega toga, osjećaju veliku potrebu za savjetom, duhovnom brigom i utjehom vlastite vjere.

I da privedem kraju ovaj primjer, koji ilustrira na koji način neka ideja jednoga sinodskog oca biva predložena, o njoj se glasa, te bude odbijena ili prihvaćena u završni izvještaj, taj svoj govor sažeo sam u amandman te ga predao na pravu adresu. Na kraju, amandman je završio u broju 78 završnog izvještaja koji je predan papi Franji. To jest, uvrštena je tema i potreba pastoralne skrbi za obitelji vojnika ovim riječima: „Čini se zatim prikladno poštovati obitelji u kojima neki članovi vrše djelatnosti koje prate posebni zahtjevi, kao one vojne, koje se nalaze u stanju materijalne odvojenosti i produljene fizičke udaljenosti od obitelji, sa svim posljedicama što to sa sobom nosi. A nakon povratka iz ratnih okolnosti, oni su nerijetko pogođeni posttraumatskim sindromom i nemirni su u savjesti koja im postavlja teška moralna pitanja. Posebna pastoralna pozornost ovdje je potrebna.“

#### **4. Glavni naglasci za pastoralno djelovanje**

Da bi se na ispravan način razumjelo narav završnoga teksta Sinode, koji je ukratko predstavljen, i njegovo značenje za pastoralno djelovanje, treba podsjetiti na nekoliko stvari. Prvo, on je poznat javnosti jer je tako odlučio papa Franjo. Samo po sebi i nije moralo biti tako jer on predstavlja sažetak i presjek mišljenja sudionika Sinode koja su oblikovana i jedan zajednički tekst, s nakanom da bude uručen Papi.

Drugo, ovaj tekst nema obvezujuću snagu prema bilo komu zato što je Sinoda savjetodavno tijelo, a ne tijelo koje odlučuje. U obliku, u kojemu je ovaj tekst predan Papi, ne može ga se smatrati ni dokumentom

crkvenog učiteljstva jer, da bi to postao i da bi stekao obvezujuću snagu, trebao bi imati Papin potpis. I to nije nikakva iznimka. Tako je na svakoj sinodi biskupa.

Ako bismo ipak željeli tražiti bilo kakvu obvezujuću moć ovoga teksta, onda bi se možda moglo reći da on na neki način u moralnom smislu izravno obvezuje jedino Papu. Naime, Papa je sazvaio biskupe na Sinodu i zaželio čuti njihovo mišljenje na određenu temu, iz čega onda proizlazi neka vrsta njegove moralne obveze da, npr., objavi postsinodalnu pobudnicu.

Do sada su pape nakon ovakvih sinoda redovito objavljivali apostolsku pobudnicu na temu prethodne sinode. Takav dokument jest akt crkvenog učiteljstva koji ima svoju obvezujuću snagu, ali manju negoli neki drugi papinski dokumenti koji se nazivaju npr. apostolska konstitucija ili enciklika.

Peto, budući da je već potvrđeno da će Papa objaviti postsinodalnu pobudnicu, unaprijed je sigurno da će još jednom biti potvrđen katolički nauk o braku i obitelji. A zašto je sigurno? Zato što je „evanđelje obitelji“ božanski nauk u našoj vjeri i nitko ga ne može promijeniti, a Papino poslanje sastoji se u tomu da svoju braću učvršćuje u vjeri (usp.: Lk 22,32).

Šesto, vodeći računa o upravo predstavljenom sadržaju završnog izvještaja Sinode, moglo bi se opravdano pretpostaviti da će i Papa, kao i ovaj tekst, insistirati na obvezi mnogo ozbiljnije pripreve zaručnika za ženidbu. Naime, s obzirom na dosadašnje prošireno nekritičko pripuštanje na vjenčanje praktično svakoga tko je to želio, uz uvjet da nije bilo vanjskih zakonskih zapreka sklapanju ženidbe, izgleda gotovo smiješnim nastojanje Crkve da se ubrzaju sudski postupci za proglašenje ništetnosti ženidbe, a da se istodobno ne učini sve kako bi se uozbiljila priprema za ženidbu i tako pomoglo zaručnicima i pripomoglo da se na najmanju moguću mjeru smanji broj kasnijih postupaka.

I na kraju, s obzirom na to da „Relatio Synodi“ u vezi s rastavljenima i ponovno vjenčanima kaže da „treba razmisliti koji bi od različitih oblika isključenjâ koja se sada prakticiraju u liturgijskom, pastoralnom, odgojnom ili institucionalnom području, mogli biti nadvladani“ (br. 84), na tom planu bi moglo doći do novosti ali, kako se kaže u nastavku (br. 85), vrednovanje tih situacija treba biti pojedinačno, vodeći računa o različitosti situacija te u skladu sa crkvenim naukom i prema uputama nadležnoga biskupa.

U očekivanju Papine pobudnice: *Procedamus in pacem!*





### DVA EKUMENSKA KOMENTARA VJEROVANJA IZ 381. GODINE

Reinhart STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2019., 263 str.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381). Revised Edition*. Eugene; OR: Wipf and Stock, 2010., XXXIV+139 str.

Ove dvije monografije proučio sam spremajući izlaganje „Vjera različitih krštenika u Crkvu koja je jedna“ za studijski dan u Beogradu 28. svibnja 2015. u organizaciji Beogradske nadbiskupije i Bogoslovnog fakulteta Srpske Pravoslavne Crkve. Smatram vrijednim iznijeti njihov sadržaj profesorima i studentima teologije te podupirateljima ekumenizma. Reinhart Staats, r. 1937., njemački evangelik i profesor crkvene povijesti, djelovao je na Univerzitetu u Kielu gdje je i umirovljen god. 2002. U predgovoru najavljuje da kani istražiti povijesnu pozadinu ovog liturgijskog teksta i djelovanje kroz povijest kršćanstva, odričući se unaprijed konfesionalne polemike. U prvom

poglavlju predstavlja Vjeroispovijest prve Crkve kao izraz apologetske i ekumenske teologije (str. 1-18) tumačeći smisao njemačkog izraza *Glaubensbekenntnis*. U drugom poglavlju donosi tekst Vjerovanja (str. 19-33) na izvornom grčkom i službenom latinskom prijevodu upozoravajući na uvodnu tvrdnju „Mi vjerujemo“ (na grčkom) i „ja vjerujem“ (na latinskom). Na žive jezike Zapada tekst je preveden s latinskog sa svim pogreškama, a Lutherov prijevod ostao je normativan među protestantima do 1982. kada je prihvaćen novi ekumenski prijevod na njemački i druge jezike.

U trećem poglavlju opisan je tok Sabora 381. (str. 34-120). Među većinom od 150 biskupa Istoka bio je i biskup Aholije iz Soluna, sa Zapada, i time učinio Sabor ekumenskim, ali car nije smatrao potrebnim zvati i Papine delegate jer se radilo o problemima Crkve grčkoga govornog područja. Bivši laik pretor Nektarije iz Tarza izabran je za biskupa Carigrada zato što je saborska većina prihvatila ostavku Grgura Nazijanskog. Kanon 4 naglašava da je Carigrad novi Rim te da biskupu toga grada pripada čast odmah nakon biskupa Rima. Nektarije je molio da car potvrdi i proglasi zaključke Sabora. Biskupi Istoka pisali su 382. papi Damazu te svoje vijećanje iz 381. nazvali Ekumenskim koncilom. Među velike teologe ovoga Koncila autor ubra-

ja Bazilija iz Cezareje kao utirača puta (330.-379.), zatim Melecija iz Antiohije, Ćirila Jeruzalemskog (313.-386.), Grgura Nazijanskog (329.-390.), Grgura iz Nise (335.-394.). Autor prikazuje razvoj liturgijskog štovanja Duha Svetoga te trinitarne formule na Saboru i nakon Sabora. Pomanjkanje teksta Vjerovanja u sačuvanim aktima toga Sabora autor tumači gubitkom „tomosa“ o nauku Sabora (sačuvani su disciplinski kanoni). Iako je cjelovit tekst Vjerovanja sačuvan tek u aktima Kalcedonskog sabora iz god. 451., on je morao biti usvojen na početku zasjedanja god. 381. dok su biskupi „duhoborci“ još sudjelovali. Naš autor smatra da je tekst dovršen u Antiohiji 379. te je upotrijebljen na krštenju pravnika Nektarija u Carigradu (str. 117). Ovo poglavlje zaključuje: „Akti Kalcedonskog sabora 451. svjedoče više puta ne samo sigurno da NC vjerovanje spada na Koncil 381. nego i da je od Teodozija bilo Vjerovanje carske obitelji. Upravo arhiviranje NC na carskom dvoru govori da je sigurno prenošeno od Sabora 381.“ (str. 120).

Četvrto poglavlje naslovio je „Povijest oblika NC vjerovanja“ (str. 120-142) i u njemu istražuje socijalno-povijesnu pozadinu toga teksta. Do potrebe da se za unutarnju uporabu formulira vjera Crkve dovodile su najprije ispovijesti mučenika na saslušanjima pred poganskim sudovima

zato što su kršćani odbijali štovati religijski cara i državne bogove. Zatim je trebalo braniti kršćansku vjeru pred napadima pogana i heretika. Vjerovanja su, nadalje, formulirana za krsnu i euharistijsku liturgiju zajednice. Tako *Didache* oko god. 140. svjedoči o krštenju na Oca, Sina i Duha Svetoga a mučenik Justin oko 150. godine. Do prihvaćanja zajedničkog Simbola ili Vjerovanja pojedine biskupije posjedovale su svoja Vjerovanja koja su bila izraz zajedništva te identiteta u odnosu na helenističke misterije i gnostičke kultove. „U bitnome nepolemično obilježje NC još jednom je naglašeno u zaključku vjerom u jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu. Ove četiri oznake Crkve, također svojstvo ‘katolička’, ‘apostolska’ nisu mogle u četvrtom stoljeću označavati ništa isključivo konfesionalno i hijerarhijsko nego ih je trebalo prvenstveno shvaćati – a trebalo bi ih tako i danas poimati – kao bitne oznake kršćanstva koje ukazuju upravo na snagu kršćanstva za mirno izgrađivanje zajedništva te na njegovu široko uvjerljivu socijalnu i individualnu moralnost“ (str. 142).

U petom poglavlju predstavljena je *Literargeschichte* (povijest nastajanja) Vjerovanja iz god. 381. (str. 143-179). Kako svi kršćani ne mogu biti teološki obrazovani, u prvoj Crkvi rano se pokazala potreba za pravilom vjere (*regula fidei*), koje su, izme-

đu ostalih, izlagali u svojim djelima Irenej Lionski na grčkom i Tertulijan na latinskom. Literarna formulacija onoga što će u četvrtom stoljeću ući u sveopće Vjervanje počela je nastajati nakon što je Konstantin dao kršćanstvu položaj priznate religije. Tako je u Jeruzalemu oko 350. nastalo Vjervanje koje sigurno potječe iz 3. st. a protumačio ga je Ćiril Jeruzalemski u pouci za odrasle krštenike. Ono sadržava sve elemente Nicejskog vjerovanja i one koji će biti usvojeni u Carigradskom. Završavalo je: „Vjerujem u jednoga Duha Svetoga, Parakleta, koji je govorio u (en) prorocima, i u jedno krštenje obraćenja na oproštenje grijeha i u jednu, svetu, katoličku Crkvu i u uskrsnuće tijela i u život vječni“. Nekako paralelno postalo je poznato i Vjervanje Rimske Crkve koje je opširnije pribilježio Hipolit u „*Traditio apostolica*“. Biskup Ancire Marcelo, bio je god. 340. u Rimu te pred papom Julijem II. izrecitirao svoje Vjervanje koje se slagalo s Rimskim. Staats je uvjeren da su sastavljači Carigradskog koristili i Rimsko vjervanje (str. 168-169) te zornom skicom na str. 170 prikazuje kako je tekao utjecaj od Rimskog preko Jeruzalemskog do Carigradskog s brojem riječi u pojedinom od tih Vjervanja. Svjesni da u Carigradu 381. nije Saboru nazočio delegat pape Damaza, biskupi Istoka poslali su god. 382. pismo u Rim gdje je pod

vodstvom rimskoga biskupa zasjedala Sinoda: „Tako dakle stoji u bitnom s vjerom koju sasvim otvoreno naviještamo. O tome se možete više osvjedočiti ako pročitate Tomos koji je nastao na Sinodi sabranoj u Antiohiji te koji je proklamiran prošle godine na Ekumenskoj sinodi. U tim dokumentima opširnije smo razložili vjeru i tu smo izrekli izopćenje protiv hereza koje su iznova nastale u posljednje vrijeme“ (str. 178). Staats iznosi dokaze kako je u Carigradu usvojen tekst Vjervanja iz Antiohije god. 379.

U šestom poglavlju prikazao je „liturgijsku i crkveno-pravnu funkciju NC do srednjovjekovne prepirke oko filioque između Zapada i Istoka“ (str. 180-202). Otežanom prijemu NC na Zapadu doprinosilo je ponašanje careva koji su nametanje „Simbola 150 otaca“ smatrali dijelom državne politike, dok je u Rimu stoljećima bilo u uporabi Apostolsko ili Rimsko vjervanje. U liturgiju Zapada NC je uvedeno u 11. stoljeću. Teologija NC prikazana je u sedmom poglavlju (str. 203-278). Pokazavši kako su Apostolsko i Carigradsko vjervanje sadržajno paralelni, Staats upozorava da nijedno od njih ne navodi pojam Logosa koji je bio važan crkvenim ocima te da ne prikazuju mesijansko djelovanje Isusa. S Dietrichom Bonhoefferom zaključuje da je Simbol bio „ohrabrujuća riječ od prijatelja prijatelju u vremenu

unutarcrkvene nesigurnosti a ne misionarska ispovijest za obraćenje nekršćana“ (str. 212). Slijedi podrobno tumačenje triju velikih dijelova NC: vjera u Boga Oca i Stvoritelja, vjera u utjelovljenog Sina, vjera u Duha koji se s Ocem i Sinom skupa časti i djeluje u Crkvi danas.

Osmo i posljednje poglavlje glasi: „Nicejsko-carigradsko vjeronje kao temelj ekumene u novije vrijeme“ (str. 279-318). Tu su obrađeni pokušaji između katolika i anglikanaca, među reformiranim Crkvama, protestantskim Crkvama i crkvenim zajednicama. Godinu 1978. gleda kao otvaranje novih ekumenskih nada jer je na jednom razgovoru 1978. prihvaćen zaključak da je formula „filioque“ naknadni umetak kojega nema u grčkom izvorniku te da se sve Crkve vraćaju grčkom tekstu kao normativnom. U Limi je od 2. do 16. siječnja 1982. održano zasjedanje komisije Faith and Order Svjetskog vijeća Crkava (WCC) koje je najprije odobrilo definitivni tekst Izjave o krštenju, euharistiji i apostolskoj službi te počelo rad na dokumentu „Na putu zajedničkog izražavanja apostolske vjere danas“. Rim je 1981. pristao da se smije izostaviti „filioque“ kao srednjovjekovni umetak u latinskom prijevodu. Katolički teolozi Heinrich Fries i Karl Rahner načinili su 1983. prijedlog Vjeronjanja u 8 teza koji je naišao na dobar odjek. Ženevska komisija

Faith and Order izdala je 1991. nacrt dokumenta „Zajednički ispovijedati jednu vjeru“ s prijedlogom da to bude Nicejsko-carigradsko vjeronjanje. Uz dokument su na početku pristali samo „Berufsökumeniker“ (ekumeničari po pozivu). Autor na kraju predlaže deset teza koje prenosim u skraćenom obliku:

1. Kršćanska vjeroispovijest istinski je kratka. U središtu joj je pristajanje uz Krista. To je puna, ali ne potpuna izjava o sadržaju vjere.
2. Teološka spoznaja počinje ispoviješću a ne proučavanjem literature. Kršćanska Biblija slijedi nakon ispovijesti (*Die christliche Bibel ist dem Bekenntnis nachgeordnet*).
3. Vjerovati znači istinski živjeti.
4. Poput apostolskog vjeronjanja, Carigradska vjeroispovijest je „simbol“. To je općecrkveni, dakle „katolički“ znak raspoznavanja po kojem kršćani mogu jedni druge prepoznavati. U simbolima prvih kršćana svjesno ostaje nespomenuta crkvena služba predvođenja ili isključivo Petrova služba.
5. „Vjerujemo u jednoga Boga“. Prvom rečenicom udaren je temeljni ton Nicejskog vjeronjanja. Stvoritelj svijeta je otkupitelj čovjeka, a otkupitelj čovjeka je istodobno stvoritelj svijeta.

6. Kao što je Krist umro „za nas“, tako također kršćani vjeruju za druge.
7. Normalno iskustvo vremena biva po kršćanskoj vjeri relativizirano, te čak zaustavljeno, jer Krist postoji prije svakog vremena i ostaje nakon svakog vremena.
8. Budući da je Isus Krist središte povijesti svijeta, kršćanska vjera ne može biti privatna stvar. Vjera djeluje politički.
9. Kao što je Nicejsko vjerovanje himan Božjem gospodstvu, tako posebno čašćenje Duha Svetoga „zajedno s Ocem i Sinom“ znači oslobođajuće „da“ gospodstvu toga Duha u Crkvi te u kulturi i znanosti.
10. Kao što se Bog pretvorio u Krista, tako će se čovjek pretvoriti u Krista.

U Nicejsko-carigradskom vjerovanju istaknuto je da „ispovijedamo jedno krštenje za oproštenje grijeha“. Time vjera u Krista koji je radi nas ljudi postao čovjekom vodi u vjernički moral, ona nije samo teorijsko pristajanje uz Oca, Sina i Duha nego pretpostavlja kajanje za osobne grijeha, obraćeničko pristajanje uz Krista i život usklađen s Kristovim primjerom otvorenosti za Boga i bližnje.

Bilješke za svako od poglavlja otisnute su na kraju knjige (str. 319-348) i u njima autor dijalo-

gizira s drukčijim mišljenjima te informira o ozbiljnim studijama. Iz popisa izvora i literature (str. 349-352) vidi se da je autor između 1979. i 1993. objavio pet stručnih radova o toj tematici od kojih je jedan preveden na engleski. Kazalo osoba, pojmova i biblijskih mjesta (str. 353-363) pomaže pri brzom orijentiranju u knjizi. Osnovna vrijednost knjige je što nudi znanstvenu sintezu istraživanja Vjerovanja iz god. 381. te što današnjim ekumenskim djelatnicima pomaže uočavati kristocentričnost tih formulacija, kao i samog kršćanstva svih konfesija.

*Confessing the One Faith* (Ispovijedanje jedne vjere) ima za podnaslov „Ekumensko tumačenje Apostolske vjere kako je ispovijedana u Nicjesko-carigradskom vjerovanju“. U predgovoru je istaknuto kako je Svjetsko vijeće Crkava (WCC) počelo raditi na dokumentu nakon susreta u Limi 1982. te kako je prva verzija rađena od 1983. do 1987. Obrazloženo je kako je to Vjerovanje odabrano kao ekumenska podloga jer su u ono doba „krivi stavovi o Kristu i Duhu Svetomu već razdirali Crkvu, a Ekumenski sabor uspostavio je vjeru apostolske zajednice koju Crkva po svojem poslanju treba čuvati, braniti i prenositi. Bitne istine te vjere bile su sažete i oblikovane u vjerovanjima ili ispovijestima vjere,

najčešće u liturgijskom kontekstu krštenja“ (str. XIII). Prva verzija dokumenta dovršena je u siječnju 1999. te predana kršćanskoj javnosti na razmatranje i poboljšavanje. Ovo izdanje iz 2010. trebalo bi biti trajna verzija. U uvodu je izraženo uvjerenje da zajedničko priznavanje baštinjene vjere može voditi prema vidljivom jedinstvu Crkve, ali da se formule mogu lako izroditi u formalizam: „Svrha ovog zajedničkog tumačenja Nicejskog vjerovanja je povećavanje međusobnog povjerenja tako da sve Crkve dobiju pomoć u prepoznavanju apostolske vjere jedna drugoj“ (str. XXV). Donesen je izvorni tekst na grčkom te prijevod na engleski a zatim latinski tekst Apostolskog vjerovanja s prijevodom na engleski.

Nakon što je protumačeno kako treba razumijevati istočnjačku pluralnu formulu „Vjerujemo u jednoga Boga“ kao javni iskaz na liturgiji Crkve te zapadnu u jednini „Vjerujem u Boga“ kao krsnu ispovijest vjere kod pojedinca, knjiga je podijeljena u tri dijela:

- Vjerujemo u jednoga Boga (br. 6-89; str. 11-27);
- Vjerujemo u jednoga Gospodina Isusa Krista (br. 90-192; str. 29-59);
- Vjerujemo u Duha Svetoga, Crkvi i život budućega vijeka (br. 193-279; str. 61-92).

Sve tri velike cjeline podijeljene su u manje jedinice tako da

se za svaku najprije navodi biblijska podloga a zatim tumačenje za današnje kršćane. Pri kraju prvog dijela izložena je primjena o dužnosti da ljudi poštuju i čuvaju prirodu s upozorenjem: „Takve etičke odredbe traže da žene i muškarci odustanu od neurednih prisvajanja koja su sebi priuštiti u procesu kontroliranja nad prirodom. Kršćanska vjera u stvorenost svijeta poziva na pažljiviju i odgovornu uporabu znanosti i tehnologije radi suprotstavljanja razaranju ljudskih bića i radi većeg vrednovanja ljudskog života i odnosa prema materijalnim stvarima“ (br. 88).

U odsjeku o Kristu zadržan je tradicijski izraz „inkarnacija – utjelovljenje“, ali je na početku istaknuto da u Isusu susrećemo Boga kao svojega Spasitelja (br. 90). Tumačenje Isusova jedinstvenog sinovstva izvedeno je iz njegova odnosa prema transcendentnom Bogu židovske vjere, izražavanog u oslovljavanju Boga s „oče“ (br. 111). Nekoć kontroverzni izraz *homousios* (iste biti) pokazuje na koji je način Isusovo sinovstvo povezano s jednošću Boga (br. 117). Vjera u Marijino djevičansko majčinstvo protumačena je uz svijest da je nekim kršćanima to nedovoljno izraženo u evanđeljima o Isusovu djetinjstvu koja po književnom obliku ne donose povijesne izvještaje (br. 124). Grčki izraz *sarkōthenta*, koji doslovno znači „postao je

krhko tijelo“, na engleski se prevodi s „was made human - postao je čovjekom“. To je protumačeno: „Po načinu kako je ljudsko biće u svojim riječima i djelima, svojoj ljutnji i ljubavi, Isus je potpuno utjelovljivao pravu ljudskost. Isus nam pokazuje ljudskost kakva treba biti i može postati u Njemu, snagom Božje prisutnosti među nama“ (br. 125). Isusovu smrt na križu „*di' hēmas tous anthrōpous* – radi nas ljudi“ povezuje s općom grešnošću i Božjim planom spasenja (br. 142-143). Iz povijesti tumačenja na Zapadu spominje vikarni ili zadovoljštinski vid Isusove smrti te skreće pozornost na današnje tumačenje: „Isusovo umiranje gleda se iz perspektive Njegove totalne vjere i poslušnosti. Ostaje *vjeran* svojemu poslanju do kraja. Time je za nas postao prototip života koji odbija odmetnuće od odanosti Bogu i drugim ljudskim bićima i koji svjedoči da je Bog ljubav i milosrđe po kakvoći, dubini i cijeni svojega povjerenja“ (br. 143). Grčki izraz *pathonta kai tafenta* koji doslovno znači „pretrpio smrt i pokopan“ na engleski je preveden „he suffered death and was buried“. Za staru Crkvu bitna je misao o patnji Raspetoga na križu, a u hrvatskom prijevodu „umro i pokopan“ to se ne vidi. Evo ekumenskog komentara: „Najava nastupa kraljevstva Božjega bila je sadržaj Isusova propovijedanja i djelovanja, ali i krajnji uzrok Njegove

patnje i smrti. Njegova vjernost tom božanskom poslanju bila je očitovanje i primjerno pristajanje uz Očevu volju... Patnja i smrt Krista posebno je radosna vijest za sve koji trpe... Pojedinci i skupine trpe očaj, samoću, bolest i muku, fizičku i mentalnu oštećenost ili prirodne nepogode. Patnju ljudi mogu sami sebi nanijeti ili im je i drugi nanose, ili je ona posljedica tragične nezgode. Međutim, postoji i patnja koja se slobodno prihvaća kadgod ljudi izlažu opasnosti svoje živote da drugima pomognu i da ih spase te da olakšaju ljudsku patnju“ (br. 152-153).

Tumačeći „i njegovu kraljevstvu neće biti kraja“, WCC potiče današnje kršćane da u tome vide polemiku protiv tirana i samovoljnih svjetovnih vladara ali i poticaj na konstruktivni odnos prema političkim zajednicama (br. 191). Na početku odsjeka o Duhu Svetome u Crkvi, tekst skreće pozornost da nije formalno primijenjen izraz „iste biti s Ocem i Sinom“, ali jest sadržajno: „Primjenjujući naslov ‘Gospodin’ na Duha Svetoga, grčki tekst tvrdi da je božanstvo Duha upravo ono Oca i Sina koje je definirano uporabom izraza *homousios*. Time Crkva ustanovljuje nauk o Presvetom Trojstvu, tri božanske osobe (ili *hypostaseis*) – Otac, Sin i Duh Sveti – u savršenom jedinstvu jednoga božanskog bića (*ousia*)“ (br. 197). Vjera u Trojstvo nije apstraktna istina jer se izražava liturgijom



Crkve i kršćanskom duhovnošću: „Kršćanski je običaj počinjati i završavati bogoslužje u ime i blagoslovom Oca, Sina i Duha Svetoga. Stoga kršćani slave jedinstvenog i trojstvenog Boga molitvom, zajedničkim bogoslužjem i dnevnim služenjem koje je njihova ugodna žrtva (usp.: Rim 12,1-2)“ (br. 212).

U odsjeku o Crkvi istaknuto je kako „Crkva ima temelj u ministriju samoga Krista koji je naviještao kraljevstvo Božje riječju i djelom, pozivao muškarce i žene te ih slao da uz snagu Duha Svetoga (Iv 20,19-23) navješćuju istu poruku“ (br. 216). Ovo je sjajna egzegeza uskrsnog naloga prema Ivanu gdje na dan Uskrsa Krist daje Duha ustrašenim učenicima te ih ovlašćuje da ljudima opraštaju grijeh. Crkva je „mjesto spasotvornog djelovanja Duha i treba se sučeljavati s mnogim izazovima“. Neki od tih izazova su:

- oni koji traže Isusa izvan Crkve, nijeću važnost Crkve za spasenje;
- među onima koji pripadaju Crkvi, dužnost držanja pravila vlastite zajednice doživljava se kao nevažan teret;
- neki u Crkvi osporavaju vršenje vlasti koja ograničava njihovu slobodu te oplakuju pomanjkanje istinskog zajedništva i prihvaćanja;
- u nekim Crkvama, neki oblici karizmatičkih i drugih pokreta odbacuju bilo kakav ljudski autoritet jer osjećaju

neposrednu bliskost s Bogom; drugi, nasuprot tome, slijepo prihvaćaju proizvoljni ljudski autoritet;

- prema mišljenju mnogih, podjela unutar Crkava i među Crkvama razara vjerodostojnost učenja svake od tih Crkava;
- i kod gorljivih kršćana, prividna nesposobnost Crkava da nadiđu svoje povijesne podjele kao da pokazuje kako vodstvo Crkava nije zbiljski spremno prihvatiti volju Kristovu o jedinstvu među njegovim učenicima ili da je ta zapovijed u sebi nemoguća san;
- prema prosudbi svijeta, mršavi plodovi svetosti kakve pokazuju kršćani te nesposobnost kršćanstva da u dvije tisuće godina svoje povijesti duboko izmijeni stanje u svijetu – opovrgava ono što Crkve o sebi tvrde (br. 217).

Ovo je ponizan i hrabar popis zajedničkih propusta svih Crkava, bez optužbe tko je krivlji ili tko je za nešto pozitivno zaslužniji. Pravi ekumenizam obuhvaća kajanje za vlastite slabosti i spremnost na obraćenje. U takav ekumenski pokret uključili smo se mi katolici dekretima i duhom Drugog vaticanskog koncila. Crkva je zajednica onih koji su u zajedništvu s Kristom te po Njemu jedni s drugima (br. 224). „Svaka lokalna crkva je autentično Crkva Božja ako

je sve što propovijeda, liturgijski slavi i čini u zajedništvu sa svime što su propovijedale, liturgijski slavile i činile i sada čine Crkve u zajedništvu s apostolima i pod evanđeljem koje potječe od apostola. Tako univerzalna Crkva postoji u zajedništvu lokalnih Crkva. Međutim, dok postoje crkvene podjele, nazočnost jedne Kristove Crkve i dalje je umanjena u svakoj od njih“ (br. 226). Ovdje dokument ističe kako istočna kršćanska tradicija promatra Crkvu kao misterij i zato odbija priznavati da bi prava Crkva bila grešna ili nesavršena, dok zapadni kršćani ugrađuju zajedništvo Crkve u povijesne prilike i tako dopuštaju da je Crkva fragilna zajednica ljudi koji su grešni. Crkva je tijelo Kristovo, zajednica svetih u Duhu i narod Božji (br. 227-237).

U staroj Crkvi krsne formule i vjerovanja za liturgiju ističu vjeru u Crkvu jednu, što prvenstveno znači euharistijsko zajedništvo (br. 238). Crkva je sveta zato što u njoj Duh Sveti budi vjeru i posreduje oproštenje grijeha (br. 239) a katolička zato što su lokalne Crkve otvorene za međusobno zajedništvo i za sve ljude (br. 240). Apostolicitet Crkve „očituje se u vjernosti Božjoj riječi, življenoj i svjedočenoj u apostolskoj tradiciji, a vodi je Duh Sveti kroz stoljeća i izražava se u ekumenskom Vjerovanju“ (br. 241). Ovdje se spominje i apostolska sukcesija, koju jedni prvenstve-

no gledaju kao vjernost apostolskom nauku, a drugi vide potrebu nasljedstva u ministeriju riječi i sakramenata: „U ekumenskom dijalogu raste slaganje da je apostolicitet ili *apostolska tradicija* Crkve šira od pojma apostolske sukcesije u ministeriju, koji je dio i znak apostolske tradicije i njoj služi. Pitanje je li biskupska sukcesija najadekvatniji izraz apostolske sukcesije i kontinuiteta u apostolskom poslanju Crkve, sada je u središtu ekumenskog raspravljanja o ministeriju“ (br. 241). Pri obrazlaganju vjere u „u jedno krštenje za oproštenje grijeha“ dokument ističe da krštenje omogućuje udio u misteriju spasenja, hvali Crkve koje uglavnom jedna drugoj priznaju valjanost krštenja, ali žali što neke koje ne priznaju valjanim krštenje djece prije sposobnosti da osobno ispovjeda vjeru i pokaju se za grijeha pa ponovno krste svoje obraćenike što su bili kršteni kao mala djeca (br. 242-243).

Vjera u uskrsnuće mrtvih „uključuje za kršćane vjeru da nakon smrti ljudska osoba ima budućnost“ (br. 269), iako među razdvojenim kršćanima postoje različita uvjerenja o tome što se s ljudima zbiva između tjelesne smrti i općeg uskrsnuća. Nauk o mogućnosti vječne osude upozorava na misterij Božjeg plana o pojedincima i svijetu. Taj nauk je u Novom zavjetu prožet očekivanjem novoga neba i nove ze-

mlje (Otk 21,7). I pred činjenicom smrti Crkva ostaje zajednica nade (br. 270-272). Zato kršćani odbacuju bježanje od svijeta i njegovih problema, ali izbjegavaju navezanost na zemaljske vrijednosti:

- ističući povjerenje u budućnost koju nam je Bog pripratio, odbacujemo pokušaje da budućnost osiguramo na račun svijeta, prijetnjom nuklearnog ili ekološkog razaranja;
- tvrdeći da je kraljevstvo Božje već prisutno, ali će potpuno nastupiti u budućnosti, odbacujemo svaki nastup buduće Božje vladavine koja bi ga dijelila od ovoga svijeta i života ili bi kraljevstvo poistovjećivala s povijesnom zbiljnošću;
- ističući Božju vjernost cijelom njegovu djelu stvaranja, odbacujemo svako osiromašenje naše nade koje bi nas zasljepljivalo za cjelinu Božjeg otkupljenja pojedinaca, ljudske zajednice ili svega stvorenja;
- tvrdeći da je Isus Krist sa svojim Duhom Riječ Božja po kojoj se sve prosuđuje i dobiva konačno značenje, odbacujemo da će sile koje na izgled vladaju poviješću konačno odrediti smisao i sudbinu povijesti (br. 276).

U Dodatku I (str. 93-100) pregledni je članak Gennadiosa Limourisa o nastanku ovog do-

kumenta, u Dodatku II „Glosar“ ključnih pojmova (str. 101-112) od istog autora. On je autor i Bibliografije (str. 113-119) koja obuhvaća 86 naslova na engleskom, njemačkom i francuskom. Od katoličkih autora najviše su navedeni radovi francuskog dominikanca Y. Congara i njegova kanadskog subrata J. M. R. Tillarda. Vrlo je iscrpan Dodatak IV s popisom sudionika u pojedinoj fazi izrade ovog dokumenta od 1981. do 1990. (str. 120-137). Među njima su i brojni katolički stručnjaci koji su sudjelovali po mandatu Sv. Stolice, a zaključno redigiranje predvodio je kao moderator katolik J. M. R. Tillard.

Odrasli katolici mogu naći službeno izlaganje Apostolskog vjerovanja u *Katekizmu Katoličke Crkve* prema 12 članaka koje je tradicija pripisala apostolima (br. 27 do 1065). Ovdje je rastumačeno Nicejsko-carigradsko vjerovanje iz god. 381. koje razdvojene Crkve upotrebljavaju u euharistijskoj liturgiji kao izraz kršćanskog identiteta i kristocentričnog štovanja Boga. Za razliku od KKC-a gdje se - zbog čestog citiranja SP, crkvenih otaca, sabora i nauka pojedinih papa - pretpostavlja kod čitatelja humanistička i teološka naobrazba, ovdje je to učinjeno jednostavnim i lijepim jezikom. Bilo bi poželjno knjigu prevesti na hrvatski kao pomagalo vjernicima i studentima teologije različitih konfesija. To je

knjiga koja pokazuje što među kršćanima već jest jedno.

Mato Zovkić

## DIJALOŠKA KNJIGA O ODNOSU ŽIDOVA I KRŠĆANA

Edward KESSLER, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. New York: Cambridge University Press, 2010., 243 str.

Autor je britanski Židov koji znanstveno djeluje na Cambridge Universityju, a djelo je odgovor židovskog znanstvenika na kršćanske inicijative za dijalog od 1945. do 2009. Na početku donosi kronološku tablicu događaja važnih za odnose s kršćanima iz židovske perspektive te popis kršćanskih dokumenata o odnosima sa Židovima kao narodom i pojedincima danas. U Predgovoru zahvaljuje studentima s kojima je prolazio iznesenu građu.

U uvodnom poglavlju (str. 1-24) ističe kako su stradanja Židova u vrijeme Hitlerova režima izazvala pokajničku reakciju kršćanskih teologa i institucija te pozitivan odgovor židovskih teologa dokumentom *Dabru Emet* (Govorite istinu) god. 2000. Polemika je počela u vremenu crkvenih otaca kada su teolozi i biskupi pisali protiv židovstva, zato

što kršćanstvo odbacuje potrebu obrezanja i propisa o nečistim jelima. Nastavljena je u srednjem vijeku kada je Židovima u kršćanskim gradovima naređivano da moraju slušati kršćanske propovijedi. Neki Židovi su uvjereni da bez protužidovske polemike u Novom zavjetu i kasnijim spisima crkvenog učiteljstva ne bi bilo moguće Hitlerovo djelo *Mein Kampf* (str. 8). Autor se raduje da današnji kršćanski mislioci više poštuju židovski korijen Isusa i njegova pokreta te da odumire nekadašnje učenje kako je Crkva nadomjestila židovski narod pa prema tome taj narod nije više dostojan življenja. Žali što su neki protestantski teolozi, kao R. Bultmann i J. Jeremias, ostali uz stare predrasude. Raduje se što su odnosi na terenu često zdraviji od spisa teologa te što su pape naredili da se iz liturgije Velikog petka izbriše molitveni zaziv „*pro perfidis Judaeis*“.

Žali što je muka Isusova ispričovijedana tako da čitatelja ili slušatelja ispunja prezirom prema Židovima: „Proces Isusu ispričovijedan je u četiri evanđelja kao čudna afera. Uključuje osudu Isusa zbog hule od strane Židova koji su jedva imali podlogu da ga u ono vrijeme otkriju za hulu te osudu na smrt od strane Rimljana koji ga, prema evanđelistima, nisu smatrali krivim za

ikoji izneseni zločin protiv države. Ipak, nijedan proces nije imao tako dalekosežan i fatalan učinak na povijest kao ovaj. Proces nije tek obrana Isusove nevinosti nego i progona Židova koji su bili ondašnji rivali zajednicâ evanđelistâ (osobito Matejeve). Pisanje evanđelja predstavlja veliku ogorčenost u odnosima između Crkve koja je nastajala i ostatka židovske zajednice koja se zauzimala za novo definiranje i učvršćivanje judaizma uoči rata protiv Rima“ (40). Autor žali što su kršćanski teolozi i propovjednici previđali Pavlov nauk o trajnosti Božjeg saveza sa Židovima izražen u Rim 11,28-29.

Protužidovsku polemiku u spisima crkvenih otaca sažeo je u poglavlju trećem (45-64). Milan-  
skim ediktom i kasnijim carskim ukazima kršćanstvo je postalo državna religija, i to je pogoršalo položaj Židova u Rimskom carstvu. Pape, poput Grgura Velikog, jesu zabranjivali progon nevinih Židova, ali ih kršćanski moćnici u tome nisu slušali. Prvi je napao Židove Justin mučenik u drugom stoljeću (*Dijalog s Trifunom*), a zatim su uslijedili napadi Origena, Ćirila Jeruzalemskog, Ćirila Aleksandrijskog, Augustina i drugih. Biskup Sarda Melito u homiliji o Uskrsu (*Peri Pasha*) nazvao je Židove bogoubojicama, a Ivan Hrizostom ostavio je osam pro-

povijedi naslovljenih „Adversus Judaeos - Protiv Židova“ u kojima je želio prvenstveno koriti mlake kršćane koji zalaze u sinagoge: „Dijelovi homilija bili su umetnuti u Bizantinsku liturgiju Svetog tjedna a kasniji pisci slobodno su izvlačili građu iz ovih homilija. U jedanaestom stoljeću prevedene su na ruski (u vrijeme prvog pogroma u ruskoj povijesti za vladavine kneza Vladimira, 956.-1015.), a u srednjovjekovnoj Europi čitane su u Bizantu, i posebno u Rusiji gdje su Židovi bili podvrgnuti represivnim zakonima. Tada su Židovi gledani kao polusotonski likovi koje je Bog prokleo a građanske vlasti izdvajale su ih“ (59). Neki kršćani smatrali su kako ih je Bog izabrao da proklinju Židove. Jeronim je od rabina učio hebrejski i aramejski te je zato poštovao židovske znanstvenike, ali je prezirao judaizam.

Rabini su uzvraćali udarce (str. 65-80) tako što su načelom „Zakon dotične zemlje je zakon (za Židove dijaspore)“ olakšali sunarodnjacima čuvanje identiteta u tuđini, polemizirali protiv kršćana kako bi poučili svoje, Isusa proglasili kopiletom prostitutke i u svagdanju molitvu Židova umetnuli zaziv protiv kršćana kao heretika.

Pozitivne primjere u vremenu bespoštedne polemike autor je obradio u poglavlju petom (81-

101). Primjer za to su kršćansko i židovsko tumačenje žrtve Abrahama u Post 22 te starozavjetni motivi u kršćanskim slikama. U razdoblju od 10. do 17. stoljeća pasionske igre karikirale su Židove koji su živjeli u kršćanskim gradovima, židovstvo je bilo izrugivano u javnim disputima, a osobito su križari bili okrutni prema Židovima. Jedan od znanstvenika koji se bavio okrutnostima križara pretpostavlja da se želja za osvetom muslimanima „lagano prelila u želju da osvete Kristovu smrt na onima koji su smatrani krivima za raspeće. Križari su se pitali, zašto da traže muslimane u Svetoj Zemlji kada ima Židova kod kuće“ (108). Razvila se žestoka polemika u tumačenju Sluge Patnika u Izaiji 53: za Židove je on simbol cijelog naroda, a za kršćane proročanstvo o nasilju nad budućim Mesijom. Za Židove u Španjolskoj posebno je bolno razdoblje inkvizicije koja je po uvjerenju autora odlučivala o njihovoj sudbini od 1391. do 1800. Mnogi kršteni Židovi bili su optuživani da potajno prakticiraju judaizam i zato procesuirani. U Engleskoj je od 1290. do 1656. bilo zabranjeno biti Židov. S Lutherovim pokretom počelo je zanimanje za hebrejski kao izvorni jezik Starog zavjeta, ali je on sam isticao da istina ne dopušta toleranciju.

Sedmo poglavlje naslovljeno

je „Antisemitizam i holokaust“ (124-146). Uz pojedince, koji su na obje strane u 18. i 19. stoljeću predlagali toleranciju na temelju razuma i tragičnog iskustva nasilja, bilo je više onih koji su nastavili širiti antisemitizam potkrijepljen teološkim razlozima. Autor prikazuje protužidovsko raspoloženje u Francuskoj kakvo se očitavalo za vrijeme afere Dreyfus 1899. Ta je afera dovela do zakona o rastavi države i Crkve 1905. koji je i danas na snazi. Ujedno je potaknula Theodora Herzla da počne širiti ideju o potrebi ponovnog uspostavljanja židovske države. Jedan Francuz u djelu *La France juive* 1886. ustvrdio je da su u revoluciji 1789. Židovi preuzeli vlast te da potkopavaju francusku tradiciju i kulturu. Ovdje autor navodi imena poznatih katoličkih, protestantskih i pravoslavnih teologa prve polovice dvadesetog stoljeća koji su pisali da su Židovi predodređeni za izumiranje. Kao svojevrsan teološki vrhunac mržnje na Židove citira zaključak protestantske sinode u Saksoniji god. 1933: „Priznajemo da su Židovi otpali od Boga i u tome je njihov grijeh. Taj je grijeh očitovan svijetu u razapinjanju Isusa. Od tada do danas prokletstvo Božje počiva nad ovim narodom“ (129). Hitler je u svojoj tiraniji postupke protiv Židova gradio na temeljima koje su drugi postavili tako što je

1933. dao otpustiti iz službe Židove znanstvenike i prosvjetne radnike, 1935. zabranio veze sa Židovima, 1938. naredio popis židovskih osoba i imovine te u noći od 9. na 10. studenog 1938. dao spaliti 300 sinagoga, zajedno s brojnim židovskim tvrtkama i kućama, u rujnu 1939. pripojio Poljsku i otvorio koncentracijske logore. Od siječnja 1942. naređivao je sistematsko deportiranje Židova Europe u krajevima koje je kontrolirao te odvođenje u logore na „konačno rješenje“. „U vrijeme holokausta, moral mnogih kršćana bio je na kušnji i pokazao se manjkavim. Relativno malen broj nežidova pomagao je židovskim susjedima te još manji broj kršćanskih organizacija bio osnovan da im pomaže – Zegota u Poljskoj bila je značajni izuzetak. Židovski narod, barem u memorijalnom muzeju Yad Vašem u Jeruzalemu, časti imena poput njemačkog novinara Oskara Schindlera (1908.-1974.), britanskog službenika Nicholasa Wintona (r. 1909.), litvanske knjižničarke Anne Shimaite, švicaskog konzula Charlesa Lutza (1895.-1975.) i drugih za njihove hrabre pothvate. Od 1950. i dalje ondje su zasađena stabla u Aveniji pravednika među narodima njima na čast. Mnogo od ovih pravednih nežidova bili su kršćani, ali mnogi nisu“ (133). Ljuti se što je

Vatikan blokirao pristup civilnim znanstvenicima u arhivsku građu iz vremena pape Pija XII. i raduje se što je Benedikt XVI. god. 2008. odgodio proces njegove beatifikacije radi proučavanja dokumenta (134). Hvali hrabre pothvate nuncija Roncallija u prilog prognojenim Židovima u toku Drugog svjetskog rata i njegovo služenje kao papa Ivan XXIII. On smatra: „Budući da se holokaust dogodio u srcu kršćanske Europe, on ostaje važna tema za Europljane te posebice za kršćane. Od Europljana se danas očekuje da razmišljaju o činjenici kako je nacizam nastao usred navodno liberalne, demokratske i dobro razvijene civilizacije, u zemlji koja je razvila neke od veoma naprednih ideja i dostignuća moderne kulture. U godinama 1933.-1945. ogromna većina Europljana promatrala je dok su njihovi židovski susjedi bili odvođeni i ubijani. Što se tiče kršćanstva, a većina Europljana bili su dakako barem nominalno kršćani, problem je još ozbiljniji: kojih tisuću devetsto godina nakon Isusova života njegov narod - Židove - ubijali su kršteni pogani koji su svojim djelovanjem ili nedjelovanjem nijekali svoje krštenje, dok je većina drugih kršćana, od onih na najnižim do onih na najvišim položajima, promatrala sa strane. Za mnoge kršćane holokaust ostaje prijetnja

za kršćansko razumijevanje samih sebe danas kao što je bio na završetku Drugog svjetskog rata“ (136-137).

Dok izražava radost da Židovi nisu dopustili posmrtnu pobjedu Hitleru tako što bi pristali na nestajanje, upozorava da holokaust ne bi trebao biti jedino pitanje u odnosima Židova i kršćana i u tom duhu navodi misao iz predavanja J. A. Heschela (židovskog teologa koji je pobjegao iz Njemačke i nastavio djelovati u SAD-u) rabinima: „Židovi i kršćani imaju udjela u istim opasnostima i strahovima; zajedno stojimo nad ponorom!“ Dok pozdravlja katolički dokument *Shoah we remember* iz 1998. i slične izjave protestanata, čudi se što pravoslavci šute.

U osmom poglavlju obradio je nastanak i važnost države Izrael za sve današnje Židove (str. 147-169). Nakon kratke analize vremena u kojem je Palestina bila silom uključena u različite države od god. 63. pr. Kr. do 1948., pokazuje kako su Židovi polagano prestali čekati da Bog riješi njihovo političko pitanje te počeli raditi na ponovnom osnutku vlastite države. God 1904. papa Pio X. primio je u audijenciju Theodora Herzla koji je tražio njegovu podršku za povratak Židova u zemlju izraelsku. Papa je odgovorio: „Židovi nisu priznali našega Gospodina, stoga ni mi ne možemo

priznati židovski narod“ (154). Zato veliki preokret predstavljaju pohod Pavla VI. Izraelu god. 1964., saborska deklaracija *Nostra aetate* 1965. i pohod Svetoj Zemlji Ivana Pavla II. god. 2000. Navodi molitvu ovog Pape koju je stavio u kamen Zapadnog zida u Jeruzalemu sa službenim pečatom: „Bože naših otaca, izabrao si Abrahama i njegove potomke da tvoje ime navijeste narodima. Duboko žalimo ponašanje onih koji su tokom povijesti prouzročili da ova tvoja djeca pate i moleći od Tebe oproštenje, želimo se zauzimati za iskreno bratstvo s narodom saveza.“ On žali za sadašnje teškoće kršćana u državi Izrael i što se broj kršćana u zemljama Bliskog istoka smanjuje te smatra da bi prosperitet Izraela trebao biti stalni izazov za uspostavljanje dobrih odnosa između Židova i kršćana. Žali što neki kršćani jednostrano podržavaju Palestinke i raduje se što se na židovskim univerzitetima ozbiljno proučava kršćanstvo.

Deveto poglavlje posvetio je suodnosu misijskog djelovanja i iskrenog dijaloga (170-190). Raduje se što su teolozi dijaloga na obje strane došli do zaključka da se savez s Izraelcima pod vodstvom Mojsija i savez sa svim ljudima po Kristovoj smrti i uskrснуću dopunjavaju a ne isključuju. Židovi razvijaju teologiju kako



se spašavaju oni koji nisu pod Mojsijevim zakonom, a kršćani teologiju o spasenju onih koji odbijaju prihvatiti Krista: „Rasprava o modelima saveza također je utjecala na suvremene židovske mislioce. Irving Greenberg, na primjer, predlaže da Židovi trebaju biti otvoreni ideji kako Bog različito govori različitim narodima. Budući da je kršćanstvo izraslo iz židovstva, može biti gledano kao Božji način govorenja poganima i stupanja u savez s njima, a da judaizam ne biva nadomješten. Za Greenberga je logička pozadina kršćanskog učenja kao što je utjelovljenje i uskrsnuće sastavni dio zajedničkog sustava vrijednosti“ (176). Autor je svjestan kršćanske vjere da je za spasenje nužno pridružiti se Kristu i zato vidi napetost između poštovanja židovskog identiteta i potrebe poziva na obraćenje. Uvjeren da učenje novijeg katoličkog učiteljstva o Božjem savezu sa Židovima, koji prema Pavlu i dalje ostaje na snazi, znači priznanje da Bog djeluje u židovstvu. Pojava deklaracije *Dominus Jesus* god. 2000. na trenutak je unijela zabunu, ali je Židove umirilo tumačenje kardinala Kaspera da je Tora za Židove uspješno sredstvo spasenja (181). „Sa svoje strane, mnogi Židovi očekuju, ako stupe u dijalog s kršćanima, da neće biti skrivenog misionarskog pro-

grama ili tajne želje za njihovim obraćenjem... Stoga se misijsko djelovanje razumijeva kao ekumensko zauzimanje, u vidu iscjeljenja jaza a ne radi nastojanja oko obraćenja“ (183). Autor hvali anglikanski dokument iz 1988. u kojem se ti kršćani izričito odriču pokušaja obraćati Židove te ističu da je cilj dijaloga angažiranje u zajedničkom poslanju. Također pozdravlja druge kršćanske dokumente o dijalogu sa Židovima iz kojih je razvidno da cilj nije manipulirati, nego zajednički hodati u traženju istine i lijeka za probleme čovječanstva. Ističe da je dokument *Dabru Emet* iz 2000. prvi teološki odgovor Židova na kršćansku ponudu iskrenog dijaloga te da on sadržava židovsku teologiju kršćanstva, ali žali što je premalo poznat širokim krugovima Židova.

Deseto i posljednje poglavlje stavlja odnose Židova i kršćana u širi kontekst međureligijskog susretanja (191-201). Prije svega, jedni i drugi trebaju uspostavljati odnose povjerenja sa sljedbenicima islama, unatoč postojećim napetostima. U tom ozračju spominje kao hvale vrijedno Otvoreno pismo islamskih znanstvenika Benediktu XVI. i drugim kršćanskim poglavarima iz god. 2007, *A Common Word*, u kojem nude dijalog na temelju zapovijedi ljubavi prema Bogu i bližnjemu koja

postoji u Bibliji i Kur'anu. Prizna- je da fundamentalista ima kod Ži- dova, kršćana i muslimana, ali to ne bi smio biti povod za odustaja- nje od dijaloga i suradnje, iako se iskrenim dijalogom bavi manjina u sve tri ove religije. „Stoga je po- trebno da Židovi i kršćani ispre- govaraju bolji stav prema kom- prometiranoj prošlosti, kako bi s više nade gledali prema budućno- sti. Zapravo, otkupljenje kompro- mitirane prošlosti nudi podlogu za nadu u židovsko-kršćanskim odnosima ali i u odnosima s mu- slimanima i pripadnicima drugih vjerskih zajednica“ (201). Zajed- no s kardinalom Kasperom autor poziva na njegovanje spomena na budućnost, *memoria futuri*. Pred širenjem sekularnog indiferen- tizma vjernici bi trebali postajati saveznici u zajedničkom poslanju nuđenja i čuvanja duhovnih vri- jednosti u pluralnom svijetu.

Popis literature (212-225) olakšava čitateljima produbljenje obrađene građe, dok glosar (226-235) objašnjava stručne termine židovske tradicije. Stvarno kaza- lo (236-243) pomaže pri brzom služenju knjigom. Iako se neki kršćanski pobornici dobrih odno- sa i dijaloga neće složiti sa svim Kesslerovim dijagnozama i suges- tijama, glavna je vrlina knjige što nudi židovsku teologiju kršćan- stva te očekuje da kršćani načine svoju teologiju židovstva u kojoj

će se etnički i religiozni Židovi zbiljski prepoznavati, a ne osje- ćati ugroženi u svojem identitetu. Dok kod svojih sunarodnjaka raz- bija strah kako svi kršćani žele da Židovi kao narod i vjerska zajed- nica nestanu, od kršćana očekuje da ozbiljno i dobronamjerno gle- daju ono što Židovi govore o sebi.

Mato Zovkić

### POKUŠAJ RAZUMIJEVANJA ISLAMA

Michele ZANZUCCHI (prir.), *L'islam spiegato a chi ha paura dei musulmani*. Rim: Città Nuova Edi- trice, 2015., 132 str.

Unatoč višestoljetnoj povijesti islama čini se kako Zapad još uvijek ima poteškoća u njegovu razumije- vanju, a s druge strane i sâm islam u shvaćanju Zapada. Nemili doga- đaji u redakciji satiričnog časopisa *Charlie Hebdo*, teroristički napadi u Parizu u studenome 2015., napad u Kopenhagenu, atentat u Tunisu, Islamska država u Siriji i Iraku, a poslije i u Jemenu i Libiji, arapsko proljeće te dolazak tisuća muslimana na sicilijanske obale povod su zbog kojeg se priređivač odlučio na promišljanje o islamu i prisutnosti muslimana, osobito u Italiji, gdje broje oko 1.700.000, pridošli iz 40 zemalja s uglavnom muslimanskom većinom. Godine 1990. u Italiji je bilo svega 100.000

muslimana. Loša politika Zapada, koja je trebala koristiti diplomatska rješenja, posegnula je za ratom, tako da smo posljednjih dvadesetak godina svjedoci ratova u Iraku, Afganistanu, Libiji, Siriji i Gazi. Pogrešne (američke) teorije koje su željele eliminirati Siriju, Irak, Afganistan i Libiju, kao i huškački ratovi, prema Zanzucchiju, plod su *USA-centrične* vizije svijeta. No, uzroci trenutnih konflikata ne mogu se pripisati samo Zapadu; pronalazimo ih i unutar samoga islamskoga svijeta. Uočljiva je netrpeljivost između šijita i sunita, neprijateljstvo između ISIS-a i Al-Qaede, kao i velik raskorak između Muslimanskog bratstva i liberalnih i modernih muslimana. Velik problem unutar muslimanskoga svijeta su i mladi muslimani skloni ISIS-u ili Al-Qaedi. Među razloge takve inklinacije naš autor ubraja problem poniženja Arapa, budući da je na Srednjem Istoku ogroman broj mladih i odraslih bez posla, te nisu iskusili ništa drugo osim rata i poniženja. Rekrutaciji u redove islamskih terorističkih organizacija pridružio se i velik broj emigranata druge i treće generacije s europskim putovnicama koji se nalaze u ratovima u Siriji, Iraku ili Libiji. Mnoge muslimanske obitelji ne uspijevaju se integrirati u europsko društvo te se raspadaju pod utjecajem europske kulture, stoga i ne čudi kako su teroristi na *Charlie Hebdo*, na Pariz i na Kopenhagen sinovi takvih obitelji.

Sve to traži da se progovori o islamu našeg vremena te shvate bogatstvo i problemi islamskoga svijeta u duhu dijaloga, bez fetvi i anatema.

Pokušavajući objasniti islam u vremenu karikature, Adnane Mokrani, profesor Islamskih nauka na Gregorijani, govori o mentalnim karikaturama. Te mentalne karikature predstavljaju proroka Muhameda ili kao nasilnu i agresivnu osobu koju treba nasljedovati ili kao osobu koju treba ismijavati. Čini se kako unatoč naporima stručnjaka da prikažu objektivnu i razumljivu sliku Muhameda, na Zapadu još uvijek postoji uglavnom njegova karikaturalna slika. S druge pak strane i sami teroristi koji nastoje obraniti ili osvetiti Muhameda posjeduju vrlo opasnu i štetnu mentalnu karikaturu koja se ne izražava samo nasiljem i ubojstvima nego paradoksalno potvrđuje ono što želi negirati i osuditi. Te dvije mentalne karikature hrane se jedna drugom. Izgleda da je Mokranijeva svrha prikazati Muhameda u gotovo bezgrešnom svjetlu, a sve nasilje koje se događa u islamskome svijetu imalo bi svoje korijene nakon Muhamedove smrti. Tomu u prilog Mokrani prikazuje Muhameda kao onoga koji je na uvredu uzvraćao šutnjom, a ne mržnjom ili nasiljem. On je držao kako je šutnja, a ne ljutnja odgovor koji gasi vatru mržnje i prijezira. Autor pokazuje

kako u Kur'anu nema zemaljskoga kažnjavanja blasfemije, kazna je prepuštena Bogu na drugome svijetu. Tek nekoliko stoljeća nakon Prorokove smrti, islamske pravne škole uvele su smrtnu kaznu za blasfemiju i apostaziju, no tu se radi o političkoj viziji koja je u blasfemiji i apostaziji vidjela vrstu pobune i narušavanje javnoga reda. Mokrani navodi kako Kur'an nikada ne opravdava osvajачke ratove, no kako je dopušteno na nasilje reagirati nasiljem pod određenim uvjetima, te zaključuje kako bi bez susreta s božanskim i bez čistoga srca čitanje Kur'ana postalo ideološka i egoistična selekcija koja traži opravdavanje vlastitih interesa i želja. Dajući ovakvu hermeneutiku islama, čini se kako Mokrani, svjesno ili nesvjesno, stavlja debelu liniju razgraničenja između islama prije i poslije Prorokova života.

U svrhu što boljeg razumijevanja islama, Giuseppe Scattolin u svojemu prilogu govori o nekim temeljnim aspektima islama podrazumijevajući islam ne kao ideološku mentalnu konstrukciju, nego povijesni islam u njegovoj stvarnosti. Nosivi aspekti islama su činjenica da je islam religija koja ima poslanje naviještati apsolutni monoteizam te da je islam u temeljima društva u smislu da se ne ograničava samo na privatno područje nego obuhvaća socijalne odnose (brak, obitelj, baštinu, ekonomske i političke

odnose). Temeljna ideja islama je da cijeli ljudski život treba biti reguliran Božjim zakonom (Šerijat). Islam je civilizacija u kojoj je Kur'an islamski pogled na svijet (*Weltanschauung*). Prosuđujući islam s povijesne točke gledišta, on je politika jer nastoji uobličiti sve aspekte ljudskoga života u kojemu politički aspekt ima temeljnu ulogu, tako da se može reći kako je islam potpuna religija jer obuhvaća religiju i državu.

O odnosu islama i kršćanstva vrijedno je pažnje promišljanje talijanskog teologa Piera Code koji piše o islamu iz iskustva osobnih susreta s nekim eminentnim šijitskim teolozima. On se u svojem razumijevanju islama ograničio na mistična promišljanja šijitskih teologa. Zanimljivo je kako neki od njih vide budućnost dijaloga među religijama u eshatološkoj dimenziji islama.

Na važnosti dijaloga kao sredstva međusobnog upoznavanja inzistira i Sayyed Ataollah Mohajerani koji pokušava ukazati na metodološke, doktrinarne i praktično-religiozne analogije kod šijita i rimokatolika. U području eshatologije, ovaj iranski povjesničar povlači analogiju između mesijanskog nauka u katoličkoj teologiji i Skrivenog imama u šijitskoj teološkoj misli. Autor vidi analogiju u iščekivanju ponovnog Kristova dolaska i dolaska skrivenog imama Mahdija, ne spominjući pritom nikada Kristovo

božanstvo. I u nauku o pravednosti Mohajerani pokušava pronaći dodirne točke. Prema njemu, Sin Čovječji je simbol pravde u katoličanstvu, kao i Skriveni imam u šijitskoj tradiciji. Za njega je pravednost izgubljeni raj, prema toj pravednosti čezne sav ljudski rod, no čini se kako su ISIS i Al-Quaeda instrumentalizirali islam na političkom nivou kako bi stvorili neki novi raj i novu pravdu. Ljubav, pravednost, božansko vodstvo i Isus Krist, čije božanstvo Mohajerani uporno ignorira, te Skriveni imam, za njega su stupovi sličnosti dviju vjera.

Abdellah Redouane u svojemu prilogu vrlo jezgrovito govori o kur'anskim temeljima za dijalog, naglašavajući objaviteljsko porijeklo Kur'ana. Inzistira na tome kako Kur'an jasno propisuje i preporuča dijalog, ne samo među muslimanima nego i s drugim religijama. Ovaj generalni tajnik Talijanskog islamskog kulturnog centra u Rimu posebno se osvrće i na važnost međukulturnog dijaloga, napominjući ulogu islama u integraciji svijeta, kao i činjenicu kako je islamska kultura postala bogatija zahvaljujući upravo kontaktu s drugim kulturama i narodima, ali kako i ona ima što ponuditi drugima.

Zanimljivo i vrlo realistično promišljanje o terorizmu i džihadu donosi Fethullah Gülen tvrdeći nedvosmisleno da onaj tko je prihvatio muslimansku vjeru,

nikada ne bi počinio teroristički čin. Te dvije stvarnosti su međusobno kontradiktorne. Terorizam nije sredstvo za postizanje ikakva islamskog cilja. Ovaj turski sufija navodi niz razloga zbog kojih su neki koji se nazivaju muslimanima počinili takve čine: od osoba koje ne poznaju islam i nisu ga usvojile na ispravan način do onih koji su pretrpjeli ispiranje mozga. Činjenica da su neki muslimani počinili teroristički čin zbog gore spomenutih razloga, ne smije biti opravdanje da se sve muslimane smatra teroristima. Muslimani su dovoljno inteligentni da znaju kako terorizam ne može riješiti njihove probleme. Temeljna je teza ovog sufije kako je glavni uzrok terorizma borba za vlastite interese velikih zemalja. Loši socijalni uvjeti u kojima se nalaze muslimani, podijeljenost među njima samima, kao i grupe nezadovoljne postojećim stanjem doводи do toga da takve osobe lako postanu instrumenti u rukama moćnika koji žele ostvariti vlastite ciljeve. Nevjerodostojnost najmoćnijih svjetskih zemalja koje igraju dvostruku igru veliki je razlog neiskorjenjivanja terorizma jer te se zemlje, s jedne strane pokazuju kao promotori demokracije, a s druge, zbog vlastitih interesa, daleko od svoje domovine, ponašaju se suprotno demokraciji. Terorizam ne žele iskorijeniti oni koji koriste svaku moguću priliku kako bi povezali terorizam

s religijom, a osobito s islamom. Zbog pogrešnih interpretacija i značenja mnogi islamski pojmovi izgubili su svoje izvorno značenje, zato je zanimljivo kako ovaj autor pojašnjava značenje pojma džihad. Zaboravlja se da džihad znači ekstremni napor stići do vlastite bîti i pomoći drugima da to učine. Veliki džihad je duhovna borba za vjeru. Taj džihad se ostvaruje djelima čišćenja i stizanjem do razine savršenstva, koja je Bogu ugodna, oslobađajući se nečistoće srca po molitvama i postu, tražeći oprost i vršeći djela milosrđa. Mali džihad označava borbu, također i oružanu, za obranu i širenje islama. Unatoč tome, autor drži kako džihad nije ekvivalentan ratu jer pojam džihad ima velik raspon značenja: riječ, šutnja, prijateljski osmijeh, sudjelovati u zajedništvu ili ga napustiti, sve ono što se čini u ime Božje.

Pasquale Ferrara u svojem kratkom tekstu propitkuje odnos religije i države općenito te utjecaj religije na društvo, kao i moguće novo pozicioniranje religije unutar države u kojoj bi religija trebala imati veću svijest o svojoj univerzalnosti.

Vrlo je važno pitanje integracije prispjelih muslimana u novim sredinama, kao što su Italija, Francuska i Engleska. Govoreći o integraciji i dijalogu, Roberto Catalano naglašava kako talijansko društvo nije više monokulturno i

monoreligijsko, kako je izgledalo prije tridesetak godina. Primjećujući oko sebe ljude koji ne dijele zajednička religijska uvjerenja i ne prakticiraju istu kulturu, pomalo poziva na oprez i strah. No, s druge strane, strah postoji i kod Tunizana, Marokanaca i drugih pridošlih naroda u Italiju da ih se ne identificira s ratnicima ISIS-a i s islamskim fanaticima o kojima mediji svakodnevno izvještavaju. Nalazimo se, dakle, pred dvije vrste straha koje se sudaraju, no svatko vidi i osjeća samo svoj strah. U takvu stanju nužno je započeti procese integracije što Italija i čini. Catalano, koji je zadužen za međureligijski dijalog u ime fokolarina, ukazuje na niz udruženja i aktivnosti kojima se pokušava pomoći pri integraciji drugih i drukčijih koje je sudbina dovela u Italiju. Jedino integracija i međusobno poznavanje može ukloniti obje vrste straha.

Predsjednik Unije Islamske zajednice u Italiji Izzidine Elzir govori o solidarnosti Talijana s muslimanima te o dobrim odnosima s Katoličkom Crkvom u pitanju međureligijskog dijaloga. Ovaj imam iz Firenze zagovara proces integracije muslimana u Italiji te negoduje kada se radi o muslimanima u Francuskoj koje država asimilira ili pak u Engleskoj gdje ih se getoizira. Imam je uvjeren da, iako ne postoji islamska demokracija, muslimani žele slobodu i demokraciju te pozitiv-

ni laicizam koji ne isključuje, nego poštuje razlike i religiju.

Razumijevanju islama pridonosi i poznavanje uloge žene i obitelji u ovoj monoteističkoj religiji. Zbog toga je priređivač smatrao potrebnim ukazati i na tu temu. Tako nakon općenitog promišljanja o pitanju žene u islamu i kršćanstvu u tekstu Angele Ales Bello, nailazimo na tekst o ženi u Kur'anu i u Prorokovu životu koji potpisuje Shahrzada Houshmand Zadeh, profesorica na Gregorijani. Ova iranska teologinja potrudila se opisati uloge nekih žena koje spominje Kur'an, posebno onih koje su imale važnu mjesto u Prorokovu životu. Tekst Pietra Coccoa sažeto prikazuje potrebu obrazovanja i njegov utjecaj na društvene promjene.

Shvaćanja današnjeg islama bilo bi nepotpun ako ga se ne bi dovelo u korelaciju s komunikacijskim sredstvima koja imaju iznimnu moć utjecaja na ljudsku maštu. Ako se tu maštu ne podloži vlastitome sudu, onda ona nas podlaže svojemu sudu i oslabljuje nas te nas upućuje drugim putovima. Milanski imam Yahya Pallavicini upozorava upravo na tu opasnost budući da postoji enorman broj tv-propovjednika i samoprovanih imama kojima nije nakana prenijeti vrline, nego je njihov jedini cilj egocentrizam. Giulio Albanese u svojemu prilogu spominje povijest razvoja islamskoga tiska, koji ima svoje početke 1816.

godinu u Bagdadu, zaustavljajući se na novim digitalnim tehnologijama koje su dale ogroman impuls arapskim masovnim medijima poput Al-Jazeera. No, čini se kako ni Al-Jazeera još uvijek nije spremna u svojim programima problematizirati pitanje slobode savjesti, kao i postojanje smrtno kazne u slučaju apostazije.

U konačnici, smatramo kako ovu knjigu treba čitati kao doprinos uzajamnom poznavanju i razumijevanju, te zbog toga u njoj nalazimo priloge muslimana i kršćana, šijita i sunita, Arapa i Europljana. Knjiga ne pretendira dati iscrpno razumijevanje islama, no svakako nudi obrise koji na to upućuju. Tome ide u prilog i rječnik osnovnih pojmova u islamu, koji je donesen na kraju knjige. Ova knjiga može biti korisna ne samo onima koji se prvi put susreću s islamom i njegovim učenjem nego i onima koji stoljećima žive pored ove monoteističke religije, a poznaju je tek površno. Knjiga je vrijedna i zbog toga što potiče na nužnost istinskog, snažnog i djelotvornog dijaloga. Dijalog je prije svega osobna odgovornost, no to ne znači da treba šutjeti pred različitim zlostavljanjima poput onih u slučaju Asie Bibi u Pakistanu ili kršćana koje progoni ISIS u Iraku i Libiji ili pak pred psihološkim terorizmom koji se provodi na sjeveru Nigerije. Nužno je tražiti od istinskih muslimana da prosvjeduju protiv

onih koji svojim djelima interpretiraju islam kao nasilnu religiju. Zajedno s njima, ova knjiga nastoji ukazati na ispravno razumijevanje islama i njegovih temelja.

Hrvoje Kalem

### **KNJIGA O RELIGIJAMA ZA NASTAVNIKE I ĐAKE**

Anto LEDIĆ, *Povijest religija*. II. dopunjeno i izmijenjeno izdanje. Sarajevo: Medijski centar Vrhbosanske nadbiskupije, 2015., 407 stranica s 391 slikom u boji i ilustracijama.

Autor je svećenik Vrhbosanske nadbiskupije, zaređen god. 1993., teologiju diplomirao god. 1995. te nakon kratkog pastoralnog djelovanja raspoređen na službu u katoličkim školama. Od 1997. do 2005. bio ravnatelj Katoličkog školskog centra u Konjicu, zatim predavao vjeronauk godinu dana u Travniku, od jeseni 2006. ravnatelj je KŠC-a „Sv. Pavao“ u Zenici. Kao srednjoškolski profesor i ravnatelj upisao je magistarski program na Pedagoškom fakultetu Univerziteta u Zenici gdje je 25. 10. 2010. postigao magisterij radom „Značaj transformacije eksplicitnog u implicitno znanje na području religioznosti“. Nastavio je program za doktorat na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Zenici gdje je doktorirao 22. 1.

2014. disertacijom „Koncept menadžmenta u odnosima bračnih partnera s ciljem poboljšanja života obitelji“. Piše o pedagoškim i teološkim temama u različitim časopisima.

U katoličkim školama BiH, uz konfesionalni vjeronauk (katolički, pravoslavni, evangelički, muslimanski), postoji i predmet „povijest religija“ koji se predaje u sedmom razredu osnovne i trećem razredu srednje škole. Ova knjiga plod je autorova jedanaestogodišnjeg iskustva predavanja toga predmeta. Namijenjena je onima koji taj predmet predaju, kao i đacima koji se zanimaju za današnje religije u BiH i po svijetu. To iskustvo i namjena utjecali su na odabir obrađenih tema te 391 slike u boji i ilustracija. U predgovoru drugom izdanju autor kaže da je „bogatije za nekoliko novih tema koje su izričito tražili učenici. Nova građa obuhvaća 45 stranica i pedesetak ilustracija. To su uglavnom osnivači i proučavatelji velikih religija te hramovi, crkve, džamije i drugi vjerski spomenici. Vrlo pregledan sadržaj stoji na početku knjige. Prvo poglavlje naslovio je „Pojmovnost religije“ (str. 1-9) te u njemu iznio pregled teorija o porijeklu religija i osnovne pojmove. U tom te sljedećem poglavlju „Pretpovijesno razdoblje“ (str. 11-15) uglavnom se naslanja na teorije koje pojašnjavaju religijske simbole iz vremena prije pisane povijesti.



U kratkom poglavlju „Kolijevka civilizacije – Bliski Istok“ (str. 17-19) prikazuje religije sumerske i babilonske kulture od kojih je proučavateljima Staroga zavjeta poznat Ep o Gilgamešu. Izumrle „Staroslavenske religije“ (str. 21-33) ostavile su trag na nekim današnjim nazivima mjesta i osoba. Slijedi pregled svetih mjesta, simbola, brojeva i grobnica (str. 35-45). U „Najstarije svjetske religije azijskog kontinenta“ (str. 47-67) uvrstio je hinduizam, budizam i sikhizam. U „Kineske i japanske religije“ (str. 69-81) konfucijanizam, taoizam, šintoizam, zoroastrizam, Hare Krišna. Iako su izumrle, zbog opće naobrazbe srednjoškolaca, obradio je religiju starih Rimljana, zatim Grka i Egipćana (str. 83-99).

Pri obradi „Nastanka i razvoja židovske religije“ (str. 101-125), dužnu pozornost posvetio je Jeruzalemu kao svetom gradu, zatim teologiji Saveza s Bogom i sa sunarodnjacima te svetim knjigama. Najduže poglavlje je „Kršćanstvo“ (str. 127-219) jer je u njemu obradio lik utemeljitelja Isusa Krista te razdvojene kršćanske Crkve: katoličanstvo, Opus Dei kao zasebnu prelaturu u Katoličkoj Crkvi, zatim grkokatolike, Bibliju kršćana, pravoslavlje, protestantizam, adventiste, anglikance, baptiste. Pri obradi kršćana odvojenih od Rima služio se gradom koju su oni sami o sebi napisali tako da se mogu prepoznati

u ovim tekstovima. Isto je učinio u poglavlju „Islam“ (str. 219-247) gdje je posebno obradio nastanak i kratku povijest ove treće mono-teističke religije, Kur'an, blagdana, poslanje, Šerijat i pokrete.

Budući da đaci osnovnih i srednjih škola u onome što čitaju ili gledaju u medijima susreću i sljedbenike novih religioznih pokreta, autor je i njima posvetio jedno poglavlje (str. 249-267) oslanjajući se na zbornik radova *Novi religiozni pokreti* koji je god. 1997. u Zagrebu izdao hrvatski isusovac Mijo Nikić, što je inače i tema njegove disertacije na KBF-u u Zagrebu. Među uzroke zanimanja za nove religiozne pokrete ubraja: traganje za pripadnošću i odgovorima na važna životna pitanja, zatim za kulturnim identitetom, potrebu priznatosti, transcendentnosti, duhovnog vodstva, vizija, dioništva u društvenim gibanjima. Od tih pokreta obradio je gnosticizam, Jehovine svjedoke, tzv. „new age“ čije učenje uspoređuje s kršćanskim nazorom na svijet. Zasebna poglavlja posvetio je duhovnim iscjeliteljima (str. 269-275), spiritizmu (str. 277-291) u koji ubraja i sotonizam. U ovom izdanju novo je poglavlje „Vračanje i praznovjerje“ (str. 293-301). Smatrao je potrebnim predavačima i učenicima prikazati katolički obrednik za egzorcizme te zapise u islamu i liječenje Kur'anom. U poglavlju „Ekumenski pokreti i dijalog“ (str.

303-305) kratko prikazuje nauk Drugog vatikanskog koncila, ali i Platformu Islamske zajednice u BiH za dijalog.

U „Monoteističkim bogomoljama“ (str. 307-320) prikazuje vanjski izgled i unutarnji raspored katoličkih i pravoslavnih crkava te džamija i sinagoga. Posebnu pozornost posvetio je džamiji Al-Aksa u Jeruzalemu te hramu sv. Save u Beogradu koji je podignut na mjestu gdje je Sinan paša god. 1595. spalio kosti ovog srpskog sveca kao simbol religioznog identiteta i otpora. Na str. 320 donio je broičani pregled jedanaest najbrojnijih religija na svijetu. U poglavlju „Appendix“ (str. 321-374) prikazao je Starokatoličku Crkvu, pentekostalce, mormone, vjeroispovijest nekih evanđeoskih zajednica zvanu „Lausannski zavjet“, kvekere, slobodne zidare, scijentologiju, templare, amiše u Sjedinjenim Državama, rastafarianstvo, jazide, afričke religije koje slijede oko 10% današnjih Afrikanaca te religiju Oceanije i američkih Indijanaca. Zaključuje magijom zvanom „voodoo“.

U „Literaturi“ (str. 377-387) navedeno je oko 150 naslova djela i članaka iz tog područja. U ovom drugom izdanju ispravio je pogreške uz imena i naslove koje su se bile potkrale u prvom izdanju te dodao neke važne nove naslove.

Svjestan religijskog pluralizma među učenicima i nastavnicima kojima je knjigu namijenio,

autor je želio o „drugima“ pisati tako da se oni prepoznaju, a ne osjećaju izruganima ili apologetski pobijanima (kritizirani su samo svjedoci Jehove zbog nasilnog čupanja biblijskih tekstova iz povijesnog konteksta i potpirivanja mržnje prema Papi kod vlastitih vjernika, također propovjednici „new agea“ zbog manipuliranja duhovnim potrebama mladih). To je osnovno dobro svojstvo ove knjige, a tome služe također fotografije i ilustracije u boji. Zato je u bilješkama na kraju knjige naveo izvore iz kojih je preuzimao pojedine dijelove građe (str. 384-407). Ima ih 583, od toga kod oko 120 upućuje na citate ili parafraze iz židovske i kršćanske Biblije, u drugima na internetske adrese za pojedine pojmove, članke ili knjige. Neke bilješke donose šire informacije koje će čitateljima biti zanimljive, npr. br. 34 – o Ajvatovici kao hodočasničkom mjestu bosanskih muslimana, br. 261 - o Nicejskom saboru, br. 289 - o nastanku i povijesnom razvoju isusovaca, br. 290 franjevac, br. 291 dominikanaca. U bilješci 328 govori o ekskomunikaciji danas, 397 o Ćabi ili crnom kamenu u Meki, 423 o „Bismilli“ ili prvoj rečenici Kur’ana u svakoj suri, 440 o selefijama i vehabijama kao muslimanskim sektama.

Kao u svakom ljudskom djelu, unatoč jezičnoj lekturi i tehničkoj korekturi, potkrale su se u prvom izdanju neke tiskarske i stvarne

pogreške. Na promociji tog izdanja u Travniku 28. veljače 2015. lektorica je s tugom istaknula da je do novih pogrešaka došlo prigodom prenošenja teksta s izvornog kompjutera na onaj u tiskari. Autor je tiskarske i stvarne pogreške u novom izdanju marljivo uklonio te tako knjigu učinio pouzdanom za uporabu ne samo srednjoškolcima nego i nastavnicima koji trebaju pouzdane informacije o religijama u svojim predmetima.

Stoga je ova knjiga sjajan pregled izumrlih i živih religija kojim se plodno mogu služiti nastavnici osnovnih i profesori srednjih škola u svojem radu. Potrebna je učenicima i vjeroučiteljima, a dobro će doći i pastoralnim djelatnicima koji nastoje oslušivati pitanja mladih i na njih iskreno odgovarati. Najveća joj je odlika što je građa o pojedinim religijama preuzimana iz službenih tekstova dotičnih zajednica. To će pripadnicima tih zajednica omogućavati da se prepoznaju a učenicima i drugim čitateljima nudi mogućnost da vide kako „drugi“ gledaju svoj vjernički identitet. To je bitno u zemljama s više religija i u međureligijskom dijalogu gdje bismo se tokom školovanja trebali osposobiti da „druge“ s poštovanjem čujemo i pratimo. U pluralnim društvima s demokratskim uređenjem u vremenu dijaloga nije sramota biti drukčiji.

Mato Zovkić

## **KNJIGA O ŽUPI BOŠNJACI I SVEĆENIČKOM DJELOVANJU POD KOMUNISTIČKOM VLAŠĆU**

Petar ŠOKČEVIĆ, *Zapisi iz olovnih vremena*. Đakovo: vlastita naklada, 2015., 304 str.

S autorom sam neko vrijeme kao mlađi kolega studirao na Đakovačkoj bogosloviji. Knjigu mi je poklonio 18. srpnja 2015. Kad sam vidio da sadržava i poglavlje o ubijenom tovarničkom župniku Ivanu Buriku, koji je 14. 7. 1963. propovijedao na mojoj mladoj misi u Gradištu, odlučio sam odmah pristupiti čitanju. Knjiga je tematska autobiografija o odrastanju autora u župi Bošnjaci i svećeničkom djelovanju u Đakovačko-osječkoj nadbiskupiji pod komunističkom vlašću (1961.-1990.) i u vrijeme diskriminacije Hrvata od strane Srba kao većine u Srijemu nakon raspada Jugoslavije (1991.-2006.). Od kolovoza 2006. smješten je kao umirovljenik u Svećeničkom domu u Đakovu odakle pastoralno ispomaže prema svojim mogućnostima i bavi se poviješću svojega zavičaja.

Nadbiskup Hranić je podržao ovaj pothvat svojega svećenika istaknuvši kako je Petar Šokčević „time što je omogućio da sve bude uobličeno u koricama jedne knjige, omogućio da njegovo svjedočanstvo postane dostupno širokom krugu zainteresiranih osoba“ (str. 11). Urednik knjige profesor

Ivan Šokčević u „Napomeni“ i „Pogovoru“ (str. 189-295) pojasnio zašto je knjigu uredio u sedam zaokruženih cjelina, a „Imenskim kazalom“ (str. 297-304) olakšao čitateljima pronalaženje mjesta na kojima se spominju pojedini supatnici i suputnici autorova životnog putovanja.

U prvom poglavlju autor je prikazao svojega djeda po majci Matu Babogredca (1875.-1950.) koji je kao član HSS-a god. 1910. bio izabran u Hrvatski sabor a nakon uključanja Hrvatske u Jugoslaviju i u skupštinu u Beogradu. Od njega je unuk naučio pratiti političke prilike i posvećivati pozornost općem dobru Hrvata, posebno slavonskih zemljoradnika. Iz poglavlja „Ukazanja u Bošnjacima (1945.-1963.)“ veoma su zanimljivi susreti Petra Šokčevića s vidjelicom Marijom Golubičić, kao redovnica s. Bernardica, koja mu je 2008. povjerila kako je „posve sigurna da je vidjela Majku Božju od 1945. do 1963. godine, iza toga je nije više vidjela, ali je osjećala da je Ona stalno uz nju“ (str. 38). Zato smatra da bi odgovorni u Nadbiskupiji trebali otvoriti arhive i objaviti poruke Gospe preko bošnjačkih vidjelaca.

U taj dio uvrstio je i poglavlje o suđenju sedmorici svećenika i trojici bogoslova iz Đakovačke bogoslovije u jesen 1959. u Osijeku zbog podmetnutih optužbi da su spremali rušenje režima. Uvažavajući druge objavljene spi-

se o tome, on se koncentrirao na analizu svoje optužnice te na postupak prema njemu kao okrivljenome prije suđenja i nakon osude na 13 mjeseci zatvora. Posebno je zainteresiran za formulaciju presude da Đakovačka bogoslovija „ostaje“, a okrivljeni se osuđuju. Iako su svećenička udruženja Hrvatske, BiH te Srbije podnijela molbu sudu da ne odredi zatvaranje Bogoslovije te obećala kako će se pobrinuti da se u nastavku rada te crkvene ustanove ne ponavljaju slične akcije, on iz razgovora s ocem našega profesora Ivana Kopačića dokazuje da je poglavar države Tito naredio poštedu Bogoslovije pod utjecajem Koče Popovića kao ministra vanjskih poslova. Tko pozna neke detalje o ponašanju optuženih i nekih svjedoka, divit će se Petru Šokčeviću što nikoga ne blati, a tužiteljima i sucima oprašta. Važno mu je bilo istaknuti kako se biskup Bäuerlein odupro pritisku komunističke vlasti da osudi ponašanje svojih svećenika i bogoslova pa će vlast velikodušno „ostaviti“ Bogosloviju. Bio sam jedan od bogoslova te jeseni u Đakovu i živjeli smo u strahu da će vlast narediti zatvaranje ustanove u kojoj drugujemo i studiramo spremajući se za svećenike. Uz to smo svakodnevno strahovali od bogoslova koje su komunistički agenti mogli ucjenama prisiljavati da nas špijuniraju.

U poglavlju o Ivanu Buriku

(str. 107-124) autor upućuje na tri knjige o ovom mučeniku koje je uredila književnica Nevenka Nekić, ali iznosi i svoje svećeničko prijateljevanje i pastoralnu suradnju s njime. Obrazlaže zašto je Ivan nosio majčino prezime a njegov brat Stjepan očevo, maltretiranje Burika kao svjesnog hrvatskog mladića u Stirizivojnoj od strane ondašnje vlasti te polaganje srednje škole nakon što se odlučio za svećeništvo i studiranje teologije u Đakovu. Obrazlaže kako je Burik vjerski preporodio Tovarnik kroz 28 godina župničke službe te kako je 8. listopada 1991. iz župne kuće u Sotu autom „odjurio nizbrdo, na cestu za Šid i Tovarnik“ (str. 121) gdje su ga ubili srpski naoružani vojnici dok je niz stepenice župnog stana silazio u podrum da im donese rakije. Autor se pita: „Zašto vlč. Ivo Burik nije izbjegao kao onih pet svećenika u konvoju Hrvata u Iloku (njih 8.500)? Zašto nije bar ostao u župnom stanu kod mene u Sotu? Ostao je u okupiranom Tovarniku sa svojim vjernicima kao svećenik, kao čovjek i kao Hrvat. Da pokaže nenasilni otpor i neslomivost svoje Hrvatske, rekavši ‘Ne može se jedan narod tako lako uništiti!’ Vjerujem da je htio ostati u svom narodu do posljednjega čovjeka pa makar i poginuo“ (str. 123).

Petar Šokčević bio je od 1980. do 2006. župnik Sota u Srijemu gdje Hrvati kao manjina žive uz

većinske Srbe. Zato je u ovu knjigu uvrstio i poglavlje o iseljavanju Hrvata iz općine Šid u Srijemu nakon raspada Jugoslavije i tokom Domovinskog rata (str. 125-156). Poimence spominje pet svećenika koji su najprije bili zlostavljani, a onda morali otići radi opasnosti za život. Na njega su razulareni srpski oružnici pucali 26. prosinca 1991. iz dva smjera. Kroz sljedećih pet godina svakog jutra, kad bi otvarao vrata župnog stana u Sotu, očekivao je rafal. Ovdje je prikazao teror od sela do sela: u Sotu, Ljubi, Molovinu, Erdeviku, Binguli, Moroviću Jameni, Šidu, Vašici, Batrovcima, Gibarcu, Kukujevcima. Unatoč prijetnjama i opasnostima ostao je u Sotu ističući: „Mi svećenici u Srijemu bili smo jedan drugomu oslonac, posjećivali smo se i zajednički razmatrali situaciju“ (str. 151). Smatra da je u šidskoj općini god. 1991. bilo oko 7000 Hrvata, a nakon iseljavanja i zastrašivanja na popisu stanovnika izjasnilo ih se Hrvatima samo 1.569 „iz opreza da im se nešto loše ne bi dogodilo zbog takvog izjašnjavanja“ (str. 153). Smatra da je borba za nacionalni teritorij osnova sukoba u Srbiji, Hrvatskoj te BiH. Sa zahvalnošću ističe da su ga nakon rata poštovali Srbi starosjedioci te priznaje: „Susreo sam i dobrih ljudi među Srbima doseljenicima, koji su žalili što su ih njihove političke vođe navele da se sele iz Hrvatske u Srbiju... Uvjeren sam da Hrvati

i Srbi mogu živjeti u miru u Srijemu poštujući i uvažavajući jedni druge“ (str. 155).

U maticama župe Bošnjaci našao je najstarije pripadnike prezimena Šokčević iz god. 1719. i dalje. Kad je Petru bilo 11 godina, umro mu je otac Ivan 13. siječnja 1946. od posljedica mučenja od strane Nijemaca u toku rata. Zahvalan je majci Mariji što se hrabro nosila s teškoćama školujući petero djece, uz plaćanje visokog poreza na poljoprivredno imanje koji su nametali komunistički vlastodršci. Uz vožnju biciklom ili zaprežnim kolima za više bošnjačkih đaka, Petar Šokčević je od jeseni 1947. do ljeta 1949. pohađao u Županji nižu gimnaziju a zatim kao sjemeništarc Đakovačke biskupije, uz duhovnu potporu župnika M. Galovića, nastavio klasičnu gimnaziju u Zagrebu. Posljednja dva razreda srednje škole završio je u Đakovu, na liceju pri Visokoj bogoslovnoj školi. Kroz dvije godine služio je vojsku u Surdulici i Leskovcu u Srbiji, zbog čega je morao prekinuti studij teologije. Nakon odsluženja zatvorske kazne od 13 mjeseci, završio je četvrtu godinu studija te na Petrovo 1961. bio zaređen za svećenika. On i drugi ređenici Đakovačke biskupije odmah su raspoređivani na pastoralnu službu tako da su petu godinu studija trebali polagati iz pastve, u nastavcima. Donio je imena svojih profesora u Županji, te *naših* u Za-

grebu i Đakovu.

U poglavlju „Na putu Gospodnjem“ (str. 189-206) najprije ističe da svojoj religioznoj obitelji zahvaljuje klice zvanja, zatim ministrantskoj službi te izravnom poticaju župnika Marijana Galovića: „Rečeno modernim rječnikom, u obitelji sam stekao socijalni kapital i za javno djelovanje i za duhovne vrijednosti“. Za duhovno sazrijevanje zahvalan je svećeniku Željku Pavličiću te posebno duhovnicima u Bogoslovnom sjemeništu Stjepanu Bulatu i Ćirilu Kosu. U prikazivanju svojega pastoralnog djelovanja na dvanaest župa s ponosom se sjeća da je redovno držao vjeronauk, animirao kao župnik hodočašća u Ilači te popravljao crkvene zgrade. Ističe da „s crkvom nisu bili povezani oni koji su bili u državnim službama, no i iz njihovih obitelji dolazili su u crkvu na misu djeca i drugi“ (str. 200). Za Drugi vatikanski koncil ističe da je donio liturgiju na hrvatskom jeziku, okretanje svećenika prema sabranoj zajednici u predvođenju mise kao svete gozbe. Međutim, ne spominje je li odlazio na Teološko-pastoralni tjedan u Zagreb gdje je godinama svećenicima tumačen duh temeljite koncilske obnove, šire od promjena u liturgiji i obredima sakramenata. Ističe doduše da su on, Burik i drugi svećenici koji su služili na župama u Srijemu nastojali uspostavljati otvorene kontakte s pravoslavnim svećeni-

cima, ali kao da ga se nije posebno dotaklo koncilsko *ново* učenje o ekumenizmu, o dijalogu s nekršćanima, o slobodi religije, o sudjelovanju kršćana u rješavanju zemaljskih briga svih ljudi.

U poglavlju o svećenicima Bošnjacima i onima koji su služili na njegovoj rodnoj župi (str. 209-260) najopširnije je obradio župnika M. Galovića čiji pastoralni rad je proučio i na temelju Župne kronike, ali je pregledao i njegove pisane radove. Prikazao je brojne knjige Željka R. Pavličića. Ističe sa zahvalnošću da je tog vrijednog svećenika pohađao kao bogoslov, dok je on služio u Štitaru: „Dolazili su tada u posjet Pavličiću i drugi studenti teologije jer je Pavličić bio obrazovan i gorljiv svećenik koji je privlačio svojim djelovanjem“ (str. 228). I ja sam jedan od tih bogoslova, zahvalan za susrete i razgovore u toku ljetnih praznika u obližnjem Gradištu. Za poglavlje o Ivi Boriloviću (str. 241-250), koji je zaređen za svećenika Kotorske biskupije, ali mu je biskup Ilija Janjić dopustio da se inkardinira u svoju rodnu biskupiju, Đakovo, koristio je svoje sjećanje na zajedničko djetinjstvo i mladost u Bošnjacima, ali i kasnije posjete te Župnu kroniku Gradišta u vremenu kada je vlč. Borilović tu bio župnik. Svojega sužupljanina i mlađeg kolegu svećenika Antuna Jovanovca Petar Šokčević doživljavao je kao „pjesnika na oltaru“

(str. 251-260). Uz prikaz njegova svećeničkog djelovanja, najviše se zadržao na njegovim pjesmama koje je godinama objavljivao u pučkom kalendaru „Danica“ te na kraju izdao i posebnu zbirku *Sa žitom zrijemo*. Budući da sam Jovanovčev školski kolega, potvrđujem Šokčeviću konstataciju da je on bio vedar svećenik koji je volio slavonske usjeve i sanjario o njima. U potvrdu toga prenio je njegove tri pjesme „Jesen“, „Sa žitom zrijemo“ i „Papa u Hrvatskoj 1994.“ Šteta je što nije uvrstio posebno poglavlje o Antunu Bačiću, koji je u Bošnjacima bio župnik od 1968. do smrti 1998. godine, a zaslužan je posebno za pastoral slijepih i slabovidnih osoba u Hrvatskoj. To još može učiniti u godinama koje mu Gospodin dodijeli. Na internetu sam pročitao da su prema popisu iz 2001. godine Bošnjaci imali 4653 stanovnika a prema popisu 2011. godine 3901 – manje za 752 u deset godina. Očito ne samo zbog umiranja starijih i seljenja mladih nego i zbog manjeg broja djece u obiteljima. Šteta je što ovaj svećenik Bošnjakinin o tome nije zabilježio svoje razmišljanje.

U poglavlju o sjećanju na djetinjstvo i mladost u Bošnjacima, ja kao Hrvat u Sarajevu odakle su tisuće nevinih Židova silom odvedene za vrijeme NDH u logor i nikada se nisu vratili, imam riječ pohvale za podatak o članovima židovske obitelji Grūn s či-

jom djecom se Petar Šokčević u Bošnjacima igrao. On žali što su svi članovi te obitelji „otjerani u logor u Jasenovac“ (str. 263). Navodi i nekoliko stotina bošnjačkih Roma i Vlaha koje su vlasti NDH nevine otjerale u logor, a Bošnjaci su osuđivali to nasilje hrvatske vlasti. Samo priznavanjem da su i „naši“ činili zločine možemo postati svjedoci pomirenja s „drugima“ živeći u novim državama nakon sukoba koji su odnijeli mnoge živote.

U poglavlju „Gospodarska povijest“ na kraju knjige autor prikazuje mučenje bošnjačkih seljaka od komunističke vlasti u vrijeme takozvanih „obaveza“ kada je bilo naređivano da moraju davati državi i više od onoga što rodi na njihovim obrađenim njivama. Vrlo živahno, uz djetinju radost i ponos, prikazao je „Zubanov stan na Topoli“ sa zgradama, voćnjacima i 13 jutara zemlje obitelji Šokčević. Budući da su moji roditelji s osmero djece u ožujku 1950. god. doselili na jedan takav „stan“ u Gradištu gdje smo živjeli prvih devet godina našega uključivanja u župu i selo Gradište, podsjetio me na te dane.

Knjiga je vrijedna monografija o Bošnjacima i autorovu svećeničkom služenju u 12 župa Đakovačke-osječke nadbiskupije od 1961. do 2006. godine. S pravom je dao naslov „Zapisi iz olovnih vremena“, zahvalan Bogu i ponosan što je kao svećenik mo-

gao revno obavljati svoju službu u vrijeme komunističke vlasti i nacionalističkog divljanja u Srijemu nakon raspada Jugoslavije. Sjajno je što je poimence spomenuo mnoge osobe s kojima se kao svećenik susretao u svojem pastoralnom radu. Povrh svega vidi se da je gajenjem svećeničkog prijateljstva njegovao svećeničku duhovnost i crpio snagu za revno pastoralno djelovanje te da je u euharistiji vidio središte svojega svećeništva (usp.: str. 205).

Mato Zovkić





## UPUTE AUTORIMA I SURADNICIMA

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

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

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

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

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

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

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

Detaljne metodološke upute za pisanje radova nalaze se na:

**[http://www.kbf.unsa.ba/upload/file/UPUTE\\_AUTORIMA.pdf](http://www.kbf.unsa.ba/upload/file/UPUTE_AUTORIMA.pdf)**

