

Časopis za teološka i međureligijska pitanja
 Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
 Vol. 16, br. 2, 2012.

Josip MUŽIĆ , Bogumilska reinterpretacija kršćanskog bogoštovlja i morala	247-266
Zdenko SPAJIĆ , Analiza društvenog stanja u Bosni i Hercegovini kao osnova za pastoralno planiranje	267-290
Ivan BODROŽIĆ , Klement Aleksandrijski i prihvaćanje grčke filozofije u aleksandrijskoj Crkvi koncem 2. stoljeća	291-306
Aleksandra GOLUBOVIĆ , Promišljanja o Bogu kod Hermana Dalmatina	307-325
Tomo VUKŠIĆ , Mjesto brodoloma svetoga Pavla (Dj 27,27; 18,1): Malta, Kefalonija ili Mljet	327-343
Mato ZOVKIĆ , Navještenje Mariji u Lukinoj teološkoj viziji (Lk 1,26-38)	345-363
Antun ČEČATKA , Krštenje u Limskom dokumentu	365-387
Pero PRANJIĆ , Postupak pri uklanjanju ili premještanju župnika	389-404
Josip GRBAC - Iva ŠTAJDUHAR , Etičnost biomedicinskog istraživanja na djeci	405-429
Günther GEBHARDT , Svjetski etos kao izazov za društveni i međureligijski dijalog	431-445
Franjo TOPIĆ , Katolički teolog razgovara s rabinom	447-462
Krunoslav DRAGANOVIĆ , Otomanska Bosna u XIX. stoljeću i carski namjesnici u njoj	463-499

VRHBOSNENSIA – GODINA XVI – BROJ 2 – SARAJEVO 2012.

Izdavač ■ Publisher

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

Glavni i odgovorni urednik ■ Editor-in-Chief

Darko Tomašević

Uredništvo ■ Editorial Board

Niko Ikić, Tomislav Jozić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

Znanstveno vijeće ■ Scientific Council

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

Lektura ■ Language Editor

Marija Znika

Korektura ■ Proofreaders

Pero Pranjić, Darko Tomašević

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

Naklada ■ Print Run – 550

Grafičko oblikovanje i prijelom ■ Graphic design and layout

Darko Tomašević

Tisak ■ Printing

Suton d.o.o., Široki Brijeg

Cijena ■ Price

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

Uplata ■ Payment

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

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

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

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

ISSN 1512-5513

urbosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu -
pridružena članica Univerziteta u Sarajevu
God. XVI, br. 2
2012.

Sadržaj • Contents

Članci ■ *Articles*

Josip MUŽIĆ, Bogumilska reinterpetacija kršćanskog bogoštovlja i morala	247
Zdenko SPAJIĆ, Analiza društvenog stanja u Bosni i Hercegovini kao osnova za pastoralno planiranje	267
Ivan BODROŽIĆ, Klement Aleksandrijski i prihvaćanje grčke filozofije u aleksandrijskoj Crkvi koncem 2. stoljeća	291
Aleksandra GOLUBOVIĆ, Promišljanja o Bogu kod Hermana Dalmatina	307
Tomo VUKŠIĆ, Mjesto brodoloma svetoga Pavla (Dj 27,27; 18,1): Malta, Kefalonija ili Mljet	327
Mato ZOVKIĆ, Navještenje Mariji u Lukinoj teološkoj viziji (Lk 1,26-38)	345
Antun ČEČATKA, Krštenje u Limskom dokumentu	365
Pero PRANJIĆ, Postupak pri uklanjanju ili premještanju župnika	389
Josip GRBAC - Iva ŠTAJDUHAR, Etičnost biomedicinskog istraživanja na djeci	405

Pogledi ■ *Views*

Günther GEBHARDT, Svjetski etos kao izazov za društveni i međureligijski dijalog	431
--	-----

Osvrti ■ *Commentary*

Franjo TOPIĆ, Katolički teolog razgovara s rabinom	447
--	-----

Prikazi ■ *Surveys*

Krunoslav DRAGANOVIĆ, Otomanska Bosna u XIX. stoljeću i carski namjesnici u njoj	463
--	-----

Recenzije ■ Book reviews

- Mirko ŠIMIĆ, *Die katholische Kirche in Bosnien-Herzegowina 1991-1995. Die katholische Kirche in Bosnien-Herzegowina in der Zeit des Umbruchs (1991-1995) und im Licht Der Enzyklika „Pacem in Terris* (Mato ZOVKIĆ) 501
- Darko TOMAŠEVIĆ (ur.), *120. obljetnica Bogoslovije. Znanstveni skup povodom obilježavanja 120. obljetnice organiziranog filozofsko-teološkog studija na Vrhbosanskoj katoličkoj bogosloviji (Sarajevo, 16. listopada 2010.)* (Tomislav JOZIĆ) 504
- Celestin TOMIĆ, *Otkrivenje. Komentar. 2. izdanje o petoj obljetnici smrti autora* (Mato ZOVKIĆ) 507
- Philippe CHENAUX – Emilio MARIN – Franjo ŠANJEK (ur.), *La Chiesa croata e Concilio Vaticano II* (Zorica MAROS) 509
- Michael IPGRAVE (ur.), *Izgradnja boljih mostova saradnje. Muslimani, kršćani i zajedničko dobro. Izlaganja četvrtog seminara „Building Bridges“ (Izgradnja mostova) održanog u Sarajevu 15.-18. maja 2005.* (Mato ZOVKIĆ) 514
- Carolyn OSIEK – David L. BALCH, *Families in the New Testament World. Households and House Churches* (Mato ZOVKIĆ) 518

UDK: 27-42-87.645(497.6)“11/14“

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: lipanj 2012.

Josip MUŽIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu

Zrinsko-frankopanska 19, HR – 21000 Split

josip.muzic3@st.htnet.hr

BOGUMILSKA REINTERPRETACIJA KRŠĆANSKOG BOGOŠTOVLJA I MORALA

Sažetak

Logična primjena bogumilskog svjetonazora događala se u njihovoj životnoj praksi. Konkretno na području bogoštovlja i morala oni polaze od kršćanstva, ali se ujedno od njega distanciraju i reinterpretiraju ga u skladu sa svojim potrebama. Sakramente tako reduciraju samo na krštenje i ispovijed, a onda ih toliko mijenjaju da im pridaju sasvim drugo značenje. Na taj način ne samo da prekidaju svaku vezu s kršćanstvom nego svoje obrede prožimaju dubokom mržnjom prema njemu. Molitva i askeza stavljeni su u funkciju izgradnje sljedbe a ne osobnog odnosa s Bogom. Moral bogumila karakterizira dualističko odbacivanje materije i zastupanje savršenosti njihovih učitelja već ovdje na zemlji koja ih čini imunima na grijeh. Privid pravovjerja, koji nalazimo u bogumilskom bogoštovlju i moralnim odredbama, služi za prozelitizam i zaštitu od progona. Njihovo neujednačeno, a često i proturječno, djelovanje s pratećim učenjima moguće je pak razumjeti jedino ako se ima na umu inicijacijsko stupnjevanje pripadnosti i ezoterijsko ustrojstvo. Gledano s njihova motrišta, neispravno ih je držati krivovjercima jer su oni izgradili svoju izvornu vjeru čija jedina veza s pravovjermem – paradoksalno - jest antikršćanstvo.

Ključne riječi: priznanje grijeha, ponovno krštenje, ideal savršenosti, molitva Gospodnja, odbacivanje braka, nečistoća materije, dualizam, ezoterija, inicijacija.

Bogumilska vjerska praksa važan je pokazatelj njihova odnosa s transcendentnim koji omogućava - u duhu *lex orandi, lex credendi, lex vivendi* – razumjeti bolje cijeli njihov svjetonazor. Imajući na umu da se oni predstavljaju i štoviše ističu sebe kao uzorne kršćane, važno je vidjeti da li i koliko to odgovara stvarnosti. Cilj ovog rada je pokušati doći do odgovora na to pitanje preko analize njihova bogoštovlja i morala.¹

¹ Pri tome ne ulazimo u problematiku bosanskih krstjana koji unatoč nekim sličnostima predstavljaju fenomen za sebe. Više na tu temu vidi Ivan MUŽIĆ, *Vjera Crkve bosanske. Krstjani i pogani u srednjovjekovnoj Bosni* (Split: Muzej hrvatskih arheoloških spomenika, 2008.)

1. Sakramenti

Na prvi pogled bogumili se po iskazima pobožnosti ne razlikuju od kršćana, dapače može se dobiti dojam da su oni pravovjerniji. Ipak već malo bolje upoznavanje njihova fenomena daje sasvim drukčiju sliku. Uočava se naime da je opseg bogoštovlja u širem smislu mnogo suženiji i da se tu dogodio značajan i bolan rez. Najrječitiji dokaz je da su od sedam sakramenata, barem formalno, bila zadržana samo dva: ispovijed i krštenje. Ostale su sakramente izrijekom odbacivali - kao na primjer sveti red, ženidbu i euharistiju - ili prešutno, kao bolesničko pomazanje i krizmu. To ukazuje na svjesno diferenciranje i napuštanje ortodoksije. Usprkos tomu oni ne prestaju biti kršćanima ako i dalje imaju isti temeljni sakrament krštenja koji ih pritjelovljuje i suobličava Kristu. U sličnoj situaciji nalaze se protestanti pa bi bogumili u tom slučaju bili preteče reformacije. Za donijeti sud što je na stvari, presudno je vidjeti kako oni shvaćaju i prakticiraju sakramente koje su zadržali, posebno krštenje. Drugim riječima, treba utvrditi da li se tu zadržao kontinuitet s pravovjermem ili su se uvele preinake i posebnosti koje ih dodatno udaljavaju ili čak definitivno isključuju iz kršćanstva. Time se dobiva i osnova za moći ispravno sagledati i vrednovati njihovu duhovnost i moral.

1.1. Očitovanje grijeha

Ispovijed je kod bogumila imala pripremnu funkciju za njihovo krštenje² i lako je moguće da se uglavnom svodila na priznanje prethodnih zabluda. Kod kršćana toga nemamo jer krštenje ne traži ispovijed, kako kod djece tako i kod odraslih, jer ono briše sve grijehe te su zato neki u prvoj Crkvi, poput Augustina, odgađali primanje krštenja sve do spremnosti potpunog raskida s grijehom. Sakrament ispovijedi je stoga, kod pravovjernih, nužan krštenima za izlaz iz stanja teškog (smrtnog) grijeha i u pravilu prethodi primanju euharistije koja bi se u protivnom primala svetogrdno.

Odrješenje od grijeha kod kršćana u redovitim okolnostima Krist daje jedino preko valjano ređenog svećenika, koji može biti samo muškarac. Bogumili su ga pak primali jedni od drugih, bez obzira na

² Eutimije ZIGABEN, „De haeresi bogomilorum narratio“, Gerhard FICKER, *Die Phundagiagiten: ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1908.), 100.

spol i bez svećenika, budući da su sakrament reda osuđivali³ i među njima nije ni postojao. Razlika u odnosu na ortodoksiju je silna. Nema više razlikovanja između ministerijalnog i općeg svećeništva, već su svi bez iznimke ovlašteni davati odrješenje grijeha pod uvjetom da su već inicirani u sljedbu. Svećeništvo kao takvo je izum đavla.⁴ Laicizacija i pojednostavljivanje dostupnosti sakramenta pomirenja ima za posljedicu umanjivanje njegove važnosti i relativizaciju. Promjene se ne ograničavaju samo na formu nego zahvaćaju i samu bit i svrhovitost sakramenta ispovijedi. Ovo bismo mogli jednim dijelom pripisati drastičnoj redukciji sakramenata koja proizvodi drukčiji kontekst u kojemu i smisao onoga što preostane biva, makar djelomično, zahvaćeno i izmijenjeno. Bogumili ispovijed ne ukidaju, ali ona za njih označava i sadržajno i formalno nešto sasvim različito nego za pravovjerne kršćane. Korištenje istog izraza s njihove strane stoga ne služi boljem razumijevanju već samo povećava smutnju. Opravdanje za takvo postupanje je najvjerojatnije u potrebi prikrivanja i lakšeg prozelitizma.

1.2. Obred krštenja

Podrobne informacije imamo o jednom drugom obredu čiji je naziv također uzet iz kršćanstva: takozvano „krštenje“. Riječ je o središnjem sakramentu za krivovjernike i najvjerojatnije jedinom koji kod njih zaslužuje takav naziv. Bogumilima je naročito stalo naglasiti njegovu jedinstvenost.

Kršćansko krštenje zato ne samo da „omalovažavaju kao nesavršeno“ u odnosu na njihovo koje je „savršeno“⁵ nego ga odbacuju bilo globalno⁶ bilo u njegovim konstitutivnim dijelovima. Ne priznaju njegovo božansko ustanovljenje,⁷ niti svećenike kao

³ KOZMA, „Slovo“, Henri-Charles PUECH - André VAILLANT, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*. Traduction et étude. Travaux publiés par l'Institut d'Études Slaves, XXI (Paris: 1945.), 90-91.

⁴ „Sinoda cara Borila“, Henri-Charles PUECH - André VAILLANT, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*. Traduction et étude. Travaux publiés par l'Institut d'Études Slaves, XXI (Paris: 1945.), 345 i 217-219.

⁵ Usp.: proces protiv Krisomalla kod Jean GOUILLARD, „Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143)“, *Revue des études byzantines* 36 (1978.), 65.

⁶ Detaljnije usp.: H.-C. PUECH - A. VAILLANT, *Le traité*, 223, b. 9 i Anatonio RIGO, *Monaci esicasti i monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo* (Firenze: Leo S. Olschki, 1989.), 200.

⁷ KOZMA, „Slovo“, 82.

njegove redovite podjelitelje,⁸ niti pridaju bilo kakvu djelotvornost sastavnicama materije i forme preko kojih se ostvaruje.⁹ Niječu mu svaki učinak¹⁰ i štoviše drže ga nekorisnim i ispraznim¹¹ te sukladno tome preporučuju ne primati ga.¹² One koji se pak njemu podvrgnu, osuđuju poistovjećujući ih s farizejima i saducejima koji su odlazili k Ivanu Krstitelju da bi ih krstio.¹³ Za krivovjerce je Ivan Krstitelj onaj koji je ustanovio pravovjerno krštenje vodom, a koje je drukčije od onog Kristova krštenja po Duhu Svetomu koje oni primaju.¹⁴ Bogumili tako izokreću sebi u prilog smisao Svetog pisma i na osnovi njegova autoriteta diskvalificiraju kako osobe tako i sakrament svojih protivnika. S jedne strane su kršćani proglašeni licemjerima jer se ne žele istinski pokajati i obratiti, pa stoga izigravaju glavni smisao krštenja vodom zavređujući istu Ivanovu osudu i naziv „leglo gujinje“ kao i farizeji i saduceji (Mt 2,7-12). S druge strane sam obred za bogumile nije nikakvo krštenje i po sebi je posve nedjelotvoran. To ima dalekosežne implikacije jer je u pitanju ni više ni manje nego temeljni sakrament po kojem se dobiva novi Kristov život i pritjelovljenje Crkvi. Ukratko oni time tvrde da njihovi suparnici, bez obzira na sve, nikad uopće nisu ni postali kršćanima i stoga se ne mogu ni spasiti, kako se izričito navodi u *Ivanovim pitanjima*.¹⁵

⁸ KOZMA, „Slovo“, 81.

⁹ EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva contra phundagiagitas sive bogomilos haereticos“, Gerhard FICKER, *Die Phundagiagiten: ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1908.), 28, 72; „Confutatio et eversio“, u: Lajoš THALLÓCZY, „Prilozi k objašnjenju izvora bosanske istorije“, *Glasnik Zemaljskog muzeja u BiH* 5 (1893.), 225.

¹⁰ „Confutatio et eversio“, 225.

¹¹ „Hagioreitikon Gramma“, u: Antonio RIGO, „L’assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili“, *Cristianesimo nella storia* 5 (1984.), 505.

¹² EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 72.

¹³ E. ZIGABEN, „Narratio“, 104; Eutimije ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, MPG, CXXX, 1324.

¹⁴ „Naše krštenje nazivaju po ‘Ivanu’, budući se čini vodom, dok njihovo nazivaju ‘po Kristu’, koje je učinjeno, kako oni misle, preko Duha Svetoga“; E. ZIGABEN, „Narratio“, 100; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1312. Usp.: i K. HARMENOPUL, *De opinionibus haereticorum qui singulis temporibus existiterunt*, MPG, CL, 28; „Ivanova pitanja“, ur., Franjo ŠANJEK, *Bosansko-humski krstjani u povijesnim vrelima (13.-15. st.)* (Zagreb: Barbat, 2003.), 245, 247, kao i proces protiv Krisomalla u J. GOUILLARD, „Quatre“, 61-63. U vezi s ovim imamo i podatak da je Leonzio ponovno krstio djecu ne priznavajući krštenje koje su prije primili; usp.: J. GOUILLARD, „Quatre“, 75.

¹⁵ „I opet sam ja, Ivan, upitao Gospodina: Može li čovjek postići spasenje krštenjem? Bez moga krštenja kojim ja krstim na otpuštenje grijeha, reče on, nitko ne može postići spasenje Božje.“ „Ivanova pitanja“, 245.

Takvim argumentacijama lako su opravdavali potrebu ponovnog krštenja kršćana koji im pristupaju.¹⁶ Nasuprot tomu Crkva, od ranih vremena do danas, u slučaju odijeljenih kršćana ne dovodi u pitanje valjanost sakramenta krštenja, iz uvjerenja da se radi o istom sakramentu koji se ne može primiti dva puta.

Prije samog obreda predviđena je priprava koja se sastoji od tzv. ispovijedi, „očišćenja“ i molitve.¹⁷ Na taj način se provjerava ozbiljnost kandidata i dobiva se prilika za dodatnu katehizaciju. Krštenje u sljedbi se, kako ne bi imalo ništa zajedničko s Ivanovim, obavlja bez vode i izvršava se, kako možemo vidjeti po vrlo škrtim bilješkama u „Sinodi cara Borila“, jednostavnim izgovaranjem Očenaša.¹⁸ Više informacija pruža nam E. Zigaben prema kojem se obred provodio tako da su na glavu kandidata prvo stavljali evanđelje po Ivanu i čitali njegov proslov, slijedilo bi prizivanje „njihova“ duha svetoga a na kraju bi završili pjevanjem Očenaša.¹⁹ Kršćanska obilježja reinterpretacijom i iskrivljivanjem sadržaja, po kojima su poznati, lako su mogli svesti samo na izvanjsku dekoraciju koja je imala funkciju prikrivanja. To potvrđuje i Eutimije iz Peribleptosa koji opisuje način na koji su uspješno izvodili prevaru. Nakon što bi položili knjigu na glavu, paralelno s riječima iz evanđelja potajice bi recitirali svoju formulu za koju su držali da poništava milost krštenja, daje „sotonsku energiju“ i „pečat đavla“ te tako omogućava zlom duhu da preuzme vlast nad dušom.²⁰ Uz to, što je nedvojbeno, bogumilsko krštenje karakterizira njegova „duhovna“ priroda jer je praktički udio materije sveden na minimum (stavljanje evanđelja na glavu), a naglašena je spoznaja koju, kako znamo po njima, jedino oni posjeduju. Tu se može nazrijeti neprijateljski stav prema materiji, tipičan za dualističke hereze, koji je suprotan kršćanskom shvaćanju po kojem je Bog sve stvorio dobrim. U svakom slučaju njihov obred je originalan i u bitnome posve različit jer osim što ne koriste vodu ni ulje nema izričitog spomena ni Trojstva niti nakane podjeljivanja krštenja, te se stoga ni po čemu ne može smatrati kršćanskim sakramentom.

Međutim sve to im nije dovoljno, nego idu puno dalje ne ostavljajući nikakvih dodirnih točaka s pravovjerenjem. Bogumili drže da

16 E. ZIGABEN, „Narratio“, 100.

17 E. ZIGABEN, „Narratio“, 100.

18 „Sinoda cara Borila“, 345.

19 E. ZIGABEN, „Narratio“, 100; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1311.

20 EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva contra phundagiagitas sive bogomilos haereticos“, ur., Janet HAMILTON - Bernard HAMILTON - Yuri STOYANOV, *Christian dualist heresies in the Byzantine world, c.650-c.1450* (Manchester - New York: Manchester University Press, 1998.), 147.

Ivan Krstitelj „dolazi od Sotone“²¹ ili još bolje da je jedan od njegovih anđela²² iz čega zaključuju da i njegovo krštenje potječe od đavla.²³ Ostaje nerazumljivo kako onda tumače činjenicu da se sam Isus podvrgao tome krštenju? Mogući odgovor koji otklanja i druge slične teškoće, koje često prerastaju u proturječja, jest da za razne kategorije pripadnosti imaju i različita učenja. U skladu s time tumačenje kršćanskog krštenja kao neučinkovita davalo se simpatizerima, koji su im pristupali tražeći autentično kršćanstvo, dok je demonizacija istog bila rezervirana samo za one koji su već bili primljeni u sljedbu, ali nisu još bili pripušteni konačnoj inicijaciji.

Doista bogumili su nakon prvog obreda inicijacije, koji je imao lakše kriterije i zato bio dostupan širokom broju ljudi, imali i drugi u mnogome sličan obred rezerviran samo za manji broj izabranih. Selekcija bi se događala preko priprave, koja bi bila dosta zahtjevnija od one prve, nakon čega bi se samo one koji bi zadovoljili pripuštalo da mogu pristupiti potpunoj inicijaciji. Nakon stavljanja evanđelja na glavu, kao i prvi put, daljnji slijed je bio drukčiji i sastojao se od polaganja ruku i pjesme zahvale na kraju.²⁴ U sklopu toga, što je za nas ovdje važno, potrude se da izbrišu svaki trag kršćanskog krštenja. Ako su u početnoj fazi potajno preinačavali duhovni pečat, sada u završnoj fazi otvoreno uklanjaju i onaj fizički. To čine preko posebnog ritualnog pranja kandidata prljavom vodom. Budući „učitelji“ bivaju popljuvani prije nego ih proglase takvima²⁵ i nakon toga ih peru spužvom namočenom u prljavu vodu kako bi ih lišili sakramenta krsta.²⁶ Znakovito je da sličnu praksu koriste i prema djeci. Naime svoju djecu javno krste u crkvi, a zatim ih privatno kod kuće odmah peru po cijelom tijelu prljavom vodom i mokraćom i tijekom čina izgovaraju i neku molitvu kako bi isprali tragove krštenja.²⁷ Smisao ovog postupanja jest, kako ističe Eutimije iz Peribleptosa, ne samo da

21 „Sinoda cara Borila“, 345.

22 „I Sotona, poglavica ovoga svijeta, dozna da sam ja došao potražiti i spasiti one koji su bili izgubljeni (usp.: Mt 18,11; Lk 19,10). I posla on svojeg anđela, proroka Iliju, koji je krstio vodom (usp.: Iv 1,26), a zvao se Ivan Krstitelj.“ „Ivanova pitanja“, 245.

23 „Sinoda cara Borila“, 345.

24 E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1311; usporedi englesko izdanje: J. HAMILTON – B. HAMILTON – Y. STOYANOV, *CHRISTIAN DUALIST*, 190.

25 „Confutatio et eversio“, 226.

26 „Confutatio et eversio“, 226. EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, *Liber invectivus contra haeresim execrabiliū et impiorum haereticorum qui Phundagiatae dicuntur*, MPG, CXXXI, 56.

27 EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, *Liber invectivus*, 56.

bi se prikivali nego još više da bi se rugali i obeščašćivali kršćanske svetinje.²⁸ Mokrača nije slučajno izabrana jer, kako potvrđuju drugi izvori, „smatraju urin svojih učitelja kao jedan sakrament i njome posipaju sebe i svoju hranu, polijevajući njome i one koji stoje oko njih“.²⁹ Ovdje se očito radi o bogumilskim učiteljima i djeci, koju se kao novorođenčad donosilo na krštenje, i budući da ih stoga nisu mogli nikome izdati, ophodili su se s njima u privatnosti svoje kuće otvoreno u skladu sa svojim uvjerenjima. U slučaju odraslih, međutim, uza sve provjere i priprave kojima su podvrgavali kandidate za učitelja, imali su i dodatnu mjeru predostrožnosti u vidu prethodnog davanja zakletve koja ih je obvezivala na tajnost u vezi s pravom bogumilskom vjerom.³⁰ Svakako bogumili u stvari nisu indiferentni prema kršćanskom sakramentu krštenja niti ga drže neučinkovitim, kako to prikazuju simpatizerima, nego dapače prema njemu zauzimaju krajnje negativan stav i smatraju ga krajnje štetnim. Pranje nečistom vodom nije tek ispiranje tragova krštenja, nego njegovo namjerno profaniranje, čemu pridaju nemali značaj. Glavni motiv koji se ovdje prepoznaje jest mržnja na kršćanstvo koja se ispoljava na razne načine i tvori konstitutivni čimbenik bogumilske obredne prakse koja je u ovakvu obliku lako mogla biti proglašena njihovim sakramentom.

Ukratko: bogumili koriste naziv krštenje za svoj obred primanja u sljedbu koji s pravovjernim istoimenim sakramentom nema ništa zajedničko, te se stoga oni ne mogu držati kršćanima. Dapače, budući da oba stupnja njihove inicijacije sadržavaju progresivno brisanje svakog traga krštenja kao nečeg negativnog i zlog, oni izričito odbacuju kršćanstvo i definiraju se kao antikršćani. Treba međutim imati na umu da se pomirenje njihovih nedosljednosti i proturječnosti u jednu logičnu i povezanu cjelinu može dobiti jedino ako se uzme u obzir ezoterijsku i inicijacijsku narav njihove vjere.

Na koncu, sažimajući izloženo, razvidno je kako su nakon smanjenja sakramenata, od sedam na dva, i ovi preostali toliko izmijenjeni od bogumila da, unatoč prividnoj sličnosti u predstavljanju i nazivima, nemaju više ništa zajedničko s kršćanstvom nego tvore sastavni dio jedno posve izvorne i nove kultne prakse.

28 EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, *Liber invectivus*, 56.

29 „Hagioreitikon Gramma“, 504.

30 EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, J. HAMILTON – B. HAMILTON – Y. STOYANOV, *Christian dualist*, 150.

2. Molitva

2.1. Značenje i oblici molitava

I na ovom području postoje sličnosti s kršćanskom praksom, kao i bitne razlike. Bogumili su odbacivali sve molitve preporučene od Crkve, bilo one liturgijske bilo one iz predaje.³¹ U tu svrhu oslanjali su se na sljedeće Isusovo učenje (Mt 6,7): „Kad se molite ne izgovarajte isprazne riječi kao pogani koji umišljaju da će biti uslišani zbog svog nabranjanja“.³² Zato su osuđivali molitve kao beskorisnu³³ neumjerenost riječi³⁴ i kao pogansku praksu.³⁵ Jedina kršćanska molitva koju su priznavali bijaše ona koju su izgovarali tijekom njihovih obreda, a to je bio Očenaš, opravdavajući to time što je samo tu molitvu ostavio Isus.³⁶ Nisu dopuštali da se toj molitvi išta doda³⁷ i, oslanjajući se na naše izvore, govorili su je kako zajednički na njihovim skupovima tako i nasamo, noću i danju poštujući utvrđeno vrijeme prema njihovim propisima³⁸ koje su mijenjali.³⁹ Specifičnost bogumilskog moljenja izražavala se dijelom i u držanjima tijela⁴⁰ kojima su bile popraćene molitve i posebno u činjenici da je kulminacija svega bila upadanje u neku vrst frenetičnog stanja.⁴¹

Prava posebnost kod Gospodnje molitve sastojala se pak

-
- 31 Svi glavni izvori svjedoče nam o ovome. Za detaljne referencije usp.: H.-C. PUECH – A. VAILLANT, *Le traité*, 222, 223.
- 32 EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 81; KOZMA, „Slovo“, 84, 85; E. ZIGABEN, „Narratio“, 100.
- 33 TEODOR ANDIJSKI, „Commentatio Liturgica“, ur., Janet HAMILTON - Bernard HAMILTON - Yuri STOYANOV, *Christian dualist heresies in the Byzantine world, c.650-c.1450* (Manchester - New York: Manchester University Press, 1998.), 276.
- 34 KOZMA, „Slovo“, 84, 85; E. ZIGABEN, „Narratio“, 100. Vidi također „Confutatio et eversio“, 224 i EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 80, 81.
- 35 E. ZIGABEN, „Narratio“, 100; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1316.
- 36 E. ZIGABEN, „Narratio“, 100; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1316; „Confutatio et eversio“, 224; EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 33, 80; SIMEON, *Dialogus adversus omnes haereses*, MPG, CLV, 68-69.
- 37 Niti onu u čast Presvetog Trojstva („Confutatio et eversio“, 224), niti znak križa („Confutatio et eversio“, 224; KOZMA, „Slovo“, 83), niti Slava Ocu ili druge (i EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 33).
- 38 E. ZIGABEN, „Narratio“, 100.
- 39 Usporedi ono što govori E. ZIGABEN („Narratio“, 100) s onim što piše KOZMA, „Slovo“, 83 i EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, *Liber invectivus*, 56.
- 40 „Confutatio et eversio“, 224 govori o prostraciji a E. ZIGABEN („Narratio“, 100; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1316) o genufleksiji.
- 41 EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 77.

u značenju koji su njoj pridavali krivovjerci vjerni i ovdje svojim nazorima. Tako dok su s jedne strane, kako smo malo prije vidjeli, zadržavali pravovjerno učenje da je ovu molitvu dao Isus, s druge strane su ograničavali njezin smisao i radikalno ga izvrtali tvrdeći da su tu molitvu izgovarali anđeli u čast Oca još prije pojave prvog (Satanaelova) grijeha kao naknadu za naše buduće grijeha.⁴² To mijenja i samo njezino značenje jer je ne izgovara, kao u kršćanstvu, prvi Krist - Sin Božji - po čijem otkupljenju ljudi imaju priliku postati posvojena djeca Božja i na temelju toga se doista mogu Bogu obraćati kao Ocu. U ovom svjetlu i autor molitve može biti Otac ili netko od anđela, a ne mora biti Krist čija se uloga mogla samo ograničiti na upoznavanje ljudi s njom.

S time preinake još ne završavaju nego bivaju sve radikalnije. Naime bogumili također uče da je Očenaš kamen iz evanđeoske prispodobe na kojem mudrac gradi svoju kuću,⁴³ „kruh zajednice“⁴⁴ i još preciznije tijelo i krv Kristova.⁴⁵ Neke dodirne točke s pravovjerjem možemo pronaći u učenju Otaca da se prošnja za kruh odnosi također i na hranu duše - euharistiju. Međutim u višeznačnom bogumilskom tumačenju Gospodnja molitva se između ostalog poistovjećuje s euharistijom te tako oboje dobivaju novi smisao i ulogu. U ovom slučaju korištenje alegorije dostiže svoju najveću primjenu dopuštajući krivovjercima da prilagode vlastitoj upotrebi molitvu Očenaša zamjenjujući pravovjerno značenje svojim, posve drukčijim, ezoterično-sakramentalne naravi.⁴⁶ Izravna je implikacija da u isti mah ukidaju kršćansku euharistiju lišavajući je i njezine materije i forme koje ju tvore sakramentom, kao i njezina izvornog konteksta. Nije zanemarivo ni to da im sada ne treba svećenik za pretvorbu, nego da svatko sam sebi može podjeljivati pričest na duhovan način. S ovim dolazimo do potpunog raskida s pravovjerjem i do jednog od najvećih subverzivnih pokušaja na njegovu štetu.

Ovakav prilagođeni Očenaš, dok isključuje sve kršćanske molitve, nasuprot tomu ostavlja prostor za molitvene obrasce koje su bogumili koristili tijekom svojih obreda, ali o kojima, na žalost, ništa

42 „Ivanova pitanja“, 247 usp.: također i E. ZIGABEN, „Narratio“, 93; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1301.

43 E. ZIGABEN, „Narratio“, 108.

44 E. ZIGABEN, „Narratio“, 97.

45 „Ivanova pitanja“, 245, 247.

46 Najvjerojatnije ih je u tome pomagala i preporuka koju su davali svojim sljedbenicima da se tijekom moljenja povuku u sebe (usp.: E. ZIGABEN, „Narratio“, 107; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1328; opširnije vidi H.-C. PUECH – A. VAILLANT, *Le traité*, 246, 247).

izravno ne znamo. Kako su tada slobodno mogla doći do izražaja njihova vjerska uvjerenja, zaključiti je da su oni, ne samo u smislu nego i u izričaju, bili otvoreno heterodoksni i stoga je sa stajališta Crkve razumljiva optužba da „njihove molitve vrve tisućama zabluda“.⁴⁷

2.2. Heterodoksna duhovnost

Uloga pobožnih vježbi poput molitve, posta i bdijenja strukturira se kod bogumila u skladu s njihovim potrebama. U tom su pogledu bili veoma rigorozni tako da im i Kozma priznaje da „se troše u svojim molitvama isprazno i apsurdno“⁴⁸ i da imaju lica blijeda od „licemjernih postova“.⁴⁹ Ako izgleda pretjerano tumačiti tu preveliku strogost jedino proračunatim prozelitizmom u odnosu prema kršćanima, kako ih optužuju pravovjerni izvori,⁵⁰ ipak je sigurno da takve nakane njima nisu bile strane, pače, upravo obratno. No, ipak krivovjerci se nisu zadovoljavali samo ovim neizravnim svjedočenjem nego su ga pretvarali u vlastito hvalisanje i otvorenu kritiku u odnosu na kršćane govoreći: „Mi molimo Boga više nego vi, mi prakticiramo bdijenja i molitve, i mi ne živimo nemarno kao vi.“⁵¹ Takvo stajalište bilo je osobito izraženo naspram kršćanskog svećenstva, koje su optuživali da ne živi poput njih i čak da se ponašaju i rade obratno od onoga što zahtijeva evanđelje.⁵² Slični protukršćanski animozitet izbija i kroz odredbu prema kojoj bogumili nisu smjeli moliti u crkvama⁵³ i u činjenici da su kršili postove propisane od Crkve.⁵⁴ Znači pravovjerni bogoštovni prostori i dani obvezatnog posta za njih su predstavljali prilike u kojima je trebalo postupati suprotno, što svjedoči o želji da negativno prikažu sve ono što njihovi protivnici smatraju dobrim i da se maksimalno od njih distanciraju.

Pobožne vježbe osim promidžbeno-kritičke funkcije,

47 KOZMA, „Slovo“, 83.

48 KOZMA, „Slovo“, 76.

49 KOZMA, „Slovo“, 55.

50 Usp.: na primjer „Slovo“ u dijelovima koji su već navedeni u dvjema prethodnim bilješkama i E. ZIGABEN, „Narratio“, 101; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1320.

51 KOZMA, „Slovo“, 57.

52 KOZMA, „Slovo“, 65.

53 E. ZIGABEN, „Narratio“, 107; KOZMA, „Slovo“, 85; EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 79-80.

54 Preciznije „jedu bez razlike meso i sir i u danima svetog posta“ („Hagioreitikon Gramma“, 504).

okrenute prema vani i stoga svima očite imale su i drugu, ne manje važnu, funkciju pridržanu za internu upotrebu. U ovom slučaju one su se koristile za podvrgavanje sljedbenika kušnji s dvostrukim ciljem: pročišćavajućim i pripremnim.⁵⁵ Načini, vrijeme i trajanje bili su unaprijed određeni i regulirani vrlo precizno varirajući prema stupnju koji je pojedinac zauzimao u sljedbi.⁵⁶

Iz ovih oskudnih podataka ne možemo dobiti definitivnu i detaljnu sliku o bogumilskoj duhovnosti, međutim oni nam daju ipak jedan koristan uvid. U njoj su bili izraženo zastupljeni zajednički interesi sljedbe koji su, barem u određenim okolnostima, jako uvjetovali individualno ponašanje stavljajući u drugi plan odlike poniznosti, diskrecije, spontanosti i slične karakteristične za osobni odnos koji kršćanin uspostavlja s Bogom. U isto vrijeme, međutim, svojoj molitvi, a vjerojatno i postovima, pripisivali su daleko veće značenje i moć, kao u slučaju Očenaša.

3. Moral

Moral, kao sastavni dio jednog svjetonazora, oblikuje životnu praksu u skladu s vjerom koju se ispovijeda i daje priliku za njezino potpunije upoznavanje. Nakon sustavnog odbacivanja i reinterpretacije kršćanskog bogoštovlja i nauka⁵⁷ te dosljedne izgradnje svoje bogumilske alternative, teško se može očekivati nešto drugo u moralu. Ipak analiza i ovog područja potrebna je da bi se stekla kompletna slika.

3.1. Etika i askeza

Moralno-asketski propisi su brojni i veoma strogi. Pripadnicima

55 Usp.: opis inicijacije bogumila s relativnim zahtjevima glede molitve i posta, kako nam opisuje E. ZIGABEN („Narratio“ 100, 101; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica* 1312; te „Narratio“ 108; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1328) i EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 24.

56 Za dublju razradu argumenta vidi H.-C. PUECH – A. VAILLANT, *Le traité*, 244, 245 (glede posta), a 245, 246 (glede molitve).

57 Za doktrinarna shvaćanja i posebnosti bogumila u odnosu prema Svetom pismu, shvaćanju Boga i Crkve vidi Josip MUŽIĆ, „Odnos bogumila prema kršćanstvu“, ur, Aleksandra GOLUBOVIĆ – Iris TIČAC, *Vječno u vremenu. Zbornik u čast mons. prof. dr. sc. Ivana Devčića u povodu 60. obljetnice života, 30. obljetnice profesorskog rada i 10. biskupstva* (Zagreb – Rijeka: Kršćanska sadašnjost - Teologija u Rijeci, 2010.), 213-225.

sljedbe bilo je zabranjeno sklapanje braka,⁵⁸ a u slučaju da su već bili oženjeni, trebali su napustiti svojega bračnog druga.⁵⁹ Na osnovi takva učenja bogumilski redovnik Teodozije skupio je cijelu jednu grupu žena i nešto muškaraca koji su napustili svoje obitelji i postali njegovi sljedbenici.⁶⁰ Slično tome sinodalni akti optužuju Klementa i Leoncija da „zamonašuju muževe bez privole njihovih supruga i zamonašuju žene protivno volji njihovih muževa“.⁶¹ Odreći se braka ili ostaviti obitelj nisu mogli svi pa se tu stvarala podjela između onih koji su taj nauk samo slušali i odobravalu te onih koji su ga provodili u djelo i tako dobivali priliku da budu primljeni u veći stupanj pripadnosti. U svakom slučaju bogumili ne priznaju brak ni po naravnoj a ni po vjerskoj osnovi, nego ga dapače drže nepoželjnim i štetnim. Uz to traženje da oženjeni napuste obitelj, ne obazirući se na mišljenje bračnog druga, ima pogubne posljedice jer razara obitelj, onemogućuje joj normalno funkcioniranje i time stvara ogromne društvene probleme. Pravovjerje na tako nešto i ne pomišlja i štoviše to osuđuje kao neodgovornost i ludost, a u iznimnim slučajevima ako netko tko je oženjen želi postati redovnik, traži se osim privole bračnog druga i zbrinutost djece. U slučaju kršćanskog svećeništva znamo da su u određenim razdobljima ređenju, uz ispunjavanje postavljenih uvjeta, bili pripuštani oženjeni, kao što se i danas to radi u Pravoslavnoj ili Grkokatoličkoj crkvi, koji bi normalno nastavili živjeti u svojoj obitelji. Drugim riječima, čak i tada, kad je to značilo umanjivanje pastoralne učinkovitosti, sveti red i sakrament ženidbe smatrali su se kompatibilnim.

Svjesni da iz temelja preokreću moralni i društveni poredak, bogumili nisu mogli otvoreno nastupati sa svojim stavovima ni prema vani a ni prema unutra. Zato je lako moguće da je jedan od načina za prikrivanje bio prezentiranje takva načina života za oblik redovništva,

⁵⁸ E. ZIGABEN, „Narratio“, 106; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1325; KOZMA, „Slovo“, 106, 77; EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 65; TEOFILAKT, „L'Epistola contro i bogomili“, u Ivan DUJČEV, „L'epistola sui Bogomili del patriarca constantinopolitano Teofilatto“, *Mélanges Eugène Tisserant*, II., Studi e Testi 232 (Città del Vaticano: 1964.), an. 5., 90; „Confutatio et eversio“, 224, 225.; GERMAN II., „Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos“, Gerhard FICKER, *Die Phundagiagiten: ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1908.), 116 i GERMAN II., „In exaltationem venerande crucis et contra Bogomilos“, MPG, CXL, 629.

⁵⁹ EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 66, 68, 69.

⁶⁰ „Prolazio je gradove i mjesta predstavljajući se za učitelja. Učio je žene da se rastavljaju od svojih muževa i jednako tako je odvajao muževe od žena (...). Iz toga je proizašlo mnogo zla zato jer je on okupio oko sebe jednu četnu ženu koje je poveo sa sobom. Došli su i mladi te neki muškarci.“ Usp.: A. RIGO, *Monaci*, 178.

⁶¹ J. GOUILLARD, „Quatre“, 75.

što je njihovoj okolini bilo poznato i prihvatljivo.⁶²

Unutar sljedbe postojale su i zabrane konzumiranja vina i mesa,⁶³ raskoši⁶⁴ i bogatstva.⁶⁵ Ovi propisi su vrlo precizni i zahtjevni i dobrim dijelom bi se mogli interpretirati kao autentično evanđeoske kreposti siromaštva, celibata ili mrtvljenja u hrani, da među njima nisu i one, izravno protivne svetopisamskom nauku, poput osude prokreacije i braka. To upućuje, posebno imajući na umu da bogumili u svemu zastupaju svoju originalnost, da i ono što je izvana slično, ima sasvim druge motivacije i smisao. Svakako neupitno je da su krivovjerci zahtijevali od svakog svojeg pristaše, makar tijekom inicijacije, obdržavanje ovakvih asketskih odredbi u cijelosti ili barem velikim dijelom, za razliku od Crkve koja nešto slično traži jedino od posvećenog staleža, na prvom mjestu od redovnika, nikad ne dovodeći u pitanje dobrotu onog što je stvoreno.

Ključno za ispravno shvaćanje navedenih zahtjeva jest da su oni u pravilu za bogumile bili na snazi jedno određeno razdoblje nakon kojeg im je već sve bilo dopušteno. Najbezazlenija je njihova zabrana „novooženjenima da imaju odnose tijekom sedam dana“.⁶⁶ Ona se najvjerojatnije odnosila na simpatizere dok se od pripadnika tražilo mnogo više. Tako Eleuterije Paflagonski traži „od onog koji je bio u njegovim načelima da živi u uzdržljivosti tijekom jedne godine, nakon čega se može slobodno podavati seksualnim užicima“.⁶⁷ Dok su Klement i Leoncije poučavali „muževe da se uzdržavaju od odnosa s njihovim zakonitim ženama, od mesa i mlijeka, od ribe i vina kroz razdoblje od tri godine; nakon čega, su to mogli potpuno i bez prigovara uživati“.⁶⁸ Vremenski raspon je varirao od jedne do tri godine zavisno o okolnostima i stupnju pripadnosti. Stečeno pravo na užitak uključuje i slobodnu mogućnost stupanja u spolne odnose koje se nadograđuje na prethodno odbacivanje braka i prokreacije. Kršćani

62 To bi objašnjavalo optužbu o „zamonašivanju“ (J. GOUILLARD, „Quatre“, 75).

63 „Mrski heretici koji su nam apsolutno zabranjivali bilo kakvo uzimanje mesa i vina“ (KOZMA, „Slovo“, 79). Usp.: Također i KOZMA, „Slovo“, 77, 106, 112; i GERMAN II., „Epistula“, 116.

64 Tako su zabranjivali svilenu odjeću (KOZMA, „Slovo“, 106, 112) i inzistiraju na posjedovanju samo jednog odijela (EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, *Liber invectivus*, 56).

65 U pogledu ovoga znakovito je ne samo da su zahtijevali siromaštvo od svojih kandidata (E. ZIGABEN, „Narratio“, 101) nego posebno da „su vrijeđali bogataše“ (KOZMA, „Slovo“, 86).

66 J. GOUILLARD, „Quatre“, 73.

67 J. GOUILLARD, „Quatre“, 47.

68 J. GOUILLARD, „Quatre“, 73.

su pak pozvani na stalnu stegu i odricanje kako bi mogli biti budni i rasti u krepostima jer je to proces koji nikad ne prestaje za vrijeme ovozemnog života. Kod krivovjeraca to traje jedan određeni vremenski period, od najviše nekoliko godina, nakon kojega mogu činiti što hoće. Propisana razdoblja askeze nemaju nikakve veze s liturgijskom godinom i njezinim pokorničkim vremenima, došašća i korizme, već su isključivo u funkciji njihovih ciljeva. Smisao je ovih čina u biti prije svega inicijacijski da im pomogne da se uzdignu na jednu višu razinu u kojoj će se uzdići iznad moralnih normi kao takvih.

Na društvenom planu bogumili od svojih sljedbenika traže neposlušnost i prijezir prema vlastima,⁶⁹ što je impliciralo i odbacivanje rada za vlast.⁷⁰ Ovakvi nepomirljivi stavovi podrivaju važeće društveno-političko uređenje stvarajući pretpostavke za njegovo potpuno urušavanje. Razumljivo je da pred takvim izazovom tadašnje vlasti nisu mogle ostati ravnodušne i da su oštro reagirale koristeći raspoložive zakonske mjere. Činjenica da su bogumili prihvaćali i takvu konfrontaciju iako su bili u nepovoljnijem položaju, pokazuje da su oni držali nužnim ukloniti postojeći sustav, nadahnut i izgrađen na kršćanskim vrednotama, bez obzira na cijenu, kako bi umjesto njega mogli izgraditi nešto sasvim drugo.

Bogumilski moralno-asketski kodeks, slično kao što smo prethodno vidjeli i kod bogoštovlja, nije bio ništa drugo nego li primjena njihova nauka, što je uostalom za očekivati. Naizgled ista pravovjerna praksa je nepotpuna i puna osporavateljskog naboja, što opet sa svoje strane ukazuje da su sličnosti na ovom polju s kršćanstvom samo izvanjske, bez odgovarajućeg sadržaja. Specifične motivacije koje će biti vidljive iz izlaganja koje slijedi, dat će nam dodatnu potvrdu toga.

3.2. Nečistoća materije

Odlučujuću važnost u praksi ima bogumilsko učenje o nečistoći materije zbog kojeg su nečistim proglašavali sve namirnice,⁷¹ vino⁷² i na prvomu mjestu meso,⁷³ skupa sa svim tjelesnim dijelovima poput

⁶⁹ „Oni uče svoje pristaše da se ne podvrgavaju vlastima... oni mrze careve, ismijavaju nadređene, vrijeđaju gospodu“ (KOZMA, „Slovo“, 86).

⁷⁰ Isti odlomak, citiran u prethodnoj bilješci, nastavlja „oni drže da se Bog grozi od onih koji rade za cara i preporučuju svim slugama da ne rade za svog gospodara“ (KOZMA, „Slovo“, 86).

⁷¹ GERMAN II., „Epistula“, 116.

⁷² KOZMA, „Slovo“, 79, 77, 106, 112; i GERMAN II., „Epistula“, 116.

⁷³ KOZMA, „Slovo“, 77, 79.

prolijevanja krvi⁷⁴ i, što je posebno važno, samoga seksualnog čina. Oženiti se spada među zla djela, a imati spolne odnose u braku je zlo.⁷⁵ To objašnjava njihov negativni stav prema obitelji kao takvoj. „Oni naučavaju, doista, da je sve ono što dolazi iz braka prljavo“⁷⁶ a to se osobito odnosilo na rađanje i odgoj djece.⁷⁷ Ovo učenje po kojem su brak i potomstvo sami po sebi nešto nepoželjno i loše izravno je protivno kršćanskom po kojem je brak sakrament a djeca poseban blagoslov i jedan od glavnih njegovih ciljeva. Kontaminirati se za njih je pogubno jer znači uvrijediti Boga⁷⁸ i onemogućiti sebi vječno spasenje.⁷⁹ Stoga je više nego sigurno da im je svima bilo iznimno stalo da se ne okaljaju obdržavajući ono što se od njih zahtijevalo.

Opći antimaterijalistički stav koji motivira ova naučavanja i na kojemu se ona temelje, potječe izravno od njihove kozmogonije u kojoj se tvrdi da gospodar ovog svijeta i njegov stvoritelj, ili bolje rečeno graditelj, nije Bog nego njegov protivnik demiurg. A to znači ne samo da je davao manipulator i gospodar materije nego dovodi također do toga da se svijet osuđuje kao „prljav“.⁸⁰ Logično je prema tomu da onečistiti se držeći se različitih ili suprotnih odredaba od njihovih, kao što to čine pravovjerni, bogumili izričito osuđuju kao poslušnost i štovanje Satanaela koji je njihov autor.⁸¹ On je prvi stupio u spolni odnos s Evom, i to je razlog da „se ljudi ne zovu sinovi Božji, nego sinovi đavlovi (Iv 8,44; 1 Iv 3,10) i sinovi zmiije, čineći đavolsku volju oca (svoje)ga) sve do svršetka svijeta“.⁸² Sam spolni odnos je

74 E. ZIGABEN, „Narratio“, 104; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1324.

75 „I opet sam zapitao Gospodina: Kako to da svi primaju Ivanovo krštenje (usp.: Iv 3,26), a tvoje ne primaju svi? Gospodin mi odgovori: Zato što su njihova djela zla (Iv 3,19) i ne dolaze k svjetlu (usp. Iv 3,20). Ivanovi učenici se žene i udaju, a moji učenici niti se žene niti udaju, nego su kao anđeli Božji (Mt 22,30; Mk 12,25) u kraljevstvu nebeskom. I ja rekoh: Ako je tako grijeh (biti) sa ženama, tada je bolje ne ženiti se (Mt 19,10).“ („Ivanova pitanja“, 247).

76 KOZMA, „Slovo“, 106, 77.

77 To ne proizlazi samo iz prve tvrdnje, nego nam na to izrijeком ukazuje Kozma braneci djecu kao „čistu i bez grijeha“ od optužaba krivovjercа (KOZMA, „Slovo“, 81, 82).

78 Takav učinak proizvode brak i konzumiranje mesa (Usp.: „Confutatio et eversio“, 224-225), ali ništa manje i građanska poslušnost (KOZMA, „Slovo“, 86).

79 Tako je ženidba nespojiva s uskrsnućem (E. ZIGABEN, „Narratio“, 106-107; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1325) i životom nebeskim (KOZMA, „Slovo“, 77; EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 66, 68, 69); „jesti meso i piti vino udaljava od Boga“ (KOZMA, „Slovo“, 106) i drži „nedostojnim za takve ući u kraljevstvo Božje“ (KOZMA, „Slovo“, 112).

80 KOZMA, „Slovo“, 106.

81 Izrijeком se spominje kao njegovo djelo odjeća (KOZMA, „Slovo“, 83).

82 „Ivanova pitanja“, 243.

izum i projekt đavla kako bi tako ljudi otpali od Boga i postali njegovi saveznici. Naknadno „đavao je izlio svoju požudu na glavu anđela koji je bio u Adamu, tako da su oboje osjetili požudu putenosti rađajući sinove đavla i zmije sve do svršetka svijeta“.⁸³ Ukratko preko spolnog čina đavao ostvaruje nad ljudima fizičko i duhovno očinstvo a djeca su bez iznimke njegovo potomstvo. U tom smislu prokreacija provodi đavolje zakone, jača njegovu moć nad mesom, to jest nad ljudskim rodnom,⁸⁴ te tako širi njegovo kraljevstvo na zemlji.⁸⁵ Zato je baš on „zapovjedio muškarcima da uzimaju žene, da jedu meso i piju vino“ čineći ih na taj način vlastitim slugama ili, kako kažu krivovjerci, „slugama Mamonovim“.⁸⁶ Ovim su bogumili, svjesni vlastite posebnosti i pomutnje koju su stvarali protivnicima u svakodnevnom životu, žestoko napadali kršćane najtežom optužbom, kojoj su pribjegavali redovito na svim područjima, onom da su sotonisti. Suprotno tome u isto vrijeme, sukladno njihovom shvaćanju čistoće, smatrali su svoje poglavare „duhovnima“.⁸⁷ Jedan od glavnih razloga je očito stoga jer su barem u jednom razdoblju dokazali da se mogu održati „čistima“,⁸⁸ za razliku od ostalih koji su u tome uspijevali malo ili samo djelomice. Drugi razlog, srodan prvom, u kojem se pozivlju na evanđelje, jest da se takvi „*niti žene niti udaju, nego su kao anđeli Božji* u kraljevstvu nebeskom“.⁸⁹ To pretpostavlja da nisu stupili u brak, ali i da su se toliko oslobodili materije i produhovili da su već u ovom životu na zemlji postali poput anđela.

Iz svega, bilo da se radi o glavnoj „duhovnoj“ motivaciji ili njezinim raznim izvedenicama, proizlazi očito da se dualistička podjela stvarnosti na materijalnu, zlu i pod vlašću Satanaela, i na duhovnu, dobru kojom gospodari Bog, primjenjuje do kraja također na organizaciji vlastitog života i međuljudskih odnosa. Paralelno se tako na moralnom polju djelotvorno potiskuje i pobija kršćansko viđenje

83 „Ivanova pitanja“, 243. Usp.: o tome i E. ZIGABEN, „Narratio“, 93, 96.

84 TEOFILAKT, „Epistola“, 90.

85 „I opet sam ja, Ivan, upitao Gospodina govoreći: Gospodine, kako se začinje čovjek po duhu u mesnatom tijelu? A Gospodin mi reče: Od palih nebeskih duhova neki ulaze u zemljana ženska tijela i primaju tijelo od požude tijela. Duh se rađa od duha, a tijelo od tijela (usp.: Iv 3,6) i tako se završava kraljevstvo Sotone na tom svijetu.“ („Ivanova pitanja“, 243).

86 KOZMA, „Slovo“, 77.

87 Naslov koji najbolje oslikava ovu koncepciju je naslov „Majke Božje“ koji su krivovjerci pridržavali za „sve pripadnike njihove vjere u kojima boravi Duh Sveti“ (E. ZIGABEN, „Narratio“, 100; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1317).

88 J. GOUILLARD, „Quatre“, 47, 73.

89 „Ivanova pitanja“, 247.

svega postojećeg, uključujući i čovjeka, kao izvorno dobrog budući da je stvoreno od jednog jedinog Boga koji je po naravi samo dobar.

3.3. Ideal savršenosti

Normiranje morala, slično kao i duhovnosti, imalo je ujedno i inicijacijsku svrhu. U stvari, pristaše sljedbe na taj su način bili stavljeni na kušnju i istodobno su se „pročišćavali“ pripremajući se, s većom zahtjevnošću, za prvo, a s manjom, za drugo „ređenje“.⁹⁰ Povezano s tim događa se i vanjska promjena koja se manifestira tipičnim redovničkim obilježjima kao što su tonzura⁹¹ ili ogrtač,⁹² koji su najvjerojatnije imali za glavne ciljeve iste one koje smo već susreli: zaštita od progona te prozelitizam među njihovim neprijateljima. U vezi s ovim izvanjskim obilježjima mogli su se, zavisno od okolnosti postavljati i drukčije, to jest da ne budu prepoznatljivi. Fleksibilni i prilagodljivi su bili na raznim područjima i to im nije predstavljalo nikakav problem. Jednom kada je već kandidat sve to uspješno prošao, tj. dokazao da radikalno može promijeniti vlastitu egzistenciju, provodeći vjerno sve što mu je bilo naloženo, on je postajao „učitelj“, „apostol“⁹³ i „stručni djelatelj“ milosti.⁹⁴ To odgovara najvećim službama u Crkvi pridržanim svećenicima i biskupima. Uz ove nazive koji su vezani uz nove funkcije koje dobiva preko inicijacije, kandidat sam doživljava preobrazbu pa postaje također, a to je već specifično bogumilski, „Majka Božja“⁹⁵ i „savršen“.⁹⁶

Dospjeti do ovog stupnja, znači dobiti s „duhovnim krštenjem“ jednu nepromjenjivu savršenost.⁹⁷ Radi se dakle o konstitutivnoj

90 Za detaljan opis upućujemo na H.-C. PUECH – A. VAILLANT, *Le traité*, 250-255.

91 EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 69; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1311.

92 „Confutatio et eversio“, 225; E. ZIGABEN, „Narratio“, 101; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1320; EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 8, 30, 68-69. ANA KOMNENA, *Alexiadis*, CSHB (Ludovicus Schopenus, Bonnae, Impensis ed Weberi, 1878.), tom II., XV., 351-352.

93 EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 25.

94 Pogledaj akte procesa protiv Krisomalla (J. GOUILLARD, „Quatre“, 61-63).

95 E. ZIGABEN, „Narratio“, 100; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1317.

96 Ovaj je naziv izveden iz bogumilskog obreda „savršenstva“ (*teleiosin*) (E. ZIGABEN, „Narratio“, 101; E. ZIGABEN, *Panoplia Dogmatica*, 1312). Usp.: H.-C. PUECH – A. VAILLANT, *Le traité*, 255-257.

97 Krisomall je optužen da je tvrdio kako ovo „drugo“ krštenje „čini savršenim i daje božanski duh“ (J. GOUILLARD, „Quatre“, 65), dok posebno E. Zigaben i Teodor Balsamone preciziraju dalje njegovu „nepromjenjivost“ (vidi H.-C. PUECH – A. VAILLANT, *Le traité*, 257).

promjeni same osobe koju ništa više ne može ugroziti. Sukladno tome ovo novo stanje osim što jača protiv grijeha⁹⁸ i oslobađa od podložnosti zakonu,⁹⁹ udjeljuje i negrešnost koja omogućuje potpunu slobodu, lišenu brige bilo koje vrsti u ponašanju i djelima.¹⁰⁰ Razlog koji daje Krisomall je taj što je njima ukinut „posve poriv prema zlu“¹⁰¹ i do te su točke preobraženi „da oni ne žele ili ne mogu više grijешiti“.¹⁰² Jedan od načina kako su to mogli pokazivati jest i pravilo, koje spominje Eleuterije Paflagonski, da redovnik „dijeli krevet s dvije žene“.¹⁰³ U ime ove imunosti na zlo bilo im je omogućeno ignorirati sve propise i ne držati se nikakva morala te opravdavati bludnost i u najizopačenijim oblicima skupa s incestom¹⁰⁴ pod vidom da se ne ide „protiv prirode“ i „da se daje prostora... naravnim strastima“.¹⁰⁵ Primjena ovog nauka zavisila je od okolnosti i osobnih sklonosti, što rezultira značajnim razlikama u ponašanju. Uz navedene prakse spominju se tako još i neke druge poput golotinje,¹⁰⁶ orgija¹⁰⁷ i sodomije.¹⁰⁸ U djelu *Hagioreitikon Gramma* sintetizira se sve ovo sljedećim riječima: „rade pomno svaku

⁹⁸ Tako je doista poučavao Krisomall (J. GOUILLARD, „Quatre“, 61, 63).

⁹⁹ Za Krisomalla „pravi kršćani, kako ih on shvaća, nisu podložni zakonima“ (J. GOUILLARD, „Quatre“, 63).

¹⁰⁰ Usp.: u tom smislu naučavanja Klementa i Leoncija te Eleuterija Paflagonskog (J. GOUILLARD, „Quatre“, 47,73) i Teodizija Balsamonea (H.-C. PUECH – A. VAILLANT, *Le traité*, 258, b. 2).

¹⁰¹ J. GOUILLARD, „Quatre“, 63.

¹⁰² J. GOUILLARD, „Quatre“, 63.

¹⁰³ J. GOUILLARD, „Quatre“, 47.

¹⁰⁴ H.-C. PUECH – A. VAILLANT, *Le traité*, 257-258, i EUTIMIJE IZ PERIBLEPTOSA, „Epistula invectiva“, 66, 69; Usp.: također i Eleuterija Paflagonskog koji je zastupao, nakon razdoblja apstinencije, mogućnost slobodnog prepuštanja spolnim odnosima čak i s rodbinom (J. GOUILLARD, „Quatre“, 47). Glede incesta pogledaj svjedočenje i Mihovil PSEL, *O demonima: dijalog o snazi i djelovanju demona protiv Manija i Euhita ili entuzijasta* (Split: Verbum, 1996.), 37.

¹⁰⁵ „Život svetog Teodozija“ kod Dimitar ANGELOV, *Il Bogomilismo. Un'eresia medievale bulgara* (Roma: Bulzoni, 1979.), 488-489. Eleuterio P. je sustavno naučavao da je „slobodno korištenje spolnih užitaka, ne praveći razlike između rodbine i tuđinaca, indiferentna stvar i po ničem protivna naravi“ (J. GOUILLARD, „Quatre“, 47, 49).

¹⁰⁶ Primjer u tom smislu daju nam krivovjerci Lazar i Teodozije koji se spominju u „Životu svetog Teodozija“ gdje su izazivali sablazan svojom golotinjom (usp.: A. RIGO, *Monaci*, 202-203).

¹⁰⁷ Usp.: opis bogumilske orgije koju daje Mihovil PSEL, (*O demonima*, 29-30) ili one koju je organizirao bogumilski redovnik Teodozije (vidi kod A. RIGO, *Monaci*, 178).

¹⁰⁸ Tako o bogumilima s Atosa znamo da „se razuzdano podaju sodomističkim praksama ... i zajedno ulaze u more radeći i podvrgavajući se besramnim stvarima“ („Hagioreitikon Gramma“, 504, prijevod A. RIGO, *Monaci*, 171).

vrstu odvratnosti i besramnosti kao da je to velika krepost i podupiru odurne čine pune opscenosti".¹⁰⁹ Opravdano se ovdje zapitati: Koje su pobude motivirale kandidate za „savršenstvo“? Od nesebičnog služenja iz ljubavi prema Bogu i bližnjemu, koje traži kršćanstvo od odgovornih, ne ostaje ništa. Prvotno postaje vlastito uzdizanje i potvrđivanje uz značajnu komponentu hedonizma. Mogućnost stjecanja bezgrešnosti na zemlji ne postoji u kršćanstvu, jer u najmanju ruku ostaje do smrti opterećenje istočnog grijeha, i protivno je njegovu poimanju svetosti kao plodu Božje milosti i doživotnog zalaganja oko rasta u krepostima. Jedno pak ovakvo dualističko odvajanje i suprotstavljanje morala „učitelja“ i onoga običnih sljedbenika relativizira objavu na moralnom planu i ruši temeljnu jednakost vjernika pred Bogom.

Zaključak

Sudeći po bogoštovlju i moralu, očito je da bogumili dijele s kršćanstvom samo neke izvanjske i sekundarne aspekte, i to u pravilu zbog zaštite od progonstva i uspješnijeg prozelitizma. Zato se ne mogu ni smatrati ni zvati kršćanima. Tome su se i oni sami žestoko protivili, s jedne strane polemizirajući, odbijajući i demonizirajući nauk i praksu Crkve, a s druge strane ljubomorno čuvajući i razvijajući svoj sustav. Svjesni da se nalaze u kršćanskom okružju, koje za njih može biti pogibeljno, nisu mogli ništa prepuštati slučaju. Njihovo je djelovanje brižno razrađeno tako da koriste slabosti protivnika i nezadovoljnicima se nude kao pravovjerni odgovor. Kako bi se simpatizer više vezivao s njima, tako bi usvajao postupno i njihovu reinterpretaciju kršćanstva preko koje su uvodili svoju heterodoksiju. Na kraju bez veće muke i uz minimalne rizike ostala bi samo prazna forma ortodoksije. Bogumilska praksa odlikuje se organiziranošću i sistematičnošću i tako pruža dodatnu potvrdu da je njihov svjetonazor zaokružen i potpun.

THE BOGOMIL REINTERPRETATION OF CHRISTIAN CULT AND MORALITY

Summary

The application of Bogomil perspectives is logically apparent in their way of living. From the perspective of cult and morality, their starting point was Christianity, but they diverge from Christianity reinterpreting it according to their needs. As a

¹⁰⁹ A. RIGO, *Monaci*, 173.

result they reduce the sacraments to just two: baptism and confession; and they alter these in a radical way, giving them completely new meaning. In doing so they not only break the bond with Christianity but – as seen in their rituals – they develop a deep hatred toward Christianity. The primary function of prayer and ascetic practices is the building of the sect, rather than a personal relationship with God. Characteristic of Bogomil ethics is a dualistic abandonment of the material world and a belief in the perfection of their teachers here on earth, which makes these teachers immune from sin. Their orthodoxy, as found in their cult and moral regulations, is illusionary and serves as a means of proselytism and a form of protection from persecution. It is only possible to understand their uncoordinated and very often contradictory actions and their manner of following teachings if we take into account their graduated system of initiation and affiliation and their esoteric organization. If we view things from their perspective, it is wrong to call them heretics, because they formed an original religion; a religion, paradoxically, whose only connection with orthodoxy is its anti-Christianity.

Key words: *confession of sins, re-baptism, ideal of perfection, Lord's Prayer, rejection of marriage, impurity of matter, dualism, esotericism, initiation.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-46:304](497.6)“20“
338+316.4](497.6)“20“
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: svibanj 2012.

Zdenko SPAJIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
spajic.zdenko@gmail.com

ANALIZA DRUŠTVENOGA STANJA U BOSNI I HERCEGOVINI KAO OSNOVA ZA PASTORALNO PLANIRANJE

Sažetak

Vjera, shvaćena kao čovjekov osobni odgovor Bogu koji mu se objavljuje, niti je isključivo privatna stvar niti je usmjerena samo na onozemaljski život. Naprotiv, vjera se živi u zajednici vjernika te uključuje i zauzimanje za izgradnju čovječnijega svijeta. Budući da svijet nije statična stvarnost, nego se poput organizma razvija i mijenja, potrebno je poznavati suvremenoga čovjeka i svijet u kojem živi kako bi se na što adekvatniji način mogla navijestiti Radosna vijest. Imajući u vidu različitost situacija, svaka kršćanska zajednica u svojoj zemlji treba analizirati društvenu stvarnost i prosuđivati je u svjetlu evanđelja i načela socijalnog nauka Crkve. U ovom radu je taj proces predstavljen kao „pastoralni krug“ koji se sastoji od četiri etape: identifikacija, društvena analiza, teološka refleksija i pastoralno planiranje. Predstavljanje „pastoralnog kruga“ ima za cilj dati objašnjenje radi čega se bavimo društvenom analizom. Nakon što je smjestio društvenu analizu u pastoralni kontekst, autor donosi sažet opći pogled na trenutno društveno stanje u Bosni i Hercegovini temeljen velikim dijelom na statističkim podacima. Budući da statistički podaci sami za sebe nisu dovoljni za određivanje pastoralnog djelovanja, u nastavku se povijesnom i strukturalnom analizom pokušava pojasniti uzroke današnjeg kriznog stanja. Pri tome se autor koncentrira na tri područja: političko, gospodarsko i kulturno područje.

Ključne riječi: *Bosna i Hercegovina, društvena analiza, pastoralno planiranje, politika, gospodarstvo, kultura.*

Uvod

Vjera je nerijetko shvaćena u apstraktnom i individualističkom značenju. S jedne strane se pojavljuje shvaćanje vjere kao čina pojedine osobe koja priznaje i ispovijeda postojanje Boga, prihvaća određene vjerske istine te u određenoj mjeri oblikuje svoj način življenja prema prihvaćenim vjerovanjima i normama ponašanja. Bog je vječan i

nepromjenljiv, objavljene istine vjere su također nepromjenljive. Ali što je s osobom koja vjeruje? I nju možemo definirati kao nepromjenljivu ako polazimo isključivo od filozofsko-teološke antropologije koja vidi čovjeka kao razumno stvorenje, stvoreno na sliku Božju, sazdana od duha i materije i po naravi usmjereno na život s drugima. Gledajući iz ove perspektive, vjera je onda uvijek ista stvarnost jer ne postoji bitna razlika između čovjeka I. i XXI. stoljeća te je možemo promatrati kao nepromjenljivu i statičnu stvarnost, nevezanu uz društvene i povijesne okolnosti. Razlika može postojati jedino u intenzitetu vjere. U ovako shvaćenoj vjeri ne vidi se razlika između Abrahama od kojega se traži da pođe iz „zavičaja i doma očinskog“ i protjeranog Hrvata kojega se poziva da se vrati u Bosnu i Hercegovinu.

S druge strane vjera je često shvaćena isključivo u subjektivnom i individualnom obzorju s jakim naglaskom na stvarnosti koja dolazi onkraj ovozemaljskoga. Osoba ulazi u osobni odnos s Bogom i svrha njezine vjere je postizanje vječnoga života. Djela koja vode prema postizanju toga cilja su izričaj vjere i čine osobu „dobrim vjernikom“ (npr. molitva, milostinja, post, poniznost...), dok su negativna djela koja onemogućuju postizanje toga cilja shvaćena kao grijeh. Pri tome se mnoga zla suvremenoga svijeta i sudjelovanje u njima ne doživljavaju kao predmet vjere i osobni grijeh, nego se smatraju zakonitostima ovozemnih stvarnosti koje su autonomne u odnosu na vjeru, kao što su npr. zakonitosti političkog ili ekonomskog života. Prema ovakvu shvaćanju savršeno je moguće istodobno biti uzoran vjernik i npr. direktor banke. Kao vjernik, dotična osoba je u potpunosti predana Bogu, redovito sudjeluje na nedjeljnim misama, redovito se moli, prima sakramente, posti i čini djela milosrđa. Kao direktor banke ta ista osoba provodi tržišnu politiku koja ide za legitimnim ciljem postizanja profita, što može uključivati otpuštanje radnika, dizanje kamata, ovrhu imovine itd., a to nadalje može imati kao posljedicu socijalnu pustoš i devastaciju ljudskih sudbina.

Oba ova shvaćanja vjere, koliko god da su prikazana kao ekstremna poimanja radi isticanja problematike, što ne isključuje njihovo stvarno postojanje u svijesti ljudi, nisu adekvatno poimanje vjere, barem što se tiče suvremenoga katoličkog učenja i promišljanja. Prvo ekstremno poimanje je neadekvatno zbog toga što vjeru shvaćamo kao „čovjekov odgovor Bogu, koji mu se objavljuje i dariva, pružajući istodobno čovjeku preobilno svjetlo u traženju zadnjeg smisla života“.¹ Vječni i nepromjenljivi Bog se objavljuje konkretnom

¹ *Katekizam Katoličke crkve* (Zagreb: Hrvatska biskupska konferencija – Glas Koncila, 1994.), 26.

čovjeku, u konkretnom vremenu i sasvim konkretnim društvenim okolnostima. Sve tri ove stvarnosti – čovjek, povijesne i društvene okolnosti – nisu statična stvarnost nego su podložne promjenama i razvoju. Stoga je potrebno i vjeru, shvaćenu kao čovjekov odgovor Bogu koji mu se objavljuje, promatrati u sklopu tih promjenljivih stvarnosti. Naravno da je tako shvaćena vjera uvijek i prije svega osobni čovjekov čin koji izmiče prosudbi i najtemeljitijih promatranja i analiza te podliježe prije svega i definitivno sudu Božjem. Međutim, čovjek ne živi svoju vjeru kao izolirana monada, nego se ona ispovijeda i prakticira unutar određene zajednice koja ima svoja pravila, od toga kako se postaje članom, preko normi ponašanja do pravila isključenja iz zajednice. Time vjera pojedinca i čitave zajednice nadilazi sferu privatnosti osobâ i same zajednice jer prerasta u jednu novu stvarnost koju nazivamo religijom, a koja predstavlja izričaj vjere. Vjera kroz religiju ulazi u interakciju s društvom i njegovom kulturom, te je stoga nužno razlikovati te dvije stvarnosti. Na taj način vjera, manifestirana kroz religiju, postaje predmetom društvenoga zanimanja, prije svega predmetom sociologije. Međutim, ta interakcija vjere i društva stavlja prije svega pred kršćanstvo potrebu „neprestanog provjeravanja, u svjetlu Božje objave, vanjskih iskaza vjere, pročišćavanja i oživljavanja religioznih običaja i tradicija“.² No ništa manje važno nije ni preispitivanje društvenih stvarnosti koje, upravo zbog te interakcije, mogu i utječu kako na sam izričaj vjere (religija), tako i na vjeru pojedinca i zajednice.³

Drugo ekstremno shvaćanje vjere, koje je na žalost više pravilo nego iznimka, prema učenju Drugog vatikanskog sabora, predstavlja

² Bono Zvonimir ŠAGI, „Kršćanska shvaćanja mjesta i uloge vjere u društvu“, *Vrhbosnensia* 3 (1999.), 231.

³ Pitanje odnosa vjere odnosno religije i svijeta odnosno kulture kompleksno je pitanje u koje se ovdje ne možemo upuštati. Kada je riječ o kršćanstvu, američki teolog H. Richard Niebuhr razlikuje pet modela: 1) Krist protiv kulture; 2) Krist kulture; 3) Krist iznad kulture; 4) Krist i kultura u paradoksu; te 5) Krist transformator kulture. Prema njegovu shvaćanju, dominantni stav kršćanskih Crkava („Crkva centra“), treći je model koji odbija kako stav antikulturalnog radikalizma tako i onih koji se prilagođavaju kulturi. Temeljno pitanje nije pitanje odnosa Krista i kulture, nego Boga i čovjeka. Idealni odnos bi bio istovjetnost kulture s kršćanskom vjerom. Ivan Pavao II. uči da „vjera koja ne postane kultura nije u potpunosti prihvaćena, nije potpuno promišljena, nije vjerno življena“. IVAN PAVAO II., „Address to the Members of the Pontifical Council for Culture: The new PCC's tasks: dialogue with non-believers and the inculturation of faith (18. III. 1994.)“, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20000126_jp-ii_addresses-pccultr_en.html#10 (18. V. 2012.).

jednu od najtežih zabluda našega vremena.⁴ Današnji papa Benedikt XVI. sažimlje ovu problematiku u formi pitanja: „Kako je došlo do toga da je Isusova poruka postala usko individualistička i usmjerena samo na pojedinca? Kako smo došli do toga da se ‘spasenje duše’ tumači kao bijeg od odgovornosti za svijet oko sebe i, kao posljedica toga, program kršćanstva shvaća kao sebično traženje spasenja u kojem se odbija služiti drugima?“⁵ Krist je otkupio cjelokupnoga čovjeka u svim njegovim dimenzijama, uključujući njegovu društvenu narav. Stoga se i poslanje kršćana ne odnosi samo na duhovni aspekt čovjekove stvarnosti, nego uključuje zauzimanje za izgradnju svijeta i odnosa koji će odražavati evanđeoski duh i uprisutnjivati kraljevstvo nebesko ovdje na zemlji do njegova potpunog ostvarenja o Kristovu ponovnom dolasku.

Nadilaženje ovih negativnih i neadekvatnih poimanja vjere koje će se očitovati u stremljenju vjernika pojedinaca i cjelokupne kršćanske zajednice prema življenju vjere u njezinoj punini nužno usmjerava našu pozornost prema društvenoj stvarnosti. Da bismo mogli sagledati potrebe svijeta u kojem živimo i definirati pravce kršćanskog djelovanja, moramo najprije analizirati društvenu stvarnost jer djelovanje ovisi o tome kako vidimo stvarnost. U sklopu analize društvene stvarnosti u BiH, najprije ćemo reći nešto o samoj društvenoj analizi kao pastoralnom sredstvu, a potom ćemo pristupiti samoj društvenoj analizi, pri čemu ćemo nastojati sagledati kako povijesne uzroke tako i sadašnje stanje na različitim područjima društvenoga života, konkretno političko, ekonomsko i kulturno područje.

1. Društvena analiza u službi pastoralna

Katoličko crkveno učenje i katolička teologija dugo vremena nisu posvećivali posebnu pozornost društvenoj analizi u sklopu promišljanja o življenju vjere u konkretnim društvenim okolnostima. Crkva je od samih početaka iznimnu pozornost pridavala siromašnima i naglašavala važnost brige za siromahe, ali se nije upuštala u analizu uzroka siromaštva, nego je upućivala na davanje milostinje.⁶

⁴ Usp.: DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (8. XII. 1965.) (dalje: GS), u Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.), br. 43.

⁵ BENEDIKT XVI., *Spe salvi – U nadi spašeni. Enciklika o kršćanskoj nadi* (30. XI. 2007.) (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.), br. 16.

⁶ Više o ovome vidi u Zdenko SPAJIĆ, „Djelovanje Crkve u osiromašenom društvu: milostinja ili integralno oslobođenje“, *Vrhbosnensia* 14 (2010.), 241-257.

S pojavljivanjem i sustavnim razvijanjem socijalnog nauka Crkve, ovi će se trendovi promijeniti te će društvena analiza zauzimati sve značajnije mjesto u učiteljskim i teološkim promišljanjima o vjeri i društvenoj stvarnosti. Važnost društvene analize proizlazi iz potrebe da se u pluralnosti problema, mišljenja, zahtjeva i mogućih djelovanja odrede pravci djelovanja kršćanske zajednice. Sama svijest o nužnosti društvene analize upućuje na specifičnost situacije i nepostojanje univerzalnih rješenja koja je potrebno samo primijeniti. Većina stručnjaka se slaže da je u razdoblju prije Drugog vatikanskog sabora upravo ovakav pristup prevladavao u crkvenom učenju. Društvenom analizom je dominirala metodologija naravnog zakona i dedukcije općih načela na konkretne situacije. Međutim, saborsko i posaborsko učenje stavljaju veći naglasak na potrebu „čitanja znakova vremena“ i davanje veće važnosti konkretnim činjenicama. Posebno mjesto u takvu pristupu zauzima učenje pape Pavla VI. izneseno u *Octogesima adveniens*. On izričito naglašava da ne želi i da na njega ne spada davanje sveopće vrijedećih rješenja. Naprotiv, to je zadaća lokalnih kršćanskih zajednica: „Spada na kršćanske zajednice da svaka u svojoj zemlji objektivno raščlani postojeće stanje, da ga razjasni u svjetlu neizmjenjivih riječi evanđelja, da crpi u socijalnom nauku Crkve načela promišljanja, norme prosuđivanja i smjernice za djelovanje.“⁷ Iz toga proizlazi da se lokalne kršćanske zajednice i svi oni koji su u njima pozvani zauzimati se za oblikovanje društva prema evanđeoskim načelima i socijalnom učenju Crkve ne mogu „kriti“ iza lijepih citata uzetih iz crkvenih dokumenata, nego moraju uložiti ozbiljan trud za sagledavanje društvene stvarnosti, neprestano je podvrgavati prosudbi utemeljenoj na nepromjenljivim zahtjevima i načelima s ciljem određivanja pravaca djelovanja.

Ovaj zadatak analiziranja i prosuđivanja, koji Pavao VI. delegira na lokalne kršćanske zajednice, u biti reflektira suvremenu metodologiju socijalnog nauka Crkve. Između suprotstavljenih stavova deduktivnog pristupa s jedne i induktivnog pristupa s druge strane, crkveno učiteljstvo zastupa induktivno-deduktivnu metodu koja se ostvaruje u tri koraka: vidjeti, prosuditi i djelovati.⁸ Začetnik ove metode je belgijski kardinal Joseph Cardijn koji je ovakav pristup

⁷ PAVAO VI., *Octogesima adveniens. Apostolsko pismo prigodom 80. obljetnice enciklike Rerum novarum* (14. VI. 1971.) (dalje: OA), u Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.), br. 4.

⁸ Usp.: KONGREGACIJA ZA KATOLIČKI ODGOJ, „Socijalni nauk Crkve u svećeničkom obrazovanju (30. XII. 1988.)“, Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.), br. 7.

socijalnim pitanjima razvio početkom 1920-ih godina za pokret laičkog apostolata.⁹ U crkvenim dokumentima izričito spominjanje i preporuku ovakva pristupa susrećemo najprije kod Ivana XXIII. u enciklici *Mater et magistra* (br. 236). Za potrebe ovoga rada poslužit ćemo se nešto razrađenijim pristupom ove metode koji su razvili američki teolozi Joe Holland i Peter Henriot.¹⁰ U biti se radi o istoj metodi, s razlikom da se u pristupu spomenutih teologa prvi korak (vidjeti) odvija u dvije faze: opći pogled na stanje i društvena analiza.

Pod društvenom analizom shvaćamo „nastojanje da se dobije cjelovitija slika društvene stvarnosti pomoću istraživanja njezinih *povijesnih i strukturalnih odnosa*. Društvena analiza služi kao sredstvo koje nam omogućuje shvatiti stvarnost kojom se bavimo.“¹¹ Obzirom na to da djelovanje ovisi o pogledu na stvarnost, kako je već spomenuto, nužno je analizirati stvarnost u svim njezinim aspektima. Međutim, društvena analiza nije svrha sama sebi. Slijedeći metodologiju i narav socijalnog nauka Crkve, koji se ne iscrpljuje u teoretskom promišljanju suvremene stvarnosti, nego je usmjeren na djelovanje,¹² kao i navedeni model, ulogu društvene analize shvaćamo u kontekstu pastoralnog djelovanja Crkve. Ona je dio tzv. pastoralnog kruga koji se sastoji od četiri etape: 1) identifikacija; 2) društvena analiza; 3) teološka refleksija; 4) pastoralno planiranje. Ukratko ćemo pojasniti svaki od ovih koraka.¹³

*Identifikacija*¹⁴ se odnosi na zemljopisno situiranje pastoralnog djelovanja u odnosu na iskustvene doživljaje pojedinaca i kršćanske zajednice. Ovaj korak se može činiti toliko očitim da njegovo uvrštavanje u proces pastoralnog djelovanja više izgleda kao suvišni kuriozitet nego stvarna pomoć. Međutim, to nije pitanje samo potrebe upotpunjenosti jednoga modela na znanstvenoj razini, nego sama praksa tako često

⁹ Usp.: Mary ELSBERND, „Whatever Happened to Octogesima Adveniens?“, *Theological Studies* 56 (1995.), 42; Richard R. GAILLARDETZ, „The Ecclesiological Foundations of Modern Catholic Social Teaching“, Kenneth R. HIMES, (ur.), *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2005.), 76.

¹⁰ Vidi Joe HOLLAND – Peter HENRIOT, *Social Analysis: Linking Faith and Justice*, dopunjeno i prošireno izdanje (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983.)

¹¹ J. HOLLAND – P. HENRIOT, *Social Analysis*, 14. Naglasak u izvorniku.

¹² Usp.: KONGREGACIJA ZA KATOLIČKI ODGOJ, „Socijalni nauk Crkve u svećeničkom obrazovanju“, br. 6-7.

¹³ Usp.: J. HOLLAND – P. HENRIOT, *Social Analysis*, 7-10.

¹⁴ Holland i Henriot koriste engleski pojam *insertion*, što u prijevodu može značiti umetanje ili uklapanje (prema rječniku Rudolfa Filipovića). Odlučio sam se za pojam identifikacija iz razloga što se može odnositi kako na utvrđivanje stvarnoga stanja, tako i poistovjećivanje s određenom skupinom.

upućuje na nužnost posvješćivanja zemljopisnog lociranja pastoralnog djelovanja, posebice ako ono ne želi biti stihijsko djelovanje prepušteno snalaženju pojedinaca ili pak jeftino prepisivanje pastoralnih modela s opće razine, nego istinsko djelovanje kojem prethodi pastoralno planiranje. Situacijski okvir pastoralnog djelovanja može biti neizmjerljivo različit na relativno malom području, kao što je npr. različitost situacija u BiH i Republici Hrvatskoj, ili čak različitost situacija između Hercegovine i Bosne. Stoga se u ovom prvom koraku moramo pitati gdje i s kime mi djelujemo te čije je iskustvo od presudne važnosti. Hoćemo li u sagledavanju društvene stvarnosti u BiH uzeti prvotno u obzir iskustvo npr. hrvatskih političkih struktura ili ćemo poći od iskustva obespravljanih građana? Ovo nisu pitanja nijansi nego temeljnih odrednica koje će utjecati na definiranje djelovanja. No tu se mora posvetiti pozornosti i eventualno izostavljenim skupinama te razlučiti bi li izostavljanje njihovih iskustava bitno utjecalo na vjerodostojnost i cjelovitost pastoralnog djelovanja.

Društvena analiza ima za cilj razumijevanje tih iskustava u kompleksnosti njihove interakcije. Potrebno je ne zaustaviti se na doživljenim iskustvima nego razumjeti njihove uzroke, utvrditi moguće povezanosti kao i čimbenike koji dovode do takvih stvarnosti. Kako je već navedeno u definiciji, analiza se odnosi na povijesno i strukturalno istraživanje ovih povezanosti. Ovdje se susrećemo s problematikom odabira analitičke tradicije i metodologije. Poznat je slučaj teologije oslobođenja koja je smatrala da je marksistička društvena analiza kompatibilna s kršćanskim pastoralnim djelovanjem. No istodobno trebamo biti svjesni da ni jedna analiza nije oslobođena vrijednosnog sustava kao šireg okvira. Ne postoji čisto znanstvena i savršeno egzaktna društvena analiza koja bi bila oslobođena svih ideoloških i vrijednosnih odrednica i koja bi na temelju isključivo empiričkih podataka dala neupitan prikaz društvene stvarnosti. O vrijednosnom sustavu koji će ovdje predstavljati taj širi okvir, bit će nešto više riječi kasnije.

Teološka refleksija ima za cilj razumijevanje iskustava kršćanske zajednice i društvene stvarnosti, kako je ocrtava društvena analiza, u svjetlu vjere. Ako polazimo od toga da se Bog objavljuje u povijesti naznačujući čovječanstvu svoj plan spasenja sveukupnog stvorenja te da je vjera čovjekov odgovor Bogu koji mu se objavljuje, onda dolazimo do potrebe teološkog promišljanja o „znakovima vremena“ u kojima iščitavamo Božju objavu svojem narodu. Čitanje znakova vremena nije jednostavno registriranje i nabranje karakterističnih tendencija ili događaja u određenom vremenskom razdoblju, nego – upravo kako

je to Isus naznačio u usporedbi s pupajućom smokvom koja naznačuje dolazeće ljeto (usp. Lk 21,29-31) – razumijevanje stvarnosti na koju ti znakovi vremena upućuju. Teološko promišljanje o iskustvima kršćanske zajednice i društvenim stvarnostima temelji se na objavi, socijalnom učenju Crkve, izvorima tradicije i živućoj vjeri. No slično kao i kod društvene analize, i ovdje je potrebno posvetiti pozornost pitanjima metodoloških pretpostavki teološke refleksije, kao i odnosu društvene analize i teološkog promišljanja općenito.

Pastoralno planiranje je posljednji korak u „pastoralnom krugu“, no s njime ne završava čitav proces jer cilj i svrha nisu dobri pastoralni planovi nego donošenje odluka i djelovanje. Pastoralno planiranje nije problem jedne osobe niti se ono provodi direktivama odozgo na dolje. Još manje je jednostavno prenošenje pastoralnih smjernica opće Crkve na biskupijsku razinu. Ovdje se radi o procesu koji treba objediniti sve spoznaje do kojih se došlo u „pastoralnom krugu“ i uključiti što je moguće veći dio različitih struktura mjesne Crkve kako bi se definiralo odgovore na spoznaje do kojih se došlo društvenom analizom i teološkim promišljanjem, a koji trebaju biti smjernice za djelovanje i pojedinaca i zajednica.

Važno je naglasiti da „pastoralni krug“ ne završava pastoralnim planiranjem, pa čak ni samim djelovanjem u pravcu postizanja promjena. Budući da se radi o krugu, to je posao koji nikada ne završava. Ako je društvena analiza, teološka refleksija i pastoralno planiranje dovelo do drukčije situacije u iskustvu kršćanske zajednice, onda je upravo ta nova situacija podloga za novi krug identifikacije, društvene analize, teološke refleksije i pastoralnog planiranja. I tako uvijek iznova. Radi se, dakle, o spiralnom procesu gdje svaki novi „pastoralni krug“ vodi na jedan drugi nivo, viši ili niži, ovisno o kvaliteti analize, promišljanja i djelovanja.

2. Analiza društvenog stanja u Bosni i Hercegovini

Društveno stanje i odnosi u Bosni i Hercegovini najčešće se označavaju pojmom kriza. Istodobno se glavnina kriznih pojava vezuje uz rat i poratno uređenje zemlje. S jedne strane se mnogi segmenti današnje krize mogu izravno vezati uz navedene uzročnike: osiromašeno stanovništvo, porušene kuće, zapuštena imovina, uništena industrija i privreda, prepolovljen broj katolika... sve su to pojave koje su uslijedile kao izravna posljedica ratnih strahota. K tome neriješeni politički odnosi i neefikasan politički sustav dodatno otežavaju ili čak onemogućuju pozitivna rješenja. Međutim, gledajući s

druge strane, čini se da ovakva dijagnoza ne izražava svu kompleksnost uzroka koji su doveli do negativnog stanja i odnosa u društvu. Jer i sam rat je posljedica krize, što znači da postoje problemi na dubljoj razini bosansko-hercegovačkoga društvenog života koji generiraju krizna stanja i onemogućuju izgradnju zdravih sastavnica života. U ovoj analizi upravo će ti dublji problemi biti prvi objekt istraživanja iako ćemo se djelomično koristiti i statističkim podacima koji manifestiraju aktualni izričaj krize u pojedinom segmentu društvenoga života.

2.1. Opći pogled na društveno stanje u BiH

Bosna i Hercegovina je tijekom komunističkog razdoblja općenito slovila kao primjer suživota različitih naroda. Proces tranzicije iz totalitarnog komunističkog u pluralno demokratsko društvo započeo je vrlo obećavajuće i na miran način. Sve tri nacionalne skupine su formirale po jednu svoju središnju stranku koje su na prvim demokratskim izborima dobile apsolutnu većinu i formirale novu vlast na nacionalnoj osnovi. Međutim, započeti demokratski procesi kao i tranzicija u novi društveni oblik bit će vrlo brzo stavljeni pred veliki izazov. Raspadanje bivše federalne države, koje je formalno započelo osamostaljenjem Hrvatske i Slovenije u lipnju 1991., negativno će se odraziti na politički život BiH stavljajući je pred izbor između osamostaljenja i ostanka u krnjoj, zapravo velikosprskoj Jugoslaviji. Ova alternativa je podijelila bosansko-hercegovačko društvo, što je formalizirano na referendumu o samostalnosti u ožujku 1992. kada su pripadnici hrvatskog i muslimanskog naroda apsolutnom većinom izglasali samostalnost dok su pripadnici srpskog naroda bojkotirali referendum. Paralelno s međunarodnim priznanjem samostalnosti, u BiH se razbuktavaju sukobi koji će do kraja 1995. odnijeti oko 200.000 ljudskih života i više od dva milijuna prisiliti na napuštanje svojega doma. Rat je okončan Daytonskim mirom u studenom 1995. čime je u biti formalizirano i legalizirano zatečeno stanje na bojištu te uspostavljen vrlo kompliciran i neučinkovit politički ustroj države.

Gotovo dva desetljeća nakon okončanja rata, u Bosni i Hercegovini još nisu riješena temeljna pitanja njezina ustroja i bitni problemi društvenoga života. Na području političkoga života, gdje se kriza najočitije manifestira, prevladava politika opstrukcije i minoriziranja. Zemlja još uvijek počiva na provizornom Ustavu iz Daytonskog sporazuma a svi dosadašnji pokušaji donošenja mirnodopskog i modernog ustava nisu urodili nikakvim plodom. Neučinkovitost institucija središnje vlasti očituje se na mnogim

razinama, posebno na području provođenja potrebnih reformi za približavanje euroatlantskim integracijama. Funkcionalnost vlasti se na plauzibilan način očituje u nemogućnosti formiranja središnje vlasti nakon izbora 2010. godine te drakonskim kašnjenjem s provođenjem popisa stanovništva. Po transparentnosti kreiranja vladine politike, BiH je svrstana na posljednje mjesto među 139 zemalja svijeta.¹⁵ Sudska vlast, koja bi trebala jamčiti jednakost građana pred zakonom i ostvarenje njihovih prava i sloboda, također je neučinkovita s preko 2 milijuna neriješenih slučajeva na kraju 2008.,¹⁶ a stanje se nije bitnije promijenilo ni u narednim godinama.¹⁷ U svim sferama vlasti kao jedan od temeljnih problema pojavljuje se korupcija. Prema izvješću Transparency Internationala za 2010. godinu, Bosna i Hercegovina se nalazi na 91. mjestu među 178 zemalja, što je čini jednom od najkorumpiranijih zemalja u Europi, iza koje se nalaze samo Moldova, Kosovo, Bjelorusija i Rusija.¹⁸ Prema drugim izvješćima, upravo institucije koje bi trebale predvoditi borbu protiv korupcije, kao što su sudstvo, antikorupcijska agencija i izborna komisija, nerijetko su pod utjecajem političkih struktura ili nemaju potrebne kapacitete. Pri tome se kao poseban problem ističe činjenicu da je BiH jedina zemlja u regiji koja nema djelatnu antikorupcijsku agenciju (iako je formalno osnovana) te da „javni tužitelji naginju ignoriranju korupcijskih slučajeva, posebno onih koji se odnose na visoke političke službenike. Politički pritisak na sudstvo se događa redovno a političke stranke otvoreno zagovaraju dokidanje državnih sudskih ustanova.“¹⁹

Na gospodarskom području situacija nije ništa bolja. Posljedice ratnih razaranja gospodarstva u BiH dodatno su uvećane efektima globalne gospodarske krize. Velik broj stanovnika nije uopće radno aktivan (stopa aktivnosti u 2010. je iznosila 44,6%), dok je nezaposlenost konstantno visoka (27,2% u 2010. a 27,6% u 2011.), što je tri puta viša stopa nezaposlenosti od europskog prosjeka. Gotovo jedna petina stanovništva živi ispod granice siromaštva (18,4%). Većina gospodarskih indikatora je negativna, što ne upućuje na mogući

15 Usp.: WORLD ECONOMIC FORUM, „The Global Competitiveness Report 2010-2011“, www.weforum.org/reports (24. IV. 2012.).

16 Usp.: KOMISIJA JUSTITIA ET PAX BKBIH, *Izvješće o stanju ljudskih prava u Bosni i Hercegovini za 2009. godinu*, 105.

17 Usp.: GLOBAL INTEGRITY REPORT, www.globalintegrity.org/report/Bosnia-and-Herzegovina/2011, (24. IV. 2012.).

18 Usp.: TRANSPARENCY INTERNATIONAL, „Annual Report 2010“, www.transparency.org/publications/annual_report (20. IV. 2012.).

19 Global Integrity Report.

oporavak gospodarstva i omogućavanje bolje perspektive za život.²⁰ Istodobno u kategoriji „Etičko ponašanje poduzeća“, u usporedbi sa 139 zemalja, BiH je rangirana na posljednje mjesto.²¹

Svi ti elementi utječu na sam život u Bosni i Hercegovini, kao i na percepciju mogućnosti življenja u njoj. Iz većine anketa proizlazi da u BiH prevladava negativan stav prema mogućnosti izgradnje boljeg života, posebice za mlade ljude. Prema istraživanjima koja je proveo Oxford Research International, gotovo 90% stanovništva smatra da je stanje u BiH negativno („veoma loše“ smatra 32,2% i „prilično loše“ 56,3%), dok dvije trećine mladih između 18 i 30 godina (62,6%) želi napustiti BiH.²² Dok mnogi ne uspijevaju otići iz BiH zbog restriktivnih viznih režima ili slabe informiranosti kao i osposobljenosti za rad u inozemstvu, čini se da bolje obrazovani kadar nema problema s napuštanjem zemlje. BiH je u kategoriji „odljev mozgova“ (*brain draining*) među 139 zemalja svrstana na 138 mjesto.²³ Prema izvješću Federalnog ministarstva obrazovanja i znanosti, koje se poziva na istraživanje provedeno za UNESCO 2005., BiH je u ratnom i poratnom razdoblju napustilo 79% inženjera istraživača iz oblasti tehničkih znanosti, 81% magistara i 75% doktora znanosti.²⁴ Istodobno se nepismenost pučanstva, prema nekim procjenama, u odnosu na predratno razdoblje povećala s 8% na 15%, što BiH svrstava na razinu nerazvijenih afričkih zemalja.²⁵ Iako ovaj podatak ne znači nužno lošu kvalitetu obrazovnog sustava i programa, nego može barem dijelom biti posljedica migracijskih procesa koji upućuju na činjenicu odljeva obrazovanih ljudi. Uzeti zajedno ovi podaci ukazuju na poseban oblik osiromašenja bosansko-hercegovačkog društva koje se sastoji u gubitku intelektualnih kapaciteta koji bi pomogli da se zemlja izvede iz krize.

Međutim, s druge strane, istraživanja pokazuju neke izrazito

20 Statistički podaci potječu iz sljedećih izvora: Službena stranica Agencije za statistiku BiH (www.bhas.ba) i Edin ŠABANOVIĆ, „Stvarnost i razmjeri siromaštva u Bosni i Hercegovini – statistički pokazatelji“, *Vrhbosnensia* 14 (2010.), 297-316.

21 Usp.: WORLD ECONOMIC FORUM, „The Global Competitiveness Report 2010-2011.“

22 OXFORD RESEARCH INTERNATIONAL, www.undp.ba, (20. IV. 2012.).

23 Usp.: WORLD ECONOMIC FORUM, „The Global Competitiveness Report 2010-2011.“

24 Usp.: FEDERALNO MINISTARSTVO OBRAZOVANJA I ZNANOSTI, „Informacija o stanju nauke u Federaciji BiH (2010.)“, http://www.fmon.gov.ba/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=27&Itemid=131 (19. V. 2012.).

25 Usp.: npr. www.vijesti.ba/licnosti-dana-los/69583-Nepismenost-BiH-kao-Africi.html (04. V. 2012.); www.funkhauseuropa.de/sendungen/radio_forum/beitraege/2012/02/nepismeni.phtml (04. V. 2012.).

pozitivne trendove u BiH. Tako npr. tri četvrtine ispitanika, koje je provedeno na uzorku od 1200 ljudi, izjašnjava se da je vjera vrlo važna u njihovu životu (35,1%) ili važna (39,4%).²⁶ Isto tako, visok stupanj bosansko-hercegovačkih građana izražava zadovoljstvo vlastitim životom. Prema istraživanjima provedenim u postkomunističkim tranzicijskim zemljama, više od 70% bosansko-hercegovačkih ispitanika izjavljuje da živi sretnim životom, što BiH svrstava u gornji dio rang-liste, čak ispred zemalja poput Mađarske, Latvije i dviju članica Europske Unije - Bugarske i Rumunjske. No ovako oprečni stavovi navode analitičare na zaključak da ljudi u BiH „dosta često prosuđuju o svojim ličnim okolnostima povoljnije nego o onima u susjedstvu, ili pak u cijeloj zemlji. Međutim, izgleda da u BiH postoje ekstremi: dok većina ispitanika navodi da su sa ličnog stanovišta dobro, situacija u zemlji u cjelini ocjenjuje se kao pretežno negativna, a pitanja koja se odnose na lokalno naselje su negdje između”.²⁷ Teško je dati objašnjenja za ovako oprečne stavove. Nalazimo se na području gdje je lakše postavljati pitanja nego dati odgovore. No jedna od mogućnosti je dovesti u korelaciju važnost vjere u osobnom životu i zadovoljstvo osobnim životom jer su te dvije kategorije, procentualno gledajući, vrlo bliske, iako nema istraživanja koja bi potkrijepila takvu tezu. Ova teza bi objašnjavala utjecaj vjere na osobni život ljudi u BiH, međutim, u tom slučaju se susrećemo s pitanjem utjecaja vjere na društveni život. Ako vjera igra tako važnu ulogu u životu ljudi u BiH, kako onda objasniti visok stupanj korumpiranosti u društvu, odsutnost perspektivnosti koja se očituje u želji za napuštanjem zemlje, odsutnosti nade za promjene na bolje ili neetično ponašanje poduzeća?

2.2. Temeljni uzroci političke krize u zemlji

Već je spomenuto da je područje političkoga života najočitiiji pokazatelj društvene krize. Štoviše, politička stvarnost se nerijetko pojavljuje kao generator krize na drugim područjima društvenoga života. Kao objašnjenje za dugotrajnu političku krizu najčešće se navodi Daytonski sporazum, koji je istina uspio zaustaviti rat, ali nije stvorio okvir za izgradnju modernog društva i funkcionalne države. O Daytonskom sporazumu kao kočničaru društvenog razvoja mnogo

²⁶ Usp.: Paul Christopher MANUEL – Lawrence C. REARDON – Clyde WILCOX (ur.), *The Catholic Church and the Nation-State: Comparative Perspectives* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2006.), 265-267.

²⁷ OXFORD RESEARCH INTERNATIONAL u www.undp.ba.

je rečeno, pa se stoga ovdje nećemo detaljnije baviti tim pitanjem. Svraćam pozornost na stavove službene Crkve u BiH koja je u više navrata kritizirala Daytonski sporazum.²⁸ Ovdje želim naglasiti samo jedan aspekt problematike koji se čini temeljnim za nefunkcioniranje Daytonskog sporazuma.

Gledajući iz perspektive međunarodnih odnosa, Daytonski sporazum je gotovo školski primjer politike popuštanja (eng. *appeasement*) koja se pojavljuje kao negativna varijabla politike prilagodbe, jedne od strategija međunarodne zajednice u rješavanju sukoba (uz ekonomske mjere i uporabu sile). Dok politika prilagodbe pokušava razriješiti sukob približavanjem interesa sukobljenih strana i zadovoljavanjem što je moguće više zahtjeva sukobljenih strana, dotle politiku popuštanja karakterizira „umjetna moralna jednakovrijednost, neutralnost u suočenju s agresijom, aktivno nastojanje da se umani moralni imperativ za uključenje i potpuno isključenje uporabe sile i norme pravednosti, često s posljedicom ohrabrenja daljnjeg nasilja i zločina”.²⁹ Usprkos zanemarivoj uporabi sile u samoj završnici rata u BiH od strane NATO-a, međunarodna zajednica je tijekom cijelog sukoba kao i tijekom pregovora u Daytonu primjenjivala politiku popuštanja, što je rezultiralo međunarodnim legaliziranjem rezultata postignutih ratnim zločinom bez nedvosmislene i jasne osude ne samo zločina kao takva nego i njegovih počinitelja i rezultata. Iako su pojedini nositelji takvih politika optuženi pred Međunarodnim sudom za bivšu Jugoslaviju (ICTY), sama politika etničkog čišćenja i etnički čistih prostora kao i obespravljenost manjinskog stanovništva nastavili su egzistirati po drugim političarima, samo sada unutar pravnoga okvira stvorenog Daytonskim sporazumom. Uz to, politika popuštanja nastavila je djelovati preko Ureda visokog predstavnika (OHR). Posljedica toga je konstantno udovoljavanje zahtjevima jačega,

28 Vidi BISKUPSKA KONFERENCIJA BiH, „Mirovni sporazum sadržava čudna proturječja i pogubne nesigurnosti. Otvoreno pismo potpisnicima i svjedocima Daytonskog sporazuma“, *Pastirske poslanice, izjave i apeli katoličkih biskupa u BiH 1990.-1997.* (Sarajevo: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, 1997.), 68-77; „Apel biskupa BK BiH predsjednicima država – potpisnica Daytonskog sporazuma (14. V. 2001.)“, *Pastirske poslanice, izjave i apeli katoličkih biskupa u BiH 1997.-2009.* (Sarajevo: Biskupska konferencija Bosne i Hercegovine, 2009.), 130-132; KOMISIJA JUSTITIA ET PAX BISKUPSKE KONFERENCIJE BIH, *Izvešće o stanju ljudskih prava u Bosni i Hercegovini za 2004. godinu* (Bonn, 2005.). Komisija Justitia et Pax BKBiH se u svim svojim godišnjim izvješćima osvrće na Daytonski sporazum i probleme vezane uza nj te su koristan izvor informacija o stavu Crkve u BiH.

29 Paul R. WILLIAMS – Michael P. SCHARF, *Peace With Justice? War Crimes and Accountability in the Former Yugoslavia* (New York – Oxford: Lanham – Boulder, 2002.), 26.

bez obzira na pravednost, što kao nužnu posljedicu ima kršenje prava slabije strane.

Međutim, postoji još jedan temeljni uzrok političke krize u BiH koji se pojavljuje u obliku donekle reformiranog feudalnog/begovskog političkog sustava. Ovaj sustav funkcionira paralelno s Daytonskim te generira krizu kako na lokalnoj razini tako i na državnoj. Držim da mentalitet i način djelovanja iz feudalnog/begovskog razdoblja BiH nisu nikada u potpunosti odumrli, nego se na transformiran i prikriven način nastavljaju manifestirati i u suvremeno doba. Tomu je pogodovalo i dugo razdoblje vladavine jednopartijskog komunističkog režima s njegovim naglaskom na vrijednosti kolektiva i strogoj stranačkoj poslušnosti o čemu je ovisila pozicija u društvu. Iako o feudalnom sustavu ne možemo govoriti kao o sustavu vladavine nego o načinu upravljanja,³⁰ za sam njegov razvoj je upravo značajna činjenica nedostatka središnje vlasti.³¹ Za feudalni sustav je karakteristično, među ostalim, hijerarhijsko-organsko ustrojstvo društva u kojem je razvijen cijeli niz centara moći i kompleksna mreža međusobnih odnosa između vlastodržaca koji daju povlastice i zaštitu, s jedne strane, te podređenih koji su obvezani na iskazivanje poštovanja i plaćanje dažbine, s druge strane.³² Država Bosna i Hercegovina od samoga svojega početka nije imala središnju vlast koja bi efektivno usmjeravala djelatnosti državnih tijela za ostvarenje općeg dobra svih građana, nego se fragmentirala u tri nacionalne skupine kojima su na čelu bili stranački vođe najjačih nacionalnih stranaka. Budući da su na ključnim mjestima bili bivši pripadnici komunističke partije, ideološki i vrijednosni sustav je prenesen u nove stranke i način upravljanja strankom i državom. Daljnja fragmentacija državnih struktura kroz proces osamostaljenja, rata i Daytonskog sporazuma, omogućila je kompleksnu mrežu različitih razina vlasti gdje se pozicija u društvu ostvaruje kroz poslušnost višem centru moći. Iako nemamo znanstvena istraživanja kojima bismo potkrijepili tezu o postojanju paralelnog feudalnog/begovskog sustava ili načina upravljanja, držim da gore navedeni podaci o korumpiranosti, netransparentnosti kreiranja politike državnih tijela, neučinkovitog i korumpiranog sudstva, neetičnosti poduzeća, odljevu obrazovanih ljudi... nedvojbeno govore u prilog ovoj tezi.

³⁰ Usp.: Eric VOEGELIN, *History of Political Ideas, II, The Middle Ages to Aquinas*, Peter von SIVERS (ur.) (Columbia, MO: University of Missouri Press – London, 1997.), 118.

³¹ Usp.: Martin VAN CREVELD, *The Rise and Decline of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999.), 50-57.

³² Usp.: Rodger CHARLES, *Christian Social Witness and Teaching: The Catholic Tradition from Genesis to Centesimus Annus*, sv. 1 (Herefordshire: Gracewing Publishing, 1998.), 113.

Uzeti zajedno – nemoralna načela ugrađena u Daytonski sporazum i paralelni feudalni/begovski način upravljanja, predstavljaju neprestani izvor krize jer oba zanemaruju pravednost i opće dobro, temeljna načela društvenoga života.³³ Politika popuštanja jačemu, davanje prednosti osobnim i skupnim interesima, privilegiranje poslušnosti na uštrb stručnosti... samo su neki od elemenata koji potkopavaju mogućnost izlaska iz krize i izgradnju suvremenog društva i učinkovitog državnog sustava. Ukoliko bi postojao društveni konsenzus oko potrebe uklanjanja ovih destruktivnih elemenata i jedinstvo u djelovanju za nadilaženje tih stvarnosti na svim razinama – pojedinačnoj, nacionalnoj i društvenoj, kao i u svim zajednicama – vjerskim, nacionalnim, kulturnim..., bilo bi moguće započeti izlazak iz krize i razgraditi elemente koji generiraju krizna stanja.

2.3. Gospodarska kriza kao posljedica strukturalnih rješenja

Kompleksnost povijesnih zbivanja na području Bosne i Hercegovine ostavila je dubok trag također na gospodarski razvoj i na sveukupni gospodarski život zemlje. Posljedica tih kompleksnosti povijesnih zbivanja odrazila se na BiH tako da je gospodarstvo ove zemlje prolazilo kroz transformaciju mimo tokova karakterističnih za europsko gospodarstvo ili je značajno kasnilo u bitnim procesima koji su doveli do suvremenog tržišnog gospodarstva kakvo vlada u današnjem razvijenom svijetu, uvažavajući sve specifične razlike među gospodarstvima u pojedinim zemljama. Konačni rezultat izgradnje tržišnog gospodarstva u BiH prije bi se moglo opisati kao tržnicu pod kolonijalnom upravom stranih trgovačko-financijskih institucija nego kao koliko-toliko uređeno tržište jedne suverene zemlje. Bacimo tek letimičan pogled na ključne etape u razvoju gospodarstva u BiH.

Ubrzani razvoj zapadnih europskih zemalja započeo je industrijskom revolucijom od druge polovice 18. i tijekom 19. stoljeća. Iako proces industrijalizacije nije započeo u svim zemljama u isto vrijeme, on je ipak ubrzano vodio prema transformaciji europskih gospodarstava a posljedično i društava.³⁴ Iako bi bilo pogrešno odvojiti

³³ Sadašnji papa Benedikt XVI. pridaje posebnu pozornost ovim načelima u zalaganju za razvoj društva koje sve više podliježe procesima globalizacije. Usp.: BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate – Ljubav u istini. Enciklika o cjelovitom ljudskom razvoju u ljubavi i istini* (29. VI. 2009.) (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.), br. 6-7.

³⁴ Bilo bi pogrešno gledati na industrijalizaciju kao jedini čimbenik koji je donio napredak i blagostanje zapadnim društvima. Taj proces je nemoguće odvojiti od kolonijalizma i imperijalističke politike, a u SAD-u je prisutan i robovlasnički sustav, no ovdje se ne možemo upuštati u ta pitanja.

proces industrijalizacije od ostalih društvenih gibanja, konciznosti radi reći ćemo da je on doveo do transformacije iz europskog feudalnog društva u moderno građansko društvo. Feudalizam je ubrzano odumirao te je i službeno dokinut u valu revolucija iz 1848. godine. BiH naprotiv, zbog otomanske okupacije, zadržava feudalni sustav do kasno u 19. stoljeće. Tek će dolaskom Austro-Ugarske Monarhije na ovo područje taj sustav biti dokinut i započet će proces industrijalizacije.³⁵ No kako se radilo o stranoj vlasti, njezina politika industrijalizacije bila je usmjerena prvenstveno na iskorištavanje prirodnih resursa, a gradnja tvornica, željeznice i cesta bila je sastavni dio te politike. Najveći dio stanovništva se i nadalje bavio poljoprivredom, često na vrlo primitivan način što će potrajati do iza Drugog svjetskog rata.³⁶

Značajniji proces industrijalizacije i izgradnje BiH uslijedio je nakon Drugog svjetskog rata. Međutim, taj se proces odvijao u okvirima socijalističke gospodarske politike.³⁷ U svojoj početnoj fazi gospodarstvo je bilo podvrgnuto gruboj politici nacionalizacije proizvodnih pogona i poljoprivrednog zemljišta te istodobnom pokušaju kolektivizacije po uzoru na sovjetski model. S vremenom će se komunistička politika udaljiti od toga modela i ići u pravcu razvijanja sustava tzv. radničkog samoupravljanja,³⁸ no i nadalje će ostati društveno vlasništvo nad

³⁵ Pred kraj otomanske okupacije, BiH je bila izrazito agrarna zemlja. Najveći dio stanovništva, oko 95% živjelo je od poljoprivrede, dok se svega 5% stanovništva uzdržavalo od drugih djelatnosti kao što su rudarstvo, zanatstvo i trgovina. Prema popisu pučanstva za 1910. godinu, BiH je imala 1.898.000 stanovnika. Pred početak I. svjetskog rata, kada je stanovništvo već bilo oko 2 milijuna, udio industrijskih radnika iznosio je svega oko 65.000 što iznosi oko 3% stanovništva. Usp.: Peter F. SUGAR, *Industrialization of Bosnia-Herzegovina, 1878-1918* (Seattle: University of Washington Press, 1963.), 15-18, 167. Stanje se neće bitno promijeniti ni u razdoblju između dva svjetska rata. Pred Drugi svjetski rat udio stanovništva u industrijskoj proizvodnji iznosio je 2%. Usp.: Bajro GOLIĆ, „Bosanskohercegovačka ekonomija od ZAVNOBIH-a do Dayton“, www.anubih.ba/speceditions/socialspeceditions/fulltext/social37/GolicBajro.pdf (08. V. 2012.), 167.

³⁶ Više o tome u Husnija KAMBEROVIĆ, *Hod po trnju. Iz bosanskohercegovačke historije 20. stoljeća* (Sarajevo: Institut za istoriju, 2011.), 99-123.

³⁷ Detaljnu analizu ekonomskog razvoja BiH u razdoblju nakon Drugog svjetskog rata donosi Vera KATZ, *Društveni i ekonomski razvoj Bosne i Hercegovine 1945. – 1953.* (Sarajevo: Institut za istoriju, 2011.), posebno 197-392.

³⁸ Prema tumačenju ekonomskog stručnjaka Branka Horvata, prijelaz iz administrativne ekonomije u radničko samoupravljanje 1952. godine doveo je do snažnog razvoja bivše Jugoslavije, što ju je svrstavalo među zemlje s najvišom stopom rasta. Međutim, takav trend je trajao do 1964. godine, nakon čega vlast ne uspijeva pokrenuti potrebne reformske mehanizme, što će rezultirati padom stope rasta i dovesti Jugoslaviju na posljednje mjesto u južnoj Europi. Usp.: Branko HORVAT, *Jugoslavensko društvo u krizi. Kritički ogledi i prijedlozi reformi* (Zagreb: Globus, 1985.), 94-111, 146-151.

sredstvima proizvodnje (umjesto dotadašnjeg državnog vlasništva), kao i ograničenje na posjedovanje poljoprivrednog zemljišta do 10 hektara. Jugoslavenski socijalistički gospodarski sustav imao je neke elemente tržišne privrede, što je republike bivše Jugoslavije činilo u određenoj mjeri naprednijima u odnosu na države pod sovjetskom kontrolom, ali njegovo urušavanje započinje već sredinom 60-ih godina prošloga stoljeća, što će kulminirati u gospodarskoj krizi tijekom posljednjeg desetljeća postojanja Jugoslavije. Budući da je BiH bila sastavni dio Jugoslavije, struktura njezina gospodarstva je u bitnome određena saveznom politikom. U definiranju industrijske strukture bitnu ulogu su imali bosansko-hercegovački prirodni resursi, posebice rude i šumarstvo, zbog čega je industrija u BiH bila, slično kao i u austro-ugarsko vrijeme, orijentirana na bazičnu proizvodnju. U bosansko-hercegovačkim tvornicama su se proizvodili poluproizvodi koji su drugim republikama služili kao repromaterijal za gotove proizvode, koji su se onda vraćali na bosansko-hercegovačko tržište. Industrijska struktura BiH donekle će biti nadograđena 50-ih godina, kada se, zbog političkih i vojnih razloga, u srednjoj Bosni gradi više tvornica za vojnu industriju. Iako se BiH djelomično okoristila procesom industrijalizacije nakon Drugog svjetskog rata, sama koncepcija njezine industrijske proizvodnje utjecala je na ograničeni razvoj i siromaštvo u BiH te zaostajanje u odnosu na druge republike bivše Jugoslavije.³⁹ Uz sve to opća je percepcija socijalističkog sustava da je bio popraćen negativnim faktorima kao što su: neučinkovitost, neodgovornost prema vlasništvu, niska motiviranost za rad i malen radni učinak.

Već oslabljeno bosansko-hercegovačko gospodarstvo u tijeku ekonomskih procesa u bivšoj Jugoslaviji, svoj gotovo potpuni krah doživjelo je u ratnim razaranjima. Prema procjenama stručnjaka vrijednost proizvodnih kapaciteta, mjerena po glavi stanovnika, vraćena je 40 godina unazad dok je industrijska proizvodnja 2000. dostigla tek jednu trećinu predratne proizvodnje.⁴⁰ U pogledu mogućnosti obnove i izgradnje suvremenog gospodarstva na postojećim osnovama, zabrinjava zaključak da „ako bismo davali odgovor na pitanje da li, nakon rata, naslijeđena ekonomska osnova BiH može biti kvalitetan temelj za buduću modernu i na sasvim drugačijim principima utemeljenu ekonomiju, onda se sa punim pravom može iznijeti ocjena da ekonomsko nasljedstvo BiH predstavlja više teret

³⁹ Podrobnije o tome vidjeti u B. GOLIĆ, „Bosanskohercegovačka ekonomija od ZAVNOBIH-a do Dayton“.

⁴⁰ Usp.: B. GOLIĆ, „Bosanskohercegovačka ekonomija od ZAVNOBIH-a do Dayton“, 163.

i uteg nego podsticaj i pokretač budućih ekonomskih tokova”.⁴¹ U takvim okolnostima i s takvim mogućnostima, domaće gospodarstvo ne uspijeva proizvoditi dobra kojima bi zadovoljilo domaće potrebe i bilo konkurentno na svjetskom tržištu, nego je orijentirano na uvoz,⁴² što mnoge proizvode čini iznimno skupima, posebno imajući u vidu standard građana.⁴³

Ovaj letimični povijesni prikaz razvoja gospodarstva u BiH upućuje na zaključak da siromaštvo nije tek trenutna posljedica nedavnoga rata, nego se javlja kao konstanta života, iako je ono nekada više ili manje naglašeno. Sa sigurnošću se može ustvrditi da su siromaštvo i nizak standard građana BiH povezani sa strukturom samoga gospodarstva koja tijekom duljeg razdoblja zaostaje za gospodarstvima zemalja u okružju. Upućenost na bazičnu proizvodnju i iskorištavanje prirodnih bogatstava ne samo da manje doprinosi boljitku zemlje nego što bi bio slučaj s naprednijim tehnologijama, nego također definira tržište rada potičući veću potražnju za niže kvalificiranim radnicima. Na taj način se privreda u određenoj mjeri zatvara u svojevrsni krug bez mogućnosti iskoraka u tehnološki naprednije gospodarstvo koje bi omogućilo i ostvarenje boljitka za cjelokupno društvo. Međutim, potrebna je dublja analiza da bismo vidjeli uzročno-posljedične odnose između siromaštva i različitih elemenata kao što su stupanj obrazovanja, kulturni profil, mentalitet, utjecaj izvanjskih faktora itd., te tako mogli cjelovitije razumjeti problem zaostajanja u razvoju i s time povezanog siromaštva u BiH.

2.4. Kulturni aspekti krize

Za dobivanje potpunije slike u društvenoj analizi nije se dovoljno ograničiti na političke i gospodarske aspekte, nego je nužno uključiti i druge, prije svega kulturne aspekte. Pri tome pod kulturom ne podrazumijevamo samo segmente tzv. visoke kulture koji se očituju u različitim granama umjetnosti (glazba, književnost, slikarstvo,

⁴¹ B. GOLIĆ, „Bosanskohercegovačka ekonomija od ZAVNOBIH-a do Dayton“, 174.

⁴² Prema podacima Agencije za statistiku BiH, vanjskotrgovinski deficit za 2011. godinu iznosio je više od 7,3 milijardi KM. Dok je vrijednost uvoza iznosila oko 15,5 milijardi KM, izvezeno je u vrijednosti od 8,2 milijarde KM.

⁴³ Prema istraživanju koje su proveli portal namirnice.ba i agencija Mark IN iz Amsterdam, građani BiH za 25 osnovnih proizvoda plate 102,15 KM, dok je cijena tih proizvoda u Amsterdamu 95,09 KM. Pri tome treba imati u vidu da je prosječna bruto-plaća u BiH oko 600 eura dok je u Amsterdamu oko 2.200 eura. Usp.: <http://namirnice.ba/izdvojeno/cijene-zivotnih-namirnica-vise-u-bih-nego-u-holandiji-brasno-ulje-kafa-skuplje-u-sarajevu-nego-u-amsterdamu/> (26.IV.2012.).

kazalište...), nego u duhu crkvenoga učenja pod kulturom shvaćamo „sve ono čime čovjek izgrađuje i razvija mnogostruke svoje društvene i tjelesne darove te nastoji da spoznajom i radom sebi podvrgne svijet; čini sve čovječnijim društveni život, i to u obitelji kao i u cijelom građanskom društvu, moralnim napretkom i napretkom institucija; konačno, tokom vremena izražava, saopćuje i čuva u svojim djelima velika duhovna iskustva i težnje da služe napretku mnogih, dapače i cijeloga čovječanstva“.⁴⁴ Svaka kultura se sastoji od materijalnih i nematerijalnih elemenata, a njezini su temeljni elementi, po čemu se kulture međusobno razlikuju, sljedeći: 1) jezik, 2) svjetonazor, 3) vrednote, 4) institucije, 5) statusi, 6) pravila te 6) materijalni i umjetnički proizvodi.⁴⁵ Pri tome je važno imati u vidu da su kulturni sustavi s jedne strane proizvod ljudskoga djelovanja, ali istodobno predstavljaju elemente koji uvjetuju buduće djelovanje jednoga naroda.⁴⁶ Iz ovih definicija je razvidno da kultura jednog naroda obuhvaća sveukupnost života određenoga naroda, od oruđa za obradu zemlje preko pravila ponašanja do najuzvišenijih umjetničkih djela.

Značajno mjesto u definiranju kulturnog identiteta određenog naroda zauzimaju vrednote koje određuju njegovu „življenje, djelovanje i stvaranje“. Prema nekim istraživanjima, za hrvatski kulturni identitet važne su sljedeće temeljne vrednote: 1) domoljublje, kult domovine; 2) žrtvovanje, kult žrtve; 3) izdržljivost, ustrajnost u radu; 4) kult slobode; 5) kult pravednosti; 6) kult majke. Njima se još pribrajaju „vrednote rada, pravednosti, intelektualne raznolikosti te vrednote racionalnog razmišljanja“.⁴⁷ Kada je riječ konkretno o Hrvatima u BiH, nerijetko se ističe uloga vjere koja je imala iznimno važan utjecaj na oblikovanje kulturnog identiteta. Među ostalim, navodi se obvezatno krštenje djece, obredi povezani s primanjem sakramenata i pokopa, redovna zajednička molitva, stabilnost braka, življenje prema crkvenom kalendaru, posebnost nošnje itd.⁴⁸ Međutim, ako je nekada ovaj opis hrvatskog kulturnog identiteta u BiH odgovarao stvarnosti, upitno je koliko danas te vrednote još uvijek krase bosansko-hercegovačke Hrvate. Evidentno je i, za suvremenoga čovjeka, samo po sebi razumljivo da se danas katolici ne razlikuju po nošnji, ali je

44 GS, 53.

45 Usp.: Eduard KALE, *Uvod u znanost o kulturi* (Zagreb: Školska knjiga, 1988.), 66-106.

46 Usp.: Allan Fugueroa DECK, „Culture“, Judith A. DWYER (ur.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought* (Collegeville: Liturgical Press, 1994.), 259.

47 Ivan MARKEŠIĆ, „Doprinos vjere izgradnji kulturnog identiteta“, *Vrhbosnensia* 6 (2002.), 13. Markešić ovdje sažimlje rezultate istraživanja koja je proveo Eduard Kale za područje Republike Hrvatske i objavio u Hrvatskoj reviji 1992.

48 Ivan MARKEŠIĆ, „Doprinos vjere izgradnji kulturnog identiteta“, 29-32.

dobrano iščeznuo i običaj zajedničke obiteljske molitve. Psovka je dobro poznata mana i hrvatskoga naroda. Još je alarmantnije stanje na području bračnog i obiteljskog života jer je evidentno da se značajke suvremene liberalne kulture sve više odražavaju i na ova područja života katolika u BiH. Višegodišnje zajedničko življenje prije sklapanja crkvenog braka, rastave i pobačaji su pojave koje dotiču i katoličke obitelji.

Uz pitanja utjecaja vjere na izgradnju kulturnog identiteta (što je važno pitanje ne samo za katolike nego također za muslimane i pravoslavce), potrebno je postaviti i pitanje odnosa prema drugim bitnim elementima kulture. Zaostajanje Bosne i Hercegovine u izgradnji svega onoga čime čovjek razvija svoje mnogostruke darove te neuspješnost nastojanja da spoznajom i radom sebi podvrgne svijet (usp. GS, 53), što drugim riječima možemo opisati kao nerazvijenost zemlje koja za posljedicu ima želju njezinih građana da je napuste, mora barem jednim dijelom biti uzročno-posljedično povezana s kulturnim identitetom njezinih stanovnika. BiH se kroz proteklih 140 godina više puta nalazila u situaciji da bude objektom pokušaja modernizacije od strane izvanjskih sila (Austro-Ugarska, međunarodna zajednica, a na svojevrsan način i savezna Jugoslavija,). Nastojanja nikada nisu dala puni rezultat. Simptomatična je u tom kontekstu pripovijest jednog austrijskog časnika o njihovim pokušajima da unaprijede zemljoradnju i stočarstvo. Kada su u sklopu programa poboljšanja stočnog fonda, među ostalim poslali i jednog rasnog nerasta u neko hercegovačko selo, povjerivši ga najpouzdanijem mještaninu, on ga je hranio do Božića, a onda zaklao, ispekao i pozvao cijelo selo na zabavu.⁴⁹ Poznat je i pokušaj trapističkog patra Franza Pfannera da seljake u dolini Vrbasa nauči sušiti šljive umjesto da peku rakiju.⁵⁰ Ovi primjeri mogu izgledati anakrono, no činjenica je da ni suvremeni pokušaji stranih donatora nisu dali rezultata u mjeri koja bi odgovarala opsegu pomoći. Prema izvješćima pojedinih medija, dvije studije koje su provedene 2001. i 2007. godine došle su do rezultata da je u razdoblju između 1992. i 2000. u BiH stigla pomoć, novčana i naturalna, u vrijednosti između 71 i 81 milijarde KM.⁵¹ Parlamentarno povjerenstvo je na temelju nepotpunih

⁴⁹ Usp.: Noel MALCOLM, *Bosnia: A Short History* (London: NYU Press, ²1996.), 142. Isti časnik se žali kako su promjene prebrze za seljake te da oni preferiraju stari turski način i da su sumnjičavi prema svemu novom.

⁵⁰ O. Franz Pfanner je, da bi se smanjila količina konzumiranja rakije u narodu, počeo sušiti šljive te dijeliti ljudima kako bi ih potakao da umjesto rakije piju kompot. Nešto kasnije su došli oduševljeni ljudi i zahvalili mu jer su sada mogli i usred zime peći rakiju.

⁵¹ Usp.: „Ratne donacije BiH: kamo je ‘nestalo’ sto milijardi KM“, <http://www.hercegovina.info/vijesti/vijesti/bih/ratne-donacije-bih-kamo-je-nestalo-sto-milijardi-km> (20. V. 2012.).

podataka uspjelo utvrditi iznos od samo 7086 milijardi KM, a razlog je što su od 4 tisuće zahtjeva za očitovanjem primili svega 1300, često parcijalnih i nepotpunih odgovora.⁵² Očigledno je da je korupcija jedan od glavnih uzroka u onemogućavanju ubrzanog oporavka zemlje. No s druge strane, čini se opravdanim ustvrditi da se pod pojmovima kao što su „gostoljubivost“ i „širokogrudnost“ nerijetko krije, za današnje standarde, neracionalno ophođenje s nužnim resursima za izgradnju kvalitetnijih uvjeta života.

Konačno, potrebno je spomenuti i odnos prema pravilima ponašanja (zakonima). Opći je dojam da pravila ponašanja i zakoni u BiH nisu visoko vrednovani te da se veća vrijednost daje mogućnosti uvijek novog dogovora oko pravila ponašanja. Karakterističan primjer je korupcija. Prema nalazu Global Integrity Reporta za 2011., opći pravni sustav BiH je ocijenjen kao vrlo snažan (92/100), no ocjena za stvarnu primjenu je vrlo slaba (35/100). Iako je BiH svrstana među najkorumpiranije zemlje u Europi, njezin zakon protiv suzbijanja korupcije ocijenjen je najvišom ocjenom (100/100). Međutim, u kategoriji „Primjena zakona: sprečavanje sukoba interesa i profesionalizam“, BiH je ponovno ocijenjena vrlo niskom ocjenom (40/100).⁵³ Objašnjenje za ovakvo stanje leži u činjenici da su mnogi zakoni doneseni pod pritiskom međunarodne zajednice i uz njezinu suradnju tako da oni odražavaju pravna dostignuća daleko naprednijih zemalja. Međutim, kada je riječ o primjeni tih zakona, u BiH očito ne postoji volja da se stvarno stanje ravna prema zakonima.

Polazeći od uvjerenja pape Ivana Pavla II. da „vjera koja ne postane kultura nije potpuno prihvaćena, nije posvema promišljena, nije vjerno življena“,⁵⁴ nužno je preispitati način na koji vjera/e na području BiH utječe/u na stvaranje kulturnog identiteta. Ako uistinu tri četvrtine stanovništva ove zemlje drži vjeru važnom ili vrlo važnom, kako smo gore vidjeli, onda je teško razumjeti, a još teže objasniti, kako je moguć toliki stupanj korupcije, neetičnog djelovanja poduzeća, nespremnosti za mijenjanje stvarnosti na bolje itd. Konačno, ako je vjera toliko važna u životu ljudi ove zemlje, kako je onda bilo moguće da se odigra tako strahotna i monstrozna sekvenca zločina tijekom

52 Usp.: „Donacije: BiH mora pronaći nestali novac! (29. I. 2012.)“, <http://www.komora-mostar.ba/?q=donacije-bih-mora-prona%C4%87i-nestali-novac> (20. V. 2012.).

53 Global Integrity Report.

54 IVAN PAVAO II., „Address to the Members of the Pontifical Council for Culture“, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20000126_jp-ii_addresses-pccultr_en.html#10 (18. V. 2012.).

posljednjeg rata? Pitanje se može postaviti i u suprotnom pravcu: Ako sve ove negativne pojave čine stvarnost BiH, pored tolikog broja vjernika, kako je onda vjera prihvaćena, promišljena i življena na ovim područjima?

Zaključak

Vjera je osobni čovjekov odgovor Bogu koji mu se objavljuje. No vjera se ne živi izolirano od zajednice i svijeta, nego sasvim suprotno, posred zajednice i u svijetu. Time vjera postaje odgovor pojedinca i zajednice na Božju objavu, i to u sasvim konkretnom svijetu. Vjerujući pojedinac i zajednica nalaze se između Boga koji se objavljuje i svijeta u kojem im se objavljuje. To je ona iskonska situacija u kojoj Bog predaje čovjeku zemlju na upravu (usp. Post 1,28). Istina, sada je čovjek ranjen grijehom, ali također otkupljen u Kristu Isusu. Poznato je iz Svetoga pisma da je božanska objava gotovo u pravilu povezana s nesigurnošću osobe kojoj se Bog objavljuje. Potreban je dodatni napor da bi se u znakovima prepoznalo Božju poruku. Suvremena Crkva to naziva potrebom čitanja znakova vremena. No isto tako je potreban dodatni napor da se upozna svijet u kojem nam Bog objavljuje svoj naum spasenja za čovječanstvo. Jer svijet nije statična stvarnost, jednom stvorena i zauvijek ista, nego se razvija poput živog organizma. I upravo poput organizma, svijet je sastavljen od mnoštva manjih dijelova sa svojim specifičnostima koje je potrebno poznavati kako bi univerzalna poruka evanđelja mogla na prikladan način biti naviještena i kako bi konkretni kršćanski vjernik i zajednica znali što im je činiti da bi taj mali dio svijeta u kojem oni žive bio izgrađivan sve više u duhu evanđelja. Taj proces smo ovdje nazvali „pastoralnim krugom“ koji nastoji identificirati stanje, analizirati društvenu situaciju, podvrgnuti tu analizu teološkoj refleksiji kako bi se moglo što kvalitetnije vršiti pastoralno planiranje i djelovanje.

U tu svrhu smo ovdje najprije pogledali opću sliku bosansko-hercegovačkog društva a potom se konkretnije pozabavili temeljnim problemima u političkom, gospodarskom i kulturnom području. Cilj ove analize nije bio do u tančine istražiti navedena područja, nego prije svega ukazati na temeljne probleme u političkom, gospodarskom i kulturnom životu koji proizvode krizna stanja i onemogućuju oporavak i boljitak društvenoga života u BiH. Za konkretnije planiranje pastoralnog djelovanja bila bi nesumnjivo nužna detaljnija društvena analiza koja bi, sukladno interdisciplinarnom karakteru socijalnog nauka Crkve, zahtijevala i doprinos stručnjaka iz različitih znanstvenih

područja. No držim da je za jedno orijentaciono usmjerenje koristan i ovaj, u mnogo čemu, letimičan pogled na društveno stanje u BiH.

Izneseni rezultati su pretežito negativni, ali to ne znači da je u BiH sve negativno. Naprotiv, ima puno elemenata koji su pozitivni i koji mogu poslužiti kao temelj za izgradnju kvalitetnijih društvenih odnosa. Međutim, usmjeravanje pozornosti isključivo na pozitivne aspekte moglo bi nas odvesti u samodopadnost, a ona je jedan od glavnih kočničara napretka. Istina, isticanje negativnih aspekata može voditi u pesimizam i depresiju. Međutim, ova bojazan postaje neutemeljena u svjetlu vjere da je Krist pobijedio svijet (usp. Iv 16,33), te stoga kršćanin u toj vjeri ne može upasti u pesimizam i depresiju. A vrlo je lako upasti u samodopadnost. Ovo je tim više potrebno jer postoje mnoge indicije da stranci vide stanovništvo BiH prilično drukčije nego što oni sami sebe vide. K tome, visok stupanj zadovoljstva vlastitim životom koji nalazimo kod bosansko-hercegovačkih stanovnika i istodobno visok stupanj nezadovoljstva stanjem u zemlji može biti upravo indikator te samodopadnosti koja rezultira stavom da se u vlastitom životu nema što mijenjati, nego je potrebno mijenjati druge. Kršćanska zajednica je u ovoj zemlji pozvana čitati znakove vremena, sagledati društvenu stvarnost, ma kakva ona bila, podvrgnuti je prosudbi u svjetlu evanđelja i načela socijalnog nauka kako bi mogla što kvalitetnije planirati svoje pastoralno djelovanje i vršiti poslanje na izgradnji ove zemlje s ciljem unošenja evanđeoskog kvasca u sve pore društvenoga života.

AN ANALYSIS OF SOCIAL REALITIES IN BOSNIA AND HERCEGOVINA AS A BASIS FOR PASTORAL PLANNING

Summary

Faith, understood as a person's response to God revealing himself to him or her, is not a totally private reality and nor is it directed exclusively toward eternal life. On the contrary, faith is lived within a community and includes the struggle to build a more humane world. Since the world is not a static reality but a reality that, similar to an organism, is constantly developing and changing, there is a need to understand contemporary man and woman as well as the world in which they live in order to proclaim the Good News in an appropriate way. Taking into consideration the variety of different circumstances in the world, every Christian community should analyze the social realities in its own country and judge these in the light of the Gospel and the principles of the social teaching of the Church. This process of analyzing and judging is presented in this article as a "pastoral circle" consisting of four phases: identification, social analysis, theological reflection, and pastoral planning. The presentation of the "pastoral circle" contains an explanation of why the social analysis has been undertaken. After placing the social analysis in the pastoral context, the author

presents a concise general overview of the social situation in Bosnia and Herzegovina based to a great extent on statistical data. Since statistical data cannot of itself serve as the basis for pastoral planning, the author seeks to explain, through historical and structural analysis, the causes of the present crisis, taking into consideration three major areas: political life, economics, and cultural life.

Key words: *Bosnia and Herzegovina, social analysis, pastoral planning, politics, economics, culture.*

Translation: Zdenko Spajić and Kevin Sullivan

UDK: 1(38)
27-1-3“02“Clemens A.
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: travanj 2012.

Ivan BODROŽIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu
Vlaška 38, HR – 10000 Zagreb
ivan.bodrozic@gmail.com

KLEMENT ALEKSANDRIJSKI I PRIHVAĆANJE GRČKE FILOZOFIJE U ALEKSANDRIJSKOJ CRKVI KONCEM 2. STOLJEĆA

Sažetak

Kršćanstvo je od samog početka, širenjem među poganima, došlo u doticaj sa značajnim sastavnicama helenističke kulture od kojih je jedna od najznačajnijih bila filozofija. Tim susretom započeo je, uz određena opiranja, proces postupnog približavanja i međusobnog uvažavanja između kršćanstva i elemenata helenističke kulture koje su kršćani smatrali ispravnima. Spomenuti proces, međutim, nije bio bezbolan, nego, naprotiv, vrlo bolan, pun lomova i napetosti. Lom se je događao najprije u samoj kršćanskoj zajednici u kojoj nije postojao zajednički stav o prihvaćanju ili odbijanju filozofije, te je bilo nužno unutarnje bistrenje pojmova. Jednako problematičan odnos bio je i prema filozofiji kao vanjskom sugovorniku jer je valjalo izbjeći ekstremna rješenja, kako radikalnog odbacivanja, tako i nekritičkog prihvaćanja. Taj se proces završio sretnim međusobnim uvažavanjem zahvaljujući kršćanskim piscima koji su, kao iskusni filozofi, znali da ne postoji načelna suprotstavljenost između kršćanstva i filozofije, o čemu je svjedočilo njihovo plodno životno iskustvo.

U ovom radu, artikuliranom u tri dijela, autor pokazuje kako je jedan od najzaslužnijih ranokršćanskih pisaca, koji je prvi obrazložio i obranio smisao cjelovitog prihvaćanja grčke filozofije, bio Klement Aleksandrijski, za razliku od nekih kršćanskih krugova koji su je radikalno odbacivali. U prvom se poglavlju pokazuje kako je pitanje filozofije u ranom kršćanstvu bilo vrlo složeno i delikatno te je, uz prihvaćanje, postojao i određeni otpor, koji se manifestirao kod autora poput Tacijana i Tertulijana. Takav otpor je postojao i u nekim krugovima aleksandrijske Crkve koji kritiziraju Klementov pristup. U tom smislu autor je rekonstruirao moguće uporišne točke protivnika filozofije te je u drugom i trećem dijelu istraživanja pokazao na koji način ih Klement pobija držeći filozofiju vrlo korisnom kao propedeutiku kršćanstva.

Ključne riječi: *Klement Aleksandrijski, kršćanstvo, filozofija, propedeutika, gnoza.*

Uvod

Tijekom prvog i drugog stoljeća u više situacija bilo je uočljivo postupno približavanje i međusobno uvažavanje kršćanstva i grčke filozofije. No isto tako bilo je polemičnih reakcija na približavanje, koje je ostalo parcijalno, sporadično i upitno sve do konca 2. st. Zahvaljujući velikim predstavnicima Aleksandrijske škole, najprije Klementu a potom i Origenu, dogodio se intenzivan i neraskidiv susret kršćanstva i grčke kulture, napose filozofije, što će ostati trajan smjerokaz kršćanskoj zajednici i za kasnija vremena koja neće biti pošteđena različitih rasprava uvjetovanih krivim pristupima korištenju filozofije. Cilj je ovog istraživanja propitati doprinos Klementa Aleksandrijskog prihvaćanju grčke filozofije u okolnostima aleksandrijskog crkvenog i društvenog okružja. Taj doprinos je toliko značajan da je donio plodove ne samo u aleksandrijskoj kršćanskoj zajednici nego i na općem planu Crkve. No kako prihvaćanje filozofije nije bilo apriorno ni bezuvjetno, valja ukazati i na uvjete pod kojima je bio moguć plodan spoj i suradnja.

U skladu s rečenim zadaća ovog članka nije istraživati svekoliku vrijednost i značenje filozofije u Klementovoj misli, pa niti pojedinih filozofskih sadržaja, nego prvenstveno iznijeti na vidjelo njegovo nastojanje kojim je dao obol da kršćanska zajednica prihvati helenističku filozofiju, krunu znanstvenih disciplina i kulture. Zato će biti istaknute teme koje se tiču prvenstveno rasprava unutar aleksandrijske kršćanske zajednice te argumenti koji su bili u uskoj vezi s novozavjetnim stavovima o filozofiji.

1. Otpor prema filozofiji u ranom kršćanstvu

1.1. Otpor na općem planu

Od početka širenja kršćanstvo se širi i razvija u dva ambijenta. Navještaj Radosne vijesti najprije se širi samo među Židovima koji prihvaćaju Isusa kao obećanoga Mesiju i Božjeg Sina, to jest žuđeno ispunjenje starozavjetnih proročanstava. Međutim, već od početka u nekim krugovima prve kršćanske zajednice fermentira i drukčija samosvijest te Božju riječ upravljaju ne samo Židovima nego i poganima. Takvo zajedništvo se ostvarilo najprije u Antiohiji, gdje zajednici pristupa određeni broj 'bogobojaznih' pogana, te su upravo u antiohijskoj sredini prvi put nazvani kršćanima (Dj 11,26). Taj

misionarski zaokret nije prošao bez unutarnjih napetosti i problema,¹ no smjer kojim je krenula kršćanska lađa bio je ipak jasno određen, tako da će se misionarska djelatnost među poganima sustavno nastaviti diljem Mediterana, što neće zaobići ni veliko kulturno središte Aleksandriju, gdje će u drugoj polovici 2. st. biti osnovana i čuvena Aleksandrijska škola.²

Od mogućih problema koji su nastali uslijed takva misionarskog opredjeljenja, ovdje valja spomenuti one čije ćemo tragove kasnije pronaći i u Klementovim spisima, te će se iz njih iščitati Klementovu ulogu i doprinos. Crkva će, naime, kao prvo trebati definirati svoj stav prema važnim sastavnicama poganskog društva, kao što je kultura, znanost, filozofija. No taj stav nije se mogao svesti samo na pasivnu snošljivost, nego se trebalo odrediti i prema njihovu aktivnom prihvaćanju uzimajući ih za korisno sredstvo svojega poslanja, čime će baštini vjere dati izričajni pečat oblačeći je u ruho novih kategorija. Potreba usvajanja određenih elemenata rodila se je i zbog komunikacijskog jaza koji je bilo nužno premostiti. Točnije, valjalo je iznaći način na koji prenijeti vjeru pripadnicima drugih naroda kojima su židovski običaji bili strani, a način života neprihvatljiv. Vjeru u Isusa Krista i otajstveno djelo spasenja trebalo je izricati njima razumljivim pojmovima, kao i definirati propedeutiku za pogane koji nisu poznavali Mojsijeva Zakona te nisu poput Židova imali nadziratelja (pedagoga) do Kristova dolaska (usp. Gal 3,23-25). Uz odbacivanje politeizma i poganske religioznosti, trebalo ih je pripremiti za vjeru u Krista prikladnom poukom i njima razumljivim jezikom. Bilo je nužno predstaviti im obraćenje i krštenje puninom i ciljem njihova životnog traženja istine u kontekstu helenističke kulture i civilizacije, na koju su bili iznimno ponosni.

¹ Prva prepreka nastala je protivljenjem nekih židovskih krugova, sklonih radikaliziranju odnosa prema poganima uslijed apsolutiziranja židovske vjere i Zakona, da se pogane prihvaća kao zajedničare iste vjere. Spor je razriješen na saboru u Jeruzalemu 49. godine, ali su i dalje ostale različite napetosti, o čemu nam svjedoči najprije Pavao, a potom i nešto kasnija kršćanska literatura (Didaché, Ignacije Antiohijski, Polikarp Smirnski). Protivljenje židovskih krugova ipak nije spriječilo približavanje kršćanstva i helenističke kulture. Za ovaj teološki problem našlo se i pastoralno rješenje pa se je od pripadnika drugih naroda iziskivalo obraćenje srca, to jest odbacivanje nečudorednih običaja i poganske religioznosti. Tek nakon toga mogli su pristupiti krštenju i živjeti kao punopravni članovi Božje obitelji na zemlji.

² Usp.: Guido BOSIO - Enrico dal COVOLO - Mario MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III (Torino: SEI, 1991.)*, 234-236. *Već u starini postojat će mišljenje kako je sveti Marko bio utemeljitelj Crkve u Aleksandriji, što svjedoči o ranom širenju kršćanstva u tim krajevima.*

U kršćanskim zajednicama nije bilo unaprijed definiranog stava prema grčko-rimskoj kulturi. Kako se postaviti prema njoj, ovisilo je o mnogo čimbenika, bilo društvenih bilo osobnih. Pred tim pitanjem postajala je cijela lepeza stavova. Kršćanski krugovi koji su civilizaciju i kulturu svojega vremena i društva držali pogibeljnom za vjeru, radikalno su je odbacivali, dok su je drugi, dijametralno suprotni, prihvaćali pripisujući joj veće značenje nego što je u stvari imala. No postojat će i onaj treći put razboritog razabiranja i kritičkog vrednovanja, koji će s vremenom donijeti prave plodove.³ Danas među autorima prevladava mišljenje kako su postojala tri načelna pravca u susretu ranog kršćanstva (pravovjernog!) i antičke kulture: načelno zabacivanje, postupno otvaranje i otvoren i konstruktivan dijalog s helenističkom kulturom i stvaranje kritičke svijesti.⁴ U Klementovo vrijeme kršćanstvo se moralo nositi s dva ozbiljna izazova: s jedne strane poganska učena elita predbacivala je kršćanima da su protivnici društvenog poretka i preziratelji helenističke kulture, a s druge strane u redovima samih kršćana bilo je onih koji su sredstva helenističke kulture rabili nauštrb same vjere te su predstavljali opasnost za vjeru jednostavnih kršćana. Oštra i neuravnotežena reakcija određenih kršćana na neprimjereno korištenje elemenata helenističke kulture dodatno je otežavala rješenja problema jer je kao izlaz iz začaranoga kruga zahtijevala potpuno odbacivanje filozofije. Upravo agresivno suprotstavljene tendencije pokazuju koliko je problem bio složen te kako je zahtijevao veliku umješnost ispravno se postaviti pred tim izazovom.⁵

Kršćanima se doista nametalo ne malo pitanje o tome kakav stav zauzeti prema filozofiji i znanosti, temeljnim disciplinama kojima su se učeni građani onoga vremena bavili i ponosili. Kršćanstvo nije odbacivalo znanje, ali je, poput židovstva, bilo bitno određeno Božjim znanjem, a ne ljudskim te je pretpostavljalo radikalno drukčiji sustav znanja od svjetovnog. A jer nije bilo jasnih naputaka koji stav zauzeti, nužno se postavljao problem kompatibilnosti, to jest isključivosti između ta dva znanja, ili barem između njihovih pojedinih elemenata.

³ Usp.: Ivan BODROŽIĆ, „Kršćanska vjera i helenistička kultura: između susreta i sraza, blagoslova i izazova“, *Bogoslovska smotra* 81 (2011.), 607-628.

⁴ Usp.: Manlio SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca* (Roma: Borla, 1990.), 30-56; Tomislav Zdenko TENŠEK, „Rano kršćanstvo i kultura“, *Bogoslovska smotra* 55 (1985.), 332-345.

⁵ Poznat je otpor kršćanskog apologeta Tacijana u drugoj polovici 2. st. korištenju grčke filozofije, a isto će početkom 3. učiniti i veliki afrički kršćanski pisac Tertulijan. Njih dvojica su dostatan pokazatelj kako nije postajalo jednodušno prihvaćanje grčke filozofije i kulture, no njihova će rigoristička rješenja biti odbijena.

1.2. Otpor u Aleksandriji

Problemi i upiti koji su postojali na razini opće Crkve, odražavali su se i na stanje u aleksandrijskoj Crkvi. Tacijanovo radikalno odbacivanje helenističke filozofije i kulture,⁶ nije bilo nepoznato u aleksandrijskom ambijentu, kao što nije bio nepoznat ni put prihvaćanja koji je utro mučenik i filozof Justin.⁷ Glede odbijanja i prihvaćanja filozofije valja imati u vidu snažnu prisutnost gnosticizma i gnostika, koji su u Aleksandriji imali svoje škole i više značajnih predstavnika te su intelektualiziranim naukom, koji je odudarao od biti apostolske predaje, zbunjivali mnoge vjernike. A jer su svoje teze predstavljali u filozofskom ruhu, krivnja je za njihova devijantna promišljanja padala na filozofiju. Zbog toga je dolazilo do suprotne reakcije u krilu kršćanske zajednice te je prijetila opasnost da pravovjerno kršćanstvo zatvori vrata bilo kojem utjecaju filozofije i kulture, to jest da se odrekne traženja zajedničkih dodirnih točki.

Tako će i Klement Aleksandrijski u svojim djelima, napose u *Stromatima* koje će i biti glavni predmet ovog istraživanja,⁸ na više mjesta svjedočiti o suprotstavljanju određenih kršćana uporabi filozofije. Aleksandrinac će izraziti jasno i otvoreno neslaganje s takvim stavom, uvjeren kako je filozofija iznimno korisna disciplina.⁹ Nije isključeno da se Klement svojim zalaganjem za filozofiju suprotstavljao mišljenju i Tacijana Sirca koje mu je bio vrlo poznato,¹⁰ ali je mnogo vjerojatnije da

⁶ Usp.: Emily J. HUNT, *Christianity in the second Century. The case of Tatian* (London-New York: Routledge, 2003.), 74-109. Autorica pokazuje kako je Tacijanov slučaj vrlo složen te da je on, premda prema helenističkoj kulturi zauzima izrazito protivni stav, ipak i sam pod utjecajem helenističke filozofije, napose srednjeg platonizma.

⁷ Usp.: Giuseppe GIRGENTI, *Giustino Martire* (Milano: Vita e pensiero, 1995.), 37-50; Luther H. MARTIN, „*The Hellenisation of Judeo-Christian Faith or the Christianisation of Hellenic Thought?*“, *Religion and Theology* 12 (2005.), 5. Justin se, i nakon što se obratio na kršćanstvo, nastavio baviti filozofijom pokazujući kako filozofija svoje traženje kruni prihvaćajući kršćansku vjeru. Stoga se njega, s pravom, drži utemeljiteljem kršćanske filozofije.

⁸ U drugom znamenitom djelu *Odgojitelj* (Split: Služba Božja, 2006., prijevod, uvod i bilješke Marijan Mandac) osim što citira mnoge poganske autore i filozofe, potvrđujući time da je sklon korištenju filozofije, Klement ne iznosi nikakve detalje koji bi se ticali zadane teme, te ga stoga ostavljamo po strani.

⁹ Usp.: Claudio MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica* (Brescia: Morcelliana, 2004.), 99-128.

¹⁰ Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,21,101,2; 102,2; 3,12,81,1; 82,2. Osim što ga na ovih nekoliko mjesta spominje poimence, na desetak drugih mjesta će aludirati ne pojedina njegova naučavanja. U ovom radu služio sam se tekstom Klementovih Stromata iz Migneve Grčke patrologije (PG 8, 116-232; 9, 233-334), a numeracija je prema talijanskom izdanju: *Gli Stromati. Note di vera filosofia* (Milano: Paoline, 2006., prijevod i bilješke Giovanni Pini).

nije riječ samo o Tacijanu, nego o dijelu aleksandrijskih kršćana koji su pristupali filozofiji na istovjetan način. Da se radi i o aleksandrijskim krugovima vjernika, iščitavamo iz činjenice da ih Klement naziva svojim kritičarima, to jest strašljivim nezalicama koji stalno „tvrde kako je moguće baviti se bitnim stvarima, to jest onima koje sadržavaju vjeru, a zanemariti što je strano i površno kao da se radi o naporu nama beskorisnom, koji nas angažira u aktivnostima koje ne služe našoj svrsi“.¹¹ Naziva ih strašljivima najvjerojatnije jer su zazirali od filozofije u strahu da ona ne iskrivi sadržaj vjere. A time što su bili kritični prema njegovu otvaranju filozofiji, samo potvrđuje da se radilo o ozbiljnoj fermentaciji u zajednici vjernika, tako da ni njega nisu pošteđivali prigovora.¹²

Osim što je gnosticizam mogao biti povod odbacivanju filozofije, aleksandrijski vjernici su imali i druge razloge, koji nisu promakli Klementovu budnom zapažanju. Premda nisu svi imali jednodušan odbojan stav prema filozofiji, oni koji su je odbacivali smatrajući je nekorisnom ili suvišnom s pozicija vjere, bili su uvjereni u evanđeosku utemeljenost svojega stava. Po njima vjera je bila nužna za spasenje, a filozofsko znanje nepotreban rizik. O takvima Klement svjedoči kako, smatrajući se obdarenima po naravi svime što je potrebno, „ne žele se približiti ni filozofiji ni dijalektici, a niti učenju prirodnih znanosti: oni se pozivaju na dostatnost samo vjere, i to one jednostavne, kao da bi odmah od početka htjeli brati grožđe ne vodeći računa o trsu“.¹³ Štoviše, tvrdi Klement, „neki su mišljenja da je filozofija došla među ljude (u život) od zloga, izmišljena na propast ljudi, od nekog zločestog izumitelja“.¹⁴ I na drugim mjestima će kritizirati one koji misle da je sotona izmislio filozofiju i dijalektiku,¹⁵ ili da su je ljudima nadahnule pale sile (anđeli).¹⁶

Iz svega rečenoga razvidno je kako je Klementov stav prema filozofiji dijametralno suprotan Tacijanovu, no iz tekstova se iščitava da Aleksandrinac prije svega polemizira s određenim aleksandrijskim krugovima vjernika koji su zauzimali identičan stav poput Sirca, čime su bili ozbiljna opozicija pomirljivom i razboritom odnosu

11 Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,1,18,2.

12 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,2,19,1.

13 Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,9,43,1-2.

14 Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,1,18,3. Suprotno ovoj tvrdnji da je filozofija od đavla, Klement će dokazivati kako je filozofija bila dar božanske providnosti.

15 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,9,44,4.

16 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,16,80,5; 1,17,81,4 i 6,8,66,1.

prema filozofiji. To potvrđuje da u drugoj polovici 2. st. Tacijanov stav nije bio izoliran slučaj negativnog pristupa filozofiji, što je od Klementa iziskivalo solidniju argumentaciju kako bi razuvjerio svoje aleksandrijske protivnike.

2. Klementovi razlozi prihvaćanja filozofije

2.1. Tri sporne točke

Sve rečeno svjedoči o velikom previranju u kršćanskoj zajednici u 2. stoljeću. Opredijeliti se za filozofiju ili protiv nje trebalo je prema nepristranim i neupitnim kriterijima, te ih je svaka od sučeljenih skupina tražila. Najispravniji put je bio povratak na izvore, u razdoblje Pracrkve koje je i u tom slučaju bilo egzemplarno i mjerodavno, izvor nadahnuća kasnijim naraštajima za ispravna pastoralna rješenja. Pozornom rekonstrukcijom nekih tekstova iz *Stromata* zaključuje se, uz već rečeno, da se rasprava kreće oko tri uporišne točke izvedene iz Svetoga pisma. Kao prvo, protivnici filozofije su tvrdili kako se Gospodin Isus nije bavio filozofijom, niti je svoje slušatelje poučavao filozofskim naucima, poradi čega su filozofiju svrstavali u kategoriju nepotrebnih i nekorisnih disciplina. Drugi njihov argument bio je sličan prvome, s razlikom da se je odnosio na apostole i proroke koji su, premda jednostavni ljudi, imali uzvišenije spoznaje i objave od filozofskih. Treći, potom, ticao se je nekih novozavjetnih tekstova, prvenstveno pavlovskih, u kojima se izričito upozorava na opasnost od filozofije kao pogubne za vjeru.

2.2. Klementovi odgovori

Svjestan argumentacije svojih protivnika, Klement se opire njihovu mišljenju držeći ga neutemeljenim i nepodudarnim s evanđeoskim naukom, ma koliko se oni htjeli predstaviti ispravnim tumačima evanđeoskih istina. Zato je on sa svoje strane bio izazvan ponuditi temeljitije i utemeljene argumente od njihovih. Suočen s ozbiljnošću problema, Klement će, kako se nazire u pojedinim tekstovima, ponuditi odgovore, izravno ili neizravno dotičući ovu problematiku, ništa manje svjestan potrebe vjernosti evanđeoskim sadržajima. Osim toga, osobnim iskustvom je svjedočio kako ga filozofija nije udaljila od istine, nego mu je, naprotiv, pomogla da je sagleda jasnije i dublje.

Što se tiče stava Gospodina Isusa prema filozofiji, Klement ne proturječi očitaj povijesnoj činjenici, razvidnoj iz evanđeoskih tekstova i drugih apostolskih svjedočanstava. Isus doista nije bio ni učitelj filozofije, niti je zastupao filozofske ideje i filozofski nauk, nego je poučavao jednostavnim jezikom istine spasenja. No za Klementa On će ipak biti više od filozofa, tako da će Aleksandrinac jasno ustvrditi da je On prenio nauk sukladan Bogu, to jest mudrost (sofia) Božju. A kad kaže da je Logos, Sin, prenio ljudima pravu filozofiju,¹⁷ onda u tome možemo vidjeti odgovor onima koji su se skrivali iza spomenutog argumenta. Za Klementa je Isus, kao Logos i Božji Sin, više od bilo kojeg filozofa, zbog čega se nikakav filozofski nauk ne može uspoređivati s istinom koju je On objavio ljudskome rodu.

Klement također smatra prikladnim protumačiti tvrdnju kako ni apostoli ni proroci nisu bili filozofi, niti su na filozofski način razmišljali i pisali, a ipak su, premda obični zanatlije i ribari, ljudima prenijeli božanske istine. Uz Gospodinov, kršćanima je život apostola i proroka, bio doista primjeran. No kršćanski krugovi koji su se protivili korištenju filozofije iz toga su zaključivali da se, jer apostoli i proroci nisu bili filozofi, svaki kršćanin treba odreći bavljenja filozofijom. Premda svjestan činjenice da apostoli i proroci doista nisu bili filozofi,¹⁸ Klement ipak ne zaključuje da bi zbog toga trebalo odbaciti filozofiju kao nekorisnu. Prema njegovu tumačenju, apostoli i proroci imali su jasnoću po Duhu Svetome, premda nisu poznavali tehničke pojmove (tehnas) koji se očituju filozofskim vježbanjem. Ali upravo, drži on, jer je govor Duha, koji po proročanstvima poučava istine, teško razumljiv, zagonetan i obavijen velom tajne kao nekom tamom, postaje gotovo nasušna potreba znati tehničke pojmove kako bi se prodrlo u bit i dubinu njegove poruke. Prorocima i apostolima nije bilo nužno, jer su imali njegovu izravnu asistenciju, ali je svima ostalima neprocjenjivo dragocjen.

Klement je uvjerenja da postoji i drugi razlog zbog kojeg drži nasušnom potrebom stručno poznavanje disciplina, kao što su filozofija i dijalektika. Kršćani su se u ondašnjem aleksandrijskom društvu susretali s mnogim znatiželjnim tražiteljima istine, ali i s nepomirljivim protivnicima kršćanstva, vrlo vještima u filozofskom znanju i dijalektičkom umijeću. Nužno je bilo odgovoriti im na primjerenoj razini, dajući jednim razloge nade, a druge razuvjeravajući od zabluda. Upravo dijalektika i filozofija nude kršćaninu umijeće argumentiranog

¹⁷ Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,18,90,1-2.

¹⁸ Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,9,45,1-6.

razgovora, to jest artikuliranog odgovora protivnicima,¹⁹ tako da postaju vrlo korisno apologetsko, to jest misionarsko oruđe.

Klement se je na posljetku trebao suočiti i s nizom novozavjetnih tekstova u kojima se vjernike upozorava na opasnost od filozofije, a na koje su se njegovi protivnici pozivali kao na krunske dokaze. Radi se u prvom redu o nekoliko pavlovskih tekstova, premda je Pavao u samim počecima misionarske aktivnosti pokazao najviše razumijevanja prema obraćenicima s poganstva.²⁰ U njegovim kasnijim poslanicama, međutim, postoji više upozorenja i preporuka vjernicima da se čuvaju lažnih, to jest krivih učitelja (usp. 1 Tim 6,3-5; 2 Tim 4,3-4), da se drže ispravnog nauka, a čuvaju onih izopačenih (usp. 1 Tim 1,3; 1,10; 4,6; 6,1-3; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1). Dok bi se takva upozorenja mogla protumačiti u smislu borbe protiv krivovjerja koja nastaju u ranom kršćanstvu, na drugim mjestima otvoreno upozorava na opasnost od filozofije: *Pazite da vas tko ne odvuče mudrovanjem (dia tes philosophias) i ispraznim zavaravanjem što se oslanja na predaje ljudske (kata ta paradosi anthropon), na 'počela svijeta' (kata ta stoiheia tou kosmou), a ne na Krista* (Kol 2,8), te će stoga i podsjetiti da su kršćani s Kristom umrli počelima (Kol 2,20).²¹

Aleksandrijski učitelj će ponuditi stoga i svoje obrazloženje spomenutog Pavlova teksta iz Poslanice Kološanima jer je on bio vrlo snažan argument u rukama protivnika filozofije. Dajući svoje tumačenje tog retka, Klement smatra kako Pavao ne osporava propedeusku vrijednost filozofije, nego apostol upozorava onoga tko je primio uzvišenu 'gnostičku' spoznaju da ne pravi korak nazad vraćajući se u grčku filozofiju. Zato je Klement uvjerenja kako filozofija uvijek ostaje

¹⁹ Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,9,45,4-5.

²⁰ Pavao se zalagao da se obraćenicima s poganstva ostavi dovoljno prostora za slobodno življenje na način koji je oblikovala njihova kultura. Nužno je bilo jedino da se čuvaju bluda i nekih odredbi koje su se ticale blagovanja krvi i mesa, kako ne bi sablaznili Židove (usp. Dj 15). Primjer njegove otvorenosti poganstvu imamo na Areopagu kad ulazi u raspravu s epikurejskim i stoičkim filozofima (usp. Dj 17,18), te u svojem govoru ne zazire citirati neke njihove književnike. Osim toga svoj nastup je oblikovao tako da može biti atraktivan i učenim Grcima. Zato im i govori o Bogu stvoritelju svijeta i ljudskoga roda, a kad proširuje argument na Krista, govorit će o Čovjeku kojega je Bog ovjerovio uskrisivši Ga od mrtvih. Premda nije imao velikog uspjeha, pokazao im je ipak da im može biti ravnopravan evanđeoskim naukom, pa čak ih i nadvisiti.

²¹ Isti pojam počela (stoiheia) rabit će i u Gal 4,3 kad veli da smo robovali počelima svijeta dok bijasmo maloljetni, ali nakon što smo po Kristu primili posinstvo i dar Duha Svetoga, više nismo robovi nego djeca Božja i baštinici koji služe Bogu živomu. Riječ počelo (stoiheon) može imati više značenja (element, osnovni zvuk glasa, slovo), a u množini označava elemente, to jest osnovne principe znanja.

jedan od povlaštenih putova koji vode kršćanskoj vjeri, te u tom smislu pod Pavlovim 'počelima svijeta' (stoiheia tou kosmou) shvaća da se radi o filozofiji jer ona nudi prve elemente spoznaje i propedeutiku istine (propaideian tes aletheias).²²

Klement je tako optimističan glede korisnosti filozofije koju, prema njegovu uvjerenju, ne odbacuju niti apostolski spisi. Polazeći od pretpostavke da svetopisamska svjedočanstva uvažavaju filozofiju, vrlo su mu indikativna još dva Pavlova teksta, koja doduše ne tumači izričito u polemičkom kontekstu, ali mu služe kako bi opravdao korištenje filozofije. U prvom od tih tekstova opaža da je Pavao držao prikladnim biti Židov poradi Židova i onih koji su pod Zakonom, a Grk poradi Grka, kako bi stekao sve (usp. 1 Kor 9,20-21).²³ Ako je Pavao prepoznao vrijednost i u onima bez Zakona, te se čak s njima poistovjetio, Klement drži da je onda i sam mogao bez skrupula koristiti najbolje od filozofskih saznanja i propedeutskih disciplina u svojim filozofsko-teološkim raspravama s protivnicima. U istom duhu valja čitati i redak iz poslanice Kološanima koji navodi neposredno nakon što je parafrazirao gornji tekst iz Prve Korinćanima. Podsjetit će, naime, kako Pavao piše: „...opominjući svakoga čovjeka, poučavajući svakoga čovjeka u svoj mudrosti (en pase sofia) da bismo svakoga čovjeka doveli do savršenstva u Kristu” (1,28).²⁴ Premda Klement ne daje dodatna tumačenja, ipak na neki način ističe kako Pavao drži korisnom svu mudrost da bi doveo svakog čovjeka do savršenstva u Kristu. Ako je korisno poučavati ljude u svoj mudrosti, onda to zacijelo pretpostavlja i prihvaćanje discipline mudroljublja (filo-sofia) koja je ljude poticala na ljubav prema mudrosti.

Ova dva argumenta Klementu su bila doista dragocjena, te je uz pomoć njih tumačio pravi smisao novozavjetnih tekstova u odnosu prema filozofiji. Pavao, prema njemu, nije jednostrano odbijao filozofiju, kako se moglo činiti iz Kol 2,8 jer u protivnom ne bi bio spreman na odvažan pastoralni korak prema korintskim Grcima postavši jedan od njih. Uz pomoć filozofije se navjestitelj evanđelja, poput Pavla, čini Grkom, usvajajući grčki način razmišljanja i izražavanja, ali ostaje vjeran objavljenim istinama. Kao što je bio providonosan Pavlov napor da se učini Grkom za Grke, tako je bila značajna i njegova apostolska revnost kojom je svakog čovjeka poučavao u svoj mudrosti kako

²² Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 6,8,62,1-3. I na jednom drugom mjestu (6,15,117,1) komentirat će isto Pavlov redak ponavljajući tvrdnju da je grčka filozofija elementarni nauk, dok je Kristov savršen.

²³ Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,1,15,4.

²⁴ Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,1,15,5.

bi ga doveo do savršenstva u Kristu. Ako je prihvaćao svu mudrost, onda je Klement mogao zaključiti da prihvaća i grčku, koja je od svih ljudskih mudrosti onoga vremena bila najuzvišenija, čime je imao u ruci dostatan dokaz protiv onih koji su odbacivali filozofiju pozivajući se upravo na Pavla.

Aleksandrinac je stoga uvjerenja, zbog čega je i pisao svoje djelo, da je među Grcima trebalo pripremiti teren kako bi mogli prihvatiti 'gnostičku predaju', pri čemu misli na kršćanstvo kao na pravu gnozu. Znatiželjnom poganinu koji sluša pouke i poziv na obraćenje, trebala je određena priprema, u protivnom nije mogao razumjeti bit evanđeoske poruke. Prema Klementovu mišljenju, u ondašnjem društvu pripremu duše za prihvaćanje vjere mogla je izvršiti isključivo filozofija, koja je jedina poticala ljude na krepostan život i na traženje istine, to jest Boga. Zato će bez straha ustvrditi da se njegove bilješke ne ustručavaju koristiti „ono najbolje od filozofije i propedeutskih disciplina“.²⁵ Zaključujući ovaj dio, može se reći da je Klement za korištenje filozofije, a ne na povratak na filozofiju, to jest na svođenje vjere na sustav filozofskih istina.

3. Ostali razlozi i način prihvaćanja filozofije

3.1. Korist od filozofije

Osim spomenutih razloga nastalih u eklezijalnom kontekstu, postoje i drugi argumenti utkani u Klementovo iskustvo. S pomoću njih on tumači korisnost filozofije za kršćanski život, ali ne samo njezinu propedeutsku ulogu, nego i njezinu korisnost za razumijevanje i naviještanje vjere.²⁶ Protiv svojih kritičara ustvrdit će kako od filozofije onima koji se „opravdavaju“ dolazi pomoć, to jest uzvišeni osjećaj koji ih vodi pobožnosti (theosebeia).²⁷ Ona koja je nekada bila korisna Grcima kako bi došli do pravednosti, sada je korisna kako bi se došlo do pobožnosti, te je na neki način propedeutika onima koji namjeravaju doći do vjere

²⁵ Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,1,15,3.

²⁶ Usp.: Battista MONDIN, *Storia della Metafisica* (Bologna: ESD, 1998.), 25-27. Autor pokazuje kako se Klement služi trovrsnim dokazivanjem kako bi ozakonio uporabu filozofije. S povijesnog gledišta pokazuje da je filozofija sastavni dio Božjeg plana spasenja, po kojem je Bog htio pripremiti sve ljude na Kristov dolazak. Druga skupina argumenata se usredotočuje pokazati korisnost filozofije, koja ne samo da nije štetna nego čak služi za obranu vjere, te preuzima ulogu sluškinje u odnosu na spasenje. Treća skupina se tiče obilježja i kreposti kršćanskog filozofa.

²⁷ Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,4,27,3.

putem razumskog dokazivanja. Dana je bila Grcima kao primarno dobro, jer je grčki svijet odgajala za Krista, te stoga služi kao priprava otvarajući put onome tko će postati savršen po Kristu (1,5,28,1-4).²⁸

Klement će ukazati na sličnost filozofije i vjere ukoliko i jedna i druga imaju za cilj pomoći duši da se oslobodi grijeha i da ostvari život vječni.²⁹ U kontekstu toga će ustvrditi kako „odvajanje duše od tijela, o čemu je filozof meditirao cijeloga života, pribavlja ‘gnostički’ zanos, toliki da zna radosno podnijeti fizičku smrt, driješenje spona duše i tijela“.³⁰

Kako bi svojim čitateljima bolje razjasnio odnos filozofije i vjere, Klement će upotrijebiti i neke usporedbe iz svakodnevnog života, kao što je irigacija terena, obrađivanje vinograda ili struktura oraha. Kao što svaki iskusni ratar, ako želi sa zemlje ubrati obilne plodove, mora izvršiti irigaciju terena, tako i filozofija natapa duše čitatelja da mogu prihvatiti posijano duhovno sjeme i omogućiti mu rast.³¹ Ili pak, uspoređujući život vjere s plodonosnim trsom, ustvrdit će kako se grožđe ne može brati ako se nije okopalo vinograd i povezalo lozje i izvršilo druge potrebne poslove. Isto pravilo vrijedi i za kršćanina koji je pravi ‘gnostik’, te treba razviti i mnogovrsnu razumsku aktivnost kako bi donio obilnije i kvalitetnije plodove vjere.³² Kad se zna da je Aleksandrinac ove usporedbe napisao protiv onih koji misle da su po prirodi dovoljno obdareni te im ne treba ni filozofija ni dijalektika, onda je očito kako iste discipline drži prikladnim razumskim oruđima obrade terena duha za obilnije plodove vjere. Uspoređujući pak filozofiju s orahom, koji nije jestiv u potpunosti,³³ Klement sugerira kako treba razdvajati jestivu jezgru od tvrde ljuske,³⁴ to jest ukazuje da treba znati ‘konzimirati’ filozofiju.

Upravo jer ima pozitivno iskustvo filozofije, Aleksandrinac se neće pomiriti s paušalnom tvrdnjom kako je filozofija plod sotonskog podmetanja, nego zauzeti stav kako je djelo božanske providnosti, što je svojim znanstveno-spisateljskim radom htio i opravdati.³⁵ Štoviše, za nj je filozofija čak i neke vrste ‘proroštva’,³⁶ a kao znanost traženja mudrosti,

28 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,5,28,1-4.

29 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 4,3,11-12.

30 Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 4,3,12,5.

31 Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,1,17,4.

32 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,9,43,1-44,3.

33 Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,1,7,3.

34 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,1,18,1.

35 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,1,18,3; 6,17,159.

36 Usp.: Jean DANIÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (Bologna: EDB, 1975.), 62-83. Autor pokazuje, pozivajući se i na druge znanstvenike koji su se bavili ovim pitanjem, da Klement pretpostavlja dvije razine Logosova djelovanja na ljude. Jedno je opće djelovanje na ljudski razum, koje daje naravnu spoznaju

doprinosi pronalaženju istine.³⁷ Za sve one koji su u aleksandrijskoj Crkvi doveli u pitanje vrijednost filozofije držeći je sotonskim izumom, Klement jasno potvrđuje da je svaka razumska aktivnost (logikon ergon) od Boga i da je treba vršiti sukladno njegovoj odredbi (kata theon).³⁸

3.2. Jedinstvo znanja

Kao iskusan dijalektičar Klement, osim što je protivnik svakoj površnoj osudi grčke filozofije, zbog intrinzično sadržane vrijednosti, filozofiji pristupa sa svom ozbiljnošću. Nužno je i korisno dobro je poznavati jer samo onaj tko je dobro pozna, ima pravo, ako treba, i kritizirati, svjestan i njezinih slabih strana. Aleksandrinac, međutim, nije bio mišljenja da filozofija sama po sebi kvari život, kako neki optužuju kao da bi bila posrednica laži i pokvarenosti, nego samo njezina loša uporaba može biti štetna. Ona je, po njemu, jasna slika istine, božanski dar dan Grcima,³⁹ koji ima za njih propedeutsku funkciju koju je Zakon imao za Židove.

Klement je uvjerenja da je istina jedna jer joj je jedan izvor - Bog, te da može postojati i u poganskoj filozofiji istinitih sadržaja i tvrdnji.⁴⁰ Pa i onda kad zna da filozofija nije savršen i nepogrešiv sustav znanja, ali činjenica da postoji jedna istina, potvrđivala je međusobnu upućenost i kompatibilnost između dvaju sustava znanja: kršćanskog i filozofskog. Razumska aktivnost i čin vjere dolaze od istog izvora, te zato ne može biti suprotstavljenosti između razuma i vjere, nego samo međusobno upotpunjavanje. Prihvaćajući filozofiju, uspoređuje njezine sadržaje s istinama Pisma i navodi podudarnost određenih ideja s naukom koji su zapisali apostoli ili starozavjetni autori. Premda osvjedočen u bitnu valjanost i korist od filozofije, Klement ipak ne pretpostavlja filozofsko iskustvo Gospodnjem nauku, nego ga stavlja u njegovu službu. Odnos kršćanstva i autentičnog filozofskog iskustva, po njemu, ne može se svesti na nepomirljivu odvojenost, nego upućenost jednog na drugo, s

dostupnu svima, a drugo je ono djelovanje samo na neke Grke (filozofe!), koje pretpostavlja poseban Božji zahtav.

37 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,20,97,1.

38 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,9,45,5.

39 Usp.: Klement ALEKSANDRIJSKI, *Stromati* 1,5,28; Ilaria L. E. RAMELLI, „Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism. Re-Thinking the Christianisation of Hellenism“, *Vigiliae Christianae* 63 (2009.), 5. Autorica pokazuje kako će Klementovim putem prihvaćanja filozofije nastaviti i Origen, koji će ustvrditi da je filozofija put traženja istine koji tražitelja čini plemenitim, časnim i slavnim.

40 Usp.: Gudino Innocenzo GARGANO, *Clemente e Origene nella Chiesa cristiana alessandrina* (Milano: Edizioni San Paolo, 2011.), 30-31.

čime se nisu slagali oni koji su zastupali apsolutnu suprotstavljenost, ili pak onih koji su filozofske teorije pretpostavljali istinama vjere.

Kako je razvidno Klement je protivan simplicističkom pristupu koji bi vodio površnoj osudi filozofije, što opet ne znači da bezrezervno i nekritički prihvaća sve filozofske ideje ili svaki oblik filozofiranja. Dapače, on će u tome biti vrlo izbirljiv tvrdeći izričito da iz filozofije eklektički uzima ono što je vrijedno, ali nijednu filozofiju u cijelosti. I sam će dobro znati da nisu sve filozofske teze i mišljenja jednako dobra i korisna, no to nije bio razlog da odbaci filozofiju kao takvu. Naprotiv, strpljivo je i razborito iznosio, razlučivao i uspoređivao filozofske nauke s kršćanskom istinom.⁴¹ Nije se libio pokazati kako su grčki filozofi bili glede nekih pitanja i sadržaja suprotstavljeni i jedan drugome, čime se moglo ukazati na nedostatnost filozofije koja sama u sebi nije mogla biti savršena.⁴² Klement, dakle, uz pozitivan stav prema filozofiji, filozofskim idejama pristupa selektivno, svjestan kako među njima ima i krivih mišljenja i loših nauka, koji su plod ljudske slabosti i ograničenih dometa.

Zaključak

Aleksandrijska će Crkva, zahvaljujući Klementu, a kasnije će i Origen nastaviti zacrtanim smjerom, usprkos protivljenju određenih krugova, prepoznati vrijednost filozofije, sa svim prednostima i nedostacima, vrijednostima i opasnostima. Klement će, kako teoretski tako i praktično, napose u svojem djelu *Stromati*, ukazati na njezinu korisnost i vrijednost kao Božjeg dara kojim su se pogani pripremili za prihvaćanje kršćanskog nauka. Držeći je propedeuskom disciplinom u odnosu prema vjeri, u praksi će je prihvatiti i kao dragocjeno sredstvo za osnaženje kršćanske teologije. Usprkos gnostičkim zloporabama i sinkretističkom pristupu vjeri i filozofiji, te uvjerenju mnogih kršćana

⁴¹ Usp.: Ottorino PASQUATO, „Crescita del cristiano in Clemente Alessandrino. Tra ellenismo e cristianesimo: interpretazione storiografica di H.I. Marrou“, Sergio FELICI (ur.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età prenicena)* (Roma: LAS, 1987.), 57-72.

⁴² Još prije Klementa Justin je govorio (usp. Razgovor s Trifunom 2,1) kako bi u biti filozofija morala biti jedna kad bi svi ispravno dolazili do istine. A postojanje raznih filozofija samo potvrđuje da čovjek sam po sebi ne može ni lako, ni sigurno ni potpuno doći do istine. Justin je uvjerenja da je znanost samo jedna te da je ljudima nepoznato što je filozofija i zašto je dana ljudima, u protivnom ne bi postojale različite filozofske škole. A filozofija je postala mnogostruka u trenutku kad su se ljudi od iskrenih tragatelja za istinom pretvorili u prenositelje znanja koje je netko prije njih definirao.

kako su sva krivovjerja nastala iz filozofije, Klement je svojim stavom doprinio da ne prevlada nepovjerenje prema filozofiji i helenističkoj kulturi. Time je omogućena plodna suradnja koja je obilježila kršćanstvo od najranijih vremena.

Dok prihvaća objavu kao primarni, Klement ne omalovažava niti onaj sekundarni izvor znanja i duhovnosti, koji se kod njega razlikuju, ali su nedjeljivi jer su bitno upućeni jedan na drugoga. Objava kao izvor prave istine ne dokida filozofske istine, koje, premda na drugi način, dolaze iz istog izvora. Kršćanska vjera, u odnosu na filozofiju, posjeduje puninu istine, čime zaslužuje naslov prave filozofije, no time ne osporava, nego osnažuje i potiče da ona parcijalna istina izrečena u filozofiji ne bude suprotstavljena, nego upućena k punini. Istina nije razdijeljena u dva paralelna kolosijeka, nego je jedna kao što joj je jedinstven i izvor – Bog. Stoga je, po njemu, nužno da i filozofija bude jedna, kao što ne bi smjelo biti niti podvojenosti između filozofskih i teoloških istina, bez obzira na to što imaju različite metode i domete. Filozofija postaje dragocjeno svjedočanstvo o mogućnosti ljudskog razuma da dođe do istine koja osmišljava i opravdava njegovo postojanje, a teologija ga vodi u daljnje spoznajne visine. Istina razuma, to jest ona filozofska, postaje tako dragocjen preduvjet i dobra podloga za uzvišenije teološke zaključke, što bi se Klementovim jezikom reklo dobro oruđe za obrađivanje vinograda ljudskih duša kako bi prihvatili plodnost života po Logosu. Aleksandrijsko kršćanstvo je, ne bez Klementovih zasluga, pokazalo veliku otvorenost prema filozofiji hodeći dosljednim putem jedinstva istine. Kršćani su pošli misionarski odvažno u svoje društvo, izravno se suprotstavljajući uskogrudnim dušama protivnima takvu projektu. Autori poput Klementa znali su neustrašivo pabirčiti čestice istine posijane na njivi čovječanstva, uočavajući kako je, izuzimajući židovsku objavu, najbolje plodove dala upravo na polju grčke filozofije.

Rano je kršćanstvo, da bi prihvatilo filozofiju, moralo savladati prepreke, kako one koje su postojale iznutra, tako i one izvana, no nije se zatvorilo u nepropusni geto, nego je aktivno pristupilo komunicirati s vrijednostima svojega društva, premostivši ponor koji su mnogi držali nepremostivim. Premostivši jaz prema poganskom društvu misionarskom otvorenošću, ipak nije dopustilo onečišćenje evanđeoske poruke natruhama bilo kakva sinkretizma, pa ni filozofskoga. Protok ideja i komunikacija kulturoloških sredstava bili su mogući, ali mostom koji su sagradili kršćani, koji su ipak budno pazili na sve što je prelazilo s jedne na drugu stranu. Tako kršćanska

zajednica onog vremena nije bila pasivni primatelj filozofskih ideja, nego aktivni navjestitelj evanđeoskih istina i javni svjedok njihovih vrijednosti služeći se svim raspoloživim sredstvima, među kojima je povlašteno mjesto imala upravo filozofija.

CLEMENT OF ALEXANDRIA AND THE ACCEPTANCE OF GREEK PHILOSOPHY IN THE ALEXANDRIAN CHURCH AT THE END OF THE 2ND CENTURY

Summary

From its beginnings, spreading among the pagans, Christianity was in contact with Hellenistic culture, and especially with Hellenistic philosophy. As a result of this, Christianity began, albeit reluctantly, a process of close engagement with Hellenistic culture based on mutual respect and highlighting those elements of the culture that Christians regarded as being sound. Far from being painless this process was in fact very painful and it was characterized by tension and by fundamental disagreements. Disagreements arose first of all within the Christian community, which did not have a common stand about accepting or rejecting philosophy; it was therefore necessary to establish internal clarity. At the same time, the relationship with philosophy as an external collocutor was problematic because it was necessary to avoid extreme solutions – from one side a radical rejection and from the other non-critical acceptance. The process reached its conclusion in a positive way with mutual respect, thanks to those Christian writers who understood as well trained philosophers that there was no fundamental contradiction between Christianity and philosophy – a truth which these writers learned from their own rich life experience.

In the article, which is divided into three parts, the author shows that Clement of Alexandria was one of the most meritorious of the early Christian fathers, the first to explain and defend wholehearted acceptance of Greek philosophy, contrary to some Christian circles which preferred a radical rejection of philosophy. The first section describes how in the early Christian era the “question of philosophy” was complex and delicate and how acceptance was accompanied by resistance, for example in the writings of Tatian and Tertullian. Resistance can also be seen in some circles of the Alexandrian Church who criticized Clement’s position. The author seeks to reconstruct central arguments of “enemies of philosophy”. In the second and third sections of the article the author describes Clement’s method of addressing these arguments and his demonstration that philosophy serves as a helpful propaedeutics of Christianity.

Key words: *Clement of Alexandria, Christianity, philosophy, propaedeutics, gnosis.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 141.4 Dalmatin H.
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: ožujak 2012.

Aleksandra GOLUBOVIĆ
Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci
Sveučilišna avenija 4, HR – 51000 Rijeka
agolub@ffri.hr

PROMIŠLJANJA O BOGU KOD HERMANA DALMATINA

Sažetak

U ovom radu analizira se „shvaćanje Boga“ u djelu Rasprava o bitima prvog hrvatskog filozofa Hermana Dalmatina. U tu svrhu posebice će se analizirati dvije, kako ih Herman naziva, temeljne biti, a to su uzročnost i gibanje, koje Herman obrađuje u prvoj knjizi svoje Rasprave. Analizom fenomena uzročnosti i gibanja, dolazi se do zaključka o Božjem postojanju, slično kao što je to davno utvrdio i sam Aristotel. Slična interpretacija Boga i danas se pojavljuje u suvremenoj analitičkoj filozofiji religije, i to kao inačica tzv. kozmološkog dokaza. Stoga ćemo pobliže analizirati način na koji se Herman referira na Boga i usporediti ga sa suvremenim tumačenjima navedenog dokaza. Cilj nam je pokazati da u Dalmatinovu tekstu nalazimo neke elemente koji se mogu interpretirati kao oblik, naravno, još uvijek nedovoljno razrađen, formulacije onoga što danas nazivamo kozmološki dokaz.

Ključne riječi: Herman Dalmatin, bit, uzrokovanje, gibanje, dokazivanje Boga, (Božji atributi).

Uvod

Herman Dalmatin spominje se kao prvi hrvatski filozof.¹ Razloga za to ima više. Ako želimo saznati kada je uopće nastala hrvatska

¹ Franjo Zenko urednik je dvaju volumena filozofske hrestomatije u kojima se obrađuje hrvatska filozofija. Teško je sa sigurnošću utvrditi tko je prvi hrvatski filozof i nije nam niti namjera upuštati se u raspravu o tom pitanju, nego ćemo prihvatiti objašnjenje Franje Zenka koje nalazimo u uvodu u prvi svezak hrestomatije. U uvodu u *Stariju hrvatsku filozofiju* Zenko objašnjava da mu je namjera pružiti „uvid u čitavu hrvatsku filozofiju od njezina začetka, odnosno od prvog (zasad) poznatog našeg filozofa iz 12. stoljeća Hermana Dalmatina pa sve do onog najnovijeg razdoblja hrvatske filozofije koje je dovoljno istraženo da se može napraviti povijesnofilozofijski više-manje točan i pravedan izbor imena i tekstova“. Franjo ZENKO, *Starija hrvatska filozofija* (Zagreb: Školska knjiga, 1997.), 7-8.

filozofija, u literaturi ćemo uglavnom pronaći nekoliko hipoteza. Jedna od hipoteza glasi da razlog za utemeljenje hrvatske filozofije nalazimo u uključivanju „hrvatskog naroda u europski kulturni i civilizacijski krug“.² Taj je uvjet zadovoljen kod našeg filozofa koji je većinu života proveo izvan domovine. Jedan od razloga koji se također spominje izgrađeni je mitolojski i religijski sustav.³ U glavnom djelu Hermana Dalmatina, koji nosi naslov *Rasprava o bitima*, također možemo pronaći elemente određenog religijskog sustava, u smislu da je Dalmatin tvrdio kako je upravo Bog glavni uzrok nastanka svijeta u cjelini. Biti koje se spominju u njegovu glavnom filozofskom djelu zapravo proizlaze iz Boga. Općenito govoreći, Hermana Dalmatina spominje se kao prvog značajnog hrvatskog filozofa koji je svojim prevodilačkim umijećem, širokom filozofskom i teološkom naobrazbom te kontaktima koje je ostvario sa znanstvenicima i intelektualcima na području Europe, a i šire, zadužio hrvatski narod, ali još i više hrvatsku filozofiju.⁴

1. Život i djelo Hermana Dalmatina

1.1. Iz biografije

Herman Dalmatin, kao što smo već istaknuli, prvi je poznati hrvatski filozof s naših prostora. Smatra se da potječe negdje s prostora središnje Istre, iako je većinu života proveo izvan domovine. Usprkos činjenici da Hrvatska država postoji još od 9. stoljeća, tek početkom 12. stoljeća pojavljuje se naš prvi značajniji filozof, tj. Dalmatin. To, naravno ne znači da se filozofija u nas nije razvijala i da nije bilo onih koji su se njome bavili. Početke razvoja filozofije i ostalih znanosti u Hrvata vezujemo uz tzv. karolinšku renesansu, budući da je tada franački car Karlo Veliki na svojem dvoru okupljao intelektualce i s njima raspravljao o mogućnostima poboljšanja intelektualnog života. Teme rasprava koje su se tada vodile na dvoru bile su uglavnom vezane uz aktualne teme skolastičke filozofije.⁵ Nositelji obrazovanja bili su crkveni redovi među kojima posebno mjesto pripada benediktincima (koji su osobito zaslužni za razvoj školstva u nas, ali i u Europi).

U mnogim izvorima nailazimo na spomen Dalmatina kao filozofa i znanstvenika koji je prisutan u intelektualnom životu Europe 12. stoljeća. Neki autori smatraju da se, s obzirom na postignuća, njegovo

² Vidi: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 10.

³ Vidi: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 11.

⁴ Više o počecima hrvatske filozofije vidi: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 10-15.

⁵ Vidi: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 16.

ime može, bez lažne skromnosti, pojaviti zajedno s Anselmovim (koji je formulirao ontološki dokaz za Božju opstojnost) te Abelardovim, kao i s ostalim tada poznatim filozofima i znanstvenicima.⁶

Ono po čemu je Dalmatin daleko najpoznatiji jest, bez sumnje, njegova prevodilačka djelatnost. Naime, dok Herman nije počeo prevoditi Aristotelova djela iz područja filozofije prirode s arapskog (kao i druga djela poznatih arapskih autora) na latinski jezik, u bibliotekama Europe ovih djela nije bilo. Zato je Hermanov rad zaista vrijedan spomena.⁷

Živio je u doba skolastike pa je sukladno tome primio skolastičko obrazovanje, vjerojatno u samostanu benediktinaca negdje na području Istre, a koje se sastojalo od sedam slobodnih vještina (prvog dijela obrazovanja koji se naziva *trivium*, a sastoji se od gramatike, retorike i dijalektike, tj. logike te drugog dijela, *quadriviuma* koji je sastavljen od aritmetike, geometrije, glazbe i astronomije). Vidjet ćemo kasnije kako je upravo astronomija imala ključnu ulogu za njegovo filozofsko stvaralaštvo. Puno je putovao i školovao se kod raznih učitelja od kojih možemo izdvojiti njegovo obrazovanje u Chartresu (Francuska) kod slavnog učitelja platonističkog nadahnuća Thierryja od Chartresa.⁸ Dalmatina su posebno interesirale relevantne spoznaje i učenja iz područja teologije, filozofije i matematičkih znanosti latinskokršćanskog Zapada. Odlazio je na mnoga studijska putovanja među kojima ističemo ona u Francusku, Italiju, Dalmaciju, Grčku i Španjolsku. Tijekom jednog takva znanstvenoistraživačkog putovanja u bliskoistočne zemlje, zajedno s Robertom od Kettona (koji je bio Dalmatinov prijatelj sa studija u Francuskoj), naučio je dobro arapski te kasnije postao izvrstan prevoditelj s arapskog jezika.⁹

1.2. Interes za astrologiju i astronomiju

U doba Dalmatina u arapskom svijetu naročito su bile popularne dvije discipline, astrologija i astronomija, koje se smatralo gotovo ravnopravnim 'znanostima'. Astrologiju danas poistovjećujemo s izradama horoskopa i obično tumačimo kao sudbinski utjecaj zvijezda

⁶ Franjo ŠANJEK, „Europski dometi znanstvenog djela Hermana Dalmatina“, *Filozofska istraživanja* 48 (1993.), 3-11.

⁷ Više o važnosti prevođenja arapskih djela za tadašnji razvoj filozofije vidi Žarko DADIĆ, *Herman Dalmatin* (Zagreb: Školska knjiga, 1996.), 55-62.

⁸ O iznimnom utjecaju slavnog učitelja na našeg Dalmatina vidi Alojz ČUBELIĆ, „Herman Dalmatin i intelektualni preporod zapada u 12. stoljeću“, *Croatia Christiana Periodica* 57 (2006.), 16.

⁹ Vidi: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 77-89.

na čovjekov život i kao takva ona ne spada u znanstvene discipline, dok je astronomija znanost o zakonima koji upravljaju zvijezdama (tj. nebeskim tijelima i planetima), a koja se temelji na znanstvenim metodama poput promatranja, mjerenja, eksperimentiranja itd. U Hermanovo doba, međutim, i astrologija i astronomija predstavljaju prave znanosti koje se baziraju na proučavanju gibanja nebeskih tijela, odnosno utjecaja tzv. 'višeg svijeta' (ili gornjeg svijeta) na onaj 'niži' (ili donji) ili, drugim riječima, planeta, tj. nebeskih tijela na zemlju, ovisno, naravno o specifičnoj prirodi svake pojedine discipline.¹⁰ Općenito govoreći, astronomija i astrologija u Hermanovo doba obuhvaćaju neke teme kojima se bavi i filozofija prirode, a upravo priroda je bila područje koje se u to vrijeme počelo najviše istraživati i koje će se tek nekoliko stoljeća kasnije razviti do zavidnih granica (zahvaljujući razvoju prirodo-znanstvenih disciplina). U tu svrhu Dalmatin je prevodio s arapskog astrološka djela koja su tada bila iznimno popularna, ali i proširena u arapskom svijetu. Bio je upoznat i s islamskom religioznom tradicijom, iako za nju, čini se, nije iskazivao poseban interes. U nekim dokumentima zabilježeno je kako opat Clunyja Petar Časni naručuje od Dalmatina prijevode islamskih tekstova zajedno s Kur'anom (Herman ih prevodi zbog financijskih razloga, a ne interesa za islamsku religiju).¹¹ Od poznatijih djela koje je Dalmatin prevodio svakako je bitno spomenuti Ptolomejeve *Planisfere* (djelo koje je napisano u 2. stoljeću i u kojem Ptolomej zastupa sve do razdoblja renesanse važeću teoriju - geocentrizma). *Planisfere* su predstavljale tadašnji „klasič“ interpretacije cjelokupnog svijeta. Od poznatih djela preveo je još Euklidove *Elemente* te Abu Ma'sharov *Uvod u astronomiju*.¹² Abu Ma'sharov *Uvod* uvelike je utjecao na formiranje Hermanovih filozofskih i znanstvenih stajališta, a važno je također napomenuti da je s pomoću njega Herman bio u indirektnom doticaju s Aristotelovom filozofijom prirode.

Dalmatinov interes za astrologiju i astronomiju veoma je bitan jer su spoznaje arapske astrologije i astronomije upravo zahvaljujući njemu polako prodirale u zapadni, latinskokršćanski svijet gdje su predstavljale svojevrsnu 'novu' znanost. Herman je mišljenja da astrologija, tj. astronomija, označava početak i svrhu svih znanstvenih disciplina, „jer ona slijedi red prirode čiji je svaki završetak

10 Vidi: Ž. DADIĆ, *Herman Dalmatin*, 44-46, 94.

11 Vidi: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 23.

12 Vidi: Franjo ŠANJEK, „Herman Dalmatin (bio-bibliografski prilozi)“, Herman DALMATIN, *Rasprava o bitima, II.*, Antun Slavko Kalenić (prev.), (Pula: Čakavski sabor, 1990.), 21.

uključen u početku".¹³ Svoja znanja crpio je, dakle, iz grčkih, arapskih i latinskokršćanskih izvora, što će se odraziti i na formiranje njegovih teza o Bogu.

1.3. Interes za kozmološka pitanja

Polazište Dalmatinova promišljanja o Bogu nalazimo u analizi tzv. kozmoloških pitanja vezanih uz nastanak svijeta u cjelini. Dalmatin raspravlja o nastanku svijeta, polazeći u prvom redu od iskustva. Ovo polaznje od iskustva u istraživanju prirode svakako je novost budući da se cjelokupna dotadašnja skolastička misao oslanjala gotovo isključivo na spekulaciju (tj. apstraktno promišljanje problema vezanih uz interpretaciju svijeta). Herman živi u prijelomno doba, kada se kako u filozofiji tako i u znanosti pojavljuju neki novi pristupi i teorije vezane uz načine istraživanja i interpretiranja svijeta.

Interes za kozmološka pitanja nalazimo već u počecima filozofije. Kada govorimo o kozmosu, onda uglavnom mislimo na svemir ili svijet u cjelini. Sam pojam kozmosa upućuje na red, tj. uređenost, naspram kaosa ili nereda. Želi se reći da svemir izgleda kao jedna prilično uređena cjelina. Kozmologija je znanost koja se bavi već spomenutim kozmosom, počevši od istraživanja prirode (ili fizičke, odnosno, materijalne dimenzije stvarnosti), kako s filozofskog tako i sa znanstvenog stajališta. Uz kozmologiju su se još koristili nazivi: kozmogonija, filozofija prirode, fizika, prva filozofija, metafizika, astrologija te astronomija. Sam razvoj kozmologije u sebi je uključivao, u većoj ili manjoj mjeri, zastupljenost upravo spomenutih disciplina/znanosti. Tako možemo reći da je kozmologija 'mješovita znanost' ako, posebice u suvremeno doba, obuhvaća istraživanja prirode, tj. svemira, i sa stajališta prirodnih znanosti. Fizika se, primjerice, bavi materijalnim svijetom i zakonima koji upravljaju prirodom, dok metafizika izlazi iz tih okvira baveći se onim što je izvan iskustva, dakle nadiskustvenom dimenzijom stvarnosti. Od najvažnijih problema kojima su se bavili kozmolozi može se izdvojiti pitanje ili problem podrijetla svemira. Epoha antike započela je upravo tzv. kozmološkim razdobljem u kojem su se prvi kozmolozi, ili kako su ih još nazivali filozofi prirode, pitali o prapočelu svega svijeta. Željeli su saznati koji je prvi i posljednji princip, odnosno, uzrok svijeta kao cjeline. Prvi filozofi prirode tražili su tako jedinstveno objašnjenje za postojanje prirodnih pojava. Njihovo istraživanje prirode uglavnom se odnosilo na svijet u cjelini, tzv. grč. *physis*, koji su shvaćali kao totalitet svega postojećeg.

¹³ F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 24.

Prirodu su vidjeli kao cjelinu sastavljenu od mnoštva pojava koje se nalaze u stalnoj promjeni. Možemo izdvojiti tri ključna pitanja na koja su tražili odgovor i koja će se također nalaziti u fokusu sljedećih generacija filozofa prirode. Prvo glasi: Odakle potječu sve stvari (sve pojave), drugo: postoji li nešto što ostaje nepromijenjeno ili stabilno unutar svega što se neprestano mijenja i varira, i treće: koji je princip u stanju podržati/pružiti jedinstveno objašnjenje za mnoštvo pojava koje su prisutne u prirodi? Također se smatralo da princip svih stvari mora biti nešto (ili netko) što je neograničeno i beskonačno. Neki filozofi (poput Talesa i Anaksimena, zatim, atomisti) zastupali su stav da je taj princip materijalne prirode, dok su drugi (primjerice, Anaksimandar) tvrdili da je idealne (dakle, neki su zastupali materijalizam, a neki idealizam). Kozmolozi se u istraživanju svijeta ne zaustavljaju samo na fenomenima prirode, nego se pitaju tko (ili što) se krije iza tih fenomena. U tom smislu njihovo istraživanje proteže se i na onaj dio stvarnosti koji se nalazi 'izvan' ili 'iznad fizike', tj. iznad materijalnog svijeta, dakle, na metafiziku. Neki filozofi idu još dalje te ulaze u područje teologije smatrajući da je prvi uzrok svega svijeta nadiskustven, tj. da nije dostupan iskustvu (već samom pojavom kršćanstva nastala je i nova interpretacija svijeta koji se više ne može objasniti bez pozivanja na nadnaravno biće, tj. Boga). Prema njima taj prvi uzrok svijeta ne može biti nitko drugi nego Bog.

2. O djelu *Rasprava o bitima* (namjera autora)

Do sličnih zaključaka, kao što ćemo u nastavku vidjeti, dolazi i Herman Dalmatin. Nas ovdje osobito interesira rasprava koju vodi u prvoj knjizi *Rasprave o bitima* (ili prvom poglavlju svojeg djela), a gdje je i najočitije njegovo referiranje na Boga. Herman konstatira kako je svijet utemeljen na nekim počelima te raspravlja o njihovoj prirodi. Pita se mogu li počela svijeta biti propadljiva ili je nužno da su nepropadljiva, postojana i sl. Bit (lat. *essentia*) označava ono nepromjenjivo, vječno, i nepropadljivo nasuprot svemu što nastaje, propada i nestaje, tj. nasuprot svemu što je propadljivo, prolazno i promjenjivo. Biti proizlaze iz Boga i uglavnom ih možemo svesti na pet temeljnih. U jedinom njegovu izvornom filozofskom djelu, tj. *Raspravi o bitima* ili *De Essentiis*, predmet istraživanja je, dakle, bit cjeline svega što jest. Herman primjećuje da se sve u svijetu (a posebice se to odnosi na Zemlju) giba, mijenja, nastaje, propada te nestaje te se pita postoji li nešto što je nepromjenjivo i stalno? Utvrđuje da su to biti (ili lat. *essentia*) kojih po vrstama ima više, ali ih se može svrstati u pet rodova:

- 1) uzrok – lat. *causa*
- 2) gibanje – *motus*
- 3) mjesto – *locus*
- 4) vrijeme – *tempus*
- 5) odnošaj – *habitudo*.

3. Prva knjiga Dalmatinove *Rasprave o bitima*

U prvoj knjizi *Rasprave* Herman analizira dvije vrhovne biti, tj. uzrok i gibanje. Raspravljajući o bitima, ujedno se dotiče i prvog uzroka ili, kako bi ga danas mnogi nazvali - Boga kao stvoritelja svemira.¹⁴ Naša će se analiza shvaćanja Boga (i njegovih svojstava) zaustaviti upravo na prvoj knjizi (koja je vrlo kratka i iznosi svega nekoliko stranica, za razliku od druge knjige koja iznosi otprilike devedesetak)¹⁵ budući da tu Dalmatin sustavnije govori o „Onom“ koji je zaslužan za postojanje biti ili esencija, odnosno za postojanje cjelokupnog svijeta. Čini se da Dalmatinova rasprava nije imala za cilj dokazivanje Boga, no da bi uopće mogao dati svoju interpretaciju svijeta te detaljno opisati način na koji on funkcionira, „morao“ je progovoriti i o samom njegovu stvoritelju. U drugoj knjizi Dalmatin također povremeno progovara o Bogu, no tu se njegovo spominjanje Boga odvija više usputno, tj. s ciljem da istakne ili pojasni neke aspekte teme kojom se trenutno bavi.

Može se reći da kozmogonija, ili disciplina koja se bavi isključivo pitanjima podrijetla svemira, uz kozmologiju te astrologiju i astronomiju predstavljaju glavni interes našeg filozofa koji je pokušao dati konačno objašnjenje nastanka svemira (svijeta) i načina na koji on funkcionira, spominjući pri tom Boga kao prapočelo ili prvi uzrok.

Pri „govoru o Bogu“ Herman je očito bio pod utjecajem Aristotelovih djela, osobito onih iz područja filozofije prirode (i to, čini se, indirektno, tj. posredstvom Abu Ma'sharova *Uvoda u astronomiju*).

Već je Aristotel promatrajući prirodu oko sebe ustanovio kako je većina stvari koje egzistiraju u svijetu nenužna, tj. kontingentna, dakle, one mogu biti, a mogu i ne-biti, stoga se nameće pitanje: Odakle sve one proizlaze, odnosno, tko ih je uzrokovao i kako objasniti njihovo postojanje? Sve što postoji, što znači svaka pojedina stvar, ima svoj uzrok, a znamo da ništa ne može uzrokovati samog sebe, jer bi to značilo da postoji prije samog sebe, što je nemoguće, pa se pitamo: Može li se lanac uzročnosti (uzročni niz) protezati do u beskonačnost ili se negdje mora zaustaviti? Ako se lanac negdje treba zaustaviti, pitamo

¹⁴ Vidi: Ž. DADIĆ, *Herman Dalmatin*, 132-134.

¹⁵ Misli se na hrvatski prijevod djela *Rasprava o bitima*.

se na komu ili čemu?

Čini se da Herman, po uzoru na Aristotela, odgovor nalazi u Bogu kojeg shvaća kao Prvotni uzrok koji je po naravi nepokretan, ali o njegovu prvotnom i drugotnom gibanju, odnosno, prvotnom i drugotnom djelovanju, tj. stvaranju i rađanju ovisi sve stvoreno, odnosno sve što postoji.¹⁶ Uzročni niz se, dakle, zaustavlja na Bogu, stvoritelju svemira.

Nadalje Herman objašnjava na koji način se dolazi do drugotnog uzroka i koja je uopće njegova uloga. Do ideje drugotnog uzroka dolazi usporedbom čina stvaranja, rezultat kojega je, kako ističe Franjo Zenko, stvoreno djelo, koje možemo usporediti s umjetničkim stvaranjem. Dakle, drugotni uzrok Herman objašnjava koristeći se analogijom. Tako primjećujemo da kada umjetnik „stvara“ svoje djelo, on uvijek koristi neko oruđe, tj. spravu. I dok su u Božjem stvaranju umjetnik i sprava isto, kod rađanja to nije slučaj. Tu tvorac sebi prilagođava drugu spravu. Tu drugu spravu Herman shvaća kao „drugotni uzrok“ kojemu je stvoritelj prepustio „drugo“ i sva daljnja uzrokovanja, koja bi trebalo izvesti „po njegovoj mjeri i uredbi“.¹⁷

4. Druga knjiga *Rasprave o bitima*

U drugoj knjizi *Rasprave* Herman se bavi detaljnijim opisom svijeta i to mu je očito bila glavna tema, tj. motiv za pisanje djela. Usredotočio se na analizu i opis svijeta u cjelini, vodeći računa o tri dimenzije od koje je sastavljen, tzv. gornjeg, srednjeg i donjeg svijeta. Objašnjava kako su konkretno nastale sve „stvari“ u svijetu, osvrćući se posebice na način na koji on funkcionira, a u čijoj su izgradnji sudjelovali sekundarni uzroci kojima je Bog „prepustio“ daljnju izgradnju, odnosno sudjelovanje u izgradnji svijeta u kojem živimo. Drugim riječima, rasprava se vodi o tome kako točno svijet funkcionira, koji su mu temeljni dijelovi (od kojih je dijelova sastavljen), u kakvu su oni međusobnom odnosu i sl. Spominje se također uloga Boga kao stvoritelja tvari i oblika, zatim tvari i elemenata, govori se o gibanjima, odnosno spajanjima i miješanjima elemenata, putem kojih postaju sve stvari, odnosno, minerali, biljke, životinje, čovjek, itd.¹⁸ Herman razlikuje između esencijalne, odnosno, nepromjenjive naravi „višega“ svijeta i supstancijalne, odnosno, promjenjive naravi „nižeg“ svijeta. Govori također o planetnom sustavu kao „srednjem“ svijetu, čija je

16 Usp.: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 91.

17 Usp.: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 91.

18 Usp.: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 27.

uloga da posreduje između višeg i nižeg.¹⁹ Herman upravo „srednjem“ svijetu posvećuje više prostora smatrajući da su ga Platon i Aristotel nedovoljno obradili (tj. nisu mu dali primjeren značaj) u svojim djelima.²⁰

Dalje se bavi „drugotnim rađanjem“ s pripadnim mu drugotnim ili propadljivim porodom. Ovo su teme iz područja prirodne filozofije, koja pokušava otkriti i objasniti zakonitosti koje upravljaju prirodom. Po prirodnom zakonu, dakle, odvija se drugotno rađanje. Franjo Zenko smatra da čitavo Hermanovo djelo predstavlja svojevrsno kozmogonijsko-kozmijsko izlaganje koje zaključno postaje teologijsko-astrologijsko razmatranje Božjeg stvaranja čovjeka uz pomoć zvijezda i planeta kao Božjih pomoćnika.²¹

Prvi uzrok je Bog, stvoritelj čitavog svemira, a drugi je njegova sprava koja se nalazi među samim njegovim djelima. Nećemo dalje ulaziti u detalje njegova opisa i analiza svijeta budući da to i nije cilj ovog rada.

5. „Ukazivanje“ na Boga u prvoj knjizi djela *De Essentiis* ili *Rasprave o bitima*

Hermanova rasprava o bitima ili esencijama upućuje na klasičnu raspravu iz tog razdoblja o temi esencije, tj. o postojanju nečeg nužnog, vječnog, nepropadljivog i postojanog, odnosno „o postojanju nužnog bića“ koje je stvorilo počela s pomoću kojih bi se opravdalo postojanje svega nenužnog u svijetu. Herman očito nije imao namjeru dokazivati Boga, ili barem nije imao namjeru dokazivati ga na način kako mi to danas shvaćamo, no analizom postojanja svega nenužnog „ukazuje“ na Boga, smatrajući da se iza pojava u prirodi krije upravo on (tj. Bog kao konačno objašnjenje). O tome imamo nekoliko potvrda u njegovu tekstu. Njegova interpretacija bi se iz današnje perspektive mogla sagledati kao svojevrsno zastupanje teze o nenužnosti ili kontingentnosti bića (koja će se tek kasnije u dovršenoj verziji pojaviti kod Tome Akvinskog uobličena u put o nenužnosti bića, ili dokaz za postojanje Boga iz nenužnosti bića). Dalmatin je rođen oko 1110. godine, a Toma Akvinski 1225. godine, stoga ne možemo tvrditi da je Dalmatin jasno i ciljano zastupao stav sličan Tominu, no ipak bi se moglo reći da je i naš filozof na tragu razmišljanja da nenužno za svoje konačno objašnjenje treba nužno, što zapravo znači - nužno biće, odnosno, Boga. Herman

¹⁹ Usp.: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 27.

²⁰ Vidi: Ž. DADIĆ, *Herman Dalmatin*, 138-140.

²¹ Usp.: F. ZENKO, *Starija hrvatska filozofija*, 28.

je u svojim promišljanjima, očito pod utjecajem platonističko-aristotelovske filozofije prirode, došao do zaključka da je Bog prvi uzrok svega postojećeg, tj. prvi nepokrenuti pokretač, što je u skladu i s tadašnjom skolastičkom filozofijom.²² No, Herman u svojem zaključivanju o podrijetlu svijeta ide korak dalje od Platona i Aristotela tvrdeći da je prvi uzrok, odnosno, prvi nepokrenuti pokretač upravo kršćanski Bog, tj. Isus Krist.²³

Dalmatin u svojem djelu *Rasprava o bitima* govori o pet biti koje su zaslužne za cjelokupno postojanje (svijeta). Iz toga posebno izdvaja dvije biti, tj. uzročnost i gibanje, koje stoljeće kasnije Toma Akvinski ugrađuje u svoju teoriju o dokazivanju Boga. Toma je polazeći od uzročnosti i gibanja uobličio svoje putove, tj. dokaz o postojanju Boga na temelju analize načela uzročnosti te dokaz koji se temelji na analizi pojave gibanja prema kojem sve što se giba/pokreće biva pokrenuto od nekog drugog, a sam taj beskonačni niz se zaustavlja na nepokrenutom pokretaču, tj. Bogu. Dakle, konačna formulacija kozmološkog dokaza pripisuje se Tomi Akvinskom, iako su i nakon njega drugi filozofi ponudili svoju inačicu.²⁴ Nas međutim ovdje zanima možemo li i u kojem smislu tvrditi da su kod Hermana Dalmatina prisutni neki elementi koji vode do zaključka da je Bog prvi uzrok i prvi nepokrenuti pokretač svega postojećeg. Iz Dalmatinove argumentacije u prvoj knjizi *Rasprave* i s tim povezanog spominjanja Boga, možemo napraviti svojevrsnu rekonstrukciju prema kojoj ćemo dobiti teze i zaključke slične onima koji proizlaze iz općenite formulacije suvremenog opisa kozmološkog dokaza,²⁵ a čiji se prvotni oblik pojavljuje već kod Platona i Aristotela. Dalmatin je uvidio da svako istraživanje prirode treba započeti iz iskustva, a upravo na iskustvu zasnivaju se i kozmološki dokazi za Boga. Zato još kažemo da su to *a posteriori* dokazi, tj. dokazi utemeljeni na iskustvu.

Dalmatin je svoje istraživanje prirode temeljio prvenstve-

22 Alojz Čubelić analizira pojam stvaranja kod Hermana Dalmatina polazeći od platonističko-aristotelovskog poimanja stvaranja, no, napominjući da se stvaranje kod Dalmatina treba u prvom redu shvatiti kao kršćanski termin koji zahtijeva religijsko tumačenje, odnosno objašnjenje. Vidi, Alojz ČUBELIĆ, "Pojam stvaranja u 'Raspravi o bitima' Hermana Dalmatina", *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 51-52 (2000.), 5-15.

23 Vidi: Herman DALMATIN, *Rasprava o bitima, II.*, Antun Slavko Kalenić (prev.), (Pula: Čakavski sabor, 1990.), 71.

24 Primjerice Descartes, Leibniz, Clarke i drugi.

25 O današnjoj verziji kozmološkog dokaza koji se ponajviše oslanja na prva dva, odnosno, tri puta Tome Akvinskog vidi više u Brian DAVIES, *Uvod u filozofiju religije* (Zagreb: Hrvatski studiji, 1998.), 65-82.

no na Abu Ma'sharovoj interpretaciji Aristotelove filozofije prirode, no svakako se u njegovim djelima može iščitati i srednjovjekovna skolastička misao. Krajnji rezultat njegova istraživanja prirode jest teza da je Bog prvi i posljednji uzrok svega.

Sličnost s analizama prva dva puta Tome Akvinskog uočljiva je u njegovu tekstu.

Dalmatin u prvoj knjizi *Rasprave* izjavljuje da najprije „valja ustanoviti red raspravljanja“, tj. ono odakle treba započeti s raspravom, a čini se da je tu mislio na Boga.²⁶ Tvrdi da u samom načelu gibanja možemo spoznati pokretačku silu i uzrok te da u tom pokretačkom uzroku stoji načelo svakog gibanja. Dakle, svako gibanje može se objasniti pozivajući se na pokretački uzrok.²⁷ Zato je dobro da se rasprava o bitima započne od one „koja je svima kolikima drugima začetak i da se konačno završi opet na njoj pošto se ophod tako reći ispunio u krug“.²⁸

Herman u prvoj knjizi *Rasprave* polazeći od analize fenomena uzročnosti dolazi do teze o nužnosti postojanja prvog uzroka:

*Poznato je dakako da ništa nije rođeno bez roditeljskog uzroka i da po prirodi nije dopušteno da nešto bude samom sebi začetak poroda i da tvori samo sebe.*²⁹

Mnogi filozofi se slažu da prvi oblik onoga što danas nazivamo općenitom formulacijom kozmološkog dokaza nalazimo već u Platonovoj i Aristotelovoj filozofiji prirode (fiziци i metafiziци), dok se kozmološki dokaz u punom obliku, kao što smo već spominjali, pripisuje Tomi Akvinskom. Aristotel je analizirajući fenomen uzročnosti te odnos između uzroka i učinka došao do nekih spoznaja i zaključaka. Do sličnih zaključaka, kao što vidimo u gornjem citatu, očito inspiriran Aristotelovom interpretacijom, dolazi i Herman Dalmatin. Tvrdi da svaka stvar ima, tj. mora imati svoj uzrok, odnosno objašnjenje za svoje postojanje. Drugim riječima, ništa ne može nastati bez uzroka i nitko ne može stvoriti samog sebe.

Argumentacija se otprilike odvija na sljedeći način. Većina bića koja postoje u svijetu je kontingentno (dakle, mogu postojati ali i ne-postojati). Kontingentna ili nenužna bića imaju uzrok svojeg postojanja ili objašnjenje za svoje postojanje. Uzrok postojanja kontingentnih bića mora biti ili drugo kontingentno biće ili ne-kontingentno biće (da-

26 Vidi: H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 69.

27 Vidi: H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 69.

28 Vidi: H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 69.

29 H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 69. Zanimljivo je da u ovom citatu Dalmatin, čini se, govori o biću koje *tvori samo sebe*, ili kako su ga kasnije Spinoza i Leibniz nazivali – *causa sui*.

kle, nužno biće). Čini se da samo kontingentno biće ne može objasniti postojanje drugih kontingentnih bića (jer uzročni niz u tom slučaju, čini se, ide u beskonačnost). Zato ono što uzrokuje ili objašnjava postojanje kontingentnih bića mora uključivati ne-kontingentno (nužno biće koje kršćani nazivaju Bogom). Slično kaže i Herman, naime, činjenica da postoji uzročni niz nameće nam zaključak da se on negdje treba zaustaviti, tj. da ipak „jedno“ mora biti počelo svega. U nastavku to Herman opisuje i objašnjava na sljedeći način:

Tako je dakle nužno da se u svakom rađanju razabire množitelj koji rađa i pokretački uzrok, kako već svako potonje unosi ono što je prije. Tako ono što je držano zajedno unosi ono što drži zajedno, vrsta unosi rod, a pojedinačno rod i vrstu; nužno je pak da se jedno dakako razabire kao počelo svega: od dvoga je naime prije jedno; jer ako ne bi prethodilo jedno, ne bi bilo ničega što bi sastavljalo dva. A čim jesu dva, nužno jest i jedno; ali se ne obrće – da je nužno da će, ako jedno jest, biti i dva. Kako bi se dakle mogla i zamisliti dva počela dok bi se jedno i drugo trudilo da bude prije i dok nijedno od njih ne bi drugomu ostavljalo prvo mjesto? Jer kad jedno od dvoga ne bi bilo prije drugoga, nikako ne bi postalo prvo od svega dokle bi god ma i jedno uzmanjkalo u ispunjavanju broja sviju.³⁰

U sljedećim recima Herman dodatno pojašnjava svoju tezu te jasno i eksplicitno ukazuje na Boga. Pripisuje mu „kršćanske“ attribute, naime, Bog je prvi, jedan, jednostavan, nepokretan i stalan.

Kao što je dakle tvorba svakoga poroda prvobitno razdijeljena na dvoje – kako će se već na svome mjestu razložiti – tako se dijeli roditeljski i tvorni uzrok na prvome mjestu dvočlanom razlikom, na prvi dakako i drugotni. Prvi je zaista jedan i jednostavan, a budući da je on sam po sebi naravski nepokretan, svemu je kolikomu drugomu uzrok i načelo gibanja te, ostajući stalan, dopušta da se sve giba. Ako doista tako stoji načelo da ono što je nepokretno starinom pretječe sve pokrenuto, roditeljski je uzrok također stariji od svakoga rođenog.³¹

Kao što vidimo u gornjim citatima mogu se pronaći sljedeći elementi:

- 1) teza o nužnosti postojanja prvog uzroka koji će Herman identi-

³⁰ H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 69.

³¹ H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 69-70. Kada Dalmatin kaže da „Prvi“ - starinom pretječe sve pokrenuto te da je roditeljski uzrok također stariji od svakog rođenog – to sugerira da misli na vremensko, a ne uzročno značenje, što će od Tome Akvinskog nadalje postati predmet mnogih rasprava. Raspravljalo se, naime, o tome treba li prvi uzrok shvatiti u vremenskom ili uzročnom smislu.

ficirati s Bogom³²

- 2) njegovo poznavanje Aristotelova tumačenja svijeta (filozofije prirode)³³
- 3) elementi Aristotelove rasprave o uzročnosti
- 4) Aristotelovo razlikovanje između prvotnog i drugotnog uzroka
- 5) prisutnost Aristotelovih teza o prvom uzroku i nepokrenutom pokretaču
- 6) utjecaj Platonova kozmološkog djela *Timej* (tj. općenito platonizma i neoplatonizma)
- 7) utjecaj skolastičke filozofije.

*Tako je dakle nužno da ono što pokreće svekoliko drugo bude prvi i tvorni uzrok svega...*³⁴

Ponovno govori o nužnosti postojanja prvog uzroka koji možemo identificirati s Bogom. Drugim riječima, da bismo objasnili svijet u cjelini, potreban nam je onaj koji je prvi od svega, o čemu Herman govori u nastavku.

*Budući da je uistinu nužno da u svakome redu stvari uvijek bude neko prvo - nije naime ni na koji način uvijek postojalo ono što vidimo da je sastavljeno od tako različitoga – ono samo što je prvo od svega, ako je počelo biti, nužno je da je jedanput samo sebe rodilo. Ako pak nije jedanput započelo, nikada neće ni prestati; propada naime samo ono što se rađa, a rastavljanje slijedi samo sastavljanje.*³⁵

Dalmatin govori o tome kako je Bog prvi uzrok svega, tj. da je on stvoritelj svijeta i jedino nužno biće koje je potrebno za postojanje nenužnih, kontingentnih stvari (bića). Primjećuje da kod uzročnog niza bilo koje stvari obično tražimo objašnjenje za postojanje prvog, tj. onog od kojeg i započinje čitav niz, u smislu da objašnjava samo postojanje niza.

32 Sve što u svijetu postoji ima svoj uzrok ili objašnjenje za svoje postojanje, a da u nizu uzroka ne idemo u beskonačnost, zaustavljamo se na prvom uzroku, tj. Bogu. Očito je da Dalmatin misli kako ne bismo mogli objasniti postojanje pojedinačnih bića niti svijeta kao cjeline bez pozivanja na Boga čije je postojanje nužno. Dalmatin Bogu pripisuje temeljne atribute ili svojstva. Kaže da je on - Prvi, jedan, jednostavan, svemu drugome uzrok, itd., - dakle, pripisuje mu svojstva na koja najčešće nailazimo i u suvremenoj filozofiji religije.

33 O čemu zaključujemo s obzirom na činjenicu da je Dalmatin preveo Aristotelovu filozofiju prirode, koju je, zajedno s njegovim tumačenjima svijeta, upoznao preko arapskih učenjaka. U nastavku ćemo naići na mnoge citate u kojima primjećujemo sličnosti s Aristotelovim raspravama o prvom uzroku, prvom nepokrenutom pokretaču, ili kako bismo danas rekli, Bogu.

34 H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 70.

35 H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 72.

*Nadalje treba vidjeti da li je isti sam onaj množitelj svemira. Stvoreno je, jer se giba; nužno je pak da je svako gibanje jedanput odnekuda počelo.*³⁶

Herman izražava svoju bojazan u pogledu utvrđivanja pravog stanja stvari, tj. istine. Pita se je li doista riječ o Bogu kao množitelju svemira. U navedenom citatu vidimo sličnost s prvim Tominim putom. Na Božje postojanje zaključuje se iz fenomena gibanja.

*Jer ako je začetnik doista vječan i zato do sebe samoga, što god ima u sebi, isto je to on sam. Tako ima u sebi mudrost, dobro i blaženstvo da je isti sama mudrost, dobro i blaženstvo.*³⁷

Zatim vidimo da Herman Bogu pripisuje ključne atribute poput mudrosti i dobrote. Kršćani te atribute, tj. svojstva oduvijek, kao što znamo, pripisuju Bogu. Riječ je o atributima koji bi Bogu po definiciji „morali“ pripadati.

*Budući dakle da je stvoreno, jamstvo stvorenoga nužno ostaje onomu koji je jedini stajao na čelu. A svaka se mjera i cilj djela nahodi u množiteljevoj volji. Može se dakle iz svega zaključiti da je jedan sam prvi i posljednji, jedan svemoguć, jedan množitelj čitavog svemira, onaj koji je zaista u čitavosti svoje biti izvan svakoga gibanja; jer svako se njegovo gibanje nahodi u njegovu djelu, kao što se zaista u množitelju uvijek nahodi ista vrlina i kad sastavlja i kad rastavlja. U podloženome je ipak jedno sastavljanje, a drugo rastavljanje, i ne pripada u isto doba istomu. Što više: stvoritelj je zaista uvijek, a stvoreno nije uvijek. U onome je zaista uvijek ista moć, uvijek ista volja stvoriteljica.*³⁸

Svakako je jasno i eksplicitno naglašeno da je Bog prvi uzrok cjelokupnog svijeta i prvi nepokrenuti pokretač (kao što je govorio i Aristotel). On je sve stavio u pokret, u gibanje, a sam je nepokrenut. Ako smatramo da se uzročni niz treba negdje zaustaviti i da ne može ići u beskonačnost, zaustavljamo se na Bogu (smatra Herman, a nakon njega Toma Akvinski i mnogi drugi filozofi). Herman također objašnjava način na koji Bog stvara. Samo Bog stvara iz ničega, i upravo zato je on jedini „počelo svega“.

Dva su dakle roda svih gibanja prapočetnog uzroka, stvaranje i rađanje, - a ostali rodovi pripadaju drugotnomu uzroku pomoćniku što se pokorava volji prvoga. Stvaranje je zaista od prapočetka stvaranje počela ni iz čega; rađanje je pak rađanje stvari iz prije datih počela sve do sada. Niti je naime prije bilo stvari iz koje bi stvarao, - jer je jedini počelo svega, - niti je iz njega samoga ono što se od samoga toliko razlikuje,

³⁶ H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 72.

³⁷ H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 73.

³⁸ H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 73-74.

*nego je od njega samoga. Što je naime po samome ili iz samoga, isto jest Bog i zato nije od Boga stvoreno, nego rođeno ili proizašlo. Svako se pak djelo uspostavlja dvostrukim jamstvom, umjetnika dakako i sprave; ali stvaranju je zaista isti postao umjetnikom i spravom.*³⁹

Dalmatin nadalje govori o razlici između prvotnog i drugotnog uzroka, a prvotni uzrok ne može biti nitko drugi nego Bog: „jer prvi je i tvorni uzrok sam premudri umjetnik svemira i množitelj svega Bog, a drugotni je njegova sprava koja se nahodi među samima njegovim djelima...”⁴⁰

6. Kozmološki dokaz kod Tome Akvinskog

Da bismo mogli usporediti tekstove Hermana Dalmatina i Tome Akvinskog te uočiti sličnosti i razlike kada je riječ o shvaćanju i interpretaciji Boga, u nastavku citiramo ključne dijelove Tomina dva puta, u kojima se govori o gibanju i uzročnosti. Tomin tekst preuzet je iz djela *Suma protiv pogana* (a ne *Suma teologije*),⁴¹ iz razloga što se u tom djelu Toma poziva na Aristotelovu *Fiziku* i *Metafiziku*. Obojica autora, dakle, i Dalmatin, a kasnije i Akvinski, svoje stavove o Bogu formirali su inspirirani, u prvom redu, Aristotelovom filozofijom prirode, što ne čudi budući da je i platonizam i aristotelizam općenito uvelike prisutan u srednjovjekovnom školskom sustavu. Kod obojice možemo također uočiti presudan utjecaj skolastičke filozofije. Toma je, dakle, kao i Dalmatin prije njega, bio inspiriran Aristotelovim stavovima, no u pojedinim pitanjima primjećuje se odmak od antičkog filozofa (isto vrijedi i za Dalmatina).⁴² Tako je najprije Dalmatin, a onda i Akvinski, zaključio da prvi uzrok i prvi nepokrenuti pokretač ne može biti nitko drugi nego kršćanski Bog.

Sve što se kreće, prima gibanje od drugoga. A sjetila nam svjedoče da se nešto kreće, npr. Sunce. Dakle, ono prima gibanje od drugoga.

Taj pokretač opet ili se pokreće ili ne. Ako se ne pokreće, već ima mo što smo htjeli, naime da nužno postoji neki pokretač nepodložan gibanju. A njega zovemo Bogom.

39 H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 74.

40 H. DALMATIN, *Rasprava o bitima II.*, 74-75.

41 U *Sumi teologije* Akvinski izlaže sažetu verziju svojih pet puteva, bez pozivanja na Aristotela, ali Aristotel nam je važan jer upravo on predstavlja poveznicu između Dalmatina i Akvinskog.

42 Više o pozivanju na Aristotela kada je riječ o formuliranju kozmološkog dokaza vidi u Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, Augustin Pavlović (prev.), (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993.), 53-75.

Ako se pak spomenuti pokretač kreće, onda prima gibanje od drugog pokretača. Dakle, ili treba ići u beskraj, ili doći do nekog pokretača nepodložna gibanju.

Ali nemoguće je ići u beskraj. Neophodno je dakle prihvatiti neko prvo biće koje pokreće, a samo je nepodložno kretanju.⁴³

Tu pokazuje da u nizu tvornih uzroka nije moguće ići u beskraj, nego treba ići do jednoga iskonskog uzroka; a njega nazivamo Bogom. A ovo je taj put: U nizu uzajamno usmjerenih tvornih uzroka prvi je član uzrok posrednog, a posredni posljednjega, bez obzira na to ima li jedan ili više posrednih članova. Ukloni li se uzrok, uklanja se i ono što o njem ovisi. Dakle, ukloni li se prvi član, posredni član ne može djelovati kao uzrok. Ako bi se u nizu tvornih uzroka išlo u beskraj, nijedan tvorni uzrok ne bi bio prvi. Dosljedno, ne bi bilo ni ostalih, koji su posredni. A to je očito krivo. Valja dakle ustvrditi da postoji iskonski tvorni uzrok. A to je, Bog.⁴⁴

7. Kozmološki dokaz(i) u suvremenoj analitičkoj filozofiji religije⁴⁵

Prema prethodno navedenim citatima iz *Rasprave* te komentara kojima smo popratili Dalmatinov izvorni tekst vidimo da iz njegove argumentacije možemo rekonstruirati „dokaz“ koji bi se veoma

⁴³ T. AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, 53.

⁴⁴ T. AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, 75.

⁴⁵ Kada govorimo o analitičkoj filozofiji općenito mislimo, u prvom redu, na jedan specifičan način argumentiranja koji potječe iz anglosaksonske tradicije, zatim na analiziranje (koje se na početku svodilo gotovo isključivo na jezičnu analizu, no danas više nije tako) i što je moguće „objektivnije“ prikazivanje određenih filozofskih problema ili tema. Kada je o suvremenoj analitičkoj filozofiji religije riječ, onda se u različitim uvodima u filozofiju religije mogu gotovo uvijek naći neke, nazovimo ih tako, glavne teme, poput dokaza za Boga (koji uključuju ontološki, kozmološki i dokaz iz dizajna) zatim religijsko iskustvo, problem zla, Božji atributi, odnos vjere i razuma, odnos religije i morala, čuda, život nakon smrti i sl. Teme i problemi su uvijek tako prikazani da se uz argumente „za“ izlažu i argumenti „protiv“, tj. kritike ili prigovori, nerijetko prikazujući više autora koji su kroz povijest ponudili, primjerice, različite varijante nekog dokaza za Boga ili slično. Autori koji se tu pojavljuju su teisti i ateisti jer su i jedni i drugi zainteresirani za raspravu o temama iz ovog područja. Na hrvatskom jeziku imamo *Uvod u filozofiju religije*, Briana Daviesa, koji je napisan upravo na spomenut način. Ostala literatura kojom se služimo uglavnom je na engleskom jeziku. Vidi bilješke u ovom radu u kojima se navodi literatura na engleskom.

dobro uklopio u današnji opis kozmološkog dokaza.⁴⁶

Sada ćemo sažeto izložiti općenitu formulaciju kozmološkog dokaza i pokazati na koji način se polazeći iz iskustva u svijetu može doći do zaključka o Božjem postojanju. Slične zaključke i argumentaciju, kao što smo pokazali, nalazimo i kod Hermana Dalmatina. U kozmološkom dokazu se dakle, iz povezanosti mnogih činjenica o svijetu zaključuje na mogućnost postojanja nužnog bića.⁴⁷ Između ostaloga, pretpostavlja se da je svijet nastao u određenom trenutku, zatim da je nenužan (što znači da je mogao biti i drugačiji, pa čak i ne postojati), da je gotovo sve što u svijetu postoji nenužno, tj. kontingentno te da su određena bića i događaji u svijetu međusobno ovisni (jedni o drugima). S tim u vezi može se zaključiti da je za objašnjenje svega navedenog barem moguće pozvati se na Boga. Ono što se ovdje ispituje je odnos kontingentnosti i nužnosti, uzročnost kao takva i objašnjenje svega postojećeg, odnos dijela naspram cjeline, odnos između stvari koje postoje u svijetu i beskonačnosti, kao i priroda i podrijetlo svemira.

Ono što nedostaje, međutim, jesu prigovori ili kritike. Herman smatra da je Bog prvi uzrok svega postojećeg i to ni na jednom mjestu ne dovodi u pitanje, no iz današnje perspektive znamo da postoje prigovori upućeni takvoj vrsti dokazivanja.

Hermanovo ukazivanje na Boga kao stvoritelja svijeta, njegov način argumentiranja, kao i sličnost s današnjim formulacijama kozmološkog dokaza, sa sobom nosi i određene probleme. Njima se detaljnije bave suvremeni filozofi religije, posebice oni analitičke provenijencije. Spomenut ćemo samo glavne prigovore. Čak i ako se složimo da Prvi Uzrok može biti ili jest Bog, tko kaže da je riječ upravo o teističkom Bogu, odnosno, Bogu u kojeg vjeruju kršćani? Drugi prigovor vezan je uz objašnjenje fenomena uzročnosti. Ako svaka stvar ima uzrok, onda bi to moralo vrijediti i za Boga. Dakle, tko je uzrokovao Boga, kako objasniti njegovo postojanje? Neki smatraju da uzrokovanje u svemiru možemo objasniti putem beskonačnosti (tj. pozivajući se na beskonačnost), dakle, uopće nema potrebe ići u potragu za prvim uzrokom. Drugi autori smatraju da nema smisla postavljati pitanja o podrijetlu svemira, da trebamo prihvatiti činjenicu da svemir naprosto

⁴⁶ Detaljan prikaz kozmološkog dokaza i najčešćih prigovora vidi u William L. ROWE, *Philosophy of Religion* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, ³²⁰⁰¹), 16-29.

⁴⁷ O tome zašto nam je za postojanje svemira i čovjeka potrebno nužno biće, tj. Bog, vidi više u Richard SWINBURNE, *Is there a God?* (Oxford: Oxford University Press, 1996.), 48-94.

jest i da je to „gola“ činjenica jer prirodne znanosti ionako nikada neće moći objasniti same početke. Zatim, neki smatraju da ako smo objasnili uzrok svakog pojedinog dijela (niza), suvišno je postavljati pitanja ili tražiti objašnjenje za postojanje niza kao takva. Jednostavno nema smisla postaviti pitanje o tome tko je zaslužan za postojanje uzročnog niza. Nadalje, ako je Bog uistinu Prvi Uzrok, postavlja se pitanje kakav je on uopće (koja su njegova glavna svojstva ili atributi). Ako je Bog Prvi Uzrok što to točno znači? Trebamo li prvi uzrok shvatiti u vremenskom smislu, ili kao tvorca i uzdržavatelja/podržavatelja svijeta (tj. svega postojećeg)? Herman navedene prigovore nije imao na umu, i to vjerojatno stoga što mu nije bila niti namjera dokazivati Boga. Ono što je njemu bilo važno, čini se, jest istaknuti da u istraživanju i analizi konkretnog svijeta kao cjeline treba najprije krenuti od prvog uzroka, tj. Boga. Bez Boga se ne može objasniti niti priroda, niti zakoni u prirodi niti sve ono što uopće postoji, a to potvrđuje i činjenica da do danas nema konačnog znanstvenog objašnjenja.

Zaključak

Kod Hermana Dalmatina nalazimo elemente prema kojima možemo rekonstruirati kozmološki dokaz (njegovu suvremenu formulaciju). Herman također jasno i eksplicitno tvrdi da je (Aristotelov) prvi uzrok i nepokrenuti pokretač zapravo kršćanski Bog kojem pripisujemo attribute (stvoritelj, svemoguć, mudar, dobar itd.). Iako, čini se, nije imao namjeru dokazivati Boga, kod njega nalazimo tragove koji ukazuju na formulaciju (oblik) kozmološkog dokaza kako ga danas najčešće nalazimo u literaturi. Kasnije je Toma Akvinski ponudio konačnu formulaciju kozmološkog dokaza, koji je izložio u pet puteva, od kojih prva dva (u nedovršenoj i nerazrađenoj varijanti) nalazimo već u misli Hermana Dalmatina. Dalmatinov prilog raspravi o Bogu razrađen kroz analizu fenomena uzročnosti i gibanja u tom je smislu doista vrijedan doprinos osvjetljavanju onog što će kasnije postati kozmološki dokaz za Boga.

REFLECTIONS ON GOD BY HERMAN DALMATIN

Summary

This paper analyzes the idea of God that is developed in the Discussion about Essentials (Rasprava o bitima), a philosophical work written by the earliest Croatian philosopher Herman Dalmatin. Special attention is given to analysis of the two core

essences - as Dalmatin refers to them in the first book of his Discussion - causation and motion. By analyzing the phenomena of causation and motion, Dalmatin reaches a conclusion regarding the existence of God similar to that of Aristotle. A similar interpretation of God is still found in contemporary philosophy of religion, and it includes the so-called cosmological argument. Therefore, the paper focuses on how Herman refers to God and compares this to contemporary accounts of the same subject. The aim is to show that in Dalmatin's work we can find elements that can be interpreted as a version of the formulation of what is today known as cosmological proof, though obviously in a still underdeveloped form.

Key words: *Herman Dalmatin, essence, causation, motion, proof of God, God's attributes.*

Translation: Aleksandra Golubović and Kevin Sullivan

UDK: 27-36:929Pavao sveti
272-277
Pregledni rad
Primljeno: veljača 2012.

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

MJESTO BRODOLOMA SVETOGA PAVLA (Dj 27,27; 28,1): MALTA, KEFALONIJA ILI MLJET¹

Sažetak

U povodu „Godine sv. Pavla“, kojom se obilježava 2000 godina od rođenja ovoga velikog apostola, članak raspravlja o nikada dokraja riješenom pitanju mjesta gdje je Pavao doživio brodolom na putu iz Cezareje prema Rimu koji je opisan u Djelima apostolskim. Danas su u optjecaju tri teorije koje svaka na poseban otok smješta događaj nasukavanja Pavlove lađe – Malta, Mljet, Kefalonija – i svaka svojim argumentima tumači vlastito stanovište. U tekstu su najprije ukratko opisane malteška i kefalonijska tradicija da bi potom s nešto više pozornosti bila predstavljena teza koja brodolom smješta na Mljet u Jadrankom moru. U vezi s tim podsjeća se posebice na djelo Ignjata Đurđevića iz 1730. godine te druge, stare i nove, znanstvenike koji prihvaćaju Mljet kao mjesto nasukavanja. U svemu tome naročitu pozornost privlače suvremeni pomorski stručnjaci za morske struje i vjetrove koji kompjutorskim simulacijama Pavlova putovanja unose posvema nov način argumentiranja u ovoj raspravi.

Ključne riječi: *sveti Pavao, Djela apostolska, brodolom, Malta, Mljet, Kefalonija, Adrija, Melite, barbari, Ignjat Đurđević, olujni vjetar, zmija otrovnica.*

Život svetoga Pavla, njegovo djelovanje i njegova misijska putovanja pripadaju, poslije Isusa Krista i Njegova spasenjskoga djela, među najzanimljivije i najviše proučavane novozavjetne teme jer je Pavao kroz svu povijest kršćanstva, i kao osoba i kao evangelizator, i kao teolog i kao filozof,² mnogima bio i ostaje zanimljiv, čak i ateisti-

¹ Ovo je tekst predavanja koje je održano 7. svibnja 2009. na „Simpoziju u povodu 2000-godišnjice od rođenja svetog apostola Pavla“ na Pravoslavnom bogoslovskom fakultetu Univerziteta u Istočnom Sarajevu u Foči.

² Usp.: Stanislas BRETON, *Saint Paul* (Paris: PUF, 1988.); Stanislas BRETON, *San Paolo: un ritratto filosofico* (Brescia: Morcelliana, 1990.); Günter BORKMANN, *Paul apôtre de Jésus-Christ* (Geneve: Labor et Fides, 1971.).

ma.³ Zahvaljujući tomu, o Pavlu se zna više negoli o mnogim drugim apostolima zajedno. Pa ipak, puno toga se ne zna ni o njemu. Odnosno, mnoge teme iz njegova života i danas su nedovoljno razjašnjene i nerijetko su predmet spora među znanstvenicima. Jedno od takvih pitanja, na koje znanost još nije dala konačan odgovor, jest: Gdje je apostol Pavao doživio brodolom na svojem putu iz Cezareje prema Rimu? Stoga i danas izaziva veliko zanimanje bibličara, pomorskih stručnjaka, povjesničara i geografa.⁴

Nakana ovoga teksta nije dati svoj odgovor na postavljeno pitanje, nego ukratko predstaviti već postojeće. Na osnovi biblijskog izvještaja, kao i na temelju još nekih činjenica i pretpostavki koje će biti naknadno spomenute, danas su žive tri teze od kojih svaka na različit otok smješta brodolom sv. Pavla: na Maltu, Kefaloniju i Mljet. Nakon što budu ukratko predstavljene prve dvije teorije i njihovi glavni zastupnici, veći prostor bit će posvećen mljetskoj tradiciji, posebice njezinu znanstvenom tumaču Ignjatu Đurđeviću te nekim današnjim stranim i domaćim znanstvenicima koji se opredjeljuju za Mljet kao mjesto Pavlova brodoloma.

1. Biblijski opis brodoloma

U Djelima apostolskim,⁵ od 21. do 26. poglavlja, nalazi se opis Pavlova propovijedanja u Cezareji zbog kojega je on u tome gradu bio uhapšen, završio u zatvoru i suđen. Međutim, na suđenju koje je bilo

³ Usp.: Alain BADIOU, *Sveti Pavao. Utemeljenje univerzalizma* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2006.).

⁴ Usp.: prikaz kontroverzije oko mjesta brodoloma sv. Pavla s brojnom literaturom u vezi s ovim pitanjem: Mario BUHAGIAR, „The St. Paul shipwreck controversy an assessment of the source material“, *Proceedings of History Week* (1993.), 181-213 (prema: www.geocities.com); Mario BUHAGIAR, „St. Paul’s Shipwreck and Early Christianity in Malta“, *The Catholic Historical Review* 93 (2007.), 1-16; Otto MEINARDUS, „St. Paul Shipwrecked in Dalmatia“, *Biblical Archaeologist* 39,4 (1976.), 145-147; Robert CORNUKE, *The Lost Shipwreck of Paul* (Newark: Global Publishing Services, 2003.); Thomas FRELLER, „(...) Et cum evasissemus, tunc cognovimus quia Melita insula vocabatur’: der Schiffbruch des Hl. Paulus auf ‘Melita’ und die Installation eines Kults“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 115 (2004.), 117-163. – Posebice o povodu obilježavanja „Godine sv. Pavla“ (2008.-2009.) nastaje brojna i raznovrsna literatura posvećena ovom apostolu. Augusto BARBI, *Atti degli Apostoli*, 1-2 (Padova: Edizioni Messaggero, 2003.-2007.); A. Joseph FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento* (Brescia: Queriniana, 2003.).

⁵ Usp.: npr. Augusto BARBI, *Atti degli Apostoli*, 1-2; A. Joseph FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*.

priređeno protiv njega Pavao se, kao rimski građanin, prizvao na cara te je, u skladu sa zakonom, odlučeno da bude sproveden u Rim da mu se tamo sudi. Na putu prema Rimu, nakon što su se otisnuli od Krete, lađu, na kojoj je vožen Pavao, zahvatilo je veliko i dugotrajno nevrije-me te su se putnici spasili tek nakon cijela dva tjedna opasnoga lutanja morem tako što se lađa, na kojoj je bilo 276 duša, u noći primakla nekom nepoznatom kopnu. Nakon što je svanulo, mornari nisu prepoznali zemlju uz koju su pristali, ali se radilo o zaljevu ravne obale pa su mornari odlučili u njega zavesti lađu. Međutim, dok je lađa, sa svim ljudstvom na njoj, uplovljavala u zaljev, ona se nasukala tako da je pramac ostao nepomičan, a krmu razdirala žestina valova. Tada su svi putnici, a najprije oni koji su znali plivati, poskakali iz lađe u more, dok su ostali, netko na daskama a netko na olupinama lađe, izašli na kraj te su svi živi i zdravi prispjeli na kopno (usp. Dj 27).

Za bilo koji odgovor na pitanje gdje se dogodio ovaj brodolom, početne ključne informacije daju sama Djela apostolska. Tako o samom primicanju lađe nepoznatom kopnu sveti pisac kaže: „Bijaše već četrnaesta noć što smo bili tamo-amo gonjani po Jadranu kad oko ponoći naslutiše mornari da im se primiče neka zemlja. Bacivši olovnicu, nađoše dvadeset hvati dubine; malo poslije baciše je opet i nađoše ih petnaest. Kako se bojahu da ne naletimo na grebene, baciše s krme četiri sidra iščekujući da se svane“ (Dj 27,27-28).⁶ A nakon što su se putnici kad je svanulo, na već opisani način, poslije nasukavanja lađe, našli na kopnu, brodolomci su tek od zatečenoga stanovništva saznali gdje su prispjeli jer mornari nisu prepoznali kopno na koje su se nasukali. Naime: „Jednom spašeni, doznasmo da se otok zove Malta. Urođenici nam iskazivahu nesvakidašnje čovjekoljublje. Zapališe krijes i okupiše nas oko njega jer je počela kiša i bilo zima“ (Dj 28,1-2).⁷

Iz navedenoga je jasno da ključni podaci, koje donosi biblijski izvještaj a koji mogu biti korisni za moguće prepoznavanje otoka uz koji je sv. Pavao doživio brodolom, jesu: Jadransko more (Ἀδρία), otok Melita (Μελίτη) i zatečeni stanovnici na otoku, nazvani barbari (βάρβαροι), koji su pomogli brodolomcima.

⁶ U grčkom izvorniku Dj 27,27 glasi: „Ὡς δὲ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ νύξ ἐγένετο διαφερομένων ἡμῶν ἐν τῷ Ἀδρίᾳ, κατὰ μέσον τῆς νυκτὸς ὑπενόουν οἱ αὐταὶ προσάγειν τινὰ αὐτοῖς χώραν.“

⁷ Grčki tekst Dj 28,1-2 kaže: „Καὶ διασωθέντες τότε ἐπέγνωμεν ὅτι Μελίτη ἡ νῆσος καλεῖται. Οἱ τε βάρβαροι παρέιχον οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν ἡμῖν, ἄψαντες γὰρ πυρὰν προσελάβοντο πάντας ἡμᾶς διὰ τὸν ἕτερον τὸν ἐφεστῶτα καὶ διὰ τὸ ψῦχος.“

2. Malteška tradicija

Tradicija koja u biblijskoj Meliti prepoznaje otok Maltu najviše je proširena među suvremenim bibličarima, što je lako uočljivo iz dostupnih suvremenih prijevoda Svetoga pisma. Tako je prevode i današnji hrvatski prevoditelji. To tumače tako što „Adria“ iz Djela apostolskih ne bi bilo današnje more toga imena, nego sav morski prostor između Grčke i Sicilije, a ime „barbari“ pristajalo bi uz Maltežane zato što su starosjedioci toga otoka govorili jednim punskim jezikom. S druge strane, „Vulgata“ je ime ovog otoka prevela kao „Militene“, odnosno Milit, a ne „Melita“ što bi bila Malta. Također neki današnji oprezniji engleski prevoditelji taj otok nazivaju Melita a u nekim njemačkim prijevodima nazvan je Melite. Slično njima, Đuro Daničić i Vuk Karadžić su u svojem izvornom prijevodu predložili naziv Melit, gdje god da se on nalazio. No, njihov korigirani prijevod, koji je nedavno tiskan, odlučuje se također za Maltu.⁸

Međutim, prema mišljenju kritičara malteške teze, najstariji materijalni spomen jedne crkve sv. Pavla na Malti potjecao bi iz 1372. godine, a vlastiti kult sv. Pavla tamo se, kako oni tvrde, počeo razvijati nakon toga.⁹ Prema istim tumačenjima, maltešku tradiciju forsirali su posebice pripadnici viteškoga reda ivanovaca, danas poznatijih kao Malteški red, koji su se na otoku Malti nastanili poslije 1530. godine. Naime, nakon što su se morali pred Turcima povući iz istočnih dijelova gdje su dotada bili stacionirani, njima je car Karlo V. te godine darovao Maltu koja je postala njihovo upravno središte. A budući da im je, u skladu s tradicijom toga vremena, bio potreban kult velikoga sveca zaštitnika, oživjeli su zatečenu tradiciju prema kojoj je Pavao doživio brodolom upravo na Malti te je pod njihovim utjecajem postala najviše prihvaćena teorija.

3. Kefalonija: teorija naših dana

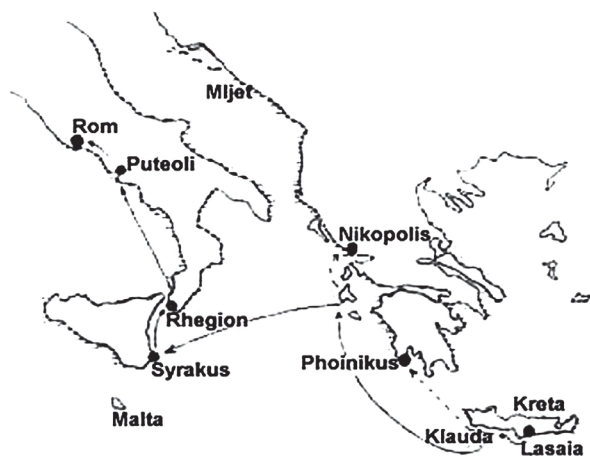
Druga teorija, koja je prisutna u znanstvenoj literaturi, novijega je datuma a tvorac joj je Nijemac Heinz Warnecke.¹⁰ Iako se pojavila prije svega dvadesetak godina, na ovu temu održano je već nekoliko simpo-

⁸ Usp.: Bibliju u izdanju „Glasa Crkve“ (Šabac-Valjevo-Beograd, 2005.).

⁹ Usp.: Heinz WARNECKE, *Die tatsächliche Romfahrt Apostels Paulus* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1987.); „Ort des Schiffbruchs von Paulus“, *Ökumenisches Heiligenlexikon* (prema: www.heiligenlexicon.de).

¹⁰ Usp.: Heinz WARNECKE, *Paulus im Sturm über den Schiffbruch der Exegese und die Rettung des Apostels auf Kephallenia* (Nürnberg: VTR, 2000.); „Ort des Schiffbruchs von Paulus“, *Ökumenisches Heiligenlexikon* (prema: www.heiligenlexicon.de).

zija i nije nepoznata široj javnosti,¹¹ ali nema se dojam da u ovom času ima brojne sljedbenike,¹² osim u Grčkoj. No tamo znaju da ovu teoriju neki smatraju provokativnom i revolucionarnom.¹³ Warnecke zastupa mišljenje da biblijska Melita nikako ne može biti Malta nego da je to grčki otok Kefalonija. On smatra da se taj otok nekada prije, u Homerovo vrijeme (oko 800 godina prije Krista), nazivao Milton a današnji njezin dio Argastoli nazivan je i Meliti, što bi bilo sačuvano u uspomeni njezinih stanovnika u vrijeme sv. Pavla.¹⁴ Tradicija Pavlova brodoloma na Kefaloniji veže se uz crkvu sv. Pavla u Passadi a u vezu s Pavlovom poviješću dovodi se i „kult“ zmijske koji postoji u crkvama na tom otoku. Zastupnici kefalonijske tradicije svoju tezu tumače također meteorološkim faktorima koji su vladali na moru u vrijeme Pavlova putovanja i morskim strujama koje su lađu mogle nositi samo u pravcu ovog otoka. U tu svrhu na njihovim simpozijima sudjeluju pomorski kapetani i stručnjaci koji kompjutorskim simulacijama Pavlova putovanja smještaju brodolom na Kefaloniju. Smatraju da se naziv „Adria“ u vrijeme Rimskoga Carstva upotrebljavao za današnje Jadransko more i za sjeveroistočni dio Jonskoga mora gdje se nalazi Kefalonija, a da je pisac Djela apostolskih nazvao njezine stanovnike „barbarima“ zato što su govorili dijalektom koji nije bio razumljiv.



Karta preuzeta iz teksta: „Apostel Paul in Kefalonija“ (www.ionion.com)

- 11 Usp.: razne izvještaje o sv. Pavlu i Kefaloniji: www.imk.gr; www.ionion.com.
- 12 Usp.: Heinz WARNECKE - Thomas SCHIRRMACHER, *War Paulus wirklich auf Malta?* (Stuttgart: ThFG, 1992.); Ivan MUŽIĆ, *Hrvatska povijest devetoga stoljeća* (Split: Bošković, 2006.), 147.
- 13 Usp.: www.imk.gr.
- 14 Šire tumačenje Warneckove teze i više detalja u vezi s tim vidi na web stranici „Holy Metropolis of Cephalonia“ pod naslovom „St. Paul the Apostle“, www.imk.gr.

4. Mljet: vrlo stara tradicija

Treća teorija, koja zastupa mišljenje da je biblijska Melita ustvari otok Mljet u Jadranskom moru, i kojoj će, naravno, biti posvećeno najviše prostora, zapravo je najstarija. To se potvrđuje podatkom da se tvrdnja da je sv. Pavao brodolom doživio na Mljetu nalazi prvi put zabilježena u „Geografiji“ armenskoga znanstvenika Ananiasa Širaka koja je nastala između 591. i 636. godine.¹⁵ Isto mišljenje zastupa i Konstantin Porfirogenet koji u svojem djelu *De administrando imperio*, napisanom između 949. i 955. godine, kaže da sv. Luka u Djelima apostolskim spominje otok Mljet na kojemu je Pavla za prst ujeta zmija koju je onda Pavao spalio u vatri.¹⁶ Ova mljetska tradicija osjetila se ugroženom u 16. stoljeću pojačanim forsiranjem one malteške pa je dominikanac i povjesničar Serafino Razzi, pišući prvu političku povijest Dubrovačke Republike, 1595. godine ustao u njezinu obranu.¹⁷ Malo kasnije pjesnik Junije Palmotić, barokni pisac, u svojoj najpoznatijoj drami „Pavlimir“ (1632.) svjedoči o mljetskoj tradiciji Pavlova brodoloma. Njemu se pridružio korčulanski kanonik Jakov Salečić koji je 1699. godine napisao raspravu o brodolomu sv. Pavla na Mljetu. To isto učinili su i Ignjat Đurđević, čiji je tekst iz 1726. do danas ostao u rukopisu,¹⁸ kao i Francesco Maria Appendini 1802. godine.¹⁹

4.1. Ignjat Đurđević: znanstvena obrada mljetske tradicije

Najpoznatije djelo u prilog mljetskoj tradiciji napisao je Ignjat

15 Usp.: H. Robert HEWSEN (uvod, prijevod, komentari), *The Geography of Ananias of Širak* (Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1992.), 47. Navedeno prema I. MUŽIĆ, *Hrvatska povijest devetoga stoljeća*, 147.

16 Usp.: KONSTANTIN PORFIROGENET, *O upravljanju carstvom* (prijevod i komentari Nikola Tomašić,...) (Zagreb: Dom i svijet, 2003.), 95.

17 Usp.: Serafino RAZZI, *Storia di Ravgia* (Lucca: Per Vincentio Busdraghi, 1595.); *Storia di Ragusa* (Dubrovnik: Editrice Tipografia Serbo-Ragusea A. Pasarić, 1903.); Stjepan KRASIĆ - Serafino RAZZI, *Povijest dubrovačke metropolije i dubrovačkih nadbiskupa: (X.-XVI. stoljeća)* (Dubrovnik: Biskupski ordinarijat; Split: Crkva u svijetu, 1999.); Stjepan KRASIĆ, „Život i djelo Serafina Razzija“, Želimir PULJIĆ - N. Ante ANČIĆ, *Tisuću godina Dubrovačke (nad)biskupije* (Dubrovnik: Biskupski ordinarijat; Split: Crkva u svijetu, 2001.), 125-164.

18 Usp.: Miho DEMOVIĆ, „Ignjat Đurđević i dubrovačka tradicija o svetopavlovskom brodolomu u vodama hrvatskog otoka Mljeta. Uvodna studija“, Ignjat ĐURĐEVIĆ, *Sveti Pavao apostol brodolomac* (Dubrovnik: Biskupija dubrovačka, 2008.), 20.

19 Usp.: Francesco Maria APPENDINI, *Notizie storico critiche sulle antichità, storia e letteratura de Ragusei* (Dubrovnik: 1802.).

Đurđević. Tiskano je na latinskom jeziku 1730. godine na više od 300 stranica pa je sve do naših dana, zbog jezične barijere, mnogima malo poznato.²⁰ U hrvatskom prijevodu, koji je priredio Jozo Marević,²¹ a na poticaj Mihe Demovića koji je napisao uvodnu studiju, objavljeno je tek 2008. godine kao doprinos obilježavanju „Godine sv. Pavla“, kojom se na svjetskoj razini proslavlja 2000 godina od rođenja ovoga velikog apostola. Đurđević je u času pisanja ovoga djela bio benediktinski monah i živio u opatiji sv. Marije na Mljetu. Svoje izlaganje započeo je tvrdnjom: „Kažem i tvrdim, da je prije preseljenja plemenite konjice Ivanovaca na Afričku Melitu slava o brodolomu spašenog apostola Pavla, po općem mišljenju, dodjeljivana, bez imalo sustezanja ili dvoumljenja Ilirskoj Meliti. Onda se ta slava brigom svih naglo s našega otoka okrenula na drugi te novom vladavinom vjerskih prvaka slavno uljepšala. Od tog vremena pisca, koji bi se opredijelio za našu Melitu, ni slučajno. A ni trudeći se, teško ćeš naći. (...) Činjenica jest, molit ću, da su zbog dolaska Svete vojske s Roda na Melitu (na Maltu) u Libijsko more (naime, zbog nekog slučajnog događaja kao na mjesto Pavlova brodoloma koje je na posve drugom mjestu) značaj i važnost naše Melite do tog vremena neokrnjeno sačuvani, najednom i neočekivano su izgubljeni.“

U pripravi ovoga djela Đurđević je konzultirao čak 501 pisca: 15 filomaltežana, 18 neopredijeljenih te još 468 onih čije su mu informacije poslužile za utemeljenje mljetske tradicije. A da ne bi bilo dvojbi u njegove navode o brojnosti konzultirane literature, naveo je imena svih autora i naslove njihovih djela, te referentna mjesta koja je preuzeo. Argumenti koje Đurđević navodi u prilog svoje tvrdnje su brojni i raznovrsni: arheološki lokaliteti na Mljetu koji sugeriraju osnovnu tezu knjige, objavljena djela različitih pisaca i s različitih područja te opis konkretnoga stanja i uvjerenja na Mljetu. Djelo je sastavljeno od 8 poglavlja (*Inspectiones*) koja se sastoje od po više odsjeka (*Diatriba*),

20 Usp.: Ignatio GEORGIO (Ignjat ĐURĐEVIĆ), *D.(ivus) Paulus Apostolus in mari, quod nunc Venetus sinus dicitur, naufragus, et Militae dalmatiensis insulae post naufragium hospes. Sive de genuino significato duorum locorum in Actibus Apostolicis, Cap. XXVII. 27. Navigantibus nobis in Adria; Cap. XXVIII. 1. Tunc cognovimus, quia Melita insula vocabatur. Inspectiones anticriticae autore D.(omino) Ignatio Georgio benedictino e congregatione melitensi ragusina* (Venetiis: MDCCXXX).

21 Usp.: Ignjat ĐURĐEVIĆ, *Sveti Pavao apostol brodolomac*, 1-327. – Ova knjiga se sastoji od dva dijela, a oba su, i to svaki zasebno, paginirana arapskim brojkama: prvi dio je na hrvatskom i engleskom jeziku a autor mu je Miho Demović, str. 1-104; drugi dio, koji sadržava prijevod Đurđevićeva izvornoga djela na hrvatski jezik, opet započinje brojiti stranice ispočetka, str. 1-327.

a pisano je tako da najprije iznosi mišljenja protivnika mljetske tradicije, a zatim im se suprotstavlja analizirajući biblijski izvor i literaturu koju je naveo.

4.1.1. Pitanje vjetra

Poslije posvete trojici dalekih padovanskih akademika, a ne Dubrovniku, što je, prema nekima,²² uradio zato da zaštiti Dubrovačku Republiku od Malteških vitezova koji su joj znali prijetiti, Đurđević u svojem djelu najprije donosi Vulgatin prijevod 27. i 28. poglavlja Djela apostolskih. Zatim je usporedno priložio grčki izvornik, a potom svoj prijevod tih poglavlja na latinski. On smatra da je Vulgata naziv za vjetar „euroklidon“ (Dj 27,14), što bi trebalo značiti jugoistočnjak, prevela s „euroaquilo“ što se prevodi kao sjeveroistočnjak. Radi se naime o vjetru koji je vitlao Pavlovu lađu po moru pa je vrlo važno iz kojega je pravca dolazio i u kojem pravcu se kretao jer je u tome pravcu nosio lađu.

Posebnu pozornost Đurđević je posvetio tom olujnom vjetru koji je bio krivac za dvotjedno lutanje morem i konačan brodolom pa je ovo tema od iznimne važnosti za raspravu. Grčki izvornik, prema Đurđevićevu tumačenju, nazivao ga je „euroklidon“ što je Vulgata prevela kao „euroaquilo“. Novija kritička izdanja Novoga zavjeta nemaju više izraz „euroklidon“ nego „eurakilon“,²³ što moderni prevoditelji označavaju kao „sjeveroistočnjak“. Cijeli taj odlomak u modernom prijevodu glasi: „Uto duhne blagi južnjak i oni, misleći da bi mogli ostvariti naum, digoše sidro i zaploviše tik uz Kretu. Ali nedugo zatim razbjesni se žestok vjetar zvan sjeveroistočnjak (euroklidon)“ (Dj 27,13-14). Odnosno, vjetar je od „blagoga južnjaka“ bez nekog objašnjenja odjednom postao „sjeveroistočnjak“.

Đurđević, međutim, smatra da grčka riječ „euro“ označava južni vjetar, što poznaje i Homer, a pridjev „clidon“ znači „snažan“, „jak“ pa bi „euroklidon“ trebalo prevesti kao „olujni južni vjetar“ ili „jugoistočni olujni vjetar“. Takav dugotrajni olujni vjetar puše svake jeseni na Otrantu i Jadranu. Nije nikakva rijetkost i poznat je na Jadranu pod pojmom „široko“ (jugoistočnjak). Taj vjetar, koji se iz

²² Usp.: M. DEMOVIĆ, „Ignjat Đurđević i dubrovačka tradicija“, 29.

²³ Dj 27,13-14: „Υποπνεύσαντος δὲ νότου δόξαντες τῆς προθέσεως κεκρατηκέναι, ἄραντες ἄσσον παρελέγοντο τὴν Κρήτην. Μετ’ οὐ πολὺ δὲ ἔβαλεν κατ’ αὐτῆς ἄνεμος τυφωνικὸς ὁ καλούμενος εὐρακύλων.“

južnjaka (euroklidon) domalo pretvorio u „sjeveroistočnjak“ (eurakilon), kako tumači Đurđević, kao jugoistočnjak nikako nije mogao baciti lađu od Krete u pravcu Malte jer u tome pravcu jugoistočnjak ne puše, već je to bilo moguće jedino u pravcu Mljeta. K tome, poznato je da sjeveroistočni vjetrovi na moru nisu duga vijeka i pušu prema Africi, a olujno nevrijeme, u kojemu se nasukala Pavlova lađa, bilo je dugotrajno i trajalo je najmanje 14 dana.

4.1.2. Adrija je Jadransko more

Đurđević smatra da nije ispravno stanovište filomaltežana da je imenom Adria, more u kojemu se dogodio Pavlov brodolom, u doba sv. Luke, pisca Djela apostolskih, bilo nazivano cijelo Sredozemno more jer je, kako on tumači, tek Ptolomej oko 150. godine to prvi uradio. A biblijski pisac, više od 100 godina prije toga, Adrijom je mogao nazvati samo ono što je pod tim imenom bilo poznato u to vrijeme. U prilog ovoj svojoj tvrdnji Đurđević zatim navodi 20 grčkih i 17 latinskih pisaca, iz vremena prije Ptolomeja, navodeći odlomke iz njihovih djela, iz kojih je jasno da su Adriju smatrali posebnim morem, koje je Otrant odvajao od Sredozemnoga. S druge strane, Đurđević odbacuje i mišljenje prema kojemu bi se sv. Luka prevario u nazivu mora u kojemu se dogodio brodolom.

4.1.3. Na Malti nikada nije bilo otrovnica

Poseban Đurđevićev argument je tvrdnja da na Malti nikada nije bilo zmija otrovnica za što Đurđević navodi brojne pisce. A jedna otrovnica je ujela sv. Pavla kad je donio naramak drva i bacio ih u vatru. Ustvari, zagovornici malteške tradicije su tvrdili da je tek sv. Pavao, nakon ujeda koji mu se dogodio, čudom učinio da sve zmijske na Malti budu neotrovne. Iz toga je nastalo i praznovjerje da je malteška zemlja ljekovita protiv ujeda zmijske, posebice prah iz Špilje sv. Pavla, pa je, posebno pakirana, i poznata kao „Milost sv. Pavla“, prodavana kao lijek protiv svih otrovnih ujeda. Tako se činjenica da je otrovnica ujela Pavla pretvara u dokaz da to nije moglo biti na Malti. A moglo je biti na Mljetu gdje živi više vrsta otrovnih zmijski među kojima je najpoznatiji poskok. Dapače, Đurđević je, spremajući svoju knjigu, dao poslati u Padovu, poznatom liječniku Antoniu Vallisneriu, otrov mljetskoga poskoka radi analize. Ovaj liječnik je to uradio i u pismu, koje je Đurđević objavio, napisao da je izvršio pokus tako da je po-

skok ugrizao divlju mačku i psa na koje su odmah primijenili „Milost sv. Pavla“, no ni mačka ni pas nisu preživjeli.

4.1.4. Naziv „barbari“ ne priliči Maltežanima

Poseban argument u Đurđeviću dokazivanju jesu „barbaroi“ iz grčkog izvornika (Dj 28,2) koji su vrlo lijepo primili brodolomce. Stariji hrvatski prijevodi su „barbaroi“ prevodili kao „barbari“ (Sarajevo, 1942.) a Daničić-Karadžić s „divljaci“, dok noviji hrvatski prijevodi koriste izraz „urođenici“ (Zagreb, 1969.) a srpski „meštani“ (Šabac-Valjevo-Beograd, 2005.). Đurđević smatra da barbarsko ime nije pristajalo stanovnicima Malte u Pavlovo vrijeme, ali onima na Mljetu jest. I dok većina današnjih egzegeta drži da su Grci barbarima nazivali one koji nisu govorili njihovim jezikom, pa se onda stanovnike Malte moglo tako imenovati jer su govorili jednim punskim narječjem, Đurđević smatra da se taj izraz odnosio na one koji nisu govorili ni grčki, ni latinski, ni židovski, pa zato nije pristajao žiteljima Malte u vrijeme sv. Pavla koji su već bili helenizirani i romanizirani. Istodobno, stanovnici Mljeta nisu bili ni romanizirani ni helenizirani, niti su govorili nekim od spomenutih jezika. Pri tome se poziva na stare rimske i grčke pisce.

4.1.5. Još neke malteške tradicije

U nastavku svoje knjige Đurđević analizira lik prvaka otoka, Publija, čijega je oca Pavao ozdravio (Dj 28,8). Služba „protosa“ postojala je i na drugim stranama i nije bila nikakva iznimka Malte, no nema nikakva dokaza, kako tvrde filomaltežani, da je taj Publije bio prvi biskup Malte. O tome šuti sv. Luka a, nakon analize starih kršćanskih pisaca, Đurđević tu priču smatra izmišljenom. Potom se bavi praznovjernim tradicijama otoka Malte koje gotovo ismijava. A njihovu tradiciju da se sv. Pavao nasukao na otočić Selmon pred samom Maltom smatra nelogičnom jer, da su se brodolomci našli na otoku, ne bi neki plivali dalje, a neki se hvatali dasaka i ostataka broda kako bi se dokopali kopna. Prema Đurđeviću mišljenju, važan podatak je grčki izraz „dithalasson“ (Dj 27,41) koji opisuje izgled hridi na koju se lađa nasukala. Vulgata ga uopće nije prevela nego samo preuzela kao „dithalassum“ a Đurđević smatra da ga je trebao prevesti kao „in locum bimarem“, u smislu da je ta hrid more razdva-

jala u dva dijela.²⁴ To je morala biti hrid koja je bila tako niska i skoro cijela pod morem da ju mornari nisu uopće uočili kad su se približavali kopnu iako je već bilo svanulo (Dj 27,39-41), a ne otočić Selmon koji je visoko nad morem. S druge strane, „ravna obala“ koja se blago spušta u more postoji na jugoistočnom dijelu Mljeta. U uvali blizu Saplunare postoji hrid s imenom „seka sv. Pavla“, koja jedva da viri iz mora i kad je more mirno, a kod Korita se nalaze dva otočića imenom Mali i veliki Školj, s prolazom u luku što odgovara pojmu „dithalasson“.²⁵ K tomu, biblijski izvještaj kaže da „kad osvanu, mornari ne prepoznaše zemlje“ (Dj 27,39) uz koju su pristali. Međutim, to se nikako ne bi moglo reći za mornare bilo koje aleksandrijske lađe, kojima je Malta bivala često usputno pristanište, a na jednoj takvoj je Pavao putovao. A na Mljetu postoje i zanimljivi arheološki lokaliteti pavlovskoga kulta koje bi još trebalo dobro istražiti.

5. Odjek Đurđevićeva djela

Nakon pojave Đurđevićeve knjige, ona je izazvala velik odjek i reakcije. Prvi je o tome pisao Serafin Crijević (+1759.) u svojoj „Bibliotheca ragusina“. Osobno se pohvalno o njemu izrazio te naveo i neka druga pozitivna mišljenja. Spomenuo je također da je Đurđevićovo djelo bilo i žestoko napadano s mnogih strana, u čemu su prednjačili Malteški vitezovi.²⁶ Rasprave su se nastavile i kasnije, a na našem području najpoznatija je ona koju su početkom 20. stoljeća vodili Vicko Palunko, splitski pomoćni biskup, i Rudolf Vimer, profesor na Sveučili-

²⁴ Ovdje je zanimljivo primijetiti da je izvorni Daničićev i Karadžićev prijevod ovoga retka, vrlo slično Đurđevićevu mišljenju, glasi: „A kad dođosmo kao na jedan jezik, gdje se more kao razdjeljuje, nasadi se lađa.“ Skoro jednako ovaj redak je preveden i u poznatoj Bibliji na hrvatskom (Zagreb, 1969.): „Ali udariše u greben, komu je s obje strane more, te nasukaše lađu.“ Međutim, od toga odustaje novi srpski prijevod (Šabac-Valjevo-Beograd, 2005.) koji prevodi: „Ali kad naiđoše na morski sprud, nasukaše lađu.“ Slično i neki novi prijevodi na hrvatski jezik kažu: „Ali naletješe na plićak i nasukaše brod“ (Zagreb, 1992.), ali uz napomenu u bilješci ispod teksta: „Dosl. *dvomorno mjesto*, tj. mjesto kojemu je more s obje strane, *plićak*.“ Drugi pak zadržavaju staru misao u samom prijevodu: „Ali udare u greben koji more bije s obje strane, te nasuču lađu“ (Mostar, 1987.).

²⁵ Usp.: M. DEMOVIĆ, „Ignjat Đurđević i dubrovačka tradicija...“, 23.

²⁶ Usp.: M. DEMOVIĆ, „Ignjat Đurđević i dubrovačka tradicija...“, 49-54.

štu u Zagrebu. Palunko je branio mljetsku tradiciju,²⁷ a Vimer,²⁸ kojega je podržavao arheolog Frane Bulić, tome se protivio.

U svjetskoj znanstvenoj literaturi Mljet, kao moguće mjesto brodoloma sv. Pavla, nikada nije zaboravljeno. Dapače, i u novije vrijeme ima stručnjaka koji ne samo da ne isključuju mogućnost da se baš na Mljetu nasukala lađa na kojoj je apostol Pavao putovao prema Rimu, već se radije opredjeljuju za Mljet negoli za Maltu. Tko npr. Angus Acworth u nekoliko tekstova smatra da je to bio Mljet.²⁹ Njegovu misao u naše dane preuzimaju i drugi a argumentacija mu je vrlo slična onoj koju je iznio Đurđević.³⁰ Također Bradford Ernle, naspram uglavnom prihvaćene Malte, radije se opredjeljuje za Mljet kao moguće mjesto brodoloma.³¹

27 Usp.: npr. Vicko PALUNKO, *Melita del naufragio di S. Paolo e l'isola Meleda in Dalmazia* (Split: Studio di geografia biblica, 1910.); *Brodolom sv. Pavla na Mljetu u Adriji i nesmisao libela Ne Mljet već Malta pisao kanonik dr. Rudolf Vimer* (Split, 1915.).

28 Usp.: Rudolf VIMER, *Život sv. Pavla* (Zagreb: Društvo svetog Jeronima, 1907.); *Malta ili Mljet* (Zagreb: Tisak Hrv. katol. društva, 1911.); *Ne Mljet već Malta*, (Zagreb: 1913.).

29 Usp.: Angus ACWORTH, „Where was St Paul shipwrecked? A re-examination of the evidence“, *Journal of Theological Studies* 24 (1973.), 190-193; „St. Paul's shipwreck“, Ivor BULMER-THOMAS (ur.), *St. Paul: teacher and traveller* (Leighton Buzzard: Faith Press, 1975.).

30 Usp.: „Shipping in the Book of Acts“, www.ondix.com/word/: „It is widely believed that they ended up on the island of Malta, just south of Italy. However, there are those who believe that the ship was in fact wrecked on the shores of Mljet, also known as Melita, southernmost of the Dalmatian islands. Angus Acworth treats this alternative wreck site quite thoroughly in his article on St. Paul's shipwreck. He notes that the incident involving a snake biting St. Paul soon after their arrival on the island would be quite out of the ordinary on Malta, as there were virtually no snakes there at the time (as at present). However, Mljet was infested by snakes until the turn of the 20th century. Further Acworth notes that St. Luke described the inhabitants of the island as 'uncouth peasants' - a description which would not fit the typical cosmopolitan Maltese of the period, but might well fit the inhabitants of Mljet. Further still, St. Luke clearly states (Acts 27:39) that the Alexandrian sailors did not recognise the coast of the island. Acworth contends that the Malta would have been recognisable - whereas Mljet would not have been familiar.

This final mystery in the life of St. Paul may never be truly solved. However, I believe Acworth makes a solid case for a landing at Mljet and I wonder if the day will come when the technology will be available to conduct underwater archaeological inquiries in order to finally establish the true site of what was probably the most famous shipwreck in history.“ Usp.: također www.osiris.978.org/.

31 Usp.: Ernle BRADFORD, *Paul the traveller* (London: Penguin, 1974.).

6. „Godina sv. Pavla“: oživljavanje mljetske teze

Rasprava o Mljetu, kao mjestu brodoloma sv. Pavla, na našim stranama uglavnom je zašutjela nakon polemike iz početka 20. stoljeća. Ponovno se vraća u posljednjih desetak godina,³² a oživjela je posebice u „Godini sv. Pavla“. Najprije je, na inicijativu Mihe Demovića, Jozo Marević preveo Đurđevićevo djelo koje je tiskano 2008. godine³³ u kojemu je Demović objavio svoj dugu uvodnu studiju na hrvatskom i engleskom.

U povodu jubilarne „Godine sv. Pavla“ i hrvatskog izdanja Đurđevićeva djela *Sveti Pavao apostol brodolomac* u Dubrovniku je od 10. do 13. studenoga 2008. održan znanstveni skup „Ignjat Đurđević i svetopavlovski brodolom u vodama otoka Mljeta“. Skup se sastojao od nekoliko različitih manifestacija, čiji su organizatori bili Dubrovačka biskupija, Dubrovačko sveučilište, Centar za mediteranske studije Zagrebačkoga sveučilišta, Matica hrvatska – ogranak Dubrovnik i Dubrovačke knjižnice.³⁴ Na samom znanstvenom skupu u užem smislu, koji je održan 12. studenoga, čula su se različita zanimljiva izlaganja. No, vrlo je upadno da među predavačima nije bilo ni jednoga bibličara. Prema izvještaju Katoličke informativne agencije, biskup Želimir Puljić govorio je o temi „Pavlovo zadnje putovanje po divljim valovima Jadrana“.³⁵ Predavanje „Ignjat Đurđević i dubrovačka tradicija svetopavlovskog brodoloma u vodama otoka Mljeta“ održao je Miho Demović.³⁶ Kape-

32 Usp.: Antun NIČETIĆ, „O nekim navigacijskim aspektima plovidbe svetoga Pavla od Krete do Melite“, *Anali Dubrovnik* 38 (2000.), 305-370. – Ovaj prikaz je važan i zato što donosi bogatu literaturu.

33 Usp.: Ignjat ĐURĐEVIĆ, *Sveti Pavao apostol brodolomac*.

34 Ovaj izvještaj o znanstvenom skupu u Dubrovniku donesen je na osnovi izvještaja Katoličke informativne agencije (IKA) Hrvatske biskupske konferencije: „Predstavljena knjiga ‘Sveti Pavao apostol brodolomac’“ (IKA, 10. 11. 2008.); „Znanstveni skup ‘Ignjat Đurđević i svetopavlovski brodolom u vodama otoka Mljeta’“ (IKA, 10. 11. 2008.); „Znanstveni skup ‘Ignjat Đurđević i svetopavlovski brodolom u vodama otoka Mljeta’“ (IKA, 12. 11. 2008.)

35 „Prikazao je Pavlov psihološki profil, zaustavivši se na događajima koji su na Pavla snažno utjecali. Pavao je naviještao evanđelje drugim narodima na misijskim putovanjima, upadao u razne nevolje zbog Krista, bio pred sudom te pozvavši se na privilegij rimskog građanina, nakon dirljivog rastanka u Miletu, pošao iz Cezareje na put u Rim. Na tom putu ih je pratilo nevrijeme, četrnaest dana nisu znali kuda plove da bi tog posljednjega dana oko ponoći došli do kopna, nasukali se i spašavali goli život. Prema tradiciji bio je to Mljet.“

36 „Oslanjajući se na Đurđevića, pokušao zaštititi prastaro duhovno dobro Dubrovačke biskupije, gotovo dvije tisuće godina staru tradiciju da je Pavao brodolom doživio na Mljetu.“

tan duge plovidbe Antun Ničetić, koji je stotinjak puta plovio morima kuda je i Pavao išao te se dulje vrijeme bavio proučavanjem problematike ovog skupa, govorio je o temi „Olujno nevrijeme koje je opisao sveti Luka u Djelima apostolskim moglo je prirodnim poretom stvari brod svetog Pavla baciti jedino u vode otoka Mljeta“.³⁷ Stjepan Krsić govorio je na temu „Polemika Ignjata Đurđevića s nekim učenjacima svojeg doba o mjestu brodoloma svetoga Pavla apostola“.³⁸ O temi „Zaljev ravne obale iz opisa Djela apostolskih odgovara zemljovidu mljetskih zaljeva Saplunare i Korita“, govorili su kapetan Miloš Brajović i kapetan Ivica Đurđević Tomaš.³⁹ Niko Kličan upoznao je okupljene s „Novom tezom njemačkog znanstvenika Heinza Warneckeja o brodolomu sv. Pavla na grčkom otoku Kefaloniji“.⁴⁰ Predavanje „Pavao na moru“ održao je akademik Nenad Cambi.⁴¹ O „Stjepanu Šuljagi-Grmoljezu“ koji je pisao u

37 „Upoznao je nazočne s tadašnjim morskim putovima, uobičajenim vjetrovima, valovima, morskim strujama i načinima kojima se u ono vrijeme putovalo. Naveo je primjer da je svih četrnaest dana puhao sjeveroistočnjak, to jest bura, brod bi završio na sjevernoafričkoj obali kao i da struje na tom području vuku prema Mljetu. Dakle, i struje i vjetrovi su pogodovali dolasku sv. Pavla na Mljet, a po tim kriterijima Malta uopće ne bi mogla doći u obzir.“

38 „Istaknuo je kako su u povijesti znanosti polemike odigrale važnu ulogu, a ako su vođene na pravi način, mogu dovesti do boljeg razumijevanja problematike. Tekst Djela apostolskih kad se čita, izgleda jednostavan i jasan, ali što se više analizira postaje sve nejasniji. To se posebice odnosi na lokalitete poput naziva mora i luka u kojima se Pavao zaustavljao. Različiti lokaliteti nosili su često ista imena ili su u rukopisima imali dva ili više oblika. To je slučaj s Maltom i Mljetom. Predavač je naveo imena i argumente polemičara. Među ostalim, rekao je da u prilog Mljetu ide činjenica da Pavlu nije bila nepoznata Dalmacija, da je Konstantin Porfirogenet u 10. stoljeću također tvrdio da je Pavao na Mljetu doživio brodolom kao i Serafin Razzi u 16. stoljeću. Đurđevićovo djelo potaknulo je polemiku, a mnogi od Maltežana anonimno su mu se suprotstavljali.“

39 „Osvrnuli su se na pomorske aspekte mogućnosti da se takav brod poput Pavlova uopće mogao nasukati na Mljetu. Iznijeli su hidrometeorološke elemente, tehničko-tehnološke osobine rimskoga broda i poziciju brodoloma prema različitim autorima. Ustvrdili su da se taj rimski brod mogao nasukati u ‘zaljevu ravne obale’, napominjući da se pri istraživanju mora voditi računa o promjeni razine mora u Sredozemlju u tijeku dvije tisuće godina, a razlika je oko dva metra.“

40 „Riječ je o tezi koja negira i mljetsku i maltešku tradiciju te grčki otok Kefaloniju određuje kao mjesto Pavlova brodoloma. Warnecke je argumente uzimao iz grčkih književnih djela poput Homerove Odiseje, povezujući to s Odisejevim lutanjem Jonskim morem te njegovim spašavanjem na Kefaloniji.“

41 „Ustvrdivši kako je Pavao dobro poznao Jadran, protumačio je neke novozavjetne navode koji idu tome u prilog. Uz ostalo, Pavao šalje Tita u Dalmaciju, a pretpostavka je da je i Luka također boravio na tom području. Predavač je zaključio da se ni malteška ni mljetska teza ne može dokazati, ali da je mljetska daleko znanstveno utemeljenija, a ne lokalpatriotska.“

obranu Ignjata Đurđevića govorio je Niko Kličan.⁴² Juraj Batelja predstavio je temu „Polemika između sveučilišnog profesora dr. Rudolfa Vimera i mons. Vicka Palunka, pomoćnog splitskog biskupa, o brodolomu svetoga Pavla na otoku Mljetu“.⁴³ „Arheolog i hagiograf don Frane Bulić o mjestu brodoloma sv. Pavla na Mljetu ili Malti“ bila je tema Slavka Kovačića.⁴⁴ Vinicije Lupis govorio je o „Benediktinskoj sakralnoj baštini otoka Mljeta Đurđevićeva okruženja“.⁴⁵ Ivica Žile predstavio je radove izvršene na „Crkvi sv. Petra i Pavla na lokalitetu Crkvine poviše Korita na otoku Mljetu“.⁴⁶ Pročitani su sažeci predavanja Joze Marevića „Latinitet Ignjata Đurđevića“ i Zdenka Žeravice „Sakralni spomenici svetoga Pavla i njegova učenika svetoga Luke u zaleđu bivšeg Epidaura, današnjim Konavlima“.⁴⁷

42 „Stjepan Šuljaga se rodio 1719. godine u Dubrovniku. Bio je trgovac, povjesničar, filozof, kritičar i svećenik, prijatelj Carla Goldonija i objavio je nekoliko djela u prilog Mljetskoj tradiciji. Zanimljivo je kako je Đurđević svoje djelo napisao na latinskom što je mali broj ljudi mogao čitati, a njegovi kritičari su pisali na talijanskom pa su mnogi to čitali. Šuljaga se potrudio pomoći Đurđeviću pišući na talijanskom i prenoseći Đurđevićevu argumentaciju širokom krugu čitatelja.“

43 „Žestoka rasprava potaknuta je Vimerovom knjigom o svetom Pavlu u kojoj je pisac ustvrdio da se Pavao iskrcao na Malti ma koliko Hrvati željeli da se iskrcao na Mljetu. Palunko za tvrdnju o Malti kaže da je krivotvorina te se tako polemika nastavila.“

44 „Predavač je istaknuo da je Bulić bio jedan od glavnih sudionika u polemici Vimer-Palunko, odnosno da je prikupio i objavio sva napisana djela o spomenutoj temi.“

45 „Prikazao je snimke nekih sačuvanih liturgijskih predmeta posebno objašnjavajući sliku ‘Gospe od jezera’ s gotičkim okovom od iskucanoga pozlaćenog srebra koja je bila jako štovana. Dodao je kako je Mljet zbog te slike bio mjesto hodočašća brojnih vjernika iz Dubrovnika, Bosne i Dalmacije, među njima i posljednje bosanske kraljice Katarine. Predavač je također objasnio važnost mljetskog križa te izrazio žalost što neki predmeti nisu sačuvani poput misnica koju su benediktinci na Mljetu dobili od pape Berberinija a koja je nestala u drugoj polovici dvadesetoga stoljeća.“

46 Crkva je „nakon arheoloških istraživanja konzervirana. Riječ je o prvoj jednobrodnoj građevini s rijetkim dvostrukim apsidama, po modelu sličnoj crkvi Sv. Platona na Cresu.“

47 „Marević je ustvrdio kako je pola Đurđevićeva opusa napisano na latinskom jeziku s bogatom leksikom i nešto lošijom gramatikom. Često piše potaknut povijesnom istinom te zaključuje da će oni koji se upoznaju s Đurđevićevim djelom vidjeti koliko je bio veliki domoljub. Žeravica je pak istražio trag imena Pavao u Konavlima i istaknuo kako postoji toponim Pavlje brdo s crkvicom sv. Pavla apostola, te da u narodu postoji tradicija davanja imena Pavao i Luka i u ženskoj i muškoj varijanti.“

Zaključak

Najavljeno je da će u posebnom zborniku biti objavljeni radovi koji su u obliku predavanja predstavljani na simpoziju u Dubrovniku. Od njih s pravom treba očekivati nove spoznaje i rezultate, ali je sigurno da neće razjasniti problem oko utvrđivanja mjesta brodoloma apostola Pavla koji već stoljećima muči znatiželjnike na raznim stranama svijeta. Posebnu novost mogla bi predstavljati stručna studija o vjetrovima, njihovoj snazi i pravcima kretanja u jesensko doba godine kad je Pavao plovio prema Rimu. Sve to trebat će svakako usporediti s rezultatima sličnih simpozija koji su bili nadahnuti kefalonijskom tezom. No ništa manje nije zanimljiva pojava da u naše vrijeme neki napuštaju maltešku tradiciju. Između ostaloga i zato što važnom smatraju činjenicu da na Malti nije bilo otrovnih zmiya, da informirani pisac nikada ne bi mogao Maltežane nazvati „barbarima“ te da ne može biti da aleksandrijski mornari ne bi prepoznali Maltu.⁴⁸ Naspram tomu, sve to vrijedi za Mljet, koji se i zvao Melita (Μελίτη), a njegovo more Adrija, što mu opravdano otvara mogućnost da utemeljeno traje kao mjesto koje nije posvema lako isključiti kao jedno od onih na kojima se mogao dogoditi brodolom sv. Pavla.

THE LOCATION OF ST. PAUL'S SHIPWRECK (ACTS 27:27; 28:1) MALTA, CEPHALONIA OR MLJET

Summary

In "The Year of St. Paul", during which we celebrate 2,000 years since the birth of the great apostle, this article deals with the still unsolved mystery of where St. Paul was shipwrecked on the way from Caesarea to Rome. This event is described in the Acts of the Apostles. There are three locations where the shipwreck is thought likely to have happened - Malta, Mljet, and Cephalonia - and each can make a plausible claim to be correct. This article first discusses the Malta and Cephalonia theories before going on to make a larger argument in support of the theory that the shipwreck took place off Mljet in the Adriatic Sea. The article cites a book published by Ignjat Durdevic in 1730, as well as other historical and contemporary scholars who accept Mljet as the location of the shipwreck; but at the same time it cites scholars who dispute this conclusion. Special attention is given to contemporary experts on sea currents and wind patterns, who have been able to shed new light on the issue through computer simulation of Paul's travels. Interestingly, some scholars have abandoned the widely accepted Malta tradition in favour of the Mljet theory. One reason for this is the absence in Malta, historically and today, of poisonous snakes, which is at odds with the account of St.

⁴⁸ Usp.: „Shipping in the Book of Acts”, www.ondix.com/word/.

Paul being bitten by a poisonous snake. In addition, it is argued that the well-informed author of the Acts of the Apostles would never have referred to the inhabitants of Malta as "barbarians" (βάρβαροι). Also, it would have been impossible for Alexandrian sailors not to recognize Malta. However, these reservations might also be applied to the island of Mljet, which, like Malta, was called Melita (Μελίτη) and is situated in the Adriatic (Ἰαδρία). The weight of evidence offers a reasonable basis not to exclude Mljet as the possible location of St. Paul's shipwreck.

Key words: *St Paul, Acts of the Apostles, shipwreck, Malta, Mljet, Cephalonia, Adriatic Sea, Melita, barbarians, strong wind, poisonous snake.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-36:929Pavao sveti
272-277
Pregledni rad
Primljeno: svibanj 2012.

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

NAVJEŠTENJE MARIJI U LUKINOJ TEOLOŠKOJ VIZIJI (Lk 1,26-38)

Sažetak

Autor s današnjim egzegetima pretpostavlja da je Luka od prve kršćanske zajednice preuzeo građu (usmenu ili pismenu, usp. Lk 1,1-2) u kojoj je postojalo uvjerenje o djevičanskom začeću Isusa kao mesijanskog sina Božjega, u smislu višem od starozavjetnih proroka i drugih vjernih pojedinaca. U Lukinu izvještaju o navještenju egzegeti vide starozavjetni model najave o rođenju dječaka kojemu Bog namjenjuje posebno poslanje, poput Izaka, Samsona i drugih. Djeвица Marija će postati majka dječaka koji je davidovski Mesija i sin Božji. Djevičansko začeće je znak totalnog posvećenja Marijina sina Bogu jer će kao univerzalni Spasitelj uprisutnjivati Božju vladavinu svojim djelima i riječima. Marijin pristanak u r. 38 ovaj autor povezuje s komplimentom Isusovoj majci u vrijeme Isusova ministertva (Lk 11,27-28) i Lukinom kratkom napomenom o Marijinoj aktivnoj nazočnosti u prvoj Crkvi (Dj 1,14). To znači da se ona preobrazila iz tjelesne majke u duhovnu učenicu svojega sina podržavajući Ga na Njegovu putu u Jeruzalem gdje se imao sučeliti s nasilnom smrću. Iz Lukina izvještaja o navještenju kasnije crkveno učiteljstvo razvilo je dogme o Marijinu djevičanstvu i božanskom materinstvu.

Ključne riječi: model najave o rođenju, djevičansko začeće, davidovski Mesija i sin Božji, Marijin pristanak, preobrazba tjelesne majke u duhovnu učenicu, vjera prve zajednice.

Bogoslovska kapelica u Vrhbosanskom bogoslovnom sjemeništu posvećena je Blagovijesti koja se prema liturgijskom kalendaru naziva „Navještenje Gospodinovo“, dakle Kristov blagdan. U našoj pučkoj pobožnosti ovo je Gospin blagdan. Razmatrat ćemo Lukin izvještaj o tom događaju koji egzegeti nazivaju „Navještenje Mariji“, za razliku od događaja u Mt 1,18-25 koji je navještenje Josipu kao sinu Davidovu (usp. podnaslove u Duda-Fučakovu prijevodu!). Osvježimo novozavjetne podatke o djetinjstvu Isusovu: kod Mateja je u središtu pozornosti Josip kao sin Davidov preko kojega Marijin sin ulazi u lozu

Davidovu: Josipovo rodoslovlje, navještenje Josipu, poklon mudraca prigodom Isusova rođenja u Betlehemu, Josip s Isusom i Marijom bježi u Egipat dok Herod naređuje pokolj betlehemske dječake, povratak i nastanjenje u Nazaretu. Kod Luke je u središtu pozornosti Isusova majka: navještenje Zahariji o rođenju Ivana, navještenje Mariji o rođenju Isusa, Marijin pohod Elizabeti s Marijinim hvalospjevom, rođenje Krstitelja sa Zaharijinim hvalospjevom, rođenje Isusa u Betlehemu u vrijeme cara Augusta, roditelji prikazuju dječake Isusa u Hramu gdje ga prepoznaju starci Šimun i Ana, dvanaestogodišnjem Isusu u Hramu Marija predbacuje što je ostao mimo nazaretskih hodočasnika. Ovakav odabir događaja djetinjstva odgovara teologiji dvojice evanđelista: za Mateja je Isus Emanuel i Sin Davidov po Josipu, za Luku je Isus sveopći Spasitelj kojega Marija pripravlja za Njegovo poslanje. Pri našem razmišljanju nad Lukinim tekstom, oslanjat ćemo se na nekoliko egzegetskih komentara.¹ Iz Petrove propovijedi u Kornelijevoj kući, gdje među događaje iz Isusova života koje navješćuju misionari spadaju krštenje na Jordanu te propovijedanje, iscjeljivanje, muka, smrt i uskrsnuće (Dj 10,34-43), vidimo da događaji djetinjstva Isusova nisu bili propovijedani u misionarskim nastupima prve Crkve. Za razliku od crkvenih

¹ Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1978.), 286-329. Raymond E. BROWN - Karl P. DONFRIED - Joseph A. FITZMYER - John REUMANN, *Mary in the New Testament, A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (Philadelphia: Fortress, 1978.), 111-134. Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)* (New York: Doubleday, 1981.), 334-355. Joseph A. FITZMYER, *Luke the Theologian. Aspects of his Teaching* (New York: Paulist Press, 1989.), 27-85. Joseph ZMIJEWSKI, *Die Mutter des Messias. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments. Eine exegetische Studie* (Kevelaer: Verlag Butzon und Bercker, 1989.), 82-96. Heinz SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium Erster Teil (1,1-9,50)* (Freiburg: Herder, 1990.), 39-64. Beverly R. GAVENTA, *Mary. Glimpses of the Mother of Jesus* (Columbia, S. C.: University of South Carolina Press, 1995.), 51-55. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas 1. Teilband 1,11-9,50* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989.), 62-78. Od monografija na hrvatskom uspj.: Adalbert-REBIĆ - Paul GÄCHTER, *Marija u Bibliji* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1970.) Adalbert REBIĆ - Jakov MAMIĆ, *Blažena Djeвица Marija u duhovnosti* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.) Adalbert REBIĆ, „Evo službenice Gospodnje, neka mi bude po riječi tvojoj!“, Gabriel JURISIĆ - Petar LUBINA (ur.), *Ancilla Domini (Zbornik u čast fra Pavla Melade)* (Split-Zagreb: Hrvatski Mariološki institut, 2000.), 117-128. Ivan DUGANDŽIĆ, „Isus, Sin Božji, začet po Duhu Svetome i sin Marijin (na temelju novozavjetnih svjedočanstava)“, Vlado KOŠIĆ (ur.), *Marija i Presveto Trojstvo* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2002.), 7-33. Ivan DUGANDŽIĆ, *Marija, Isusova majka u Novom zavjetu* (Međugorje: Informativni centar Mir, 2008.).

otaca i ranijih tumača Mt i Lk koji su smatrali da su ova dva evanđelista morali dobiti podatke o tim događajima od same Marije, današnji tumači vide znakove služenja izvorima – vjerojatno usmenim – koje su Matej i Luka preradili prigodom preuzimanja u svoju knjigu o Isusovim djelima i riječima. Važno je pozorno čitati Lukin tekst te se pitati što su upotrijebljene riječi značile njegovim povijesnim čitateljima i što iz toga izlazi za nas današnje kršćane. Luka u uvodu svojega evanđelja priznaje da se poslužio građom koju su Crkvi ostavili „očevici i sluge Riječi“, ali ju je složio tako da učvršćuje u primljenoj vjeri krštenika Teofila i druge pripadnike grčke kulture u Lukinoj povijesnoj zajednici (Lk 1,1-4).

1. Književna vrsta „navještaj rođenja“ u SZ i kod Luke

Luka ne samo da dobro poznaje židovske svete knjige na grčkom u prijevodu Septuaginte nego također pretpostavlja da su njegovi čitatelji upoznati s osnovnim događajima Staroga zavjeta. Jedan od tih događaja su najave rođenja dječakâ koji će imati posebnu zadaću u Božjem planu spasenja: Jišmaela (Post 16), Izaka (Post 17), Samsona (Suci 13), Samuela (1 Sam 1), te donekle Mojsija (Izl 3) i Gideona (Suci 6). U tim prizorima ukazuje se Božji glasnik na iznenađenje dotične osobe. Anđeo zatim najavljuje Božju poruku o rođenju dječaka s posebnim osnaženjem i poslanjem; dotična osoba traži razjašnjenje, anđeo pojašnjava i najavljuje znak koji je potvrda najave.² Dva katolička i dva protestantska znanstvenika u ekumenskoj studiji o Mariji u Novome zavjetu ovako vide sastav modela o navještenju (*annunciation pattern*) u SZ i kod Luke:³

1. *Ukazanje* anđela (Gospodnjeg ili samog Gospodina):
 - Zahariji (Lk 1,5), Mariji (1,26-27, pastirima (2,9);
 - Josipu (Mt 1,20), Abrahamu (Post 17,1), Samsonovim roditeljima (Suci 13,3.9.11);
 - Mojsiju (Izl 3,2), Gideonu (Suci 6,11-12).
2. *Reakcija* straha koju (ponekad) prati ohrabrenje „Ne boj se“:
 - kod Zaharije (Lk 1,12-13), Marije (1,29-30), pastira (2,9-10);
 - kod Josipa (Mt 1,20), Abrahama (Post 17,3), Samsonovih roditelja (Suci 13,6.22);
 - kod Mojsija (Izl 3,4), Gideona (Suci 6,22-23).

² Usp.: F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, 64.

³ R. E. BROWN i dr., *Mary in the New Testament*, 113.

3. *Najava o rođenju sina:*
 - a) Oslovljavanje imenom ili nazivom,
 - Zaharija (Lk 1,13), Marijo (1,28.30);
 - Josipe (Mt 1,20), Abrahame (Post 17,5);
 - Mojsije (Izl 3,4), Gideone (Suci 6,12).
 - b) Određena žena će začeti (već začela) i roditi sina,
 - Zahariji (Lk 1,13), Mariji (1,31), pastirima (2,11);
 - Josipu (Mt 1,20-21), Abrahamu (Post 17,16.19), Samsonovim roditeljima (Suci (13,3).
 - c) Davanje imena djetetu, ponekad s etimologijom,
 - Zahariji (Lk 1,13), Mariji (1,31), pastirima (2,11);
 - Josipu (Mt 1,21), Abrahamu (Post 17,19).
 - d) Buduća zadaća djeteta,
 - Zahariji (Lk 1,15-17), Mariji (1,32.33.35), pastirima (2,11);
 - Josipu (Mt 1,21), Abrahamu (Post 17,19), Samsonovim roditeljima (Suci 13,5);
 - Mojsijeva budućnost (Izl 3,10), Gideonova budućnost (Suci 6,14).
4. *Negotovanje osobe koja prima najavu: „Kako to...?“*
 - Zaharija (Lk 1,18), Marija (1,34);
 - Abraham (Post 17,17), Samsonovi roditelji (Suci 13,17);
 - Mojsije (Izl 3,11), Gideon (Suci 6,15).
5. *Davanje znaka primatelju:*
 - Zahariji (Lk 1,20), Mariji (1,36-37), pastirima (2,12);
 - Samsonovim roditeljima (Suci 13,9.18-21);
 - Mojsiju (Izl 3,12), Gideonu (Suci 6,19-22).

„Pažljivo proučavanje ovog stereotipnog modela nagoviješta, bez obzira na to odakle potječe informacija o Krstitelju i Isusu koja se nalazi Lk 1,5-25 i 26-38, da je ovaj književni oblik nasljedovanje starozavjetnih navještaja. Takav navještaj bio je standardni biblijski način za pripremu čitatelja na djelovanje osobe kojoj je bilo određeno da igra značajnu ulogu u povijesti spasenja, a ta uloga već je poznata autoru. Navještaj Isusova rođenja povezuje Njegovu pojavu sa starozavjetnom poviješću koja je uključivala slične najave.“⁴ Navještenje Mariji o rođenju Isusa drugi je dio diptiha koji počinje navještenjem

⁴ R. E. BROWN i dr., *Mary in the New Testament*, 114.

Zahariji o rođenju Ivana.⁵ U navještenju Mariji Luka prikazuje unutar-
nje i duhovno iskustvo jedne duboko religiozne Židovke u Nazaretu
prvog stoljeća kod kojega nije bilo promatrača ni ljudskih svjedoka.
„Kao što je anđelova poruka o čudesnom rođenju obilježje
i posebnu ulogu ocu Zahariji, tako i najava još čudasnijeg rođenja Isu-
sa Mariji objavljuje Njegov identitet i ulogu. To je smisao ovih zgoda i
razlog Lukinu paralelizmu.“⁶ J. A. Fitzmyer proučio je neke egzegetske
radove prema kojima bi Lk 1,26-38 prvenstveno bila zgoda o pozivu i
poslanju Marije (*commissioning story*): „Bog Mariju poziva na posebnu
ulogu u Njegovu planu o spasenju. Njezin poziv ili odabranje bili bi
slični Gideonovu u Sucima 6,11-14 ili pozivu nekih od starih proro-
ka. Nitko ne osporava takvu analizu ovog Lukina prizora; valjana je u
smislu da Marija biva pozvana za majku davidovskog baštinika i Sina
Božjega. Svojim poniznim pristankom na poziv kao sluškinja Gospod-
nja (1,38) ona u Lukinu evanđelju postaje izabrani instrument poput
kakva starozavjetnog proroka ili djelatnika; ali to nije sve.“⁷ Ipak s R. E.
Brownom smatra da je ovo prvenstveno zgoda o najavi rođenja Mesije
tako da to nije prvenstveno poziv Mariji nego najava identiteta njezi-
na Sina.⁸ S Fitzmyerom možemo u prizoru vidjeti sljedeću literarnu
strukturu:

- okvir zgrade (rr. 26-27);
- pravo navještenje (rr. 28-37);
- Marijin pristanak (r. 38).

2. Okvir zgrade (rr. 26-27)

Pogledajmo najprije tekst:

*²⁶U šestome mjesecu posla Bog anđela Gabriela u galilejski grad
imenom Nazaret ²⁷k djevici zaručenoj s mužem koji se zvao Josip iz doma
Davidova; a djeвица se zvala Marija.*

Izraz „šesti mjesec“ odnosi se na završnu napomenu iz pret-

5 R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 297 donosi paralelni tekst protežući
zgodu o navještenju do Lk 1,45.56.

6 J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 335-336.

7 J. A. FITZMYER, *Luke the Theologian*, 49.

8 J. A. FITZMYER, *Luke the Theologian*, 50. On ovdje upućuje na članak Raymonda
E. BROWNA, "Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986: Part I.
(Matthew) and Part II. (Luke)", *The Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986.), 468-
483, 660-680.

hodnog prizora: Elizabeta je zaista zatrudnjela prema najavi anđela Zahariji dok je obavljao službu u Hramu te se „krila pet mjeseci“ rado-sno ističući da je „Gospodin skinuo s nje sramotu“ (r. 24-25). U izrazu „u šestom mjesecu“ komentatori naslućuju Lukinu redakciju preuzete građe s pomoću koje je ovaj događaj povezo s navještenjem Krstite-ljeva rođenja (Lk 1,24-25).⁹ U šestom mjesecu Elizabetine trudnoće njezina rođakinja Marija, koja živi u sjevernoj pokrajini svojega nara-da, Galileji, u mjestu Nazaretu koje Luka ovdje naziva *polis* (grad), vje-rojatno iz poštovanja prema svetoj Obitelji. U stvari je to bilo neznatno selo koje je po Isusu postalo poznato u ondašnjem židovskom narodu i kasnije u cijelom svijetu. U to mjesto šalje Bog svojega glasnika Ga-briela da Josipovoj „zaručenoj ženi“ (*emnesteumenē*) Mariji navijesti rođenje Mesije iz Davidova roda. Luki su ovdje važna dva svojstva Ma-rije: ona je *parthénos* – djeвица i *emenesteumenē* – zaručnica Josipova. Prema ondašnjim ženidbenim običajima u Palestini djevojke su već s dvanaest i pol godina mogle sklapati zaruke, ali su još barem godinu dana ostajale sa svojim roditeljima uz obvezu vjernosti svojem zaručniku. Između Marijinih sklopljenih zaruka i prijelaza u dom Josipov radi bračnog i obiteljskog zajedništva dogodilo se čudesno djevičansko začće Isusa. Kod Mateja je istaknuta Josipova tjeskoba, jer se pitao ne samo kako je Marija zatrudnjela nego i - nakon što mu je ona objasnila kako je do toga došlo – smije li se pred sumještanima ponašati kao da je otac dječaka s kojim Bog ima posebni plan. Bog ga je po anđelu po-zvao neka ostane uz Mariju i njezina sina da ih štiti kao muž i poglavar obitelji. Dok prema Mateju anđeo oslovljava Josipa kao sina Davidova, Luka ovdje kaže da je Josip iz loze ili obitelji Davidove (*oikos* – ne zna-či samo „kuća“, nego obitelj, loza, rod). Time se obojica oslanjaju na starozavjetna obećanja o Pomazaniku iz loze Davidove. Ovo je prvoj Crkvi bilo važno jer još dva novozavjetna spisa spominju da je Isus po Josipu iz roda Davidova (Rim 1,3 „potomak Davidov“; 2 Tim 2,8 „od potomstva Davidova“). Kraljevska loza Davidova izumrla je u babilon-skom sužanjstvu oko 550. god. prije Krista, ali su potomci sporednih loza davidovskog podrijetla mogli s ponosom čuvati spomen na svoje obiteljsko stablo pa je tako sačuvan i podatak o Josipovu rodu. Luka zajedno s drugim evanđelistima ne rekonstruira prvenstveno točnu povijest događaja, nego pokazuje teološko značenje: „U istraživanju novozavjetnih mjesta koja govore o Mariji i njezinu odnosu prema Isu-su Kristu treba, s obzirom na sve rečeno, uvijek imati na umu da autori novozavjetnih tekstova o Mariji govore polazeći od njezina značenja za

⁹ Usp.: J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 336.

kršćansku vjeru u povezanosti sa značenjem Isusa Krista, a to znači da ti izričaji imaju ponajprije kristološko-povijesnospasenjski, ali onda i soteriološko-eklezijalni i paranetski karakter. Zato je uvijek u prvom planu teološko pitanje: što to ima značiti?, a ne povijesno: kako se to točno dogodilo?"¹⁰

Za Mariju prvi i treći evanđelist kažu da je *parthénos* – djevica. Podsjetimo se da Židovi, prevodeći u Septuaginti Izaijinu hebrejsku riječ *almah* (= mlada žena) o Emanuelovoj majci (Iz 7,14), nisu odabrali odgovarajući izraz *neanís*¹¹ nego *parthénos*. Ovaj prijevod namijenjen je Židovima dijaspore sredinom trećeg stoljeća pr. Kr. kada su sami Židovi počeli u Izaijinu proročanstvu o Emaneulu očekivati idealnog duhovnog potomka Davidova po kojem će Bog stalno biti sa svojim narodom (*Immanuel* – S nama Bog!). Matej i Luka zajedno s povijesnim zajednicama kojima su pisali svoja evanđelja vide u Marijinu sinu ispunjenje toga proročanstva. U grčkom Lukina i Matejeva vremena *parthénos* nije samo djevica u doslovnom smislu nego i mlada žena.¹² U Lukinu grčkom tekstu Isusovoj majci ovdje te u r. 30 i 38 je ime *Mariam*, a hebrejska verzija imena je *Mirjam*, kako se zvala Mojsijeva sestra (Izl 15,20). Ime se povezuje s imenicom *mrym* koja postoji u ugaritskom i hebrejskom (Izr 3,35) a znači „vrh, vrhunac, izvrsnost“.

3. Navještenje o djevičanskom začecu Pomazanika iz roda Davidova (r. 28-37)

²⁸Andeo uđe k njoj i reče: „Zdravo, milosti puna! Gospodin s tobom!“ ²⁹Na tu se riječ ona smete i stade razmišljati kakav bi to bio pozdrav. ³⁰No andeo joj reče: „Ne boj se, Marijo! Ta našla si milost u Boga. ³¹Evo, začet ćeš i roditi sina i nadjenut ćeš mu ime Isus. ³²On će biti velik i zvat će se Sin Svevišnjega. Njemu će Gospodin Bog dati prijestolje Davida, oca njegova,³³ i kraljevat će nad

10 I. DUGANDŽIĆ, „Isus, Sin Božji začet po Duhu Svetome i sin Marijin“, 8.

11 Evo kako suvremeni židovski znanstvenici tumače Izaijinu hebrejsku riječ *almah*: „Septuaginta prevodi ‘djevica’ što je kršćane u srednjem vijeku dovelo do povezivanja Iz 7,14 s novozavjetnim likom Marije. Ipak, svi suvremeni znanstvenici slažu se da ovaj hebrejski izraz jednostavno označuje mladu u ženu u dobi za udaju, bilo da je udana ili neudana, djevica ili ne“ – *The Jewish Study Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2004.), 798-799. Doslovna hebrejska riječ za djevicu je *betulah*.

12 “Djevica, stoga *tygathēr parthénos* neudata kći, uop. djevojka, pak. tak. mlada žena, mlada, i uop. žensko čeljade“, Stjepan SENC, *Grčko-hrvatski rječnik* (Zagreb: Naprijed, 1988.), 714.

domom Jakovljevim uvijek i njegovu kraljevstvu neće biti kraja.
³⁴Nato će Marija anđelu: „Kako će to biti kad ja muža ne poznajem?“³⁵Anđeo joj odgovori: „Duh Sveti sići će na te i sila će te Svevišnjega osjeniti. Zato će to čedo i biti sveto, Sin Božji.
³⁶A evo tvoje rođakinje Elizabete: i ona je u starosti svojoj začela sina. I njoj, nerotkinjom prozvanoj, ovo je već šesti mjesec.³⁷ Ta Bogu ništa nije nemoguće.

U r. 28 Lukin grčki izraz *haire keharitōmenē* Duda-Fučak ovdje su preveli u skladu s Vulgatinim prijevodom „Zdravo, milosti puna – Ave, gratia plena!“ Rupčić u izdanju NZ 2008. ima „Raduj se, Milosna!“ Nijedan od ovih prijevoda nije pogrešan, ali ne izriče sav sadržaj Lukina izraza. Najprije *haire* zaista znači „raduj se, nastavi biti trajno radosna“. Međutim, kako Luka piše povijesnim čitateljima grčke kulture, ovo je prvenstveno pozdrav na početku razgovora (također pisma) koji na hebrejskom Biblije glasi „šālōm l'ka – mir tebi“ (Suci 6,23; 19,20). Luka je pišući povijesnim naslovnici grčke kulture taj izraelski religiozni i građanski pozdrav preokrenuo u *haire* što doslovno znači „raduj se, zdrava bila, zdravo“. *Keharitōmenē* je particip perfekta pasivnog od *haritōō* što znači „umiljatim činiti, iskazati milost, pokazati naklonost“. Zato bi najdoslovniji prijevod bio: „Zdrava bila, omiljela“. Anđeo je Božji glasnik i hoće reći da je Marija Bogu omiljela, da joj Bog iskazuje posebnu naklonost ovim pohodom, ona je primateljica Božje naklonosti. Njemački egzegeti ovu omiljenost prevode s „Begnadete“¹³ a anglosaksonski s „favored woman, favored by God“.¹⁴ Hebrejska podloga ovog grčkog pridjevnog izraza bila bi *Hannah*, što je ime Samuelove majke pa bi ovdje i u cijelom poglavlju mogla biti i aluzija na Samuelovo rođenje.¹⁵

¹³ H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium I.*, 41, 44.

¹⁴ J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 334 prevodi “Hail favored woman” te na str. 345-346 daje kratku povijest tumačenja kod nas katolika: “Omiljela je kod Boga zato što će biti majka Davidova potomka i Sina Svevišnjega. Iako particip perfekta pasivnog može izražavati stanje ili položaj božanske naklonosti, tu naklonost treba shvatiti kao jedinstvenu ulogu koju će ona imati začínjući Božjega Mesiju. U kasnijoj skolastičkoj teološkoj tradiciji ta naklonost razvrstana je kao karizma, *gratia gratis data*, milost nezasluzeno dana. Od patrističkog vremena, teološka tradicija razumijevala je *keharitōmenē* u punijem smislu koji se ne protivi Lukinu participu perfekta, ali koji svakako ide iznad njega. Prijevod ovog participa u latinskoj Vulgati s *gratia plena* snažno je utjecao na zapadnu tradiciju o punini Marijine milosti te doprinio razumijevanju ovog izraza u smislu *gratia gratum faciens* ili posvetna milost.”

¹⁵ Usp.: R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 288.

Ta omiljelost pred Bogom pojašnjena je popratnim izrazom „Gospodin s tobom!“ U grčkom ovdje nema glagola pa se može razumjeti indikativno da Gospodin *jest* s Marijom ali i kao želja: „Neka Gospodin bude s tobom“. U Rut 2,4 iz konteksta takav pozdrav je želja a u Sucima 6,12 to je najava stanja. „Ukazanje anđela Gospodnjeg u Sucima 6,12 te sličnost tamošnjeg pozdrava s ovim što nalazimo kod Luke sugerira da ovaj izraz treba i ovdje *razumjeti kao deklaraciju*. Što više, on pruža bolje tumačenje Marijine zbunjenosti u sljedećem stihu. U SZ ovaj izraz često izražava Jahvinu pomoć i nazočnost te ima vojnički prizvuk. Očito, *Kyrios* ovdje treba razumjeti da se odnosi na Jahvu.“¹⁶ Kao što je Gospodin bio s Gideonom pred početak vojnog zbacivanja midjanskog jarma, tako je s Marijom na početku njezine nove zadaće u Božjem narodu. „Sada su Mariji obznanjeni nebeska poruka i milost; ona je omiljela u razdoblju Izraela, kako to Luka gleda. Božja nezasluzena milost djeluje u njoj; odabrana je da začne i rodi onoga koji je Sin Božji, Sin Svevišnjega.“¹⁷

U r. 29. Marija je zbunjena i razmišlja što bi značio anđelov pozdrav. Skoro istim glagolom izražena je ustrašenost Zaharije nakon anđelova navještenja o rođenju Ivana: ovdje *diatarassomai* = duboko se ustrašiti, u 1,12 *tarassomai* = smesti se, uznemiriti se, ustrašiti se. Kako se općenito smatralo da su anđeli muškarci u ondašnjoj patrijarhalnoj kulturi, stari tumači smatrali su da je Marija ustrašena pozdravom nepoznatog muškarca. Međutim, Marija je smetena pred sadržajem anđelova pozdrava.¹⁸

U r. 30. anđeo oslovljava Galilejku iz Nazareta osobnim imenom „Marijo“ te je poziva da se *prestane* bojati. Oslovljavanje osobnim imenom u Palestini onoga vremena je znak poznavanja i poštovanja sugovornika. Negacija *mē* plus imperativ prezenta znači zabranu nastavka radnje ili stanja u grčkom Novoga zavjeta. Taj poziv uputio je anđeo i Zahariji (1,13). Strah je reakcija vjernika pred objavom iz poštovanja prema nadnaravnom događaju, a poziv nebeskog posjetitelja je ohrabrenje pred najavu zadatka koji predstoji (usp. Post 15,1; Dan 10,12.19; Lk 1,30; 2,10; 8,50). To je strah poštovanja pred Bogom koji

¹⁶ J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 346.

¹⁷ J. A. FITZMYER, *Luke the Theologian*, 65. Pod naslovom „Marija u Lukinoj povijesti spasenja“ autor razrađuje Lukino poimanje triju faza povijesti spasenja (vrijeme Izraela, vrijeme Isusa, vrijeme Crkve) te upozorava na tri stadija prenošenja građe o Isusu: I. od godine 1. do 33. djelovanje povijesnog Isusa; II. od godine 33. do 65. propovijedanje učenika o Isusovim djelima i riječima; III. od 65. do 95. evanđelisti zapisali propovijedanu građu u knjige o Isusu.

¹⁸ Usp.: F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas I*, 74.

intervenira.¹⁹ Kad anđeo govori Mariji da je „našla milost u Boga“, služi se starozavjetnim izrazom odabranja za posebnu zadaću (usp. Post 6,8; 18,3; 1 Sam 1,18). U hebrejskom ovdje stoji *hen* te označuje naklonost Božju prema ljudima ali i naklonost moćnih ljudi prema slabima i potrebnima. Biblijski vjernici obraćaju se Bogu ali i ljudima pogodbenom rečenicom: „Ako sam našao milost u tvojim očima...“ (Post 18,3; 33,10; 34,11; 47,29; 50,4 i dr).²⁰ Ovim anđeo pojašnjava Mariji naziv „*keharitōmenē* – omiljela“ iz svojega pozdrava u r. 28. U grčkom je korijen glagola imenica *haris* koju Luka upotrebljava 8 puta u svojem evanđelju i 17 puta u Djelima. U Marijinu sinu povijesno se „pojavila dobrostivost i čovjekoljublje Spasitelja našega, Boga“ (Tit 3,4).

U Dudinu prijevodu r. 31 je koso tiskan te je u paralelnim mjestima naznačeno da je to mogući citat Post 16,11; Suci 13,3 i Iz 7,14. U Post 16,11 anđeo Božji govori Sarinoj sluškinji Hagari: „Gle, zatrudnila si i rodit ćeš sina. Nadjeni mu ime Jišmael“. U hebrejskom izvorniku ovdje imamo prezent: „trudna si“. Majci suca Samsona anđeo najavljuje: „Zatrudnjet ćeš, evo, i rodit ćeš sina“ (Suci 13,3.5). U hebrejskom je opet prezent: „trudna si“. Hebrejski tekst Izaijina proročanstva o Emanueolovoj majci doslovno znači: „Evo, mlada žena je trudna i rađajuća sina i dat će mu ime Immanu El“. Septuagintini prevoditelji u slučaju Hagare ostavili su prezent, u slučaju Samsonove majke stavili su futur te u slučaju Emanuelove majke također futur. Na temelju ove starozavjetne pozadine, riječi Mariji „začet ćeš, rodit ćeš, nadjenut ćeš ime“ najava su događaja koji odmah predstoje ali i imperativ jer se u hebrejskom imperativ izražava i futurom. Osobito je futur o davanju imena „ovdje skoro jednak imperativu“.²¹ Od Marije Bog traži slobodni pristanak na sveti događaj koji treba započeti. Prema Mt 1,21 anđeo traži od Josipa da Marijinu sinu nadjene ime Isus, a ovdje to anđeo traži od Marije. To nije kontradikcija jer je kod Mateja Josip središte teološkog izlaganja Isusova djetinjstva a kod Luke Marija. Otac je davanjem imena priznavao dijete za svoje, prenosio na njega religiozna i nacionalna prava obitelji. Josip i Marija morali su razgovarati što im je Bog objavio o zadaći Dječaka te su se složili da mu dadnu ime Isus. Kod Mateja je na temelju pučke etimologije značenje Isusova imena protumačeno „on će spasiti narod svoj od grijeha njegovih“ – dakle Spasitelj. Grčki oblik imena *Jēsous* je grecizirani oblik hebrejskog imena Jošua, oblik koji je

¹⁹ Usp.: Paul AUVRAY - Pierre GRELOT, „Strah Božji“, Xavier LÉON-DUFOUR, ur., *Rječnik biblijske teologije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1969.), 1271-1274.

²⁰ Usp.: Franciscus ZORELL, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti* (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1968.), 252-253.

²¹ J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 347.

u starini glasio *Jehōšûa'* (Još 1,1). Sastavljeno je od imenice *Jahveh* i imperativa *šua'* = Jahve, pomози.

U r. 32. naslov „velik“ je kraljevski, odnosi se na osobu kraljevskog dostojanstva. „Zvat će se Sin Svevišnjega“ znači „bit će Sin Božji“, kako anđeo izričito kaže u r. 35. nakon najave Mariji o djevičanskom začeću. Hebrejski naziv za Boga *Eljōn* Septuaginta je prevela s *Hypsi-stos* (Post 14,8; Dan 4,14). Židovski apokrifni spisi sačuvani na grčkom često nazivaju Boga „Svevišnji“, a Luka taj titul za Boga upotrebljava češće nego drugi novozavjetni pisci. Naslov „Sin Božji“ i „Gospodin“ za Isusa u toku mesijanskog djelovanja i nakon uskrsnuća vezan je uz kerigmu, osobito u Pavlovim poslanicama (1 Sol 1,10; Rim 1,3-4). U toku saslušanja pred Velikim vijećem Isusu je postavljeno službeno pitanje je li on Krist i je li Sin Božji (Lk 22,67.70). Istina je da naziv „sin Božji“ u nekim starozavjetnim spisima može označavati cijeli izraelski narod, zatim kralja i pojedine pobožne Izraelce, ali uvijek u adoptivnom, ne doslovnom smislu. Ipak, „u Lukinim spisima ‘Sin Božji’ pripisuje Isusu jedinstveni odnos s Jahvom, Bogom Izraela. Iako Luka izraz ‘sinovi Svevišnjega’ primjenjuje i na učenike (6,35), to nimalo ne umanjuje jedinstveni smisao sinovstva u Gabrijelovu navještaju Mariji prije Isusova rođenja (1,35). Upotrijebljeno u tom kontekstu i povezano s osjenjenjem Duha Svetoga, ono uključuje nagovještaj koji ne može biti zaobiđen. Luka u 10,22 također nagoviješta jedinstvenost sinovstva. Ovaj vid sinovstva u Lukinim spisima treba uočiti, iako još ne sadržava kasnije značenje fizičkog ili metafizičkog sinovstva ili istovjetnost biti, kako je to izraženo u Nicejskom ili Carigradskom vjerovanju. Luka ne smatra da Isusa treba priznavati Božjim sinom u čisto adoptivnom smislu u kojem je kralj na Davidovu prijestolju nazvan Božjim sinom (2 Sam 7,14; 1 Ljet 17,13); njegovo izričito povezivanje ovog titula sa začećem Isusa uključuje mnogo više... Kako se dogodila ‘objava’ božanskog sinovstva na prvom stupnju evanđeoske tradicije – u samom Isusovu ministeriju – nećemo nikada doznati. Ipak, možemo ustanoviti različite stupnjeve ili faze svijesti kod novozavjetnih pisaca koji su stupnjevito uviđali implikacije te objave nakon što se dogodila i kako god se dogodila“.²² A. Rebić s pravom ističe da se „do *ontološke* stvarnosti *epistemološki* dolazilo postupno“.²³

Anđeo najavljuje da će Bog dati Marijinu Sinu „prijestolje Davida, oca njegova“. To je aluzija na Natanovo proročanstvo Davidu o Potomku koji će utvrditi njegovo kraljevstvo tako da će njegovo pri-

²² J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 207-208.

²³ A. REBIĆ, „Evo službenice Gospodnje, neka mi bude po riječi tvojoj“, 125.

jestolje ostati zauvijek (2 Sam 7,12-13). Natan je tada najavio Davidu potomka koji će sagraditi Hram u Jeruzalemu, ali je bilo jasno da Salomon ne može vladati zauvijek. U starozavjetnom kontekstu Natano-vo proročanstvo građeno je na dvostrukom značenju hebrejske riječi *bajit* (status constructus *bēt*): kuća kao zgrada stanovanja i obitelj kao loza, dinastija. U 2 Sam 7 reci 1-7 odnose se na „kuću“ u smislu hrama kao Božjeg prebivališta, a r. 8-16 na „obitelj“ u smislu Davidove dinastije. Bog po proroku poručuje da David neće graditi kuću Božju (r. 5,6,13), ali će Jahve podići Davidu dinastiju (r. 11,16): „Bog je pozvao Davida (r. 9), štutio ga od njegovih neprijatelja i pribavio mu veliko ime (r. 10); Bog će podići njegova sina koji će ga naslijediti i učvrstit će njegovu vladavinu (r. 12) te će mu dati položaj adoptivnog sina Božjega (r. 14). Ovo je proroštvo koje se odnosi na odabir Davida, Božju zaštitu nad njim te na obećanje nasljednika. Proširenjem proroštva uneseno je nekoliko novih elemenata: Bogu je stalo do izraelskog naroda (r. 10-11), Davidovo kraljevstvo vječno će trajati (r. 13, 16) te kontrast između Davida i Šaula (r. 14b-15). Sličnost između ovog teksta i drugih tekstova kao Ps 89 ukazuje kako se u Jeruzalemu razvijala povezana tema o Davidovoj veličini i sigurnosti nasljedstva. Moguće je da je Natan kao dvorski prorok u tom duhu izrekao proroštvo na intronizaciji Davida kao kralja u Jeruzalemu ili prigodom kojeg kasnijeg slavljenja tog ustoličenja. Njegove su riječi kasnije popraćene razrađenijom izraelskom ideologijom o kralju koja je kasnije postala podloga za mesijanska očekivanja. Kad je to proroštvo povezano s prvim, skovane su karike povezivanjem Salomona kao graditelja hrama (r. 13) i uporabom izraza ‘kuća’ u dvostrukom značenju. Tako izgleda da se oba proročanstva odnose na dinastiju“.²⁴ Suvremeni židovski tumači ističu da je Božje obećanje o Davidovu potomku koji će trajno vladati u poslijebiblijskom razdoblju protumačeno tako da se odnosi na Mesiju.²⁵ Luka i Matej, zajedno s kršćanskim zajednicama kojima su pisali svoja evanđelja, primijenili su to mesijansko proročanstvo na Isusa, sina Marijina. Povezanost Isusa s rodnom Davidovim teče samo preko Josipa koji nije Njegov tjelesni otac, ali je mogao potjecati iz neke sporedne loze roda Davidova.

U r. 33 anđeo najavljuje Mariji da će njezin sin kraljevati uvijek nad Izraelom kao narodom Božjim te da Njegovu kraljevstvu neće biti kraja. Moguće je da ovdje Luka aludira na Iz 9,5-6 gdje je o Emanuelu

²⁴ Gwiyam H. JONES, „1 and 2 Samuel“, *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2001.), 219.

²⁵ Usp.: *The Jewish Bible Commentary*, 631-632.

rečeno da će biti knez mironosni, da će mu se vlast prostirati nadaleko te da miru neće biti kraja. Ovdje je moguća aluzija i na Dn 7,14 gdje je o misterioznom Sinu čovječjem rečeno da će mu vlast biti vječna. Duboko religiozni smisao Isusova kraljevskog roda Luka će razviti u prizoru Isusova mesijanskog ulaska u Jeruzalem kada oduševljeno mnoštvo kliče: „Blagoslovljen Kralj, Onaj koji dolazi u ime Gospodnje! Na nebu mir! Slava na visinama!“ (Lk 19,38). Time Luka podsjeća na pjesmu anđela u noći Isusova rođenja: „Slava na visinama Bogu, a na zemlji mir ljudima, miljenicima njegovim“ (Lk 2,14). Za razliku od silom nametnutog rimskog mira (*pax romana*), Isus donosi mir kojim otvara ljude jedne za druge i za Boga. U prizoru mesijanskog ulaska u Jeruzalemu usklik mnoštva je citat Ps 118,26, uz umetak riječi „*ho basileus* – Kralj“ (s članom!). „Dolazeći u Jeruzalem u ime Gospodina (Jahve), Isus vrši kraljevsko poslanje donoseći mir gradu koji na žalost ne prepoznaje čas svojega pohoda (19,38.41.44). Neizravno, Isusov položaj kao kralja u Lukinu evanđelju obilježava Njegovu ulogu kao propovjednika kraljevstva. Ako Mu se vojnici rugaju u vezi s njegovim kraljevskim dostojanstvom te Ga izazivaju da sebe spasi (23,37), raskajani zločinac priznaje njegovo kraljevsko dostojanstvo moleći Isusa da ga se sjeti kada dođe u svoje kraljevstvo (23,42). To može obuhvaćati kraljevsku ulogu koja se proširuje dalje od služenja Izraelu.“²⁶ Smisao Isusova kraljevskog dostojanstva vidi se iz Lukina izvještaja o djelovanju Pavla i suradnika u Solunu. Propovjednicima se pridružilo veliko mnoštvo bogobojaznih Grka i dosta uglednih žena. Židovi Soluna unajmili su uličare koji su navalili na Jasonovu kuću i tražili da se Pavao i Silvan izvedu pred sud optuživši ih za buntovništvo: „Tvrde da postoji drugi kralj – Isus“ (Dj 17,7). Nastajanjem Crkve sastavljene od obraćenih Židova i pogana Isusovo kraljevstvo dobiva zemaljsku i povijesnu dimenziju. Dakako da kraljevstvo Božje, pa i Kristovo, ima i eshatonsku, buduću dimenziju koja nadilazi zemaljske granice.“²⁷

U r. 34 Marija pita: „Kako će to biti kad ja muža ne poznajem?“ Očito da je ovdje grčki glagol *ginoskō* (poznavati) upotrijebljen kao govorni izraz u pristojnom društvu za bračne odnose. Tako su postupali prevoditelji Septuaginte (Post 19,8; Suci 11,39; 21,19) a i profani pisci helenističkog razdoblja. Tako postupa i Matej u 1,25: „I ne upozna je dok ne rodi sina“ (prijevod Šarića 2006.: „koja, a da je nije spoznao, rodi svojega sina“). Ovo ne znači da Marija ima zavjet djevičanstva niti da ne zna kako se djeca začinju, nego da dotada nije imala bračnih

²⁶ J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 216.

²⁷ Usp.: H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium I.*, 47-49.

odnosa s mužem. Neki su ovo tumačili kao svojevrsni protest u pretpostavci da je Marija znala kako prema Iz 7,14 Mesijina majka treba biti djevica: „Ja sam zaručena a Mesijina majka treba biti djevica!“ Starolatinski prijevod imao je „... quoniam virum non *cognovi* – jer nisam imala odnosa s mužem“ (perfekt, jer se trudnoća treba odmah dogoditi!). Ipak ovdje ne treba psihologizirati nego se vratiti Lukinu modelu „navještaj rođenja djeteta kojemu Bog sprema važnu ulogu“. Marijino pitanje jednostavno služi anđelu da u nastavku razgovora razjasni ulogu Duha Svetoga. Da je Marija imala namjeru živjeti djevičanski, ne bi sklapala zaruka s Josipom, jer se prema ondašnjem židovskom shvaćanju braka jedan bračni partner nije mogao na svoju ruku odreći bračnih odnosa. Navještenje se događa u vremenu između obavljenih zaruka i preseljenja Marije u Josipov dom.

U r. 35 anđeo najavljuje Mariji ulogu Duha Svetoga pri začeću njezina sina. Izraz „Duh Sveti“ u ovom stihu paralelan je s izrazom „*dynamis Hypsistou* – sila Svevišnjega“. Duh je ovdje shvaćen kao Božja stvarateljska snaga koja je aktivno nazočna u ljudskim bićima. Luka će i kasnije upotrebljavati ovaj paralelizam koji podsjeća na hebrejsku poeziju kada povezuje „moć“ i „Duha“ ili „milost“ (Lk 4,14; Dj 1,8; 6,8; 10,38). Tek od četvrtog stoljeća crkveni oci počeli su razumijevati „Duha Svetoga“ kao treću osobu Presvetog Trojstva. Ipak su izrazi „Svevišnji“ i „Sin Božji“ iz ovog stiha pridonijeli zakonitom razvoju koji je okončan usvajanjem dogme o Presvetom Trojstvu. Za razliku od Ivana koji u prologu svojega evanđelja izričito govori o predegzistenciji Logosa-Riječi s Bogom od početka (Iv 1,1-4), u Lukinim zgodama o Isusovu djetinjstvu nema te svijesti. Luki je važno pokazati da je Mesija začat na intervenciju Božju u Mariji. On to izriče glagolom *episkiazein* (osjeniti) koji dolazi ovdje te u prizoru preobraženja (9,34) i ponovno u zbornom izvještaju o čudesima u Jeruzalemu na zagovor apostola kada su ukućani donosili svoje bolesnike „ne bi li, kad Petar bude prolazio, bar sjena njegova osjenila kojega od njih“ (Dj 5,15). Glagoli „sići na“ i „osjeniti“ ovdje nikako ne označavaju seksualni odnos, nego „objašnjavaju kako će božanska moć nadomjestiti ulogu muškarca pri začeću. Židovski učenjaci znali su također prikladno upotrebljavati eufemizme. Ovdje se govori o ‘*Hypsistos* – Svevišnjem’ a ne jednostavno o Bogu, jer je u helenističkom židovstvu *Hypsistos* bila proširena oznaka za Boga. Time je naglašena uzvišenost Isusova božanskog Oca“.²⁸ U ovom stihu spiritualizirano je davidovsko mesijanstvo Marijina Sina, jer on neće bit politički Mesija koji bi otjerao Rimljane iz Svete Zemlje

²⁸ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas I*, 76.

i uspostavio židovsku teokratsku državu: čedo koje će Marija uskoro roditi bit će sveto, a to znači Sin Božji. Pridjev *qadoš* – svet u SZ primjenjuje se na osobe, predmete i mjesta te mu je prvotno značenje „izdvojen za posebnu svrhu, za štovanje Boga i liturgiju zajednice“. U Bibliji svetost je očitovanje Boga.²⁹ Da bi se u Isusovim djelima i riječima kasnije očitovale Božje milosrđe ponuđeno svima ljudima i narodima, Marijin sin je od početka svet – totalno posvećen od Boga. U začecu Isusa Bog je učinio iznimku od redovnog biološkog procesa pri rađanju djece. Tako djevičansko začecje očituje Božju bliskost s Isusom i nagoviješta Njegovo uprisutnjivanje Božjega kraljevstva.

U događaju traženja dvanaestogodišnjeg dječaka Isusa u hramskom dvorištu Marija kaže: „Tvoj otac i ja žalosni smo te tražili“ (Lk 2,48). Budući da Luka prigodom Isusova javnog nastupa u Josipovu rodoslovlju ističe „kako se smatralo da je sin Josipov“ (Lk 3,23), očito da Luka i njegova povijesna zajednica vjeruju kako Josip nije naravni otac Marijina sina. Zgodu u 2,48 Luka je ostavio neusklađenu s tom vjerom zajednice, vjerojatno stoga što je tu tradiciju preuzeo iz građe sačuvane među onima koji nisu znali za djevičansko začecje.³⁰ Uvjerenje Luke i njegove zajednice da je Isus začet na djevičanski način bilo im je važno, ali je to prvenstveno sastavni dio vjere o Isusu kao jedincatom Sinu Božjem.³¹ Dva katolička i dva protestantska bibličara u studiji o Mariji prema NZ složili su se da je u građi kojom se Luka poslužio pri sastavljanju svojega evanđelja sigurno bila nazočna vjera sastavljača i prenositelja te građe u Marijino djevičanstvo prije poroda, ali i u tome da se znanstvenom metodom ne može doći do sigurnog podatka kako je takvo uvjerenje nastalo.³²

U recima 36 i 37 anđeo Mariji najavljuje znak da je Bogu sve moguće: zatrudnjela je njezina rođakinja Elizabeta u odmakloj dobi. Riječi „Bogu nije ništa nemoguće“ su Septuagintin citat iz zgrade kada su tri misteriozna posjetioca najavili Abrahamu da će Sara zatrudnjeti, iako je već bila „uvenula“ u smislu prestanka mjesečnih promjena. Oni znaju da se Sara od tuge smijala što nema djece i ne vjeruje da ika-

²⁹ Usp.: Jules de VAULX, „Svet“, Xavier LÉON-DUFOUR, ur., *Rječnik biblijske teologije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1969.), 1312-1320.

³⁰ „Pitanje koje postavlja Marija izgleda nekako neusklađeno s Lukinim prethodnim prikazivanjem Marije. Ako pretpostavimo predlukinsku zgodu u kojoj nije prethodio izvještaj o djevičanskom začecu, ton pitanja sasvim je shvatljiv“ – R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 489.

³¹ Usp.: „Appendix IV: Virginal Conception“, R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 517-533.

³² Usp.: R. E. BROWN i dr., *Mary in the New Testament*, 111-134, osobito 124-125.

ko može zatrudnjeti i zato pitaju: „Zar je Jahvi išta nemoguće?“ (Post 18,14). Misao da Bogu nije ništa nemoguće prisutna je u SZ (uz Post 18,14 usp. još Job 10,13; Zah 8,6 LXX, 2 Ljet 14,10; Jr 32,17) te u NZ (Lk 18,27; Mk 14,36). U grčkom tekstu Lk 1,37 doslovno stoji: „Bogu nije nemoguća nijedna riječ (*rēma*)“. Kasnije će istim izrazom Luka prozvati događaj Isusova rođenja (2,15) i cijelo Isusovo mesijansko djelovanje (Dj 10,37). Zato *rēma* u 1,37 označuje obećani događaj pa su naši prevoditelji dobro učinili što su preveli „ništa nije nemoguće“ (a ne nikakva „riječ“; Šarić 2006. ima: „Jer Bogu nije nemoguća nijedna stvar“). Ovdje je grčkom izrazu *rēma* podloga hebrejski izraz *dabar* - događaj objave.³³ Grčki glagol *ouk adynēsetai* je u futuru pa bi doslovno trebalo prevesti „Jer Bogu neće biti nemoguć nijedan događaj“. Taj futur sadržava teologiju nade, jer će Bog uskoro izvršiti ono što izgleda nemoguće.³⁴

4. Marijin vjernički pristanak (r. 38.)

Nato Marija reče: „Evo službenice Gospodnje, neka mi bude po tvojoj riječi!“ I anđeo otiđe od nje.

Najavljenom zahvatu Božjem iz r. 35 Marija daje ne samo pasivni pristanak nego i obećava aktivnu suradnju u punoj slobodi. Njezino „neka mi bude po riječi tvojoj – *genoito moi kata to rēma sou*“ podsjeća na Septuagintinu formulaciju o Božjoj naklonosti Abrahamovoj ženi: „Jahve joj učini kako je obećao“ (Post 21,1). Slično govori Laban Jakovu: „Neka bude kako si kazao“ (Post 30,34). Marija se s radošću i ponosom predstavlja kao „*Idou hē doulē Kyriou* – Gle sluškinje Gospodnje!“. Ovim Marija podsjeća na ponizni zavjet Samuelove majke: „Jahve Sebaote! Ako pogledaš na nevolju službenice svoje i opome neš se mene i ne zaboraviš službenice svoje te dadeš službenici svojoj muško čedo, ja ću ga darovati Jahvi za sve dane njegova života“ (1 Sam 1,11). Hebrejska riječ *amah* koja je ovdje upotrijebljena znači „ropkinja, sluškinja, službenica“. Ovim izrazom predstavljaju se žene muževima i drugim muškarcima čiju uslugu trebaju, ali i Bogu čije milosrđe prose. Psalamski molitelj ovako se predstavlja Bogu: „Jahve, tvoj sam sluga (*ani abdeka*), tvoj sluga, sin sluškinje tvoje (*ben amatheka*): ti si

³³ Usp.: Irene NOWELL - William G. THOMPSON - Gerard S. SLOYAN, “Word”, Carroll STUHLMUELLER (gen. ed.), *The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1996.), 1095-1101.

³⁴ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas I*, 77-78.

razriješio okove moje" (Ps 116,16). Taj psalam je zahvala Bogu koji spašava slabe. Nakon što je spašen, molitelj se osjeća slobodnim Božjim slugom.³⁵ Hebrejsku riječ *ebed* (sluga) ovdje Septuaginta prevodi s *doulos* a *amah* s *paidiskē*, dok je u 1 Sam 1,11 *amah* prevedena s *doulē*. Biti sluge i sluškinje Gospodnje, ideal je pobožnih Izraelaca koji drže savez svojega naroda s Bogom.³⁶ „Božji siromasi“ (*ebjonim Jahveh*) ponizno su se nazivali Božjim slugama i službenicama u očekivanju Božjeg zahvata u povijesni svijet.³⁷ Isus će se u toku mesijanskog djelovanja predstavljati kao Sluga Božji koji traži i vrši volju Očevu (Iv 5,30), a kad Zebedejevi sinovi podlegnu bolesnoj ambiciji i zatraže privilegirani položaj u Isusovu kraljevstvu, On će im odgovoriti da su veliki oni koji služe te istaknuti da On nije došao biti služen, nego služiti (Mk 10,43-45). Kod Luke je pouka o veličini služenja prenesena kao Isusov govor na posljednjoj večeri (Lk 22,24-27).³⁸

Uz događaje Isusova rođenja i šokantnog pronalaženja u Hramu Luka je dvaput pribilježio kako je Majka Isusova pamtila i prebivala u svojem srcu „sve te događaje (*rēmata!*)“ (2,19.51). Ovo znači da je rasla u svijesti o Sinu i sebi, napredovala u savezničkoj vjeri. Ona je s Josipom dječaka Isusa odgajala za prepoznavanje i vršenje volje Božje, a kad je kao odrasli počeo mesijanski djelovati, podržavala Ga je svim srcem. Jedini je Luka zabilježio zgodu kako je jedna žena iz puka izrazila oduševljenje Isusom tako što je pohvalila njegovu majku. Isus joj je odgovorio: „Još blaženiji oni koji slušaju riječ Božju i čuvaju je“ (Lk 11,28). Ovo znači da je Marija iz fizičke majke prerasla u duhovnu

35 Usp.: komentar Psalma 116., Alfons DEISSLER, *Psalmi* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.), 358-361.

36 Usp.: Charles AUGRAIN - Marc-François LACAN, „Sluga Božji“, Xavier LÉONDUFOR, ur., *Rječnik biblijske teologije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1969.), 1195-1199. Dianne BERGANT - Carolyn OSIEK - Nathan D. MITCHELL, „Servant“, Caroll STUHELMELLER, *The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1996.), 895-900.

37 Usp.: A. REBIĆ, „Evo službenice Gospodnje, neka mi bude po riječi tvojoj“, 127.

38 Prema Marku i Mateju, u zgodi o bolesnoj ambicioznosti Zebedejevih sinova, Isus govori: „Jer ni Sin Čovječji nije došao da bude služen, nego da služi i *život svoj daje kao otkupninu za mnoge*“ (Mk 10,45 = Mt 20,28). Motiv o davanju života kao otkupnine za mnoge je iz Iz 53 o Sluzi patniku. Njime su Pavao i drugi propovjednici kršćanstva protumačili vikarnu vrijednost smrti Kristove. Luka ispušta svu zgodu o Zebedejevima sinovima, a pouku o veličini služenja prenosi u kontekst posljednje večere, ali sasvim ispušta izreku o vikarnosti Isusove smrti. Egzegeti pretpostavljaju da je to zbog njegovih povijesnih naslovnika koji su bili vjernici grčke kulture. Luki je Isus uzorni patnik koji s križa moli za mučitelje te inspirira raskajanog razbojnika, satnika i mnoštvo na obraćenje.

učenicu svojega odraslog sina. Isus potvrđuje kompliment ove žene iz puka Njegovoj majci, ali ističe da je ona velika po tome što zajedno s Njime volju Božju traži i uvijek iznova prihvaća, što Ga podržava na Njegovu putu osporavanog Mesije.³⁹ „U sveukupnoj Lukinoj slici Marije 11,28 naglašava da je majka Isusova dostojna blaženstva, ali ne tek zato što je rodila dijete. Njezino blaženstvo treba se temeljiti na činjenici da je Riječ čula, povjerovala joj, podložila joj se, držala je i nad njom razmišljala te je nastavila tako činiti (Dj 1,14). Uključno, 11,28 je pozitivniji način izražavanja da i Marija, poput svih drugih, treba odgovarati kriteriju o učeništvu (vidi 2,35a: ‚i tebi će samoj mač probosti dušu‘). Ona je sama prorekla: ‚Odsad će me, evo, svi naraštaji zvati blaženom‘ (1,48 – *makarioun*), ali sada razumijemo zašto.“⁴⁰

Zaključak

Pri pisanju zgrade o navještenju Mariji Luka se poslužio građom sačuvanom u zajednici koja je, zajedno s Matejevom, vjerovala u poseban Božji zahvat prigodom začeca Isusa tako da Mesija iz roda Davidova nije imao zemaljskog oca. Ovim prizorom Luka pripravlja čitatelje svojega evanđelja na zgodu o rođenju Isusa u Betlehemu kada su anđeli najavili da se u gradu Davidovu rodio Spasitelj koji je Krist Gospodin te pjevali „Slava na visini Bogu a na zemlji mir ljudima miljenicima njegovim“ (Lk 2,11-14). Kraljevskim dostojanstvom Marijina sina kojemu „neće biti kraja“ Luka najavljuje univerzalnost Njegova poslanja, jer je za Luku Isus sveopći Spasitelj.

Isus nije imao zemaljskog oca u znak da je sav posvećen i blizak s Bogom, da je Sin Božji u višem smislu od pobožnih Izraelaca, kraljeva i proroka. To će kasniju Crkvu potaknuti da među istinama o Majci Krista Božjeg pomazanika prihvati njezino bogomaterinstvo i djevičanstvo.

Marija je na anđelovu poruku odgovorila pristankom vjere, ali je morala u njoj rasti podržavajući Isusa koji je bio Mesija drukčiji od očekivanja većine sunarodnjaka. Ona je tokom Isusova mesijanskog djelovanja prerasla u Njegovu učenicu (Lk 11,27-28), a pogotovu je to postala među sljedbenicima Isusa nakon Uskrsa (Dj 1,14).

³⁹ Usp.: poglavlje „Majka Isusova u Isusovu ministeriju i jeruzalemskoj zajednici prema Lk 11,27-28 i Dj 1,14“, Mato ZOVKIĆ, *Isus u evanđelju po Luki* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2002.), 217-230.

⁴⁰ R. E. BROWN i dr., *Mary in the New Testament*, 172.

THE ANNUNCIATION TO MARY IN LUKE'S THEOLOGICAL VISION (Lk 1:26-38)

Summary

The author assumes with other New Testament scholars that Luke found in material adopted from the early Christian community (oral or written, cf. Lk 1:1-2) belief in the virginal conception of Jesus as the Messianic son of God, in a higher sense than with regard to Old Testament prophets or other faithful individuals. In Luke's account of the Annunciation to Mary exegetes see the Old Testament pattern of the birth announcement of a male child with a special mission from God, such as Isaac, Samson and others. The Virgin Mary is to become the mother of the Davidic Messiah and the Son of God. Virginal conception is a sign of the total dedication of Mary's son to God because as universal Savior he will enact God's kingdom through his words and deeds. The author connects Mary's consent in Verse 38 with the blessing directed to Jesus' mother during his ministry (Lk 11:27-28) and Luke's brief note on Mary's active presence in the early Church (Acts 1:14). This indicates that she was transformed from being the physical mother of Jesus into a spiritual disciple of her son, supporting him on his journey to Jerusalem where he had to face a violent death. From Luke's account of the Annunciation to Mary the later Church magisterium developed dogmas on Mary's virginity and divine motherhood.

Key words: *model of birth announcement, virginal conception, Davidic Messiah and God's Son, Mary's consent, transformation of Mary from bodily mother into disciple of Jesus, faith of early Christian community.*

Translation: Mato Zovkić and Kevin Sullivan

UDK: 27-558.3-675
Pregledni rad
Primljeno: svibanj 2012.

Antun ČEČATKA
Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu
Petra Preradovića 17; HR – 31400 Đakovo
antun.cecotka@os.t-com.hr

KRŠTENJE U LIMSKOM DOKUMENTU¹

Sažetak

Kršćanski svijet koji se okupio u Ekumenskom vijeću Crkava zauzeto radi na vidljivom crkvenom jedinstvu. Težeći tom cilju, kršćani se trude međusobno upoznavati se i surađivati te istodobno razrješivati teološke prijepore. Kad se radi o krštenju, onda je dugi ekumenski dijalog pokazao da su teološke razlike čak i tu vidne. Zacijelo, značajan je bio datum i domet kada je 1982. predstavljen temeljni dokument o krštenju, dan u jednom opširnom i raznovrsnom dokumentu: „Baptism, Eucharist, Ministry“, to jest, „Krštenje, euharistija, služba“. I dok se dokument ovdje predstavlja i raščlanjuje, istodobno izranjaju mnoge vrsne biblijske, kristološke, ekleziološke i duhovne danosti o kojima su Crkve bitno suglasne. No tekstem se jednako povlače različita tumačenja i upiti: o zajednici u kojoj se prima krštenje, o grijehu kojega se krštenik oslobađa, o materiji i formi krštenja, o odnosu sakramenata iz reda kršćanske inicijacije, o ulozi osobne i crkvene vjere pri krštenju i slično. O tim i drugim pitanjima što ih nameću različite krsne predaje nastavilo se raspravljati, a nastajat će i novi ekumenski dokumenti. Unatoč svim razlikama, međutim, već i ovaj temeljni dokument toplo preporučuje Crkvama da uzajamno priznaju valjanost krštenja – na što potiče zauzeta pastoralna skrb.

Ključne riječi: *krštenje, ekumenizam, dijalog, razdijeljenost, zajedništvo, uzajamno priznanje krštenja.*

¹ U članku se donosi dio onoga što je autor izlagao pod naslovom: „Ekumensko vijeće Crkava i pitanje krštenja za sjedinjenje kršćana“, na Međunarodnom znanstvenom skupu što ga je 6. i 7. ožujka 2009. organizirala Teologija u Rijeci pod naslovom: „Doprinosi i granice ekumenskog vijeća Crkava na putu prema sjedinjenju kršćana - doprinos Katoličke Crkve ekumenizmu“.

Uvod

Razdijeljene i raspršene Crkve i crkvene zajednice,² koje okuplja Ekumensko vijeće Crkava,³ istinski se trude promišljati i djelovati s ciljem da se među kršćanima uspostavi vidljivo crkveno jedinstvo. Crkve su itekako svjesne da se pri tome ne može zaobići, nego naprotiv, da valja temeljito raspraviti ono što ih teološki razlikuje, a čini se da je nedorečeno ili upitno. Tako se veoma rano uvidjelo da je potrebno usuglasiti se i o sakramentu, tajni krštenja. Crkve su razmatrale sakrament krštenja i prije nego su se, tamo sredinom 20. stoljeća, okupile u Ekumenskom vijeću Crkava, da bi od tada godinama marno radile na bitnim dokumentima. U članku se kani predstaviti temeljni ekumenski dokument o krštenju. Taj dokument je u stvari prvi dio jednog opsežnog dokumenta, koji uz to što raspravlja o krštenju, jednako temeljito raspravlja o euharistiji i o službi, što pokazuje i sam naslov: „*Baptism, Eucharist, Ministry*“, skraćeno: BEM, to jest, „*Krštenje, euharistija, služba*“. O toj su materiji Crkve raspravljale pedesetak godina, a kako je dokument konačno redigiran i usvojen u Limi 1982. godine, on je poznat i kao Limski dokument. U članku se ponajprije daje kratki uvid u to kako je dokument nastajao i koji mu je bio usud. Zatim se na hrvatski cjelovito prevodi prvi dio dokumenta, onaj o krštenju.⁴ Potom se izlažu odgovori što su ih na upite o predmetu dale

² Nazivom Crkve i crkvene zajednice II. vatikanski koncil u dekretu *Unitatis redintegratio* o ekumenizmu, kao i drugi katolički dokumenti, označuju kršćane koji nisu u crkvenom jedinstvu s Katoličkom crkvom. Izraz *crkvena zajednica, communitas ecclesialis*, što ga devet puta donosi i novi Zakonik kanonskog prava iz 1983., nije dovoljno izoštren i, na žalost, ima različita značenja. Vidi: Tomo VUKŠIĆ, „Ekumenizam u Zakonicima Katoličke Crkve iz 1917., 1983. i 1990. godine“, Nikola ŠKALABRIN, ur., *Franjo Herman i Kodeks iz 1917. Suum cuique tribuere: Zbornik radova Znanstvenog simpozija s međunarodnim sudjelovanjem prigodom 125. obljetnice rođenja Franje Hermana (1882.) i 90. obljetnice proglašenja prvog Kodeksa kanonskog prava (1917.)*, Biblioteka diacovensia, Studije 13 (Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, 2008.), 254.

³ O samom nazivu vijeća, vidi, Milan ŠPEHAR, *Ekumensko vijeće Crkava. Skupštine - traženje puteva jedinstva kršćana* (Zagreb: Glas Koncila, 2009.), 9. Na svoju 50. obljetnicu, 1998., Ekumensko vijeće Crkava okupljalo je više od 330 članica, vidi, Peter NEUNER, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*, prev. G. Montaldi, Biblioteca di teologia contemporanea 110 (Brescia: Queriniana, 2000.), 308.

⁴ Izvorni tekst je na engleskom, a ovdje se oslanjam na talijanski prijevod: „*Battesimo, eucaristia, ministero, 'Documento di Lima'*“ (dalje: BEM), Giovanni CERETI – Sever J. VOICU, ur., *Enchiridion oecumenicum, Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1, Dialoghi internazionali 1931-1984* (dalje: *Enchiridion oecumenicum 1*), (Bologna: Edizioni Dehoniane 1986.), 1391-1447.

Katolička i Pravoslavna crkva. Na koncu je dan kratak kritički osvrt kako na sadržaj i metodologiju dokumenta, tako i na odgovore što su ih dale mnoge Crkve. Na samom kraju se tek naznačuje kako se na krsnom pitanju i poslije Limskog dokumenta zauzeto radilo.

Kad je riječ o prvom sakramentu u redu kršćanske inicijacije, teološki zbitno i skladno zvuči sintagma: kršten - spašen. A sva se raskoš i snaga krštenja razotkriva kad katolička misao na II. vatikanskom koncilu odredi Crkvu ne samo sakramentom spasenja nego i sakramentom jedinstva ljudskoga roda.⁵ Pa ako su kršćani tijekom vremena i uspjeli razderati Kristovu haljinu, ipak nikako nisu mogli, čak da su i htjeli, razvesti njezin krsni šav. Zbog životne krsne uvezanosti, pak, moguće je da odijeljeni kršćani uzajamno priznaju valjanost krštenja. Zašto ekumenski dijalog još nije zadobio toliku jakost da dosegne taj cilj? Je li sasvim kriv dojam da visoke kršćanske hijerarhije ne ulažu dovoljno napora kako bi se kršćanima olakšalo vjernički živjeti kad se nađu u mješovitom braku, u obiteljskoj, rodbinskoj, nacionalnoj dijaspori? Je li tu riječ čak o kršćanskom crkvenom fundamentalizmu? Predstavljajući, ovdje, dokument i ta će pitanja slutiti moguće odgovore, a ujedno će se utvrditi i to da su crkvene predaje s obzirom na krštenje ne samo raznolike, nego da se u nekim slojevima i teološki razlikuju.

1. Nastajanje Limskog dokumenta

Prikladno je napomenuti da se o sakramentu krštenja raspravljalo i prije nego je Ekumensko vijeće Crkava osnovano u Amsterdamu 1948. godine.⁶ Sasvim određeno, tim se pitanjem bavilo osobito povjerenstvo *Vjera i ustroj*,⁷ koje će u Amsterdamu biti uspostavljeno kao zasebno

⁵ Vidi: Dogmatska konstitucija *Lumen gentium* o Crkvi, br. 1 i 48; Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* o Crkvi u suvremenom svijetu, br. 42 i 45.

⁶ *Ekumensko vijeće Crkava* (World Council of Churches) osnovano je na 1. generalnoj skupštini u Amsterdamu 1948. kao bratsko udruženje (fellowship) Crkava koje prihvaćaju Isusa Krista Bogom i Spasiteljem, što će na 3. generalnoj skupštini u New Delhiju 1961. biti prošireno: „Ekumensko vijeće Crkava je bratsko udruženje (fellowship) Crkava koje ispovijedaju Gospodina Isusa Krista kao Boga i Spasitelja prema Pismima i zato se trude skupa ostvariti svoj zajednički poziv na slavu jedinoga Boga, Oca, Sina i Duha Svetoga“. Vidi: u *Enchiridion oecumenicum, Consiglio ecumenico delle Chiese 5, Assemblee generali 1948-1998* (dalje: *Enchiridion oecumenicum 5*), ur. Stefano ROSSO – Emilia TURCO (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2001.), 80 (Amsterdam) i 275 (New Delhi).

⁷ Povjerenstvo *Vjera i ustroj* (Faith and Order) bilo je u zamisli ocrtano u Edinburghu 1910., a osnovano je 1920. u Ženevi kao tijelo koje će se baviti doktrinarnim i teološkim pitanjima i tako pomagati Crkvama na putu prema vidljivom crkvenom jedinstvu. Vidi: Ruth ROUSE – Stephen Charles NEILL, ur., *Storia del movimento ecumenico dal 1515 al 1948, II. Dagli inizi dell'Ottocento alla Conferenza di Edimburgo* (Bologna: Società editrice il Mulino Bologna, 1973.), 287-288, 399-403.

povjerenstvo u tajništvu Ekumenskog vijeća Crkava s ciljem da Crkvama osigurava teološku podršku, da Crkve trajno podsjeća na obvezu i da ih potiče raditi na vidljivom jedinstvu Kristove Crkve, što se zasniva na jednoj vjeri, na jednoj euharistijskoj zajednici i na zajedničkom bogoštovlju i životu u Kristu, s ciljem da svijet povjeruje.⁸

Taj visoki cilj moguće je doseći jedino ako se ispuni nužni preduvjet: da se Crkve temeljno slože o krštenju, euharistiji i službi, to jest, o bitnim sastavnicama Crkve i njezina jedinstva. Povjerenstvo Vjera i ustroj bavilo se tim pitanjem već na svojoj prvoj skupštini u Lozani 1927., zatim na raznovrsnim susretima i instancijama, da bi krštenje, kao sasvim izdvojeno pitanje, proučavalo sve od 1970. Višegodišnji rad plodio je tekstom koji je prvi put bio redigiran i predstavljen 1974. na skupštini povjerenstva u Accri, Gana, kao zasebna isprava: „Jedno krštenje, jedna euharistija i jedna uzajamno priznata služba. Tri usuglašene izjave“.⁹ Generalna skupština Ekumenskog vijeća Crkava, održana 1975. u Nairobiju, Kenija, ovlasila je povjerenstvo da taj privremeni tekst pošalje Crkvama da ga prouče i na nj stave svoje primjedbe. Više od stotinu Crkava poslalo je svoje opaske, o čemu će povjerenstvo raspravljati na svojoj skupštini 1978. u Bangaloreu, Indija. Centralni komitet Ekumenskog vijeća Crkava naložio je 1981. u Drezdenu da se Crkvama pošalje pregledani tekst. Različiti prijedlozi što su ih Crkve dale, njih stotinjak, uvršteni su u tekst, koji će u konačnom obliku biti predstavljen i usvojen 1982. na skupštini povjerenstva u Limi, Peru, kao dokument, sada sažetije naslovljen: *Krštenje, euharistija i služba*, takozvani Limski dokument.¹⁰

⁸ Usp.: Pravilnik povjerenstva Vjere i ustroja, vidi, *Enchiridion oecumenicum* 1, 1392.

⁹ *Un solo battesimo, una sola eucaristia e un reciproco riconoscimento dei ministeri. Tre dichiarazioni concordate* (One Baptism, one Eucharist and a Mutually Recognized Ministry. Three agreed statements), vidi, *Enchiridion oecumenicum* 1, 1337-1390.

¹⁰ *Battesimo, eucaristia, ministero*, „Documento di Lima“ (Baptism, Eucharist and Ministry), vidi, *Enchiridion oecumenicum* 1, 1391-1447. U vremenu između tri plenarne skupštine povjerenstva Vjera i ustroj, redakcijski rad je nastavilo *trajno povjerenstvo* sa svojim *radnim odborom* kojemu je predsjedao Max Thurian iz taizéjske zajednice, uvažavajući i prerađujući tekst na temelju prijedloga Crkava, što se brižno razmatralo na posebnom savjetovanju u Crêt-Bérardu 1977. Bila su upriličena i posebna savjetovanja kad se radilo o teškim pitanjima, kao ono u Louisvilleu 1978. o krštenju djece i krštenju vjernika, odraslih. Inače, privremeni su tekst dokumenta pregledali predstavnici Pravoslavnih crkava u Chambesyu 1979. godine. Centralni komitet EVC-a je 1981. u Drezdenu ponovno ovlasililo povjerenstvo VU-a da Crkvama pošalje zadnji put pregledani tekst (limski tekst iz 1982.) tražeći od njih službeni odgovor koji će svjedočiti o ekumenskom prihvaćanju dokumenta. Vidi: *Enchiridion oecumenicum* 1, 1393.

Ako se s obzirom na krštenje usporede isprave iz Accre i Lime, onda se primjećuje da je u prvoj govor jasniji i odlučniji, dok je u drugoj ublažen, više razrađen, podrobnije tumačen, otvoreniji je, predlaže i ostavlja više mogućnosti.

Postaje na kojima je dokument nastajao govore o iznimnom naporu. Naime, u povjerenstvu Vjera i ustroj bile su zastupljene sve vjeroispovjedne predaje, i premda se znatno razlikuju, one se u ispravi teološki usredotočuju i usklađeno govore o trima, za crkveno jedinstvo, bitnim danostima. Ako dokument i ne izlaže, istina, cjelovitu teologiju o krštenju, euharistiji i službi, zacijelo omogućuje da se stare razlike vide u novom svjetlu. Kao takav, bez presedana u ekumenskom pokretu, dokument je s pravom nazvan *limskim čudom* i predstavlja *kairós* u suvremenom ekumenskom gibanju.¹¹

2. Krštenje u Limskom dokumentu: hrvatski prijevod

Zbog temeljnog značenja, a i da bi se lakše slijedilo teološku misao, sadržaj i metodu Limskog dokumenta u vezi s krštenjem, ovdje se na hrvatski prevodi i donosi samo onaj dio dokumenta koji govori o krštenju, tako da se pri tome slijedi nutarnji raspored dokumenta i naslove, dok je obrojčavanje metodološki prilagođeno.¹² Inače, dokument razvrstava sadržaj u četiri poglavlja i 23 broja: ustanova krštenja (1), značenje krštenja (2-7), krštenje i vjera (8-10) te krsna praksa (11-23); pojedino pak *Objašnjenje* koje dolazi u tekstu izvorno je dano u kurzivu i odnosi se na prethodni broj dokumenta.

Ustanova krštenja

1. Kršćansko je krštenje ukorijenjeno u misteriju Isusa iz Nazareta, u Njegovoj smrti i Njegovu uskrsnuću. Ono je pritjelovljenje Kristu, raspetu i uskrsnu Gospodinu; ulaz je u novi savez između Boga i Njegova naroda. Krštenje je Božji dar i podjeljuje se u ime Oca i Sina i Duha Svetoga. Sv. Matej izvještava da je uskrsli Gospodin, šaljući svoje učenike u svijet, naredio im da krste (Mt 28,18-20). Pisma Novog zavjeta, Djela apostolska i spisi otaca svjedoče da je apostolska Crkva od prvih dana posvuda obavljala krštenje. Crkve danas nastavljaju obavljati

¹¹ Vidi: P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, 170.

¹² Hrvatski je prijevod vlastit a napravljen je prema talijanskom, kako ga već donosi *Enchiridion oecumenicum 1*, 1398-1408. Kratak sadržaj dokumenta koji se odnosi na krštenje donosi Ratko PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe* (Mostar: Crkva na kamenu, 1993.), 51-55.

krštenje kao obred poslušnosti prema Gospodinu, koji izljuje svoju milost na svoj narod.

Značenje krštenja

2. Krštenje je znak novoga života po Isusu Kristu. Ono sjedinjuje krštenika s Kristom i s Njegovim narodom. Pisma Novoga zavjeta i liturgija Crkve razvijaju značenje krštenja koristeći različite slike što izražavaju Kristova bogatstva i darove Njegova spasenja. Te slike su koji put povezane sa simboličkim korištenjem vode u Starom zavjetu. Krštenje je sudjelovanje u smrti i uskrsnuću Kristovu (Rim 6,3-5; Kol 2,12); očišćenje od grijeha (1 Kor 6,11); novo rođenje (Iv 3,5); prosvjetljenje Kristom (Ef 5,14); zaodijevanje Kristom (Gal 3,27); obnova djelovanjem Duha (Tit 3,5); iskustvo spasa iz potopnih voda (1 Pt 3,20-21); izlazak iz ropstva (1 Kor 10,1-2) i oslobođenje za novo čovječanstvo u kojem su nadvladane zapreke što dijele na spol, rasu i društveni položaj (Gal 3,27-28; 1 Kor 12,13). Mnoge su slike, ali je stvarnost jedinstvena.

Sudjelovanje u Kristovoj smrti i uskrsnuću

3. Krštenje znači sudjelovanje u životu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista. Isus je sišao u Jordan i bio kršten u solidarnosti s grešnicima, da ispuni svaku pravednost (Mt 3,15). To je krštenje dovelo Isusa na put sluga koji trpi, koji se očitovao u mucima, smrti i uskrsnuću (Mk 10,38-40.45). Po krštenju kršćani su uronjeni u osloboditeljsku Kristovu smrt u kojoj njihovi grijesi bivaju pokopani, „stari Adam“ biva raspet s Kristom, a moć grijeha slomljena. Tako krštenici više nisu robovi grijeha, nego su slobodni. Sasvim pridruženi Kristovoj smrti, oni su s Njime ukopani i uskrsavaju ovdje i sada na novi život u snazi uskrsnuća Isusa Krista, nadajući se da će se jednog dana s Njime sjediniti također u uskrsnuću sličnu Njegovomu (Rim 6,3-11; Kol 2,13; 3,1; Ef 2,5-6).

Obraćanje, oprostjenje, očišćenje

4. Krštenje, koje čini da kršćani sudjeluju u Kristovoj smrti i uskrsnuću, uključuje ispovijed grijeha i obraćenje srca. Već je Ivanovo krštenje bilo krštenje obraćenja za oprostjenje grijeha (Mk 1,4). Novi zavjet podcrtava etičke posljedice krštenja prikazujući ga kao pranje tijela čistom vodom, kao čišćenje srca od svakoga grijeha i kao čin opravdanja (Heb 10,22; 1 Pt 3,2; Dj 22,16; 1 Kor 6,11). Tako Krist krštenicima oprašta, čisti ih i

posvećuje; oni primaju novo etičko usmjerenje pod vodstvom Duha Svetoga; to spada na njihovo krsno iskustvo.

Dar Duha Svetoga

5. Duh Sveti djeluje u životu osoba prije, za vrijeme i poslije njihova krštenja. To je onaj isti Duh koji je objavio Isusa kao Sina (Mk 1,10-11) i koji je na Pedeseticu učenicima dao moć i jedinstvo (Dj 2). Bog na pojedine vjernike izlijeva pomazanje i obećanje Duha Svetoga, označuje ih svojim pečatom i stavlja u njihova srca zalag njihove baštine, vlastite Božjim sinovima i kćerima. Duh Sveti u njihovim srcima hrani život vjere sve do konačnog oslobođenja, kada će ući u puni posjed svoje baštine, na hvalu i slavu Božju (2 Kor 1,21-22; Ef 1,13-14).

Pritjelovljenje tijelu Kristovu

6. Ako se slavi u poslušnosti našem Gospodinu, krštenje je znak i biljeg našega zajedničkog učenja. Po svojem krštenju kršćani su stavljeni u odnos jedinstva s Kristom, sa svakim drugim kršćaninom i s Crkvom svih vremena i svih mjesta. Tako je naše zajedničko krštenje, koje nas u vjeri sjedinjuje s Kristom, temeljni vez jedinstva. Jedan smo samo narod i pozvani smo ispovijedati i služiti samo jednoga Gospodina na svakom mjestu i na cijelom svijetu. Jedinstvo s Kristom što ga zajedno dijelimo zahvaljujući krštenju, ima važne posljedice za kršćansko jedinstvo. „Jedan krst! Jedan Bog i Otac sviju...“ (Ef 4,4-6). Kad je u jednoj, svetoj, katoličkoj i apostolskoj Crkvi ostvareno krsno jedinstvo, tada se može kršćanski autentično svjedočiti o Božjoj ljubavi koja liječi i izmiruje. Zbog toga naše jedinstveno krštenje u Kristu jest poziv Crkvama da nadvladaju svoje podjele i vidljivo očituju svoje zajedništvo.

Objašnjenje

Nesposobnost Crkava da uzajamno priznaju svoje različite krsne prakse kao načine sudjelovanja u jedinstvenom krštenju, i njihovo sadašnje stanje podjela unatoč uzajamnu priznanju krštenja, dramatično očituju činjenicu da je svjedočenje Crkve podijeljeno. To što su Crkve u određenim mjestima i vremenima raspoložene dopustiti da razlike s obzirom na spol, rasu i socijalno stanje dijele Kristovo tijelo, dodatno je stavilo u pitanje vjerodostojnost krsnog jedinstva kršćanske zajednice (Gal 3,27-28) i ozbiljno je dovelo u pitanje njezino svjedočenje. Potreba da se pronade krsno jedinstvo, u središtu je ekumenske zadaće, kao

što je isto tako temeljno da se istinsko bratstvo uprisutni u krilu kršćanske zajednice.

Znak kraljevstva

7. Krštenje svečano otvara stvarnost novog života, darovana već na ovome svijetu. Ono čini da se bude dionicima zajednice Duha Svetoga. Znak je Božjega kraljevstva i života budućega svijeta. Zahvaljujući darovima vjere, nade i ljubavi, krštenje posjeduje unutarnju snagu koja zahvaća cijeli život, koja se proteže na sve narode i anticipira dan u kojemu će svaki jezik ispovjediti da je Isus Krist Gospodin, na slavu Boga Oca.

Krštenje i vjera

8. Krštenje je u isto vrijeme Božji dar i naš odgovor na taj dar. Ono teži rasti prema stanju vlastitu odraslim kršćanima, do visine savršenoga čovjeka u Kristu (Ef 4,13). Sve Crkve priznaju da je vjera nužna kako bi se primilo spasenje, sadržano i očitovano u krštenju. Potrebno je osobno zalaganje da bi se bilo odgovornim članom tijela Kristova.

9. Krštenje je u odnosu ne samo s trenutnim iskustvom nego i s rastom prema Kristu, što traje cijeli život. Krštenici su pozvani biti odsjaj Gospodinove slave, ako su snagom Duha Svetoga preobraženi na Njegovu sliku, iz slave u slavu (2 Kor 3,18). Kršćaninov je život nužno trajna borba, ali i trajan doživljaj milosti. U toj novoj vezi, kršteni žive za Krista, za Njegovu Crkvu i za svijet koji On ljubi, dok u nadi iščekuju očitovanje novoga Božjeg stvorenja i vrijeme kada će Bog biti sve u svima (Rim 8,18-24; 1 Kor 15,22-28.49-57).

10. Rastući u vjerskom životu kao kršćani, kršteni vjernici svjedoče da čovječanstvo može biti preporođeno i oslobođeno. Oni ovdje i sada imaju zajedničku odgovornost da zajedno daju svjedočanstvo o Kristovu evanđelju, o Kristu, osloboditelju svih ljudi. Mjesto toga zajedničkog svjedočenja jest Crkva i svijet. Unutar uzajamnog svjedočenja i služenja, kršćani otkrivaju puno značenje jedinstvenoga krštenja kao Božjeg dara svemu Njegovu narodu. Tako priznaju da krštenje, ako je krštenje u smrt Kristovu, ima etičke posljedice koje ne traže samo vlastito posvećenje, nego jednako tako potiču kršćane da se bore za ostvarenje Božje volje na svim područjima života (Rim 6,9ss; Gal 3,26-28; 1 Pt 2,21 – 4,6).

Krsna praksa

Krštenje vjernika i krštenje djece

11. Ne može se isključiti mogućnost da se krštenje djece obavljalo i u apostolsko doba, ali jasnije zasvjedočeni obrazac krštenja u ispravama Novoga zavjeta jest onaj što se događa na temelju osobne ispovijesti vjere.

Tijekom povijesti, krsna se praksa razvijala prema raznim oblicima. Neke Crkve krste djecu koju predstavljaju roditelji ili skrbnici koji su raspoloženi odgajati ih u kršćanskoj vjeri, u Crkvi i s Crkvom. Druge Crkve prakticiraju isključivo krštenje vjernika, sposobnih ispovjediti osobnu vjeru. Neke od tih Crkava preporučuju da se malu djecu predstavi i blagoslovi tijekom jednog slavlja, koje obično sadržava zahvalu na daru krštenja a i obvezu majke i oca da budu kršćanski roditelji.

Crkve krste vjernike koji, dolazeći iz drugih religija ili iz nevjere, prihvaćaju kršćansku vjeru i sudjeluju u katehetskoj pouci.

12. Krštenje vjernika kao i krštenje djece ima mjesta u Crkvi ako je Crkva zajednica vjere. Kada se krsti osoba koja je u stanju odgovarati za svoje čine, ispovijest osobne vjere činit će sastavni dio krsnog slavlja. Kada se krsti dijete, osobni će se odgovor dati kasnije, tijekom života. U oba slučaja krštenik će morati rasti u razumijevanju vjere. Za one koji bivaju kršteni na temelju svoje vlastite ispovijesti vjere, uvijek postoji trajna potreba da osobni odgovor u vjeri neprekidno raste. U slučaju djece, osobna ispovijest se traži kasnije; kršćanski odgoj teži za tim da se ta ispovijest izgovori. Svako krštenje pušta svoje korijenje u Kristovu vjernost sve do smrti i proglašava tu vjernost. Ono se smješta u okvir života i vjere Crkve te po svjedočenju cijele Crkve stavlja na svjetlo Božju vjernost, temelj svakog vjerskog života. Pri svakom krštenju cijela zajednica ponovno potvrđuje svoju vjeru u Boga i obvezuje se osigurati kršteniku prostor svjedočenja i služenja. Krštenje bi se, dakle, trebalo uvijek slaviti i razvijati u okviru kršćanske zajednice.

Objašnjenje

Kad se upotrebljavaju izrazi „krštenje djece“ i „krštenje vjernika“, treba imati na umu da postoji prava razlika među onima koji krste osobe bilo koje dobi i onih koji krste samo osobe sposobne da same izgovore ispovijed vjere. Proizlazi da je razlika između krštenja djece i krštenja vjernika manja ako se prizna da oba oblika krštenja uključuju Božju inicijativu u Kristu i da

izražavaju odgovor vjere dan među članovima zajednice koja vjeruje.

Običaj krštenja djece podcrtava zajedničarsku vjeru i vjeru koju dijete dijeli sa svojim roditeljima. Dijete je rođeno u jednom podijeljenom svijetu i u njemu sudjeluje. Po krštenju su obećanje i poziv evanđelja dani djetetu u zadatak da ih ostvari. Osobna krštenikova vjera i njegovo vjerno sudjelovanje u životu Crkve, bitni su da bi krštenje donijelo svoje plodove.

Običaj da se krste vjernici podcrtava izričitu ispovijest osobe koja odgovara na Božju milost, unutar i preko zajednice vjere, i koja traži krštenje. Oba oblika krštenja traže jednako odgovoran stav u odnosu na kršćanski odgoj. Ponovno otkriće da je karakter kršćanske formacije trajan može olakšati da se uzajamno prihvate različiti običaji inicijacije.

U nekim Crkvama, koje spajaju tradicije krštenja djece i krštenja vjernika, bilo je moguće za ulazak u Crkvu držati jednako vrijednim kako oblik po kojemu krštenje podijeljeno u djetinjstvu, kasnije slijedi ispovijed vjere, tako i oblik po kojemu krštenje vjernika slijedi predstavljanje i blagoslov što su se dogodili u djetinjstvu. Taj primjer poziva druge Crkve da odluče ne bi li i one mogle priznati jednako vrijedne izbore u svojim međusobnim odnosima i pregovorima o jedinstvu među Crkvama.

13. Kršenje je neponovljiv čin. Treba izbjeći bilo kakav postupak koji bi se mogao protumačiti kao „ponovno krštenje“.

Objašnjenje

Neke Crkve, koje su ustrajavale na osobitom obliku krštenja, ili su imale ozbiljnih problema s obzirom na vjerodostojnost sakramenata i službi u drugim Crkvama, koji put su tražile od onoga koji dolazi iz drugih crkvenih tradicija da se krsti prije nego postane član punog zajedništva. Budući da su došle do šireg razumijevanja i uzajamna prihvaćanja i da ulaze u tješnje odnose svjedočenja i služenja, Crkve se trebaju uzdržati od svakog postupka koji bi mogao staviti u sumnju sakramentalnu cjelovitost drugih Crkava ili umanjiti neponovljivi karakter sakramenta krštenja.

Krštenje - pomazanje - potvrda

14. U Božjem djelu spasenja pashalno je otajstvo smrti i uskrsnuća Kristova nerazdvojivo povezano s duhovskim darom Duha Svetoga. Tako je i sudjelovanje u smrti i uskrsnuću Kristovu nerazdvojivo povezano s primanjem Duha. Krštenje u punom

svojem smislu označava i ostvaruje jednu i drugu stvar.

Kršćani imaju različita mišljenja kad se radi o tome da se znak dara Duha Svetoga pojedinačno utvrdi. Različiti su čini bili označavali dioništvo u daru Duha Svetoga. Za neke to je sam obred vode. Za druge to je mazanje krizmom i/ili polaganje ruku, što mnoge Crkve nazivaju potvrdom. Za druge opet radi se o svim trima radnjama jer smatraju da Duh djeluje preko cijelog obreda. Svi se slažu u tvrdnji da se kršćansko krštenje sastoji u vodi i Duhu Svetome.

Objašnjenje

a) U nekim se predajama točno određuje da, kao što krštenje suobličuje Kristu raspetu, umrlu i uskrsnu, tako kršćani s krizmom primaju dar Duha Pedesetnice od Sina, koji je primio pomazanje.

b) Ako krštenje, kao pritjelovljenje Tijelu Kristovu, po samoj svojoj naravi teži euharistijskom zajedništvu Kristova tijela i krvi, pita se kako to da se jedan naknadni i odijeljeni obred može staviti između krštenja i primanja pričesti. Crkve koje krštavaju djecu, ali im u tom obredu uskraćuju sudjelovati na pričesti, trebale bi se pitati jesu li potpuno vrednovale i prihvatile posljedice krštenja.

c) Krštenje ima potrebu da se neprestano potvrđuje. Najprirodniji oblik potvrđivanja jest euharistijsko slavlje. Obnova krsnih obećanja može biti i u drugim zgodama, kao što je godišnja proslava pashalnog otajstva ili kada se krste druge osobe.

Prema uzajamnom priznanju krštenja

15. Crkve sve više među sobom običavaju uzajamno priznati krštenje kao jedinstveno krštenje u Kristu kad je pripravnik ispovjedio Isusa Krista kao Gospodina, ili kad je, kao što biva u slučaju krštenja djeteta, tu ispovijest obavila Crkva (roditelji, jamci, kumovi, kume i zajednica), a kasnije biva potvrđena osobnom vjerom i zauzetošću. Uzajamno se priznanje krštenja smatra znakom i važnim sredstvom da se izrazi krsno jedinstvo darovano u Kristu. Gdje god je to moguće, Crkve bi trebale na izričit način izraziti uzajamno priznanje svojih krštenja.

16. Oni koji običavaju krstiti vjernike i oni koji krštavaju djecu, da bi nadvladali svoja neslaganja, morali bi ponovno razmotriti neke vidove svojih postupaka. Prvi bi mogli nastojati vidljivije izraziti činjenicu da su djeca stavljena pod zaštitu Božje milosti. Drugi bi se trebali čuvati krsne navike, koja bi bila gotovo bez prosuđivanja, i trebali bi uzeti ozbiljno svoju odgovornost u odgoju krštene djece s obzirom na zrelu zauzetost u Kristu.

Krsno slavlje

17. Krštenje se obavlja vodom, u ime Oca, Sina i Duha Svetoga.

18. U krsnom slavlju simbolična bi se vrijednost vode morala ozbiljno uzeti i ne bi se smjela umanjivati. Čin uranjanja može na vidljiv način izraziti činjenicu da u krštenju kršćanin sudjeluje u smrti, ukopu i uskrsnuću Kristovu.

Objašnjenje

U nekim teološkim predajama upotreba vode, sa svim svojim pozitivnim povezivanjem sa životom i blagoslovom, znači neprekinutost između starog i novog stvorenja, očitujući tako značenje krštenja ne samo za ljudska bića nego također za čitavi svemir. U isto vrijeme, upotreba vode predstavlja čišćenje stvorenja, umiranje svemu što je u svijetu negativno i razorno: oni koji su kršteni u tijelo Kristovo, sudionici su obnovljena postojanja.

19. Kako je već bivalo u prvim stoljećima, dar Duha Svetoga u krštenju može se označiti još i drugim načinima: na primjer, znakom polaganja ruku i pomazanjem ili krizmanjem. Znak samoga križa podsjeća na obećani dar Duha Svetoga, koji je jamstvo i zalog onoga što još treba doći, kad Bog bude potpuno otkupio one koje si je stekao (Ef 1,13-14). Može se pretpostaviti da bi ponovno otkriće tih vrlo izražajnih znakova moglo obogatiti liturgiju.

20. U svakom cjelovitom krsnom bogoslužju morale bi se naći sljedeće sastavnice: navještaj biblijskih ulomaka koji se tiču krštenja; zaziv Duha Svetoga; odreknuće od zla; ispovijest vjere u Krista i u Presveto Trojstvo; uporaba vode; izjava da su krštenici stekli novi identitet kao kćeri i sinovi Božji i da su kao članovi Crkve pozvani da budu svjedoci evanđelja. Neke Crkve smatraju da kršćanska inicijacija nije potpuna bez pečata dara Duha Svetoga i bez sudjelovanja krštenika na svetoj pričesti.

21. U okviru krsne službe dobro je protumačiti smisao krštenja prema Pismu: sudioništvo u Kristovoj smrti i uskrsnuću, obraćenje, oproštenje i očišćenje, dar Duha Svetoga, pritijelovljenje Tijelu Kristovu i znak Kraljevstva.

Objašnjenje

Nedavna rasprava pokazuje da bi trebalo iskazati veću pažnju mogućim nesporazumima što ih pospješuje socijalno-kulturno okruženje u kojemu se krštenje slavi.

a) Običaj da se u nekim dijelovima svijeta kršteniku daje ime

u tijeku krsne liturgije dovelo je do pomutnje između krštenja i posebnih obreda, koji prate davanje imena. Ta je pomutnja osobito neugodna ako, u kulturama gdje prevladavaju nekršćani, krštenici moraju primiti kršćanska imena koja nisu ukorijenjena u njihovoj kulturnoj tradiciji. Kad Crkve pripremaju svoj naputak o krštenju, trebale bi paziti da zadrže naglasak na istinskom kršćanskom značenju krštenja i da izbjegavaju da krštenici budu nepotrebno udaljeni od svoje mjesne kulture zbog nadijevanja tuđih imena. Ime primljeno iz izvorne vlastite kulture ukorjenjuje krštenika u tu kulturu i, istodobno, očituje univerzalnost krštenja, pritjelovljenje jednoj, svetoj, katoličkoj i apostolskoj Crkvi, što se prostire u svim narodima zemlje.

b) U nekim većinskim europskim i sjevernoameričkim Crkvama krštenje se djece često obavlja, kako se čini, bez prosudbe. To navodi Crkve koje prakticiraju krštenje vjernika da odbijaju priznati valjanost krštenja djece; s druge strane, sama ta činjenica potiče jedno kritičnije razmišljanje o značenju krštenja među članovima samih tih većinskih Crkava.

c) Neke afričke Crkve obavljaju krštenje Duhom Svetim bez vode, polaganjem ruku, priznavajući ipak krštenje drugih Crkava. Potrebno je proučavati tu praksu i njezin odnos prema krštenju vodom.

22. Krštenje redovito obavlja zaređeni službenik, iako su u nekim okolnostima i drugi ovlašteni krstiti.

23. Budući da je krštenje usko vezano uz zajedničarski život i bogoslužje Crkve, ono bi se po propisu moralo obavljati za vrijeme bogoslužja, na način da bi se članove zajednice moglo podsjetiti na njihovo krštenje i da bi oni mogli izraziti dobrodošlicu u bratsko zajedništvo onima što se krste, kao i to da su i oni obvezni izgrađivati se u kršćanskoj vjeri. Kao što je bio običaj u drevnoj Crkvi, za krsno slavlje su najprikladnije velike svetkovine Vazma, Pedesetnice i Bogojavljenja.¹³

Prvi dio dokumenta u kojem se raspravlja o krštenju, dan ovdje u prijevodu, pokazuje da je pristup pitanju sakramenta krštenja metodološki, teološki i crkveno temeljit. U isto vrijeme, sam tekst nerijetko otkriva da Crkve s obzirom na krštenje različito teološki razmišljaju i na osobit ga način liturgijski obavljaju. Povjerenstvo Vjera i ustroj stavilo je pred Crkve dokument koji naznačuje bogatu, dragocjenu i otvorenu sakramentalnu baštinu, s nakanom da Crkve u njoj prepoznaju same sebe, ali i uzajamno jedna drugu. U tom pravcu

¹³ Vidi: BEM, br. 1-23, *Enchiridion oecumenicum* 1, 1398-1408.

dokument je trebao potaknuti Crkve da uznastoje u bitnome usuglasiti se o krštenju kao temeljnom i jedinstvenom sakramentu.

3. Primjedbe Crkava, i osvrt na BEM

Povjerenstvo Vjera i ustroj predstavilo je Crkvama Limski dokument kao ekumenski kairos. Dokument svjedoči da su razdijeljene Crkve uspjele postići do sada neviđeno teološko slaganje te uspjele izložiti bogatu teološku i crkvenu baštinu s obzirom na krštenje, euharistiju i službu. I kao što su Crkve imale prilike, dapače, bile su zamoljene dati svoje prijedloge dok je dokument nastajao, tako su sada Povjerenstvo i redaktori dokumenta obzirno i pažljivo zamolili Crkve da se osvrnu na dokument i kažu do koje mjere u njemu prepoznaju vjeru Crkve; može li im dokument biti nadahnuće za dijalog s drugim Crkvama; mogu li u njemu otkriti neko usmjerenje za svoj život i bogoslužje, svjedočenje i duhovnost; i na koncu, da predlože ono što bi u teološkom dijalogu moglo pridonijeti da se dođe do zajedničke apostolske vjere.¹⁴

Poziv da odgovore na ta pitanja bio je za Crkve konkretan ekumenski izazov. Pitanja su postavljena kako bi Crkve lakše i uspješnije procijenile i prihvatile dokument. Crkve su zamoljene da u svoje promišljanje i raspru uvedu i uvrste što je moguće više narod Božji i da pri tom uzmu u obzir sve razine crkvenog života. Povjerenstvo moli Crkve da pripreme i daju svoj službeni odgovor na što je moguće višoj razini autoriteta, bilo da je to vijeće, sinod, konferencija, skupština ili neko drugo crkveno tijelo. Da olakša Crkvama i pospješi sam tijekom prihvaćanja, Povjerenstvo želi da Crkve s najvećom mogućom točnošću odgovore na postavljena pitanja. Nakana je bila da se svi dobiveni službeni odgovori potom usporede, da se rezultati objave i da se na jednoj budućoj svjetskoj skupštini Vjere i ustroja sagledaju i raščlane

¹⁴ Evo kako doslovno glase pitanja na koja su Crkve trebale odgovoriti: „- Dokle vaša Crkva može prepoznati u ovom tekstu vjeru Crkve kroz stoljeća? - Koje zaključke može vaša Crkva izvući iz ovoga teksta za svoje odnose i dijaloge s drugim Crkvama, osobito s Crkvama koje također priznaju ovaj tekst kao izraz apostolske vjere? - Koje upute može vaša Crkva prihvatiti iz ovoga teksta za svoje bogoslužje, za svoj život i svjedočenje na području (kršćanske) izobrazbe, etike i duhovnosti? - Koje savjete može vaša Crkva dati za nastavak rada *Vjere i ustroja* s obzirom na odnos između materijala ovoga teksta o krštenju, euharistiji i službi te njegova istraživačkog projekta na duge staze ‘Prema zajedničkom izrazu apostolske vjere danas’?“. Vidi: *Enchiridion oecumenicum 1*, 1397.; usp.: R. PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, 51.

ekumenske posljedice koje za Crkve iz toga proizlaze.¹⁵

3.1. *Odgovor Katoličke crkve*

Katolička crkva, istina, nije članica Ekumenskog vijeća Crkava, ali je od 1968. članica i sudjeluje u radu povjerenstva Vjera i ustroj,¹⁶ pa se očekivalo da i ona odgovori na postavljena pitanja u vezi s BEM-om. No, odgovor nije stigao u, za sve Crkve, naznačenom roku, to jest, do 31. prosinca 1984. Ako se očekivalo da zajednice upoznaju i kritički se osvrnu na dokument, a to se nastojalo i događalo u mnogim Crkvama, taj je rok bio prekratak.¹⁷ Zato je rok pomaknut na 1986. godinu. Zacijelo, Katolička je crkva, kao što je i bilo predloženo, željela dati iscrpan odgovor. Dokument je bio prosljeđen biskupskim konferencijama i relevantnim katoličkim učilištima po svijetu. Nakon što su osvrtni pristigli, Papinsko vijeće za jedinstvo kršćana sročilo je u suradnji s Kongregacijom za nauk vjere odgovor na četrdesetak stranica i otposlalo ga 21. srpnja 1987. Do tada je na Limski dokument odgovorilo 185 Crkava i crkvenih zajednica, preko 100 raznih skupina i pojedinaca, a Max Thurian je 143 službena odgovora izdao u šest svezaka u Ženevi od 1986. do 1988. godine. Opširniji odgovor od Katoličke crkve poslala je, na pedesetak stranica, jedino generalna sinoda Anglikanske crkve, prepoznavajući u dokumentu „vjeru Crkve kroz vjekove“.¹⁸

Iako je dokument donesen kao izjava o dosegnutom slaganju među Crkvama, to jest predstavlja tek jedan stupanj na putu prema punom jedinstvu, on je zadobio veliku važnost. Tako će katolički teolog, suradnik u Limi, Walter Kasper, primijetiti kako izjava predstavlja temeljni sporazum i široko slaganje o svim još otvorenim pitanjima, čemu se prije nitko nije ni usudio nadati. Taj, prvi put jasno i javno oblikovan temeljni sporazum, predstavlja ekumenski događaj prvoga reda. Izjava nije rezultat do kojega se došlo pogađajući se manje više uspješno o zajedničkom minimumu, nego je to suglasje proizišlo iz temelja i korijena tako da se na njemu može i dalje graditi.¹⁹

¹⁵ Usp, *Enchiridion oecumenicum* 1, 1396-1397.; R. PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, 50-51.

¹⁶ Vidi: P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, 170.

¹⁷ Usp.: P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, 173. Dok su se 1990. službeno analizirali odgovori i stavovi Crkava, utvrđeno je da je bilo tiskano oko 400.000 primjeraka teksta i njegovih prijevoda, a osim toga još 150.000 primjeraka s didaktičkim napucima i radnim materijalima.

¹⁸ Vidi: R. PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, 55 i 57.

¹⁹ Usp.: P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, 171.

U uvodu i među općim primjedbama katolički odgovor utvrđuje da je BEM temeljno u skladu sa zahtjevima što ih navodi dekret II. vatikanskog koncila o ekumenizmu *Unitatis redintegratio*. Katolička crkva sebe vidi djelatnim sudionikom u svekolikom nastojanju oko vidljiva jedinstva i prosuđuje da će doći do vidnog ekumenskog napretka ako Crkve i crkvene zajednice odgovore na postavljena pitanja. Utvrđuje se da dokument, inače, donosi mnoga teološka mjesta što ih kršćani mogu zajednički potvrditi i na njima graditi, težeći za suglasjem u bitnome.

U odgovoru se zatim nižu točke koje u dokumentu valja doraditi. Kao prvo opaža se da dokumentu nedostaje jasan pojam sakramenta i sakramentalnosti. Upravo se zbog toga i ne iznose razlozi koji bi obrazložili zašto je krštenje neponovljiv čin, niti se uopće pokušava tumačiti je li krštenje nužno za spasenje. Drugo, dokument treba doraditi u onom dijelu gdje dovoljno ne razlikuje apostolsku predaju koja obvezuje, jer proizlazi iz objave, od raznih drugih predaja koje su se razvijale u mjesnim Crkvama, kao što su: krštenje bez vode, euharistija bez vina i kruha, ređenje žena.

Kad se pak radi o samom krštenju, onda se općenito ocjenjuje da je tekst pretežito utemeljen na novozavjetnom nauku o krštenju i da odgovara onomu što Crkva vjeruje o krštenju, a zastupa II. vatikanski koncil i liturgija inicijacije koju je proglasio papa Pavao VI.²⁰

Nadalje, drži se opravdanim ono što dokument ističe kao osobito značajno, a to je, prvo, da se priznaje kako je krštenje dar i djelo trojedinoga Boga; drugo, da je krštenje sastavni dio nacrtu što ga je Bog zamislio s nakanom da sve okupi u svojem kraljevstvu, i to po Crkvi u kojoj se nastavlja Kristovo poslanje u Duhu, i treće, da je krštenje sakramentalna stvarnost.²¹

Među posebnim pak primjedbama katolički odgovor ponajprije ukazuje na to kako dokument dobro prikazuje ustanovu krštenja, zasnovanog u smrti i uskrsnuću Kristovu. S druge strane, tvrdi se da je značenje krštenja nedostatno objašnjeno s obzirom na jedinstvo kršćana, u smislu da pravo krštenje može biti podijeljeno u odijeljenim crkvenim zajednicama i da baš ono čini temeljnu vezu zajedništva, daleko dublju od bilo čega drugoga što kršćane razdvaja.

²⁰ Papa je proglasio novi obrednik kršćanske inicijacije apostolskom konstitucijom *Divinae consortium naturae*, u: AAS 63,9 (1971.), 657-664. Usp.: Rimski obrednik obnovljen prema odluci Svetog ekumenskog sabora II. vatikanskog a proglašen vlašću pape Pavla VI., *Red pristupa odraslih u kršćanstvo*, Prethodne napomene br. 2 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1974.), 7.

²¹ R. PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, 58-59.

Uz br. 4 primjećuje se da je tu nedostatno istaknuta veza između nužnosti krštenja i općega spasenja, to više što se ne spominje istočni grijeh, a ne stavlja se u pitanje ni jesu li, i zašto su, svi ljudi grešnici u smislu nauka o praiskonskom grijehu. A kako je istočni grijeh utemeljen u Svetom pismu, zatim, naglašen u patristici i izrazito povezan s praksom krštenja, valjalo bi nauk o prvotnom grijehu, imenom i sadržajem, uvrstiti tamo gdje se raspravlja o značenju i učincima krštenja.

Istina, dokument u br. 6 govori o znaku i biljegu krštenja, no to ne čini dostatno jasno. Nije razvidno govori li dokument o patrističkom razdoblju kada je slika biljega/pečata zasigurno bila vrlo razvijena i nalazila se u liturgijskoj praksi biljegovanja i mazanja onih koji se krste u obliku križa; to je bilo važno za refleksiju Crkve o sakramentalnosti krštenja osobito u latinskoj predaji; to je dovelo i do tumačenja da krštenje nije ponovljivo i da pritjelovljuje Crkvi. Sve te danosti upućuju na to da bi valjalo produbiti teologiju biljega/pečata.

Kad je riječ o odnosu krštenja i vjere u br. 8, 9 i 10, onda se opaža kako je u Limskom dokumentu milost krštenja izvrsno prikazana u odnosu na Boga, ali ne i u smislu ekleziološke dimenzije krsne milosti - što se osobito uočava kad dokument govori o krštenju djece.

Katolička se Crkva ne slaže s dokumentom s obzirom na to kako u br. 11 i 12 govori o krštenju vjernika i krštenju djece. Jer, i djeca kad se krste postaju članovi vjerničke zajednice. Prema tome bilo bi bolje govoriti o krštenju djece i odraslih. Polazi se od uvjerenja da je krštenje dar Božji. Djeca su također pod iskonskim grijehom, a po krštenju sudjeluju u Kristovoj milosti. Možda oni koji ne krste djecu imaju dojam da se djeca krste bez dovoljna prosuđivanja tako da čin krštenja ispada kao neki magični ili automatski čin. No tvrdi se da u katolika postoje propisi o tome da se roditelje ima pripremiti za krštenje djece, a i naglašeno je da su roditelji odgovorni odgajati djecu u vjeri kako bi postali kadri osobno i zrelo vjerovati Kristu.

Međutim, Katolička se crkva slaže s time da se naglasi vez krštenja i krizme, kako to čini br. 14, ali ističe „da pojava različitog sakramentalnog obreda nazvana krizmom ili potvrdom jest normativan razvoj u vjeri Crkve“. Iako se dar Duha Svetoga daje već u krštenju, ipak neki vidovi duhovskog dara bit će izričito označeni u liturgiji kršćanske inicijacije mazanjem uljem i molitvom s polaganjem ruku, a to su: opunomoćenje biti svjedokom, ustrajnost u kušnjama i javno očitovanje pripadnosti Crkvi. To je razlog zašto Katolička crkva vjeruje da je potvrda različit sakrament od krštenja i da se u njoj daje poseban i jedinstven dar Duha Svetoga.

Što se tiče krsnog obreda, Katolička crkva drži da je voda bitan element za krštenje. Ocjenjuje se čudnim kako se u objašnjenju uz br. 19-21 uzima dokazanom očiglednost suda da se „u multitudinističkim europskim i sjeveroameričkim Crkvama krštenje djece često prakticira na prividno neprosudben način“.²²

3.2. *Odgovor Pravoslavne crkve*

Budući da su pravoslavne Crkve brojne i samostojne, razumljivo je da su i njihovi odgovori i primjedbe u vezi s BEM-om različiti i da su neposredniji, premda su u bitnim i teološkim sadržajima slični onim katolika. Osim što su pojedine Crkve zasebno slale odgovore, predstavnici pravoslavnih Crkava dali su jedan zajednički odgovor na Međupravoslavnom simpoziju u Brooklinu 1985. godine. U vezi s krštenjem na skupu je rečeno da u dokumentu u br. 6 treba razjasniti odnos između crkvenog i krsnog jedinstva; u br. 5 podrobnije objasniti ulogu Duha Svetoga u krštenju te u br. 14 odnos između krštenja i krizme/potvrde, čime se vjernici pritjelovljuju Tijelu Kristovu. Nadalje, predlaže se da se u krsnom obredu u br. 20 razjasni uloga egzorcizma i odreknuća od Zloga te da se jasno rastumače izrazi kao što su: *znak, sakramentalni znak, simbol, celebrant* (uz br. 22), *etički život* i još neki drugi stručni izrazi koji dolaze u dokumentu.²³

Kad je riječ o odgovorima što su ih zasebno dale pojedine pravoslavne Crkve, onda Ekumenski, carigradski, patrijarhat ocjenjuje da dokument kao takav ne izražava jedinstvo i zajedništvo vjere i predaje koje resi jednu, svetu, katoličku i apostolsku crkvu, isto tako, ni vjerske simbole, ni koncile i oce s kojima se pravoslavna Crkva poistovjećuje. Istina, iako dokument sadržava mnoge pozitivne elemente, utvrđuje se da mu nedostaje čvrsta ekleziološka potka, pa zato on za pravoslavne ne može predstavljati ni vjeronaučni priručnik, ni bogoslužni obrednik. Jednako je tako naglašeno da BEM po sebi ne omogućuje ni interkomuniju, pa čak ni euharistijsko gostoprimstvo. Na kraju će se primijetiti da ni recepcija dokumenta, koliko god bila poželjna i preporučena, ne uključuje ni to da se ekleziološki i praktično priznaju sakramenti inicijacije drugim, još uvijek odijeljenim Crkvama.

Ruska će pravoslavna crkva opaziti da je u br. 1 premalo reći da je krštenje ukorijenjeno u Isusovu životu i djelu, a da se istodobno ne istakne Njegovo božanstvo i spasiteljska uloga. Isto tako, kolikogod se ne dovodi u pitanje činjenica da se Isus solidarizirao s grešnicima, ističe se,

²² Vidi: R. PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, 59-61.

²³ Vidi: R. PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, 55.

da zbog veće točnosti treba u br. 3 jasno i određeno istaknuti kako je Isus na se uzeo grijeh svijeta.

Rumunjska pravoslavna crkva traži da se u br. 4, a u vezi sa spasenjem, jasno izloži kako se po krštenju događa oslobođenje od grijeha, onog iskonskog i svakoga drugog grijeha, zatim da se jasno obrazloži sakramentalni značaj krštenja i krizme, kao i uzajamni odnos među sakramentima inicijacije. A kako pitanje krštenja djece, o čemu govore br. 11 i 12 drži važnim, ona također traži da se prouči u kojoj je mjeri krštenje djece bilo stalna praksa u prvoj i apostolskoj Crkvi.

Bugarska pravoslavna crkva ističe da je u samom obredu nemoguće promijeniti bezličnu sakramentalnu formulu: *Neka se krsti* jer ona označuje da je sam Bog onaj koji podjeljuje sakrament krštenja, što se ne vidi u formuli: *Ja te krstim*. Jednako se tako ističe razlika i u stručnom nazivlju: *misterij*, a ne *sakrament*. Nipošto pak nije prihvatljivo krštenje koje se podjeljuje samo polaganjem ruku, što običavaju činiti neke afričke Crkve.

Podosta negativan stav prema Limskom dokumentu zauzela je Grčka pravoslavna crkva, ocjenjujući da je povjerenstvo Vjera i ustroj ustvari prekoračilo mjerodavnosti s obzirom na konstitucije Ekumenskog vijeća Crkava. Kad se pak radi o tome da se odgovori na postavljena pitanja u vezi s dokumentom, teološki će odbor te Crkve ocijeniti da je bilo kakav crkveni odgovor, služben ili neslužben, ne samo bezvrijedan nego i štetan.

Ukazujući zacijelo na kanonsku stegu, Aleksandrijski patrijarhat ocjenjuje da bi se o stavu cijele Pravoslavne crkve s obzirom na sadržaje u BEM-u moglo odlučivati jedino na svepravoslavnom saboru, no utvrđuje se da za takav skup vrijeme još nije sazrelo, a niti dokument predlaže da bi se postupalo na takav način.²⁴

3.3. Osvrt na Limski dokument i odgovore Crkava

Na izradi Limskog dokumenta sudjelovalo je oko 300 Crkava, što izravno što preko predstavnika koji su bili zajednički za istu vjeroispovijest. Ekumensko vijeće Crkava imalo je 1982. godine 307 članica, a 1991. broji 320 članica. Od njih se veći broj potrudio dati odgovor na upit o dokumentu tako da je do plenarne skupštine Vjere i ustroja u Santiago de Compostelu 1993. pristiglo 200 službenih osvrta.²⁵

²⁴ Za ovdje navedene odgovore što su ih dale pravoslavne Crkve, vidi, R. PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, 55-57.

²⁵ Vidi: P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, 170 i 174, bilj. 308; R. PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, 50 (307 članica); Jos E. VERCRUYSSSE, *Introduzione alla teologia ecumenica* (Casale Monferrato: Piemme, 1992.), 59 (320 članica).

Ako se sagleda Limski dokument o krštenju, euharistiji i o službi, onda prema P. Neuneru, čiju se prosudbu ovdje slijedi, prvo pada u oči činjenica da teološko promišljanje posvećuje pozornost klasičnim pitanjima kontroverzističke teologije. Nakon što je kroz određeno vrijeme predmet osobite brige u Ekumenskom vijeću Crkava bila odgovornost za svijet i promicanje društva kao takva, sada su se ponovno u središtu zanimanja našle one teme koje su svojedobno razdirale crkveno jedinstvo i utirale put raskolu. Ponovno se ozbiljno pristupilo pitanjima kontroverzističke teologije. Dakako, tijekom dijaloga među Crkvama nije izostala kritička prosudba. Ona se uvijek odnosila na metodu, bilo da se pitanje postavljalo i ocrtavalo u perspektivi sekularnog ekumenizma, bilo da se isticala nada kako će se crkveno sjedinjenje postići samo zajedničkim radom, bilo da se u ekumenskom diskursu smatralo zastarjelim raspravljati tradicionalna pitanja kao takva.

Prema metodologiji primijenjenoj u Limskom dokumentu, kontroverzne se točke rješavalo tako da ih se povezivalo s praksom prve Crkve, njezinim uređenjem i njezinim doktrinarnim odlukama. Protivno polemičkom načelu *sola scriptura* ili općoj kritici *protokatolištva* što je prevladavalo u nekim protestantskim Crkvama, Limski se dokument poziva na nauku i praksu prve Crkve i drži normativnim odluke što ih je donijela prva Crkva. Takav je pristup očito plod utjecaja pravoslavne predaje, vrlo zastupljene u dokumentu. Prema pravoslavcima, crkveno jedinstvo moguće je uspostaviti jedino na temeljima prve Crkve i povjerenstvo Vjera i ustroj je tu neporecivu pretpostavku prihvatilo i ugradilo u dokument. Razumljivo je da je pravoslavcima i anglikanskim Crkvama te Katoličkoj crkvi bilo lakše složiti se s tim temeljnim usmjerenjem, kao i s posljedicama što otuda proizlaze, nego što je to bilo Crkvama reformacije i slobodnim Crkvama, koje dovode u pitanje osobito one tvrdnje koje se odnose na crkvenu službu.

Limski dokument je za mnoge Crkve bio prigoda da se prvi put izjasne o jednom ekumenskom dokumentu, da se sučele s njegovim sadržajem, s njim usporede svoju crkvenost i u njegovu svjetlu iščitaju vlastite temeljne ekleziološke postavke. Dokument je djelovao katalizatorski, osobito za Crkve koje do tada gotovo nikako nije zanimala ekleziološka problematika. Zato je sam dokument i njegovo prihvaćanje od strane Crkava događaj od uistinu velike važnosti. S druge strane, ne sumnjajući u dobru volju, Crkve su u odlučnim pitanjima ipak zauzimale stav koji se temelji na vlastitoj praksi i tradicionalnom nauku. Zato su Crkve u svojim osvrtima na dokument uporno zahtijevale da se određena pitanja bitno točnije odrede. Sami zahtjevi, već kako su

dolazili iz različitih Crkava, nerijetko su si protuslovlili s obzirom na isti sadržaj. Događalo se i to da Crkve gotovo nikako nisu ispitivale vlastitu praksu i vlastitu doktrinu u svjetlu rezultata postignutih u Limskom dokumentu. Crkve se nisu usredotočile toliko na to da traže i iznesu razloge koji bi sukladno obrazlagali crkveno jedinstvo, nego su radije tražile da se tekstovi u dokumentu ponovno prerade i izoštre.

Iz dokumenta Crkve nisu izvodile službene zaključke. No time što je potakla Crkve da marno teološki promišljaju i nadvladavaju kontroverzije koje su prouzročile raskol, dokument je uvelike pomogao da se one međusobno otvore i približe. Zato se može zaključiti da Limski dokument uistinu predstavlja vrhunac ekumenskog rada. Međutim, s druge strane dokument nedvojbeno pokazuje da je završilo vrijeme označeno ekumenizmom konsensusa i konvergencije, i to zbog toga što mu je, očito je, ne može se prikriti, nedostajalo teološke oštine i snage da proizvede značajnije ekleziološke učinke. Istina je da se do sada nije napravila znanstvena raščlamba odgovora što su ih Crkve dale na Limski dokument. Službeno prihvaćanje, inače sporo, a osobito ono izostalo, pokazalo je da uspostaviti konsenzus, čak ako je i učinkovit, očito nije dovoljan motiv i razlog da bi se Crkve sjedinile.²⁶

Zaključak

Sve ono što se događalo nakon što je Limski dokument predstavljen i dostavljen Crkvama da na nj dadnu svoje opaske i prijedloge, govori o tome da je pitanje o krštenju, uz ono o euharistiji i službi, od prve važnosti u ekumenskom teološkom dijalogu. Tako će se središnji odbor Vjere i ustroja sastati 1989. godine u Budimpešti i pregledati pristigle odgovore, primjedbe i prijedloge Crkava te usvojiti izjavu: *BEM - trajan poziv na jedinstvo*.

Već kako se pristigli materijal iščitavao, pojavljivala su se razna pitanja koja su bila svrstana u tri skupine. To su pitanja koja se odnose, prvo, na crkveni i vjerski život u odnosu prema Svetom pismu i Predaji, zatim, na sakrament i sakramentalnost te na koncu, na ekleziologiju, to jest, na narav i poslanje Crkve. Na tim je pitanjima trebalo još poraditi i produbiti ih. Ujedno je odlučeno da se pripremi jedan konačan izvještaj za generalnu skupštinu Ekumenskog vijeća Crkava što će se održati u Canberri 1991. godine.²⁷

Povjerenstvo Vjera i ustroj predstavilo je na skupštini u Canberri dokument *Jedinstvo Crkve kao koinonija: dar i poziv*, i skupština ga je

²⁶ Usp.: P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, 171-174.

²⁷ Vidi: R. PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, 61.

odobrila. U dokumentu se utvrđuje da će se puna koinonija postići kada se sve Crkve budu uzajamno priznale jednom, svetom, katoličkom i apostolskom Crkvom u svoj punini. No, da bi učinile korak prema tom cilju, potiče se Crkve članice da usvoje one tvrdnje o krštenju, euharistiji i službi što su već dane u Limskom dokumentu, zatim da surađuju dok svjedoče evanđelje i dok se zauzimaju za pravednost, mir i očuvanje stvorenoga.²⁸ Time je u stvari skupština snažno potaknula Crkve ne samo da usvoje sadržaje BEM-a nego da na tim krupnim pitanjima, i na krštenju dakle, još svestranije porade kako bi što više uskladile svoja stajališta – sve dok u međuvremenu surađuju evangelizirajući svijet. Povjerenstvo Vjera i ustroj je u tom pravcu razumjelo i spremno prihvatilo poziv te odmah započelo okupljati stručnjake koji će zasebno istraživati i usklađivati krsnu materiju. Zdušni rad koji će imati više postaja dao je važne ekumenske dokumente o krštenju. No, prikazati taj rad i dokumente iziskivalo bi jedan zaseban rad i raščlambu.

Nema nikakve sumnje da je dokument BEM uskladio do moguće mjere krsnu materiju različitih predaja. Kao takav on je, ipak, bio i suviše izazovan za kršćanske Crkve u ekumenskom dijalogu. Istina, dokument izdvaja i obrazlaže teološka i praktična pitanja na način uobičajen u kontroverzističkoj teologiji. Crkve su se sada prvi put blisko i svestrano suočile s različitim krsnim predajama i praksama. Potiče ih se da svoju vlastitu krsnu predaju pogledaju i iz drugog ugla. Štoviše, zamoljene su da dok razmatraju dokument i na nj daju svoje opaske, pokušaju prepoznati sebe u drugim krsnim predajama, kao i druge u svojoj. Drugim riječima, pozvane su probiti i nadići naslijeđeni, počesto krut kontroverzistički okvir i stav. No već i u svojim osvrtima na dokument Crkve su dale do znanja da to nije lak pothvat, ili da to nisu u stanju učiniti u znatnijoj mjeri, a neke čak nisu pokazale ni dovoljno dobre volje da to učine. Je li to znak da se radi o velikoj, poštovanja vrijednoj, zaljubljenosti u vlastitu vjeroispovijed ili o pretvrdoj zatvorenosti? Ipak, unatoč svemu, Crkve su nastavile dijalog o krštenju, i to poglavito zahvaljujući temeljitom metodološkom pristupu primijenjenom u dokumentu. Naime, za ono što se u tom trenutku o krštenju teološki i liturgijski promišljalo, postojano se tragalo za sličnošću i potvrdom u misli i praksi prve Crkve. Takav pristup, uostalom, u širokim crtama odgovara pravoslavnoj i katoličkoj predaji, a bit će uvažen i u budućem istraživanju. Pa, ako BEM kao prvi znatno usklađen ekumenski dokument i nije jače pokrenuo Crkve da s više poleta rade na vidljivom crkvenom jedinstvu, niti da u većoj mjeri

²⁸ Vidi: P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, 69, 71. Četvrta svjetska skupština Vjere i ustroja održana je u Montrealu 1963. godine.

uzajamno priznaju valjanost krštenja – što se pokazuje kao pastoralno žurno, on će u narednom vremenu ostati valjano polazište i smjerokaz kad se radi o tome da se istraži i produbi krsna teologija i praksa te krsno kršćansko jedinstvo.

BAPTISM IN LIMA DOCUMENT

Summary

The Christian world summoned together in the Ecumenical World Council of Churches is intensively engaged in promoting the visible unity of the Church. Striving toward this goal, Christians try to understand one another better, to work together and to resolve theological disputes.

In regard to baptism, long-standing ecumenical dialogue shows that there are differences in the theological understanding of this sacrament. A key moment in this dialogue occurred in 1982 when a basic document on baptism was presented by members of the World Council of Churches entitled "Baptism, Eucharist, Ministry". This article analyzes this document showing that there are many things the Churches agree on, including biblical, Christological, ecclesiological and spiritual facts. At the same time, however, the article shows that there are different interpretations, questions and approaches; these include issues to do with the community in which a person is baptized, the sin that is washed away in baptism, the matter and form of baptism, the relation of baptism to the other sacraments of Christian initiation, and the role of personal and ecclesial faith during baptism. The article discusses these and other questions posed by different baptismal traditions. Differences will certainly yield further ecumenical documents, but taking these differences into consideration the document urges all Churches mutually to accept the validity of baptism – this acceptance to be based on pastoral care.

Key words: *baptism, ecumenism, dialogue, division, unity, mutual acceptance of baptism.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-725-74
Pregledni rad
Primljeno: svibanj 2012.

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

POSTUPAK PRI UKLANJANJU ILI PREMJEŠTANJU ŽUPNIKA

Sažetak

Koliko je popunjavanje župa i imenovanje župnika važno, često put može biti i vrlo komplicirano. Upravo je zato ZKP tome posvetio trinaest kanona. Da se uoči razlika između propisa CIC-a iz 1917., ukratko su ovdje prikazane i njegove odredbe, a kasnije su nove, sada važeće s njima uspoređivane. Posebno je obrađen postupak pri uklanjanju, a posebno propisi o premještanju župnika. Jasno su opisane upute dijecezanskom biskupu kako postupati u jednom i drugom slučaju, no dovoljno je pouke dano i samim župnicima kako se postaviti, pa i onda kada misle da su njihova ljudska i župnička prava povrijeđena. Naglašeno je također da se i jedan i drugi postupak odnosi samo na svećenike inkardinirane u partikularnu Crkvu jer za župnike redovnike su sasvim druge odredbe.

Ključne riječi: župnik, uklanjanje sa službe, kazne za klerike, premještaj, utok na administrativne odluke, kanonska pravičnost, dobro duša.

Uvod

Bez sumnje je ovo važna materija u Zakoniku kanonskog prava jer se tiče i dobra vjernika, ali i same osobe župnika, premda zakonske odredbe o tome obuhvaćaju trinaest posljednjih njegovih kanona, tj. 1740-1752. No naglašena je i bitna svrha uklanjanja, odnosno premještanja: „Spasenje duša mora u Crkvi uvijek biti vrhovni zakon“ (kan. 1752). Ističem, međutim, da su sadašnje odredbe jako pojednostavljene i svedene na ono najbitnije. A da lakše uočimo razliku i novost u odnosu na prethodni Zakonik, pogledat ćemo prvo te stare.

1. Propisi CIC-a iz 1917. godine

S obzirom na uklanjanje i premještanje župnika CIC je odredbe

imao u *IV. Knjizi – Postupci*, i to u 3. dijelu (kann. 2142-2194), koji ima 53 kanona. Prvo su bili propisi o *uklanjanju* nepremjestivih župnika (kann. 2147-2156), a slijedile su zatim druge o *uklanjanju* premjestivih (kann. 2157-2161) jer su tada i postojale takve dvije vrste župnika. Iza toga su propisi o (pastoralnom) *premještanju* župnika (kann. 2162-2167), pa postupak protiv svećenikâ (dakako i župnikâ) koji nisu držali rezidenciju (kann. 2168-2175); odredbe protiv onih svećenika za koje ima dokaza da žive u priležništvu (kann. 2176-2181); odredbe protiv župnikâ koji su zanemarili župničke dužnosti (kann. 2182-2185) i konačno postupci poglavara kada prosuđuje po „svom znanju i savjesti“ - tzv. postupci „*ex informata conscientia*“ (kann. 2186-2194).

Polazna točka za promišljanje o ovakvim odredbama u CIC-u je ipak kan. 454, koji je izričito naglašavao da je župnička služba stalna, još bolja riječ: stabilna. Međutim, ni ta stalnost nije kod sviju bila ista. Veća je i stalnija kod nepremjestivih župnika, a manje je stabilna i manje trajna kod onih drugih - premjestivih. U načelu župnici su u većini slučajeva bili nepremjestivi. Čak je i svaka novoosnovana župa trebala odmah dobiti nepremjestiva župnika. No u tom slučaju, biskup je, u dogovoru s Kaptolom, ipak mogao imenovati premjestiva župnika.

Inače, sasvim je drukčije bilo ako je u pitanju bio župnik redovnik jer isti kan. 454 u § 5 određuje da su župnici redovnici uvijek premjestivi: „po volji mjesnog Ordinarija, uz saopćenje njegovu poglavaru i po volji Poglavara samo da obavijesti Ordinarija“. Također je uvijek bio premjestiv i župnik na kvazižupi. Stoga sve ovo što obrađujemo bilo o *uklanjanju*, bilo kasnije o *premještanju* župnika ni u kojem se slučaju nije odnosilo na župnike redovnike.

Makar se radilo i o nepremjestivome župniku, kan. 2147, § 1 je odlučan: I nepremjestivi župnik može biti smijenjen, ako je njegovo *službovanje štetno ili barem bezuspješno*, premda ponekad u svemu tome nema njegove osobne krivnje. Kanon zatim ističe pet osobitih razloga¹

¹ U stvari, podloga ovoga kanona je dekret Konzistorijalne kongregacije: „*Maxima cura*“ od 20. kolovoza 1910. Dekret navodi da je to ipak više tzv. *ekonomično* ili disciplinarno *uklanjanje*, a ne sudski postupak; rješava se administrativno – dekretom biskupa, pa dodaje: „Spasenje naroda je vrhovni zakon i povjeravanje župničke službe u Crkvi nije radi župnikove osobne koristi, nego radi spasenja vjernika kojima je postavljen“. Navodi se zatim devet pojedinačnih razloga za *uklanjanje* župnika. Inače je taj dekret vrlo iscrpan i detaljan i sastoji se od 32 kanona. Kasnije, od nabrojanih devet razloga u tom dekretu „*Maxima cura*“, CIC je neke sjedinio, tako da ih je u stvari ostalo pet. Međutim, kan. 2147, § 2 dodaje riječ: *praesertim – osobito*, a te riječi nema u spomenutom dekretu. Usp.: CODICI IURS CANONICI FONTES, svez. V., Petrus GASPARI (ur.), br. 2074 (Vatican: Typografia polyglotta, 1930.), 35-36.

za uklanjanje župnika (što znači da je moglo biti i nekih drugih razloga za takav postupak, prema biskupovoj procjeni): 1) župnikova neukost ili trajna duševna ili tjelesna slabost;² 2) mržnja puka, makar ona nije opravdana niti općenita; 3) gubitak dobra glasa kod časnih i ozbiljnih ljudi; 4) vjerojatno neko zlo(činstvo) župnika, radi kojega bi moglo izbiti sablazni; 5) loše upravljanje crkvenom imovinom. U danom slučaju mjesni Ordinarij je trebao (kan. 2148) prvo saslušati mišljenje dvojice sinodalnih ispitivača (a svaka biskupija ih je morala imati najmanje četvoricu - kan. 385) te pismeno ili usmeno pozvati župnika da se zahvali na službi u toj župi.

Ako u zadanom roku (koji je biskup u dopisu odredio), župnik nije podnio zahvalu, niti molio obrazloženo produženje službe (kan. 2149), ordinarij mu je mogao izdati dekret o uklanjanju sa župe. No ako je župnik pristao bilo radi navedenih razloga, bilo radi nekih drugih, išlo se u daljnji postupak – smjenjivanje. Jedino ako je župnik postavio uvjete, ordinarij je procijenio da li se njegovi uvjeti mogu prihvatiti ili ne mogu i o tome bi ga izvijestio (kan. 2150).

Kan. 2153 je davao smijenjenom župniku mogućnost utoka (u roku od deset dana), a on se upućivao istom ordinariju i tada se cijeli slučaj rješavao uz pomoć *dvojice župnika savjetnika* (a i njih je morala imati svaka biskupija – kan. 386, § 2), koji bi savjetovali da li utok usvojiti ili odbaciti te rješenje priopćili župniku. Ako je bio izdan dekret o uklanjanju sa župe, moralo je biti napisano da li je premješten na drugu župu, ili mu je osigurana neka slična nadarbina ili drugi izvor prihoda od čega će živjeti (kan. 2154). Međutim, ako je župnik bio slab i bolestan, ordinarij ga je čak mogao ostaviti u istoj župnoj kući *dok traje potreba* (kan. 2156).

Kada se radilo o premjestivome župniku (kan. 2157), razlozi uklanjanja su oni isti, gore spomenuti u kan. 2147. Ordinarij bi očinski opomenuo i nagovarao župnika da podnese odreknuće (kan. 2158). Nije li to župnik prihvatio, pismeno je morao iznijeti svoje razloge, a ordinarij bi ih razmotrio s dva „sinodalna ispitivača“ (kan. 2159). Ako se ipak procijenilo da su župnikovi razlozi nedovoljni, slijedila je opomena i prijetnja uklanjanjem u određenom roku (kan. 2160). Kad isteče i to vrijeme, prema svojoj razboritosti ordinarij je mogao izdati dekret o uklanjanju (kan. 2161).

Sasvim je drugi postupak bio kad se radilo o premještanju žu-

2 U ovakvim slučajevima se radije slabu i bolesnu župniku dodjeljivao župni vikar jer nije imalo smisla „već bolešću pogođenog čovjeka još dotući i premještajem“. A. VERMEERSCH – J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici, III* (Brugis – Bruxellis: ³1928.), 164.

pnika, premda je on uspješno upravljao župom (kan. 2162). Ordinarij bi, radi dobra duša, predložio i savjetovao premještaj. Tu su, pak, nastajale često nesagledive teškoće. Nepremjestivi župnik, ako nije imao volje ići, a za to iznio svoje razloge, jednostavno nije mogao biti premješten bez „posebnog ovlaštenja Apostolske Stolice“ (kan. 2163, § 1). No, premjestivi je mogao biti premješten. Ipak, i za njega nova župa nije smjela biti „nižega reda“ od one s koje ga se miče (kan. 2163, § 2). Ako se, međutim, premjestivi župnik nije slagao s premještajem, morao je pismeno iznijeti svoje razloge (kan. 2164), koje su razmatrali ordinarij i „dva župnika savjetnika“ (kan. 2165). Kad je ordinarij i nakon toga ostao pri svojem stavu o premještaju, ponovo je očinski župnika nagovarao, čak i molio da prihvati premještaj (kan. 2166). Ako je biskup bio ustrajan u svojem zahtjevu, sljedeći korak je bilo izdavanje dekreta kojim se odredio rok za izvršenje, nakon kojega se župa smatrala kanonski upražnjenom (kan. 2167). Župnik ju je morao napustiti, a ordinarij bi dekretirao na to mjesto drugog župnika.³

Sasvim su drugi propisi bili ne samo o župnicima, nego i svim drugim klericima koji ne obdržavaju rezidenciju.⁴ Prema kan. 2168 mogla je slijediti kazna i oduzimanje dijela nadarbine, a ako kod župnika ne bi bilo popravka (kan. 2169), župu se moglo proglasiti upražnjenom. To su samo načelne odredbe glede župnika, a ima tu još nekih pojedinosti, koje ne bismo navodili budući da CIC svakako više nije na snazi.

Gdje je bilo dokaza da klerik živi u prilježnosti, prvo je slijedila opomena i prijetnja kaznom (kan. 2176). Ako klerik nije odgovorio ili opomena nije koristila, pogotovo ako se radilo o župniku (kan. 2177, br. 2), smjesta bi mu bila oduzeta župa. Bilo je i tu još nekih propisa, no ovo je bitno za razumijevanje razloga micanja sa župe.

Posebne su kazne bile za nemarne župnike, tj. ako su se bili ogriješili o kan. 467, § 1 (služiti sv. misu, dijeliti sakramente i pastoralno raditi); kan. 468, § 1 (briga o bolesnicima); kan. 1178 (briga o redu u crkvi, posebno da u njoj ne bude trgovine niti čega nedoličnoga); kan. 1330 (briga za prvopričesnike i njihovo ispovijedanje) kan. 1331 (poučavanje mladeži u vjeronauku); kan. 1332 (nedjeljni kršćanski nauk za odrasle župljane); kan. 1344 (obveza nedjeljne propovijedi). Prema kan. 2182

³ U misijskim područjima i biskupijama koje su bile pod nadležnošću Kongregacije za širenje vjere (u što je do nedavno spadala i crkvena pokrajina BiH), imenovali su se uglavnom *župni upravitelji*, pa se sve gore spomenute odredbe na njih ne odnose jer se župne upravitelje mnogo jednostavnije premještalo.

⁴ Naš novi ZKP, prijevod iz 1988. god., za rezidiranje upotrebljava riječ *sjedište*, a prijevod iz godine 1996. ima termin *prebivanje*. Mislim da je bolje sačuvati latinski izraz *rezidiranje* jer znamo što ona znači.

slijedila je prvo opomena pa, ako ne koristi, onda i kazna. Nije li to koristilo (kan. 2184), premjestivi župnik je mogao ostati bez župe, a čak i nepremjestivi, kad je bio tvrdokoran i posve nemaran (kan. 3185).

Ovom svemu se dodala i kazna opisana u kann. 2186-2194. Naime, moglo se dogoditi da ordinarij ima *pouzdana* podatke o nekom ozbiljnom prekršaju klerika, radi čega ga je po vlastitoj savjesti – „*ex informata conscientia*“, mogao kazniti. Tko je, kako, čime ordinarija uvjerio, obavijestio o takvu prekršaju, nije se moralo iznositi u javnost. No, ordinarij je smio kazniti klerika djelomičnom ili potpunom suspenzijom (obustavom). Odluka je morala biti izdana pismeno, zbog razloga poznatih samom ordinariju. Moralo se, pak, naznačiti vrijeme trajanja suspenzije, jer kazna nije mogla biti izdana kao trajna, i točno se moralo označiti u čemu se obustava – suspenzija sastoji. Samo *kazneno djelo* moglo se okrivljenom kleriku priopćiti ili prešutjeti.⁵ Napominjem da ovakva suspenzija ili obustava – *ex informata conscientia* – nije nikada mogla biti jedini i isključivi razlog za uklanjanje sa župe, ali je ona taj isti postupak mogla jako pospješiti. No, sve te odredbe bilo o uklanjanju, bilo o kažnjavanju i premještanju samim Saborom doživjele su silne promjene. U stvari odredbe o uklanjanju i premještanju su usklađene s duhom Koncila te s ostalim zakonskim odredbama, a one s obzirom na rezidenciju, prekršaje ili zločine te zanemarivanje župničkih dužnosti, pogotovo one o kaznama „*ex informata conscientia*“ (to znači bivši kann. 2168-2194) jednostavno nemaju odgovarajućih kazona u novom ZKP-u. Posve su, dakle, dokinute.

2. Saborski prijedlog i želje biskupa

Kao prvo, saborski oci su izričito tražili da se *sačuva i naglasi trajnost župničke službe*, ali da se ipak provede ujednačenost među župnicima. Naime, zbog mnogih teškoća, a još više radi pastoralnih potreba saborski dekret o službi biskupa *Christus Dominus* u br. 31 je ovo preporučio: „Neka se stoga, uz ukidanje razlike između župnika koji se mogu ukloniti i onih koji se ne mogu ukloniti – preuredi i pojednostavni način postupanja pri premještanju i uklanjanju župnika, da bi se biskup mogao što prikladnije skrbiti za potrebe dobra duša, dakako držeći se naravne i kanonske pravičnosti“. I prijedlog i zahtjev je bio

⁵ „Ako ordinarij smatra da treba krivnju priopćiti prekršitelju, neka postupi pastoralno, razborito i s ljubavlju da kazna, upotrijebivši očinske opomene, nipošto ne prouzrokuje trpljenje, nego posluži popravku prekršitelja i bude mu prilika da se grijeha ostavi.“ Stephanus SIPOS, *Enchiridion iuris canonici* (Romae – Friburgi – Barcinone: 1960.), 262.

vrlo opravdan, pa nas ne treba čuditi da je Pavao VI. u apostolskom pismu *Ecclesiae sanctae*, o primjeni nekih saborskih dekreta, odredio: „Biskup može... zakonito ukloniti bilo kojega župnika sa župe svaki put, pa i onda kad nije učinio teški prekršaj, koji bi se sudski rješavao“, ako je njegova „služba neučinkovita zbog razloga koje pravo spominje, ili nekih drugih razloga prema biskupovu sudu“.⁶ Novost je ove odredbe posebno u tome što Papa uopće više ne spominje razlike među župnicima. U njoj jednostavno stoji: „bilo kojega župnika – quemlibet parochum“. Time je prethodna razlika o nepremjestivima i premjestivim župnicima iščezla, odnosno samo s ove dvije riječi zauvijek je zbrisana iz crkvene prakse i iz kanonskih odredbi!

3. Novi Zakonik i odredbe o uklanjanju te premještanju župnika

Prije svega ističem važeći kan. 522 koji određuje: „Potrebno je da župnik ima stalnost u službi, i zato neka se imenuje na neodređeno vrijeme...“. A prema kan. 538, § 1 njegova služba prestaje: a) uklanjanjem; b) premještajem, c) odreknućem (koje je ordinarij prihvatio); c) iznimno i istekom vremena, ako je bio postavljen na određeno vrijeme, (a jedino BK može donijeti odluku da se župnici imenuju na određeni period).

Međutim, i novi je ZKP, glede redovnika župnika, u kan. 682, § 2 sačuvao u biti istu odredbu CIC-a, kan. 454, § 5: „Redovnik se može ukloniti s povjerene službe bilo na zahtjev vlasti koja je službu dala, upozorivši redovničkoga poglavara, bilo na zahtjev poglavara, pošto je upozorio onoga koji je dao službu, ali ni jedan ni drugi ne treba tražiti pristanak drugoga.“ Stoga se obrada i ovih kanona o uklanjanju i premještanju župnika ne odnosi na župnike redovnike jer se na njih primjenjuje kan. 682, § 2.

3.1. Kanonsko uklanjanje župnika

Prije svega skrećem pažnju na različite pravne izričaje. Za uklanjanje ZKP rabi izraz *amotio*. Ono dolazi u obzir samo onda kad ima nešto pri samom župniku što se nikako drugačije ne može riješiti pa je, radi dobra duša, najbolje da ga se ukloni s te župe. Sasvim je nešto drugo premještaj župnika ili *translatio*, o čemu ćemo govoriti kasnije.

Sve odredbe o uklanjanju i premještanju župnika nisu u II. knjizi Zakonika – Božji narod, i to u opširnom VI. poglavlju koje ima na-

⁶ Apostolsko pismo *Ecclesiae sanctae*, I, 20, § 1, Enchiridion vaticanum, 2, br. 798.

slov: *Župnici i župni vikari*, i broji 38 kanona (515-552), što bi bilo nekako logično, nego su u VII. knjizi, među *Postupcima*, i to u VI. dijelu, a II. odsjeku pod naslovom: *Postupak u uklanjanju ili premještanju župnika* (kann. 1740-1752). Tih trinaest kanona su predmet našega posebnog studija jer su oni sada važeći i treba se po njima ravnati u ovako delikatnoj stvari.⁷ Gornji kratak prikaz starih propisa u CIC-u iz 1917. god. neka nam služi samo za usporedbu i pojašnjenje, tako da lakše vidimo u čemu je razlika i u čemu je novost ovih važećih kanona.

Prije svega ni kan. 1740, § 1, ne spominje više razliku između nepremjestivih i premjestivih župnika (što znači da je uvažen prijedlog biskupa na saboru) i odredba Pavla VI. u *Ecclesiae sanctae*. Kanon jednostavno određuje mogućnost župnikova *smjenjivanja ili uklanjanja - amotio*⁸ ako je njegova služba postala „štetna ili samo nedjelotvorna“⁹ makar u tome nema *njegove teške krivnje*. U stvari od šest načina gubitka bilo koje crkvene službe, koje donosi kanon 184, § 1, ovdje je obrađen samo jedan od njih – uklanjanje župnika. U odredbi jednostavno stoji: „dijecezanski biskup¹⁰ može ga ukloniti sa župe“.

⁷ „Općenito je u ZKP-u iz 1983. godine usvojeno načelo supsidijarnosti da bi se olakšala biskupska pastoralna služba, ali su predviđene i odgovarajuće administrativne mjere da se zaštite subjektivna prava za slučaj kada bi se crkvena vlast neodgovorno koristila. ZKP posebno naglašava stalnost župničke službe, koja nije ograničena nekim posebnim stavovima župnika. No, ne ovisi ni o proizvoljnoj procjeni samog biskupa.“ James F. PARIZEK, „Procedure in removal and transfer of pastors“, *The Code of Canon Law*, James A. CORIDEN i drugi (ur.), (New York/Mahwah: Paulist Press, 1985.), 1036.

⁸ Treba dobro paziti na pravne izričaje jer za *uklanjanje ili smjenjivanje* rabi se latinski izraz *amotio*, i to se provodi administrativnim putem, što spada na mjesnog ordinarija. Međutim, sasvim je nešto drugo *oduzimanje službe - privatio* (kan. 196), što je u stvari *kazna za neko djelo* i provodi se posebnim postupkom prema pravnoj odredbi, tj. prema propisima kaznenog prava. VI. knjiga ZKP-a, u svojem II. dijelu te knjige (kann. 1364-1399) nabroja pojedinačna *kaznjiva djela*. Neka od njih može počiniti i župnik, pa mu se radi toga nekada može, a nekada mora oduzeti župnička služba. Nabrojimo samo neka, i to ona najveća: a) *otpad od vjere, krivovjerje ili raskolništvo* (kan. 1364); b) *fizički napad na papu* (kan. 1370, § 1); c) *navođenje pokornika na grijeh (protiv šeste zapovijedi) prigodom ispovijedanja* (kan. 1387, § 1); d) *izravna povreda ispovjedne tajne* (kan. 1388); e) *pokušaj sklapanja ženidbe, makar i građanske* (kan. 1394, § 1), itd.

⁹ „Iz ovoga možemo povući sljedeći zaključak: razlog micanja župnika temelji se na njegovu negativnu djelovanju, a ono je na štetu vjernika. Drugim riječima rečeno: razlog micanja ovdje je potreban baš zato jer je u pitanju dobro vjernika.“ Francesco COCCOPALMERIO, *De paroecia* (Roma: PU Gregoriana, 1991.), 247.

¹⁰ Propis naglašava: *dijecezanski biskup*, jer kan. 134, § 3 određuje: „Ono što se kanonima poimence daje dijecezanskom biskupu, smatra se da samo njemu i pripada, isključivši iz toga generalnog i biskupskog vikara, osim ako imaju poseban nalog“. Dakle u ovako delikatnom slučaju mora osobno nastupiti sam dijecezanski biskup.

Kanon 1741 navodi pet *osobitih razloga* za uklanjanje župnika,¹¹ a ti su: 1) način župnikova djelovanja nanosi crkvenom zajedništvu veliku štetu i nemir; 2) nestručnost ili trajna duševna ili tjelesna župnikova bolest;¹² 3) gubitak dobrog glasa kod čestitih i uglednih župljana;¹³ 4) teško zanemarivanje ili povreda župničkih dužnosti;¹⁴ 5) loše upravljanje vremenitim dobrima.¹⁵ Treba uočiti razliku u odnosu na razloge u CIC-u, koje smo gore nabrojili. Naime sadašnja odredba br. 1 (način župnikova djelovanja nanosi veliku štetu crkvenom zajedništvu...) ¹⁶ prije nije uopće postojala. S druge strane: ono što stoji u bivšem kan. 2147, § 4 (vjerojatno zlo[činstvo] župnikovo) ovdje je ispušteno tako da opet u stvari ostaje pet razloga. No, ovo nabranje *samo njih pet* je u stvari prikaz onih najčešćih i uobičajenih razloga, a to nikako ne znači da su to i jedini. Sam biskup će stvar dobro procijeniti, ali i od strane župljana, drugih dobronamjernih svećenika, možda

-
- 11 „Sljedeće odredbe vrijede samo za župnike, ali ne za ostale nositelje službe. Molba kardinala Martyja na sjednici iz 1981. god. da se odredbe o uklanjanju prošire na sve nositelje službe, s razlogom je odbijena: *Ovaj propis je ograničen samo na župnike zbog svojevrznoga značenja njihove službe...*“ Klaus LÜDICKE; „Amtsenthebung und Versetzen von Pfarrern“, bilješka br. 3 uz kan. 1740, u *Münsterischer Kommentar zum CIC*, svez. 5 (Essen: Ludgerus Verlag, 1992.).
- 12 „Riječ je o takvoj nestručnosti kojoj se ne vidi kraj, a glede bolesti ovdje se npr. misli na umne poremećaje, paralizu, sljepoću, otežanu čujnost, sasvim tihi glas... stanje je takvo i jedva da će prestati bilo da je neizlječivo, bilo da već dugo traje.“ Luigi CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto canonico*, svez. 2 (Napoli: Edizioni Paoline, 1988.) br. 5344.
- 13 „Župnik kao osoba vjernicima se pokazuje negativan, radi čega je ili teško prihvaćen ili uopće nije prihvaćen, pa je i njegova služba neuspješna.“ Francesco COCCOPALMERIO, *De paroecia*, 257.
- 14 „Zakonik spominje prvi korak u takvu slučaju: opomena župnika. Ovo je, u stvari, jedini put od pet spomenutih razloga za uklanjanje u kan. 1741, gdje se izričito spominje prethodna opomena, što je razumljivo.“ James F. PARIZEK, „Procedure in removal“, 1039.
- 15 „Po općem pravu upravljanje vremenitim dobrima župe spada u župnikovu zadaću (kann. 532; 1281-1288). A tu župnik može zakazati bilo zbog nesposobnosti, bilo zbog nemara, bilo zbog krivnje, što znači nanijeti Crkvi štetu. S pravom se u ovakvu slučaju mora nešto poduzeti da se problem riješi...“ Klaus LÜDICKE, „Amtsenthebung“, bilješka br. 9 uz kan. 1741.
- 16 „Ova odredba smjera na uznapređovalu svijest o zajedništvu u Crkvi na temelju saborske ekleziologije, gdje je ona jako naglašena. Radi se o štetama koje prouzrokuju velike lomove u crkvenom zajedništvu, a to je teško opisati. U pitanju je zapravo i vjera i kršćanska ljubav; ljudska obazrivost, misionarska aktivnost prema nevjernicima. Stoga, ako župnik svojim djelovanjem vjeru čini teškom, ogriješi se o zapovijed ljubavi, spotiče se o dostojanstvo drugih, ili ugled župne zajednice pred drugima ugrožava, sve bi to spadalo pod br. 1 ovoga kanona.“ Klaus LÜDICKE, „Amtsenthebung“, bilješka br. 3 uz kan. 1741.

i od dekana mogu doći *pritužbe* zbog sasvim drugih, a ipak ozbiljnih razloga. Ipak, glavni je naglasak na tom da je župnikova služba u župi „štetna ili nedjelotvorna“.

Kan. 1742, § 1 naglašava da biskup ne ulazi u rješavanje problema samostalno, nego raspravi stvar s dvojicom župnika koje je za takve slučajeve odredilo Prezbiterско vijeće.¹⁷ Kanon, dakle, isključuje iz rješenja ovako delikatne stvari druge biskupove, i bliže i vrsnije suradnike, npr. pomoćnog biskupa, generalnog i možebitnog personalnog vikara, kanonike pa čak i dekana. Međutim, za pretpostaviti je da biskup i Prezbiterско vijeće za takvu delikatnu zadaću stvarno odrede prave pastoralce, kojima je sigurno stalo i do dobra vjernika, a sasvim sigurno i do dobra vlastitih kolega župnika.¹⁸ Ustanovi li se pri tom da razlozi za uklanjanje stvarno postoje¹⁹, biskup upućuje župniku oćinski poziv (a za valjanost, u pozivu trebaju biti navedeni razlozi) „da se odrekne (službe) u roku od petnaest dana.“

Na taj poziv župnik se stvarno može jednostavno odreći župe i pristati na uklanjanje (kan. 1743),²⁰ ali može postaviti i neke uvjete, o kojima biskup odlučuje da li su prihvatljivi ili nisu. Međutim, župnik u toku zadanoga vremena može ništa ne odgovoriti. Biskup tada ponovo piše i odredi mu drugo vrijeme do kada se treba izjasniti.²¹ Ne odgovori li župnik opet (premda nije bio zakonito sprijećen) ili odbija

17 Kanon naglašava da je župnike *savjetnike* za takve potrebe, a na *prijedlog biskupa za stalno odredilo Prezbiterско vijeće*. To znači da takav gremij župnika 'savjetnika' mora postojati u biskupiji, i to od početka kada je uspostavljeno Vijeće, dakle prije nego što izbije neki slučaj o uklanjanju bilo kojeg župnika, a oni će nastupiti u danom trenutku, kada zatreba. Postupak uklanjanja župnika bez ovakvih vijećnika i vijećanja s njima bio bi nekanonski.

18 „Upravo da su određeni župnici, ima posebno smisla jer se radi o aktivnoj pastoralnoj službi nekoga subrata koji je u istom položaju kao i oni... Na temelju toga *savjetovanja s dvojicom župnika* biskup će procijeniti da li ima osnove i končano da li provesti uklanjanje sa službe.“ Klaus LÜDICKE, „Amtsenthebung“, bilješka br. 3 i 4 uz kann. 1742.

19 „Razlog je uklanjanja župnika bitno pastoralni, nedjelotvornost njegove službe ili šteta nanescna dušama..., makar se to dogodi i bez njegove teške krivnje, pa i bez ikakve njegove krivnje. Odredba se stoga opravdava više objektivnim nego subjektivnim razlozima. Dosljedno tome, upravno uklanjanje župnika, kako smo već napomenuli, nema kazneni karakter.“ Nikola ŠKALABRIN, *Postupci* (Zagreb: KBF; Đakovo: Teologija u Đakovu, 2000.), 331.

20 Prema kan. 189 svako odreknuće, da bi bilo valjano, mora biti učinjeno pismeno, ili pred dvojicom svjedoka.

21 „To vrijeme određuje sam biskup prema svojoj razboritoj procjeni. Jasno je da se župniku mora pružiti prilika da odvagnc svoju odluku i da se s nekim savjetuje.“ Luigi CHIAPPETTA, br. 5360.

li odreknuće od službe, a ne navodi razloge (kan. 1274, § 2), biskup može donijeti odluku o uklanjanju.²²

Može se dogoditi i drugo: da „župnik pobija navedeni razlog i biskupova obrazloženja“, a navodi neke svoje razloge, iako za biskupa nedovoljne (kan. 1745). Biskup ga tada pozove da sve svoje tvrdnje pa i protivne dokaze, ako ih ima, iznese u pismenom obliku. Dobivši sve te materijale, biskup ponovo s „onom dvojicom župnika“ (kan. 1742, §1) slučaj razmotri i donosi konačnu odluku da li župnika ukloniti.

Ako je župnik uklonjen sa službe, kan. 1746 propisuje dvovrsnu obvezu biskupa prema njemu: a) dodijeliti mu drugu službu, ako je za nju prikladan; b) pobrinuti se za njegovu mirovinu „kako to slučaj traži i okolnosti dopuštaju“. Radi li se, pak, o bolesnome župniku, kan. 1747, § 2 spominje i treću mogućnost: „neka ga biskup makne sa službe, ali ostavi u (toj istoj) župnoj kući, dokle god traje potreba“. S druge strane, kan. 1747, § 1 propisuje trostruku obvezu uklonjenog župnika: a) uzdržati se od obavljanja župničke službe; b) sve što pripada župi predati onome komu biskup župu povjeri; c) što prije napustiti župnu kuću. Ako je pak bolestan i ne može se bez teškoća preseliti, ima se pravo pozvati na propis kan. 1747, § 2. Inače, ako je župnik uložio utok (slijedeći propise kann. 1732-1739), biskup tada ne može imenovati drugoga župnika na tu župu, nego samo župnoga upravitelja (kan. 539), „koji samo zamjenjuje župnika“, dok se utok ne riješi.

3.2. Premještanje župnika

Da bismo i ovaj često delikatni problem razmotrili, navest ćemo prvo cjeloviti kanon 1748, jer je svaka riječ u njemu jako odmjerena i važna: „Ako dobro duša ili potreba ili korist Crkve zahtijevaju da se župnik premjesti iz svoje župe, koju uspješno vodi, na drugu župu ili drugu službu, neka mu biskup napismeno predloži premještaj i neka mu savjetuje da pristane iz ljubavi prema Bogu i dušama.“

Tri su bitne stvari istaknute u prvom dijelu kanona: a) najbitnije je dobro duša. No kanon ne naglašava kojih duša? Da li onih koje župnik ostavlja, ili onih kojima bi trebao otići! b) postoji neka druga potreba i korist Crkve. Osim župničke, tolike su i druge svećeničke službe u jednoj partikularnoj Crkvi, npr. u ordinarijatu, sjemeništu, caritasu,

²² Prema kan. 51 dekret se izdaje *napismeno uz barem sažeto obrazloženje*, kan. 54, § 2 određuje: „Dekret treba biti priopćen prema pravnoj odredbi zakonitim putem.“ U našem slučaju bi to značilo da dekret mora biti osobno uručen ili poslan poštom, ali s povratnicom jer se jedino tako ima pismeni dokument da ga je župnik dobio.

u apostolatu mladih, misijskoj djelatnosti, bolnici, vojnim i policijskim postrojbama, zatvorima, sredstvima društvenog priopćavanja, odlazak na daljnji studij, pomoć drugim Crkvama... mogli bismo ih još dosta nabrojiti. c) župnik obavlja uspješno službu u župi koju vodi. Ovo već daje vrlo pozitivnu sliku i izričitu kanonsku pohvalu o župniku.

U stvari, kanon ne spominje niti jedan od ranije nabrojanih pet poglavitih razloga, tj. pet uobičajenih župničkih *slabosti* (kan. 1741, br. 1-5), niti se daje nasluti bilo koji drugi ozbiljan razlog za *njegovo uklanjanje*. Prema tome dobro onih duša koje on do sada vodi uopće nije upitno, samo je pitanje da li će mnogo štošta biti upitno kada se njega premjesti jer kanon ne propisuje da ta župa treba njegovim premještanjem dobiti barem takva ili čak još boljega župnika. Samo se zna da je on, kojega bi trebalo premjestiti, do sada bio *uspješan!* Stoga bi gore spomenuto *dobro duša* u slučaju ovakva premještaja moglo biti samo dobro onih kojima bi taj župnik trebao kasnije služiti, kad ovu „uspješno vođenu zajednicu vjernika“ ostavi. Stoga je bitno procijeniti da radi toga budućeg dobra duša ne bi bilo jako upitno dobro ovih kojima se uzima *uspješni župnik* i kakve će to posljedice imati.

Upada u oči da u kanonu stoji „neka biskup pismeno predloži premještaj“. Ne piše, doduše, dijecezanski biskup kao što stoji u gore protumačenome kan. 1740. No ipak i ovaj postupak samo on može provesti jer kan. 523 izričito određuje: „Povjeravanje župničke službe pripada dijecezanskom biskupu“. Ako dijecezanskom biskupu pripada povjeravanje, logično je onda da mu pripada i premještanje, pogotovo kad ono može biti *mučno*. Stoga u ovom slučaju nisu nadležni ni generalni vikar pa ni personalni, ako ga biskupija ima.²³ S obzirom na navođenje razloga za ovaj postupak i da li oni trebaju biti spomenuti u pismu upućenom župniku, savjetnici pripravne komisije za izradu novog ZKP-a su se izjasnili: „na ovom stupnju postupka bolje je ne obvezivati biskupa da navede razloge“.²⁴ Međutim, jako je razumno da se oni ipak spomenu,²⁵ tj. da se puna i prava istina priopći župniku.

Stvar jednostavno i mirno teče dalje ako župnik pristaje na premještaj. No može se dogoditi i ono spomenuto u kan. 1749. „Župnik

23 „Generalni vikar ne može poduzeti premještaj (župnika) bez posebnog biskupova naloga, pa ni onda kada bi premještaj bio dobrovoljno prihvaćen.“ Klaus LÜDICKE; „Voraussetzungen“, bilješka br. 6 uz kan. 1748.

24 *Communicationes* (1979. god), str. 295, kan. 445.

25 „Bilo bi nerearno (od strane biskupa) ne spomenuti motive premještaja. Jer što će učiniti župnik koji smatra da ne može prihvatiti prijedlog. Kako će iznijeti svoje protivne razloge ako ne zna za biskupove motive premještaja? Je li onda korektno i od strane biskupa tražiti da taj župnik odustane od svojih razloga?“ Luigi CHIAPPETTA, „Commento al canone 1748“, br. 5367.

ne namjerava udovoljiti biskupovu prijedlogu i nagovorima“. Odredba stoga tom župniku propisuje: „Neka napismeno iznese svoje razloge“. Kolikogod ZKP dijecezanskom biskupu daje široke ovlasti u upravljanju krajevnom Crkvom, kad primi takav negativni a pismeni odgovor župnika, mora uvažiti odredbu kan. 190, § 2: „Ako se premještaj vrši protiv volje naslovnika službe, zahtijeva se važan razlog i neka se, uvijek uz poštovanje prava da se iznesu protivni razlozi, obdržava postupak koji je pravom propisan.“²⁶

U stvari, u kann. 1750-1752 opisan je daljnji pravni postupak. Kan. 1750 propisuje: Ostaje li biskup pri svojem stavu o premještaju (unatoč pismeno iznesenim župnikovim razlozima), „neka s dvojicom župnika, odabranih prema odredbi kan. 1742, § 1, razmotri razloge koji su u prilog ili protiv premještaja“. Moguće da se pri tom razmatranju predmeta biskupa i župnika *savjetnika* neke stvari razjasne, pa čak i to da biskup odustane od svoje daljnje namjere. Jasno da pri tome sve ostaje po starom i traže se neka druga, manje bolna, rješenja. No ako biskup ustraje u svojoj namjeri, „neka župniku ponovi očinske poticaje“;²⁷ odnosno barem uvaži kanon 384, koji određuje: „Neka dijecezanski biskup s osobitom brigom prati prezbitere koje neka sluša kao pomoćnike i savjetnike, neka štiti njihova prava...“²⁸ Ako ikad, sada bi barem, uz te očinske poticaje, trebao navesti župniku važne i teške razloge premještanja.

Kan. 1751 propisuje: Odbija li, međutim, župnik i dalje prihva-

²⁶ „Za ovo se traži *težak razlog* jer se osobu (u ovom slučaju župnika) lišava zakonito stečenoga prava. Stoga treba slijediti upravni postupak kakav je Zakonik propisao; obvezno saslušati i objektivno vrednovati protivne razloge naslovnika (župnika) kojeg se premješta.“ Luigi CHIAPPETTA, „Commento al canone 190“, br. 1116.

²⁷ Ovakva blaga formulacija o biskupovim *očinskim poticajima* smjera i na ono što stoji u dekretu o pastirskoj službi biskupa *Christus Dominus*, koji u br. 16,3 kaže: „Neka biskupi posebnom ljubavlju prihvaćaju svećenike kao one koji dijelom preuzimaju njihove zadaće i njihovu skrb te ih svakodnevno tako revno izvršavaju; trebaju ih smatrati sinovima i prijateljima, biti spremi saslušati ih te se trsiti da u *povjerljivu ophođenju* s njima promiču sveukupno pastoralno djelovanje.“

²⁸ Najviše praktičnih smjernica o odnosu biskupa i svećenika dao je Direktorij o pastoralnoj službi biskupa *Ecclesiae imago* koji u br. 107-117 naglašava da se biskup prema svećenicima odnosi: „ne kao poglavar i sudac, nego kao učitelj, otac, prijatelj, brat... neka promiče duh zajedništva među njima... neka im javno očituje povjerenje... neka poštuje njihova prava... neka im pravedno podjeljuje službe... pazi na njihovo ljudsko i svećeničko dostojanstvo“. (Vidi *Enchiridion vaticanum* 4, br. 2100-2118). Opširnije o tome u komentaru kanona 384 kod Pero PRANJIĆ, *Božji narod* (Sarajevo: KBF, 2012.), 188-191.

titi premještaj, biskup mu izdaje dekret i odredi rok izvršenja, a nakon isteka toga vremena, otišao župnik ili ne otišao, župa se smatra zakonski upražnjenom. U ovako mučnom slučaju, kao i kad je u pitanju „uklanjanje župnika“, treba se ravnati po odredbi kan. 1747, što smo gore opisali. No ako je župnik *uložio protiv biskupova dekreta utok* (kan. 1747, § 3), on se, doduše, treba *ukloniti sa župe*, no biskup ne može imenovati novog župnika za tu župu, nego samo župnog upravitelja dok se stvar s utokom ne riješi.

Propisi o utoku sadržani su u kann. 1732-1739. Kao prvo, treba uvažiti što kanon 1734, § 1 određuje: „Prije nego tko uloži utok, mora od samog donositelja odluke napisмено zamoliti opoziv ili ispravak odluke; pošto se ta molba podnese, podrazumijeva se da je samim tim zatražena i obustava izvršenja.“ Ta molba mora biti upućena u roku od deset dana. Na takvu župnikovu molbu biskup bi morao u roku od 30 dana reagirati (kan. 1735). Ako molbu prihvati i uvaži, župniku će to biti dostavljeno i pismeno te kako stvar dalje teče. Ako biskup odgovori da molbu ne prihvaća, onda daljnji rok teče od onoga dana „kada je župnik dobio negativan odgovor“. Ako, pak, biskup u roku od 30 dana ništa ne odgovori (smatra se onda da je odgovor negativan), rok tada teče od isteka 30-og dana.

Kan. 1737 određuje: „Tko tvrdi da je oštećen odlukom, može se zbog bilo kojega opravdanog razloga uteći hijerarhijskom poglavaru“ (pisati u Rim, Kongregaciji), i to u roku od 15 dana. A utok se može dostaviti samom biskupu, i „taj mora utok odmah dostaviti mjerodavnome hijerarhijskom poglavaru“ (kan. 1737, § 1).²⁹ A za pretpostaviti je da župnik nije vješt kanonskim i proceduralnim propisima. Stoga kan. 1738 propisuje: „Ulagatelj utoka uvijek ima pravo uzeti zaštitnika... ili zastupnika“. Jasno, u slučaju utoka, i biskup i župnik su obvezatni držati se odredaba kan. 1747, koje sam prethodno obradio. Ukratko rečeno: župnik se mora, barem privremeno, ukloniti s te župe (no ne mora je službeno *predati*), a biskup ne može imenovati novog župnika,

²⁹ „Utok može uložiti župnik kojemu je nanesena nepravda ako za to ima opravdane razloge. Može npr. dokumentirano dokazati da dekret o premještanju nije poštovao proceduralne odredbe, ili može dokazati da proces nije slijedio kanonsku pravičnost... Utok župnici podnose *Kongregaciji za klerike*, a samo župnici iz misijskih područja Kongregaciji za evangelizaciju naroda... Kongregacija će razmotriti i odvagnuti slučaj... pa utok može prihvatiti, modificirati ili odbaciti. Ako je utok uvažen, on ostaje na staroj župi. Ako je utok odbačen, župnik ima još jednu mogućnost: uložiti drugi utok *Apostolskoj Signaturi*, tj. Vrhovnom crkvenom sudištu, i njezin pravorijek bi bio konačan.“ James PARIZEK, „Procedure in removal“, 1045.

nego samo župnog upravitelja dok se utok ne riješi.³⁰

Kan. 1752, (ujedno i posljednji u cijelom ZKP-u) naglašava dvije bitne stvari za ovakav postupak premještanja župnika:

1. Neka se održava „kanonska pravičnost“.³¹ Na nju se može u ovom slučaju gledati iz četiri različita stanovišta: a) Treba uvažiti pravičnost prema župniku kojega se premješta, pogotovo zato što je naglašeno da uspješno vodi župu. b) Treba voditi računa i o župljanima te župe koji će biti jako iznenađeni, katkada i vrlo pogođeni da im se premješta župnik. Ne bi li bilo razborito čuti barem župne vijećnike i pastoralne i ekonomske te što oni na tu biskupovu namjeru pa i potrebu biskupije kažu? c) Jasno, da biskup takva uspješnog župnika i drugdje može jako trebati pa je i ta druga služba također vrijedna pažnje i pastirske njegove brige, uključujući i biskupovu odgovornost za sveukupno pastoralno djelovanje na području partikularne Crkve. d) No, isto je tako važno uzeti u obzir stanje budućeg župnika kad se ovaj uspješni makne, a taj novi preuzme župu. Hoće li novi odgovoriti svim potrebama župe i župljana? Kako će podnijeti i postaviti se ako bude prigovora i oporbe prema njemu? Kakvi će ubuduće biti međusvećenički odnosi bivšega i novoga župnika, pogotovu ako nije bila zaobiđena poglavareva „*acceptio personarum* – pristranost bilo prema bivšem bilo prema novom župniku“, na što kanon 524 biskupa izričito obvezuje: „neka se klone svake pristranosti prema osobama“.

2. Neka se ima pred očima „spasenje duša, koje u Crkvi uvijek mora biti vrhovni zakon“. Nema sumnje da je to i samom biskupu i župniku koji je do tada „uspješno vodio tu župu“ jako važno i bitno. Ipak, tko je više a tko manje u pravu, najmjerodavnije će se vidjeti temeljem presude iz Rima. Uvaživši ono što sam rekao o naravnoj i kanonskoj pravičnosti, da li se s ovakvim bolnim premještajem uistinu uvijek ostvaruje *vrhovno dobro duša*? Pri svemu ovome treba samome dijecezanskom

³⁰ Budući da odredbom kan. 1748 dijecezanski biskup ima jako široke ovlasti glede razmještaja i namještanja župnika, razlozi župnika koji je uložio utok moraju biti stvarno jaki. No iz prakse se zna da u Rimu najčešće procjenjuju kako je sama stvar tekla, i to poglavito *in decernendo et procedendo* – u odlučivanju i pravnom postupku. Na žalost, tu ima vrlo često pogreška i pravnih promašaja. Ako ih u Rimu uoče, uvijek će stati protiv onoga tko je pogreške načinio.

³¹ O kanonskoj pravičnosti Luigi CHIAPPETTA piše: „U biti ona je viši stupanj pravde, plod i izraz *ljubavi* – *caritasa*. Ima svoju funkciju ne samo u slučaju pravnih praznina (tzv. *rupa* u zakonu), nego općenito u tumačenju te primjeni zakona. Ona je svojstvena crkvenom zakonodavstvu koje se u tom vidu temeljito razlikuje od društvenoga zakonodavstva. Uostalom, nju je već u XIII. stoljeću Henrik de Sousa definirao: *Kanonska pravičnost je umjerena pravda, slađa od samog milosrđa*.“ *Prontuario di diritto canonico e concordatario* (Roma: Edizioni Poline, 1994.), 523.

biskupu i obojici župnika koji ga savjetuju, a isto tako i obadvojici župnika koji su u igri, kao i svim vjernicima dosta i svjetlosti i milosti da svatko postupi po duši i savjesti i na najbolji mogući način kako bi iza toga svatko od njih stvarno u duši ostao što mirniji.

Zaključak

Najbitniji vid prezbiterske djelatnosti jest pastoralni rad, a on se iznad svega ostvaruje radom u župama, i to prvenstveno kao župnik. On je snagom dekreta pastir duša, i slijedom kanonskih odredaba njegova je služba stabilna, o kojoj poglavar odlučuje ako su u pitanju važni razlozi. Jedni su od njih kad služba postane neučinkovita i štetna, a razlog tome je u samom župniku, ne ulazeći uvijek u problem koliko je i kako osobno odgovoran. Drugi razlog su ostale potrebe partikularne Crkve, ili jednostavnije rečeno dobro duša.

Međutim, budući da se radi o prezbiterima - župnicima, koji su najbliži suradnici biskupa u pastoralu, bilo kad je u pitanju uklanjanje župnika zbog prvih razloga, bilo kad je u pitanju premještaj zbog onih drugih, treba mnogo razboritosti i taktičnosti. Konačno, treba poštovati pravni postupak jer se jedino tako provodi „kanonska pravičnost“, a s druge strane na najbolji mogući način ostvaruje se općenita svrha kanonskog zakonodavstva: „spasenje duša“.

Bude li upitno jedno ili drugo od toga dvoga, može se posegnuti za traženjem pravne zaštite, a to ne bi trebala biti prvotna svrha ni poglavaru koji izdaje dekret, ni prezbiteru – župniku koji taj dekret treba provesti.

PROCEDURE OF REMOVING OR REPLACING A PASTOR

Summary

Finding a priest to serve as pastor in a specific parish is very important and can also be very complicated. This explains why Canon Law has 13 canons dealing with this matter. This article presents the canons in the old Canon Law (Codex iuris canonici), published in 1917 and the canons of the new Canon Law in order to offer a comparison and facilitate better understanding of the new canons. The article primarily deals with the removal but also the replacement of a pastor. The article lays out the regulations which the diocesan bishop should follow in both cases, and it offers suggestions to pastors on how to handle this situation, especially in cases where the pastor may believe that replacement or removal is inappropriate. The regulations dealt with in this article apply only to diocesan priests, while other regulations apply to pastors from among the religious.

Key words: *pastor, removal from office, clerical censure, replacement, appeal against administrative decisions, canonical fairness, the good of souls.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 179.2:61
Stručni rad
Primljeno: svibanj 2012.

Josip GRBAC – Iva ŠTAJDUHAR
Teologija u Rijeci – Teologija u Rijeci
Omladinska 14 – Omladinska 14
HR – 51000 Rijeka – HR – 51000 Rijeka
jgrbac1@gmail.com - ivastajduhar@gmail.com

ETIČNOST BIOMEDICINSKOG ISTRAŽIVANJA NA DJECI

Sažetak

U članku se obrađuju bioetička načela i koncepti na kojima se temelji etičnost biomedicinskih istraživanja na djeci. S obzirom na to da kliničko-istraživačka interakcija subjekata istraživačkog pothvata povlači sa sobom različite moralne i pravne dileme, potrebno je jasno definirati i razlučiti ulogu svakoga od njih. Znanstveni napredak u borbi protiv neizlječivih dječjih bolesti uvjetovan je sudjelovanjem djece u istraživanjima. Iako rezultati istraživanja mogu pridonijeti boljitku budućih generacija, dobit pojedinog djeteta kao subjekta istraživanja uvijek mora imati prioritet. Potaknuti lošim iskustvima iz prve polovice prošlog stoljeća s izvođenjem istraživanja na djeci, kao što su bili eugenički pokret u SAD-u i rasna higijena u Njemačkoj, etičari, liječnici, pravници i teolozi promišljali su o regulaciji i kodifikaciji ove prakse. Iz tog promišljanja rođene su razne deklaracije, smjernice, izvješća i kodeksi koji su poslužili kao temelj pojedinim nacionalnim zakonskim rješenjima u zaštiti djece od mogućih zloraba u istraživanjima. Sva biomedicinska istraživanja potrebno je etički provjeravati i vrednovati na temelju bioetičkih načela autonomije, dobročinstva, neškodljivosti i pravednosti. Terapijsko je istraživanje dopušteno jer se dobit odnosi izravno na dijete kao pacijenta, dok se u slučaju neterapijskog istraživanja moraju procjenjivati i uspoređivati potencijalni rizici i dobiti.

Ključne riječi: *pedijatrijska biomedicinska istraživanja, subjekti istraživačkog pothvata, pedijatrijski informirani pristanak, najbolji interes djeteta, načelo neškodljivosti, etička i pravna regulacija istraživanja.*

Uvod

Pedijatrijska bioetika bavi se kompliciranim etičkim pitanjima koja se tiču praktičnog kliničkog tretmana kao i teorijskog promišljanja etičkih ograničenja i dilema pedijatrijske skrbi. Ovdje spadaju pitanja umjetnog održavanja života, neonatalni i perinatalni problemi, farmakoterapije, primjene novih terapija i etičnost biomedicinskih

istraživanja na djeci. Kada govorimo o biomedicinskim istraživanjima, primjena bilo koje neispitane medicinske intervencije mora dati mjerljive podatke o svojim učincima, trajanju i nuspojavama. Za razliku od medicinskih terapija čija je primarna svrha dijagnosticiranje i liječenje bolesti, oporavak i održavanje zdravlja, ublažavanje boli ili produženje života, biomedicinsko eksperimentiranje ima za primarni cilj generalizaciju znanstvenih spoznaja o psihološkim, kemijskim i fiziološkim procesima koji se odvijaju u ljudskim bićima te utvrđivanje utjecaja medicinskih dosad nepotvrđenih terapija na njihovo funkcioniranje. Eksperimenti na ljudskim subjektima mogu imati oblik terapijskog i neterapijskog istraživanja. Terapijsko istraživanje općenito uključuje ljudske subjekte koji imaju neku patologiju ili bolest koja je predmet istraživanja i ono ima dvostruki cilj: doći do novih spoznaja o bolesti i pomoći subjektu istraživanja novom terapijom. Pri tome se dobrobit istraživačkog pothvata mora odnositi izravno na subjekte istraživanja. Neterapijsko istraživanje ima za primarni cilj prikupljanje i generalizaciju novih spoznaja i ono ne daje nikakvu izravnu dobrobit subjektima istraživanja, koji mogu biti bolesni i zdravi pojedinci.¹

Najčešći oblik medicinskog istraživačkog protokola je randomizirani klinički dvostruko slijepi pokus. U ovom postupku ispitanici su svrstani u dvije skupine od kojih je jedna ispitivana, a druga kontrolna. Kontrolna skupina je tretirana na isti način kao i ona koja dobiva novu terapiju, osim što tu terapiju uopće ne dobiva. Niti jedan od ispitanika ne zna je li član ispitivane ili kontrolne skupine jer su svi postupci u potpunosti identični. To je prva razina dvostruko slijepog pokusa, dok na drugoj razini istraživači ne znaju daju li ispitanicima terapiju ili sve osim ispitivanog lijeka ili terapije. Tako se sprječava istraživače da po svojem nahođenju nadograđuju uspjeh ili neuspjeh terapije.² Budući da znanstveni napredak u otkrivanju i liječenju rijetkih i teških bolesti ovisi o sudjelovanju bolesnih osoba, potrebna je njihova aktivna suradnja. To se posebno odnosi na djecu jer su kod njih, za razliku od odraslih, prisutne urođene i rijetke bolesti za koje još uvijek nema efikasnog lijeka. Upravo ova spoznaja potiče jače etičko promišljanje svih argumenata u korist i protiv pedijatrijskih istraživanja. Ipak, postoji društveni i stručni konsenzus etičke opravdanosti dječjeg sudjelovanja u istraživanjima pod određenim uvjetima. Usprkos tome moramo

¹ Usp.: James B. TUBBS Jr., *A Handbook of Bioethics Terms* (Washington D. C.: Georgetown University Press, 2009.), 55-56.

² Usp.: Srećko GAJOVIĆ, „Terapija matičnim stanicama – tehnološka ograničenja i bioetičke dileme“, Ante ČOVIĆ – Marija RADONIĆ (ur.), *Bioetika i dijete. Moralne dileme u pedijatriji* (Zagreb: Pergamena, 2011.), 159-160.

i dalje biti oprezni jer nam povijest istraživanja na djeci otkriva kako njihovi interesi nisu uvijek bili zaštićeni i da su znanstvenici u nekim slučajevima zlorabili i iskorištavali djecu. Sudjelovanje odraslih u istraživanju etički je jednoznačno i nije problematično. Ako su odrasli kompetentni autonomni subjekti, oni trebaju samo dati svoj pristanak da bi bili subjekti istraživanja. No, za razliku od odraslih, djeca ne mogu dati takav pristanak jer nisu autonomni subjekti. Mnoga djeca još uvijek nisu dovoljno zrela da razumiju rizike i dobiti sudjelovanja u istraživanju, niti vlastiti doprinos novim znanjima koja mogu pomoći budućim generacijama djece.

Budući da su djeca kroz povijest bila predmet zlouporaba, razne deklaracije, kodeksi i zakonski propisi strogo ograničavaju istraživanja. Ta tzv. „etička dogma“ gotovo isključuje svako pedijatrijsko istraživanje. To se posebno osjeća u farmaceutskoj industriji koja nerado izvodi pedijatrijska istraživanja opravdavajući to strogošću procedura, visokim troškovima, nedostatkom poticaja od strane društva i malim tržištem dječjih lijekova. Tako se u terapijama teških i neizlječivih dječjih bolesti primjenjuju neadekvatni lijekovi dobiveni istraživanjima na odraslima. S druge strane, u pedijatrijskoj kliničkoj praksi primjećuje se trend izvođenja istraživanja u okviru standardnog kliničkog tretmana. Kod odraslih se načelu autonomije daje prednost u odnosu na načelo dobročinstva jer se poštuje njihova osoba i pravo da donose odluke. A kako djeca nisu autonomni subjekti, za njih odluke donose roditelji ili skrbnici. Da bi se zaštitio njihov interes, daje se prednost načelu dobročinstva koje se manifestira u standardu najboljeg interesa djeteta. Načelo pravednosti zahtijeva da se potencijalne štete, rizici i neugodnosti istraživačkog pothvata podijele na sve članove dječje populacije jednako. Dječja populacija na kojoj se vrše istraživanja obuhvaća zdravu djecu, djecu izloženu mogućem riziku oboljenja i teško bolesnu djecu. Današnju praksu biomedicinskih istraživanja na djeci možemo ocijeniti kao „obzirno restriktivnu“ i „senzibilno dopustivu.“

1. Zloporabe istraživanja na djeci kroz povijest

Sve do osamnaestog stoljeća nemamo potpunih i sistematskih podataka o medicinskim istraživanjima na djeci. Fiziologija djece i adolescenata nije do tada uopće bila predmet interesa liječnika iako je stopa smrtnosti dojenčadi i majki bila izrazito visoka. Tijekom sedamnaestog stoljeća došlo je do obnove medicine kao znanosti i liječnici su se počeli zanimati za djecu i njihove bolesti. Ovaj interes doveo je do otkrića i primjene cjepiva protiv dječjih kozica. Prvi imunizacijski ek-

sperimenti izvođeni su na robovima i djeci. 1796. god. američki liječnik Edward Jenner (1749.-1823.) – nazvan ocem imunologije – zarazio je svojeg jednogodišnjeg sina virusom životinjskih kozica da bi utvrdio njegov imunitet na dječje kozice. Za razliku od mnogih drugih istraživača njegova doba, Jenner je sa subjektima svojih pokusa razgovarao o mogućim rizicima i pokušavao ih smanjiti.³

Pedijatrijska medicina, kao posebna specijalizacija, priznata je tek u devetnaestom stoljeću, što je dovelo do stvaranja prvih dječjih bolnica. Osnivanje takvih institucija sa skupinom bolesnih pojedinaca određene dobi dalo je istraživačima stabilnu populaciju na kojoj su mogli eksperimentirati. Te institucije, kao i sirotišta, pogađale su česte virusne epidemije, što je zaraženu djecu činilo poželjnim kandidatima istraživanja. Kao i u većini istraživanja toga doba, liječnici su se malo brinuli da osiguraju roditeljsko dopuštenje ili djetetovu suglasnost, dok je većina ljudi smatrala da društvene dobrobiti istraživanja na djeci prevaguju nad mogućim rizicima. Nakon bešćutnog iskorištavanja djece radnika tijekom industrijske revolucije, rano dvadeseto stoljeće pokazalo je veći interes za zdravstvene probleme i dobrobit djece. Za razliku od Jennera, istraživači s početka dvadesetog stoljeća rijetko su raspravljali o rizicima i povezanim neugodama tih istraživanja. Ispitanici su bili najčešće djeca siromašnih roditelja, napuštena djeca ili djeca koja su boravila u sirotištima.

Početak Drugog svjetskog rata potaknuo je istraživanja na djeci kako bi se postignutim rezultatima pomoglo vojnicima na bojištu. Obje zaraćene strane (saveznici i sile osovine) znatno su proširile ovu vrstu istraživanja. Znanstvenici su u nacističkim koncentracijskim logorima izvodili dehumanizirajuće pokuse na djeci. Ovi eksperimenti rezultirali su ekstremnim patnjama, invalidnošću i najčešće smrću. Josef Mengele (1911.-1979.), njemački časnik SS-a i liječnik u logoru Auschwitz-Birkenau, nazvan „anđeo smrti,“ bio je osobito zainteresiran za pokuse na identičnim blizancima i patuljastoj djeci. On je secirao živu djecu, kastrirao dječake bez upotrebe anestetika i šivao djecu u pokušaju stvaranja sijamskih blizanaca. Većina subjekata njegovih pokusa umrla je tijekom ili ubrzo nakon eksperimenata zbog infekcije, dok nitko od njih nije imao pravo ili mogućnost odbiti sudjelovanje. Potresna iskustva o izvođanju eksperimenata na blizancima u ovom logoru opisala je, tada desetogodišnja djevojčica, preživjela logorašica

³ Usp.: Jonathan D. MORENO – Alexandra KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, Geoffrey MILLER (ur.), *Pediatric Bioethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010.), 54-55.

Eva Mozes-Kor (1934.-).⁴

Nakon Drugog svjetskog rata, istraživanja na djeci izvođena su u *Willowbrook državnoj školi i domu za smještaj mentalno oštećene djece* u New Yorku. U tim studijama istraživači su hotimice inficirali djecu virusom hepatitisa kako bi proučavali prirodni tijek bolesti i razvili preventivno sredstvo. Willowbrook škola je s pretrpanim i nehi-gijenskim prostorijama bila optimalna sredina za prijenos hepatitisa. U ranoj fazi otkrića rendgenske zrake korištene su u dijagnosticiranju bolesti kod djece i trudnih majki, zanemarujući štetni učinak njihova zračenja. Iz ovih primjera je vidljivo kako su djeca kao subjekti istraživanja bila loše tretirana, iskorištavana i često hotimice ozljeđivana.⁵

2. Temeljni pojmovi i terminološka razgraničenja

2.1. Subjekti istraživačkog pothvata

Zbog toga što uloge i dužnosti svakog sudionika imaju različit utjecaj na rezultate i tijek istraživanja, potrebno je terminološki precizno definirati svakoga od njih. Svaki sudionik medicinske interakcije potpuno je odvojen moralni subjekt pred kojeg se postavljaju različite moralne dileme i zahtjevi. Središnji pojam na kojemu se zasniva profesionalna medicinska etika, razvijen u anglosaksonskom govornom području u osamnaestom i devetnaestom stoljeću, jest koncept liječnika kao pouzdanika, povjerenika (fiducijara) pacijenta. Fiducijar ili pouzdanik je onaj koji svojom osobnom moralnom i stručnom kompetencijom jamči za osobu koja sama nema potrebnu kompetenciju. Taj (kofiducijalni) „odnos jamstva i pouzdanja“ eliminirao je do tada prevladavajući poduzetnički odnos između liječnika i pacijenta koji nije povlačio nikakve moralne i pravne implikacije. U kliničkoj i istraživačkoj praksi dijete se pojavljuje u dvostrukoj ulozi: kao dijete svojih roditelja i kao pacijent. Koncept *dijete kao pacijent* je možda neuobičajen, ali je važan radi definiranja posebno osjetljivog fiducijalnog odnosa povjerenja na relaciji liječnik – roditelji – dijete. Roditelji i dijete su pouzdanci (fiducijari) liječnika u odnosu na njegovu stručnu i moralnu kompetenciju koji je dužan štititi i promovirati zdravstvene interese djeteta. Dijete je također pouzdanik (fiducijar) vlastitih roditelja koji su dužni štititi njegove zdravstvene i nezdravstvene interese.

4 Usp.: Eva MOZES-KOR, „The Mengele Twins and Human Experimentation. A Personal Account“, George ANNAS – Michael GRODIN (ur.), *The Nazi Doctors and The Nuremberg Code* (New York: Oxford University Press, 1992.), 53-60.

5 Usp.: J. D. MORENO – A. KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, 54-55.

Problem kofiducijalnog odnosa jest njegova izrazita asimetrija znanja i kompetencija u liječnikovu korist. Sve bolesne osobe podvrgnute medicinskom tretmanu obično zovemo *pacijentima*. Idejni začetnici ovog koncepta britanski su liječnici John Gregory (1724.-1773.) i Thomas Percival (1740.-1804.). Do tada se u medicinskoj praksi rabio izraz bolesnik izveden od latinske riječi *aegrotus*.⁶

Budući da pacijenti očekuju uglavnom pružanje medicinske njege, oni nisu isto što i subjekti biomedicinskih istraživanja koji mogu biti i zdravi pojedinci. Za zdrave i odrasle osobe koje aktivno i dragovoljno sudjeluju u istraživanju uvriježio se termin *sudionik*, dok se za djecu više rabi izraz *subjekt* jer ona uglavnom aktivno ne sudjeluju u istraživanju, osim emancipiranih adolescenata. Odrasle i djecu, sudionike istraživanja, također se naziva *ispitanicima*. Medicinske djelatnike koji pružaju temeljnu medicinsku njegu zovemo *kliničarima*, dok izvoditelje medicinskih istraživanja zovemo *istraživači*. Kliničari imaju obavezu da uvijek djeluju u najboljem interesu djeteta, dok je kod istraživača ta uloga ambivalentna jer se isprepleće s postavljenim ciljevima istraživanja i interesima znanosti. Mnogi medicinski djelatnici u svojem svakodnevnom poslu obavljaju ulogu i kliničara i istraživača. Međutim, potrebno je razlikovati te uloge da se ne bi upalo u tzv. „terapijsku zabludu“ koja nastaje kad subjekti istraživanja povjeruju da terapija i istraživanje doprinose istom cilju – najboljim interesima djeteta – što često nije slučaj. Ne smijemo zaboraviti ulogu roditelja i skrbnika koje obično nazivamo *zamjenskim donositeljima odluka*. Iako je njihova uloga važna, ona ne predstavlja temeljni uvjet pedijatrijskog istraživanja, nego je potrebno uzeti u obzir i druge čimbenike.⁷

2.2. Pedijatrijski informirani pristanak

Na temelju međusobnih ugovornih prava i obaveza te načela autonomije iznikao je koncept informiranog pristanka koji je i kod odraslih pacijenata i kod djece nezamjenjiv u kliničkom postupanju. Informirani pristanak (*consent*) predstavlja valjanu izjavu volje pacijenta kojom on pristaje na određeni medicinski tretman na vlastitom

⁶ Usp.: Laurence B. MCCULLOUGH, „Contributions of Ethical Theory to Pediatric Ethics: Pediatricians and Parents as Co-fiduciaries of Pediatric Patients“, Geoffrey MILLER (ur.), *Pediatric Bioethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010.), 11-16.

⁷ Usp.: Eric KODISH, „Ethics and Research With Children. An Introduction“, Eric KODISH (ur.), *Ethics and Research With Children. A Case-Based Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2005.), 3-8.

tijelu, nakon što ga liječnik obavijesti o svim informacijama dostatnim za donošenje takve odluke. Informirani pristanak ima pravnu, etičku i kliničku dimenziju. Preduvjeti informiranog pristanka su kompetencija i autonomija pacijenta u odlučivanju. Elementi informiranog pristanka su sposobnost pacijenta u donošenju odluka u svakom pojedinom slučaju, njegova obaviještenost, razumijevanje kliničkog tretmana, samostalnost u odlučivanju i pristanak na svaki pojedinačni klinički tretman.⁸ Dobra, odnosno cjelovita informiranost nužna je za dobivanje suglasnosti pacijenta za bilo koji terapijski program. Kako bi pristanak bio pravno valjan, pacijent treba biti upoznat s time na što se pristanak odnosi. On zatim mora dati svoj pristanak, i to u pisanoj formi. Dobno, kognitivno i emocionalno nekompetentna djeca svoj interes ne mogu sama izraziti, stoga roditelji i skrbnici postaju njihovi zamjenski donositelji odluka. Pedijatrijski informirani pristanak kao teorijski bioetički pojam uveo je u pedijatrijsku kliničko-bioetičku praksu 80-ih godina prošloga stoljeća američki etičar i pedijatar Sanford Leikin (1920.-2003.), a potom ga je 1995. prihvatila i Američka pedijatrijska akademija (AAP).⁹

Pedijatrijski informirani pristanak kod kompetentnih maloljetnika predstavlja sintezu roditeljskog dopuštenja i suglasnosti (*assent*) samog djeteta. Ovaj koncept kaže da se manjoj djeci ne može odobriti pravo informiranog pristanka, dok se starija djeca i adolescenti smatraju sposobnima „kao odrasli“ donositi odluke o svojem tretmanu, što se odnosi i na sudjelovanje u istraživanjima. Pedijatrijski informirani pristanak uvažava postupnost razvojne trajektorije djeteta dajući mu sve veću važnost kako ono odrasta i sazrijeva.¹⁰ U pedijatrijskim istraživanjima roditeljsko dopuštenje zamjenjuje informirani pristanak odraslih. Ipak, iz sudske prakse znamo da roditeljski pristanak, iako nužan, nije i dovoljan uvjet. Roditelji ponekad znaju potisnuti u pozadinu najbolji interes djeteta i izložiti dijete nepotrebnim rizicima istraživanja radi svojih interesa. Stoga su sudovi, braneći dobrobit djece u svojim odlukama, lišavali roditelje prava izlaganja vlastite djece

8 Ksenija TURKOVIĆ – Sunčana ROKSANDIĆ VIDLIČKA – Juraj BROZOVIĆ, „Informirani pristanak djece u hrvatskom zakonodavstvu“, Ante ČOVIĆ – Marija RADONIĆ (ur.), *Bioetika i dijete. Moralne dileme u pedijatriji* (Zagreb: Pergamena, 2011.), 192.

9 AMERICAN ACADEMY OF PEDIATRICS COMMITTEE ON BIOETHICS (AAP), „Informed Consent, Parental Permission, and Assent in Pediatric Practice“, *Pediatrics* 48 (1995.), 314-317.

10 Usp.: L. B. MCCULLOUGH, „Contributions of Ethical Theory to Pediatric Ethics“, 11-16.

opasnim tretmanima. Dječja afirmativna suglasnost na sudjelovanje u istraživanju odnosi se na tjelesno i mentalno zdravu djecu u dobi od 8 do 14 godina. Dijete treba razumjeti proceduru i implikacije istraživanja te, ako je potrebno, odbiti nastavak sudjelovanja. Postoji temeljna etička razlika između kliničkog tretmana i pedijatrijskog istraživanja koja se tiče upravo dječje suglasnosti. U kliničkoj pedijatriji sve odluke temelje se na standardu najboljeg interesa djeteta. Ako bolesno dijete odbije lijek, liječnik će ga dati na silu jer tako djeluje u najboljem interesu djeteta i spašava njegov život. Međutim, nitko ne može prisiliti dijete – čak ni njegovi roditelji – da sudjeluje u istraživanju. Nasuprot kliničkom tretmanu, sudjelovanje djece u istraživanjima nije njihova moralna i pravna obaveza. Stoga se dječja suglasnost definira kao njihovo afirmativno prihvaćanje sudjelovanja u istraživanju. Dječju suglasnost ne čini samo njegova šutnja ili odsutnost prigovora, nego je potreban njegov afirmativni pristanak.¹¹

2.3. Standard najboljeg interesa djeteta

Temelj svakog kliničkog tretmana, pa tako i pedijatrijskih istraživanja su bioetička načela autonomije, dobročinstva, neškodljivosti i pravednosti. Budući da se pretpostavlja da djeca nisu kompetentna sama donositi odluke, načelo autonomije ustupa primat načelu dobročinstva čiji je praktični izraz standard najboljeg interesa. Standard je pravna i moralna norma pri liječenju ili sudjelovanju u istraživanju trenutno ili trajno nesposobne osobe koja nikada nije bila kompetentna ili koja nikada nije izrazila stavove ili želje. Prema ovom standardu zamjenski donositelj odluka mora zaštititi nesposobnu osobu procjenjujući dobrobiti i rizike ili neugodnosti svih dostupnih opcija, a zatim odabrati onu opciju koja joj obećava najveću neto-dobrobit. U mnogim slučajevima to nužno podrazumijeva prosudbu kriterija „kvalitete života“ od strane zamjenskog donositelja odluka u ime nesposobne osobe. Kada su poznate barem neke opće informacije o vrijednostima i željama nesposobne osobe koje se mogu primijeniti na procjenu i predviđanja dobrobiti ili rizika, onda se može primijeniti subjektivna norma standarda najboljeg interesa. Kada takva spoznaja nije dostupna, jedna objektivna norma standarda najboljeg interesa mora se temeljiti na uvjerenju što bi razumna osoba vjerojatno zahtijevala za sebe u istoj situaciji i koje rizike ili neugode bi vjerojatno izbjegavala.¹²

¹¹ Usp.: E. KODISH, „Ethics and Research With Children“, 10-16.

¹² J. B. TUBBS Jr., *A Handbook of Bioethics Terms*, 17.

Kako biomedicinsko istraživanje ima za primarni cilj povećanje znanja i dobrobit budućih generacija, to se često ne odnosi na dijete kao subjekt istraživanja. Suženo tumačenje standarda najboljeg interesa isključuje svako istraživanje na djeci jer ono ne doprinosi njihovoj izravnoj dobrobiti. Budući da istraživanje često nema terapijski karakter, u procese nagovaranja djeteta na sudjelovanje mogu se uvući dodatni čimbenici kao što su: novčane nagrade, podržavanje nade djeteta u ozdravljenje, nagovaranje na altruizam, terapijska zabluda, što sve ulazi u etičko prosuđivanje i vrednovanje cijelog procesa. Koristeći ovaj standard, zamjenski donositelj odluka mora odrediti najveću moguću dobrobit između svih dostupnih opcija, pripisujući dobivene različite vrijednosti interesima djeteta u svakoj opciji i odbacujući pripadajuće rizike ili neugode. Termin „najbolji“ koristi se stoga jer je obveza zamjenskoga donositelja odluka maksimizirati dobrobit komparativnim uspoređivanjem koje utvrđuje najveću čistu dobrobit. Standard najboljeg interesa ne možemo promatrati samo „dovoljno dobrim“ jer on određuje vrijednosni cilj djelovanja. To znači da mogući izbor treba biti bolji nego onaj jedva prihvatljiv. Standard upravlja kliničare i istraživače u izvođenju najboljih mogućih opcija tretmana, a ne onih jedva mogućih ili prihvatljivih. S legalnog gledišta, on dopušta roditeljima odlučiti o tome što je najbolje za nekompetentno dijete, osim u slučaju kad ugroze, zapuste ili dovedu u opasnost djetetov život.¹³

Značenje standarda najboljeg interesa oblikovano je kontekstom u kojemu se on koristi, dok je njegova analiza utemeljena na njegovoj uporabi i svrsi. On od donositelja odluka ne zahtijeva izbor idealne opcije ili one koja maksimizira sve dobrobiti uz minimiziranje neugode za nekompetentno dijete. Standard nudi objektivne kriterije u rješavanju eventualnih prijepora, ali uvažava i subjektivne, razborite interese donositelja odluka. On treba zadovoljiti kriterij prihvatljive medicinske skrbi promatran iz pozicije djeteta kao pacijenta i subjekta istraživanja te utvrditi prava i dužnosti svih sudionika uključenih u proces donošenja odluka. Nije pošteno ni moralno prihvatljivo drugima nametati pravila i obveze koje ne želimo za sebe same. Problem standarda kao „bioetičke norme“ izvedene iz načela dobročinstva njegova je neodređenost, nemjerljivost i potencijalna subjektivistička interpretacija pojmova na kojima je utemeljen. On je jedan od najneodređenijih pojmova u pravu jer zakonodavac nije u stanju predvidjeti sve moguće situacije kliničkog tretmana. Dok je kod standardne medi-

¹³ Usp.: Loretta M. KOPELMAN, „Using the Best-Interests Standard in Treatment Decisions for Young Children“, Geoffrey MILLER (ur.), *Pediatric Bioethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010.), 24-27.

cinske skrbi lakše odrediti najbolji interes djeteta, kod neterapijskog i istraživačkog tretmana to je puno teže. Stoga je potrebno propisati kriterije i smjernice za određivanje tog koncepta. Budući da je standard najboljeg interesa kao vodeće etičko načelo pedijatrijskog istraživanja teško primjenljiv, etičari i kliničari predlažu kao bolju normu drugi dio načela dobročinstva, a to je načelo neškodljivosti, odnosno nečinjenje nikakve boli i neugode djeci kao subjektima istraživanja.¹⁴

2.4. Načelo neškodljivosti

Većina pedijatrijskih istraživanja danas ne temelji se samo na informiranom pristanku roditelja, suglasnosti djece ili standardu najboljeg interesa. Svaki istraživački protokol najprije mora razmotriti moguće neugode i potencijalne rizike s kojima se djeca kao subjekti istraživanja susreću. Iako se ovaj model nepravedno optužuje da usporava napredak medicine i znanosti u liječenju rijetkih bolesti, on se pokazao boljim u praksi. Trenutni legislativni okvir pedijatrijskih istraživanja zasniva se na dvije instancije donošenja odluka. Prva je institucionalna i obuhvaća istraživače i etička povjerenstva, dok je druga individualna i obuhvaća roditelje i djecu. Etičko povjerenstvo zaduženo je procijeniti moguću neugodu i potencijalni rizik svakog istraživačkog pothvata. Rizik, bol i neugoda odnose se samo na dijete kao subjekt istraživanja, dok se potencijalna dobrobit može odnositi na dijete, istraživače, roditelje, braću i sestre, sponzore, farmaceutske tvrtke, liječnike, cijelo društvo ili na sve zajedno. Etička prosudba ovisi o tome je li istraživanje terapijsko ili neterapijsko. Definiranje termina istraživačkog pothvata kao što je „malo veći rizik od minimalnog“ treba ukloniti svaku neodređenost. Američki zakonodavac je definirao minimalni rizik kao vjerojatnoću anticipirane magnitude boli i neugode u istraživanju koja ne smije biti veća od one u svakodnevnom životu tijekom rutinskih psiholoških ili fizičkih pregleda. Terapijsko istraživanje koje uključuje minimalni rizik mora biti odobreno od etičkog povjerenstva bez obzira na to što ono daje moguću izravnu dobrobit za dijete. Etičko povjerenstvo treba jasno definirati kategoriju neterapijskog istraživanja koje ne doprinosi izravnoj dobrobiti djeteta. Obje kategorije istraživanja koriste koncept anticipiranog rizika koji uključuje „minimalni rizik“ i „rizik malo veći od minimalnog“ kako bi ograničili dopuštena istraživanja na djeci. Za kontroverzne istraživačke studije koje nose veći nego mi-

¹⁴ Usp.: E. KODISH, „Ethics and Research With Children“, 9-10.

nimalni rizik, kao što su istraživanja genskih ili onkoloških terapija, odobrenje ovisi o interpretaciji izgleda za izravnu dobrobit djeteta kao subjekta istraživanja.¹⁵

Kada etičko povjerenstvo pregleda istraživačku studiju, ono bi trebalo zaključiti da su rizici za dijete svedeni na minimum i da su u skladu s jasnom procedurom. Osim toga, povjerenstvo mora utvrditi jesu li rizici bili opravdani i razboriti u odnosu na potencijalno dobiveno znanje. Povjerenstvo se u donošenju odluka može rutinski osloniti na moralne intuicije svojih članova, što može dovesti do nedosljednosti i disparatnosti odluka pojedinih povjerenstava. Npr., etičko povjerenstvo treba utvrditi hoće li predloženo istraživanje predstavljati veći nego minimalni rizik za dijete. Definicija minimalnog rizika ne specificira „rizike svakodnevnog života,“ niti opisuje ono što obuhvaća „izravna dobrobit“ ili „malo povećanje iznad minimalnog rizika.“ Prema tome, puno ovisi o tome kako svako pojedino povjerenstvo definira minimalni rizik. Primijeniti standard „rizika svakodnevnog života“, znači da povjerenstvo mora prvo odrediti količinu rizika u svakodnevnom životu djece koja mogu biti subjekti istraživanja, kako bi imalo kriterij za usporedbu s rizicima predloženog istraživanja. Znamo da su djeca više nego odrasli izložena većim rizicima smrtnosti u svakodnevnom životu. Individualizirano tumačenje rizika omogućuje znanstvenicima da izlože djecu većim rizicima tijekom istraživanja jer su oni već suočeni s većim rizicima u svakodnevnom životu. Puno jednostavniji standard za procjenu minimalnog rizika jest njegova objektivna interpretacija koja se odnosi na rizike svakodnevnog života prosječno zdravih ljudi. *Vijeće Međunarodne organizacije medicinskih znanosti (CIOMS)*¹⁶ zaključuje da osobe koje su nekompetentne dati pristanak mogu biti uključene u neterapijska istraživanja samo onda kada su rizici jednaki ili manji od onih povezanih s rutinskim medicinskim i psihološkim pregledima tih osoba. Na temelju rečenog jasno je da još uvijek nemamo nedvosmislenih smjernica kako jedno povjerenstvo treba tumačiti minimalni rizik pri ocjeni predloženog istraživanja jer je koncept nejasan i sadržava različita kontekstualna značenja.¹⁷

15 Usp.: E. KODISH, „Ethics and Research With Children“, 11-15.

16 COUNCIL FOR INTERNATIONAL ORGANIZATIONS OF MEDICAL SCIENCES (CIOMS), „International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects“ (Geneva: 2002., http://www.cioms.ch/publications/guidelines/guidelines_nov_2002_blurb.htm (31. 3. 2012.))

17 J. D. MORENO – A. KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, 58.

2.5. Izbor subjekata pedijatrijskog istraživanja

U pedijatrijskim istraživanjima izbor subjekta je ključno pitanje. Kao subjekti pojavljuju se populacije zdrave djece, djeca izložena riziku od bolesti i kronično bolesna djeca. Glavno etičko pitanje ostaje je li moralno dopustivo izvoditi neterapijska istraživanja na bolesnoj ili zdravoj djeci koja ne doprinose njihovoj izravnoj dobrobiti. Da bi utvrdili znanstveno prikladne subjekte, istraživači moraju najprije utvrditi metaboličke sposobnosti za uzimanje lijekova zdrave i bolesne djece potencijalnih kandidata. Zdrava djeca mogu biti prikladnija za ovu vrstu istraživanja nego ona s trajnim oštećenjima organa. Važna je također psihološka sličnost istraživačke skupine s onom na koju bi se primjena ispitivanog tretmana odnosila kako bi se postigao što bolji rezultat. Iako bi zdrava djeca bila poželjnija kao subjekti istraživanja, ona nisu tako jednostavno dostupna kao bolesna djeca. U pojedinim studijama istraživači se trebaju odlučiti između upisa zdrave djece, bolesne djece ili obiju skupina zajedno.

Drugo važno obilježje jedne istraživačke studije njezina je ekonomičnost i štedljivost. Dobra znanost i princip opravdanosti podupiru istraživanja čije će spoznaje biti univerzalno primjenjive. Kada se dobrobit odnosi na buduće generacije djece, onda treba upisati što manji broj subjekata jer se ta dobrobit ne odnosi izravno na njih. Ako se predmnijeva da će ispitivani lijek izliječiti određenu bolest, onda načelo štedljivosti govori da ga treba primijeniti na skupine djece koja boluju od te bolesti iako im to možda ne donosi izravnu dobrobit. Budući da se akutno i kronično bolesna djeca i istraživači uglavnom susreću u pedijatrijskim klinikama, to bolesnu djecu čini dostupnijom istraživanjima nego zdravu djecu. Zdravu djecu bi se moglo podvrgnuti neterapijskim istraživanjima i u općim bolnicama tijekom rutinskih medicinskih pregleda.

Iako navedeni argumenti preferiraju istraživanje na bolesnoj djeci, etička povjerenstva trebaju poticati zdravu djecu da sudjeluju u neterapijskim istraživanjima. Pri tome ne smije upasti u terapijsku zabludu, nego roditeljima i djeci trebaju jasno objasniti proceduru, svrhu i cilj istraživanja. U izboru subjekata istraživanja povjerenstva trebaju odvagati sve relevantne znanstvene, stručne, etičke, legalne i praktične čimbenike te svakom slučaju pristupiti individualno izbjegavajući generalizacije i kategorične tvrdnje.¹⁸

¹⁸ Usp.: E. KODISH, „Ethics and Research With Children. An Introduction“, 16-19.

3. Regulacija istraživanja na djeci, njihov pravni i moralni status

3.1. Od Nürnberškog procesa do suvremenih deklaracija i zakonskih rješenja

1947. god. osuđena su na sudskom procesu u Nürnbergu 23 nacistička liječnika za zločine počinjene tijekom medicinskih eksperimenata na zatočenicima u koncentracijskim logorima. Zabrinuti zbog očitog nedostatka međunarodno priznatih etičkih standarda o eksperimentiranju na ljudima, suci su, na prijedlog medicinskog savjetnika, psihijatra Lea Alexandera (1905.-1985.) formulirali pravila koja danas poznajemo kao *Nürnberški kodeks*.¹⁹ Prvi princip kodeksa navodi da je dragovoljna suglasnost subjekata istraživanja apsolutno nužna, što znači da bi uključena osoba trebala imati pravnu i moralnu sposobnost dati svoj pristanak. Suci su se oglasili samo o istraživanjima na odraslima, implicitno predmnijevajući da djeca nemaju pravnu sposobnost davanja pristanka, pa prema tome ne mogu biti subjekti istraživanja. 1964. god. na skupu Svjetske medicinske asocijacije (WMA) u Helsinkiju donesena je *Deklaracija* koja dalje razrađuje sve etičke, legalne i medicinske aspekte istraživanja na ljudima. Helsinška deklaracija obraća pozornost na opasnosti od loših istraživačkih tretmana. Ona razlikuje između terapijskog postupka istraživanja koji se provodi na temelju tzv. „terapijskog naloga“ kao dokaza da intervencija može izravno koristiti sudioniku istraživanja i neterapijskog istraživanja kao postupka koji se primjenjuje bez terapijskog naloga kako bi se odgovorilo samo na znanstvena pitanja. Helsinška deklaracija dopušta obje vrste istraživanja na maloljetnicima, uz suglasnost njihovih roditelja i zakonskih zastupnika.²⁰

Uviđajući potrebu dalje razrade ove prakse, američki Kongres je 1974. stvorio *Nacionalno povjerenstvo za zaštitu subjekata biomedicinskih istraživanja* koje je trebalo dati preporuke zakonskoj regulaciji ove problematike. Povjerenstvo je imalo tri zadatka: 1) utvrditi jasnu demarkacijsku crtu između biomedicinskih istraživanja i prihvatljive

¹⁹ UNITED STATES OFFICE OF HUMAN SUBJECTS RESEARCH, NATIONAL INSTITUTES OF HEALTH, „Nuremberg Code“, <http://ohsr.od.nih.gov/guidelines/nuremberg.html> (31. 3. 2012.)

²⁰ UNITED STATES OFFICE OF HUMAN SUBJECTS RESEARCH, NATIONAL INSTITUTES OF HEALTH, „World Medical Association Declaration of Helsinki. Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects“, <http://ohsr.od.nih.gov/guidelines/helsinki.html> (31. 3. 2012.)

medicinske skrbi, 2) utvrditi ulogu kriterija „rizik-dobrobit“ za izvođenje istraživanja i 3) donijeti smjernice za izbor subjekata istraživanja i definirati pojam informiranog pristanka. Dvije središnje osobe u raspravi o etičnosti pedijatrijskih istraživanja bili su Robert Paul Ramsey (1913.-1988.) i Richard McCormick (1910.-2000.). Ramsey je kao vodeći evangelički teolog sugerirao strogo poštovanje Nürnberškog kodeksa zalažući se za potpunu zabranu istraživanja na djeci, osim ako ona pridonose izravnoj dobrobiti djeteta. McCormick je kao vodeći katolički teolog tvrdio da istraživanja na djeci nisu samo moralno dopustiva, nego i moralno obvezatna s ciljem poboljšanja zdravlja i dobrobiti djece. Roditeljska suglasnost bi za njega bila dovoljan uvjet zaštite interesa svakog pojedinog djeteta. Psihologinja Diana Baumrind (1927.-) tvrdila je da djetetovo sudjelovanje u istraživanju treba poticati kao moralno socijalizirajući događaj. Roditelji bi sami trebali poticati svoju djecu da sudjeluju u istraživanjima kako bi ih naučili altruističkim vrijednostima. Sadašnji američki savezni propisi o istraživanjima na djeci plod su kompromisa prijedloga teologa Ramseya i McCormicka.²¹

Nakon petogodišnjeg rada povjerenstvo je predstavilo *Belmont izvješće* kao najvažniji dokument o etici istraživanja na ljudskim subjektima. To je izvješće donijelo tri ključna načela: 1) načelo poštovanja osobe kao subjekta istraživanja, 2) načelo dobročinstva odnosno neškodljivosti i 3) načelo pravednosti. Prvo načelo zahtijeva da svako istraživanje mora poštovati ljudsku osobu. Pojedinci trebaju biti tretirani kao samostalni moralni subjekti, dok osobe s umanjenom autonomijom imaju pravo na zaštitu. Ovo se posebno odnosi na djecu i ostale osobe koje nemaju sposobnost autonomije. Informirani pristanak, roditeljsko dopuštenje i maloljetnikova suglasnost praktične su posljedice primjenive načela *Belmont izvješća* u poštovanju dostojanstva ljudske osobe u svakom kliničkom i istraživačkom postupku. Drugo načelo odnosi se na dobročinstvo koje se najprije shvaća kao etički zahtjev da se ne učini nikakva šteta, a tek onda da se poveća moguća dobrobit i smanji moguća bol i neugoda. U uobičajenom životu dobročinstvo se shvaća kao dobrohotni čin koji nadilazi moralnu obavezu, dok se u dokumentu izričito shvaća kao moralna obaveza. Dokument potiče terapijska i neterapijska istraživanja na djeci. Konačno, izvješće zahtijeva pravednost koja se shvaća kao pravednost u distribuciji rizika i dobrobiti na subjekte istraživanja i na društvo u cjelini.²²

²¹ Usp.: J. D. MORENO – A. KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, 56-57.

²² THE NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, „Belmont Report“ (Belmont izvješće), <http://ohsr.od.nih.gov/guidelines/belmont.html> (31.03.2012.).

Nakon Belmont izvješća američki Kongres je 1981. god. usvojio dokument *Politika zaštite ljudi kao subjekata istraživanja* koji je reviziran 1991. i ozakonjen kao *Zajednička pravila*. 1983. god. ova pravila nadopunjena su posebnim dodatkom: *Dodatna zaštita djece koja sudjeluju kao ispitanici u istraživanju*. Prema ovim pravilima jedno etičko povjerenstvo treba odrediti koja se od sljedećih kategorija istraživanja odnose na predloženu znanstvenu studiju: 1) istraživanje koje uključuje veći nego minimalan rizik za djecu; 2) istraživanje koje uključuje veći nego minimalan rizik, ali predstavlja vjerojatnu izravnu korist za pojedino dijete kao subjekt istraživanja; 3) istraživanje koje uključuje veći nego minimalan rizik ali ne i vjerojatnoću izravne koristi za dijete kao subjekt istraživanja, nego će vjerojatno doprinijeti povećanju znanja o djetetovoj bolesti; 4) istraživanje za koje povjerenstvo smatra da ne ispunjava gornje uvjete (1-3), ali ono predstavlja razumnu mogućnost za unapređenje razumijevanja, prevencije, odnosno ublažavanja ozbiljnih problema koji utječu na zdravlje i dobrobit djece.²³

Od međunarodnih dokumenta važno je posebno spomenuti *Konvenciju o pravima djeteta*²⁴ Ujedinjenih naroda koja sadržava obaveze odraslih prema djetetu, obaveze različitih društvenih čimbenika s obzirom na zaštitu djeteta. Konvencija donosi četiri načela na kojima se temelje sva prava u njoj sadržana: 1) načelo nediskriminacije djece; 2) pravo na život i razvoj djece u svim vidovima života; 3) dobrobit djeteta je najvažnija pri donošenju odluka ili izvršenju postupaka koji utječu na dijete; 4) djeca su aktivni sudionici u sudjelovanju rješavanja svih pitanja koja utječu na njihov život i moraju imati slobodu izražavanja svojeg mišljenja. Organizacija ujedinjenih naroda za znanost, obrazovanje i kulturu (UNESCO) donijela je tri deklaracije iz područja bioetike (*Opća deklaracija o ljudskom genomu i ljudskim pravima*, *Međunarodna deklaracija o ljudskim genetskim podacima* i *Opća deklaracija o bioetici i ljudskim pravima*) s ciljem zaštite prirodnog dostojanstva, jednakih i neotuđivih prava svih članova ljudske obitelji kojima se pokušava izravno i neizravno zaštititi djecu kao najosjetljiviju ljudsku populaciju.²⁵ *Međunarodna deklaracija o ljudskim genskim podacima* ima za cilj jamčenje poštovanja ljudskog dostojanstva i zaštite ljudskih

23 Usp.: J. D. MORENO – A. KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, 57-58.

24 UJEDINJENI NARODI, „The Convention of the Rights of the Child. Adopted and opened for signature, ratification and accession by General Assembly resolution 44/25 of 20 November 1989.“ (Konvencija o pravima djeteta), <http://www2.ohchr.org/english/law/crc.htm> (31. 7. 2012.).

25 CENTER FOR ETHICS AND LAW IN BIOMEDICINE, *UNESCO i bioetika: zbirka osnovnih dokumenata* (Zagreb: Pergamena, 2008.), 3-28.

prava i temeljnih sloboda u prikupljanju, obradi, korištenju i pohranjivanju ljudskih genskih podataka i bioloških uzoraka. Ova deklaracija posebno ističe poštovanje maloljetne osobe i uzimanja u obzir njegova mišljenja sukladno godinama i zrelosti. *Opća deklaracija o bioetici i ljudskim pravima* osvrće se na etička pitanja koja se odnose na medicinu, biološko-antropološke znanosti i prateće tehnologije. Deklaracija navodi važnost postupanja u zaštiti prava i interesa osoba koje nisu sposobne samostalno donijeti odluku. Ona objašnjava smisao i važnost informiranog pristanka pri uključivanju u znanstveno istraživanje, kojem treba prethoditi dostatna informacija. Deklaracija ističe važnost uključivanja nekompetentne osobe u što većoj mjeri u donošenje odluke o pristanku, kao i odluke o povlačenju pristanka. Ovaj dio je vrlo bitan pri uključivanju djece u istraživanje stoga što podrazumijeva aktivno sudjelovanje djece u odlučivanju o njihovu zdravlju.²⁶

Vijeće za djecu Vlade Republike Hrvatske donijelo je 2003. godine *Etički kodeks istraživanja s djecom* na temelju Konvencije o pravima djeteta, uvažavajući pozitivna dostignuća međunarodnih i domaćih propisa, deklaracija, kodeksa i preporuka. Kodeks nastoji obuhvatiti i razraditi uloge i zadaće svih sudionika istraživačkog pothvata: djecu, roditelje, skrbnike, istraživače, etička povjerenstva i širu društvenu zajednicu. Kad je riječ o statusu djece kodeks utvrđuje: 1) autonomnost i pravo na samoodređenje djeteta kroz pristanak na sudjelovanje u istraživanju; 2) uvažavanje djetetova mišljenja; 3) odustajanje djeteta tijekom istraživanja; 4) anonimnost sudjelovanja, odnosno tajnost prikupljenih podataka; 5) dob i zrelost djeteta kao kriterij za sudjelovanje u istraživanju, odnosno za davanje relevantnog pristanka na istraživanje; 6) zaštitu dobrobiti djeteta; 7) uvažavanje pojedinih prava djeteta prema Konvenciji o pravima djeteta i 8) uvid djeteta u rezultate istraživanja. Kodeks želi uspostaviti temelj za unapređenje istraživanja u kojima sudjeluju djeca radi postizanja njihove najveće dobrobiti; 1) unaprijediti status djece u istraživanjima u pogledu obveze poštovanja prava djeteta, njihovu zaštitu u slučaju kršenja tih prava, status djece prije kao i tijekom istraživanja; 2) razgraničiti ulogu roditelja i zakonskih zastupnika u vezi s istraživanjem na djeci; 3) istaknuti razlike u vrstama istraživanja s obzirom na mogućnost ugrožavanja digniteta, tjelesnog zdravlja, psihičkog zdravlja i društvene dobrobiti djeteta odnosno njegove obitelji. Ovaj kodeks predstavlja sintetički, dobro promišljen dokument za donošenje zakonskih rješenja koja trebaju jasno

²⁶ Gordana PELČIĆ – Anamarija GJURAN COHA, „UNESCO, bioetika i dijete“, *JHR* 1 (2010.), 63-68.

i nedvosmisleno definirati pedijatrijsku istraživačku praksu.²⁷

Ipak, hrvatska medicinska i pravna praksa nije usklađena s *Konvencijom o ljudskim pravima i biomedicini* Vijeća Europe,²⁸ niti slijedi sve upute Kodeksa, dok istodobno postoji kolizija između pojedinih zakonskih rješenja. U hrvatskom zakonodavstvu najvažnije odredbe o informiranom pristanku nalazimo u *Zakonu o zaštiti prava pacijenata (ZZPP)*,²⁹ zatim u *Zakonu o zaštiti osoba s duševnim smetnjama*³⁰ i *Obiteljskom zakonu*.³¹ Prema odredbama ZZPP-a pristanak na medicinski tretman umjesto djeteta daje zakonski zastupnik koji može biti jedan ili oba roditelja, skrbnik ili posvojitelj. Zakonski zastupnik ima sva prava koje ima dijete kao pacijent. Nemogućnost davanja pristanka ne isključuje pravo djeteta na obaviještenost. Za razliku od ZZPP-a Konvencija o ljudskim pravima i biomedicini jasno navodi da se mišljenje maloljetne osobe uzima kao sve značajniji čimbenik s obzirom na dob i stupanj zrelosti. Nakon što su dijete i zakonski zastupnik upoznati s medicinskim tretmanom, zakonski zastupnik potpisuje obrazac pristanka, odnosno odbijanje određenog tretmana. Ako postoji neslaganje djeteta s voljom zakonskog zastupnika, odnosno sukob interesa, medicinski djelatnik je dužan obavijestiti Centar za socijalnu skrb koji će djetetu postaviti skrbnika. Hrvatski ZZPP ne sadržava odredbu prema kojoj bi se u obzir trebalo uzeti mišljenje djeteta, što je u suprotnosti s Konvencijom o pravima djeteta. U hrvatskom zakonodavstvu nije predviđen postupak utvrđivanja sposobnosti djeteta za davanje pristanka koji bi trebao biti individualiziran. Potrebno je sniziti dobnu granicu na 14 godina – što preporuča i hrvatski *Kodeks istraživanja s djecom* – kada djeca mogu samostalno odlučivati i preuzeti sustav presumirane sposobnosti. Sukladno Bioetičkoj konvenciji, koju preuzima hrvatski ZZPP, nad osobama koje nisu sposobne dati pristanak smiju se poduzimati samo terapijski zahvati. U slučaju sukoba interesa djeteta i zakonskog zastupnika treba se provesti postupak za procjenu sposobnosti prosuđivanja djeteta. Ako dijete shvaća istraživačku pro-

27 VIJEĆE ZA DJECU VLADE REPUBLIKE HRVATSKE, „Etički kodeks istraživanja s djecom“, <http://www.mobms.hr/media/15438/eticki%20kodeks%20objedinjeno%20dodano.pdf> (1. 4. 2012.).

28 Zakon o potvrđivanju Konvencije o zaštiti ljudskih prava i dostojanstva ljudskog bića u pogledu primjene biologije i medicine: Konvencije o ljudskim pravima i biomedicini, *Narodne novine: službeni list Republike Hrvatske*, Međunarodni ugovori (13) 2003.

29 Zakon o zaštiti prava pacijenata, *Narodne novine* (169), 2004.

30 Zakon o izmjenama i dopunama Zakona o zaštiti osoba s duševnim smetnjama, *Narodne novine* (79) 2002.

31 Obiteljski zakon, *Narodne novine* (11) 2003.

ceduru, kao i sve moguće rizike i dobrobiti, prednost treba dati odluci djeteta ako je ona usmjerena na njegovu izravnu dobrobit.³²

3.2. Moralni i pravni status maloljetnika

Prema Konvenciji o pravima djeteta, dijete je svaka osoba mlađa od 18 godina, osim ako se zakonom koji se primjenjuje na dijete granica punoljetnosti ne odredi ranije. Sve dok maloljetnici ne dostignu odraslu dob, oni su pravno ovisni o roditeljima ili skrbnicima. Iznimke se odnose na emancipirane maloljetnike kao što su pripadnici oružanih snaga ili financijski neovisni maloljetnici. Postupak upisa djeteta u istraživanje nije ograničen samo na roditeljsko dopuštenje nego i djetetova suglasnost također treba igrati značajnu ulogu ako se u mišljenju etičkog povjerenstva utvrdi da ju je dijete sposobno dati. Dobivanje pristanka sastoji se najprije od informiranja maloljetnika o predloženom ispitivanju ili liječenju. Zatim se pita maloljetnika je li spreman proći taj eksperiment ili liječenje. U američkoj kliničkoj i pravnoj praksi nije uvijek potrebno dopuštenje obaju roditelja. Etičko povjerenstvo može odrediti da je dovoljno dopuštenje samo jednog roditelja kada istraživanje ne uključuje veći od minimalnog rizika za dijete ili kada istraživanje pruža izravnu korist djetetu. Dopuštenje obaju roditelja potrebno je kada se odobrava istraživanje u kojem postoji mogućnost malog povećanja u odnosu na minimalni rizik, bez perspektive izravne dobrobiti za dijete. Također nije potrebno dopuštenje obaju roditelja ako jedan roditelj nije živ, ako nije poznat, ako je nekompetentan ili nedostupan. Iako bi se moglo tvrditi da dopuštenje obaju roditelja pruža veću zaštitu djeteta od dopuštenja samo jednog roditelja, oni se često ne žele prijaviti za sudjelovanje u istraživanju. Budući da se svakodnevno rađa mnogo djece od samohranih majki, teško je dobiti pristanak drugog roditelja, čak i ako je on poznat i kompetentan. Pravo roditeljskog dopuštenja utemeljeno je na vrijednostima roditeljstva i očuvanja intimnog veza unutar obitelji. Djeca uvijek ne znaju što je u njihovu najboljem interesu, dok se pretpostavlja da roditelji to bolje znaju. Ipak, iz ove pretpostavke ne slijedi da je roditeljska dužnost uvijek odlučiti na temelju najboljeg interesa djeteta. Roditelji mogu imati još djece i interesi oboljelog djeteta mogu biti u sukobu s interesima druge zdrave djece. Roditelji također mogu imati i druge dužnosti koje se sukobljavaju s najboljim interesima djeteta.

³² Usp.: K. TURKOVIĆ – S. ROKSANDIĆ VIDLIČKA – J. BROZOVIĆ, „Informirani pristanak djece u hrvatskom zakonodavstvu“, 196-214.

Djetetova suglasnost ne može biti nadjačana ako se istraživanje izvodi u neterapijske svrhe, čak i ako ne postoji prekoračenje minimalnog rizika.³³

3.3. Adolescenti kao subjekti istraživanja

Adolescentska populacija sastoji se od osoba starosti od 10 do 21 godine. Adolescenti su suočeni s jakim društvenim pritiskom, naglim razvojem kognitivnih sposobnosti i hormonskim promjenama koje promiču rizična ponašanja, kao što su sklonost nasilju, rizična seksualna aktivnost i uporaba alkohola i droga, što može imati negativne dugoročne zdravstvene posljedice. Stoga su adolescenti istraživačima posebno zanimljiva populacija. Većina adolescenata smatra se maloljetnicima i niječe im se autonomija. Ta kompetencija nije nužno pokazatelj sposobnosti odlučivanja nego pravni termin koji daje pojedincima status odrasle osobe. Danas se koristi nekoliko standarda za određivanje sposobnosti odlučivanja kao što su: dokazivanje sposobnosti izbora, razumijevanje činjenica uključenih u izbor, ovladavanje i upravljanje informacijama, vrednovanje naravi informacija i njihova primjena na osobnu situaciju, itd.

Švicarski razvojni psiholog Jean Piaget (1896.-1980.) definirao je faze mentalnog razvoja djece i adolescenata. Konačni i najvažniji stupanj razvoja je faza formalne operacionalizacije u kojoj djeca i adolescenti u dobi od 11 do 13 godina razvijaju sposobnost apstraktnog i hipotetičkog mišljenja kako bi bili sposobni izabrati između ponuđenih opcija tretmana ili dati pristanak na istraživanje. Budući da neki maloljetnici ne postignu ovu fazu do odrasle dobi, može se zaključiti da ne postoji jedinstvena dob u kojoj svi maloljetnici razvijaju kompetenciju donošenja odluka. Sadašnji pravni status za odraslu dob ne uzima u obzir pojedince u dobi između 13 i 18 godina koji mogu dostići fazu formalne operacionalizacije, i stoga imaju kognitivnu sposobnost davanja pristanka. Američki zakon zahtijeva roditeljsko dopuštenje za većinu liječničkih tretmana za maloljetne osobe, ali postoje iznimke koji omogućuju adolescentima sudjelovanje u istraživanjima bez dopuštenja roditelja ili čak bez njihova znanja. Te iznimke odnose se na emancipirane maloljetnike, zrele maloljetnike i medicinski emancipirane maloljetnike.

Emancipirani maloljetnik tretira se kao da je već navršio dob za donošenje odluka te nije više pod nadzorom svojih roditelja ili skrb-

³³ Usp.: J. D. MORENO – A. KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, 59-61.

nika. U prošlosti maloljetnici su postajali emancipirani kada su stupali u brak ili u vojsku. Danas američki sudovi također presuđuju da se maloljetnici mogu smatrati emancipiranima ako žive odvojeno od svojih roditelja, ako su financijski neovisni i ako se njihovi roditelji više ne brinu za njih. Nakon što se osamostale, maloljetnici mogu izraziti informirani pristanak i upisati se u istraživanje. Zreli maloljetnik je onaj koji ima odgovarajuću razinu sposobnosti odlučivanja i razumijevanja svoje medicinske situacije kako bi mogao dati pristanak na sudjelovanje u istraživanju. To su maloljetnici koji nisu emancipirani od svojih roditelja, ali pokazuju sposobnost razumijevanja rizika i dobiti istraživanja i sposobnost davanja suglasnosti. Koncept zrelog maloljetnika, za razliku od koncepta emancipiranog maloljetnika, odnosi se samo na određene medicinske tretmane. Medicinski emancipirani maloljetnici su oni koji mogu biti tretirani u svojim bolestima bez uključivanja roditelja. To im omogućuje liječenje spolno prenosivih bolesti, mentalnih bolesti ili tretmana koji se odnose na trudnoću i kontraceptive.³⁴

U slučaju spolno prenosivih bolesti i uporabe droga, znanstvenici mogu dobiti zakonsko odricanje roditeljskog dopuštenja. Zbog osjetljive prirode bolesti roditeljsko dopuštenje za sudjelovanje u istraživanju te vrste teško je dobiti. Istraživanja koja uključuju uporabu droga, mentalno zdravlje, seksualnu aktivnost i trudnoću mogu značajno pridonijeti poboljšanju zdravlja adolescenata. Jedno etičko povjerenstvo uglavnom se rijetko poziva na mogućnost odricanja prava roditeljima na davanje pristanka na istraživanja koja se odnose na adolescente. To je zato što svako pojedino povjerenstvo na različite načine tumači odgovarajuće dobiti koje proizlaze iz odricanja roditeljskog prava dopuštenja. Nedostatak instituta odricanja roditeljskog dopuštenja adolescentima predstavlja prepreku istraživanjima koja bi mogla biti vrlo korisna za zdravlje i dobrobit mladih.³⁵

3.4. Štićenici i novorođenčad kao subjekti istraživanja

Posebna kategorija populacije maloljetnika kao subjekata istraživanja jesu štićenici. Pojam štićenik odnosi se na dijete koje nema roditelja ili zakonskog skrbnika koji bi dao dopuštenje za upis u istraživanje. Štićenici mogu biti smješteni u posebnoj ustanovi ili udomljeni

³⁴ Lauren K. COLLOGAN – Alan R. FLEISCHMAN, „Adolescent Research and Parental Permission“, Eric KODISH (ur.), *Ethics and Research With Children. A Case-Based Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2005.), 77-99.

³⁵ Usp.: J. D. MORENO – A. KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, 63-65.

u obitelji. Američki zakon dopušta upis šticećenika u terapijsko istraživanje koje mu donosi izravnu dobrobit ili ne uzrokuje veći od minimalnog rizika. Međutim, istraživanje koje uključuje malo veći nego minimalni rizik, može se provesti na šticećeniku samo ako se ono odnosi na djetetov status šticećenika ili se provodi u školama, kampovima, bolnicama ili sličnim ustanovama u kojima većina djece koja su uključena kao subjekti nisu šticećenici. Istraživanje na šticećenima također zahtijeva imenovanje branitelja interesa djeteta. Dok su etičke smjernice za istraživanja na novorođenčadi slične onima za svako drugo dijete, postoje ipak neke suptilne medicinske razlike. Zakon propisuje dodatnu zaštitu trudnica, ljudskih fetusa i novorođenčadi koji su uključeni u istraživanja i odnosi se na neodrživu novorođenčad ili novorođenčad čija je održivost neizvjesna. Glavna svrha ovog naputka je regulirati istraživanja koja uključuju trudnice, fetuse i neodržive fetuse nakon rođenja. Neodrživo novorođenče je ono koje nakon poroda, iako živo, nije održivo na životu. Održivo novorođenče je ono koje je sposobno preživjeti nakon poroda s obzirom na dostupne medicinske tretmane do stanja samostalnog funkcioniranja srca i organa disanja. Istraživači se suočavaju s velikim poteškoćama jer većina neonatalnih istraživanja uključuje iznimno prerano rođenu novorođenčad s upitnom održivosti. Za novorođenčad u ovom nesigurnom stanju zakon pokušava osigurati odgodu istraživanja dok se ne povećaju izgledi za vjerojatnost dugotrajne održivosti ili ih dopušta ako se znanje koje se dobiva istraživanjem na novorođenčadi ne može steći na bilo koji drugi način.³⁶

3.5. Informiranje roditelja i djece o istraživanju

Jedan od izazova istraživanja jest sposobnost liječnika ili istraživača da priopće informacije o postupku roditeljima i djeci. Na temelju provedenih istraživanja može se zaključiti da većina roditelja ne razumije ili slabo shvaća proceduru, stručni jezik i većinu aspekata istraživanja. Nedostatak razumijevanja može spriječiti roditelje ili djecu da dadnu pristanak na istraživanje ili da pristupe istraživanju u koje možda nisu htjeli ući. Jedna studija je istražila koliko su istraživači objasnili roditeljima randomizaciju čija su djeca kandidati za upis u pokuse tretmana dječje leukemije. Autori izvješćuju da 50% anketiranih roditelja nije uopće razumjelo koncept randomizacije da će tretman njihova djeteta biti stvar slučajnog odabira, dok 18% rodi-

³⁶ Usp.: J. D. MORENO – A. KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, 65-66.

telja nije znalo da mogu odbiti sudjelovanje svoje djece u istraživanju, a 20% roditelja nije znalo da mogu povući svoje dijete iz istraživanja u bilo kojem trenutku. Unatoč tim rezultatima, uspješna procedura dobivanja suglasnosti može se provesti ako su dostupne kvalitetne informacije. Iako djeca mogu dobiti letke i brošure o istraživanju, postoji malo dokaza da je čitanje materijala najbolji način da ih se informira. Video materijali i obrazovanje putem medija i u školi također mogu biti dragocjeni u informiranju djece o istraživanjima i njihovoj metodologiji.³⁷

Kada slučaj istraživanja na djeci završi sa sudskim epilogom, suci pokušavaju na temelju postojećih zakonskih rješenja dati dodatne pravne smjernice u zaštiti interesa djece. Prema sudskim presudama pisana forma informiranog pristanka na istraživačku studiju mora jasno objasniti cijelu proceduru, sve komponente i moguće rizike istraživanja. Istraživačke studije ne smiju iskorištavati ekonomski ugrožene populacije. Sudovi zabranjuju roditeljima davanje pristanka na neterapijsko sudjelovanje djeteta u istraživanju koje uključuje rizik od oštećenja djetetova zdravlja. Svi rizici istraživanja moraju biti navedeni u pisanoj formi informiranog pristanka, dok se roditelje i djecu mora upozoriti na sve potencijalno nove rizike koji mogu nastati tijekom istraživanja. Ako znanstvenici nisu u stanju uvjeriti populaciju koja je subjekt istraživanja da je njihova studija prihvatljiva, oni moraju revalorizirati i revidirati predloženo istraživanje sve dok se ne minimizira zabrinutost zajednice. Istraživači moraju staviti interese subjekata istraživanja iznad interesa vlastite studije kao i interesa svojih institucija ili znanosti u cjelini.³⁸

4. Novčane nagrade za sudjelovanje u istraživanju

Primamljivanje potencijalnih sudionika medicinskih istraživanja novčanim naknadama nije nova praksa. U anglosaksonskoj istraživačkoj praksi postoje dvije kategorije novčanog primamljivanja: 1) naknada koja uklanja prepreke za sudjelovanje u istraživanjima i 2) poticaj koji nagovara na sudjelovanje u istraživanju. Naknada je plaćanje izravno vezanih troškova za sudjelovanje u istraživanju, kao što su troškovi putovanja, hrane, smještaja i brige o drugoj djeci koji mogu nastati u jednoj obitelji. To su troškovi koji ne bi postojali kada obitelj ne bi sudjelovala u istraživanju. Naknada ponekad uključuje plaćanje troškova izgubljene plaće. Poticaj je plaćanje koje motivira potencijal-

³⁷ Usp.: J. D. MORENO – A. KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, 60-61.

³⁸ Usp.: J. D. MORENO – A. KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, 62-63.

ne ispitanike da se prijave na istraživanje i on se javlja kao kompenzacija, nagrada ili bonus. Kompenzacijska plaćanja namijenjena su roditeljima i djeci radi prouzročenih neugodnosti tijekom sudjelovanja koje ne zamjenjuje izgublenu plaću. Nagradna plaćanja daju se djetetu kao zahvala nakon sudjelovanja u istraživanju. Konačno, bonus je poticaj za navođenje roditelja i djeteta na upis u istraživanje. Novčani poticaji koji se nude na završetku istraživanja pokazali su se učinkovitiji od novca ponuđenog u pravilnim razmacima tijekom studija. Sve tri vrste poticaja ne spadaju u naknade i daju pozitivan doprinos za upis u istraživanje.³⁹

Glavna briga oko naknada ili poticaja jesu moguća prisila i zloraba utjecaja roditelja i skrbnika, koji su ekonomski u nepovoljnom položaju, na djecu. Etička povjerenstva trebaju razmotriti ponuđena plaćanja te minimizirati mogućnost prisile i zlorabe utjecaja. Poticajna plaćanja imaju potencijal da naruše autonomiju djeteta i potaknu roditelje prema novčanim dobicima. Ona mogu iskriviti kod roditelja percepciju procjene rizika i dobrobiti ulaska djeteta u istraživanje. Povjerenstva moraju paziti da roditelji ne bi bili u iskušenju upotrijebiti svoje dijete kao sredstvo za financijsku korist. Američka pedijatrijska akademija (AAP) predlaže da sva plaćanja, osim naknada, ne treba objavljivati, kako se ne bi poticalo roditelje na iskorištavanje djece. Ako je bilo što vrijedno ponuđeno djetetu, kao poklon bon za trgovinu s igračkama, to je najbolje ne govoriti prije kraja istraživanja. Načelo pravednosti zahtijeva da roditelji i njihovo dijete ne budu opterećeni troškovima liječenja koji proizlaze iz ozljeda tijekom istraživanja. Istraživači i povjerenstvo trebaju preuzeti odgovornost i pokriti sve nastale troškove. Dakle, naknada troškova predstavlja prikladno sredstvo koje eliminira financijske prepreke za sudjelovanje u istraživanju, dok poticaji moraju biti pažljivo ispitani jer mogu bitno utjecati na roditeljsko donošenje odluka.⁴⁰

Zaključak

Etika pedijatrijskih istraživanja nabijena je dilemama i problemima. Trajan problem svakog istraživačkog pothvata ostaje izrazita asimetrija znanja i kompetencija u trokutu istraživači – roditelji – dijete. To se posebno osjeća u razumijevanju istraživačke procedure i

³⁹ Usp.: Douglas S. DIEKEMA, „Payments for Participation of Children in Research“, Eric KODISH (ur.), *Ethics and Research With Children. A Case-Based Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2005.), 142-160.

⁴⁰ Usp.: J. D. MORENO – A. KRAVITT, „The Ethics of Pediatric Research“, 65-70.

implikacija koje ona sobom nosi od strane roditelja i djece. Prisutan je također pritisak šire društvene zajednice u odnosu na opravdanost istraživanja i uključivanje djece. Drugi problem s kojim se susreću etičari i istraživači je neodređenost i nemjerljivost bioetičkih koncepata, smjernica i standarda koji su izvedeni iz temeljnih bioetičkih načela autonomije, dobročinstva i pravednosti. Treće, jako je teško pomiriti dva cilja svakog biomedicinskog istraživanja: poželjnu dostupnost djece i njihovu potpunu zaštitu. Zakonska regulativa je u posljednjih nekoliko decenija uspjela zaštititi djecu, ali nije uspjela stvoriti poticaje i pozitivnu klimu za njihovo sudjelovanje u istraživanjima. Četvrto, središnja etička dilema svakog istraživačkog protokola glasi: Kako pomiriti moguće štete i rizike koji se uglavnom odnose na dijete kao subjekt istraživanja i potencijalnu dobrobit od koje mogu imati korist znanost i buduće generacije djece? Svrha je biomedicinskih istraživanja pridonijeti sveopćem znanju o dječjim bolestima kako bi se one uspješno liječile i uklonile, ali taj pohvalan cilj može dovesti djecu u opasnost, potencijalno ih lišiti njihovih prava i poštovanja koje zaslužuju kao ljudske osobe. Koliko god je sudjelovanje djece poželjno i „opravdano“ ovim visokim ciljevima, u istraživanjima moramo najprije staviti interes djece kao subjekata na prvo mjesto. Etika pedijatrijskih istraživanja mora se temeljiti na poštovanju djece i njihovih najboljih interesa, ponekad na štetu znanja od kojeg bi moglo imati koristi cijelo društvo. Dobrobit pojedinog djeteta mora uvijek biti iznad interesa znanosti ili društva. Vidimo također da u nekim slučajevima pojedina temeljna bioetička načela mogu biti međusobno sukobljena, što dodatno otežava rješavanje etičkih dilema povezanih s istraživanjima. Kada je riječ o etičkoj refleksiji, možda bi principalističku paradigmu koja polazi „odozgor,“ od temeljnih etičkih načela, trebalo nadopuniti narativnom paradigmom koja polazi „odozdo,“ od konkretnih pojedinačnih slučajeva.

ETHICS OF BIOMEDICAL RESEARCH WITH CHILDREN

Summary

This essay explores some of the fundamental ethical issues and concepts that arise in research involving children. After introducing basic concepts and definitions, we reconsider the fact that children should not be viewed exclusively as objects of protection but as individuals who have rights, and as active participants in society. This is one of the basic ethical challenges in research involving children.

The development of lifesaving treatment for lethal childhood diseases depends on advances in pediatric research, yet child-subjects can be at risk of harm even when intentions are good. Worse yet, children may be exploited or abused in

the course of unethical studies. Often, children are both vulnerable subjects who need to be protected from potential research risks and "therapeutic orphans" who have been denied access to the benefits of research.

In recent times some governments have promoted the inclusion of children in clinical research and have provided researchers and the pharmaceutical industry with new financial incentives, a move which has potential benefits and drawbacks. Despite years of debate and controversy, fundamental ethical questions about pediatric research persist. The twin goals of access and protection are not easily reconciled. Arguments for and against the participation of children in research are compelling, and the stakes are high.

For decades, research policy protected children but failed to provide incentives for the conduct of pediatric research. Coupled with the disincentives associated with the additional protection required by regulation and the lack of a substantial market for pediatric drugs (relative to adults), children were categorically denied access to research and its benefits. Only in the last ten years has the pendulum begun to swing in the other direction.

The development of a pediatric ethics that is based on genuine respect for children and their best interests requires that justification for pediatric research go beyond pure utilitarian motivation. Pediatric ethics is premised on this respect, even if it requires that such respect come at the expense of progress against childhood diseases. Individual benefit must take precedence over collective benefit, and the pediatric research community must remember that our responsibilities to individual children outweigh more speculative concerns regarding potential benefits to future generations of children. The balance must never tip in favor of science that benefits others over the best interests of the child-subject.

Knowledge gained from research is part of our commitment to the benefit of our future but must be acquired in a way that recognizes the vulnerability of children and respects their inherent worth. Many children have not yet matured sufficiently to understand the risks and benefits of participating in a study, and they are not yet fully able to weigh the pros and cons of participation for themselves or to contribute to new knowledge that may help future generations of children. Yet there is a consensus that children's participation in research may be ethically justifiable under certain conditions. There is ample reason for caution, because the history of research with children reveals that the interests of child participants have not always been protected and that in some cases researchers have exploited children.

To hold all pediatric research to an unachievable standard, however, would be to paralyze efforts to improve health care for children. In the past 40 years, guidelines and regulations have been developed to protect children from serious and unnecessary risks and to safeguard their best interests. The current regulations, designed to provide explicit "additional protections" for children in research, are a result of the perceived need to categorize children as vulnerable research subjects but to allow limited pediatric research to proceed. These regulations are both "carefully restrictive and sensibly permissive".

Key words: *pediatric biomedical research, subjects of research procedure, pediatric informed consent, best interest standard, no-harm principle, ethical and legal regulation of pediatric research.*

Günther GEBHARDT¹

SVJETSKI ETOS KAO IZAZOV ZA DRUŠTVENI I MEĐURELIGIJSKI DIJALOG²

Meni je čast i radost što s vama ovdje u Sarajevu smijem podijeliti nekoliko svojih misli o svjetskom etosu i dijalogu. Obojici sam svojih prijatelja, prof. Mati Zovkiću i Alenu Kristiću, veoma zahvalan za ovaj poziv na Katolički bogoslovni fakultet. U mojoj svijesti Sarajevo nije samo grad užasne patnje, kako smo se to nedavno ponovno mogli podsjetiti također i u njemačkim medijima. Za mene Sarajevo prije svega posjeduje i auru grada dijaloga. Vjerojatno se ni u jednom gradu svijeta, čak ni u Jeruzalemu, na tako uskom prostoru kao ovdje jedna pokraj druge ne nalaze džamija, sinagoga, katolička i pravoslavna crkva. A koliko znam iz pripovijesti mojih prijatelja, međureligijsko su susjedstvo i suživot u Sarajevu pred rat bili razumljivost sama po sebi sve do u obitelji. Večeras bih svim ljudima želio pružiti nekoliko mislonih poticaja i pobuda koje se ne zanimaju samo za veoma važnu materijalnu i socijalnu obnovu Sarajeva nego već godinama i za ponovnu izgradnju društvenog i međureligijskog dijaloga na ovom mjestu.

Dakle, želim istražiti pitanje kako ljudi iz različitih religija zajedno, u uzajamnom dijalogu, mogu graditi mostove i prevladavati neprijateljstvo. Za mene pri tome središnju ulogu igra praktična suradnja u zajedničkim društvenim stvarima. Iz tog razloga u prvom dijelu treba osvijetliti osobito projekt svjetskog etosa u kontekstu dijaloga, ali i pokazati da svjetski etos nije povezan samo s religijama. U drugom ću dijelu iznijeti nekoliko misli o tome kako ljudi mogu postati sposob-

¹ Rođen 1953. Studij filozofije u Münchenu, a teologije u Parizu. 1984.-1997. europski generalni tajnik međureligijske organizacije „Svjetska konferencija religija za mir“ (WCRP) u Ženevi. 1993. doktorat iz teologije na Institutu za religijske znanosti Univerziteta Fribourg/Švicarska. Disertacija objavljena 1994.: „Zum Frieden bewegen. Friedenserziehung in religiösen Friedensbewegungen/Poticati na mir. Mirovno obrazovanje u religijskim mirovnim pokretima“ (eb-Verlag, Hamburg). 1997.-1998. izvršni tajnik Švicarskog instituta za razvoj u Biel/Bienneu. Od prosinca 1998. znanstveni koordinator projekata Zaklade za svjetski etos u Tübingenu. Predaje na njemačkom, francuskom i engleskom objavljujući priloge na tim jezicima o temama međureligijskog dijaloga, tolerancije, mirovnog rada religija i svjetskog etosa. Trenutno je počasni dopredsjednik Svjetske konferencije religija za mir (WCPR)/Europa (novo ime: Religije za mir/RfP).

² Neznatno proširena verzija predavanja izgovorenog na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu 11. svibnja 2012.

ni za dijalog i koji strahovi i zapreke tome često stoje na putu. Dapače, dijalog ne predstavlja samo metodu komunikacije, nego mnogo više ljudski stav, mentalitet.

1. Dijalog i svjetski etos

Na samom početku želio bih upozoriti na važnu pretpostavku: religije nisu monolitni sustavi nego vrlo složene pojave, poput rijeka prožete najrazličitijim strujama. U njima se izražavaju i različiti stavovi prema uvijek drugom. Je li kršćanstvo otvoreno za dijalog? Može li se dijalogizirati s islamom? – to pitanje postavljaju mnogi ljudi u Njemačkoj. No, onoliko malo postoji „kršćanstvo“ koliko i „islam“, pa se u svim religijama nalaze ljudi i cjelokupne struje koje su otvorene za dijalog i suradnju i takve koje zastupaju suprotno. Među kršćanima s jedne strane postoje skupine neprijateljske spram dijaloga, kao što je primjerice reakcionarno katoličko „Bratstvo Pija X.“, a postoji i silan broj kršćana za koje je dijalog s ljudima iz drugih religija odavno samorazumljiv i koji se čak angažiraju u odgovarajućim skupinama. Naravno, ta raznolikost struja postoji i u islamu. Poprilična je primjerice razlika između vehabijskog islama i sufija. Uostalom, ta se složenost u velikoj mjeri odnosi i na svete spise religija: unutar svakog od njih do izražaja dolaze različite tendencije koje ne treba uvijek harmonizirati. Tako je već Novi zavjet zrcalo pluralizma unutar mlade kršćanske zajednice. Dakle, nije čudo da u spisima jedne iste religije susrećemo također različite stavove prema drugim religijama. Otuda je unutarreligijski dijalog, dakle unutar jedne religije, često teži od međureligijskog između ljudi različitih religija, ali sa sličnim duhovnim usmjerenjem. Francuski je učenjak Edgar Morin jednom zapazio da je dijalog često stvar osoba koje žele umaći upravo monolitnom karakteru svoje vlastite kulture.³

1.1. Napreci u dijalogu

Unatoč zastrašujućim ratovima i zločinima, neporecivo je da je 20. stoljeće bilo i stoljeće ekumenizma i međureligijskog dijaloga. Zapravo, još se nikad ranije u povijesti vjernici kao i institucije, ne samo kršćanskih konfesija nego i svjetskih religija, nisu tako intenzivno i redovito susretali da bi otvoreno razgovarali o podjelama i nesporazumima, raznovrsne prevladali i dospjeli do više zajedništva i surad-

³ Edgar MORIN, „Le dialogue des cultures“, *Le Monde des religions*, br. 9 (janvier-février 2005.), 82.

nje.⁴ Tako se od 1893. dogodilo pet „Parlamenta svjetskih religija“: u Chicagu (dva puta, 1893. i 1993.), Kapstadt, Barceloni i Melbournu. Drugi od njih, 1993. u Chicagu, stekao je posebno značenje time što je tamo preko 200 zastupnica i zastupnika religija iz cijelog svijeta prihvatilo „Deklaraciju o svjetskom etosu“⁵. Na taj su način ljudi iz svih religija izrazili suglasje o nekoliko elementarnih povezanosti na razini etike, etosa. O tome ću još govoriti pobliže. Osim toga, ustrojen je velik broj organizacija za unapređenje dijaloga između religija tijekom 20. stoljeća i došlo je do nebrojeno drugih susreta i konferencija te redovitog zajedničkog rada na svim razinama. Međunarodna organizacija „Religije za mir“, utemeljena već 1970., predstavlja dobar primjer koji je poznat i u Bosni. Nužnost novog, pozitivnog odnosa prema drugim religijama postupno si je sve više utirala put i unutar kršćanskih Crkava. To se na međunarodnoj razini očituje primjerice u radu oko dijaloga Papinskog vijeća za međureligijski dijalog i Ekumenskog vijeća Crkava u Ženevi.⁶ No, u mnogim su zemljama prije svega nastale brojne inicijative u bazi, neprestano se umnažajući na nacionalnoj sve do lokalne razine: u Njemačkoj postoje kršćansko-židovska društva, skupine za susrete muslimana i kršćana te druge međureligijske skupine i kružoci svih vrsta. Kakva je situacija ovdje u Bosni, to iz daljine ne mogu suditi; no, znam da je uz pomoć organizacije „Religije za mir“ za Bosnu i Hercegovinu utemeljeno Međureligijsko vijeće, a Alen Kristić mi je pripovijedao o skupinama koje su na lokalnoj razini djelatne međureligijsko-pedagoški.

1.2. Svjetski etos – osnova za dijalog

U te pozitivne pokrete međureligijskog dijaloga, kakvi su se razvili tijekom 20. stoljeća, svrstava se i ideja svjetskog etosa. Poticaji za

⁴ Obuhvatni prikaz te povijesti dijaloga vidi u Marcus BRAYBROOKE, *Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue* (New York: Crossroad, 1992.). Marcus BRAYBROOKE, *Faith and Interfaith in a Global Age* (Grand Rapids: CoNexus Press; Oxford: Braybrooke Press, 1998. [razvoj od 1993.]).

⁵ [Na hrvatskom je u prijevodu Mate Zovkića s engleskog dostupna na: http://classic.weltethos.org/pdf_decl/Decl_croatian.pdf] Na hrvatskom je dostupan također i drugi temeljni dokument vezan uz ideju svjetskog etosa, a riječ je o *Općoj deklaraciji ljudskih prava: Bosna franciscana* 26 (2007.), 281-189. kao i promišljanje Hansa Künga posvećenog tom dokumentu: Hans KÜNG, „Ljudska prava i ljudske odgovornosti“, *Bosna franciscana* 26 (2007.), 243-249. Oba je teksta s njemačkog preveo Alen Kristić.

⁶ „Ökumenischer Rat der Kirchen“, *Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religionen* (Genf: ÖRK-Verlag, 2002.). Na Internetu: www.wcc-coe.org.

nju uglavnom potječu iz rada tübingerškog teologa Hansa Künga.⁷ Tu je ideju Küng široj javnosti prvi put predstavio u svojoj knjizi *Projekt Weltethos*⁸. Ona želi pridonijeti načinu na koji religije mogu pronaći osnovu za dijalog i tako postati relevantnije za mir. Dakle, ona nije svrha samoj sebi i u njoj nije riječ samo o dijalogu religija, nego se nalazi u većim povezanostima, u službi mira. Svoju spoznaju Küng izražava sloganom: „*Nema mira među nacijama bez mira među religijama!*“ Naravno, time se ne misli da sporazumijevanje i miroljubivi odnosi između religija predstavljaju jedini ključ za svjetski mir ili mir u nekom društvu; to bi bilo naivno jer postoje mnoge druge komponente mira – političke, gospodarske i socijalne vrste. Dakle, što se tiče mira među religijama, nije riječ o dostatnom uvjetu, ali svakako o nužnom uvjetu.

Međutim: *Nema mira među religijama bez dijaloga između religija!* Dakle, religije, ljudi u religijama, trebaju prigode za susret, za upoznavanje. Tada će otkriti da unatoč svojim brojnim razlikama posjeduju sasvim odsudno zajedništvo: naime, da imaju zajedničku odgovornost za naš planet, da imaju zajedničku odgovornost za društvo, za grad, za zemlju – i da tu odgovornost moraju također zajednički vršiti. Odgovornost nas upućuje na razinu odgovornog djelovanja, etičkog djelovanja. Suradnja potrebuje zajedničku osnovu, a nju religije iznova raskrivaju upravo u nekoliko sasvim temeljnih elemenata svojeg etosa. „Deklaracija o svjetskom etosu“ Parlamenta svjetskih religija u Chicagu izrazila je 1993. zajedničko u etosu religija s pomoću dva načela koja su potom razvijena u četiri središnja životna područja kao „upute“:

1. *Načelo ljudskosti sa svojim temeljnim zahtjevom: sa svakim se čovjekom mora postupati ljudski.*

Ova temeljna spoznaja proizlazi iz neotuđivog dostojanstva svakog čovjeka na temelju njegove puke ljudskosti; u tom se dostojanstvu, dakako, temelje i ljudska prava. No, u praktično svim kulturama i religijama čovječanstva može se pronaći drugo pravilo koje razvija to formalno temeljno načelo – takozvano „zlatno pravilo“ empatije i uzajamnosti:

⁷ O nastanku i dosadašnjoj povijesti učinka svjetskog etosa na temelju izvornih dokumenata i komentirajućih priloga: Hans KÜNG (ur.), *Dokumentation zum Weltethos*, TB Serie Piper 3489 (München: 2002.). Tu se nalazi i obuhvatna bibliografija o raspravi o svjetskom etosu (str. 267-304).

⁸ Hans KÜNG, *Projekt Weltethos* (München: Piper, 1990.). Na hrvatskom dostupno: Hans KÜNG, *Projekt svjetski etos* (Velika Gorica: Miob, 2003.).

2. *Zlatno pravilo: „Ono što ne želiš da drugi čine tebi, to ni ti ne čini drugima!“ Ili pozitivno: „Ono što želiš da drugi čine tebi, to i ti čini drugima!“*

Nalazimo ga već kod kineskog mudraca Konfucija pet stoljeća prije Kristova rođenja, a provlači se kao etička norma kroz sve religije. O njemu su na nereligioznoj osnovi raspravljali i filozofi, kao što je Immanuel Kant, pa stoga doista može činiti temelj etičkog djelovanja u kojem se mogu susresti svi ljudi, neovisno o tome koje su religije ili svjetonazora. No, ta oba načela u sebi uključuju veoma konkretne upute za četiri središnja područja ljudskog suživota koja se također iznova nalaze u svim religijama i kulturama. Deklaracija iz Chicaga te upute izriče kao četiri obvezivanja samoga sebe:

- Obveza kulture nenasilja i strahopoštovanja pred svakim životom: Ne ubij! Ili pozitivno: Poštuj život!

- Obveza kulture solidarnosti i pravednog gospodarskog poretka: Ne kradi! Ili pozitivno: Trgaj pravedno i pošteno!

- Obveza kulture tolerancije i života u istinoljubivosti: Ne laži! Ili pozitivno: Govori i djeluj istinoljubivo!

- Obveza kulture ravnopravnosti i partnerstva muškarca i žene: Ne zlorabljaj seksualnost! Ili pozitivno: Poštujte se i ljubite međusobno!

Riječ je, dakle, o izgradnji etičke kulture među ljudima, životnog držanja koje bi od pojedinaca trebalo djelovati na skupine i cjelokupno društvo. U pluralističkom se društvu mora tragati za diskursom o etičkim temeljima, o temeljnim vrijednostima koje uključuju sve partnere, neovisno o tome u kojoj religiji, svjetonazoru ili filozofskom pravcu utemeljuju svoje djelovanje. Dapače, svaki ljudski suživot, bilo u obiteljima bilo životnim zajednicama, skupinama, u školi ili visokoj školi, na radnom mjestu, u društvu ili svijetu kao cjelini, zahtijeva suglasje pojedinaca i skupina o nekoliko temeljnih zajedničkih vrijednosti i o mjerilima za individualno kao i kolektivno djelovanje koja se zasnivaju na tim vrijednostima; to suglasje treba uvijek iznova pronalaziti. Naravno, takvo suglasje postoji u demokratskom ustavu ili, još obuhvatnije, u Općoj deklaraciji o ljudskim pravima. No, da bi taj dokument o temeljnim pravima došao do izražaja, treba etički temelj koji seže još dublje. Gdje ljudi žele živjeti zajedno u miru, tamo, dakle, trebaju zajednički etički temelj, noseći etos.

No, zar ne postoji između ljudi svih religija i onkraj toga također nereligioznog humanističkog svjetonazora zajednički temelj za jedan takav dijalog i time za miroljubiv i kreativan suživot – onkraj temelja zajedničkog „biti čovjek“? S tim je pitanjem povezana ideja

svjetskog etosa. Ona želi učiniti svjesnim upravo jedan takav temelj. Ta od prastarih se vremena u religijskim i filozofskim tradicijama čovječanstva za središnja životna područja nalaze formulacije takvih sasvim elementarnih etičkih mjerila koja su svima zajednička i koja trebaju pomoći u potrazi za dobrim životom za pojedince i za dobrim društvom. One i danas mogu predstavljati orijentacijske smjernice da bi se društvo neke zemlje i cijeli svijet naposljetku sačuvali od raspada. Ta činjenica može olakšati izgradnju mostova između različitih kultura i religija koja je za naš suvremeni pluralistički i višekulturni svijet i društvo od životne nužnosti.

Pojam „svjetskog etosa“, prema tome, odavno više nije samo stručni pojam teoretičara i praktičara međukulturnog i međureligijskog dijaloga. Misaoni pravac koji označava putuje s pomoću medija, a korisnim ga u potrazi za etičkim temeljem za pluralistička društva u globalizirajućem svijetu smatraju u najrazličitijim sklopovima ne samo religiozni ljudi nego upravo i sekularni intelektualci, političari i zastupnici gospodarstva.⁹ Istina, postanak ideje svjetskog etosa usko je povezan sa svjetskim religijama, ali se svjetski etos razumijeva kao etička osnova koja onkraj religija uključuje humanistički etos bez religijskog utemeljenja – u protivnom bi i zahtjev položen u nazivu svjetskog etosa bio neopravdan i besmislen.

Sažet ću: pristup svjetskog etosa temelji se na dvije motivacijske linije koje se u određenim točkama mogu susresti:

- *Potrazi za obvezujućim etičkim vrijednostima, normama i stavovima* naočigled promjeni vrijednosti i društveno-političkim lomovima u razdoblju takozvane globalizacije, s kojom pak ruku pod ruku idu oblici rastuće fragmentacije. U takvu je razdoblju nužno da globaliza-

⁹ Usp.: već Hans KÜNG (ur.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung* (München: Piper, 1995.) kao i novija djela: Hans KÜNG (ur.), *Globale Unternehmen – globales Ethos. Der globale Markt erfordert neue Standards und eine globale Rahmenordnung* (Frankfurt am Main: Frankfurter Allgemeine Buchverlag, 2001.); *Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen. Eine Initiative von Kofi Annan* (Frankfurt am Main: Fischer, 2001.); Hans KÜNG – Dieter SENGHAAS (ur.), *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen* (München: Piper, 2003.). Na hrvatskom su dostupne knjige: Hans KÜNG, *Svjetski ethos za svjetsku politiku* (Zagreb: Intercon, 2007.); Hans KÜNG, *Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo* (Zagreb: Intercon 2007.). Također i Küngova predavanja s Međunarodne konferencije „Svjetski ethos za Bosnu i Hercegovinu“ (Sarajevo – 14. svibanj 2009.): Hans KÜNG, „Svjetski etos za svjetsku politiku“, *Status – Magazin za političku kulturu i društvena pitanja* 14 (2010.), 185-190. i Hans KÜNG, „Svjetski etos i gospodarstvo“, *Status – Magazin za političku kulturu i društvena pitanja* 14 (2010.), 191-196. Oba priloga s njemačkoga preveo Alen Kristić.

ciju ekonomije, tehnologije i komunikacije hitno podupre globalizacija etosa, da se zapravo uvede diskurs o zajedničkim etičkim standardima koji premašuju pojedine kulture. Globalizacija također treba globalni etos. Svoj programski spis „Projekt Weltethos“ Hans Küng nije slučajno objavio 1990., u godini nakon velikog političkog prevrata u Europi.¹⁰ Dakle, svjetski je etos s jedne strane *etički* program.

- *Nastojanju oko boljeg sporazumijevanja i suradnje među svjetskim religijama* u interesu svjetskog mira. Temelj predstavlja uvjerenje da religije, ali i humanističke filozofije, zaista mogu znatno pridonijeti miroljubivijem svijetu na osnovi svojih etičkih tradicija, često tisućama godina starih. No, to samo pod uvjetom da svoje pristaše učine svjesnim povezanosti religija u etosu i prihvate ih sasvim praktično kao osnovu za zajedničko angažiranje u ovom svijetu. Dakle, svjetski je etos s druge strane *međureligijski* program. On želi omogućiti i poduprijeti međureligijski dijalog usmjeren djelovanju, dijalog djela.

Ova dvostruka struktura svjetskog etosa pruža veliku šansu: naime, svjetski etos može nadvladati upravo sukob između kultura filozofijskom racionalnošću i kulturom religioznih jezičnih igara, izgrađujući između njih mostove. Na koji način netko utemeljuje svjetski etos, religiozno ili ne, manje je važno.

U ovom sam prvom dijelu podsjetio ne samo na nekoliko vrhunaca u razvoju međureligijskog dijaloga nego i na projekt svjetskog etosa. U drugom i dužem dijelu pokušat ću malo dublje istražiti pitanje: Kako religije i njihove pristaše uopće mogu postati sposobne za dijalog? Pri tome ću dopustiti da me vode sljedeća pitanja:

Što obilježava međureligijski dijalog? Što uzrokuje strahove i otpore? Koji su stavovi nužni da bi se poduprla dijaloška sposobnost religija? Upravo će pitanje o stavovima pokazati da dijalog nije u prvom redu metoda ili tehnika ophođenja s drugima, nego stajalište, dapače životni oblik.

2. Putovi do dijaloške sposobnosti

2.1. Obilježja dijaloga

Nekoliko stvari koje spadaju u pošten dijalog:

1. Dijalog na samom početku pretpostavlja spremnost da se drugoga susretne, ali ne da bi ga se na nešto nagovorilo, niti da bi se o njemu govorilo, nego da bi se s njim govorilo kao s jednakovrijednim

¹⁰ Hans KÜNG, *Projekt Weltethos* (München: Piper, 1990.); TB Serie Piper 1659 (1992.).

partnerom ili partnericom. U to se potom sasvim bitno ubraja uzajamno slušanje. To pretpostavlja da od drugog očekujem da mi nešto treba reći, da mogu naučiti nešto novo. Radoznalost o drugom smatram odsudnom pretpostavkom i krepošću međureligijskog dijaloga. Iz tog se razloga zabranjuje bilo kakav osjećaj nadmoćnosti ili dominacije jednog partnera; odsudna je jednaka razina dijaloških partnera; ako u dijalog primjerice stupaju kršćani s muslimanima, i jedni i drugi često imaju poteškoće u priznavanju zahtjeva za istinom i onog drugog. Dijalog se temelji na uzajamnosti, ne smije biti pobjednika i gubitnika. Dakako, dijalog nipošto ne smije predstavljati skriveni oblik misije, razumljene kao revnost obraćanja, u kojoj bih u biti drugoga želio uvjeriti u svoju vlastitu religiju.

2. Međutim, plodonosan dijalog mogu voditi samo partneri koji imaju vlastito stajalište tijekom međureligijskog dijaloga, dakle, religijski identitet, kako god točno mogao izgledati. Ako sam ravnodušan spram svoje vlastite vjere, partneru nemam ništa ponuditi, od mene ne može doživjeti ništa novog ili obogaćujućeg. Iz toga postaje jasno da istinski dijalog baš ne briše postojeće razlike između religija jer bi tada bio dosadan i beskoristan. Istinski dijalog drugoga ozbiljno shvaća upravo s obzirom na njegovu ili njezinu drukčijost, a na taj način i razlike između religija. No, na tom susretu utemeljuje zajednički put koji vodi prema „jedinstvu u različitosti“ ili, kako se to izriče u kršćanskom ekumenizmu, do „izmirene različitosti“.

3. Dijalog pretpostavlja da se upustim u religijski svijet partnera i da ga onoliko koliko je to moguće pokušam razumjeti iznutra. U svakom slučaju, cilj je dijaloga ovo: drugoga naučiti razumijevati onako kako on ili ona žele sami sebe znati razumjeti. Na to se nadovezuje: ne uspoređivati predivne ideale svoje religije s često ne tako slavnom praksom druge religije, nego ideale s idealima, a praksu s praksom! Takav realističan način može promatranje učiniti poniznim. Ako sam se upustio u drugu religiju, onda ću se vratiti natrag sebi, svojoj religiji s novim iskustvima i osjetit ću da je živim na promijenjen način. Izraženo s pomoću jedne slike: ako odem u džamiju ili hinduistički hram, morat ću na samom početku pred vratima ostaviti svoju vlastitu obuću. Svaki bi dijaloški partner trebao biti spreman iz dijaloga izići promijenjen.

Sada je u pozadini tih obilježja dijaloga lakše razumjeti čime mogu biti uzrokovani otpori protiv dijaloga, a na čemu se temelje strahovi, koje uvijek iznova treba ustanovljavati i koji mogu dovesti do takozvanog fundamentalizma, krutog uzmaca prema vlastitom identitetu sve do faktičnog ili barem mentalnog stvaranja geta, a na taj se

način među pristašama religije stvaraju elementi dijaloške nesposobnosti i neprijateljstva.

2.2. Strah od dijaloga

Takvi su strahovi u međureligijskom dijalogu načelno povezani s nesigurnošću spram svega drukčijeg, stranog, a mogu se doživjeti i u drugim životnim situacijama. Drukčijost u bilo kojem pogledu možemo doživjeti prijetećom za vlastitu osobu. Za otpore protiv međureligijskog dijaloga mogu se pružiti socijalno-povijesni, kao i mentalni razlozi, od kojih bih na ovom mjestu želio spomenuti samo tri, naravno bez pretenzija na cjelovitost.¹¹

2.2.1. Kolektivno pamćenje neke skupine

Sjećanje na negativna povijesna iskustva s drugima mogu spriječiti ili otežati otvoreno približavanje, neopterećen novi početak. Tu stvar ovdje u Sarajevu ne trebam pojašnjavati: većina je od vas to vrlo dobro iskusila u vlastitom životu. No, jesmo li prokleti da kolektivno pamćenje nepromijenjeno nosamo naokolo sa sobom? Budući da važnu ulogu ne igraju baš samo pojedinačne nego i kolektivne traume, mnoge akcije mirovnog rada u religijama iz tog razloga polaze od toga da „ozdravljenje pamćenja“, dakle prerađivanje povijesnih trauma, predstavlja bitan preduvjet na putu do dijaloga. Za takvo prerađivanje ovdje u Bosni nesumnjivo postoje mnogi primjeri dvadeset godina unatrag.

2.2.2. Strah od gubitka identiteta

Drugi razlog ne samo za pojedinačne nego i za kolektivne strahove od dijaloga predstavlja strah od ugrožavanja, čak gubitka vlastitog identiteta od strane drugih. Upravo naročito vjerne pristaše neke religije i pluralizam religijskih ponuda često doživljavaju prijetećim i opasnim jer čini upitnim vlastite izvjesnosti. Onda se čini da je jedini put očuvanja identiteta sigurnim obrana od onih koji uzrokuju nesigurnost, dakle od drugih religija. Svoj bih identitet, prema tome, sačuvao putem konfrontacije s drugima. Osjećaji ugroženosti vlasti-

¹¹ Usp.: o tome Richard FRIEDLI, „Nos résistances au dialogue. Eléments d'une psycho-sociologie des préjugés“, *Le dialogue interreligieux. Résistance et ouverture. Actes des Journées interreligieuses de Genève, 10-13 juin 1993* (Genève: Centre protestant d'études, 1993.), 16-21.

tog identiteta predstavljaju glavno plodno tlo za spremnost na nasilje. Libanonski spisatelj Amin Maalouf u svojoj istoimenoj knjizi s pravom govori o „identités meurtrières“, „ubilačkim identitetima“.¹²

Meni se, protivno tomu, čini da je danas nužna promjena u razumijevanju identiteta: identitet pojedinca, individualni ili kolektivni, naroda, nacije, religijske zajednice danas može značiti samo još ovo - pluralni identitet. To s jedne strane znači pojasniti sebi da svaki čovjek ionako živi u mnogim identitetima od kojih jedanput jedan a drugi put drugi igra važniju ulogu. A to s druge strane znači ovo: svoj identitet mogu sačuvati jedino zajedno sa svima drugima, u odnosu s njima, ne protiv njih. Postojanje u pluralizmu danas konstitutivno spada u ljudski identitet. Iz tog bi razloga od *identiteta putem razgraničavanja* morao nastati *identitet u odnosu*. Što bi to značilo u ovoj zemlji? Kako bi mogao izgledati identitet čovjeka koji bi se u prvom redu razumijevao kao građanin ili građanka Bosne i Hercegovine?

2.2.3. Posjedovanje istine ili potraga za istinom?

Religije zahtijevaju da posreduju istinu o posljednjoj zbilji, o Bogu, o smislu života i svemira. Upravo tri proročke religije, židovstvo, kršćanstvo i islam, tumače da je takva istina objavljena u njihovim spisima. Problemi u odnosu prema drugima izranjaju onda kad svaka religija misli da je isključivo ona u posjedu te posljednje istine (ekskluzivizam) i da je zbog toga još obvezana u to uvjeriti sve druge, u najgorem slučaju čak pomoću pritiska i nasilja (univerzalizacija). Očigledno je da oba ta stava čine nemogućim pošten dijalog.

No, meni se čini da se ti stavovi temelje na velikom nesporazumu. Zar sve religije ne tvrde s pravom da se posljednja istina nalazi u samom Bogu i da mi ljudi možemo razumjeti samo ulomke, iskre te istine? „Istiniti“ je u islamu jedno od 99 lijepih Božjih imena. Iz tog razloga sve religije i jesu ljudski putovi prema toj posljednjoj istini koja se pak sama nalazi s onu stranu svih religija. Niti jedna religija, dakle, nije u posjedu istine, nego bi se vjernici svih religija zajedno trebali razumijevati kao hodočasnici u potrazi za istinom. Takav mentalitet ima velike posljedice na uzajamno ponašanje, na to hoće li se očitovati ignorantski ili otvoreni i uključujućim. Dakle, dijalog može rasti ako od statičnog razumijevanja istine prispijemo dinamičnom. Tu je spoznaju veoma poticajnim

¹² Amin MAALOUF, *Les Identités meurtrières* (Paris: Grasset [Livre de poche], 1998.); Na njemačkom *Mörderische Identitäten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.). Na hrvatskom, Amin MAALOUF, *U ime identiteta – Nasilje i potreba za pripadnošću* (Zagreb: Prometej, 2002.).

riječima izrazio veliki židovski filozof religije Martin Buber: „Povijesne su religije sklone tome da postanu svrha samima sebi i da se takoreći postave na Božje mjesto. Zapravo ništa nije tako pogodno da čovjeku zakrije Božje lice kao što je religija. Religije moraju postati ponizne spram Boga i spram njegove volje; svaka mora spoznati da predstavlja samo jedno od obličja u kojem se predstavlja ljudsko prerađivanje božanske poruke – da nema nikakav monopol nad Bogom; svaka se mora odreći toga da bude Božja kuća na zemlji i zadovoljiti se time da bude kuća ljudi koji su okrenuti Bogu s istom namjerom, kuća s prozorima; svaka mora odustati od svojeg pogrešnog ekskluzivnog stava i prihvatiti ispravan.“¹³

U svim su spomenutim uzrocima straha već naznačeni koraci prema sposobnosti za dijalog. U nastavku bi trebali biti produbljeni. Dapače, činjenica je da su iz religija tijekom povijesti uvijek iznova odašiljani vrijedni poticaji i pokreti za mir, za socijalnu pravdu i uspio suživot. Na koji se način takvi izvori dijaloške sposobnosti i mirotvorstva mogu učiniti plodonosnim?

2.3. Izvori dijaloške sposobnosti

2.3.1. Dopustiti da nas obogati pluralizam

Riječ je o tome da se različitost i drukčijost ne razumijevaju i ne doživljavaju kao prijetnja nego kao šansa i obogaćenje. Dakako, to pretpostavlja jaku vlastitu osobnost, a ovdje u svijetu punom nesigurnosti za pojedine ljude kao i skupine doista se krije smetnja koju ne treba podcjenjivati. Kad bi sve više ljudi u svim religijama uspjelo promatrati druge kao *susjede* koji sa mnom, koji s nama nastanjuju isti komad zemlje i njeguju ga na svoj vlastiti način, onda bi mnogo toga, od konkurencije do neprijateljstava, bilo prevladano. A kad bi se potom još probio uvid da mi drugi iz svoje religije mogu *pružiti* nešto što će me obogatiti, a da zbog toga ne moram odustati od sebe i svojih uvjerenja – pomoću ta dva stava otvorili bi se novi putovi dijaloga.

U svakom slučaju, susjeda se upoznaje samo onda kad ga se primjećuje i približava mu se, kad ga se posjećuje. Jednako tako i među-religijsko susjedstvo može rasti samo putem osobnog susreta: vi to u Sarajevu znate sasvim dobro, u biti iz tisućugodišnjeg iskustva. Upravo ako to nakon rata više nije tako samorazumljivo, trebalo bi iskoristiti sve prilike za susret koje se pružaju i stvarati ili iznova izgrađivati infrastrukture. Ništa ne može nadomjestiti osobni susret!

¹³ Martin BUBER, „Fragmente über Offenbarung“, *Nachlese* (Heidelberg: Lambert Schneider, 1965.).

2.3.2. Samokritika i unutarreligijski mirovni rad

Same se religije često moraju istom priviknuti na ljudska prava, pluralizam i nenasilne oblike ophođenja. Ako želimo pluralističko društvo u kojem će ljudi različitih kulturnih obilježja moći miroljubivo zajedno živjeti i komunicirati i u kojem će se poštovati ljudska prava i na njima zasnovane slobode i dužnosti, onda religije unutar sebe ne smiju djelovati protiv toga. Religija koja želi pridonijeti ponešto sporazumijevanju ljudi, sama treba postati sposobna za dijaloško ponašanje i razgraditi autoritarno-hijerarhijske strukture odlučivanja. Morala bi zagovarati i prakticirati unutarnji pluralizam.

Uz to, religije se moraju postaviti pošteno prema vlastitoj nasilnoj prošlosti i pokajati se zbog nje. To se tiče svake religije. Okrutnosti, koje su počinjene u ime religije ili barem od njih dopuštene, ne smiju se uljepšavati. Treba izgrađivati kulturu istinoljubivosti.

2.3.3. Naglašavati „blage aspekte“

No, religije ne smiju zastati kod te samokritike. U slučaju da žele služiti sporazumijevanju i izgradnji mostova, pred njima se nalazi zadaća raskrivanja njihovih „blagih aspekata“, kako to naziva istraživač mira Johan Galtung.¹⁴ Što se sve u to može ubrojiti? U njihovim vlastitim spisima ponovno otkrivati mjesta koja pružaju poticaje za nenasilno rješenje sukoba, za velikodušnost i otvorenost prema neprijatelju, drugome, mjesta koja govore o pomirenju i novom početku unatoč nepravednosti koja se dogodila. Treba iznova otkriti i vrednovati odgovarajuće teološke struje i jednako tako otkriti i istražiti pripovijesti o uspjehu iz povijesti vlastite religije u kojoj se primjerice govori o uspješnom pomirenju, uspjeljoj nenasilnoj reformi. Na taj se način mogu pronaći modeli ne da bi se na nepovijestan način kopirali, nego da bi se otkrili mehanizmi koji bi u prilagođenom obliku mogli biti od koristi u suvremenim konfliktnim situacijama.

No, u to se prije svega ubraja prepričavanje pripovijesti o uspjehu iz trenutačnog dijaloškog djelovanja. Za to su u velikoj mjeri odgovorni mediji. Jedan primjer s Bliskog istoka: Znete li da je vlada Libanona 2010. poslije dugog muslimansko-kršćanskog pripremnog rada uvela zajednički muslimansko-kršćanski blagdan – premijerni u svijetu? Neradni petak u središtu ima figuru Marije koja je, kao što je to poznato, za kršćane, kao i za muslimane naročito važna. U tom je

¹⁴ Usp.: Johan GALTUNG, „Religions, Hard and soft“, *Cross Currents* 47, br. 4 (New York, zima 1997.-1998.).

slučaju, dakle, zajedničkim pozivanjem na svete spise obiju religija u svijest dozvana točka zajedništva između religija i konstruktivno iskorištena za unapređenje miroljubivog suživota religijskih zajednica.

2.3.4. Naglašavati povezanosti između religija i na temelju toga razvijati njihov doprinos miru u svijetu

Doista, ako dijalog religija treba podupirati suživot u pluralističkom društvu i svijetu, polazište će najlakše pronaći tamo gdje se povezanosti već nalaze. *Najočigledniju povezanost predstavlja odgovornost svih ljudi za dobrobit i budućnost naše zemlje. Zato religije moraju pronalaziti načine da se angažiraju zajednički, i uz to skupa sa svim drugim grupama. Takav će dijalog zadobiti obličje praktične suradnje za mir i pravednost, pri čemu se mnogi razdvajajući aspekti religija – prije svega u nauku i obredu – mogu ostaviti po strani, a da se, dakako, ne poriču ili brišu. No, zajedničko naglašavati i surađivati ne znači propagirati iluzorno i nipošto poželjno „jedinstvo“ religija. Razlike i pluralizam postojat će i dalje, ali ne priječe da se zajednički poduzima ono što je moguće i nužno. Kao što je to veliki židovski filozof religije Martin Buber rekao, možda malo patetično, ali točno, već prije više od 40 godina: „Ne može biti riječi o tome da se svjetske religije sporazume oko svojih vjerskih tvrdnji. To nije do njih, a ne bi im niti pošlo za rukom. To je isključivo Božja stvar. Može biti riječi samo o tome da religije svijeta zajednički osmisle i late se spašavanja čovjeka prije propasti.“¹⁵*

2.4. Svjetski etos i dijaloška sposobnost

Sada se na ovom mjestu pri koncu naših promišljanja iznova susrećemo s projektom svjetskog etosa. Naime, u njemu se nalazi poseban doprinos za dijalog religija, za gradnju mostova između religija i onkraj njih. Svjetski etos uzrokuje promjenu perspektive: od usredotočenja na razdvajajuće prema pozornosti spram povezujućeg. Svjetski etos ohrabruje na to da se uza svekoliko poštovanje i svekoliku cijenjenost razlika i vlastitih obilježja svake religije ipak naglašava zajednička razina, razina odgovornosti i djelovanja u našem svijetu. Etička razina ne iscrpljuje ni izdaleka sasvim složenu zbilju neke religije, ali je povezana s odgovornim djelovanjem.

U svakom slučaju, projekt bi malo toga promijenio kad bi za-

¹⁵ Martin BUBER, *Botschaft zur Eröffnung der Ausstellung "Monumenta Judaica"* (Köln: 1964.), (pročitao Ernst Simon).

stao na razini jedne tako logične i atraktivne teorije. Svjetski etos je projekt i u smislu da nastoji sasvim praktično podupirati sposobnost za dijalog na različitim razinama. Ozbiljenju toga služi naročito djelatnost Zaklade za svjetski etos u Tübingenu koja je utemeljena 1995.¹⁶

Ova je ustanova posvećena međukulturnom i međureligijskom istraživanju, obrazovanju i susretima na osnovi projekta svjetskog etosa. U to se ubrajaju raznolike predavačke i izdavačke djelatnosti; težište rada se nalazi također u području obrazovanja i škole. Uz pomoć različitih medija Zaklada doprinosi produbljenu znanja o različitim religijama u školi, permanentnom obrazovanju učitelja, obrazovanju odraslih i širokoj javnosti te pojašnjenju toga što religije povezuje u etosu. Istaknuti primjer su multimedijски projekt „Potraga za tragovima“ [„Spurensuche“] s njegovih sedam televizijskih filmova o svjetskim religijama, knjigom i CD-ROM-om, kao i putujuća izložba „Svjetske religije – svjetski mir – svjetski etos“ [„Weltreligionen – Weltfrieden – Weltethos“]. Zaklada svjetskog etosa izdala je također vrlo opsežan registrator s papirima „Svjetski etos u školi“ koji sadržava mnoštvo radnih materijala o ovoj tematici koji se mogu koristiti izravno tijekom nastave. Međunarodno dostupan medij je vrlo opsežna nastavna platforma o svjetskom etosu na internetu koja je raspoloživa na njemačkom, engleskom i francuskom. S pomoću tog medija i materijala može se doseći široka javnost i kod mnogih ljudi istom probuditi znatiželju i zanimanje za poticaje iz religija.

No, kao dodatak tom osnovnom radu riječ je i o tome da se razgovor u krugovima gospodarstva i politike skrene na ideju zajedničkog etosa. Gdje se odlučuje o usmjerenju našeg društva i suživota, tamo se naročito neodgodivo postavlja pitanje o etičkom temelju djelovanja. Skupina stručnjaka Zaklade izradila je 2009. „Manifest o globalnom gospodarskom etosu“ koji pruža elementarne etičke smjernice za gospodarski život.¹⁷

Snažnije usidrenje u akademsko područje, drugi dodatni oslonac Zaklade za svjetski etos, treba ostvariti novi Institut za svjetski etos pri Sveučilištu u Tübingenu. Omogućen je velikodušnim financijskim angažmanom jednog poduzetnika, a proradio je prije tri tjedna,

¹⁶ Adresa Zaklade za svjetski etos: Waldhäuser Strasse 23, D-72076 Tübingen. Internet: www.weltethos.org.

¹⁷ Usp.: www.globaleconomicethic.org. Na hrvatskom dostupno: „Manifest za globalni gospodarski ethos – Posljedice za globalno gospodarstvo“, *Status – Magazin za političku kulturu i društvena pitanja* 15 (2011.), 261-264. i o tome Hans KÜNG, „Globalna gospodarska kriza zahtijeva globalni ethos“, *Status – Magazin za političku kulturu i društvena pitanja* 15 (2011.), 257-260. Oba priloga s njemačkoga preveo Alen Kristić.

isprva s katedrom za globalni svjetski etos.

Oko toga da se ideja svjetskog etosa učini poznatom i primijeni u praktičnim aktivnostima obrazovnog rada, publikacija i mirovnog obrazovanja, ovdje se u Bosni i Hercegovini jako zalaže prije svega Alen Kristić, zajedno s drugim prijateljima i partnerima kao što je prof. Mato Zovkić.

Zaključak

U projektu svjetskog etosa riječ je o promjeni u svijesti pojedinih ljudi, promjeni perspektive prema zajedničkom da bi se na taj način poduprla sposobnost za dijalog i sposobnost za mir. Deklaracija o svjetskom etosu iz Chicaga 1993. na to upućuje tako što konstatira: „Naša se zemlja ne može promijeniti nabolje, a da se ne promijeni svijest pojedinca.“ Ako dijaloški potencijal religija u svijetu određenom nasiljem treba snažnije doći do izražaja, onda se ljudi s dijaloškim mentalitetom u svim religijama i onkraj religija moraju odrješitije ujediniti i surađivati. Polje javnog nastupanja religija ne smije se prepustiti fanaticima!

S njemačkoga preveo Alen Kristić

Franjo TOPIĆ

KATOLIČKI TEOLOG RAZGOVARA S RABINOM

Ova knjiga¹ je samo povod da se šire progovori o temama koje obrađuje. Ona je izazvala dosta pažnje na kršćanskoj strani sve do samog pape Benedikta XVI. koji se o njoj pohvalno izrazio i više puta je citirao u prvom svesku svoje knjige o Isusu.²

Time je ova knjiga bitno popularizirana u odnosu na prvo izdanje iz 1993. godine. I postala je daleko većim predmetom zanimanja u svjetskim razmjerima. Dobro je da se ovakve knjige pišu, dobro je da se razgovara jer će se tako polako razbistriti otvorena i teška pitanja u odnosu židova³ i kršćana. Na ovaj način treba popravljati atmosferu između židova i kršćana. Mi trebamo raščistiti sva ili barem što je moguće više otvorenih pitanja ne s ciljem da jedni druge uvjerimo u svoje stavove i da druge privedemo u svoju zajednicu - jer izgleda nije za to vrijeme - nego radi općeg dobra i radi samog Boga jer vjerojatno nije Njegova želja da se Njegova djeca svađaju pa i tuku, i to zbog Njega. Ono što bih želio odmah naglasiti da židovi i kršćani imaju puno više zajedničkog nego različitog. I čudno je to kako često u povijesti, i ne samo u ovom slučaju, manje i malobrojnije stvari nadvladaju one brojnije. I kako čine veći problem razlike nego ono što je zajedničko ili istovjetno. Začudno je kako ljudi ne promoviraju i ne ističu ono što je zajedničko, nego se dijele po onom što je različito. A razlike su prirodne i božanske kategorije. Svih sedam milijardi ljudi su različiti i fizički, a da ne govorimo o psihičkim i duševnim razlikama. I to je dakle prirodna, a za vjernike i božanska kategorija. Očito je istinita ona arapska: Belaj leži u detaljima. Očito razlike su puno važnije i izraženije nego ono što je istovjetno. Očito razlike igraju ogromnu ulogu u ljudskoj psihi i duši dok imaju toliku važnost. Kažu da je razlika u genima majmuna i čovjeka samo nevjerojatnih (to uvijek izgovaram s nevjericom) 2%. Tako malo, a tako golemo i nedostižno.

1 JACOB NEUSNER, *Rabin razgovara s Isusom* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2010.). Američko izdanje je iz 1993. i 2009.

2 Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Isus iz Nazareta - I. dio: Upoznati i razumjeti Isusa* (Split: Verbum, ²2008.).

3 Treba imati u vidu da je kod Židova vjera i nacija praktično isto, te stoga nekad pišemo malim a nekad velikim slovom, iako je u nekim slučajevima to teško razlikovati.

1. Kakav je „Neusnerov Isus“?

Žarko sam želio pročitati ovu knjigu pa sam je nabavio u talijanskom prijevodu, ali je onda objavljen i hrvatski prijevod. Uvijek je vrijedno i zanimljivo pročitati neki tekst o Isusu od nekršćana, a pogotovo od ovako renomiranog autora. Nisam namjerno htio čitati druge prikaze ove knjige prije mojeg teksta da ne bih potpao pod utjecaj, uz cijenu da sam mogao neke stvari bolje i lakše sagledati i uočiti.⁴ Naravno da bismo neke stvari dopunili, ali generalno ostajemo pri svojim stavovima o ovoj knjizi i ovdje ih iznosimo. Zanimljivo je i, prema našem sudu, prikladno što je autor uzeo evanđelje po Mateju, koje je pisano za Židove, kao što je lijepo da je uzeo Govor na gori kao polazište i središte svojega razgovora s Isusom. Nusner je sebe smjestio u podnožje brda, a ne do Isusa (str. 73), a dodali bismo, mogao je i do Isusa. Simpatično primjećuje da je Gora blaženstava Isusov Sinaj (str. 180). Neki vole kazati da su Blaženstva evanđelje u evanđelju.

Po naravi stvari u ovoj knjizi i u uopće u odnosu židovstva i kršćanstva ključno je pitanje *Jesufrage*. Za svakog kršćanina to je pitanje odlučujuće i ključni kriterij, a to je i za židove. Dobro je odmah napomenuti da Isus za kršćane nije samo obični utemeljitelj kršćanstva kao Buda ili Muhamed svojih religija, nego je Isus i Bog, što nijedan drugi utemeljitelj niti njegove pristaše ne govore za svoje utemeljitelje. Stoga to nije samo religiološko i povijesno pitanje, nego božansko pitanje *par excellence*. I pri svakom uspoređivanju Isusa i nekog drugog osnivača religije treba to imati na umu. Naravno da su kršćani svjesni da drugi ne prihvaćaju Isusa kao Boga, ali time za kršćanina nije ništa bitnije promijenjeno. Svaka sličnost među utemeljiteljima religija je važna, ali za kršćane ta sličnost je razlog još veće nesličnosti, kao što je Lateranski koncil rekao o analogiji između Stvoritelja i stvorenja da je puno veća nesličnost nego što je sličnost. Spada u općeprihvaćena načela ekumenske i dijaloške rasprave da se druge prihvaća onako kako oni sebe vide i razumiju. A tek druga faza je rasprava o pojedinim pitanjima, koliko su određene tvrdnje neke religije opravdane, razumski utemeljene i povijesno verificirane.

⁴ Nakon što sam napisao ovaj tekst, pročitao sam ono što J. Ratzinger, odnosno papa Benedikt XVI., piše o Neusnerovoj knjizi u svojem prvom svesku o Isusu. Isto tako sam pročitao knjigu Achim BUCKENMAIER - Rudlof PESCH - Ludwig WEIMER, *L' Ebreo Gesù di Nazaret. Un contributo al dialogo fra Jacob Neusner e Benedetto XVI* (prijevod s njemačkog), (Genova-Milano: Marietti, 2011.). Pročitao sam i prikaze Neusnerove knjige na hrvatskom: Ivan DUGANDŽIĆ, *Bogoslovska smotra* 78 (2008.), 479-482; Božo ODOBAŠIĆ, *Vrhbosnensia* 15 (2011.), 439-442; D. GAŠPAROVIĆ, *Kana* br. 3/2011.

Neusnerova je želja i razlog pisanja ove knjige da pokuša razumjeti Isusa i vidjeti da li bi Ga slijedio da je živio *in illo tempore* (u ono doba). Stoga ćemo pokušati promotriti mirno i argumentirano što Neusner piše o Isusu i njegovu nauku, pogotovo što mu je bio cilj da ovom knjigom židovi postanu bolji židovi, a kršćani bolji kršćani. Želim naglasiti da sam s radošću i otvorenošću pristupio čitanju ove knjige, nadajući se obogaćivanju u razumijevanju Isusa i Njegova nauka s jedne druge strane, ovog puta bliske, jer nitko nije bliži Isusu nego židovi.

Rabin Neusner predbacuje Isusu krivo **razumijevanje Tore**, tj. Starog zavjeta ili preciznije Petoknjižja, te smjelo tvrdi da je Mojsije više i bolje govorio o Bogu od Isusa (str. 221). Autor nastavlja i s drugim tvrdim tvrdnjama: Isus je u suprotnosti s Torom, što ne dokazuje (str. 172), pa je onda teško o tome ozbiljno diskutirati. Pa ide dalje te veli da Isus odbija osnovna učenja Tore (str. 198). Prema Neusneru Isus ispušta previše važnih stvari (str. 182, 185). Neusner tvrdi da Isus kvari barem 3 od 10 Božjih zapovijedi (str. 45), a ne kaže koje, niti obrazlaže, što je nova teška optužba. Posebno zamjera Isusu da je ispuštao tri bitne stvari: „Prvo ne govoriš mi o Torinoj pripovijesti koja naučava o početku i kraju, o tome odakle dolazimo, tko smo. Drugo, ne govoriš mi o nama, Izraelu. Treće, ne daješ objašnjenje za nevjeru pogana“ (str. 182). Sumnjam da bi Isus prepoznao kao svoj nauk ovo što mu rabin Neusner pripisuje. On predbacuje Isusu da nije dobro razumio Toru, naravno da to za nas katolike nije prihvatljivo. Ako je Isus Bog, kako onda da On nije dobro razumio Toru!? A Neusner čovjek da jest? To se ne čini velikom skromnošću. A Isus je za katolike sama Riječ Božja, to znači ona koja je prisutna u Starom zavjetu i u Novom zavjetu. Neusner ne vidi kako Isusovo učenje i učenje Tore mogu ići zajedno (str. 212), kao da je to važno da li to Neusner vidi ili ne vidi.

Obred za Isusa ne znači ništa, tvrdi Neusner (str. 190, 193), a što je upitno. Pa otkud u kršćanstvu tako razvijen obred i liturgija? Zsigurno kršćanstvo spada među religije s najrazvijenijim obredoslovljem. Zar nije posljednja večera obred i zar nije Isus htio baš prema židovskom obredu blagovati Pashu? Pa većina svjetskog protokola, što je svojevrsni obred, nastao je dobrim dijelom iz kršćanstva. Ili neka se pogleda sport i utakmice: igrači izlaze, vode djecu, naklanjaju se publici, sviraju se himne itd.⁵

Ružna je i neistinita Neusnerova optužba da se Isus nije opirao **zlu** (str. 72). Optužiti nekoga da se ne bori protiv zla, znači da odobra-

⁵ O filozofiji i teologiji igre i posebno nogometa, usp. Bernhard WELTE, *Filosofia del calcio* (Brescia: Morcelliana, 2010.).

va zlo, da surađuje sa zlom. Naravno Isus u tome nije na liniji židovstva koje smatra, kako tvrdi Neusner, da je rat normalan. Isus se nije laćao mača, dapače zabranio je da se i njega brani oružjem te veli učniku koji je htio ratovati: djeni mač u korice. Ne vidimo kako bi se ovo i sve drugo Isusovo ponašanje moglo protumačiti kao odobravanje zla. Isus je smatrao da se zlo treba nadvladati dobrim: „Nikome zlo za zlo ne vraćajte... Dobrim svladavaj zlo“ (Rim 12,17)! Proučavatelj religija i nasilja Rene Girard smatra da je Isus prekinuo lanac nasilja koji je bio uobičajen do njega: od teorije žrtvenog jarca pa dalje, i to baš svojim nenasiljem.⁶

Isus je svojom smrću pobijedio Sotonu kao začetnika zla. Naravno da je Isusov i novozavjetni „kvalitativni skok“ kad Isus traži ne samo da se ljubi Boga i blišnjega, što je sadržano i u Starom zavjetu, nego ide do neslućenih visina kad traži da se ljubi čak i neprijatelje. „Čuli ste da je rečeno: *Ljubi svoga blišnjega*, a mrzi neprijatelja. A ja vam kažem: ljubite neprijatelje, molite za one koji vas progone da budete sinovi svoga Oca koji je na nebesima, jer on daje da njegovo sunce izlazi nad zlima i dobrima“ (Mt 5,44-45). Da Isus ništa više nije rekao, da nije učinio nijedno čudo, ovo bi bilo dovoljan dokaz da je Bog, jer prema ljudskoj logici, a i viđenoj praksi, nije lako ljubiti ni blišnjega, a da o neprijateljima i ne govorimo. A o teškom pitanju opraštanja Isus veli ne sedam puta oprostiti, nego sedamdeset puta sedam, a to znači neograničeno i stalno opraštati (Mt 18,21-22). To Neusner očito ne može shvatiti.

Njegov stav je da **farizeji** imaju pravo, a ne Isus (str. 172). To znači da bi Neusner i u ono doba bio na strani onih koji ne prihvaćaju Isusa kao ni ondašnji farizeji. Neusner brani farizeje jer se rabini smatraju nasljednicima farizeja.⁷ On se preuzetno uspoređuje s Isusom te poručuje *Urbi et orbi* da ne može slijediti Isusa, kao da je posebno bitno hoće li Neusner slijediti Isusa. Ako ne vidi kako uskladiti Toru i Isusa, to je njegov problem. No, ovo su teške optužbe i trebao bi ih dokazati, inače mu je onda upitno i sve ostalo što piše i dovodi u pitanje njegovu temeljnu vjerodostojnost.

⁶ René GIRARD, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade* (Zagreb: AGM, 2004.), 169 sl. René GIRARD, *Nasilje i sveto* (Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1990.). Vidi moj članak: „Antropološko čitanje kršćanstva. Oglad o Rene Girardu“, *U službi Riječi i Božjeg naroda. Zbornik radova u čast mons. dr. Mati Zovkiću u povodu 70. obljetnice života i 35 godina profesorskog djelovanja*, Marko JOSIPOVIĆ – Božo ODOBAŠIĆ – Franjo TOPIĆ (ur.) (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2007.), 651-674.

⁷ O farizejima vidi Darko TOMAŠEVIĆ, „Farizeji: Problem podrijetla i imena“, *Vrhbosnensia* 7 (2003.), 275-290.

2. Odnos Starog i Novog zavjeta

Neusner dobro uočava da nema pravog smisla govoriti o Isusu bez **Krista** (str. 105), to znači da je Isus Spasitelj, inače bi Isus ostao jedan od inih proroka, rabina, vođa nekog pokreta. Za kršćane nije teško razumjeti da ortodokсни židov, pa ni Neusner ne može prihvatiti Isusa kao Boga, a to znači Mesiju i Spasitelja, jer bi time postao ili bi trebao postati kršćanin.

Ovdje je umjesno spomenuti pitanje odnosa Isusa prema Starom zavjetu. Isus je kazao da je došao dopuniti, a ne dokinuti Stari zavjet. Isus je istodobno u kontinuitetu i diskontinuitetu sa Starim zavjetom. To je tzv. judaizantsko pitanje i bilo je jedno od najtežih pitanja za prve kršćane i bilo je glavni predmet prvog kršćanskog sabora u Jeruzalemu 50. godine. Tada su apostoli i Duh Sveti odlučili da novi kršćani iz nežidovskih naroda ne trebaju prihvaćati židovstvo kao stupanj prema kršćanstvu (Dj 15).

Prema katoličkoj teologiji nema prekida između Starog i Novog zavjeta jer bi onda Stari zavjet kao preteča Novog zavjeta bio suvišan i nepotreban. Nije ni pravolinijski jer bi onda značilo da je Stari zavjet sam prerastao u Novi zavjet te bi onda Novi zavjet bio suvišan, nego je kvalitativni skok što ga čini Isus koji prihvaća Stari, ali ga i nadopunjuje i tako stvara Novi zavjet. Kršćanstvo i Isus u principu prihvaćaju i uključuju Mojsija i Toru i cijeli Stari zavjet (sporedno je ovdje pitanje o židovskim kanonskim knjigama SZ). Sinajski savez i Deset zapovjedi, Abrahamov savez, dapače Abraham je i za kršćane „praotac vjere“, Noin savez i sve drugo iz Starog zavjeta.⁸ Jednom riječju: za kršćane je Stari zavjet sastavni dio dogmatike i moralke.

Kršćani bez ikakva problema prihvaćaju Stari zavjet kao sve-tu i nadahnutu knjigu, dapače kao Riječ Božju. To je bitna prednost u odnosu na židovstvo, jer oni ne prihvaćaju Novi zavjet, niti kršćanstvo niti Isusa kao Mesiju. Bog je dao svima Toru (str. 128), ali i Stari zavjet iščekuje Mesiju. Neusner veli: Isus nije govorio o **Savezu** (str. 219), kao da ne zna da je Isus sklopio novi i vječni savez, i to u krvi svojoj, i ne sklapa se više savez u krvi jaraca i teladi. Sinajski savez dan je samo Izraelu, on je statičan, zatvoren u jedan narod i zato se nije ni proširio na druge narode. A Novi savez je namijenjen svim ljudima i otvoren za sve ljude i za sva vremena.⁹

⁸ André CHOURAQUI, Židov, uspoređuje deset zapovijedi u židovstvu, kršćanstvu i islamu. Vidi André CHOURAQUI, *Deset zapovijedi danas* (Zagreb: Konzor, 2005.).

⁹ Joseph RATZINGER, *Crkva, Izrael i svjetske religije* (Split: Verbum, 2007.), 56.

Treba ponoviti da je za nas nesporno da je Isus Židov, apostoli su Židovi i prvi kršćani su Židovi i židovi, stoga se ne samo može reći, nego je očita povijesna istina da su Židovi utemeljitelji kršćanstva. U skladu s tim za nas je sama po sebi razumljiva istina da su Židovi naša starija braća, kako reče prijatelj Židova papa Ivan Pavao II. iako jedan dio njih to ne prihvaća. Kršćanstvo drži da je nadograđeno na židovstvo, preciznije na Stari zavjet, i mi kad govorimo npr. o Europi, onda kažemo da počiva i na židovskim temeljima. Ne znamo da to tako židovstvo drži o kršćanstvu. Na **razlaz** kršćanstva i židovstva često su više utjecali društveni i politički razlozi nego vjerski.¹⁰

Povijest treba poznavati i gledati je kakva jest, ali je obavezno uzeti u obzir i okolnosti, mentalitet, nivo određenih spoznaja u određenom dobu. Važno je imati na umu da i kad je kršćanstvo bilo službena religija, nije značilo da se Rimsko Carstvo ravnalo prema kršćanskim načelima, kao što se ni danas službeno religiozne države ne ravnaju doslovno po nauku dotične religije.

I na koncu Isus je za svoj nauk, vjeru, istinu i **umro**, i to dragovoljno, što priznaje kao veliko i Neusner. Za nas je također dogmatska istina da je Isus umro za sve ljude i za svakog Židova. Mi ne zadržavamo ljubomorno Isusa i Njegovo djelo isključivo za kršćane. Dapače Isus je naredio da Njegovi učenici idu i propovijedaju evanđelje svima, svagdje i uvijek.

3. Ovozemaljskost i(li) onozemaljskost

Uz temeljno pitanje o Isusu, razmotrit ćemo još par tema koje nam se čine zanimljivim i zgodnim za **raspravu** koju Neusner posebno hvali i drži da je bitna u židovstvu, čak je po važnosti uspoređuje s molitvom.

Neusner više puta „**prizemljuje**“ vjeru na doručak, obitelj, selo, na psa (str. 209). Neusner često naglašava važnost „ovdje i sada“ (str. 214). Neusner smatra da Isus vidi kraljevstvo Božje u budućnosti, a Tora u sadašnjosti, i to smatra da je nedostatak Isusov. Neusneru je važnija kuća, obitelj, čak pas nego Isus (str. 217), što je za kršćane stvarno uvredljivo. Predbacuje Isusu da govori o sutrašnjici, a ne o današnjici, o nebu, a ne o zemlji, da ne govori o ovome životu. Ovo neodoljivo podsjeća na Marxa. Pa onda dapače nije ni čudo što je Židov Marx tako govorio i Bibliju „prizemljivao“ ako ovako govori rabin Neusner u 21. stoljeću. Marx je govorio da su prije filozofi filozofirali o svijetu, a on smatra da ga trebaju mijenjati. Smatrao je da je vjera

¹⁰ André CHOURAQUI, *Židovska misao* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982.), 117s.

opijum za narod jer ljude zavarava drugim svijetom, a ovaj postojeći je jedini stvaran i važan. Nema nebesa, ni raja, raj treba stvarati ovdje na zemlji, to je onaj *ultimum novum*, rekao bi Bloch.¹¹

Katolička teologija smatra da Isus vidi Kraljevstvo i ovdje, a Tora ne samo ovdje nego i u budućnosti jer i u Tori postoji iščekivanje Mesije (str. 178, 217). Kršćanski nauk o kraljevstvu Božjem jest *schon und noch nicht*, tj. da je Isus osnovao i započeo izgradnju kraljevstva Božjeg ovdje na zemlji: Približilo vam se kraljevstvo Božje a da ga kršćani trebaju dalje izgrađivati ovdje na zemlji, ali da se neće ovdje potpuno ostvariti nego u eshatonu. U novije vrijeme je posebno teologija oslobođenja tematizirala kraljevstvo Božje i njegovo ostvarivanje ovdje na zemlji, pri čemu ima dosta marksističkih natruha.¹²

A da su kršćani ozbiljno shvatili potrebu angažiranja „ovdje i sada“, vidi se po bezbrojnim bolnicama, školama, vrtićima i mnogim drugim socijalnim i gospodarskim pothvatima. Zar nisu benediktin-ci kultivirali i civilizirali nove evropske barbarske narode od šestog stoljeća pa dalje? Kako bi Evropa izgledala bez kršćanske kulture? Sva zapadna civilizacija, a to danas znači napredna, počiva na kršćanskoj matrici - gdje kršćani rado uključuju i židovske i starozavjetne korijene - udruženoj s grčkom mišlju i rimskim pravom. Dobro je u ovome kontekstu podsjetiti da je gotovo sva tehnika u biti razvijena na kršćanskoj misaonoj matrici: motor, auto, kompjutor itd., samo su neki kao npr. Japanci nešto još dodatno usavršili. Kad već govorimo o konkretnom angažmanu, možda je korisno i svakako će bit ilustrativno čuti podatke o radu Katoličke crkve npr. u Evropi na obrazovnom i karitativnom području. Od 684 milijuna evropskih stanovnika, katolika ima 283 milijuna (što čini 41% stanovništva). Katolička crkva u Evropi upravlja ili posjeduje: obrazovnih ustanova, vrtića i osnovnih škola 41.646, srednjih škola 10.425, sveučilišta i fakulteta 828. Karitativnih i socijalnih ustanova: bolnica 1.362, ambulanti 3.917, staračkih domova, centara za hendikepirane 7.092, sirotišta 4.445, obiteljskih savjetovališta i drugih centara za zaštitu života 3.866, specijalnih odgojnih centara i centara za ponovno uključivanje u društvo 2.709, drugih ustanova 11.000.¹³

11 O problemu vjere kod Marxa vidi Tomo VEREŠ, *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom* (Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1973.), 82-97.

12 Vidi Gustavo GUTIERREZ, *Teologija oslobođenja* (Zagreb: KS, 1989.), 189s. Temu kraljevstva Božjeg šire tematizira Leonardo Boff; vidi Franjo TOPIĆ, „Teologija oslobođenja“, Franjo TOPIĆ, *Prilog teologiji ljudskog napretka* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2007.), 28-42.

13 Vidi Franjo TOPIĆ, „Odgovornost kršćanina u svijetu“, Franjo TOPIĆ, *Prilog teologiji ljudskog napretka*, 99-102s.

Zar Isus upravo u Matejevu evanđelju ne govori vrlo jasno u velikoj sceni posljednjeg suda kako će ključni kriterij ljudskog života biti koliko je netko nahranio gladnog, napojio žednog, pohodio bolesnika i zatvorenika itd. (Mt 25,31-46)?

A ako ćemo već govoriti o **uspješnosti** kršćanstva i Isusa u usporedbi s „vječnim Izraelom“, dovoljno je usporediti djela, proširenost, utjecaj i broj pripadnika. Treba reći da je začudno kako su Židovi, koje se smatra dobrim biznismenima, ispustili ovako dobar projekt kao što je kršćanstvo. Kršćanstvo je najprizemljenija religija jer se Bog u-tijelo-vio, postao „materijalan“, što je za sve misli i religije, pa i za židovsku, misaoni skandal. Liturgija sjajno izražava kršćanski stav o materijalnim dobrima: Daj nam, Bože, snage tako se služiti ovozemaljskim dobrima da zaslužimo nebeska.¹⁴

4. Jesu li kršćani odgovorni za antisemitizam?

Iako nije šire obrađivana tema, ipak je teško preskočiti temu **antisemitizma** i holokausta, pogotovo jer se Neusner definira kao „teolog holokausta“. Istaknimo odmah na početku da su ponekad i kršćani pridonijeli antisemitizmu. Crkva je barem od II. vatikanskog koncila jasno rekla da je antisemitizam zlo i da kršćani ne smiju gajiti nikakve antisemitske osjećaje jer smo svi mi semiti, rekao bi papa Pio XI.¹⁵ Nekada neki predbacuju Crkvi kao da je sukrivac za nacizam, a zaboravljaju da su nacisti htjeli uništiti i Crkvu, pa nije logično da je Crkva podržavala svojega ubojicu. I logično je i obavezno da se treba boriti protiv antisemitizma, ali i protiv svakog „anti“ da bi se izbjegle strahovite posljedice ubijanja pojedinih naroda i skupina. Crkva je smogla snage i hrabrosti kao i poniznosti da o tome progovori sasvim otvoreno i objektivno tako da je između ostalog priređen, povodom velikog jubileja 2000. godine, simpozij o antisemitizmu u Vatikanu, i posebno o udioništvu katolika u tome zlu, na kojem su govorili mno-

¹⁴ Zborna molitva od petka 3. adventske nedjelje. Usp. o ovoj temi zbornik, *Svijetu ususret. Hrvatska katolička teologija i teološki dijalog u Europi* (Split: Crkva u svijetu, 2007.).

¹⁵ Citirano prema predgovoru Adalbert REBIĆ u Jack BEMPORAD - Michael SHEVACK, *Naše doba. Povijesno novo doba kršćansko-židovskoga razumijevanja* (Zagreb: Zaklada hrvatskog državnog zavjeta, 1999.), 16s. Papa Ivan Pavao II. je najdalje otišao u osudi antisemitizma; vidi također Božo ODOBAŠIĆ, „Šoah u svjetlu novijih katoličkih dokumenata o Crkvi i Židovima“, *Vrhbosnensia* 13 (1999.), 65-104.

gi ugledni stručnjaci i ne samo katolici.¹⁶

Nije sasvim dijaloški, ali bi se trebalo pitati i za razloge antisemitizma. Zašto je mogao nastati antisemitizam i zašto Židovi često izazivaju druge na takve poteze i reakcije. Zanimljivo je Neusner, a i drugi židovski autori, uopće ne spominju što je Talmud pisao o Isusu, Mariji, kršćanima, često najpogrdnije riječi. Nije sporno što je osporavao Isusovo mesijanstvo i božanstvo, ali takve ružne riječi i optužbe morale su stvoriti u kršćanima veliku odbojnost prema judaizmu. A Talmud Neusner i neki drugi izjednačavaju sa Svetim pismom.¹⁷ Ovo ste javno označili kao +1. A što se tiče „kršćanskog antisemitizma“, dobro je iznijeti barem koju činjenicu za bolje i pravednije razumijevanje ove pojave. Prirodni zakon je akcija i reakcija i nije nam namjera da se ovdje bavimo „tko je prvi počeo“, a najmanje je opravdanje za sve zločine koji su učinjeni Židovima, ali radi istine, dijaloga i budućnosti treba barem spomenuti da je bilo sa židovske strane različitih poticaja i povoda da kršćanstvo zauzme negativan stav prema židovstvu. U Dje-lima apostolskim ima više optužbi židovskih prvaka na račun kršćana, npr. protiv Petra. Židovi ih hapse (npr. Dj 4,1 sl.), a pitanje je zašto ih Židovi hapse kad su Rimljani vladali u Palestini?

Kršćanstvo nije progonjeno dok je bilo u sinagogama, jer je židovstvo za Rimljane bilo *religio licita* (priznata religija), a kad se odvojilo potpuno i kad više nije bilo u sinagogama, postalo je nedopuštena religija i od tada je progonjeno.¹⁸ Za židovstvo Isus i kršćani postali su židovski heretici, a ne neka struja ili dio židovstva.¹⁹ Židovski glavari su tražili da svatko tko Isusa prizna mesijom, bude izopćen iz sinagoge (Iv 12,42; 16,2). To je bilo proglašeno na židovskom koncilu u Jamniji (90. godine) poslije rušenja Hrama.²⁰

Ne želimo praviti balans zla, pogotovo ne treba ga praviti u zlu

16 Vidi *L' Osservatore Romano*, 1. studenog 1997. Hrvatski prijevod Papine izjave u KTA BK BIH- Vijesti 14 (1997.), 8-9. Imao sam privilegij sudjelovati u pripremanju i na samom simpoziju jer sam bio član Papinske Teološko-povijesne komisije velikog jubileja koja je priredila simpozij. O katoličkim dokumentima i akcijama u pitanju antisemitizma vidi u gore citiranom: J. BEMPORAD - M. SHEVACK, *Naše doba*.

17 Eugen WEBER u svojem izdanju *Talmuda* (Rijeka: Otokar Keršovani, 1982.), izostavio je sve što je ružno napisano o Isusu, Gospi i kršćanstvu, što bi se moglo različito tumačiti.

18 Adalbert REBIĆ, *Odnos između Židova i kršćana kroz povijest* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.), 39.

19 Mato ZOVKIĆ, „Novozavjetni tekstovi s prividnim protužidovstvom“, *Vrhbosnensia* 13 (1999.), 119-141.

20 A. REBIĆ, *Odnos između Židova i kršćana*, 39.

i nevoljama, ali je zanimljivo da se nikad ne spominje da je kršćanstvo bilo **progonjeno** gotovo 200 godina surovo i beskompromisno od Rimskog Carstava, čega su posebni simboli katakombe i brojni mučenici. Često se govori i postalo je vrlo popularno govoriti kako su katolici progonili vjernike drugih vjera, što i nije sporno, ali je sporno kako ti isti nikad ni ne spomenu da su kršćani bili i jesu sve do danas progonjeni od pripadnika drugih vjera. Čak i jedna dosta tolerantna Indija posljednjih godina progona kršćane. Koristilo bi povećanju dijaloškog duha da se spomene da su u tome nekad sudjelovali i neki Židovi, od ubijanja prvog mučenika Stjepana i drugih (Dj 6,8 sl.). I danas je u nekim zemljama kršćanstvo progonojeno - od Kine i Sudana do Saudijske Arabije i Indije. Pozivajući se na neke autore, Socci tvrdi da je u dvije tisuće godina ubijeno radi vjere 70.000.000 kršćana, a od toga 45.500.000 u XX. stoljeću. Autor tvrdi da je i u 2000. godini mučeno 160.000 kršćana i da je preko 200 milijuna kršćana obespravljeno radi vjere.²¹

Jedan od argumenata koji se upotrebljava protiv kršćanstva jesu neki **loši potezi** i djela nekih kršćana i crkvenih dužnosnika. Naravno da katolici žale i kaju se za sva zlodjela učinjena drugima, što je Ivan Pavao II. tako ustrajno provodio.²² Ali bilo bi zanimljivo znati koliko su se drugi pokajali za svoja zlodjela i koliko su tražili oprostene od drugih religioznih zajednica. Nije nam poznato da li su se neke židovske organizacije službene i važne kajale za talmudske ili druge ružne tvrdnje o Isusu i za suodgovornost u progonoju kršćanstva.

A ako se želi ozbiljno i dobronamjerno raspravljati o kršćanstvu, onda treba reći da je mjerodavno i norma samo Isusov život, Njegov nauk i ono što je zapisano u evanđeljima i Novom zavjetu. Zlodjelima nekih kršćana, od inkvizicije do bilo kojeg današnjeg kršćanskog nedjela, nije se ništa promijenilo u Isusovu nauku, Njegovoj osobi i Njegovu ovozemaljskom životu, a da o nebeskom i ne govorimo. Kad bismo htjeli biti apologetski nastrojani, rekli bismo, a kakva su sve nedjela činili i pripadnici drugih religija! I na kraju krajnje je važno napomenuti, bez obzira na mnoge promašaje i grijeha kršćana i crkvenih dužnosnika, činjenica jest da je uvijek u Crkvi bilo **svetaca**, i to od prvih mučenika do današnjeg dana. Ivan Pavao II. je proglasio 482 sveca i 1345 blaženika.

I u ovom kontekstu pokušaja rasvjetljavanja uzroka i posljedica

²¹ Antonio SOCCI, *I nuovi perseguitati. Indagine sulla Intolleranza Anticristiana nel Nuovo Secolo del Martirio*, (Casale Monferrato: Piemme, ³2002.), 36-37.

²² Luigi ACCATTOLI, *Kad papa traži oprostene: Svi mea culpa Ivana Pavla II.* (Split: Franjevački institut za kulturu mira, 2000.).

teških pitanja odnosa židovstva i kršćanstva, beskrajno je važno podcrtati: ako kršćani govore općenito protiv židova/Židova, onda trebaju biti svjesni da govore protiv Isusa, apostola i prvih kršćana, kao i današnjih Židova koji su kršćani. Kao i obratno - ako Židovi predbacuju nešto kršćanstvu i Isusu, onda trebaju imati na umu da je **Isus Židov**, da su svi apostoli i prvi kršćani Židovi/židovi, te je stoga svaki govor protiv Isusa i prvih kršćana govor i protiv Židova.

Međutim zamjetljivo je da Židovi govore puno o stradanjima od nacizma, što je razumljivo i što treba, ali je zanimljivo da vrlo rijetko govore o stradanjima od komunizma. Kako se može moralno razumjeti da se jedni zločini svakodnevno ističu, a drugi uporno prešućuju?! Ili se moralnost svodi na to samo ako se tiče „nas“ i ako nisu „naši zločinci“! Nakon i usprkos svih strahota koje je Marxov komunizam proizveo, koliko nam je poznato, nema takvih napada na Marxa, Lenjina, Staljina i komunizam uopće iako je komunizam ubio oko 100 milijuna ljudi.²³ Jesu li možda moralni principi i Tora zašutjeli jer su neki Židovi bili komunisti - od Marxa, Trockog, kažu Lenjina pa do Pijade i drugih?²⁴

Ne želeći ni najmanje umanjiti židovsko stradanje, ali bi bilo korisno spomenuti da su i neki drugi narodi stradali, npr. Poljaka je ubijeno također oko 6 milijuna u II. svjetskom ratu, ali nema pojma antipolonizam... a nekada je bivalo da Poljske nema između dviju velikih sila: Rusije i Njemačke. Dostojevski veli da su se Židovi udruživali s progoniteljima Rusa.²⁵ A ne treba zaboraviti ni holokaust Turaka nad Armencima u I. svjetskom ratu i mnoge druge genocide sve do onoga u Bosni i Hercegovini u posljednjem ratu (1991.-1995.).

5. Pojedinač zajednica²⁶

Rabin Neusner optužuje Isusa da je razorio **obitelj**, selo i društvo (str. 92, 219). Time se između ostalog opravdava zašto ne ide i ne može ići za Isusom (str 219). Često predbacuje Isusu uz to da zapo-

²³ Usp. Stéphane COURTOIS i dr., *Crna knjiga komunizma. Kriminal, teror, represija* (Sarajevo: Bosančica, 1999.).

²⁴ Kršćanski udio u antisemitizmu vidi Harold S. KUSHNER, *Živjeti! Kako žive i misle Židovi* (Zagreb: Globus, 1997.), 228s.

²⁵ Fjodor Mihajlovič DOSTOJEVSKI, *Krist i Židovi*, priredio J. Mužić (Split: Crkva u svijetu, 1980.).

²⁶ Postoji brojna literatura o Crkvi kao narodu, kako je i II. vatikanski koncil posebno definirao Crkvu. Na hrvatskom je klasična knjiga: Mato ZOVKIĆ, *Crkva kao narod Božji* (Zagreb: KS 1976.). Isto tako postoji golemo literatura i o Crkvi kao zajednici, npr. Jürgen WERBICK, *La Chiesa. Un progetto per lo studio e per la prassi* (Brescia: Queriniana, 1998.), pogl. 8, str. 377-484.

stavlja obitelj, također da prenaglašava **pojedince** i izjednačuje osobe, a ne drži do zajednice (str. 139, 198), a nekad mu predbacuje i suprotno što je kontradikcija (str. 205). „On (Isus, op. FT) poziva *mene*, ali ja sam dio *nas*“, veli Neusner (str. 220). Neusner ne vidi mjesto Izraela kao naroda u Isusovu učenju, nego ima mjesta samo za pojedinca (str. 186). Prigovara Isusu da forsira pojedinca protiv obitelji te da negira obitelj i narod. Rabin tvrdi da slijediti Isusa znači odreći se obitelji, braće, sestara, djece.

Komentar: Odmah na početku komentara ovih Neusnerovih tvrdnji treba reći da bi se Isus teško u njima prepoznao. Tko god govori o katoličkom poimanju obitelji, treba znati da je za kršćanstvo obitelj slika Presvetog Trojstva. A što može biti veće? Nadalje Isus se htio roditi u obitelji, a ne doći na Ilijinim kolima i time je posebno posvetio obitelj. Katolička teologija uči da je obitelj Crkva u malom. Treba kazati da je u kršćanstvu duhovno srodstvo važnije od krvnog.

U bit kršćanstva spada i zajednica, Crkva nije samo sociološki oblik ljudske organizacije nego za nas je to Isusova želja i za nas je Crkva nužna za spasenje, što je sažeto u maksimi: *Extra Ecclesiam nulla salus* – izvan Crkve nema spasenja. Isus je pozvao pojedine apostole, ali ih je pozvao i kao zajednicu Dvanestoricu (Dodeka), i to nije obični broj nego vjerski i teološki (Mk, 3,13 sl). Važnost broja Dodeka vidi se i po tome kad Juda izdaje Isusa, apostoli biraju na njegovo mjesto novog člana Dodeke, inače po sebi bi bilo sporedno je li jedanaest ili trinaest apostola. I tu teologiju Dodeke Crkva je definirala na II. vaticanskom ustvrdivši da je Zbor biskupa nasljednik zbora apostola (LG 22). Broj dvanaest znači dvanaest plemena Izraelovih, čime su Isus i Crkva naznačili da se nadovezuju na Izraela. Crkva je prema katoličkoj ekleziologiji novi Božji narod (ne samo skup pojedinaca), novi Savez. A Isus veli gdje su dvojica ili trojica u moje ime sabrani, tamo sam i ja. Inače, nije dokaz velike umnosti ako se suprotstavlja pojedinac i zajednica. Nema nijedne zajednice bez pojedinca, zajednicu čine pojedinci, pojedinac ne može živjeti bez zajednice. Uostalom, ne može se sam ni roditi, niti može živjeti više mjeseci i godina sam, a ne može se ni pokopati sam. Jedino može sam istrunuti. I Izrael je sastavljen od pojedinaca, što je i inače normalna i prirodna stvar.²⁷

²⁷ O pitanju odnosa pojedinca i zajednice vidi npr. Franjo TOPIĆ, *Čovjek pred objavom Boga u misli Hansa Ursa von Balthasara* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2006.), 199-203.

6. Neki drugi problematični stavovi

Od već spomenutih pitanja dodat ćemo još neke, prema našem mišljenju, problematične stavove. Rabin tvrdi da se Bog **pokajao** što je stvorio svijet i čovjeka te „utvrdivši da je pogriješio“, preuredio je svijet stvarajući Izrael (str. 134, 183). Uz ovo bi trebalo dodati barem da je to antropomorfizam. Tora odobrava **rat**, smatra Neusner, što bi trebalo malo obrazložiti jer inače se protivi jednoj od deset Božjih zapovijedi: Ne ubij! (str. 72). Nisam stručnjak u židovskoj teologiji, ali mi se ipak čini da je previše davati Mišni i Talmudu važnost kao Starom zavjetu (str. 147, 57, 215). Ipak je Tora Božja riječ, a Mišna i Talmud su ljudska riječ, makar ne znam kako bila izvrsna, a to je bitna razlika.

Zastarjela je i nedijaloška misao tvrditi da je **Pavao** „vjeru u Isusa rabina i proroka promijenio u kršćansku vjeru“ (str. 104). Kao što je jednako nedijaloški način problematiziranja kako Bog može imati majku, što je za ovu raspravu nepotrebno, a način na koji to čini je za kršćane nedoličan (str 50). Također bi trebalo nijansiranije govoriti o „**Ivanovoj** mržnji“ prema Židovima (str. 25, 52). Ivan je sa svojim spisima već izvan židovstva, očito nakon što se više nisu mogli usuglasiti kršćanstvo i židovstvo. Ne smije se zaboraviti da Ivanov Isus najviše govori o ljubavi, o ljubavi sve do davanja vlastitog života za ljude, i to za *sve* ljude. Kad se govori o Ivanu, treba se prisjetiti da je on ljubljeni učenik, da je on definirao da je Bog ljubav (1 Iv 4,8), da je on ustvrdio da je Bog tako ljubio svijet da je dao i svojega Sina za spas svijeta (Iv 3,16). Ako je o „židovima“ pisao loše, onda se treba pitati i zašto je tako pisao, pogotovo što je i sam Židov. Ne treba također zaboraviti da su ne samo apostoli u Izraelu nego i sv. Pavao po ekumeni prvo redovno propovijedali Židovima, pa onda tek nežidovima. Mislimo da Adalbert Rebić dobro kontekstualizira i objašnjava razvoj Ivanova stava prema Židovima i razloge njegova stava.²⁸

Smije se ustvrditi da su apostoli dugo, vjerojatno i do smrti, mislili da će prije svega izabrani narod prihvatiti kršćanstvo, a tek onda ostali. Vjerojatno sv. Jakov nije do smrti mislio da treba ići izvan Izraela, a ako netko i želi prihvatiti kršćanstvo, ipak da prvo treba prihvatiti židovstvo. Sv. Pavao nakon svega negativnog iskustva i svih nevolja koje su mu nanijeli Židovi, opet piše: „...silna mi je tuga i neprekidna bol u srcu. Da, htio bih ja sam proklet biti, odvojen od Krista, za braću svoju, sunarodnjake svoje po tijelu“ (Rim, 9,1-3). I taj isti Pavao, kojeg neki Židovi i danas optužuju kao protivnika židovstva, uvjeren je da će se „cio Izrael spasiti“ jer „neopozivi su dari i poziv Božji“ (Rim 11,26.29), a to znači priznanje izabranja i misije Izraela u *historia salutis*.

²⁸ A. REBIĆ, *Odnos između Židova i kršćana*, 36-44.

7. Pozitivni elementi

S obzirom na to da smo u Neusnerovu duhu raspravljali o nekim prema našem mišljenju spornim pitanjima, želimo istaknuti i neke po nama lijepe i pozitivne Neusnerove stavove o Isusu i kršćanstvu. Neusner priznaje da je Isus istinski **učitelj**, ponekad Mu se divi (str. 169; str. 186), ponekad Ga poštuje (str. 53, 172), kao što ima drugih Židova koji poštuju Isusa i smatraju da mu je nauk plemenit (str. 104). Priznaje pošteno da je Isus sam činio što je od drugih tražio (str. 169). I što je prvo i zadnje Isus je za svoje ideje i za svoj nauk kao i za svoje prijatelje dragovoljno položio svoj život. Iznenađuje s pozitivnim i neočekivanim govorom o Duhu Svetom (str. 164, 205).

Iako je to jedna od deset zapovijedi, dodatno nas je uvjerio u veću važnost slavljenja subote i **nerada subotom**, kršćani imaju pravo reći nedjeljom (str. 112). Dan Gospodnji je „slavljenje stvaranja“, čini obitelj svetom (str. 120). Slavljenje Dana Gospodnjeg je „ovozemaljski čin oponašanja Boga (str. 129). Lijepo ističe da je poštovanje roditelja slika poštovanja Boga.

Neusner naglašava važnost **rasprave**, uspoređuje ju s molitvom, što je možda malo pretjerano (str. 47, 57). Židovstvo je bilo podijeljeno. I danas je podijeljeno, najviše oko pitanja kakvoće i uloge Izraela kao države,²⁹ Neusner smatra da je ona bitna u židovstvu Izraela i za razvoj židovske misli i religije uopće. Nije li ovo naknadna racionalizacija i opravdanje podjela u židovstvu? No, to je njihova stvar i njihov problem, a i njihovo pravo da tumače te podjele i različitosti kako žele.

Možda je najsmionija i najutješnija Neusnerova misao: „Imajući u vidu čovjekovu slabost, nitko ne može očekivati da bi savršenstvo bilo cijena za **vječni život**“ (str. 134).

8. Kakav je rabin Neusner?

Možda će biti korisno za razumijevanje knjige i njezinih ideja pokušati ocrtati dio Neusnerova intelektualnog i ljudskog lika barem iz nekoliko usputnih opaski koje on sam o sebi donosi u ovoj knjizi, iako to nije nikakva (auto)biografija. Neusner je ponosan što je Židov (str. 157), Neusner sam sebe smatra sljednikom **farizeja**, kao što se tako smatraju svi rabini (str. 169) i „teologom holokausta“, (str. 38). Iskreno priznaje da je svadljiv (str. 47).

Sam sebe stavlja više puta u ravan s Isusom i uspoređuje se s

²⁹ Vidi A. CHOURAQUI, *Židovska misao*, 115-116.

Isusom (str. 193, 212), što za jednog kršćanina spada u oholost (str. 42). On vrlo decidirano tvrdi da on i njegova tora imaju pravo a ne Isus i žali, ali nije razočaran što **ne može slijediti Isusa**, str. 217. Lijepo je barem da žali i da je pokušao slijediti Isusa. Neusner veli da bi se, da je živio u Isusovo doba, kako se pokušava premjestiti, isto odnosio prema Isusu kao i danas i kao što se ponijela većina farizeja i mnogi ondašnji židovi, to znači da ne bi Ga prihvatio. (Kad bismo htjeli biti do kraja dosljedni, rekli bismo da bi možda negdje iz prikrajka vikao: Ras-pni Ga. Veliki katekizam Crkve naglašava kao olakšavajuću okolnost za njih da se farizeji ne spominju u Isusovoj mucij). Naravno na to ima pravo, ali jedno od obrazloženja je ispod ljudskog nivoa. On ne ide za Isusom jer ide svojoj kući, svojem psu (str. 217), što je vrijeđanje Isusa i svih milijardu i pol kršćana.

Ovako opisuje svoj „rastanak s Isusom“, svoje neslijeđenje i nevjeru u Isusa: „Zaželio sam Mu sreću, ali sam otišao kući. Ne razočarano, svakako ne i bez žaljenja – ali moj se pogled ipak usmjerio prema mojem domu. Ondje su me čekali moja žena, moja djeca, čekao me moj pas da se poigra sa mnom, čekale su me moje biljke u vrtu da ih zalijem – sve moje... Njegovoj tori nedostajalo je ono glavno što Tora naučava... Tora mi je rekla neke stvari o Bogu koje je Isus zanijekao, a Isus je rekao ono što Tora nije priznavala o kraljevstvu Božjem“ (217-218). Trebao bi barem malo obrazložiti što to glavno nedostaje u Isusovoj tori, inače ovako ostaje teška sumnja i optužba protiv Isusa. Izrazio je barem žaljenje što ne može slijediti Isusa.

Zaključak

Metodološka primjedba: autor troši na **uvod** i nepotrebna objašnjenja 60 stranica, što je više od četvrtine knjige. Ovo nije znanstvena rasprava (str. 59), te nema kritičkog aparata.

Ova knjiga je Neusnerova **zahvalnost** za sve što su mu kršćani učinili: školovanje, stipendije, predavanja na različitim kršćanskim učilištima (str. 35). Kako bi pisao da mu kršćani nisu toliko dali? Usprkos njegovoj želji da ovom knjigom **Židovi budu bolji Židovi**, a kršćani bolji kršćani, ne vidimo da je uspio u tome. Sa žaljenjem konstatiramo da ne vidimo da je ovo neki doprinos većem zbližavanju Židova i kršćana. Pozitivna mišljenja o Neusneru govore koliko su **katolici željni** najmanjeg židovskog pozitivnog mišljenja o Isusu i kršćanima.

I ova knjiga pokazuje, i to je ponovo posvijestila, pogotovo s obzirom na ugled autora i na vrijeme kad je izdana, kako je još dubok jaz između židovstva i kršćanstva.

Očekivali smo neki novi pogled na Isusa, očito smo previše očekivali, a to je onda veće razočaranje. Ali žao nam je što nije, prema našem mišljenju, Neusner bolje prikazao Isusa. Ali i uz to ne treba žaliti zbog čitanja ove knjige jer smo ipak nakon čitanja svjesniji suvremenog autoritativnog židovskog stava o Isusu i kršćanima. S radošću govorim na predavanjima o Izraelu i važnosti, o pozitivnim stavovima, ali mi ova knjiga neće pomoći da ljepše govorim o „našoj starijoj braći“, iako sam se žarko ufao u to. Srećom citirana Bemporadova i Shevackova knjiga, kao i Chouraquijeve knjige su otvorene, ne skrivaju probleme, ali su dijaloške, dobronamjerne i korisnije, po našem sudu, za čitanje od Neusnerove.

Kao zaključak reći ćemo naše duboko uvjerenje, a što ponavljam svim generacijama mojih studenata: bez obzira na sve probleme, „Židovsko pitanje“ je važno i ostat će važno do kraja povijesti ili dok ne dođe kraljevstvo Božje. Možda će Židovi i svi drugi prihvatiti Isusa kao mesiju kad dođe drugi put, a to će biti na kraju povijesti. Dobro je podsjetiti da za Izrael nije nužno da mesija bude Bogočovjek. Iako nije dobro uvijek sve reći što čovjeku padne na pamet, ali ću reći ovu „nepovijesnu“ i hipotetičku misao: Bog se trebao pobrinuti da **Židovi prihvate** Isusa kao Mesiju i kršćanstvo i bilo bi lakše kršćanima i Židovima, kao i cijelom svijetu, a vjerojatno bi bilo i Bogu lakše, ako sada nismo preuzetni kao Neusner.

Dodat ćemo da nam Neusnerovo pisanje neće poljuljati teoretski, znanstveni i ljudski odnos s kćerima i sinovima izabranog naroda. Ovaj osvrt završiti ćemo riječima iskrenog židovskog prijatelja pape Ivana Pavla II. Svjestan svih teških momenata u odnosu kršćanstva i židovstva, želio je okrenuti novu stranicu u ovim odnosima te je rekao kao prvi Papa koji je ušao u sinagogu: „*Vi ste naša voljena braća i, na neki način, može se reći, naša starija braća*“.³⁰

30 J. BEMPORAD - M. SHEVACK, *Naše doba*, 12.

OTOMANSKA BOSNA U XIX. STOLJEĆU I CARSKI NAMJESNICI U NJOJ

U prošlom broju časopisa Vrhbosnensia objavili smo četiri članka pok. profesora Krunoslava Draganovića na zajedničku temu „Katolička crkva u otomanskoj Bosni u XIX. stoljeću“. Navedeni članci odaju izvanredno poznavanje te tematike, a Draganovićeve glavni izvor bila su izvješća austrijskih konzula u Bosni (i Hercegovini) slana tijekom XIX. stoljeća nadležnom ministarstvu u Beč; danas se čuvaju u Državnom arhivu u Beču. Iz toga niza koji se bavi otomanskom Bosnom u XIX. stoljeću preostala su još dva znanstvena rada iz pera istoga autora. Prvi je članak opći prikaz posljednjih desetljeća otomanske vladavine u Bosni, a drugi govori detaljnije o pojedinim vezirima (carskim namjesnicima) i njihovoj upravi u navedenom razdoblju. Za razliku od četiri vrsna i dovršena članka objavljena u prošlom broju Vrhbosnensie, kod ova dva koja slijede očigledne su manjkavosti, točnije njihova nedovršenost. Uvjeren sam da bi ih sam Draganović još jednom pregledao i tek onda dao u tisak. Budući međutim da njega nema, članke dajemo javnosti na uvid u takvu, nedovršenom obliku, jer je bez obzira na sve ipak riječ o tekstovima nastalim na temelju izvorne građe koji nam uz to pružaju brojne nove i dosada nepoznate spoznaje o tematici koju tretiraju. Osobito se nedovršenim čini prvi članak („Pogledi na zadnja desetljeća turske vlade u Bosni“), u kojem ima i previše ponavljanja istih podataka, podnožne bilješke su nedovršene, ponekad na nekoliko stranica nema gotovo nijedne, a neke su navedene, ali bez sadržaja – ostali su samo brojevi bilježaka, iza kojih pak nema ništa. O nekim sadržajnim nedorečenostima, dapače pogreškama, ovdje neće biti riječi – to prepuštamo onima koji se na znanstven način bave tematikom otomanske vlasti na našim prostorima.

(1)

Pogledi na zadnja desetljeća turske vlade u Bosni

Dok je Turska zauzimala prostrane krajeve na Balkanu i u Srednjoj Evropi, bila je ona ne samo vojnički nadmoćna Bizantskom Carstvu i drugim kršćanskim državama, nego također svojim upravnim, poreznim i lenskim sistemom daleko iznad država koje je napadala. Poznato je n. pr. – tuži se zadnji bosanski kralj Stjepan Tomašević – da su Turci mamili bosanske seljake na svoju stranu obećavajući im znatne socijalne olakšice, stvar koja se turskim dolaskom nije ispunila.

Na jednom mjestu spominje Jorga¹ kako su se stanovnici Balkana nakon turske invazije znatno promijenili u svom načinu mišljenja i osjećanja prošavši kroz retortu orijentalne civilizacije. Thallóczy shvaća turski državni ustav kao smjesu začudne društvene jednakosti i despotizma. Svi su Turci jednaki pred zakonom. I najsiromašniji musliman može postati velikim vezirrom. Kod toga ne odlučuje ni njegovo podrijetlo ni rođenje ni jezik, već sreća, sposobnost i vještina pojedinaca. Što više, nije u to doba bilo ni prezimena,

¹ *Histoire de l'Empire othomane*, p. ---

ni obiteljskih imena, koja bi bila nosiocem tradicije u naraštajima: svuda gdje je god Turčin došao kao osvajač, morale su nestati stare institucije, morali su stari zakoni i obveze izgubiti svoju vrijednost; nekada moćni gospodar jednako kao i njegov siromašni kmet, našli su se odjednom u jednakom položaju. Samo u Bosni, gdje je većina staroga plemstva prigrlila islam, te se dušom i tijelom predala sultanu u službu, ostale su stare plemićke povlastice jednim dijelom ne-taknute.² Bilo je potrebno da ovo barem s nekoliko riječi spomenemo. Bez toga nije moguće razumjeti razvoj prilika u Bosni u njezinom zadnjem razdoblju pred austrijsku okupaciju.

Dva moćna stupa, na kojima je stajalo tursko carstvo u naponu svoje snage, bili su jenjičarski i timarski sistem, oba izričito vojničkog karaktera. Već u XVIII. vijeku dospjela su oba ova sistema u tešku krizu.

Jenjičarska vojska³ sačinjavala je elitni dio turskih četa, stajala pod željeznom disciplinom i bila rekrutirana od dječaka kršćanskih roditelja. Ovi su, ne poznajući ni oca ni majke ni roda ni podrijetla, živjeli isključivo za slavu i napredak sultanove države. Kasnije se jenjičari sve više popunjuju iz redova njihovih vlastitih sinova, ali i iz odličnih muslimanskih obitelji, osobito stambulskih, koji nisu znali što da počnu sa svojim raskalašenim i besposlenim sinovima. Njima nije bilo ni na kraj pameti da svoju djecu podvrgnu tvrdom zaptu ovih udarnih turskih četa, nego isključivo da im otvore put do časti i vlasti, do koje su toliki jenjičarski age izvanrednim zaslugama i sposobnošću nekada bili doprli. Tim istim se moral i disciplina jenjičarskih jedinica počela rušiti, dok konačno te nekad sjajne čete nisu postale običnim raspuštenim i politiziranim pretorijancima. Jedan stup carstva bio je truo i carstvo se moglo spasiti samo temeljitom reformom odnosno amputacijom ovog svog bolesnog uda.

Ništa bolje nije bilo ni sa timarskim sistemom. Ovaj praturški vojnički sustav osiguravao je sultanu u svaki čas dovoljnu vojničku snagu, a ujedno rješavao na vrlo jednostavan način i drugo jedno bitno pitanje države: ubiranje poreza u carstvu. Korisnici turskih lenskih dobara, timara i zizameta s vremenom su prigrabili ta dobra i učinili ih nasljednim, što je bitno protivno duhu samog sistema. Cijeli sistem došao je u krizu. Carstvo je dobivalo sve manje i sve slabijih vojnika. Porezni sistem ulazi također u krizu. Uvukao se i loši običaj da bi carske lale, miljenici dvora, počeli dobivati timare namjesto mirovine, te tim istim stubokom rušili timarsku instituciju, koja je bila tu da daje državi vojnike a ne miljenicima penzije. Tako je i timarski sistem bio potreban temeljite reforme, ako je država htjela od njega imati bilo kakove koristi.

Uz krizu spomenutih dvaju sistema biju tursko carstvo i mnoga druga zla. Državna uprava je u raspadu. Porezni sistem bio je ne samo nepravedan i korumpiran, nego i velikim dijelom neefikasan uslijed iltizma, davanja poreza u

² „Geschichte Bosniens“, 235, u: *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*, Wien 1901.

³ Jeni ceri, nove čete. Institucijom adžemi oglana („nemuslimanskih sinova“) doprinosili su kršćani Osmanlijskom carstvu svoj danak u krvi, dok su ostali kršćani imali plaćati uime oslobođenja od vojne dužnosti harač, po dukat na odraslu mušku glavu (vidi kod PRELOGA, *Povijest Bosne u doba osmanlijske vlade*, Sarajevo, bez oznake godine, 47-49, ili kod dr. Čire TRUHELKE, *Tursko-slovenski spomenici dubrovačke arhive*, Sarajevo, 1911, 181-182).

zakup. Narod je morao plaćati vrlo teške, upravo nepodnosive namete, ne kako ih je zakon propisivao, nego kako su to zakupnici iziskivali i uz pomoć upravnih činovnika nesmiljeno utjerivali, s kojima su, dakako, dobit dijelili. U carsku haznu (blagajnu) tekao je tek malen dio ubranih poreza.

Uz poznatu toleranciju turskih državnih vlasti prema podložnim kršćanima, „krštenoj raji“ i njihovom bogoslužju, vladala je na drugoj strani bitna nejednakost kršćanskog stanovništva s vladajućim turskim elementom, pod kojim se nisu razumijevali samo pravi Turci, ljudi turskog jezika i plemena, nego i svi muslimani uopće, koji su prihvatili „tursku“ vjeru i tako postali jedinim državotvornim narodom, „turcima“. Dok je takav položaj kršćana u turskom carstvu bio u prva vremena nakon osvajanja razumljiv i bez velikog psihološkog otpora prihvaćen od kršćanskih masa, koje su bile zadovoljne što im je osvajač ostavio njihovu djedovsku vjeru, dotle se tokom stoljeća situacija s temelja promijenila. To se dogodilo najviše pod uplivom prilika u slobodnim kršćanskim zemljama, a još više svjesnom propagandom i političkim radom tih zemalja među turskim podanicima. Raja se više nije mogla pomiriti sa svojim drugo- i trećerazrednim položajem u državi i nejednakošću pred sultanovim zakonom. Strane evropske države sve su odlučnije pritiskivale na tada nemoćnu tursku državu da kršćanske podanike izjednači s onim muslimanskim, stvar koja u punom opsegu u jednoj vjerski obilježenoj državi i sa jednom vjerom kao državnom, nije ni principijelno moguća. Carske reforme nastojale su olakšati položaj kršćanske raje i barem donekle ga izjednačiti s položajem državotvornog „turskog“ naroda, što je tek djelomično, i to više na papiru nego u stvari, uspijevalo. Raja je postajala sve radikalnija i nalazila pravo rješenje svog položaja tek u otkidanju svoje zemlje od Turskog carstva. Probuđene nacionalne ideje, obično potpirivane od raznih zainteresiranih država, išle su ravno u revolucije, kojim oslabljena Turska već nije bila u stanju pružiti pravog otpora.

Nije ovdje moguće niti letimično dati pregled svih onih nevolja koje su ujedinjenim silama podgrizale korijenje tog nekad najmoćnijeg carstva, koje se prostiralo od Alžira, Jemena i Perzije do duboko u Ukrajinu i do vrata carskoga Beča. To multinacionalno carstvo, pred kojim je nekad drhtala Evropa, pretvorilo se u velikog bolesnika na Bosporu. Jedna se pokrajina za drugom gubila, a u preostalim nered i korupcija, često puta praćeni ustancima i krvoprolićima, otimala sve većeg maha. Austrijski internuncij u Carigradu više puta izvješćuje, kako je sultanov režim izgubio svaku moć, pa čak i pouzdanje u samoga sebe.⁴

⁴ Internuncij barun Prokesch piše ministru von Rechbergu 25. 5. 1859. br. 59: „Turska nije nikakva sila i turska vlada ne predstavlja već dulje vremena nikakvu snagu.“ U istom pismu nastavlja austrijski poslanik svoje razmatranje o nemoći Osmanlija usljed vanjsko-političkih događaja, dok nutarnjo-političke, koji nisu bili ništa manje žalosni, pušta po strani. „Porta je pala u resignaciju, u kojoj i danas leži“ pa je kod nje „nestalo i svakog pouzdanja u vanjske, prijateljske sile kao i u samu sebe.“ „Turska je na rubu ponora“, javlja austrijski poslanik Ludolf (Türkei, Berichte, 3. 8. 1860.). Tište je ogromni državni dugovi, državne su blagajne prazne, a uime pokrića zajmova evropskim državama morala je Turska dati u zakup državne carine. Uza sve to osjeća se goruća potreba za novim zajmovima. – Barun von Prokesch javlja u Beč 24. 8. iste godine da je plaća vojsci u zaostatku već 18 mjeseci. *Eventualno: izvješće francuskog poslanika Lavaletta o otrovanom zraku harema (njem. citat), N° 69 – 29. 6. 1860.*

Sjaj turskog oružja već je odavno bio izbljedio. Nakon Kara-Mustafina poraza pod Bečom (1683) nije se zapravo tursko carstvo nikada više oporavilo. U 19. stoljeću, u prvom redu uslijed prodiranja Rusa na Balkan i neprekinutog niza njihovih pobjeda, došlo je carstvo u neposrednu pogibao da izgubi i sami Carigrad kao i oba morska tjesnaca Bospor i Dardanele, a dakako i cijeli Balkan te bude potisnuto u Malu Aziju, iz koje je pobjedonosnim naletom petsto godina ranije bilo i izašlo. Tim istim bi Turska iz reda velesila i mnogonarodnih država bila potisnuta na stepen jedne manje važne azijske i jednonarodne zemlje. Samo neslozi evropskih država, koje se nisu znale složiti kako da podijele bogatu tursku baštinu, ima se zahvaliti da veliki bolesnik na Bosporu nije umro, te se uza svu svoju slabost ipak održao i u samoj Evropi.

Najbolji sinovi Turske, njezini pravi rodoljubi, i te kako su osjećali duboku krizu egzistencije koju Turska prolazi kao i smrtnu opasnost u kojoj ona živi. Oni su znali da se carstvo može spasiti samo dubokim reformama u državi i novim duhom. Kada su oni došli na najveća mjesta državne uprave, nalik na doista velikog Velikog vezira Rešid-pašu, i kada je svijest o opasnosti i odluka za reformama zahvatila i samog sultana, započelo je razdoblje krupnih reformi turske uprave. Ponajprije je dokinut jenjičarski sistem i buntovni jenjičari u samoj carskoj prijestolnici sasječeni (1826), a kasnije i u pokrajini. Željeznom rukom, skidajući glave, Bosnu nastoje upokoriti carski namjesnici Dželaludin-paša (od 1820-1821) i Abdurahman-paša (1826-1828), koji u Bosni uništi jenjičare.

Kasnije dolazi do reforme i timarskog sistema. Timari se ukidaju i spahije kao kičma turske vojske nestaju. Država s jedne strane uvodi redovitu vojsku, „mualem iskenč“ (izvježbanu ruku), a s druge strane preuzima sama ubiranje poreza u svoje ruke, a ne više putem spahija.

Najkrupnije reforme pod sultanom Abdul Madžidom (1839-1861), zapravo su djelo prosvijetljenog velikog vezira Rešid-paše, rodom Čerkeza, proglašene su sa dva sultanova „hata“, najviše carske odredbe ili ukaza. Prvi od njih, Hatišerif od Gülhane (1839) tura Rešid-paša u ruke istom 16-godišnjem sultanu na potpis. Njim se obećaje načelna jednakost sultanovih podanika bez obzira na vjeru i sigurnost života, časti i imanja te novačenje u redovito vojsku i opće plaćanje potreba prema veličini imanja – ukoliko je to u državi s jednom državnom vjerom uopće moguće, a zatim provodi temeljita reforma cijele državne uprave, konkretnizirana i pobliže razjašnjena u popratnom aktu, t. zv. Tanzimatu (tanzimati hairije, spasonosne odredbe).

Nakon sretno svršenog krimskog rata izdaje Abdul Medžid i drugu svoju veliku reformnu odredbu Hatihumajum (1856), koja mu je bila potrebna da može svijetla obraza nastupiti pred pariškom mirovnom konferencijom. Kao i u ranijem hatišerifu naglašena je ravnopravnost pripadnika raznih vjera, zabranjeno presizanje pojedinih konfesija kao i uvredljivi izrazi *daur* i *ćafir* za kršćane te *čifut* za Židove. Nitko se ne smije siliti na promjenu vjere. Svatko bez razlike vjeroispovijesti može biti od sultana pozvan u civilnu službu, ali i u vojsku novačenjem, jer su izjednačeni u nošenju tereta za državu.

Provođenje obiju najviših carskih odredaba proživjelo je velike i teš-

ke peripetije i naišlo na težak otpor u konzervativnim muslimanskim krugovima. Na poseban način Bosna ih je bila loše primila. Na mnogo mjesta u Turskoj, osobito u Bosni, uz rijetke iznimke, konzervativni elementi smatrali su carske reforme zapravo djelom evropskih sila, koje su na taj način htjele da iznutra razruju tursko carstvo i naškode njegovim islamskim temeljima. Nije samo priča Ive Andrića, nego i kruta stvarnost onaj odgovor Bosne „đaur sultanu“, koji reformama zapravo ruši islam i izručuje Bosnu i muslimane kršćanskim vlastima.

Čitavi niz ustanaka prije i posebno poslije carskih reformi karakterizira 19. vijek turske vlasti na Balkanu. Glasoviti buntovnici Osman Pasvanoglu u Vidinu i Alipaša Tepeleni u Janini ponašaju se kao gotovo neovisni vladari. Preko pedeset drugih ustanaka muslimanskog elementa na Balkanu ispunjava periodu carskih reformi. U više slučajeva, ne samo u ona prva dva gore navedena, ne može sultan oružjem skršiti ustanka, te je prisiljen na pregovore i na popuštanje. Možda vrhunac nezadovoljstva pokazuje Bosna, gdje su u prvoj polovini XIX. vijeka muslimanski ustanci protiv sultana i centralne vlasti daleko mnogobrojniji i teži, a možda i krvaviji, nego ustanci kršćanske raje.

Ovom zgodom potrebno je posebno naglasiti izniman položaj Bosne u turskom carstvu. Taj položaj bio je zapravo i od samog početka prelazom plemstva i širokih narodnih masa na islam. Mnogobrojni Bošnjaci popeli su se u carstvu do najviših časti, pa i do samoga velikog vezirstva. Brojni carski fermani stereotipno ponavljaju riječi najvišeg priznanja Bosni te njezinoj tvrdoći u vjeri i visokim zaslugama za carstvo.⁵ U to vrijeme imala je Bosna, odnosno njezin muslimanski elemenat, vrlo mnogo koristi od sultana i Carigrada.

Međutim se prilike počеше s temelja mijenjati. Bečkim ratom (1683-1699) postaje Bosna skrajnjom periferijom carstva na čijim se granicama vode skoro neprestani ratovi i četovanja. Da Bosna nije već tokom 18. vijeka bila osvojena, ima se zahvaliti skoro isključivo junačkom otporu bosanskih muslimana. U dva velika rata, pod Banja Lukom 1737. i kasnije u t. zv. Dubičkom (1787-91) razbija bosanski paša s bosanskom vojskom nadmoćne austrijske čete. U isti čas, kao i prije i poslije tog vremena, bosanske spahije bore se u Perziji i „pod Ozijom“ (Azovom na ušću Dona) protiv sultanovih neprijatelja. Od 15.200 bosanskih boraca vraća se kući jedva njih 500 živih.⁶ Razumljivo je da se u narodu rađa mišljenje, kako zapravo Bosna pomaže

⁵ „Bosna je najveća i najznatnija pokrajina u mom carstvu. Njezino se stanovništvo uvijek isticalo, od oca na sina, svojom nepokolebljivošću u vjeri te svojom vjernom privrženosti i junaštvom u svetom ratu. I zato ono treba biti odlikovano pred svim ostalim mojim podanicima...“ (THALLOCY, *spom. djelo*, 263).

⁶ U mazharu što ga Bošnjaci šalju sultanu nakon pobjede nad Hildburghausenom pod Banja Lukom 1737. navodi se da se je od 5200 bosanskih vojnika iz rata protiv Perzije i od 10.000 spahija i nefera (običnih vojnika) ispod Ozije vratilo u Bosnu tek 500 nefera (Kreševljaković, *Bitka pod Banjom Lukom*, 18). Slično govori i Lašvaninov *Ljetopis*: „Odoše zdravo i kad se vratiše, verlo ih malo zajedno dojde i to bolesno i razbijeno...“, PRELOG, *sp. dj.*, I, 122.

sultana, a ne sultan Bosnu, kako Bosna nema koristi od Carigrada, nego manje-više samo štetu, koja se u ovom našem razdoblju pojavila u obliku nekih sumnjivih i vjeri škodljivih reformi. U ovom razdoblju svijest osamostaljenja Bosne i njezine što veće neovisnosti o Carigradu u neprestanom je porastu. Doduše, carski vezir sjedi u Travniku, ali Bosnom upravlja „vijeće ajana“, koje vezir saziva uz Ramazan i po čijim se odlukama on i ravna. Kapetani pograničnih mjesta prisvajaju si naslov „bega“. Oni upravljaju svojim kotarom (nahija), zapovijedaju vojskom, brane svoj kraj i ostavljaju svoju čast svojem sinu. Kapetanska čast postaje nasljedna, a moć kapetana mnogo ojačava.

Autonomistične tendencije bosanske vlastele zadaju sve veće brige Visokoj Porti. Kad se je opće nezadovoljstvo Bosne i mržnja na tuđinca, Osmanliju, izrodila u opći ustanak pod Husein-kapetanom Gradaševićem, vitezom od Bosne, shvatila je Porta svu ozbiljnost položaja u Bosni. Nakon skršenog ustanka, koji je htio učiniti Bosnu samostalnom i tek nominalno ovisnom o sultanu – nešto slično kao Srbija pod Milošem Obrenovićem – nastojala je Turska likvidirati te opasne bosanske težnje. Njihovo konačno uništenje proveo je istom Omer-paša Latas, ugušivši krvavo ustanke u Posavini, Hercegovini i Krajini 1850.-51. i posjekavši mnoštvo bosanskih nezadovoljnika. Otpor je bio tek privremeno skršen, ali nipošto u korijenu uništen. Omer-pašine reforme Bosna je primila s prigušenim bijesom, a krvoproliće ovog glasovitog renegata nije nikada zaboravila.

Nakon proglašenja carskih reformi 1839. nastoji sultan ne samo putem redovitih svojih namjesnika, nego još više putem izvanrednih povjerenika provesti u Bosni Tanzimat. Osim čestog sukoba nadležnosti između Portinih povjerenika i bosanskog vezira te vojničkog zapovjednika ističe von Rössler⁷ s punim pravom još jednu osnovnu manu, radi koje njihova nastojanja nisu mogla uspjeti: oni su pokušavali pomoći raji, a da pri tom ni najmanje ne dodirnu stara feudalna prava. A to je upravo postao *conditio sine qua non* svake uspješne reforme... Bezi podjaruju fanatizam svojih istovjernika u svoje privatne svrhe i nastoje ga onda iskoristiti protiv kmeta, raje. – Upravo istu misao iznosi 80 godina kasnije Veselin Masleša raspravljajući o bosanskim agrarno-socijalnim problemima⁸ i ne znajući za pisanje starog austrijskog i njemu nesimpatičnog konzula.

Previše bi uzelo prostora da potanko pratimo tvrdokorna nastojanja Porte oko reformi u poreznom i upravnom sistemu, oko uvođenja nešto ublaženog agrarnog sistema, oko jednakosti kršćana sa muslimanima pred zakonom i u stvarnom životu. Imamo dojam da se je Porta ozbiljno trudila da obnovi zemlju i olakša narodu državne terete, posebno njezinom kršćanskom dijelu. Međutim još većom sigurnošću možemo kazati da te reforme, barem u Bosni, bitno nijesu uspjele. Svaki novi pokušaj bio je prihvaćen od vladajućeg sloja u Bosni tek u toliko, u koliko je njima donosio opipljive koristi. Sve drugo što je išlo na teret vladajuće kaste, bilo je odbačeno. Raja redovito nije dobivala nikakvih ili skoro nikakvih olakšica, a imala je snositi brojne nove

⁷ Konz. izvj. Sar., br. 44 – 5. 8. 1858.

⁸ *Sabrana djela*, II, Sarajevo, 1954, u raspravi „Muslimansko pitanje“, p. 153-154.

terete, koje su reforme sa sobom donosile. Na taj način, namjesto poboljšanja prilika, one su se zapravo samo pogoršavale. Mnogobrojne zloporabe bile su reformama uzakonjene i raja je bila gonjena u čisti očaj.

Nekoliko primjera moglo bi nam jasno pokazati naše izvode. Konzul Soretić piše devet godina nakon Tahir-pašine reforme agrarnih odnosa, kojom su bile dokinute prisilne rabote kmeta zemljoposjedniku (beglučenje ili, u Srbiji, kuluk) i namjesto toga uvedeno davanje trećine mjesto dotadašnje devetine svega prihoda (1848), kako seljaci llove kod Prnjavora i dalje 60 dana na godinu besplatno rade begu, a ipak moraju plaćati trećinu.⁹

Slično tako bilo je i sa ukidanjem spahijskog sistema. Narod nije više imao plaćati poreze spahiji nego direktno državi. Da toliki ljudi, spahije, ne bi ostali lišeni svih svojih prihoda, određuje sultan da oni i dalje privremeno ubiru poreze, koje plaćaju kmeti i čifčije, ali tek polovinu tih poreza mogu za sebe upotrijebiti kao penziju. To je značilo da njihovi sinovi neće dalje imati nikakvih prihoda od bivšega timara ili zijameta. Međutim spahije ne htjedoše prepолоviti svoje prihode, nego ono što su imali dati caru kao porez nametnu kao novi namet kmetima, a sami ostanu kod svojih starih prihoda. Jednim udarcem jadni kmeti dobiše 50% veća podavanja nego prije, ukoliko se samovolja zadovoljila samo s tako malim povišenjem nameta.

Prateći reforme poreznog sistema u Turskoj nerijetko nailazimo na upravo očajne slučajeve. Više od 25 godina nakon proglašenja Hatišerifa događaju se u Bosni nepojmljive stvari. Natporučnik Jovanović, privremeni upravitelj generalnog konzulata za Bosnu u Sarajevu, javlja ministru grofu Manadorf-Pouilliju o „nečovječnom i posve samovoljnom“ postupku mjesnih turskih vlasti u Bijeljini. Utjerivaju se zaostali porezi, narodu otima i prodaje stoka, odijelo i zadnje zrno žita. Utjerivači poreza muče narod i prijete da će mu i djecu prodati za stare dugove. Zaptije prebijaju seljake pri ubranju poreza. Već je pobjeglo 400 do 500 obitelji preko granice, a i drugi govore da će bježati. Turske vlasti, misli Jovanović, same pomažu to bježanje, da bi mogle već kultivirano zemljište i kuće predati čerkeskim doseljenicima koji su pobjegli ispred Rusa sa Kavkaza.¹⁰

Tako su porezne reforme ostale dobrim dijelom tek mrtvo slovo. Ono što je središnja vlast u Carigradu htjela provesti na korist najbjeđnijih narodnih slojeva, bili oni kršćanski kmeti ili seoska muslimanska sirotinjska t. zv. „turska fukara“, kao i muslimanski kmetovi, kojih je uvijek ponešto bilo u Bosni, zapriječili su domaći mogućnici. Nije to uvijek bilo samo radi osobne koristi. Bilo je to i radi načelnog otpora protiv reformi, protiv omraženog „Turkuše“, za stara bosanska prava koja Porta gazi. Jednom zgodom piše Giorgi¹¹ da nezadovoljstvo „Turaka“ malo zaostaje za nezadovoljstvom raje i radi neuspjeha u Crnoj Gori i radi novih, teških poreza. A njegov konzularni agent u Tuzli Omcikus javlja mu u Sarajevo (29. 3. 1861) da „mržnja na

⁹ Konz. izvj. Sar., br. 25B – 10. 6. 1857.

¹⁰ Konz. izvj. Sar., Res. br. 80 – 10. 4. 1865.

¹¹ Konz. izvj. Sar., br... - 22. 3. 1861.

Osmanlije (kod domaćih muslimana) može postati jačom polugom otpora nego i kod same raje.¹² Tako Bosna nije imala koristi od carskih reformi, a Giorgi konstatira posvemašnji neuspjeh, „punu mizeriju“, kako on veli, sultanovih reformi. Međutim ipak tomu nije bilo posve tako.

Naime, usprkos činjenici da su Portine reforme bile donijele privremeno pogoršanje prilika u Bosni namjesto poboljšice, što se često i inače događa u jednom prelaznom stanju, te nekoliko ustanaka u zemlji, moramo ipak ustanoviti da su one s vremenom donosile i pozitivne plodove. Čim vrijeme više prolazi, smanjuju se i tužbe brojem i težinom na one zloporabe koje su reformnim zakonima imale biti iskorijenjene. Tipičan primjer za to predstavlja „Saferska odredba“ iz 1859. (od 14. safera 1276, tj. 12. 9. 1859)¹³ kojom je sultan nastojao urediti agrarne odnošaje u Bosni. Iako je odredba bila donesena na temelju zaključaka jedne delegacije bosanskih zemljoposjednika i kmetova, pozvanih u Carigrad, od kojih su muslimanski članovi predstavljali cvijet Bosne po svome ugledu i pameti, a predstavnici kršćanske raje tek neuke ljude i dijelom beskičmene slugane turske vlasti, koje zapravo nije nitko birao nego ih je vlast naprosto imenovala, iako su njom uzakonjena po koja stara bezakonja, ipak je Saferska odredba značila korak naprijed mišenju i uređenju agrarnih prilika. Slično tako može se reći i za izvjesne druge reformne odredbe, makar da ni kasnije nije manjkalo zloporaba i nepravdi, koje su izazivale bijes naroda i daljnje pobune. Reforme su apsolutno došle prekasno i ostale u ondašnjim kritičnim prilikama bez pravog učinka. Pola vijeka ranije one bi bile donijele svoje plodove i možda dale posve drugi pravac toku bosanske povijesti.

Izvjesnu sličnost s reformama na drugim poljima pokazuju i one na polju preustrojstva vojske. Sultan na svaki način zapovijeda da se mjesto doknutih jenjičara i spahija uvede i u Bosnu redovita vojska, jednako obučena, oboružana i izvježbana. Ta se sastoji od nizama i redifa, djelatnih i pričuvnih jedinica. I zato odmah nakon sloma Husein-kapetanova ustanka vrše se u Bosni popisi ljudi za redovitu vojsku (1833). Da reforme budu lakše primljene, imali su biti ustrojeni tek redifski tabori (pričuvne bojne), koje su mogle služiti tek u granicama Bosne. Ipak punih 17 godina od svega nije bilo ništa i tek odlučni Omer-paša pristupa revidiranju popisa i dizanju prvih redovitih bosanskih četa. Trebalo je dići na noge 4 alaja (pukovnije). Njegovim odlaskom odmah stvar zaspje i kasnije se opet mučno i pospano provodi. Čini nam se da reforme carskog askera u Bosni koracaju po onom istom nemogućem taktu sevdalinki, po kojem su koracale i prve novačke jedinice za Omer-paše u Sarajevu. Kasnije austrijski konzuli konstatiraju kao za utjehu da se osjeća „umanjivanje otpora“ u narodu proti redovitoj vojsci. Bošnjaci, već po svom naslijeđenom prkosu prema Stambulu, ali i radi brige da sultan ne će Bosnu braniti nego ona samu sebe, ne žele u redovitu vojsku, koja može biti premje-

¹² Kao gore, 6. 4. 1861.

¹³ Saferska naredba (od 14. safera 1276 – 12. 9. 1859) pročitana u Velikom medžlisu u Sarajevu 5. 11. 1859. (N° 41 – 9. 11. 1859).

štena daleko iz Bosne, nego rađe daju svoje sinove u bašibozučke odrede.¹⁴ Bili su to dobrovoljci, slabo oružani i hranjeni, a još gore plaćeni, hrabri i spremni poginuti, ali neizvježbani i loše vođeni. Od njih zemlja nije imala prave koristi, iako su ginuli u masi, ali zato stalnu štetu, jer su na svojim bojnim pohodima nemilo pljačkali, pošto nisu primali stalne hrane ni plaće. I zato ih konzularna izvješća nazivaju „stalnom mukom zemlje“ (eine ständige Landesplag; eine stereotyp gewordene Landesplag).¹⁵ Što se tiče poziva kršćanima u vojsku, turci su bili protiv da raja dobije oružje, a kršćani jer se ne vole tući za sultana. Ali sve je to ionako ostalo samo na papiru.

Tokom vremena i ustrajnim nastojanjem turskih vlasti počese se Bošnjaci polagano, pa makar i neredovito odazivati pozivu u jedinice redovite vojske. Isprva oni odlaze u redife, kasnije i u nizame. U istim jedinicama služe u Bosni, posebno na buntovnoj granici Crne Gore i odredi pravih Turaka, Anadolaca. Bilo bi zahvalno napisati posebnu studiju o cijelom ovom problemu. Međutim daleko veći broj domaćih muslimana služi i dalje u neredovitim četama, bašibozucima. Bašibozučki odredi, koji su imali svoje stalne zapovjednike i svoju organizaciju, iako su bivali pozivani pod oružje tek od zgrade do zgrade, bili su bezuvjetna kičma bosanskih ustaša protiv austrijske okupacije, stvar koja se obično zaboravlja. Ali i bosanski nizami pridružili su se do zadnjega Hadži Lojinom pokretu otkazavši poslušnost Turskoj. Krvavi događaji u Mostaru 1878. – ubojstvo mostarskog muftije Karabega, hercegovačkog mutesarifa Mustafa-paše kao najvišega predstavnika vlasti i njegova zeta Rifat-bega – djelo je pobunjenog bataljona travničkih nizama.¹⁶

U okviru sultanovih reformi bila je možda najdublja i najteža ona koja je išla za preobražajem jedne starinske, vjerske, islamske države u modernu državnu tvorevinu. Mjesto dosadašnje nejednakosti građana raznih vjera pred zakonom i u životu trebala je reformirana Turska dati jednaka prava svim podanicima, nemuslimanima kao i muslimanima. Iza te reforme, dakako, stajale su evropske velesile. Kad je 1860. došlo do pokolja kršćanskih Maronita na Libanonu kao i do brze vojničke intervencije kršćanskih sila, sultan Abdul Medžid osuđuje krvoprolića i obećaje rješenje u skladu s „milosrdnim namjerama sultana i osjećajima svih poštenih muslimana“¹⁷ te oštro kažnjava krivce.

Uzakonjena ravnopravnost svih vjera u Osmanlijskom carstvu ide sporo i uz velike poteškoće, a njezino provođenje u praksi još sporije i teže. U oba spomenuta carska „hata“ se sultan usudio dirnuti u postojeći pravosudni sistem. Taj više nego ikoja druga grana državnoga života bio je povezan s vjermom i Šerijatom. Nebrojena konzularna izvješća govore neprestano o osnov-

14 Baš znači glavu, a bozuk pokvarenu, nesređenu. Misli se po svoj prilici: nesređena, loše vođena vojska. [*Bilješka naknadno prekrizižena!*]

15 Konz. izvj. Sarajevo, br. 4 - ... 1857. [*Bilješka naknadno prekrizižena!*] [*Dodano: Na drugom mjestu, u „Carskim namjesnicima“.*]

16 KREŠEVLJAKOVIĆ, *Sarajevo – doba okupacije 1878*, Sarajevo, 1937, p. --

17 Berichte, Türkei, 1860, vol. 71, f. 391, pismo grofa Ludolfa ministru Richtersu od 1. 8. 1860.

noj nepravdi, iz koje izvire tolike druge: kršćanin nije mogao biti svjedokom na sudu u parnici protiv muslimana. Vrlo rijetko i iznimno pojedini napredni turski predstavnici ipak dopuštaju gdjekada i spomenuta kršćanska svjedočanstva.

Kad je umro Abdul Medžid 25. lipnja 1861, javlja konzul Giorgi¹⁸ da su tu vijest bosanski valija i tursko činovništvo primili „s podrugljivim cinizmom“, a domaći muslimani nikako ne taje svoju nadu da će reforme biti pokopane i da će se sve povratiti na staro.

Nama ostaje nejasno, čemu se je turska Bosna u to vrijeme uopće nadala. Stanje je u zemlji do skrajnosti teško. Bosanski muslimani stajali su u latentnom ali i oštrom sukobu s Portom. Carske reforme jedva su imale pristaša među bosanskim ajanima. Zemljoposjednici bili su u neprestanom i nepomirljivom sudaru s kmetima, zapravo s kršćanskom rajom. Agrarni sukob, njihovom vještinom, poprimio je oblike vjerskoga sukoba. Jednako tako postojao je dubok jaz između obje kršćanske crkve, pravoslavnom i katoličkom, makar da su bile obje u sličnom, inferiornom položaju prema vladajućem islamu. Bilo je prošlo vrijeme kad je pravoslavlje uživalo u turskom carstvu mnogo veća prava nego katolicizam. Veliki dio pripadnika Istočne crkve doveden je u pogranične predjele Bosne iz „vojničkih i financijskih razloga“, kako veli Skarić.¹⁹ Čak i prkosno Kočićevo Zmijanje, jedan od glavnih centara srpskog otpora prema Turcima, dobilo je i svoje ime i svoje značenje odatle što su novi doseljenici, pravoslavne vjere, bili neredoviti turski vojnici na hrvatskoj granici. To se jasno vidi iz njihovih privilegija i borbe za njihovo očuvanje, vođene čak do sultana.²⁰ Istom nastupom Rusije na Balkanu, uz koju svojim simpatijama i kasnije aktivnom suradnjom, stoje pravoslavni Slaveni, postaju i oni nesigurnim elementom u carstvu, kako su to katolici od početka bili. Razdor između obje kršćanske konfesije, koji je stoljećima vladao i koji je bosanske franjevece gonio na ogorčenje tužbe protiv pravoslavnih nego protiv samih Turaka, nije ni u 19. stoljeću prestao.²¹ Austrijski konzuli od

18 Konz. izvj. Sarajevo, 1861, br... - 29. 6. 1861.

19 *Glasnik Zemaljskog muzeja* 1918, 219, 226.

20 V. POPOVIĆ, *Agrarno pitanje u Bosni i turski neredi za vreme reformnog režima Abdul Medžida 1839-1861*, Srp. Akademija nauka, posebno izdanje Odel. društvenih nauka, sv. 59, 24., Beograd, 1949.

21 O odnošaju katolicizma i ortodoksije u Bosni za turske vlade Thallóczy duhovito primjećuje: „Katolicizam sa svojim latinskim bio im je (pravoslavcima) jednako mrzak kao i muslimanstvo s njegovim arapskim Koranom... Njihova tradicionalna privrženost vjeri ima svoj korijen manje u vjerskoj vjernosti nego u tvrdokornom držanju starih običaja, a dijelom i u tome što su oni smatrali islamsku vjersku nauku ne toliko vjerskim pravilima koliko novom strujom, koja sa sobom nosi tuđe običaje... (Ni pod teškim turskim pritiskom) oba kršćanska smjera nisu mogla doći do sloge. Među njima je vladala neugašena mržnja. Franjevci se tuže na 'raskolnike' mnogo oštrijim riječima nego na same Turke, a i pravoslavci pretpostavljaju nevjernike (misli Turčina) 'himbenom Latinu'. Objе struje međusobno se optužuju radi himbenosti i lukavštine i obje imaju u ono vrijeme pravo.“ Vidi također kod DRAGANOVIĆA, *Massenübertritte von Katholiken zur serbischen „Orthodoxie“ im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft*, Rim 1937, 62-71.

Atanaskovića pa dalje često puta ističu da napetost između katolika i pravoslavnih nije se smanjila nego naprotiv povećala.²²

Ako imamo pred očima sve te nutarnje razdore među pojedinim konfesijama u Bosni, a zatim bezbrojne osobne obiteljske i lokalne zadjevice u vodećem sloju bosanskih muslimana, koje skoro nikada nisu dopustile u Bosni ili, još točnije, Bosni i Hercegovini, doći do zajedničkog napora i sloge, onda se u čudu pitamo, kakvom se je Bosna uspjehu u borbi s Portom i centralnom vlašću uopće mogla nadati. Nakon neuspjeha godine 1861. u borbi s Crnogorcima i buntovnom hercegovačkom rajom krive Bošnjaci za svoje neuspjehe Carigrad i Turke zajedno s od njih poslanim pašama i redovitim vojskom. Oni misle da se prilike mogu srediti, ustanak ugušiti i Crna Gora baciti na koljena, ako se sve preda u ruke domaćim bašibozucima.²³ Čovjek se divi samopouzdanju, rodoljublju i pripravnosti ovih ljudi na sve žrtve. U isti čas ostaje preneražen njihovim totalnim nepoznavanjem prilika, krivom ocjenom položaja i zaslijepljenim fanatizmom. Bosna je već bila odavno izgubila povjerenje u sultana. Ona instinktivno osjeća da bi sultan mogao predati Bosnu strancu i da je Osmanlijama jako malo stalo do Bosne, kako se je to kasnije i pokazalo na Berlinskom kongresu. Javljaju se polagano glasovi koji slično zvuče kao kasnije oni za vrijeme Hadži Lojine krajine. Zadnji broj sarajevskog lista *Bosna* od 18. 7. 1878. u svom uvodniku piše: „Pravi su Bošnjaci govorili, da je Bosna njihov vetan (domovina) i da sultan može dati Stambul a ne Bosnu. I sve da sultan poručuje da je oni teslim učine (predaju) Austriji, oni to ne će uraditi.“²⁴

Uz dosadašnje poteškoće turske uprave u Bosni javlja se i jedna nova: pojava nacionalizma. Izvan Bosne ona se manifestira u srpskom ustanku a kasnije u grčkom i bugarskom. Prvi znaci nacionalnog otpora u muslimanskim masama javljaju se u albanskim pobunama kao i u pobuni Kurda 1843. i 1846. Bosna radi svoje konfesionalne podijeljenosti ne nalazi sličnog nacionalnog puta. Konzularna izvješća, na pr. Vasićevo iz 1860. govori o pomanjkanju nacionalne svijesti koja se izživljuje u obliku lokalnog patriotizma. Pravoslavni trgovci iz Travnika 1847. potpisuju predstavku u obranu čestitog kajmakama Šefki-bega, reformnog Turčina, kao „grkoslaveni“.²⁵ Huršid-paša 1853. izdaje zanimljivu i ponešto nejasnu naredbu, koju treba istom proučiti, protiv valjda pojave novih nacionalnih imena za održanje starih „milet“, ime koje se netočno prevodi sa nacijom, dok je u stvari tek organizirana vjerska zajednica. Tako n. pr. postoji „ermen-milet“, „latin-milet“ i „urum-milet“, gdje-kada „rum-milet“ što znači pravoslavne, koji spadaju „rumu“ t. j. novom Rimu ili Carigradu. Bugarskog ni albanskog mileta nema jer nema autokefalne bu-

22 Atanasković u pismu od 30. 10. 1850. br...

23 Konz. izvj. Sarajevo, br. 16 – 31. 3. 1860.

24 H. KREŠEVLJAKOVIĆ, *Sarajevo 1878*, 18.

25 Ćirilsko pismo od 10. 2. 1857. pravoslavne općine Travnik na čelu s popom Jovom i raznim gazdama (Josif Marković, Risto Fufić, Đorđe Gizdić i t. d.) kao i pismo travničkih katolika od 24. 2. i. g. pisano latinicom ovjerio je fra Grgo Martić u Sarajevu istoga dana. Oba pisma služe kao baza von Rösslerovu izvješću u Beč br. 241/57.

garske ili albanske crkve. „Srpski milet“ (sif-milet) dokumentarno postoji samo tako dugo, dok postoji Pečka patrijaršija. Kad ona nestaje, ostaju njezini pripadnici samo urumski milet ili „urumi“ („Grci“) po svojoj vjeri. Huršid-paša jednom kratkom odredbom nalaže da se u Bosni pravoslavci imaju zvati „urumima“ a pripadnici latinskog mileta katolicima.²⁶

Bilo bi posve na mjestu da se na temelju obilnog materijala, koji dijelom leži u bečkim arhivima, konačno prostudira razvoj nacionalne misli, bilo hrvatske bilo srpske u Bosni, u sve tri njezine konfesije. U nekoliko redaka stvar se ovdje da samo natuknuti. Martić²⁷ ističe kako se srpska misao među bosanskim pravoslavicima počela snažno širiti tek u vrijeme Šerif Topal Osman-paše (1861-1868). Slično tako govori i Hrkalović.²⁸ Istina je da se srpsko ime više puta spominje i u dokumentima prije toga vremena. Austrijski konzuli, u koliko su po narodnosti Srbi, kao Atansković, Teodorović i drugi, smatraju prirodnom stvarju da pravoslavce u Bosni nazovu istim imenom kao i pravoslavne u Vojvodini, odakle oni potječu, t. j. Srbima. U isti čas ne pada im ni na kraj pameti da katolike u Bosni nazovu jednako tako kao katolike u Hrvatskoj ili Dalmaciji, t. j. Hrvatima. Hrvatska misao nije imala zaleđa i podrške u austrijskim konzulima u Bosni, bili oni Srbi ili ne. Za Austriju i kasnije Austro-Ugarsku Slaveni su u monarhiji predstavljali težak i nerješiv problem. Sličan slučaj bio je i sa vječno nezadovoljnim Hrvatima, koji neprestano traže sjedinjenje svojih nacionalnih pokrajina u jednu jedinicu, stvar koja je dovodila u pitanje i sam opstanak dualizma. Na drugoj strani nalazi srpska misao živu aktivnu političku, propagandističku, diplomatsku i finansijsku pomoć ne samo iz Beograda i na Cetinju nego također iz Petrograda. Prema tomu prodiranje i razvoj nacionalne misli hrvatske i srpske nalaze se u potpuno različitom položaju. Hrvati ne nalaze ni diplomatske ni političke ni finansijske pomoći. Njihov navodni zaštitnik Austrija čini sa svoje strane sve što može da hrvatska misao ne pređe granice na Savi i Dinari. Naprotiv mreža Garašaninovih agenata i dobro fundirane srpske propagande već sredinom 19. vijeka živo se osjeća u Bosni. U takvim disparatnim prilikama i u takovoj nejednakoj borbi začuđuje kako je hrvatska misao ipak obuhvatila, makar i nešto kasnije nego srpska, najšire mase bosanskih katolika te čim dalje tim više i muslimana. Možda bi jedino pravo tumačenje te pojave, usprkos znatnih poteškoća, bilo to da se odvio jedan prirodan proces koji je imao pravi prirodni temelj.

Posebno zanimljivo poglavlje bilo bi o nacionalnoj misli i njezinu razvoju među bosanskim muslimanima. Ne mislimo se ovdje u tu stvar upuštati; namjesto toga donosimo jedan prikaz iz pera generalnog konzula Teodorovića²⁹ prve faze onog procesa, koji je prirodno vodio prema nacionalnom buđenju ove skupine. Kod toga se opažaju subtilne ruske niti u bosanskoj politici, koje ipak nisu postigle svojeg cilja:

26 Konz. izvj. Sarajevo, br... - 1853.

27

28

29 Konz. izvj. Sarajevo, br. 98 - 10. 11. 1875.

Kako ja podržajem veze sa svim elementima bosanskog stanovništva, opazio sam izvjestan preokret među muslimanima koji se već osjećaju Slavenima i ovo svoje osjećanje počinju javno očitovati, dok su se dosada nazivali Turcima; oni su već počeli sumnjati u to da bi mogli još dalje uživati tursku zaštitu. Radi toga održavaju oni međusobne sastanke i dogovaraju se o svom budućem držanju a da još nisu došli ni do kakva rezultata, jer svaki od njih boji se radi međusobnog nepovjerenja da izrazi neko određeno mišljenje o tom. Muslimanski mladići nastoje da nauče „bosanski pisati“, odlični bezi dali su dalje razglasiti da im je zajamčeno da su predloženi za ruska odlikovanja. Njima se stavlja do znanja po dervišima koji kao redovnici-prosjaci primaju milostinju na ruskom konzulatu da Rusija ne pravi nikakve razlike među svojim podanicima muslimanske i kršćanske vjere nego se jednako brine za oboje; prema tomu ona nije nesklona ni bosanskim muslimanima, tim više što su ovi Slaveni kao i Rusi. – K tomu bi pokoji Bošnjak grko-istočnog obreda htio da vidi u bosanskim bezima buduću srpsku aristokraciju, koja uostalom nigdje ne postoji.

Mjesec i po dana kasnije vraća se Teodorović onim potajnim sastancima muslimanskih odličnika po gradovima; muslimani jasno vide nemoć Turske pa se međusobno „povjerljivo dogovaraju da se nipošto ne misle prignuti pred Srbijom ili Crnom Gorom, ali da se Austro-ugarskoj ili kojoj drugoj velesili ne mogu oduprijeti“. Govori se da su sastavili pismo na bečku vladu, u kojem se tuže na očajno stanje u zemlji, ali ga se nisu usudili potpisati. Naprotiv na širim sastancima, koji se javno drže, prevladao je fanatizam muslimanskih masa, koji se protive postavljanju kršćana za činovnike i ravnopravnosti nemuslimana s muslimanima. S tih sastanaka pisano je i Visokoj Porti i zamoljena pomoć da se „što prije ponovno uspostavi nadmoć muslimanska nad svim ostalim i kršćani budu prisiljeni na apsolutnu poslušnost.“³⁰

Spomenuli smo kako je u početku turske vlasti u evropskim zemljama došla do izražaja nadmoć ne samo njezina oružja, nego i turske politike, turskog upravnog i financijskog sustava. Turci su pokazali izvanredne darove u organizaciji svoje državne vlasti, u novoosvojenim pokrajinama.

Četiri stotine godina kasnije pokazuju oni upravo suprotnu sliku. Državni organizam je ostario, istrošio se, iznemogao; njegove važne pravne, vojničke i administrativne institucije pokazuju malokrvnost i padaju sve dublje. Državna uprava, ne zna se da li više na periferiji ili u centru, trpi od teške skleroze. Ne vidi se pravo kako se može od nje uopće izliječiti.

Nalazimo se u periodu krupnih reformi carstva. Već smo naglasili da je posljedica uvođenja reformi bila samo pogoršanje postojećih bolesnih prilika, barem u njihovom prelaznom razdoblju. Gledajući prilike u Bosni, u kojoj se nesustavno i mlitavo provode reforme uz teški otpor naroda, konzul von

³⁰ Kao gore, br. 114 – 23. 12. 1875.

Rössler³¹ dolazi na misao da Stambul uopće ne želi provesti reforme u Bosni da tim ne izazove konzervativne muslimane. Rösslerova sumnja ne će biti opravdana, jer su te reforme po njemu samom tek „Selbsterhaltungsmassnahmen“, dakle mjere potrebne da se uopće ostane na životu. Porta je međutim svjesna svoje nemoći kao i tvrdokornosti podanika pa se ograničuje tek na izvjesna područja i na ponavljanje starih odredaba namjesto da donosi nove i ide dalje.

Izvjesne mjere Porte imaju više simboličko nego praktično značenje. Dosta je sjetiti se ukidanja turbana i kavkova namjesto kojih je uveden fes. Slično tako institucija medžlisa od onoga velikog u Sarajevu (Takrir Medžlis) pa do šure, kotarskog vijeća. Namjesto da medžlisi donose važne zaključke i daju preporuke u krupnim pitanjima uprave, pokazuju se oni vrlo često sterilnim, ograničujući se na puko reprezentiranje i pozdravne adrese. Doduše, bilo je i protivnih slučajeva, ali u pravilu medžlisi u vrijeme reformi igraju tek beznačajnu ulogu. Školski primjer za to bio je sterilni medžlis iz godine 1871.³²

Već dugo vremena prije okupacije javljaju se pojedini dalekovidni i inteligentni ljudi koji shvaćaju svu tragiku razrovanih bosanskih prilika. Kad je u ljetu godine 1850. Atanasković proputovao Bosnom po nalogu kneza Metternicha, pohodio je i hercegovačkoga vezira Ali-pašu Rizvanbegovića. Tom mu je zgodom rekao razočarani Ali-paša u povjerenju da se tadašnje stanje u Bosni ne može dugo održati.³³ Uzdrman je stari poredak a nije zamijenjen nečim novim boljim. Reforme su samo pokušane a nisu provedene. Ako je vjerovati Atanaskovićevom izvješću primljenom iz Hercegovine,³⁴ Ali-paša ne ostaje samo kod te svoje misli nego je zloguko i dalje razvija. Malo mjeseci kasnije bio je mučki i ubijen.

Nezadovoljstvo u narodu, neuspjesi reformi, neizlječiva bolest turske uprave u raspadanju, pomanjkanje svakog efikasnog recepta za rješenje osnovnih pitanja zemlje, pobune na sve strane te miješanje stranih država dovele su dotle da bi Turska samo čudom bila mogla održati svoju vlast nad Bosnom, dakako u pretpostavci da su velevlasti sporazumne s takvim rješenjem. A to upravo nije bio slučaj. Bosna je dijelom svjesno, dijelom nesvjesno očekivala novog gospodara da donese zemlji konačni mir i riješi njezine nerješive probleme. Samo se pojedine grupe nisu slagale u tome, tko bi imao biti taj novi gospodar. A austrijski generalni konzul Vasić pripravlja duge liste najodličnijih bosanskih prvaka, najviše muslimanske vjere, koje predlaže caru u Beč za odlikovanje.³⁵ A ti su skoro bez iznimke već bili u duši priklo-njeni Austriji i iščekivali od nje izlaz iz bosanskog kaosa.

31 Kao gore, br. 41 – 9. 11. 1859.

32 Kao gore, konz. izvj. od 1. 7. i 29. 7. 1871.

33 V. POPOVIĆ, *Agrarno pitanje*, 61.

34 Konz. izvj. Sarajevo, br. 71a – 13. 2. 1851.

35 Kao gore, br. 102 – 20. 6. 1878.

(2)

Carski namjesnici

Istom Omer-paša Latas, vojnički zapovjednik Bosne i Hercegovine kao i carski povjerenik za provedbu Tanzimata, prenosi iz Travnika stolicu bosanskog vezira u Sarajevo (1850). Tako najvažniji i najveći grad Bosne postade ujedno i njezinim administrativnim i političkim središtem.

Zapravo se je stolica najvišeg predstavnika turske vlasti u Bosni tek povratila natrag na staro mjesto nakon blizu 300 godina. Mala trgovačka varoš Vrhbosna ili Vrhbosanje, sjedište dubrovačkih i bosanskih trgovaca „latinske“ vjere, prozvano kasnije Sarajevom po impozantnom saraju Isabega Ishabegovića, „vojvode zapadnih strana“ i kasnije drugom bosanskom sandžak-begu, ostaje i za namjesnika Bosne Husrev-bega (1521) glavnim gradom zemlje sve do 1553. S turskim osvajanjima na sjeveru i zapadu Bosne premješta se i sijelo bosanskog paše, kasnije vezira, najprije privremeno u Travnik pa kasnije u Banja Luku (1587. ili 1588.). Tamo je carski namjesnik bosanski vezir bliže krupnim događajima i više u središtu svoje vrlo proširene pokrajine, ejaleta Bosne. Ona tada obuhvaća sve sandžake od Novog Pazara i Hercegovine na jugu i istoku do Like i Klisa na zapadu, a Čazme, Cernika i Požege na sjevero-zapadu i sjeveru.³⁶

Kada je Tursko carstvo počelo postepeno uzmicati iz Srednje Europe, prenosi se i sjedište bosanskog vezira dublje u Bosnu, očito iz razloga sigurnosti, najprije u Travnik (1639), gdje ostaje 212 godina, i na kraju u Sarajevo za Omer-paše.³⁷

U zadnjem razdoblju turske vlade službeni je naslov vezira Bosne „vali paša“, koji se oslovljavu sa „Vaša Preuzvišenost“ (*Votre Excellence*). Austrijski konzularni izvještaji zovu ga stalno „generalnim guvernerom“. Bosna ima tada šest okružja od Novog Pazara do Bihaća. Ta su se ranije zvala sandžacima, pa kajmakamijama (još u Omer-pašinoj podjeli Bosne koncem 1851.³⁸) te konačno mutesafirlucima sve do okupacije 1878.

Hercegovina je tek 1832. postala vilajetom, ravnopravnim Bosni, a njezinim prvim vezirom ili valijom Ali-paša Rizvanbegović-Stočević za nagradu što je Osmanlijama pomogao ugušiti ustanak Bošnjaka pod Viteзом ili Zmajem od Bosne Husein-kapetanom Gradaševićem. Kad je Omer-paša Latas, najglasovitiji renegat XIX. vijeka, dao mučki ubiti blizu 80-godišnjeg starca Ali-pašu Stočevića, ne zna se da li na svoju ruku ili po sporazumu sa Stambulom, kod Dobrinje na putu iz Varcara u Banja Luku negdje prije 1.

³⁶ S. BAŠAGIĆ, *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine (od 1463-1850)*; A. KNEŽEVIĆ, „Carsko-turski namjesnici u BiH“, Senj 1887; H. KREŠEVLJAKOVIĆ, „Sarajevo do Husrevbega i Gazi Husrevbeg“, obje stvari u *Spomenici 1932*, 3-8 i 17-22; Hazim ŠABANOVIĆ, *Bosanski pašaluk*, Sarajevo 1950.

³⁷ Mihovil MANDIĆ, *Vezirski grad Travnik*, Zagreb 1931, str. 41.

³⁸ Konzularna izvješća, br. 689 od 18. 12. 1851.

travnja 1851.,³⁹ dao je odmah u Mostaru proglasiti dokidanje hercegovačkog pašaluka. Međutim se Porta nije obazirala na taj Omer-pašin samovoljni čin nego je imenovala novim hercegovačkim namjesnikom Ismail-pašu iz Prizrena.⁴⁰ Tako Hercegovina ostade još daljnih 14 godina upravno neovisna o Bosni, sve do 1865.

Kako se Bosna smatrala vrlo važnom pokrajinom carstva, i još k tomu skrajnom i najugroženijom, to su još u XIX. vijeku znali dolaziti za bosanske valije bivši ministri kao n. pr. Tahir-paša (1847. ili 1848 – 1850), nekad kapudan-baša (ministar mornarice) pa i sami veliki veziri poput Huršid-paše (1815-1818). Veziri u Bosni, uz najrjeđe iznimke, stranci su. Poneki od njih umire nasilnom smrću. Abdurahman-pašu (1826-1828), koji je posjekao je-njičarske baše i htio prenijeti stolicu iz Travnika u Sarajevo, dade sultan pogubiti na putu iz Bosne u Carigrad radi neuspjeha u skupljanju vojske za rat protiv Rusije⁴¹, Ali Dželaluddin-paša umire otrovan u Travniku (1822). Vese-lje nad njegovom smrću bilo je veliko ne samo u Bosni, gdje je posjekao čitav niz kapetana i sarajevskih prvaka nego još više u Macedoniji, kamo je upravo bio premješten, pa su tamo činili čast čitav mjesec dana.⁴² Energični i podu-zetni Tahir-paša umire od kolere u Travniku (1850), koju je dobio ratujući protiv pobunjenih Krajišnika, da istu opasnu borbu naslijedi i s uspjehom dovrši istom Omer-paša. Tahir-pašu smatra Thalloczy⁴³ „poštenim Turčinom staroga kova“, dok Atanasković kasnije izvješćuje⁴⁴ kako je taj bosanski ve-zir „poslao jednim jedinim transportom preko Livna i Splita na svoj vlastiti račun u Carigrad 140.000 carskih austrijskih dukata služeći se pri tom ot-premničkom kućom Railli“. U isto vrijeme, nastavlja konzul, ne skupi državni erar u ovoj velikoj, plodnoj i za svaku kulturu sposobnoj zemlji godišnje ni 1 milijun piastera (groša). Navedena svota dukata čini nam se nevjerojatno visokom za samo tri godine njegove uprave.

39 Konzul Atanasković u svom redovitom izvješću br. 171 iz Travnika 10. 4. 1851. javlja posve na kraju kao istom primljenu, najnoviju vijest slijedeće: „Na putu iz Jajca u Banja Luku bio je ustrijeljen kod Dobrinje bivši hercegovački vezir Ali-paša Stočević iz vojničke puške koja se je, kako se javlja, slučajno opalila.“ Prema tomu izgleda, da Čokorilo (VI. ČOROVIĆ, „Iz dnevnika Prokopija Čokorila“, *Glasnik Zem. muzeja*, Sarajevo 1913, 101), koji je puno dalje bio od samog mjesta Ali-pašina ubojstva nego Atanasković, prerano stavlja datum Ali-pašine smrti. I Čokorilo i Jukić (u *Zemljopisu i povjestnici Bosne*) govore da je Ali-paša bio i mučen na putu (PRELOG, *Povijest Bosne u doba osmanlijske vladave*, II, 75).

40 Konz. izvješća iz Sarajeva, br. 228 od 15. 5. 1851. Po naredbi Omer-paše imao je bosanski valija Hajruddin odmah preuzeti i upravu Hercegovine. Međutim *Constantinople Post* (tu Atanasković očito prevodi s francuskog na njemački pravo ime lista) donosi imenovanje Ismail-paše hercegovačkim namjesnikom s plaćom od 40.000 groša (Hajruddin-paša imao je 70.000, a njegov predšasnik Hafiz-paša čak 80.000 groša).

41 PRELOG, *spom. djelo*, II, 32.

42 PRELOG, *spomen. dj.*, II, 66.

43 Ludwig von THALLÓCZY, „Geschichte Bosniens“, u djelu *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*, Wien 1901, 273.

44 Konz. izvj. Sarajevo, br. 111, 24. 10. 1850.

Konzul Gjorgjić javlja u Beč⁴⁵ kako je imenovana komisija na čelu sa strogim i pravednim Salih-begom Uzeiragićem i članovima pravoslavcem Simom Sokolovićem i katolikom Đebić Marušićem da istraži pronevjeru od 3600 kesa, tj. 18.000 dukata, počinjenu od strane kajmakama u Banja Luci i Tuzli. Tom zgodom nastavlja konzul: „Ne znam hoće li s ovom komisijom ispasti kao i s drugima, prije imenovanima u istu svrhu. One nisu imale drugog rezultata osim što su konstatirale ‘nevinost’ državnih organa ove pokrajine. Gdjekada su uklonile ponekog mudira s njegova mjesta ili ga čak poslale u progonstvo. Međutim ništa manje nije sigurno da će se oni nakon kraćeg izbjivanja povratiti iz progonstva i ubrzo dobiti novo, unosno promaknuće.“ – Valja nam primijetiti da okrivljeni činovnici nisu bili uvijek krivi i da se svota navodno pronevjerjenog novca ustanovila na temelju upravo poslovično netočnih uredovnih knjiga, bile one porezni tefteri ili nufuzi, matične knjige stanovništva.

U XIX. vijeku bosanski veziri su skoro odreda stranci, najviše Osmanlije. Bio je to, doduše, i prije slučaj, ali ne u tako velikom broju kao nakon pobune Zmaja od Bosne. Stranci u Bosni, čim dalje tim više, bili su vrlo nerado gledani kako od prvaka tako i od samog naroda. Nisu poznavali zemlje ni njezina jezika i običaja. Gdjekada su s visoka, s dosta prezira, govorili o Bosni i njezinim stanovnicima. Posebno su bili nabrušeni na Bošnjake što nisu htjeli shvatiti ni primiti carskih reformi, o kojima je ovisio spas države, a po tom i spas Bosne kao njezina dijela. Nazivali su Bošnjake „bukovim glavama“ i dobacivali im više puta ne samo oštre ukore nego i pogrde. Koetschet⁴⁶ pripovijeda o takvim pogrđnim izrazima, kojim je Akif Mehmed-paša isprašio deputaciju hafiza Abdullaha Kaukčije, kasnijeg mučenika bosanskog ustanka 1878., strijeljanog od Austrije⁴⁷, koji je bio došao da protestira protiv zvonjenja na novoj pravoslavnoj crkvi u Sarajevu. Isti paša, govoreći o mogućnosti gubitka Bosne po sultanu, posprudno izjavljuje: „Ako je to zbilja Allahova volja, to mi se gubitak ovih provincija ne čini odveć velikom nesrećom za Osmanlijsko carstvo.“

Nekad, i kraj carskih namjesnika Osmanlija u Bosni, pa do vremena Omer-paše, koji je ustanke u Bosni i Hercegovini oružjem skršio, mnoge prvake posjekao i povješao, a još mnogobrojnije poslao u progonstvo i tako skršio kičmu bosanskog otpora protiv Stambula, bilo je ipak drukčije. Bosna je bila daleko samostalija i u svojim nutarnjim poslovima neovisna o centralnoj vladi. Vezir je „vezirovao“, ali su zemljom stvarno vladali domaći prvaci iz najuglednijih obitelji, osobito nasljedni kapetani. Svake godine sazivao je vezir „vijeće ajana“ po Bajramu, koje, doduše, ne raspravlja ni o kakvim velikim političkim idejama nego se ravna prema interesima ove ili one velike familije ili ovog ili onog kraja, koji je tada imao većinu ajana za sobom, ali ipak vrši ono odlučan upliv na upravu zemlje. „Dok je sultan takvo stanje

⁴⁵ Konz. izvj., Sarajevo, od 14. 9. 1861.

⁴⁶ *Erinnerungen aus dem Leben des Serdar Omer Pascha*, Sarajevo 1885, 76. Kasniji citat na str. 75.

⁴⁷ Hamdija KREŠEVLJAKOVIĆ, *Sarajevo u doba okupacije Bosne 1878*, Sarajevo 1937, 83-88.

trpio, dok se središnja vlada u Carigradu nije miješala u te prilike i odobrala sve što su bosanska gospoda zaključivala, bio im je sultan idolom, a oni najvjerniji pristaše religije koja je njihovu povlaštenu položaju davala snagu i pravni naslov“, piše Thallóczy.⁴⁸ On je bitno pravilno ocijenio tadašnje stanje u Bosni, iako je kompliciranu igru sila vrlo pojednostavio i riječ „religija“ sveo tek na njezin politički refleks. Francuski konzul u Travniku Pierre David, gledajući iz francuske perspektive bosanske prilike, nalazi u zemlji samo „feudalnu anarhiju nepopravljivih barbara“, a u Sarajevu neke vrste oligarhijsku republiku koja namjerno radi u svemu protiv onoga što vezir hoće.⁴⁹

Kad je sultan htio Bosnu udobrovoljiti, poslao bi joj rođenog Bošnjaka za vezira. Takova su bila dva slučaja u cijelom XIX. vijeku: Sulejman-paša (1815-1818), rodom iz Skoplja⁵⁰, i sin mu, više od 40 godina kasnije, Osman Mazhar-paša Sulejmanpašić (od lipnja 1859. do veljače 1861.). Sulejman-paša bio je poslan u Bosnu sa zadaćom da skupi jaku bosansku vojsku protiv ustanka Miloša Obrenovića u Srbiji. Tek dvije godine ranije odigrali su Bošnjaci pod Ali-pašom Derendelijom prvorazrednu ulogu u konačnom satiranju Karađorđeva ustanka. Iako je Ali-paša bio čovjek bez naobrazbe – „ovi nije znao ni štiti ni pisati“, veli za njega Jukić⁵¹ – i, što više, po Bašagiću⁵², „bivši razbojnik“, ipak je on porazio Srbe kod Loznice, Lešnice, Zastavice i Šapca te zauzeo i sam Beograd, ušavši u nj prije velikog vezira Huršid-paše. – Sulejman-pašu su Bošnjaci doduše štovali, ali su ga ipak tužili Porti, jer nisu mogli podnositi nasilja njegovih sinova. Među tim je bio i Osman Mazhar, koji će kao „krepak sedamdesetogodišnjak“, kako tvrdi konzul von Rössler⁵³, doći za valiju u Sarajevo, da o njegovoj „krepkosti“ doskora promijeni mišljenje.

Doček Osman-paše u Sarajevu bio je izvanredan. „Zemlja je nakon 70 godina – tvrdi krivo von Rössler – opet dobila jednog carskog namjesnika, koji joj pripada po rođenju i obitelji.“ Novi vezir ulazi u Sarajevo negdje oko 10. lipnja 1859. – datum u spomenutom izvješću nije naveden – okružen sjajnom svitom i praćen četom crnačkih robova na konjima. Mase naroda, među kojim i brojna ulema, bile su izašle na ulicu i oduševljeno mu klicale. Inače je konzulu Osman-paša mnogo različit od svog predšasnika Kiani (Čani)-paše, pošten, nepodmitljiv, iako voli sjaj, prijatelj Austrije. On ne trpi

⁴⁸ *Spom. dj.*, 265.

⁴⁹ JELAVIĆ, „Iz prepiske francuskog generalnog konzulata u Travniku u godinama 1807. – 1814.“, u *Gl. Zem. muzeja* 1904, 458.

⁵⁰ Ne radi se o macedonskom Skopju („Üšküp“) već o starohrvatskoj župi Uskoplje, koje je središte bilo ono usko polje na Vrbasu od Gornjeg do Donjeg Vakufa (ranije su se nazivali i Gornjim i Donjim Skopljem). U blizini je sredovječna tvrđa Prusac, turski Ak-Hisar (Bijela tvrđava), koju von Rössler također navodi kao moguće mjesto Osman-pašina podrijetla. „Nema u Bosni predjela, gdje bi bilo toliko begova, koliko upravo ovdje (u cijeloj Vrbaškoj dolini ima do 600 begova). Obično se govori, da ih je do 60 odžaka (kuća), a najznamenitiji jesu: Sulejmanpašići (Skorbovići), Miralemovići, Vilići, Kopčići, Kukavičići, Ždralovići, Kositerovići, Lengjerovići, Kusići, Granići i t. d.“ (KLAIĆ, *Bosna, Zemljopis*, Zagreb 1878., 162).

⁵¹ *Zemljopis i povjestnica Bosne*, 145.

⁵² *Kratka uputa*, 123. Kod PRELOGA, *spom. dj.*, II, 23-24.

⁵³ Konz. izvješća, br. 19 – 14. 6. 1859.

tumača pri razgovoru s konzulom i s njima razgovara najrađe materinskim jezikom, hrvatskim („bosanskim“).⁵⁴ „Namjesnik je čovjek izobražen u novim, naprednim školama, ali ipak pripada, kako se čini, onim ‘staro-turcima’ koji imaju izvjesno poštovanje prema pravu i tradiciji. To mi je svakako draže od pokojeg europeiziranog Turčina, premazanog lakim slojem (zapadne) civilizacije, koji tim misli nadomjestiti dobre osobine svojih predaka.“⁵⁵ Vezir je bio nekih 30 godina zapovjednikom Asa Kale nasuprot Oršave i stao je u najboljim odnošajima s carskim generalima Vojne Krajine, posebno s grofom Stefanom Seczeny-em. Pričao je također kako mu knez Miloš duguje život. Zapovjednik Beograda Sulejman-paša, njegov otac, dao je jedan dan posjeći 90 najuplivijsih srpskih knezova. Trebao je poginuti i Miloš, ali mu je Osman-paša pomogao da naglo pobjegne. Toga se stari knez vrlo živo sjeća.⁵⁶

Kad se je bio pronio glas da je vezir opozvan iz Bosne i postavljen Šerif Osman-paša, piše nasljednik von Rösslera Dubrovčanin grof Gjorgjić (Giorgi) da Bosna „tom promjenom nema što izgubiti.“⁵⁷ „Osman-paša je, što usljed kapi, a što opet radi potpune ovisnosti o svom čehaji (zamjeniku), koji njim vlada, pao u takvu osobnu nemoć i nemilost kod naroda, jednako kod muslimana kao i kod kršćana, da bi svako produljenje ovakvog stanja u ovim teškim časovima moglo zemlju strovaliti ne samo u izvjesne neprilike nego i vrlo ozbiljne opasnosti“, tvrdi Gjorgjić na istom mjestu. Skidanje Osman-paše, misli konzul⁵⁸, izazvao je mušir (maršal) Ismail-paša svojim zadnjim posjetom u prosincu 1860. On je ustanovio da je plaća vojsci u zaostatku od nekoliko mjeseci. Izdao je strogu naredbu banjalučkom okružju da smješta ubere 5000 kesa poreza (oko 25.000 dukata), ali se kasnije ispravlja na 20.000 dukata, jer je Posavina kao najbogatiji dio Bosne, istovremeno zadužena za 10.000 groša (100.000 dukata). Pravo je mislio Gjorgjić da će teret pasti na leđa jednoj raji. Zaptije ga utjeraše od naroda uz velike okrutnosti.⁵⁹ Tako je, i nehotice, odlazak ovog domaćeg sina bio skopčan s teškim patnjama i žalošću krštene raje. Ali i muslimani žale za njim, iako im on ne bio popularan, osobito u zadnje vrijeme. Neraspoloženje i mržnja na Osmanlije raste jer više nema domaćeg čovjeka na vezirskoj stolici. Nema sve do odlaska Osmanlija iz Bosne. A upravo jedan od bitnih zahtjeva Bosne bio je uvijek, posebno za Husein-kapetanova ustanka, da zemlja dobije svoje vlastito, domaće činovništvo, u prvom redu onog najvišeg, carskog namjesnika.

Valja nam nešto reći, primjera radi, o neposrednom predšasniku Osman-pašinu Kiani-paši kao i o njegovu nasljedniku Topal Šerif Osman-paši. Obojicu austrijski konzuli ocjenjuju bitno pozitivno, iako ne bez izvjesnih

⁵⁴ Konz. izvj., br. 22 – 21. 6. 1859.

⁵⁵ Konz. izvj., br. 21 – 16. 6. 1859.

⁵⁶ Kao gore.

⁵⁷ Konz. izvj., br. 5 – 25. 1. 1861.

⁵⁸ Konz. izvj., br. 7 – 2. 2. 1861.

⁵⁹ Konz. izvj., br. 6 – 10. 2. 1861. Opis mučenja dimom i druge okrutnosti mogu biti točne, dok je svota poreza, 30 milijuna groša, mogla odgovarati samo ako je to bio godišnji porez cijelog vilajeta. Po V. POPOVIĆU (*Agrarno pitanje*, 307) radi se tu o zaostalim porezima cijele zemlje.

nedostataka. Topal Osman-paša bio je jedan od najboljih bosanskih valija uopće, a svakako najbolji namjesnik XIX. stoljeća, „veliki upravni talent i rijetko svijetla pojava među inače žalosnim bosanskim namjesnicima XIX. vijeka“⁶⁰

Kiani (ili Čani Mehmed-paša), bivši valija Cipra, bio je već u veljači 1858. imenovan namjesnikom u Bosni⁶¹, ali je radi daljine puta istom u travnju stigao u Hercegovinu. Već na prvim koracima doživljuje neugodnost. Došavši u Trebinje malo nakon teškog poraza Turaka na Grahovu, u času opće pomutnje, pokuša pobjeći iz mjesta, ali ga general Husein-paša zarobi i baci u tamnicu.⁶²

Konzul von Rössler veli za njega da je „rijetka pojava u svijetu turskog činovništva“⁶³, krut i nabusita karaktera, ponešto nalik na Omer-pašu, odlučan u akciji i revan musliman. Majka mu je bila Ruskinja. Kiani-paša bio je naobražen čovjek, govorio je izvrsno francuski i talijanski. Kada se je pobunila pravoslavna raja na Krajini i kasnije u sukobu kod Starog Majdana poginulo 150 buntovnika i nešto manje muslimana, a malo zatim se zapalilo i Knežpolje pod vodstvom harambaše Karadže i jednog višeg pravoslavnog svećenika⁶⁴, pa se je tako agrarni sukob begova i kmetova izrodio, kako veli paša, u „une croisade contre nous autres“, križarski rat protiv muslimana, juri on na Krajinu i ne oklijeva u represalijama proliti i nevinu krv. U najmanju ruku pada na njega odgovornost za običajna teška krvoprolića i pljačke bašibozuka, ali su i sa strane raje počinjena brojna zvjerstva. Francuski, engleski i ruski konzul šalju odmah svoje izaslanike na lice mjesta (austrijski konzularni agent Milenković već je i onako u Banja Luci), a mitropolit Dionizije iz Sarajeva izjavljuje da je vali-paša „obogatio Portu za 15.000 prosjaka“. Međutim, kada bi se valija malo stišao, znao je pravedno i razumno nastupiti prema raji i savjetovati se glede postupka s konzulima.

Kiani-paša imao je još jednu osjetljivu i upadnu manu: bio je škrtac ili, kako bi se u Bosni reklo, cicija. Ta mana bila je tim vidljivija, što je njegov predšasnik, pravedni i nepodmitljivi Mehmed-paša, blag ali i dosta nemoćan starac, bio čovjek darežljiv i velikodušan. Kad je polazio iz Bosne, poklonio je konzulu von Rössleru neko vrijedno čerkeško oružje, čitavu bojnu opremu, a njegovu dragomanu Plehacseku mlada jahaćeg konja.⁶⁵ Kad je Kiani-paši stigao dekret o

60 PRELOG, *spom. dj.*, II, 95.

61 Konz. izvj., br. 10 – 22. 2. 1858.

62 Isto, br. 33 – 17. 6. 1858.

63 Isto, br. 59 – 1. 10. 1858.

64 Isto, izvj. br. 43 – 31. 7.; br. 38 – 13. 7. i br. 48 – 17. 8. 1858.

65 Isto, br. 22 – 9. 4. 1858. – Bivša kaluđerica Staka Skenderova ima loš sud o Mehmed-paši (vidi V. POPOVIĆ, *Agrarno pitanje u Bosni*, 197) smatrajući ga „staroturčinom iz Erzeruma, ograničenim i netrpeljivim“. Ni biskup Šunjić ga ne voli i raduje se njegovu odlasku, jer ga smatra odgovornim za nove poteškoće kršćanske raje, koje su počele još pod Huršid-pašom. Mehmed-paša, koji sam nije nikog oglobio, ipak je kriv jer „nikakav vezir nije toliko uzde pustio bosanskim poturicama“ (iz pisma Šunjićeva I. Brliću od 14. 3. 1858., kod POPOVIĆA, *spom. dj.*, 198). – Moramo primijetiti na to kako i Staka Skenderova u svome *Ljetopisu* spominje da je Mehmed-paša imao dobru volju da na miran način, bez prolijevanja krvi, riješi sporove s rajom. O njemu konzularni izvještaji stalno govore samo dobro. Njegova je krivnja bila njegova strogost i popustljivost, pa su drugi lakše mogli činiti nepravde koje su onda njemu bile pripisane. Prelog (*spom. djelo*, II, 84) krivo mu pripisuje odašiljanje vojničke pomoći posavskim agama u vrijeme bune protiv Stevana Avramovića iz Orašja u listopadu 1858., dok je Mehmed-paša već bio otišao iz Bosne 6 mjeseci ranije.

premještaju u Solun, rasproda on svoje skupe ćurke i svu toplu robu koja mu je trebala u ovoj „turskoj Sibiriji“. Kad je međutim stigao iz Stambula opoziv premještaja – bila je ustala na oružje posavska raja – morao je ponosni paša čučati u svom selamluku i drhtati od zime, jer je te godine snijeg bio zapao u listopadu kao da je već bio prosinac. Inače taj „Harpagon“, veli konzul Rössler, kakvi se rijetko susreću u Turskoj, troši tek 5000 groša za svoje kućanstvo od plaće koja iznosi 70 do 80 tisuća.⁶⁶ – U lipnju 1859. nalazimo Kiani-pašu na službi u Skoplju, a njegovo mjesto u Sarajevu zauzima Bošnjak Osman Mazhar-paša.

Topal („Šepavi“) Šerif Osman-paša, nasljednik Osman Mazhar-paše, stiže u Sarajevo 7. veljače 1861.⁶⁷, a ne kako Prelog tvrdi⁶⁸, još tokom godine 1860. Uostalom, iz konzularnih izvješća iz Sarajeva i Mostara, koja se danas nalaze u bečkom Dvorskom i Državnom arhivu, a da i ne spominjemo carigradske i domaće pismohrane, koje u to vrijeme nisu bile proučene, trebat će provesti sistematsku reviziju brojnih netočnosti kod Preloga i Bašagića.⁶⁹

Novi vezir dolazi u teške časove, možda teže nego mnogi njegov pret-hodnik, u Bosnu. Hercegovina se nalazi u otvorenoj pobuni i svi pokušaji vlasti kao i vojničke operacije nisu donijele nikakvih rezultata. Čak ni dolazak (31. 5. 1861.) proslavljenog pobjednika nad Rusima Omer-paše, okićenog novim naslovom „Serdar Ekrem“ (Veliki Serdar), pred kojim zemlja drhti radi tolike prolijevane krvi 1850. i 1851., i njegove operacije u hercegovačkom kršu, ne donose željenih rezultata. Crna Gora ima očito svoje prste u ustanku. U Krajini i Posavini tinja vatra pod pepelom dalje. Neprestano se govori o ubacivanju srpskih emisara u te krajeve i otkrivanju tajnih skladišta oružja i municije. Agitatori se vješto služe parolama o spremljenom pokolju kršćana, kako se to dogodilo prošle godine u Libanonu od strane Druza, što je uzbunilo svjetsku javnost i potaklo velesile na odlučnu akciju. Ni proglas Omer-paše od 14. 6. 1861. na hercegovačke ustaše⁷⁰, kojim se raji zajamčuju sve veća prava, stvar koja bi u drugim prilikama postigla učinak, nije ništa pomogao. Raja je bila duboko razočarana tolikim obećanjima i garancijama turskih vlasti, koje se nisu ispunile, tako da je ostala na proglas posve ravnodušna. Kasnije, nakon smrti sultana Abdul Medžida (25. 6. 1861.), bukne ustanak i na Krajini, koja se već godinama nalazi u „glu-

⁶⁶ Isto, br. 65 – 2. 11. 1858.

⁶⁷ Isto, br. 10 – 20. 2. 1861.

⁶⁸ PRELOG, *sp. dj.*, II, 95.

⁶⁹ Huršid-paša, po Prelogu (II, 82), vlada u Bosni 1853-1856, dok je već bio premješten u Larissu na 19. 12. 1855. – Njegov nasljednik Rešid Mehmed-paša, obično nazivan samo Mehmed-pašom, nije, kako Prelog tvrdi (*sp. dj.* II, 84) bio bosanskim vezinom tek 1856.-1857. nego i prvih mjeseci god. 1858. Napustio je Bosnu turskom fregatom iz Kleka početkom travnja 1858. (Rösslerovo izvješće br. 22 od 9. 4. 1858.). Ni sa spomenutom netočnošću o vremenu dolaska Topal Šerif Osman-paše nisu sve pogreške u datiranju bosanskih valija iscrpljene. Tahir-paša, n. pr., imenovan je bosanskim valijom 4. 7. 1847., dok Šišić misli da je on u Bosni od 1846. (*Pregled povijesti hrv. naroda*, Zagreb 1962, 475), a Prelog (*sp. dj.* II, 65) koleba između 1846. i 1847.

⁷⁰ Vidi njemački prijevod Omer-pašina proglasa kod Gjorgjića (konz. izvj. br. 37 od 25. 7. 1861.). Sažet sadržaj te pašine bujrukdije donosi i FILIPOVIĆ, *Agrarno pitanje u Bosni i turski neredi*, 309-310.

hoj apatiji“.⁷¹ Ostrožac i okolna muslimanska sela dižu na noge 5000 ustaša i otkazuju svako plaćanje poreza. Bosanski namjesnik hrli odmah na Krajinu, ali ne toliko s vojskom nego s najuglednijim vjerskim predstavnicima, sarajevskim i travničkim muftijom, da na lijep način umiri pobunjenike. To mu i uspije⁷², ali oni traže poseban ferman novog sultana da moraju plaćati poreze, bez kojeg oni to neće učiniti. Stara Turska Hrvatska opet se smirila, ali je bila, kao i sva ostala Bosna, iscrpljena porezima, davanjem vojske, komore i hrane za bojište u Hercegovini, a ta opet u svom pobunjenom dijelu potpuno poharana. U istom francuskom izvješću, u kojem Gjorgjić govori o “gluhoj apatiji“ Krajine, govori o njezinim stanovnicima, jednako muslimanima kao i kršćanima, koji su „divlje i krepke naravi, slično kao i Hercegovci te ne poznaju čuvstva straha“.

U takvim teškom prilikama Topal Šerif Osman-paša neprestano naglasuje austrijskom konzulu⁷³ kako je „prijeko potrebno da njihove dvije vlade u svemu nastupaju u savršenom sporazumu“. Ta želja nije bila motivirana samo starim simpatijama Topal Osman-paše prema Austriji nego možda još više bojazni da ustanak u zemlji ne dobije pomoći i s austrijske strane.

„Šepavi“ vezir bio je ujedno i zadnji doista veliki vezir Bosne.⁷⁴ On je rado isticao da ni jedan namjesnik od Gazi Husrev-begovih vremena do njega nije tako dugo u njoj ostao. Svojim djelima bio je ponešto na njega nalik. Samo Husrev-beg živi u doba pune snage Turskog carstva, pa dok u Bosni vrši velika djela na administrativnom, vjerskom (muslimanskom) i kulturnom polju, dotle, još više, širi granice carstva i svoje Bosne na račun kršćanskih sila, u prvom redu Hrvatske. Naprotiv Topal Osman-paša živi u doba propadanja i rasula carstva. Dok promišljeno i energično provodi reforme na administrativnom i poreznom polju, dok gradi ceste i podiže škole, dok provodi blagu, ali i inteligentnu politiku razoružavanja sultanovih i svojih protivnika, dotle sve to ne služi za širenje državnih granica, pa čak ni za učvršćenje carstva, nego zapravo znači tek zadnji ozbiljan pokušaj da se Bosna spasi od sve dubljeg, neminovnog srljanja u propast kao turska pokrajina.

Topal Šerif Osman-paša bio je cijenjen kao turski pjesnik. Kao napredan i prosvijetljen čovjek ustanovio je u Sarajevu vilajetsku štampariju, pokrenuo službeni list *Bosna* i književni *Gjulšen Saraj* (Sarajevski cvjetnik), podigao vakufsku bolnicu, biblioteku (kutubhane) i čitaonicu (kiraethane) i otvorio niz škola kao ruždiju i stručnu školu za izobrazbu činovnika (mektebi hukuk), obrtničku školu i djevojačku školu, obje za pripadnike svih vjera, što je dotada bilo nepoznato. Da je Jukić namjesto sa sumnjičavim i himbenim Omer-pašom imao posla s humanim i za opće dobro zauzetim Topal Šerif

⁷¹ Konz. izvj. iz Sar., br. 56 – 23. 11. 1861.

⁷² O pubuni Krajišnika vidi Konz. izvj. od 12. 11. i 24. 11. 1861. (brzjavi, bez broja), zatim br. 57 od 30. 11., br. 60b od 7. 12. i br. 62b od 21. 12. 1861. (umirenje bune).

⁷³ Konz. izvj., br. 37 od 10. 2. 1861., zatim od 20. 2. i kasnije.

⁷⁴ PRELOG, *spom, dj.*, II, 95. Podatke o Topal Šerif Osman-paši vadimo najviše odatle (II, 95-104). – Dr. KOETSCHET, *Erinnerungen aus dem Leben des Serdar Ekrem Omer Pascha*. – Fra Grgo MARTIĆ, *Zapamćenja*, 43ss. – Thomas HERKALOVIĆ, *Vorgeschichte der Occupation Bosniens und der Herzegovina*, Zagreb 1906, 8-31.

Osman-pašom, sigurno bi ta suradnja urodila drugačijim plodom i po ondašnju Bosnu i po Jukića osobno.

Valja nam na kraju primijetiti da ni ovaj inače toliko zaslužni carski namjesnik Bosne nije ostao pošteđen od općeg zla tadašnje turske uprave, od korupcije. To pripovijedaju i Martić i Koetschet. To su mu i u Carigradu zamjeravali.⁷⁵

Jedan od razloga neuspjeha turske uprave u Bosni posljednih vremena kao i neprovođenja naprednih reformi bilo je često mijenjanje carskih namjesnika. Doduše, to je bio davni običaj u sultanovoj državi, ali ne tako čest kao upravo u ovom zadnjem razdoblju i ne tako sudbonosan kao u ovim izvanredno delikatnim, zapravo očajnim prilikama. Istom se novi valija, stranac, počeo snalaziti u ovoj čudovišnoj i nerazumljivoj zemlji, čije poteškoće, jezik i običaje nije shvaćao, već je stigao dekret – ili je barem bila bliza opasnost da ne bi stigao – da se on premješta nekud na drugi kraj države. U takvim prilikama, pa i uz najbolju volju, nikakva veća, sistematska akcija, nikakva dublja reforma, koja bi počela liječiti bolest u korijenu, a ne tek njezine simptome, nije se mogla započeti. Jedino što se je moglo „pametno“ učiniti, bilo je to da se na brzu ruku pokuša skupiti što više novaca, obično ne zakonom dozvoljenim putem, u toj tuđoj zemlji, s kojom ga nije ništa vezalo.

Hrkalović donosi⁷⁶, kako je Porta nakon Topal Osman-paše u nepunih osam godina (1869-1877) izmijenila u Bosni 15 namjesnika. Trojica od njih nisu Bosne ni vidjela. Na putu ih je stigao dekret da su opet premješteni na neko drugo mjesto.

Slično tako je prošao i Topal Osman-paša. Bio je svrgnut i stigao do Brčkog, gdje se je imao ukrcati na brod i otputovati na svoje novo mjesto, u Ruščuk. Međutim se Sava bila smrzla, a dva prijatelja Osman-pašina, Petraki Petrović i Vita Salom („Telat-efendija“) uspješe s torbama punim zlata, ako se može vjerovati Gjurgjeviću⁷⁷, da se premještaj Osman-paše opozove i on povrati u Sarajevo. Nije bilo za dugo vremena, jer je pet mjeseci kasnije, u svibnju 1868., konačno otišao iz Bosne.

U njegovom kao i u tolikim drugim slučajevima bilo je zlato, korupcija na najvišim mjestima na Visokoj Porti, uzrokom brzih i brojnih promjena. Bilo je, dakako, i vrlo čestitih vezira, iskrenih službenika sultana i države, kakav je n. pr. bio veliki vezir Kirbizli („Cipranin“) Mehmed-paša. On se je 1859. dobrovoljno odrekao najvećeg dijela svoje plaće u korist derutnih državnih financija. Uzimao je mjesečno namjesto 200.000 piastara (2000 dukata) samo 40.000. Ali zato nije manjkalo, i to u velikom broju, šakala državne blagajne, pa i na najvišim mjestima, kraj kojih je „carska hazna“ obično

⁷⁵ PRELOG, *spom. dj.*, II, 102-103.

⁷⁶ HERKALOVIĆ, *spom. dj.*, 32.

⁷⁷ Martin GJURGEVIĆ, *Memoari sa Balkana 1858-1878.*, Sarajevo 1910, 32. – PRELOG, *spom. dj.*, II, 103.

bila prazna kao da ima sto rupa, a plaća činovništva i vojske u zaostatku od dosta mjeseci.

Slučaj bosanskog vezira Akif-paše, rodom Albanca, lijepo osvjetljuje tadašnje prilike u vilajetu. Bio je namjesnikom u Sarajevu samo pet mjeseci, od travnja do rujna 1871.⁷⁸ Došavši u zemlju počeo je odmah skidati kajmakame, najprije u Hercegovini. Mostarski konzulat (upravitelj Depolo) javlja, kako su skinuti oni iz Konjica i Nevesinja, a sami predali ostavke kajmakami Trebinja i Ljubuškog. Depolo posebno žali odlazak Mehmed-bega Kapetanovića-Ljubušaka iz Ljubuškog kao „gubitak za austrijske interese“, jer je taj uspio s austrijske granice posve ukloniti pljačke i mučenja naroda od strane državne policije („organi di sicurezza“). Namjesto njih su svuda došli novi ljudi, odreda Albanci kao i sam valija, makar da su bili nespreni za svoje odgovorne položaje, bivši poštanski i porezovni činovnici. Kad je Akif-paša pošao na Krajinu da pregleda urede, navratio se biskupu Vujičiću na Brestovsku i ostao kod njega na ručku, znak novih, poboljšanih prilika. Mjesec dana kasnije prošao je namjesnik istim putem, tada već svrgnut, te se na Kiseljaku susreo sa svojim nasljednikom Asim-pašom u kratkom i uljudnom razgovoru. Kako su ti turski paše znali često puta „sačuvati lice“, i svoje i svoje države, pa i u vrlo neugodnim prilikama! Konzul Soretić tom zgodom bilježi, kako je bosanskim muslimanima neugodno svakih 5 mjeseci dobiti novog valiju.

Nisu tako postupali svi visoki predstavnici Porte. Grof Giorgi n. pr. ističe da Topal Osman-paša „nije propustio priliku pri svom dolasku da otvoreno ne pokudi, upravo ‘blamira’ svog predšasnika, što u njegovim ustima doista nije bilo dokazom njegova političkog takta“.⁷⁹ Vezir tom zgodom nije štedio ni s uobičajenim obećanjima lijevo i desno, ali konzul veli, on nema nikakva dokaza da paša ima bilo sposobnosti bilo dobre volje da udovolji svojoj dužnosti prema narodu. Sve će svršiti s nekoliko promjena u redovima mudira, glavara pojedinih nahija. Za raju ne izgleda budućnost ružičasta. „Njegova neobuzdana mržnja na kršćane (zapravo na pravoslavne) kao i uspomena na loš postupak Srba prema njemu za vrijeme njegova boravka u Beogradu polagano izlaze na vidjelo. Moram također staviti do znanja i njegove pokušaje da pogorša položaj austrijskih podanika (naseljenih u Bosni)...“ Loša predviđanja Gjorgjićeva, barem gledano na katolike, nisu se uglavnom ispunila, ali velikim dijelom jesu ona koja pogađaju reforme. Bijedno je stanje državne uprave, a „razlozi tomu leže dijelom u posebnim prilikama zemlje kao ujedno i Turske, a dijelom u zloj volji i pomanjkanju rodoljublja kod državnih organa bez razlike stepena i položaja. Izvješće (konzulata) za izvješćem i odviše je opširno prikazalo beznadno stanje raje u ove obje pokrajine. Poduzima se reforma za reformom, a da stanje kršćana ne pokaže nikakva obrata na bolje.“⁸⁰

Bilo je, dakako, i puno težih slučajeva svađa i međusobnog terećenja. Kada je Omer-paša Latas kao Portin povjerenik u Bosni uspio srušiti jednog za drugim dvojicu vezira, najprije Hafiz-pašu pa onda Hajreddin-pašu, nastu-

⁷⁸ Konz. izvj. iz Sar., br. 21 – 29. 4. 1871. i br. 52 – 23. 9. 1871.

⁷⁹ Konz. izvj., br. 27 – 25. 5. 1861.

⁸⁰ Isto, br. 23 – 25. 4. 1861.

pio je protiv njih s krupnim optužbama. Ovog drugoga tužio je radi korupcije, predbacivao mu je da je „škrt i pohlepan“ i govorio da mu je oduzeo svaku mogućnost da zadovolji njegovu gramzljivost. Ali ni Hajreddin-paša nije mu ostajao dužan. Predbacivao mu je, ne samo on nego i drugi, ali svakako iza leđa, njegovu „nepodnosivost, despotsku narav, raskalašenost u piću, pa čak i zavođenje djevojaka kao i skvrnjenje dječaka“.⁸¹ Iz drugih vrela znamo da ovakove optužbe nisu bile daleko od istine.

Nova neprilika za upravu Bosne bila je pojava brojnih posebnih povjerenika Porte nakon proglašenja Hatišerifa od Gülhane (1839). Konzularni izvještaji na mnogo mjesta govore o „Portenkommissär“-ima, koji dolaze i odlaze iz Bosne.

Htijući modernizirati zastarjelu tursku državu odijelio je Hatišerif tri vlasti, koje je imao svaki pokrajinski namjesnik: vojničku, upravnu i financijsku i predao svaku od njih u ruke posebnim ljudima. Prošla su bila vremena jednog Ali-paše Hećin-oglu (Hećimovića), slavnog pobjednika nad Hildenburghausenom pod Banjom Lukom (1737) ili Arslan Mehmed-paše i Hadži Salih-paše, branitelja Bosne u „Dubičkom ratu“ (1787-1791), koji su zapovijedali bosanskom vojskom, branili zemlju i bez pomoći sultana, ubirali poreze i upravljali cjelokupnim državnim aparatom u svakoj pokrajini.

Taj stari sistem imao je svojih nedostataka ali i prednosti. U najmanju ruku bio je isključen sukob kompetencija, koji je u novom sustavu bio tako čest, osobito otkad su posebni povjerenici Visoke Porte poplavili Bosnu: povjerenici za provedbu Tanzimata, za vojsku, za financije, za agrarnu reformu i druge goruće probleme. Svi oni dolaze u zemlju s visokim plaćama i još višim ovlaštenjima. Nije bila točno povučena granica njihove i valijine nadležnosti. Veziri su se počeli osjećati još nesigurnijim nego dosada, dok su imali za vratom ne samo svoje brojne zavidnike i neprijatelje, nego i još opasnije, konzule stranih velevlasti, oboružane paragrafima „kapitulacija“ – riječ, koju carski namjesnici tako nerado čuju, jer ih sjeća na turske poraze i silom nametnute državne obveze.⁸² Portini povjerenici skidaju i premještaju činovnike, generali naređuju i utjeruju poreze, a valije opet kupe vojsku, barem onu domaću, bašibožučku.⁸³ Nered u zemlji raste, a odgovorni činovnici najlakše se izvlače od dužnosti kad imaju više gospodara. Sve svršava s odlaskom komesara iz Bosne i njihovim prijedlozima na Portu, koji redovito ostaju bez ikakvih rezultata.

Imamo primjera da Porta opominje bosanskog defterdara da se ne dâ Omer-paši miješati u financijske i porezne poslove u zemlji. Dakako, i to

81 Isto, br. 387 – 30. 7. 1851.

82 HERKALOVIĆ, *spom. dj.*, 27, 28.

83 Baš – glava, bozuk, po HEUSER-SEFKETOVU (Türkisch-deutsches Wörterbuch, 84) znači: verdorben, kaputt, entzwei, beschädigt. Dakle, luda, nesređena glava. Kao vojska: oni koji nemaju prave, razborite komande.

ostaje tek mrtvim slovom, jer se Omer-paši ni malo jači od defterdara⁸⁴ nisu smjeli oprijeti.

Jedan Portin povjerenik, Azis-paša u Tuzli, ušao je na poseban način u povijest. On je bio jedan od glavnih čimbenika koji su doveli do glasovite „Saferske naredbe“ od 14. safera 1276. p. H. (12. rujna 1859.). Ona je, doduše, u mnogom značila tek uzakonjenje postojećih nepravdi i bila je stvorena prevarnim biranjem rajinih zastupnika, koji će ispred nje „rado“ pristati na propisane obveze, ali je barem jasno i sigurno odredila dužnosti age i kmeta, preko kojih se, barem u teoriji, nije smjelo ići. „Saferska naredba“⁸⁵ ostala je i nakon okupacije 1878. na snazi te su se po njoj, iako zastarjeloj i reakcionarnoj, još pod austrijskom upravom rješavali odnošaji bega i kmeta.

Kraj ovakvih prilika na vrhovima uprave lako nam si je predstaviti i teško, koji put upravo anarhično stanje državne uprave u kajmakamijama i nahijama. Državni činovnici nakon Omer-paše, a često puta i prije njega, bili su Osmanlije ili barem pripadnici drugih narodnosti. Stranci, bez poznavanja jezika i prilika i, još više, bez ljubavi za ovu zemlju, koju su često put smatrali samo mjestom svoga prisilnog boravka i gledali da je što prije ostave, ali svakako ne praznih džepova i torbe. Na mahove se Bošnjaci uopće nisu primali u državnu službu uz lagan izgovor da nemaju za to potrebne spremne. I doista, do Topal Osman-paše nije bilo u Bosni škole za izobrazbu državnog činovništva. Naravno, to je bio više izgovor nego stvarni razlog. Znamo za mnoštvo slučajeva kako su potpuno nespremni ljudi dolazili na vrlo odgovorna mjesta. Tako je na pr. Safvet-paša⁸⁶ imenovao nekog Ali-agu, potpunog analfabeta, kajmakamom u Bijeljini. Kasnije (1870) dolazi do hapšenja i kajmakama i kadije radi nepravilnosti oko carske desetine. Upravo u Bijeljini bilo je i prije više slučajeva ne samo pronevjerena nego i apsolutno nespremnog višeg činovništva.

Dolaskom osmanlijskog činovništva pravih Turaka, koje Bosna zove „Turkušama“, nije se loša i korumpirana uprava zemlje ni najmanje popravila. Promjena je, doduše, bilo, ali samo na gore. Bosna, povrijeđena u svom ponosu i u osjećajima autonomije, zlorado konstatira da su Osmanlije narodu gori od Bošnjaka.⁸⁷ Ta se tužba često opetuje i nakon 1851., posebno kad se tiče ubiranja poreza. Ne će ona uvijek biti opravdana. Dosta puta ona je tek izrazom nezadovoljstva nad gaženjem domaćih prava u svojoj vlastitoj zemlji od strane centralne vlasti, od „Turkuša“ i stranaca uopće.

Konzularna izvješća iz Bosne vrlo često spominju riječ „žaloso stanje u Bosni“ („traurige Lage in Bosnien“). Međutim se ne ostaje kod tog izraza. Kasnije izvješća rijetko kada govore o djelomičnom popravku prilika, a naprotiv često o tome kako se je položaj u zemlji još dalje pogoršao.

84 Financijski ravnatelj jedne zemlje.

85 Dr. Vasilj POPOVIĆ, *Agrarno pitanje u Bosni i turski neredi*, Srp. akademija nauka, Od. društvenih nauka, knj. 59, Beograd 1949, 317-323. – Dr. Čiro TRUHELKA, *Historička podloga agrarnog pitanja u Bosni*, Sarajevo 1915, 84-89.

86 Konz. izvj., 18. 6. 1870.

87 Konz. izvj., br. 432 – 21. 8. 1851.

Ova izvješća nisu tek plod fantazije ili možda neprijateljskih osjećaja austrijskih predstavnika prema turskoj vlasti. Drugom zgodom moći ćemo potanje opisati odnošaje austrijskih konzula prema vezirima i turskoj upravi. Čovjek ostane nerijetko upravo začuđen kako konzuli daju namjesniku pravi, prijateljski savjet, koji bi doista koristio turskoj upravi u zemlji kao i Bosni samoj kada bi bio prihvaćen i proveden. Upute bečkog ministarstva svojim predstavnicima u Bosni govore manje-više stalno o tome kako konzuli trebaju surađivati s turskim vlastima na lojalan način. Osnovno pravilo te suradnje leži u tome da savjeti i rad konzula imaju za cilj „integritet zemalja turskog carstva“ i „suverenitet Njegova Veličanstva Sultana“.⁸⁸

Da li su ove upute doista bile iskrene? Čovjek dobiva dojam da jesu kad čita intimnu korespondenciju ministarstva s konzulatom. Nije jasno da li je kod toga bio više odlučan stari austrijski princip legitimiteta, koji je bez poteškoća bio primijenjen i na Tursku, ili je možda opasnost od Rusije, koja je bila snažno zakoračila na Balkan i dovela u opasnost i samu prijestolnicu Carigrad, nije ovdje važno. Važno je samo to da je takvo držanje austrijskih predstavnika u Bosni dovodilo do očaja kršćansku raju, posebno njezine predstavnike franjevce u toj mjeri da su neko vrijeme pokušavali uspostaviti dodir s Beogradom i srpskim političarima. Vatretni Jukić, poznat radi svojih antipatija prema Austriji, piše kako je Austrija toliko prijatelj Turske da raja nema s te strane ništa očekivati, da bi došlo do temeljitih promjena stanja na bolje, a kamo li do oslobođenja.⁸⁹ Raja, u svom očaju nakon tolikih neispunjenih obećanja, želila je radikalnu promjenu odstranjenjem turske vlasti iz Bosne. Istog mišljenja bili su i mnogi franjevci, a neki aktivniji i žešći među njima čak pripravnici surađivati i na oružanom ustanku protiv Turske. Pisac *Krvave Bosne* fra Anto Knežević odlazi u Beograd i uspostavlja veze s vodećim političarima, posebno sa svemoćnim namjesnikom Blaznavcem. Odlazi teško razočaran iz Beograda uvidjevši da se ciljevi i metode njihove politike nikako ne slažu, posebno ne u pitanju Blaznavčevih neljudskih namjera glede iskorjenjenja muslimanskog elementa u Bosni.⁹⁰

Prvim razlogom da je do ovakvih pokušaja od strane bosanskih franjevacu uopće bilo došlo smatramo upravo ono naglašeno prijateljsko i lojalno držanje Austrije prema Turskoj dugi niz godina u XIX. vijeku. Sama po sebi ova je stvar važna i zanimljiva te osim toga i usko povezana s razvojem narodne misli u Herceg-Bosni, da zaslužuje posebnu studiju, koja bi obradila razvoj prilika u to vrijeme u svim njihovim važnijim obratima. S druge strane, ovako načelno držanje Austrije ovlašćuje nas da izvješća njezinih konzula iz Bosne ne smatramo tendenciozno antiturskim nego bitno objektivnim. To, dakako, ne znači da su ona uvijek točna, pošteđena od gdjekada krivog prikazivanja ili barem mjestimičnih netočnosti, osobito kad se u njima govori

⁸⁸ Uputa Ministarstva vanjskih poslova iz Beča austrijskom konzulu Giorgi-u u Sarajevu (izvj. toga dana).

⁸⁹ Konz. izvj. Sarajevo 1850, broj 270, 19. 11. 1850.

⁹⁰ JELENIĆ, *Kultura i bosanski franjevci*, II, 204. Kod HADŽIJAHIĆA, „Die Anfänge der nationalen Entwicklung in B. u. H.“, *Süd-ost Forschungen*, München 1962, B. XXI, 189.

o simpatijama za Dvojnu monarhiju, n. pr. među bosanskim muslimanima.

Upravo po tim izvješćima dobivamo sliku teških, zapravo trulih prilika u turskoj administraciji, koja kao da boluje od neizlječivog raka. O tim prilikama govore skoro svi dokumenti konzulata u Sarajevu i Mostaru te njihovih agencija u Banja Luci, Brčkom, Livnu i Trebinju. Koji put se konzuli *ex offo* i opširno zaustave na prikazivanju turske administracije u Bosni i njezinih rana. Tako čine na pr. Atanasković 1853.⁹¹ i Wassitsch 1860.⁹²

Atanasković piše svoj izvještaj skoro dvadesetpet godina nakon uvođenja Tanzimata te ističe kako su bili postignuti maleni rezultati u njegovu provođenju. On smatra nejednakost muslimanskog i nemuslimanskog stanovništva pred zakonom nepresušnim vrelom nepravdi, tlačenja i zloporaba. Opisuje potanje kako teško kršćanin može dobiti parnicu protiv muslimana. Spominje također poteškoće u slobodnom vršenju kršćanskog bogoslužja, gradnji crkava itd. I ono malo što turski zakon i kasnije Tanzimat dozvoljava, biva izigrano u provedbi. Kod toga navodi nekoliko značajnih primjera. Iz njih proizlazi kako izvjesni fanatični mogućnici u Bosni sabotiraju dozvole dane od sultana u korist krštene raje i njihovih crkava. Opisuje i ulogu kršćanskih prisjednika u medžlisima počamši od onih najnižih, po nahijama (kotarima). U Fojnici je bio takav jedan prisjednik, očito katolik, pravi „čovjek od slame“. Mjesto da sjedi sa svojim muslimanskim kolegama u medžlisu, ima on mjesto u kutu, među slugama, a zadaća mu nije učestvovati u vijećanjima i zaključcima nego dodavati čibuk i na kraju udariti svoj muhur (pečat) pod mazbatu (dokumenat), o čijem sadržaju on uopće nema pojma. I to bi se imalo zvati učestvovanje raje u upravi zemlje.

Sedam godina kasnije konzul Wassitsch, rodom Slovenac, trudi se prije svega da pokaže, kako je turska vlada ipak uspjela barem na izvjesnim poljima. Tako je n. pr. uspostavila „podnosivo stanje javne sigurnosti“, tako da su usprkos „surovosti stanovnika, njihove međusobne mržnje i posvudašnjih razloga za sukobe, ubojstva i umorstva zapravo rjeđa nego što bi čovjek očekivao u ovdašnjim prilikama“. U daljnjem izvađanju konzul crta vrlo žalosno stanje uprave zemlje. On misli da se to stanje Bosne bitno ne razlikuje od onoga u drugim turskim pokrajinama; ono se ipak daleko teže osjeća jer raja može uspoređivati tursku administraciju s onom austrijskom odmah preko Save i Dinare. I on ističe na prvom mjestu manjkavosti i nepravdu turskih zakona. Pošto se zakoni i odredbe proglašuju samo turskim jezikom, pa ih narod ne razumije, otvara se tim šire polje zloporabama pri njihovoj provedbi. I za Wassitscha su turski sudovi jedan od osnovnih razloga nepravde i zloporaba koje vladaju u zemlji. Jukić je već prije predlagao da se kadijama dodijeli državna plaća, da ne moraju živjeti od mita. Usljed povezanosti i međusobnog zaštićivanja između mudira i njegovog činovništva s jedne strane, a kadije i suda s druge strane, nepravde i korupcija postaju još težima i osjetljivijim. Već je ranije Atanasković⁹³ napisao da sudstvu u Bosni zapravo

⁹¹ Konz. izvj., Sarajevo, broj 124 – 25. 3. 1853.

⁹² Konz. izvj., Sarajevo, broj 15 – 15. 6. 1860.

⁹³ Konz. izvj., Sarajevo, broj 432 – 21. 8. 1851.

još sve manjka („alles lässt zu wünschen übrig“). „Tanzimat se nije usudio dodirnuti zloporabe kadija i uleme, a to bi zapravo bila glavna stvar, jer dok ova anomalija postoji, ostat će i sva obećanja Tanzimata samo prazne riječi.“

Wassitsch nabraja čitav niz teških manjaka državne uprave, među kojima nesposobnost, podmitljivost i kradljivost činovništva, krivi porezni sistem, javne nepravde i t. d. Gledajući sve ovo sa čuđenjem se pitamo, kako je takav korumpirani i nedorasli činovnički aparat uopće mogao funkcionirati, a ipak je na svoj način funkcionirao. Po zakonu inercije i po nekom urođenom fatalizmu postoji i djeluje upravni mehanizam, iako mnogo puta nalik na prazan mlin, koji mirno dalje melje. Kontakt s narodom često je izgubljen, osobito u vrijeme pobuna, koje u vrlo kratkim razmacima jedna za drugom slijede, jedanput protiv najviših vlasti u Sarajevu ili čak onih u Stambulu, drugi opet kršćanske raje protiv muslimanskih zemljoposjednika, uz poticaje i pomoć izvana ili i bez njih. Vojska i činovnici ostaju na sve duže rokove neplaćeni. Korupcija otima sve većeg maha. Sudovi sve više gube povjerenje naroda. Besavjesni suci sve češće sude po mitu i darovima, a ne po pravdi i zakonu. Na svom putu po Hercegovini i Bosni spominje dr. Ante Radić⁹⁴ dva decenija nakon okupacije riječi jednog zemljoposjednika, ponosnog i radikalnog muslimana, da su upravo nepravedni turski sudovi skrivili odlazak Turaka iz Bosne. I doista, carske reforme Hatišerifa i Hatihumajuma ostavile su za kasnija, bolja vremena preustrojstvo sudstva radi poteškoća oko razgraničenja vjerskog zakona Šerijata od državnih zakona, kanuna, što često puta poznavajući prilika ističu.

Jedna ili druga sličica (sistematski prikaz ovdje je nemoguć) može nam donekle osvijetliti bolesno stanje turske uprave u Bosni. Spomenuli smo praznu državnu blagajnu. Nikakvo čudo. Bosna redovito uzdržava samu sebe. U redovitim prilikama ima ona doprinostiti određene, dosta krupne svote za uzdržavanje sultana i središnje uprave u Carigradu. Za raskošni život sultana plaćalo je cijelo carstvo do 1854. 80.000 kesa po 500 groša godišnje, a od te godine dalje po 150.000 kesa. Uz to sultanova majka prima 9000 kesa, a svaka udata sestra po 3000 kesa.⁹⁵ Dakako da za uzdržavanje sultana i njegova harema mora i Bosna doprinostiti svoj dio.

Međutim pustimo po strani podavanja Bosne za centralnu upravu i ostanimo samo kod njezinih obveza za plaćanje činovništva u zemlji. Jednom zgodom piše Omer-paša Latas⁹⁶ konzulu Atanaskoviću da njegova beriva iznose mjesečno 120.000 groša, „osim mojih obroka“ („ausser meinen Rationen“). Pod tim obrocima misli on propisana primanja u naravi, koja spadaju svakom vojniku i časniku, a kod maršala i visokih časnika iznosi doista znatnu vrijednost.⁹⁷ Uz Portina povjerenika Omer-pašu primaju visoke plaće također i carski namjesnici, valija u Sarajevu (80.000 groša) i onaj u Mostaru

⁹⁴ A. RADIĆ, *Sabrana djela*, IV, 201.

⁹⁵ Pismo Omer-paše Latasa konzulu Atanaskoviću od 4. sefera 1267. (22. 12. 1850.). – O plaćama bosanskih i hercegovačkih vali-paše, Konz. izvj., Sarajevo, 18. 2. 1853.

⁹⁶ V. POPOVIĆ, *Agrarno pitanje*, 189.

⁹⁷ *Varia de Turque*, 1859.

(50.000). Prema tomu, samo tri čovjeka u zemlji primala su 250.000 groša mjesečno, bez obroka u naravi, ili tri milijona groša godišnje. Iz jednog dokumenta⁹⁸ početkom 1853. doznajemo da je harač na cjelokupno stanovništvo Bosne iznosio 3,042.375 groša. Najvažniji porez cijele zemlje, harač, ako ga se uspjelo u cijelosti utjerati, mogao je platiti tek trojicu najviših činovnika.

Veliko i teško pitanje poreza možemo ovdje tek dotaknuti. Zahvaćena kroničnom bolešću praznine carske hazne nastoji Porta oko temeljitih i zapravo neprestanih reformi poreznog sistema. U XIX. vijeku ukida se omraženi harač (1855.), a još prije njega džulus (pristojba na slobodu kršćanskog kulta) i džizija (zemljarina), sva tri poreza koje plaćaju samo kršćani. Uz njih postoji i mnoštvo drugih, bilo državnih bilo lokalnih poreza i pristojbi, koje plaćaju muslimani i nemuslimani, koji put uvode se novi porezi kao bedelija (otkup od vojne službe), vergija (porez na prirod), tematuat (porez na čistu dobit) i t. d. Međutim ovi porezi nipošto ne odgovaraju značenju svoga službenog imena. Oni nisu jednaki starim dokinutim porezima nego iznose osjetljivo veće svote. Povrh toga, ne ubire ih država, barem u većini slučajeva, nego zakupnici poreza, koji poput ptica grabljivica otimaju od naroda daleko veće svote u ime svoje zarade nego što su od države propisane. Šunjić⁹⁹ spominje da tek treći dio ubranog poreza stvarno dolazi u državne blagajne. Barišić, Nedić, Šunjić, Kraljević i drugi ističu u jedan glas da raja, kršćani, plaćaju nerazmjerno više nego muslimansko stanovništvo, osobito njegov bogatiji i otmeniji dio. Porezni tereti raje relativno su četiri do pet puta veći nego državnotvornog pučanstva zemlje, muslimana, koji su jedini siguran oslonac carstva.

Zanimljivo je da veliki i konačni ustanak u Bosni i Hercegovini (1875-1878) ima kao predigru pobunu protiv ubiranja poreza po grabežljivim zakupnicima. Šest sela kod Nevesinja u zimu 1875. odbilo je platiti carsku desetinu i otvoreno ustalo protiv Porte. Zakupnici poreza bili su Salih-aga Forta i pravoslavni trgovac Stanko Perin. Nakon dugih pregovora uspjelo je umiriti narod osim trinaestorice tvrdokornih, koji su vjerojatno otišli u hajduke.¹⁰⁰ Tom istom zgodom spominju se buntovnici ne samo kod Nevesinja nego i kod Stoca, oba mjesta u kojima je nešto kasnije doista i izbio spomenuti veliki ustanak. U narodu se njegov početak naziva „Gabeoskom“ (Gabela u nahiji Stolac) i „Nevesinjskom puškom“.

Valja primijetiti da stradanje raje nije bilo uvijek općenito ni sistematsko. U izvještajima se redovito tuže na teže namete i terete u Posavini i Krajini, zašto postoje i posebni razlozi, te više puta u Hercegovini. Nesavršenost turske uprave, dok je s jedne strane znala skriviti veće terete naroda, dotle je s druge strane omogućivala da im se lakše izbjegne. Osim toga mnoštvo duševnih i čestitih državnih predstavnika kao i zemljoposjednika nastojalo je da terete i patnje raje svede na podnosivu mjeru. Uz kršćanske

⁹⁸ Konz. izvj., Sarajevo, broj... - 23. 3. 1853.

⁹⁹ ŠUNJIĆ, *Osservazioni sullo stato presente (1857/58) dei christiani in Bosnia*, vidi kod POPOVIĆA, *spom. djelo*, str. 189.

¹⁰⁰ Konz. izvj., Sarajevo, broj 4 - 16. 2. 1875.

kmetove mnogo pati i muslimanska sirotinja po selima, u dokumentima zvana „fukara“. Imamo dosta primjera kako muslimanski seljaci, na pr. Tešnja, zajedno s katoličkim i pravoslavnim seljacima potpisuju molbe i proteste protiv nepodnosivih poreza.¹⁰¹

Da čaša kmetovske patnje bude do vrha puna, pridolaze nesnosni agrarni odnošaji u Bosni, koje ovdje uopće i ne spominjemo. Temeljito i sistematsko djelo dr. Vasilija Popovića *Agrarni odnošaji i turski neredi u Bosni za vlade sultana Abdul Madžida (1839-1861)* i niz drugih radnja¹⁰² obradili su to osnovno pitanje i nepresušivo vrelo nevolja i buna turske Bosne XIX. vijeka. A zatim dolazi rak-rana turske uprave ne samo u Bosni nego i u cijeloj državi uopće, korupcija. I o njoj valja reći nekoliko riječi.

Korupcija državnih organa postala je kroničnom bolešću koja je grizla i sami korijen državne uprave. U svim predjelima i u svim zemljama svijeta bilo je korupcije, s kojom se država morala boriti. Međutim korupcija u vrijeme propadanja turske vlasti dobila je takove razmjere da je postala pravim sistemom. Bilo je, na svaki način, i poštenih činovnika. Austrijski konzuli spominju kako je čestiti starac, valija Mehmed-paša na svom polasku iz Bosne 1858. morao prodati svoje osobne stvari da mogne uopće otputovati iz zemlje.¹⁰³ Konzul von Rössler¹⁰⁴ hvali bosanskog defterdara (financijskog direktora) Husni-efendiju ne samo kao sposobna činovnika, dorasla teškim bosanskim prilikama, nego i kao poštena čovjeka.

Međutim, to su bile samo iznimke, kojim stoji nasuprot mnogo veći broj ljudi dugih prsta. Za njih doznajemo iz brojnih istraga i afera upravo na tekućoj vrpici. Dakako da veći broj pokvarenih činovnika ne dolazi uopće na sud, odnosno ne biva otkriven. Proti Hulus-efendije, mutesarifa u Sjenici, vodila se istraga radi pronevjerenih milijun groša, koje je taj činovnik upljačkao za tri i po godine svog službovanja u tom mjestu.¹⁰⁵ Daljnom istragom ustanovilo se da se radilo zapravo o 1,200.000 groša.

Konzul von Rössler iznosi slučaj bihaćkog kajmakama Ahmed-paše. Nedavno je taj bio odlikovan ordenom Medžidije za zasluge, da malo zatim bude radi pronevjere odstranjen sa svog mjesta. Protiv njega je ležalo 130 arznala (tužbi) kod valije. Radi njegovih teških ucjena, veli se u njima, osiromašio je bihaćki kraj, jednako muslimane kao i rajju. Osim toga tuže ga i radi pronevjerenih 500 kesa.¹⁰⁶ Ahmed-paša bio je stavljen pod istragu u Sara-

¹⁰¹ POPOVIĆ, *spom. djelo*, str. 55. – 800 seljaka od sve tri vjere podnosi tešanjskom kotaru tužbu protiv nepodnosivih poreza, javlja francuski konzul u Beogradu svojoj vladi 24. 3. 1842. Uz katoličke i pravoslavne kmetove spominje konzul izričito i muslimansku „fukaru“, seosku sirotinju, među kojom sigurno nije manjkalo ni muslimanskih kmetova, kojih je i u doba turske vlade uvijek bilo, iako u malom broju. Učestvovanje muslimanskih seljaka u pokretu za uskratu trećina god. 1858. kod Gradačca (selo Meharnica i u dolini Spreče) pa čak i u paležu, spominju također konzularna izvješća (br. 63 – 16. 12. 1857.).

¹⁰² Nedim Filipović, ..., dr. Vaso Čubrilović, Vojislav Bogičević.

¹⁰³ Konz. izvj., Sarajevo, broj 14 – 15. 4. 1858.

¹⁰⁴ Konz. izvj., Sarajevo, broj 33 – 17. 9. 1859.

¹⁰⁵ Konz. izvj., Sarajevo, broj... - 1858.

¹⁰⁶ Konz. izvj., Sarajevo, broj 35 – 8. 10. 1859.

jevu, pa novi konzul Gjorgjić javlja tri godine kasnije kako on „mirno uživa plodove svojih malverzacija“, a vlasti traže načina kako da odbiju sve tužbe proti njega.¹⁰⁷

Još jednu riječ o onome što se u Bosni zove „osmanlijska politika“.

Ivo Andrić pripovijeda u *Travničkoj kronici* zgodu o veziru Husrev Mehmed-paši i kapidžibaši, koji mu od novog sultana donosi znakove carske milosti: dragocjenu sablju i potvrdu na mjesto vezira. U isti čas drži on pod postavom ćurka ušiven i dobro sakriven „katil ferman“, smrtnu osudu, koju nad vezirom u prvi zgodan čas ima izvršiti njegova pratnja.

Osim dobro pogođenog ambijenta sve je ostalo u toj priči tek proizvod pjesničke mašte. S historijskom istinom nema to nikakve veze.

Ali zato postoji obilje dokumenata, povijesno zajamčenih, koji zorno ilustriraju ono što stara Bosna naziva „osmanlijskom politikom“.

U ljeto 1850. stigao je Omer-paša po nalogu sultana Abdul Medžida u Bosnu s malo vojske, ali s tim više odlučnosti i lukavštine, da upokori tvrdoglave protivnike carskih reformi. Bosna je gorila na tri strane: u Krajini, u Hercegovini i u Posavini; s tri ćoška od četiri.

Krajišnici bili su najopasniji. Već 18 godina nisu platili u carsku blagajnu nikakva poreza. Što više, tražili su još plaću, što čuvaju granice carstva. Imali su neku svoju vlastitu republiku, nikom pokornu. Puno je paša išlo s vojskom na njih, ali ih nije upokorilo. Zadnji je bio Tahir-paša. Vodio je sobom četiri-pet tisuća vojnika, ali sve uzalud.

Omer-paša pođe linijom najmanjeg otpora. Najprije udari na Posavinu. U samoj bitci kod Kotorskog pogibe navodno 400 pobunjenika.¹⁰⁸ Ali to nije bila jedina bitka. Onda pođe na Hercegovinu, gdje se je već otprije borio Skender-beg, bivši poljski grof Jelinski, i albanski sejmeni pod vodstvom pomilovanog protivnika Džuleke. Svladavši hercegovački otpor i povezaвши vezira Ali-pašu Rizvanbegovića, koji se pravio kao da nije sporazuman s ustanikom, pođe na ljutu Krajinu. S pravom ju je smatrao najtežim protivnikom.

„Ovakav je Serhat i Krajina:

S krvlju ruča i s krvlju večera,

Sve krvave žvače zalogaje!“

Dok Omer-pašine čete vode teške borbe s Krajišnicima kod Jezera, Kozarca i Bosanske Krupe, dotle sjedi u Banjoj Luci kao kajmakam moćni Ali-beg Džinić. Omer-paša ga obasipa iskazima svog prijateljstva jednako kao i neke druge bosanske odličnike, među kojima i Fazli-pašu Šerifovića, nešto ranije imenovanog miri-livom (brigadnim generalom). Njemu je serasker Omer-paša bio povjerio zadaću da u popisima bosanskih novaka za jedinice redifa (redovite pričuve vojske), napravljenim god. 1833., dakle nakon slova Husein-kapetanova ustanka, provede nužne promjene; naravno, nitko od popisanih rekruta nije bio pošao služiti carsku vojsku, a sada se od njih traži još više, naime da služe kao nizami, znači aktivna vojska, koja može biti

¹⁰⁷ Konz. izvj., Sarajevo, od 14. 9. 1861.

¹⁰⁸ Konz. izvj., Sarajevo, broj 171 – 26. 11. 1850. Tomu treba dodati, po kasnijim izvješćima, da je u pobuni u Posavini poginulo 2000 muslimanskih ustaša.

premještena i izvan granica Bosne. Fazli-pašu bio je serasker¹⁰⁹ odredio za novog kajmakama u Hercegovinu, koja ne bi bila dalje samostalna pokrajina već samo jedna od šest bosanskih kajmakamija. Omer-paša ga također šalje u Zagreb da pozdravi bana Jelačića.

Međutim, sve to ništa ne koristi. Omer-paša, vječno sumnjičav, ne vjeruje bosanskim ajanima, koje, dok ih treba, obasipa svojom milošću i prijateljstvom. Atanasković piše kako je Ali-beg Džinić zapravo jedini domaći sin, dok su svi drugi činovnici u Banja Luci, imenovani od Omer-paše, bili stranci, Osmanlije.

Čim je krajiška buna bila skršena, dâ Omer-paša uhvatiti i povezati ne samo buntovnike nego i svoje „prijatelje“, kao Ali-bega i Fazli-pašu i u lancima ih dotjerati u Travnik. Vezirski grad pruža tada čudan izgled: u gvožđima metu gradske ulice i prenose kamen za kaldrmu mule, kadije i bezi, narodni prvaci. Zatvori ne mogu primiti sve hapšenike. Komisija pod Melemenđi Mustafa-pašom ispituje okrivljenike, a carski namjesnik Hajruddin-paša izriče osude. Na smrt se sude oni koji su imali veze s ubojstvom Čaušlar-age, po kojem je Omer-paša poslao svoje pismo pobunjenicima. Druga kategorija sudi se na zatočeništvo u Maloj Aziji ili još dalje. U njoj su i Ali-beg i Fazli-paša. Treća biva javno išibana po tabanima ili suđena na dulju ili kraću robiju u lancima, što je svakako prvacima Bosne manja sramota od javnog tabananja.

Zadnji čin tragedije¹¹⁰ događa se na 17. kolovoza 1851., kada posljednja grupa osuđenih sinova Bosne ponosne: paša, kapetana, begova i drugih ajana polazi iz Sarajeva pod jakom vojničkom pratnjom preko Soluna i Carigrada dalje u Anadol. Među njima su i Ali-beg Džinić i Fazli-paša Šerifović, seraskerovi prijatelji...

Druga, nešto veselija zgoda, barem za onoga koji s njom nije imao posla, dogodila se je u Bihaću. Bihaćki kajmakam, čije ime austrijski konzul von Rössler ne navodi¹¹¹, bio je došao na originalnu misao kako da u isti čas i prestraši svoje tužitelje i sebe opravda pred vezirom. Izdao je proglas da svatko kojem se dogodila bilo kakva nepravda od državnih vlasti (u prvom redu mislio je na samog sebe, protiv koga su tužbe upravo vrele), može njemu slobodno doći i pritužiti se. Čim je prvih nekoliko bilo k njemu pristupilo, dade ih odmah baciti u lance i poslati onako okovane veziru u Sarajevo kao bundžije protiv javnog reda i mira. Vidjevši kako su se drugi koji su došli sa sličnim žalbama prepali, potkuči im na potpis odnosno na uobičajeno „udaranje muhura“, jer ljudi redovito nisu znali pisati, neku izjavu, kojom oni potvrđuju kako je kajmakamova uprava u Bihaću bila blagoslovljena i korisna po narod.

Uspjeh je za prvi čas bio potpun. Mehmed-paša, koji je dobio obavijest samo o tome kako jedan njegov visoki službenik sam poziva narod da mu slobodno podnosi pritužbe na pretrpljene nepravde, izrazio je svoje za-

¹⁰⁹ Omer-paša bio je neko vrijeme serasker, ministar rata.

¹¹⁰ O suđenju u Travniku govori konz. izvj. 263 – 5. 6. 1851. O slanju bosanskih prvaka u „surgun“ u Anadol vidi konz. izvj. 432 od ... 1851.

¹¹¹ Konz. izvj., Sarajevo, broj 59 – 18. 11. 1857.

dovoljstvo s njim. O daljnjem razvoju akcije „podnošenja žalbi“ obavijestio je vezira tek austrijski generalni konzul. Da li se kajmakamu što dogodilo, nije nam iz sačuvanih dokumenata ništa poznato.

Ovoj vrsti „osmanlijske politike“ ne dâ se poreći izvjesna naivna duhovitost. Ona je mogla „paliti“ samo u ondašnjem kaosu turske uprave. Slučajno nije „upalila“. Umiješao se u nju nepredviđen faktor: predstavnik jedne strane vlasti.

(Priredio: dr. Robert Jolić)

Napomena priređivača:

Ne želeći ulaziti u detaljnu razradu Draganovićeve teksta, pa niti ispravljati određene pogreške, upozoravam samo na nedosljednu terminologiju vezanu za pojam „Turska“: danas se redovito uzima da je Turska država koja je nastala početkom XX. stoljeća, na temeljima propaloga Otomanskoga (Osmalijskog ili Osmanskog) Carstva. Draganović pak piše o starijim razdobljima, kada je postojalo Otomansko Carstvo, a ne (država) Turska. Stoga, kada u tekstu naiđemo na pojam „Turska“, valja pod tim zapravo misliti Otomansko Carstvo.

Danas su u historiografiji više nego upitne neke teze koje su u Draganovićevo vrijeme bile gotovo opće prihvaćene, tako primjerice da je već na samome početku otomanske vladavini u Bosni bilo masovnog prijelaza „plemstva i širokih narodnih masa na islam“, pogotovo da je u Bosni „većina staroga plemstva prigrlila islam, te se dušom i tijelom predala u službu sultana“ pa su im zbog toga tobože „ostale stare plemićke povlastice jednim dijelom netaknute“. Slično je i s utjecajem ajana na bosanskoga vezira u 19. stoljeću, koji po svemu sudeći nije bio ni izdaleka tako odlučujući kako misli Draganović.

Ne mogu a da još jednom ne napomenem kako su Draganovićeve tekstovi koji se ovdje objavljuju nedovršeni – ali su bez obzira na to objavljeni u integralnoj verziji, bez gotovo ikakvih zahvata kako u vanjski oblik teksta, tako u sami sadržaj.

Manje poznate riječi

adžemi oglan, adžami-oglan (*ar.-tur.*) – dječaci koje su Turci uzimali u osvojenim zemljama, uglavnom od kršćanskih roditelja, te osposobljavani u specijalnim školama za vojničke i druge službe u Otomanskom Carstvu
ajan (*ar.*) – prvak, odličnik, velikaš, ugledan čovjek iz najistaknutijeg staleža
alaj (*grč.*) – puk vojske, čiji je zapovjednik miralaj, pukovnik
Anadol(ija) (*grč.*) – Mala Azija
arznal, arzuhal (*ar.*) – molba, predstavka, memorandum
asker (*ar.*) – vojska; vojnici
baša (*tur.*) – starješina, poglavar, prvak; janjičar, titula prostog janjičara

- bašibozuk (*tur.*) – naoružane skupine sastavljene od demobiliziranih vojnika koje su se odmetale u pljačku
- bolesnik na Bosporu – naziv za Otomansko Carstvo u 19. st., kada je bilo samo sjena nekoć moćnoga carstva i kada je postojalo samo još zahvaljujući nekim zapadnim silama, kojima nije bilo u interesu da nestane s karte svijeta
- Bospor (*grč.*) – morski tjesnac kod Carigrada, između Crnog i Mramornog mora
- čibuk (*tur.*) – cijev lule, kamiš, lula s dugom cijevi
- čifčija, čivčija (*perz.-tur.*) – kmet, seljak na aginskoj ili begovskoj zemlji, na čifluku
- čifut (*hebr.*) – Hebrej, Židov; škrtac
- ćafir (*ar.*) – nevjernik, nemusliman
- ćehaja (*perz.*) – pomoćnik, zamjenik, zastupnik vezira, paše ili kojega drugog velikodostojnika
- ćurak (*tur.*) – muški kaput podstavljen i opšiven krznom, kožuh, bunda
- defterdar, tefterdar (*grč.-perz.*) – financijski ravnatelj; u prvo vrijeme ministar financija
- derviš (*perz.*) – pripadnik derviškog reda, koji živi od molitve i prošnje
- dragoman (*grč.-ar.*) – službeni tumač u konzulatima na Istoku
- džizija – porez na zemljišni posjed, zemljarina
- džulus (*tur.*) – vrsta poreza što su ga katolici (franjevci) u Bosni davali novom veziru prilikom njegova dolaska u Bosnu, da bi mogli slobodno ispovijedati svoju vjeru
- đauri (kauri) (*ar.*) – nevjernici (muslimanski naziv za kršćane)
- efendija (*grč.*) – gospodin, gospodar; titula muslimanskog svećenika ili vjerski obrazovanog muslimana
- ejalet, ejalat (*tur.*) – pokrajina, najveća upravna jedinica u Otomanskom Carstvu
- ex offo (*lat.*) – po službenoj dužnosti, po službi, službeno
- fes (*ar.*) – kupasta kapa bez oboda, kakvu nose muslimani
- fukara (*ar.*) – siromah, sirotinja
- hafiz (*ar.*) – onaj koji zna čitav Kur'an napamet
- harač (*tur.*) – glavarina (porez koji se naplaćuje od muške glave; u Otomanskom Carstvu od kršćana; pravni temelj bila je okolnost da kršćani nisu služili vojsku)
- Harpagon (*franc.*) – tip škrtca (po imenu glavnog lika Molièrove komedije Škrtac)
- hazna (*ar.*) – blagajna, riznica
- iltizam (*ar.*) – davanje poreza u zakup, zakup državne desetine
- internuncij (*lat.*) – izvanredni papinski ili vladarski poslanik (uz redovitog nuncija)
- kadija (*ar.*) – sudac
- kajmakam (*tur.*) – namjesnik (zamjenik vezira); sreski načelnik; u turskoj vojsci: pukovnik

- kajmakamija (*tur.*) – srez, područje kojim upravlja kajmakam
kanun (*grč.*) – državni zakon, civilni zakon
kapidžibaša, kapudžibaša (*tur.*) – natkomornik, glavni vratar; počasni naslov koji se davao pojedinim agama
kapitulacije (*srednjolat.*) – točke sporazuma, ovdje između zapadnih sila i oslabjeloga Otomanskog Carstva, kojim se od Carstva traže brojni ustupci i promjene zakona
katil (*ar.*) – ubojica, krvnik; katil-ferman – carska odredba kojom se netko osuđuje na smrt
lala (*perz.*) – dvorski dostojanstvenik, carski dvorjanik, carski miljenik, redovito odgojitelj carevića
maroniti – pripadnici posebne katoličke crkve u Libanonu, Siriji i dr., kojoj je na čelu antiohijski patrijarh
mazbat/a (*ar.*) – zapisnik ili protokol koji sadržava neki zaključak, pismeno izvješće opširnog sadržaja
mazhar, mahzar, mazar (*ar.*) – kolektivna molba ili tužba, peticija upućena iz naroda višim turskim vlastima
medžidija (*ar.*) – odličje ustanovljeno od sultana Abdul-Medžida
medžlis (*ar.*) – vijeće, savjet, odbor; ulema-medžlis – glavno državno vijeće (u Sarajevu) na čelu s vezirom, u kojem su u 19. st. osim muslimanskih prvaka sjedili i predstavnici kršćana
miri-liva, miralaj (*tur.*) – pukovnik
mudir (*ar.*) – upravitelj sreza ili sreske ispostave
muftija (*ar.*) – najstariji po rangu muslimanski svećenik u jednoj pokrajini (otprilike kao biskup kod katolika)
muhur (*perz.*) – pečat, žig, štambilj
mula (*ar.*) – učen čovjek; ovdje: kadija u većim gradovima
mušir (*ar.*) – maršal (najviši vojni čin)
mutesarif (*ar.*) – okružni načelnik, oblasni načelnik
mutesafirluk (*ar.-tur.*) – okrug, oblast, područje kojim upravlja mutesarif
nahija (*ar.*) – upravna jedinica manja od kadiluka, župa
nefer (*ar.*) – obični vojnik, pješak
nizam (*ar.*) – regularna vojska u Otomanskom Carstvu ustanovljena 1826. godine; vojnik te vojske
nufuz, nufus (*ar.*) – popis stanovništva; knjige koje sadržavaju popis stanovništva, matične knjige
odžak (*tur.*) – kuća, dom; obitelj, koljeno, rod
oligarhija (*grč.*) – vlada malene skupine eksploatatora – aristokrata ili bogataša
ortodoksija (*grč.*) – pravoslavlje, pravoslavna vjera ili Crkva
paša (*tur.*) – titula visokih dostojanstvenika i vojnih osoba; rang generala
pašaluk (*tur.*) – oblast kojom upravlja jedan paša; isto što i ejalet: upravno područje jednoga vezira; u prvim otomanskim stoljećima pašaluk je tvorilo više sandžaka
Porta, v. Visoka Porta

- pretorijanac (*lat.*) – jedan od tjelesnih stražara pretorâ i starorimskih imperatora; pretorijanci su igrali veliku ulogu u dvorskim prevratima, postavljajući i obarajući careve
- redif, radifa (*ar.*) – rezervna vojska, rezerva
- renegat (*lat.*) – čovjek koji je promijenio svoje uvjerenje i prešao u protivni tabor; odmetnik, otpadnik
- ruždija (*ar.*) – prvi stupanj srednje škole, škola za odraslu djecu
- sandžak (*tur.*) – oblast ili okružje u Otomanskom carstvu; više sandžaka tvorilo je pašaluk ili ejalet
- sandžak-beg (*tur.*) – predstojnik jednog sandžaka
- saraj (*perz.*) – dvor, palača
- sejmen (*perz.*) – pripadnik jednog roda janjičarske pješadije; stražar, pandur
- selamlik, selamluk (*ar.-tur.*) – muško odjeljenje u muslimanskoj kući, ili posebna kuća u avliji gdje se primaju gosti muškarci
- serasker (*perz.-ar.*) – glavni vrhovni komandant (u ratu zapovjednik cjelokupne turske vojske)
- sevdalinka (*ar.*) – bosanska ljubavna pjesma (sporoga ritma)
- spahija (*perz.*) – posjednik timara koji je dužan u slučaju rata ići u vojsku; lenski konjanik
- Stambul (*novogrč.*) – Istanbul, Carigrad, glavni grad Otomanskoga Carstva
- surgun (*tur.*) – progonstvo, izgnanstvo
- šerijat (*ar.*) – skup muslimanskih vjerskih, kaznenih i građanskih zakona utemeljenih na Kur'anu
- šura (*tur.*) – skupština, kotarsko vijeće; vijećnica
- teslim (*ar.*) – predaja
- tefter, defter (*grč.*) – bilježnica, registar, protokol; porezna knjiga, računska knjiga
- timar (*perz.*) – feudalni posjed, leno, spahiluk (s godišnjim dohotkom od 20.000 akči)
- turban (*perz.*) – čalma, saruk, pokrivalo za glavu kod muslimana
- Turkuša (*ar.*) – Turčin; ovdje se misli na etničkoga Turčina, za razliku od domaćih muslimana Slavena
- ulema (*ar.*) – muslimanski vjerski učenjaci, učeno svećenstvo
- valija (*ar.*) – sultanov namjesnik, upravitelj vilajeta, guverner jedne pokrajine (primjerice Bosne) u Otomanskom Carstvu (isto što i vezir)
- vali-paša (*ar.*) – isto što i valija
- vezir (*ar.*) – ministar, guverner jedne pokrajine, upravitelj vilajeta (isto što i valija)
- vilajet (*ar.*) – pokrajina, provincija u Otomanskom Carstvu, područje kojim upravlja valija
- Visoka Porta – vlada Otomanskog Carstva (na čelu koje je veliki vezir)
- zaptija (*ar.*) – redar, policajac
- zijamet, zeamet (*tur.*) – vojnički feud s godišnjim prihodom od najmanje 2000 akči

DISERTACIJA O ZAUZIMANJU NAŠIH BISKUPA ZA PRAVEDAN MIR U BOSNI I HERCEGOVINI

Mirko ŠIMIĆ, *Die katholische Kirche in Bosnien-Herzegowina 1991-1995. Die katholische Kirche in Bosnien-Herzegowina in der Zeit des Umbruchs (1991-1995) und im Licht Der Enzyklika „Pacem in Terris“*, Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, 2010., 229 str.

Autor je svećenik Vrhbosanske nadbiskupije, knjiga je disertacija iz kršćanskog socijalnog nauka priređena na Teološkom fakultetu u Grazu pod vodstvom profesora Leopolda Neuholda i obranjena 8. lipnja 2010. U predgovoru, uz zahvalu onima koji su ga podupirali i pratili tokom školovanja i istraživanja, knjigu posvećuje s. Danki Jurčević, svojoj vjeroučiteljici koja je ubijena u Kaknju 30. rujna 1996. dok su rane ratnog sukoba između Bošnjaka i Hrvata bile još otvorene. U uvodu (str. 13-21) najavljuje da mirotvornu ulogu katoličkih biskupa u ratu 1991.-1995. želi analizirati u svjetlu enciklike *Pacem in terris* pape Ivana XXIII. iz god. 1963. zato što je upućena svima ljudima te potrebu mira temelji na istini, pravdi, ljubavi i slobodi.

U prvom dijelu knjige, „BiH – izvor stalnih napetosti i nesi-

gurnosti“ (23-161), iznio je povijesnu i političku pozadinu napetosti između Bošnjaka, Hrvata i Srba u BiH te prikazao posljedice rata za etnički teritorij nakon raspada Jugoslavije (1991.-1995.) i nepravednost daytonskog mirovnog sporazuma. Kao Hrvat i katolik iz Bosne služi se monografijama i člancima hrvatskih autora te prenosi jedan intervju biskupa Perića iz god. 1994. o procjeni ratnih nevolja u BiH. S ponosom prepričava Pastirsko pismo biskupâ iz 1990. kojim su potaknuli katoličke vjernike da na prve demokratske izbore izađu i svoj glas dadnu strankama koje u svojem programu imaju promicanje pravde i moralnih vrijednosti (77-79). Razočaran daytonskim mirovnim ugovorom, kojim je okončan rat ali nije stvorena podloga za pravedan mir, pita: „Kad netko živi u zemlji gdje neprirodne granice entiteta, koje su povučene čak preko grobova i grobalja samo da se dostigne propisani postotak, tada se pita: Kako bi se s nekim mogao pomiriti ili bolje rečeno s kime? Predati se pri takvu nepravednom stanju ili se na to razbjesnjeti?“ (156). Ogorčen je na domaće političare i predstavnike međunarodnih institucija što nisu ozbiljnije razmotrili prijedlog biskupâ BiH o pravednijoj i ekonomski funkcionalnijoj podjeli države BiH na četiri regije (158). U zaključku prvog dijela izriče nadu da će integracijom

BiH u Europsku uniju biti riješene sadašnje napetosti u BiH.

U drugom dijelu, „Dužnost Crkve da pridonosi pravednijem svijetu“ (161-215) primijenio je encikliku *Pacem in terris* na mogućnost i potrebu pravednog mira u državi kojoj je građanin. U kratkom prikazu Ivana XXIII. ističe kako je učio iz iskustva te uvidio da problem socijalne pravde treba stavljati u širi društveni kontekst: „Prvi svjetski rat zatekao ga je kao svećenika u vojnim bolnicama. U Drugom svjetskom ratu bio je diplomat Sv. Stolice u neutralnoj Turskoj i Grčkoj. Te faze bile su od temeljnog značenja za njegovo razmišljanje. Nauk o humanom miru u enciklici bio je sinteza sveukupnog osobnog razvoja kroz koji su na izvjesni način probila doktrinarna i duhovna polazišta po moralnom i političkom ozračju talijanskog katolicizma između dva svjetska rata, kada je teorija o pravednom ratu dovela do općeg oduševljenja pred potpisivanje Lateranskog ugovora“ (165). Taj Papa uvjeren je da su istina i pravda temelj mira te da trebamo razlikovati zabludu od osobe u zabludi. Pri isticanju kako prema Papi mir treba biti dogovor narodâ, autor se pita trebaju li pri tome biti uzimane u obzir posebnosti pojedinog naroda i države te ističe: „Čini mi se da su zaboravljeni mnogi od ovih vidova u zemlji BiH, posebno s obzirom na religiju koja je za-

nemarena u BiH pri razmatranju. Sigurno nitko ne treba teokratsku državu, ali ne smiju preko noći biti ugašene tradicije koje su nazočne u toj zemlji više stoljeća. Ova kritika ticala bi se međunarodne zajednice, odnosno Europske unije i njezinih predstavnika koji su često djelovali partijski i pristrano“ (172).

Za Ivana XXIII. temelj ljudskih prava je ljudska narav kako ju je Bog stvorio. Zato Papa povezuje prava i dužnosti. U to spada i pravo žene na dioništvo u javnom životu. Autor posvećuje veliku pozornost Papinoj izreci: „Mirom se ništa ne gubi. Ratom se može sve izgubiti“ (181). Zato mir ostaje trajna potreba i vrijednost, ali se za pravedan mir trebaju svi zalagati. Papa mogućnost takva mira izvodi iz nove spremnosti ljudske zajednice na dogovaranje i u tome naš autor vidi trajnu vrijednost njegove poruke. On vidi osnovne zasade ove enciklike ugrađene u Deklaraciji UN-a o načelima međunarodnog prava te o prijateljskim odnosima i suradnji među državama iz god. 1970. Za Papu i našega autora, rad na pravednom, humanom i solidarnom miru jedan je od znakova vremena. Ovaj mladi poznavatelj kršćanskog socijalnog nauka preporuča da enciklika *Pacem in terris* bude narodima i građanima BiH „podloga ekumene, dijaloga i nastojanja oko mira radi izgradnje društva bez predrasu-

da, društva koje je spremno međusobno govoriti i pregovarati o problemima“ (193). Takav bi mir bio ostvarenje četiriju vrijednosti bez kojih nema trajne sigurnosti i prosperiteta za sve: istina, pravda, ljubav i sloboda. U proces mira spada također uviđanje i priznavanje vlastite krivnje.

Nakon ove enciklike, tradicionalni moralni nauk o „pravednom ratu“ u Katoličkoj crkvi počeo je biti zamjenjivan naukom o pravednom miru, što je dobilo krunu u poglavlju „Promicanje mira i izgradnja zajednice narodâ“ Pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* Drugog vatikanskog koncila. I dalje ostaje na snazi potreba i poziv da agresor bude zaustavljen, učinjen neškodljivim, o čemu je govorio Ivana Pavao II. pripadnicima mirotnog pokreta „Pax Christi“ 7. srpnja 1995. A o tome govori i *Katekizam Katoličke crkve* (br. 2263-2269). U zaključku poglavlja o *Pacem in terris* autor naziva tu encikliku oporukom mira.

Teološka kruna disertacije je završno poglavlje „Perspektive ekumene i dijaloga u BiH“ (202-215). Autor s tugom ističe da se na pregovorima u Daytonu ignorirane četiri vrijednosti stabilnog mira koje predlaže Ivan XXIII. Očekuje da religijske zajednice, svaka kod svojih vjernika, razvijaju prihvaćanje drugih, zatim da izabrani političari kod građana stvaraju pluralni politički model, a da u tome daju udio i predstav-

nici međunarodne zajednice. Ovdje su mentor i doktorand smatrali potrebnim iznijeti pregled dolaska i djelovanja vebabija u BiH (209-213). To je povod za pitanje o granicama religijske slobode kada bi čini pojedinca ili skupina ugrožavali zakonitu slobodu drugih. Autor zaključuje sa željom da se iznađe nov model za zemlju i narode BiH te ističe potrebu „dijaloga i ekumene koji su pretpostavka za međusobno pomirenje i otvorenost“ (215). Autor je više puta izrazio nadu da će pedeseta obljetnica enciklike *Pacem in terris*, koja pada god. 2013., biti povod za podsjećanje na učenje Ivana XXIII. o pravednom i stabilnom miru. Papinsko vijeće „Pravda i mir“ najavilo je početkom 2012. da će u 2013. prirediti trodnevnu konferenciju o tome. Mentor ove disertacije i doktorand učinili su važan korak u podsjećanju na tog Papu koji uči da svi mi, koji pripadamo različitim narodima i vjerama, možemo pridonositi stabilnom miru.

U popis literature (217-229) uneseni su dokumenti katoličkog učiteljstva o miru i pravdi, zatim izjave biskupa u BiH i Hrvatskoj te monografije i članci domaćih i stranih autora koji su spominjani tokom izlaganja.

Netko je mladom doktorandu Hrvatu, koji je dodiplomski studij završio u domovini, morao dobro pomoći da njegov nje-mački bude ne samo razumljiv

nego također zanimljiv i lijep. Na žalost, izdavač svoju seriju disertacija tiska veoma sitnim slovima, što traži dodatni napor čitatelja. Čestitam autoru što je kao svećenik mudro iskoristio vrijeme odobreno za postdiplomski studij i nadam se da u sadašnjoj službi direktora biskupijskog Caritasa prati društveni nauk Crkve iz konteksta nas katolika u ovoj multireligijskoj zemlji.

Mato Zovkić

120 GODINA TEOLOŠKOGA STUDIJA

Darko TOMAŠEVIĆ (ur.), *120. obljetnica Bogoslovije. Znanstveni skup povodom obilježavanja 120. obljetnice organiziranog filozofsko-teološkog studija na Vrhbosanskoj katoličkoj bogosloviji (Sarajevo, 16. listopada 2010.)*, Sarajevo: KBF Sarajevo, 2011., 288 str.

Ne kaže bez razloga latinska poslovice: *Habent sua fata libelli* – i knjige imaju svoju sudbinu. Knjige nema bez novca, jer se tiskanje plaća, ali ne uvijek i autorski rad. Ni bez dobre volje nema knjige, pa se u tom smislu traži izdavač. Ali, vratimo se glavnoj temi.

Pred nama je još jedna knjiga o sarajevskoj Bogosloviji. Prva je bila o njezinoj stotoj godišnjici (1890.-1990.), a ova druga je o

120-oj (1890.-2010.). Obadvije su tiskane u nizu *Studia Vrhbosnensia* koji je Teologija pokrenula prije 25 godina (1986.). Mali jubilej! U nizu je objavljeno 15 knjiga u ukupnom iznosu od 7.129 stranica.

Knjiga 120-e obljetnice Bogoslovije je 15-a u istom nizu; urednik je dr. D. Tomašević; izdavač KBF Sarajevo, 2011. godine i ima 288 stranica s 10 tema, predgovorom i brojnim dokumentima.

S iznimkom o umjetniku Otonu Ivekoviću, teme su predstavljene na studijskom skupu u sarajevskom KBF-u 16. listopada 2010. Tekstovi u knjizi slijede jedan za drugim bez svrstavanja u tematske cjeline, iako je povjerenstvo za pripremu skupa predviđalo sadržaj oko triju područja: akademsko, vjersko i društvenokulturno područje. Nije poznato zašto su u knjizi izostavljeni ti podnaslovi.

Promatrani kao cjelina za sebe, svi članci zaslužuju pažnju čitatelja. Prvi među njima je članak dr. Tome Vukšića o ulozi teološkoga fakulteta u državnim sveučilištima. Na 25 stranica teksta raspoređene su 4 teme s 4 podnaslova. Predstavljene su crkveni dokumenti o teološkom studiju, odnos teologije i sveučilišta, te odnos BH-zakonodavstva prema crkvenim učilištima. Zanimljivo je da je za manji entitet Teološki fakultet puni član sveučilišta, a u Federaciji samo pridruženi

(usput: Fakultet se u naslovu knjige i dokumentima naziva „članica“ a ne član?). Pri kraju članka su informacije o *Zakonu o slobodi vjere*, te o *Temeljnog ugovoru* između BiH i Svete Stolice, uz napomenu da bi on kao međunarodni ugovor „morao biti proveden“ (str. 44).

Na pitanje o ulozi biskupa u radu Teologije, odgovara prof. Juro Babić u tekstu od 11 stranica. Pripovjedački stil pisanja mu je tako tečan da je podnaslove smatrao suvišnima, možda zato da čitatelj sve pročita u dahu. Autor se prošetao od uloge biskupa oko formacije svećeničkih kandidata 10 nad/biskupija (+ BH-crkvena pokrajina) do ustanovljenja katehetskih škola, Katehetskog ureda, teoloških instituta, te od 2009. i Teološkoga fakulteta i drugih inicijativa „revnih i stamenih pastira“ (str. 59). Spomenuti su propušteni jubileji za 25, 50 i 75 godina Bogoslovije zbog nesklonih vremena (str. 49-50). Autor sam uviđa da mu je zadana tema „općenita i preširoka“, te se nije čuditi da se sadržaj članka nerijetko preklapa i ponavlja s pojedinim tekstovima objavljenim o stoljetnici Bogoslovije.

Opširna i zahtjevna tema dr. Nike Ikića, „120 godina u službi ekumenizma“, ima 38 stranica. Nije to lako ni pročitati, kamoli napisati. Mnoštvo podataka, imena, dokumenata, knjiga, časopisa, 14 pod/naslava i 79 fusnota koje

nerijetko zauzimaju pola ili gotovo cijelu stranicu. Ekumenska orijentacija nove crkvene pokrajine i Teologije, diskretno je uočljiva već u dokumentu *Ex hac augusta* (1881.), pa preko Strossmayera i Stadlera kao promotora ekumenizma do časopisa *Balkan* i pojedinih profesora Teologije. Ekumensko usmjerenje ima i časopis *Vrhbosnensia*.

O izdavačkoj djelatnosti Teologije s dosta uložena truda piše dr. Drage Župarić. O početnim izdanjima govori načelno, a od 70-ih godina prošlog stoljeća moguće je izdanja pratiti u kontinuitetu. Navode se pojedinačno nizovi, periodika, te posebna i glazbena izdanja (str. 116). Ovdje doznajemo da je knjiga: ukoričena tiskana publikacija od najmanje 49 stranica, s napomenom da slovo hvata misli, a papir ih čuva. Nova, elektronička knjiga može nestati pritiskom na tipku, a ona od papira ne može. Zato je knjiga trajna vrijednost (str. 115-117).

Slijede potom 4 rada iz umjetničkog i arhitektonskog područja: Ivana Udovičić o zidnom slikarstvu crkve; Andrea Baotić, neostilska sakralna oprema; Ibrahim Krzović, arhitektura Bogoslovije; te Vjeko Božo Jarak o radovima Otona Ivekovića u crkvi. Autori su članke obradili znalčki u struci i vrijedi s tekstom u rukama pažljivo i ponovljeno razgledati zdanje i njegove stilske značajke. Na žalost, stanje umjetnina

je „alarmantno“ i već dugo čeka „hitnu konzervaciju“ (str. 125). – Možda bi bilo dobro da su ovim tekstovima od 37 stranica pridodani i drugi sa sličnim temama, te uz već prikazane fotografije i skice na čak 65 stranica o crkvi, dodavši i preostale umjetnine iz zdanja, od toga prirediti monografiju. To tim više što u prikazu o 100-godišnjici Bogoslovije nema niti jednoga teksta o samom zdanju kao „jednom od najljepših primjera historicizma u Sarajevu“ (str. 125).

Pretposljednji rad u knjizi rad je prof. Ivana Macana i obrađuje filozofiju Franje Šanca (+1953.) i Miljenka Belića, profesore sarajevske Teologije. Šanc je u dva navrata bio 17 godina profesor u Sarajevu. Smatra se našim najboljim poznavateljem i tumačem Aristotela. Znanjem i pisanjem izazvao je veliko zanimanje osobito skolastičkih pisaca Europe.

Šancov učenik Miljenko Belić (+2008.) iz rodnog Đakova odlazi u Travničku gimnaziju gdje je zapažena njegova sklonost filozofiji koju je i studirao, osobito okrenut ontologiji i analogiji bića. Našazimo ga kao vrsnog profesora Teologije u Sarajevu nakon otvaranja 1969., a bio je i njezin rektor. Njegovo izvrsno poznavanje filozofije odvelo ga je na brojne međunarodne skotističke i tomiističke kongrese, npr. u Oxfordu, Edinburghu, Beču, Padovi, Sala-

manci, u Rimu, Napulju, Zagrebu. Svoja djela pisao je i na latinskom jeziku. Slaba utjeha današnjim studentima!

I konačno najdulji članak od 40 stranica dr. Josipa Dukića: „Odnos Krunoslava Draganovića i Joze Kljakovića“. Radi se o dvojici uglednih ljudi, prvi iz Brčkog, drugi iz Solina. Sudbina ih je povezala uz rimski kolegij sv. Jeronima kao izbjeglice nakon II. svjetskog rata. Draganović se bavio humanitar- nim, Kljaković umjetničkim radom, a obadvojica su bili dio i bez njih žestokih crkveno-političkih polemika u to doba. Stajališta su im se razila kad je 1963. u „Hrvatskoj reviji“ objavljen anonimni članak o našim biskupima na Saboru, potpisan *Vigilantibus iura*.

Teško je ne primijetiti da je Dukićev tekst sam za sebe dobro sročan, nudi brojne manje poznate informacije, te uvid u polemike i međusobne optužbe unutar poratne emigracije. Međutim, u članku je teško naći dodirnu točku s Bogoslovijom ili „organiziranim filozofsko-teološkim studijem“ – kako podnaslov knjige određuje njezin sadržaj.

Neka bude dopuštena još poneka primjedba o ovoj samim sadržajem, dobroj knjizi. Prije svega, za nju je čini se bilo kratko razdoblje od 20 godina nakon knjige o stogodišnjici. Neki se tekstovi mogu objaviti kao zasebne cjeline, kao: prikazi umjetničkih sadržaja crkve s dodatkom i o

ostalim umjetninama Bogoslovi- je; te o Fakultetu o kojem uvodni dio ima 14 stranica dokumenata bez popratnih dodataka i jedan samo načelni tekst, te dvije reč- nice u Predgovoru, gdje se Fakul- tet samo spominje.

Nadalje, knjizi nedostaju još neke teme makar na nekoliko stranica, a evo barem dvije. Prva se odnosi na nedostatak članka o ulozi časnih sestara koje su go- dinama radile u Bogosloviji daju- ći svoj doprinos funkcioniranju ove ustanove. Druga tema se tiče doprinosa Bogoslovije u ratnom okruženju Sarajeva 1992.-1995. Na stotine osoba tu je danima nalazilo sigurnost među debe- lim zidovima; te zahvaljujući Na- pretku i Bogosloviji podijeljeno je 403.000 obroka, druge hrane i lijekova komu god je trebalo, a svima je trebalo. Sarajevo to ne zaboravlja, a u knjizi je zaborav- ljeno – kao da nije ni bilo.

Uporaba knjige bila bi olak- šana da su na kraju načinjeni indeksi imena i pojmova, što je uobičajeno za ovakvu vrstu publi- kacija.

Konačno, unatoč svim nave- denim dobronamjernim primjed- bama, knjiga je vrijedan svjedok i spomen jednog vremena Vrhbo- sne. Autorima tekstova i prire- đivačima ostaje priznanje uz već spomenutu poslovicu: *Habent sua fata libelli!*

Tomislav Jozić

NOVO IZDANJE TOMIĆEVA KOMENTARA OTKRIVENJA

Celestin TOMIĆ, *Otkrivenje. Ko- mentar. 2. izdanje o petoj obljet- nici smrti autora*, Zagreb: Veritas, 2011., 399 str.

Kao što podnaslov govori, Hrvatska provincija sv. Jeronima franjevac konventualaca izda- la je o petoj obljetnici smrti svo- jega člana dr. Celestina Tomića (1917.-2006.) njegov egzegetski komentar *Otkrivenja* koji je prvi puta objavljen 1997. Autor je bio profesor Staroga zavjeta na Ka- toličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu od 1953. do 1988. te dugogodišnji suradnik mjeseč- nika *Veritas* koji izdaju Hrvatski konventualci. Plod te bibličarske djelatnosti je niz od dvadesetak knjiga o različitim temama Staro- ga i Novoga zavjeta te tri klasična priručnika za studente teologije (*Pristup Bibliji; Poruka spasenja Svetog pisma Starog zavjeta; Sa- vao Pavao*).

Kvalitetna novost ovog izda- nja je „Predgovor“ Bonaventure Dude (str. 5-14) koji je za svoje studente na KBF-u u Zagrebu iz- dao skripta *Iz Apokalipse* god. 1966. te pri završetku svoje pro- fesorske službe zaželio i sam na- pisati komentar Otk, ali živeći u Zagrebu nije mogao doći do knji- ga i članaka koje je smatrao nuž- nima. U ovom Predgovoru vrlo živahno predstavlja Otkrivenje

današnjim čitateljima i Tomičevo prijateljevanje s Biblijom.

Tomić u svojem Proslavu (17-20) ističe da za Otkrivenjem ljudi posežu „u nesigurnim vremenima ... da se osvijetli tama sadašnjice i otkrije tajna budućnosti“. Ovim daje naslutiti da su ga ratne nevolje u Hrvatskoj nakon raspada Jugoslavije potaknule na proučavanje i tumačenje viđenja Ivana s Patmosa koji preko poruka kršćanima Male Azije u sedam gradova svojega vremena govori kršćanima svih vremena. U „Uvodu“ (21-71) govori o autoru, književnoj vrsti apokalipse, hermeneutskom ključu za Otk i teološkoj poruci ove knjige koja se obilno služi simbolima i metaforama. Povod knjizi je utjeha diskriminiranim kršćanima u vrijeme Domicijana. Središte knjige je Isus Krist kao eshatonski sudac, i zato je ona teologija povijesti.

U komentaru Tomić dijeli Apokalipsu ovako:

- proslav (1,1-4),
- objava sedmerim crkvama (1,4 – 3,22),
- objava budućnosti svijeta i Crkve (4,1 – 22,5),
- epilog – završetak (22,6-21).

Drugi komentatori vide u 1,1-8 uvod, zatim slijedi uvodno viđenje s nalogom (1,9-20), pisma Crkvama za koje se Ivan vidjelac osjećao nadležan (2,1-3,33), apokaliptička viđenja (4,1-22,5), zaključak (22,6-21). Tako

katolički bibličar Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg, 1997. Sporno je jesu li apokaliptička viđenja najava povijesti Crkve ili prvenstveno utjeha progonjenim kršćanima pišćeva vremena.

Komentatori se slažu da su poglavlja dvanaesto i trinaesto literarna i teološka sredina knjige. U dvanaestom je viđenje o Ženi obučenju u sunce koju zajedno s njezinim potomcima progoni Zmaj, a Bog je čuva kroz određeno vrijeme. U trinaestom je viđenje Zvijeri sa zagonetnim brojem 666 kojoj svi državljani trebaju iskazivati religiozno štovanje. Starija katolička egzegeza vidjela je u Ženi prvenstveno Mesijinu majku, a novija vidi mesijanski narod. Tomić kaže da je Žena Crkva, ali treba uvažavati i tradiciju da je to Marija (241-255). Komentatori se slažu da je „Zvijer iz mora“ (13,1) rimski car a „zvijer iz zemlje“ (13,11) rimska religija koja „pozemljare“ prisiljava na religiozno štovanje poglavara države. Zato broj 666 iz Otk 13,18 označava Nerona kao prvog progonitelja Jaganjčevih sljedbenika, ali je to i simbol za druge tirane te za različita zla kroz povijest (271-275).

Poglavlja 17. i 18. govore o „bludnici što sjedi na vodama velikim... na sedam bregova“ (17,1.9). Ivan vidjelac vidi kako ona pada, a nad njom tuguju kraljevi zemlje i trgovci koji su se grešno veselili

li. Jedan snažni anđeo baca veliki kamen poput mlinskog u more i govori: „Tako će silovito biti strovaljen Babilon, grad veliki i nika da ga više neće biti“ (18,21). Tomić pokazuje kako se ovdje Ivan služi slikama iz Staroga zavjeta da najavi slom rimske tiranske vlasti i utješi progonjene kršćane.

U „Pogovoru“ (387-391) autor ističe da je Otkrivenje nastalo u kriznim vremenima kada je Crkva bila izvana ugrožena progonstvima a iznutra krivovjermem. Prema uvjerenju Ivana vidioca Krist raspeti i uskršli stožer je povijesti ali i osporavani znak. Za njega je povijest križni put kojim Crkva putuje ususret Gospodinu što dolazi. „Otkrivenje je za progonjene i klonule vjernike knjiga utjehe. Ona podržava hod Crkve i svakog pojedinca“.

Iz popisa literature (393-394) vidi se da se autor služio djelima na francuskom, talijanskom i njemačkom, ali ne na engleskom. Nije se poslužio prijevodom knjige baptističkog bibličara Roberta H. Mouncea, *Ivanovo Otkrivenje. Uvod i komentar* (Logos, Daruvar, 1997; prvo izdanje u Novom Sadu, 1985.) koji je znanstven, ali i vjernički, te zato upotrebljiv za katolike. Tomićev i Mounceov komentar su dobro došli zato što se Otkrivenje čita u liturgiji Crkve te što se suvremeni filmski i književni djelatnici služe motivima iz Otkrivenja, kao što je broj 666 te „jahači Apokalipse“ (6,1-8 četiri

jahača koji nose nevolje; 19,11 Krist kao jahač na bijelom konju). Komentar je potreban i koristan čitateljima koji žele razumjeti što je Otkrivenje značilo prvim povijesnim naslovnica i što nudi nama današnjim kršćanima.

Kao i u drugim svojim djelima namijenjenim širokom krugu čitatelja, Tomić piše katoličkim čitateljima koji Bibliju doživljavaju u Crkvi i s Crkvom. U toku izlaganja ne upućuje na djela kojima se poslužio niti na autore od kojih se eventualno distancira. O Ivanovu Otkrivenju na hrvatskom su posljednjih decenija, uz već spomenutog B. Dudu, pisali Albin Škrinjar, Božo Jarak, Stipo Jurič i Nikola Hohnjec – sve profesori Svetoga pisma. Zajedno s njima, Celestin Tomić pridonio je da viđenja Ivana s Patmosa ne ostanu knjiga sa sedam pečata (5,1).

Mato Zovkić

KONCILSKA I POSTKONCILSKA CRKVA U HRVATA

Philippe CHENAUX – Emilio MARIN – Franjo ŠANJEK (ur.), *La Chiesa croata e Concilio Vaticano II*, Citta del Vaticano: Lateran University Press, 2011., 469 str.

Crkva u Hrvata i Drugi vaticanski koncil zbornik je radova sa znanstvenog simpozija održanog 4.-5. prosinca 2008. na Papin-

skom sveučilištu Lateran u Rimu. Organizator skupa jest Sveučilište Lateran a suorganizatori su Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu i Veleposlanstvo Republike Hrvatske pri Svetoj Stolici. Kumovali su mu kardinal William Joseph Levada, prefekt Kongregacije za nauk vjere, kardinal Josip Bozanić, zagrebački nadbiskup i kardinal Vinko Puljić, vrhbosanski nadbiskup. Zbornik je podijeljen u dvije cjeline, od kojih prva donosi, uz uvod i pozdravne riječi, priloge o različitim djelovanjima i doprinosima hrvatskih biskupa i teologa na Drugom vatikanskom koncilu (str. 13-348). Druga cjelina, nizom priloga, izlaže katoličku teologiju u Hrvatskoj i u zemljama središnje i jugoistočne Europe (str. 351-465). Iako je svaki pojedinačni prilog kvalitetan i zanimljiv na njemu svojstven način te bi se mogao puno opširnije predstaviti od onoga što slijedi, zbog zahtjeva ograničenog broja stranica, prisiljena sam neke, i nedopušteno, samo navesti.

Kardinal Tomáš Špidlík, svojim prilogom o duhovnosti Slavena („Slavenska duhovnost“, 13-38) uvodi nas u čitanje ovog opsežnog djela. Kako bi definirao ono što naziva slavenskom duhovnošću, autor se vraća na same početke slavenskih naroda, onda kada su se našli između dva antagonistička bloka Rimskog Carstva, onda kada su predstavljali most ujedinjenja dok se i sami

nisu podijelili na Istok i Zapad. Autor ocrtava dinamičku evoluciju duhovnosti Slavena, ističući pri tomu ključnu ulogu njihovih apostola, braće Ćirila i Metoda. Prilogom dominira filozofska tema spoznaje, bilo naravi Trojedinog Boga, bilo samog čovjeka, razmišljanja koja su dovela do stvaranja posebne vrste personalizma. Autor završava članak konstatirajući, kako to sam kaže, sa zadovoljstvom da je „personalizam velikih ruskih mislilaca bio bitno religioznog, kristološkog usmjerenja“ (37). Prilog će se jako svjediti ljubiteljima romana, osobito ruske književnosti.

Za one koji vole promišljati teologiju kroz intrige i mračne zavjere, slijedi prilog o počecima vatikanske *Ostpolitik*, Philippea Chenauxa („Sudjelovanje Crkvi Istoka na Drugom vatikanskom koncilu i počeci vatikanske *Ostpolitik*“, 39-54). *Ostpolitik* je vatikanska politika dijaloga prema zemljama istočnoga bloka. Ta se „politika dijaloga“, koju je pokrenuo Ivan XXIII., temeljila na dubokom uvjerenju da samo dijalog između dva svjetska bloka može pružiti trajni mir i garantirati preživljavanje Crkve u zemljama pod komunističkom vlašću. Prilog pokazuje kako je Drugi vatikanski koncil bio odlučujući za tu politiku dijaloga, ograničujući se na slučaj triju zemalja: Mađarske, Čehoslovačke i Poljske.

Željko Tanjić prikazuje su-

djelovanje kardinala Franje Šepera na Koncilu („Kardinal Franjo Šeper i dijalog Crkve sa suvremenim svijetom“, 55-75). Uvodno predstavlja biografiju kardinala Šepera koja, iako sažeta, pokazuje jedno bogato životno iskustvo i djelo. Zbog tog bogatstva autor kardinala naziva „l'uomo di confine“ – čovjek granica, misleći pod time na sve političke, kulturalne, jezične i misaone periode i promjene u kojima je on sudjelovao. Taj čovjek granica posjedovao je sve one osobine koje su mu omogućile dijalog sa suvremenim svijetom. Bio je ne samo teološki ekspert nego izrazito odgovorna, skromna, milosrdna, blaga ali odlučna osoba. Prikazujući uistinu zavidno ljudsko i intelektualno djelovanje kardinala Šepera, autor ga predstavlja kao neumornog služitelja Crkve. Prilog jasno odražava autorovo duboko poštovanje kardinala Šepera, što nije uopće bez razloga, kako to prilog pokazuje.

Sljedeći prilog je na engleskom jeziku a autor je mons. Mato Zovkić za kojega je sudjelovanje biskupa na Koncilu bila prilika međusobnog obogaćivanja („Sudjelovanje biskupa na Drugom vatikanskom koncilu kao prilika međusobnog obogaćivanja“, 77-92). Prof. Zovkić predstavlja Koncil kao sociološki događaj svjetskih razmjera. Ističe kako je privilegij sudjelovanja jugoslavenskih biskupa na Koncilu

omogućilo biskupima ne samo da prikažu stvarno stanje i situaciju u vlastitim biskupijama i zemlji nego i da zatraže duhovnu i materijalnu pomoć za njihove lokalne zajednice. Između ostalog autor ističe kako je raspad Jugoslavije i stvaranje demokratskih država donio nove potrebe i pružio nove mogućnosti za uključivanje laika u teološko promišljanje, u čemu prof. Zovkić vidi početak jednog novog razdoblja u prihvaćanju Drugog vatikanskog koncila u hrvatskom narodu. Prilog jasan, sažet i čitljiv. Posebno bi mogao biti zanimljiv mlađim generacijama svećenika ili današnjim studentima teologije s obzirom na to da prikazuje stanje društva i Crkve u vremenu kojemu oni nisu pripadali, ali bez kojega ne mogu, ne bi trebali, graditi svoj civilni i religiozni identitet.

Pero Aračić - Ivo Džinić donose, moglo bi se tako reći, okvir unutar kojega se onda smještaju doprinosi pojedinih biskupa na Koncilu („Pastoralni aspekti intervenata hrvatskih biskupa na Drugom vatikanskom koncilu“, 93-122). Od brojnih „zahvata“ hrvatskih biskupa, autori su izabrali pet tema od osobite važnosti za pastoral: trajni đakoniat, liturgijska pitanja, laici, pastoral emigranata i sloboda religije. Prilog bi mogao biti zanimljiv onima koji bi htjeli znati kako su nastajale pojedine formulacije određenih dokumenata i koja je njihova te-

ološka pozadina. Autori su se, što je vrijedno pohvale, potrudili da iznesu i *pro* i *contra* razloge.

Slijede tri priloga koji prikazuju djelovanje splitsko-makarskog nadbiskupa Frane Franića. Prvi od njih, onaj koji je napisao Dušan Moro, govori o doprinosu nadbiskupa u nastanku koncilskih konstitucija SC, LG, DV („Frane Franić i tri koncilске konstitucije: SC, LG, DV. Doprinos Splitsko-Makarskog biskupa eklezijologiji i teologiji Drugog vatikanskog koncila“, 123-143). Najvažniji prijedlog nadbiskupa Franića bio je da slavljе svete mise i sva administracija budu na materinskom jeziku svakog naroda. Sljedeći prilog govori o doprinosu nadbiskupa Franića kulturi dijaloga i koncilskoj obnovi svijeta a donosi nam ga Ante Mateljan („Frane Franić i časopis *Crkva u svijetu*. Kultura dijaloga u koncilskoj viziji obnove Crkve i svijeta“, 145-163). Želja biskupa Franića, kako to ističe Mateljan, bio je dijalog Crkve sa svijetom. S obzirom na to da je za Franića nemoguć kompromis između ateističkog marksizma i religije, predlaže što veću i autentičniju vjernost Kristu, koja će omogućiti ljubav prema neprijateljima, a ona će opet biti u službi izgradnje pojedinca i društva. I posljednji u nizu ovih priloga o nadbiskupu Franiću napisao je Emilio Marin („Koncilске ideje - Frane Franić. Svjedočanstvo i osvrti“, 165-177). Prilog koji donosi osobno

iskustvo susreta autora s nadbiskupom Franićem, ali iz kojega možemo upoznati upravo nadbiskupovu misao, otkriti koje je teologe u svojim argumentacijama slijedio i u čemu se njegovo razmišljanje nije poklapalo s razmišljanjem kardinala Šepera.

Slijedi niz priloga koji nam donose ideje prilično zanimljivih osoba te njihove doprinose na Drugom vatikanskom koncilu. Tako Anton Tamarut predstavlja djelovanje biskupa Zazinovića na Koncilu („Karmelo Zazinović, pomoćni biskup Krka na Drugom vatikanskom koncilu“, 179-202). Prilog Marijana Biškupa i Tončija Matulića, ističe zavidno djelovanje profesora Jordana Kuničića, („Jordan Kuničić, O.P. Koncilski teolog ekspert“, 203-220), a o Karlu Baliću, najpoznatijem hrvatskom mariologu XX. st., možemo naučiti iz priloga Josipa B. Percana („Znanstveni lik oca Karla Balića i njegov doprinos sintezi o mariologiji na Drugom vatikanskom koncilu“, 221-285). Balić je organizirao tri marijanska kongresa (tematski orijentirani isticanju Marijine uloge u povijesti spasenja) koji se, iako su prethodili Koncilu, smatraju nekom vrstom doprinosa Balića na Drugom vatikanskom s obzirom na to da su, bilo tematski bilo argumentativno, pripremili samu koncilsku raspravu i koncilsko poimanje mariologije. Nezaobilaznu ulogu Balića u organiziranju nacio-

nalnih Marijanskih kongresa i u osnivanju Hrvatskog marijanskog društva ističe Adalbert Rebić („Hrvatski doprinos marijanskim studijima“ 287-311). Profesor Rebić je autor još jednog priloga, koji je pisan na engleskom jeziku, a koji govori o doprinosu Kršćanske sadašnjosti u postkoncilskoj teologiji („Doprinos Kršćanske sadašnjosti postkoncilskoj teologiji Katoličke crkve u Hrvata“, 337-348).

Franjo Šanjek, predstavlja povijesnu pozadinu nastanka, probleme i zavjere koje su ga pratile, razloge za potpisivanje i protiv potpisivanja sporazuma Svete Stolice s ondašnjom Jugoslavijom („Odnosi između Crkve i države u svjetlu Protokola potpisanog između Svete Stolice i Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije (1966.)“, 313-325). Nakon toga slijedi zanimljiv prikaz života jedne, pa ne baš pretjerano poznate ličnosti hrvatskoj javnosti, a pogotovu u crkvenim krugovima. Riječ je o Ivanu Illichu, a o njemu govori Mirjana Polić Bobić („Zabilješka o Ivanu Illichu“, 327-335). Kuriozitet postaje to veći ako se ima na umu da je Illich bio katolički svećenik, intelektualac, hrvatskoga porijekla, ali odsutan iz hrvatskih intelektualnih i akademskih krugova sve do skore prošlosti. Njegovo neslaganje sa sistemom, jer je bio „posebna vrsta mislioca“, čitatelji mogu naći u dotičnom prilogu.

U drugi dio Zbornika uvodi prilog Nikole Eterovića koji je na 6 str. prikazao jednu religioznu, kulturnu i duhovnu osnovu koja je bila temelj za obnavljanje teologije u zemljama centralne i istočne Europe („Obnova katoličke teologije u Hrvatskoj i u zemljama središnje i jugoistočne Europe nakon Drugog vatikanskog sabora“, 351-356). Slijedi jako opširan i detaljan prikaz situacije u kojoj se nalazila Crkva u Hrvata tijekom komunističke vlasti, a donosi nam ga Jure Bogdan („Crkvena i politička situacija u Jugoslaviji nakon Drugog svjetskog rata i sudjelovanje biskupa na Drugom vatikanskom koncilu“, 357-398).

Niz priloga koji slijede pokazuju stanje pojedinih zemalja tijekom komunističke vlasti te pokušaj obnove i promicanja svega onoga što im je bilo oduzeto, strogo kontrolirano ili pak radikalno zabranjeno. Mihály Szentmártoni govori o strogoj izoliranosti Mađarske od svih važnijih događaja unutar Crkava, što je i razlog za kašnjenje upoznavanja i prihvaćanja dekreta Koncila („Obnova u zemljama mađarskog govornog područja“, 399-405). O obnovi kršćanstva u albanskom narodu donosi nam zanimljiv prilog David Djudjaj („Koncilaska obnova u zemljama albanskog govornog područja“, 407-414). Iznenaduje činjenica da, unatoč svim poteškoćama, progonima, torturama, borbi za državnost, činjenici ne-

sudjelovanja na Koncilu, crkva u Albaniji ima danas dvije biskupije, mnogo svećenika, redovnika, redovnica i misionara.

Doprinos Rumunjske crkve na Koncilu autor Anton Lucaci ne vidi toliko u teološkim, liturgijskim i pastoralnim idejama koliko u tihom i patničkom svjedočenju i zajedništvu u molitvama („Koncilska obnova u Rumunjskoj i Bugarskoj“, 415-425). Za razliku Rumunjske crkve, Bugarska je imala tu sreću da je neposredno nakon završetka Koncila bila uvučena u određenu koncilsku reformu. Ekumenski dijalog s Pravoslavnim crkvama prikazuje nam Zdislaw J. Kijas („Ekumenski dijalog s Pravoslavnim crkvama“, 427-444). Autor ističe kako se ograničava na službeni teološki dijalog uspostavljen voljom Pape, biskupa Rima, i Carigradskog patrijarha, koji bez sumnje datira na datum proklamiranja Koncilskog dekreta o ekumenizmu, *Unitatis redintegratio*, 21. studenog 1964. O tragičnoj okupaciji Poljske, zlu nacizma i komunizma koji su stvorili društvo straha, onog straha koji je ne samo poništavao duhovni i moralni život ljudi nego i bio moćno sredstvo u rukama okupatora, govori nam Stanislaw Grygiel („Priateljstvo stvara prostor pastoralnog djelovanja“, 445-449). Poziv Ivana Pavla II. „Ne bojte se“, priziva upravo na lomljenje tišine straha i na obranu ljudskog dostojanstva. I na kraju,

sažetu rekapitulaciju svih priloga u zborniku donosi Nikola Eterović („Zaključak. Dijelovi za sintezu“, 451-465).

Dakle, pred nama je Zbornik uistinu bogat različitim, manje-više zanimljivim, i manje-više korisnim informacijama. „Ima svega“ tako da će puno njih naći nešto „za svoju dušu“. Toplo ga preporučujem ljubiteljima crkvene povijesti i onima koji su općenito zainteresirani za ekleziologiju.

Zorica Maros

MUSLIMANI I KRŠĆANI U ZALAGANJU ZA ZAJEDNIČKO DOBRO

Michael IPGRAVE (ur.), *Izgradnja boljih mostova saradnje. Muslimani, kršćani i zajedničko dobro. Izlaganja četvrtog seminara „Building Bridges“ (Izgradnja mostova) održanog u Sarajevu 15.-18. maja 2005.*, Sarajevo: el-Kalem, 2011., 212 str.

U Britaniji živi preko dva milijuna muslimana koji su potomci doseljenika iz bivših kolonija. Zato se Anglikanska crkva trudi odgajati vlastite vjernike za poštovanje muslimana u vlastitoj zemlji i za dijalog kršćana i muslimana u svijetu. U tom duhu kenterberijski nadbiskup Rowan Williams nastavio je projekt svojega prethodnika „Building

Bridges – Izgradnja mostova“ za suradnju kršćana i muslimana. Projekt vode anglikanski svećenici koji po mandatu svojega poglavara organiziraju svake druge godine studijski susret muslimanskih i kršćanskih znanstvenika, svaki puta u drugoj zemlji. Susreti traju po tri radna dana; petnaestak stalnih sudionika bivaju pozvani na svaki od susreta a još petnaestak bivaju odabrani iz zemlje gdje se susret održava ili iz drugih krajeva. Četvrti takav susret održan je u Sarajevu od 15. do 18. svibnja 2005., uz suradnju Fakulteta islamskih nauka (FIN) i Vrhbosanske teologije. Program se sastojao od nekoliko javnih predavanja u Bošnjačkom institutu blizu katoličke katedrale, niza zatvorenih izlaganja s diskusijom u Vrhbosanskoj teologiji i završnog javnog događaja u kazalištu na kojem su govorili reis dr. Mustafa Cerić, kardinal Vinko Puljić i nadbiskup Williams.

Knjiga sadržava glavna izlaganja na tom susretu, ali na žalost ne i veličanstveni završni govor nadbiskupa Williamsa u kazalištu. Engleski original objavljen je u Londonu 2008., a ovaj prijevod na bosanski objavila je izdavačka kuća Islamske zajednice u BiH el-Kalem pod vodstvom dr. Ahmeta Alibašića, profesora na FIN-u. Prevoditelji su Džemaludin Latić, Azra Mulović, Mirza Sarajkić i Asim Zubčević. Na početku stoji popis službeno pozvanih sudioni-

ka te predgovor Michaela Ipgravea. Izlaganja su podijeljena u tri skupine: 1) „Vjernici i građani“ s pet predavanja (str. 5-80); 2. „U potrazi za zajedničkim dobrom“ sa šest predavanja (str. 81-149); 3. „Zajednička briga za zajednički svijet“ s četiri predavanja (str. 151-207). Michael Ipgrave predstavio je kratkim uvodom teme svakog od triju dijelova.

Maleiha Malik, musliman predavač na Pravnom fakultetu u Londonu izložio je temu o vjeri u javnosti s islamskog stajališta. Iznoseći islamsku kritiku moderniteta, ističe da je „glavna greška sekularizma što ‘skrene’ u subjektivizam“ (26) te s radošću ukazuje da „kroz konkretni čin vjerskog obreda islam na najčudesniji način ostavlja svoj trag u suvremenom svijetu“ (28). Uvjeren je da islam ima što ponuditi sekularnom svijetu. Anglikanski biskup, Paksitanac u Britaniji, Michael Nazir-Ali govorio je o temi „Vjernici i građani: kršćanska vjera i nacionalna pripadnost“. Istaknuo je da je država ozakonjenje pljačke ako u njoj nema pravde. Dugačkim citatom iz Poslanice Diognetu pokazao je da kršćani mogu postupati kreativno u napetosti između svoje „pridošlosti“ u svakoj državi i dinamičke prisutnosti u svojem društvu. Ja sam kratkim izlaganjem obradio temu „Vjera i nacionalni identitet katolika u Bosni i Hercegovini“ (45-50). Profesor s Pravoslavnog teološkog fakulte-

ta u Beogradu Bogdan Lubardić izložio je pravoslavnu tradiciju o suodnosu vjerničkog i građanskog identiteta. O suodnosu vjerničkog i građanskog identiteta u Velikoj Britaniji govorili su Zaki Badawi, direktor Muslimanskog koledža u Londonu i anglikanski svećenik Michael Ipgrave. Pokazali su kako su tri britanske nacije (Englezi, Škoti, Velšani) religijski pluralne te da uz to valja računati s „crnim Englezima, crnim Britancima“ koji pripadaju nekršćanskim religijama. U naglašavanju kako razlog isključivanja religijskih manjina u britanskoj povijesti nije bio ni teološki ni duhovni kažu: „Koliko kod da su anglikanski protestanti bili uvjereni u lažnost nekih rimokatoličkih doktrina, rimokatolike iz građanskog života nisu isključivali na osnovi načela ‘zabluda nema pravo’, već na brizi da li će politički biti odani oni čija vjera zahtijeva od njih pokornost papi u Rimu“ (69). Posebnu pozornost posvetili su odnosu muslimanskog identiteta i britanske građanske pripadnosti.

Tariq Ramadan, profesor islama na Univerzitetu u Fribourgu, obradio je islamsko poimanje zajednice, ali nije dostavio organizatoru tekst predavanja pa je ono pretipkano iz snimljene vrpce (84-92). Temelj su pet vrijednosti koje se izvode iz Kur’ana i suneta: religija (*din*), osobni integritet (*nafs*), um (*aql*), obitelj (*nasl*), imovina (*mal*); neki dodaju i čast. On traži

kolektivnu racionalnost kod muslimana kada se radi o vladavini i pravdi jer ne postoji ekskluzivni model muslimanske države. Isusovac John Langan, profesor katoličkog društvenog nauka na Univerzitetu Georgetownu u SAD-u, izložio je poimanje općeg dobra u sekularnom društvu prema novijim dokumentima crkvenog učiteljstva (93-107). Vjernici smiju djelovati politički, ali trebaju računati s pravima drugih. Fikret Karčić s FIN-a izložio je temu: „Bosanskomuslimanski učenjaci o vladavini i pravdi“ (108-112). Posebno se pozvao na Aliju Izetbegovića koji uči da je Bog ljude stvorio slobodnim i razumnim, i stoga ne postoje više i niže rase niti loše i dobre nacije. Vladimir Ćirić, beogradski istraživač kršćansko-muslimanskih odnosa, obradio je muslimanske i kršćanske poglede na različite modele vladavine (113-118). „U multietničkim i multikonfesionalnim zemljama, kao što su bile Jugoslavija i Sovjetski savez, suverenov princip čuvanja nacije na okupu bio je utemeljen na ideji ‘bratstva i jedinstva’. Tko god je govorio protiv ovog principa, smatran je za državnog neprijatelja i nužno je postajao politički zatvorenik“ (116). Malezijski znanstvenik Mohammad Hašim Kamali obradio je temu „Vlada i religija u Maleziji“ (119-133). Priznaje da u toj državi „religijske manjine imaju nedostatak kvalificiranih vjerskih učitelja i nastavnika što je

posljedica nepostojanja izravne financijske pomoći od strane vlade, ali i restrikcija za određene vjerske učitelje i propovjednike koji dolaze izvana“ (130) te predviđa da će se malezijska politika morati suočiti s etnicitetom i religijom.

Znanstvenik iz Gane John Azumah obradio je gledanje ljudi zapadne Afrike na model upravljanja i pravde (134-149). U obrazlaganju zašto nigerijski muslimani sumnjičavo gledaju na sekularnu državu kaže da se oni oslanjaju na primjer Muhameda koji je bio religijski vođa, vojnik i državnik. Za muslimane te države šerijat je sastavni dio njihova identiteta te „tvrde da je Šerijat stvar slobode religije“ (140). On priznaje da prema šerijatu nema jednakosti kršćana pred zakonom u muslimanskim državama te da određivanje kršćana kao zaštićene manjine (*zimmi*) zapravo znači diskriminaciju: „Siromaštvo i korupcija, koji su postali endemični u mnogim afričkim državama, povećavaju šanse za iskorištavanja i zlouporabe sistema kao što je Šerijat“ (145). Navodi izreku biskupa Desmonda Tutua da sekularna država nije bezbožnička niti nemorralna, nego ona koja ne daje prednost nijednoj religiji. U zaključku predlaže izbjegavanje karikiranja drugih: „I kršćani i muslimani se trebaju prvenstveno informirati o tome što preporučuju drugima i informirati se i onome što taj drugi nudi“ (149).

U uvodu u treće poglavlje Ipgrave ističe da kršćani i muslimani trebaju djelovati skupa kako bi sve pripadnike pluralnih društava podsjećali „kakvu je svrhu Bog namijenio njihovu zajedničkom domu“ (153). Nadbiskup Rowan Williams u svojem izlaganju „Kršćanstvo, islam i izazov siromaštva“ (154-163) upozorava na služenje siromasima prema Novom zavjetu te od vjernika traži zalaganje „za učinkovit vjerski otpor siromaštvu“ (158). Trebali bismo se zalagati da ulaganje u razvoj bude etično te pomagati institucije koje štite slobodno područje ekonomske razmjene, a ograničavaju neodgovornu ekonomsku moć. Timothy J. Winter, suradnik za islam na Teološkom fakultetu u Cambridgeu, koji je kao dobro obrazovani kršćanin prihvatio islam, izložio je temu „Siromaštvo i Jišmaelova/Ismailova karizma“ (164-184). Ističe kako se Muhamed u svojem osebnom životnom stilu pridružio siromasima prihvaćajući siromaštvo kao sredstvo apostolata. S ponosom ističe da je „Isus iz evanđelja manje asketski lik nego Muhamed iz hadisa“ (173). Analizira islamsku tradiciju o pohodu Abrahama i Jišmaela Meki te o gradnji tamošnjeg svetišta. Abrahamovu spremnost da se liši svojih sinova prema Postanku tumači kao odabir siromaštva po Božjem naređenju (177). Preporuča muslimanima globalnu poniznost u duhu Muha-

medove izreke „Siromaštvo je moj ponos“ (178). Zato „binladenizam, sa svojim bijesom protiv globalne neravnoteže, razotkriva se samo kao drugi način bivanja Zapadnjakom, kako procjenjuje John Gray. Ako je svjetska trgovina nepravedna, ni napad na Svjetski trgovinski centar nije ništa manje nepravedan, poput rasta bujnog korova na istom smrdljivom tlu pohlepe, zavisiti i bešćutnosti“ (181). Poziva muslimane i kršćane da se približavaju „u ciljevima i viziji protiv globalne korporacijske monokulture pohlepe“ (184).

Ellen J. Davis, profesorica Biblije na Duke Universityju, Durham, Sjeverna Karolina, u izlaganju „Govor srcu“ (185-197) traži iz proročkih tekstova motivaciju za rad na društvenim promjenama te ističe da ljubav prema bližnjima traži čuvanje okoline. Iranski znanstvenik Aref Ali Nayed, koji djeluje na Teološkom fakultetu u Cambridgeu, u temi „Ajatologija i rahmetologija: Islam i okolica“ (198-207) predlaže teologiju znaka (*aya*) kao „projekt za oporavak islamske teologije“ (200). Za islamsku teologiju okoliša nužno je gledati prirodu i ljude kao očitovanje Božjeg suosjećanja u svijetu: „Čini se da smo izgubili smisao milosti jednih prema drugima i u svjetlu ovog gubitka upravo je vrijeme da se ponovo artikulira centralna pozicija milosti (*rahma*). Veliki teolozi prošlosti nisu bili bezosjećajni prema ljudima; zapravo

mnogi od njih su bili velike sufije i duhovni učitelji. Međutim to se zaboravilo i zapostavilo danas, djelomično zbog diskursa koji dolazi iz scijentizma“ (207). M. Ipgrave u zaključku naslovljenom „Izgradnja mostova u Bosni i Hercegovini“ ističe da su se na seminaru istaknula tri obzora u gledištima muslimana i kršćana: 1. Pročistiti sjećanje; 2. Štititi jedni druge u stresnom vremenima; 3. Prihvatanje drugih kao ljudi s kojima smo na istom zadatku i s kojima ćemo se naći pred Bogom.

Sam seminar je zoran znak suradnje kršćana i muslimana u Britaniji te u BiH. Knjiga podsjeća na taj događaj i nudi ljudima koji žele graditi mostove povjerenja teološku podlogu za ostajanje u vlastitom identitetu i otvaranje prema drugima.

Mato Zovkić

OBITELJ U NOVOM ZAVJETU U GRČKO-RIMSKOM SOCIJALNOM OZRAČJU

Carolyn OSIEK – David L. BALCH, *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1997., 329 str.

Američki bibličar Wayne A. Meeks objavio je 1983. studiju *The First Urban Christians. The Social*

World of the Apostle Paul kojom je otvorio sociološko istraživanje Novoga zavjeta. U Njemačkoj je takvo razdoblje istraživanja užljebio Gerd Theissen. Zato Papinska biblijska komisija u dokumentu *Tumačenje Biblije u Crkvi* god. 1993. među zakonitim pristupima Bibliji u humanističkim znanostima ubraja i „sociološki pristup“ ističući da je „tijekom posljednjih dvadeset godina (1970.-1990.) sociološki pristup biblijskim tekstovima postao sastavnim dijelom egzegeze... Zadaća koja se nalazi pred egzegezom, da posveti veliku pozornost razumijevanju svjedočanstva apostolske Crkve, ne može se uspješno obaviti na rigorozan način bez znanstvenog istraživanja koje analizira tijesne odnose između tekstova Novog zavjeta i 'življenog' socijalnog života rane Crkve“. Za pozitivan doprinos i nužnu kritičnost prema sociološkom pristupu Bibliji usp. Anto Popović, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papi- na govora i Dokumenta Biblijske komisije 'Tumačenje Biblije u Crkvi'*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005., 162-168.

Carolyn Osiek je katolička redovnica i profesorica Novoga zavjeta na Catholic Theological Unionu u Chicagu koja proučava kršćansku obitelj u NZ i kod crkvenih otaca, a David L. Balch je profesor NZ na protestantskom teološkom fakultetu u Texasu koji proučava smjernice o obiteljskim

odnosima u NZ te kod Grka i Rimljana. U uvodu autori najavljuju da će rezultate povijesnog i sociološkog istraživanja obiteljskih odnosa kod Grka i Rimljana primijeniti na smjernice NZ o odnosima u braku i obitelji pokazujući prilagodbu i razlike kod nadahnutih pisaca.

Prvo poglavlje naslovili su „Arheologija“ (str. 5-35) te u njemu na primjeru otkopanih i proučenih kuća u Pompejima, Efezu, Korintu, Ostiji i Palestini pokazuju arhitektonsku strukturu kuća s društvenim i privatnim dijelovima. Primjer kuće u Dura-Europosu, u zavoju rijeke Eufrata, pokazuje prilagodbu obiteljskih prebivališta potrebama liturgije oko 150. god. i dalje: „Razdvajanje euharistije od gozbe te sve veći broj vjernika tražili su odmicanje molitvenog dijela od privatnog stana te tako od obiteljskog smještaja“ (35). U poglavlju „Kulturna antropologija“ (36-47) predstavljene su grčkoro-rimske kategorije obiteljske časti i sramote te zaštitništva i gostoprimstva. U takvu društvu vrhunska vrijednost za djevojke prije braka je djevičanstvo, a silovanje ženske osobe smatrano je oštećenjem očeva ili muževa vlasništva. Glavno je bilo ispuniti što drugi očekuju, a ne razviti vlastite sposobnosti. Žena je preko sina stjecala položaj u obitelji, a rastava je značila zahlađenje odnosa među dvjema obiteljima. Javni prostor bio je namijenjen muškarcima a

privatni ženama. Obroci su smatrani najsocijalnijim funkcijama, a razdvojenost muškaraca od žena pri tome je bila izraženija na grčkom Istoku nego na latinskom Zapadu. U poglavlju „Socijalna svijest“ (48-87) obrađeni su patroni i klijenti, zatim nadležnosti muškaraca i žena, brak i rastava, odgoj djece i izobrazba mladih, ropstvo i oslobođenje od ropstva, te religija u obitelji. Rimski sustav patronata učvršćivao je obiteljske, religijske, političke i poslovne veze po načelu recipročnosti, ali uz oštru svijest o socijalnim razlikama. Tek Plutarh (od oko 46. do oko 125.) u *Savjetu oženjenima* iznosi ideal da supruga bude lojalna mužu, da misli ono što on misli te štuje samo njegove bogove. Kako je ženstvenost smatrana bolešću (u borilačkom društvu!), svima je preporučivana vrlina muževnosti (*andreia*), a jednakost partnera u braku svođena je na pokornost žene. Kod Grka, na svečanim gozbama muškarci su ležali na specijalnim ležaljka, a žene sjedile. Rimljani su one koji su socijalno niži smatrali i moralno nižima.

U poglavlju „Socijalni položaj prvih kršćana“ (91-102) obrađeni su rimski „redovi“ senatora i konjanika te aristokrata i plebejaca. „Zbog niske stope rađanja, visoke smrtnosti te nespremnosti mnogih aristokrata da odgajaju brojnu djecu uslijed čega je dolazilo do prekida u vlasništvu, sam *ordo* bio je u stalnoj potrebi popunjavanja

iz provincijske aristokracije“ (92). Građani su se dijelili na moćnije (*potentiores*), časnije (*honestiores*) i neznatnije (*humiliores*), a siromašni su se organizirali u *collegia* (na grčkom *hetaireia*), uglavnom prema skupnom zanimanju, ili prema štovanju određenog božanstva. Pavlova kritika nereda na euharistiji krštenih Korinćana (1 Kor 11,17-34) odražava stratifikaciju grčko-rimskog društva, uključivši i naziv „zaštitnica“ za Febu (Rim 16,1-2). Heretik Celzo prigovarao je kršćanima što primaju članove iz niskih slojeva stanovništva, a to su pravovjerni učitelji isticali kao vrlinu kršćanstva: „Dok su neki članovi bili visokog položaja, koji su vjerojatno funkcionirali kao patroni kućnih crkava te kasnije organizirane lokalne crkve, Crkva je podupirala i prihvaćala one koji su bili skromnog položaja te im nudila ne neki ezoterički i učeni sustav vjerovanja nego takav u kojem su svi bili besplatno poučavani i svi su ga mogli razumjeti“ (102).

U poglavlju „Uloga spolova, brak i celibat“ (103-155) autori pokazuju kako grčko-rimska medicina pomaže razumjeti Pavlovo učenje o ljudskoj seksualnosti, braku i celibatu (1 Kor 5 – 7; 14,33b-36): „Obzirom na ondašnje liječničke teorije, moguće je da su neki Korinćani povezivali svoju seksualnu suzdržljivost sa željom za duhovnim darovima o kojima se raspravlja u 1 Kor 12 i 14“ (107). Autori donose citate iz Fi-

lona Aleksandrijskog o židovskim ženama i muškarcima zvanim „terapeuti“ koji su živjeli suzdržljivo pa su i neki korintski entuzijasti mogli težiti takvu ponašanju. „Pavlova rasprava o seksualnosti znatno se protivi ondašnjoj brizi države – August je poticao da se svi građani žene i rađaju djecu – i nekih Korinćana koji su htjeli nametnuti celibat svima. Pavao traži opcije, više nego jedan način da vjernici žive sveto. Ako su dvoje kršćana u braku, aktivna seksualnost je sveta (7,3-4.14), ali je i celibat takav (7,34), a sam Pavao više voli celibat (7,7.38). On primjećuje da neki kršćani s idealom suzdržljivosti u stvari ne drže same sebe pod kontrolom (7,2.9.39.37; usp. pogl. 5 i 6) i stoga se trebaju oženiti, što nije grijeh“ (116-117). Autori ističu da su na stadiju obiteljskih zajednica krštenika takvu Crkvu prema strogo Pavlovim pravilima vodile i žene (Rim 16,1-4; Fil 4,3) te žale što je to nestalo u vrijeme pisanja Kol i Ef. Također žale što Kol, Ef, 1 Pt i 1 Tim ne prigovaraju postojanju ropstva: „Teološki i etički, deuteropavlovska Crkva pridružila se augustovskoj moralnoj revoluciji“ (121).

U tvrdnji nadahnutog pisca da se udana žena spašava rađanjem djece (1 Tim 2,15), autori vide bliskost s odredbom cara Augusta o rađanju djece i zbližavanje sa svijetom onoga vremena, ali ne uvažavaju dovoljno izjavu u istoj poslanici da heretici zabranjuju

ženidbu (4,3). U Isusovoj izjavi da će neki njegovi sljedbenici radi podlaganja kraljevstvu Božjem zajedno s njime morati zapostaviti obiteljske veze (Mt 10,37 = Lk 14,26), autori vide da dokument Q „relativizira obitelj, ali nije protiv obitelji“ (str. 126). Odredbom o nerastavljivosti vjerničkog braka (Mt 19,3-10) Isus korigira androcentrično gledanje na brak a predviđanjem da neki vjernici neće sklapati braka radi kraljevstva nebeskog (Mt 19,11-12) suprotstavlja se Augustovoj odredbi o braku (132-133). Lukine prizore o aktivnoj nazočnosti žena u Isusovu ministriju i djelovanju prve Crkve autori tumače kao uzorno slušanje Božje riječi i služiteljsko čelništvo (140-143). Odredbe deuterokanonskog autora o pokornosti žena vjernica muževima (Ef 5,22-24; 1 Pt 3,1-6) autori gledaju kao potporu istinitosti kršćanstva u ondašnjem androcentričnom društvu.

U poglavlju „Odgoj i učenje“ (156-173) obrađena je služba vjerskog i općeg poučavanja kod Židova, prvih kršćana te Grka i Rimljana i istaknuto kako su žene primale pouku od žena. U poglavlju „Robovi“ (174-192) analizirani su odlomci u kojima novozavjetni autori pozivaju robove na pokornost zemaljskim gospodarima, ali nije dovoljno protumačeno, zašto ti kanonski spisi nijednom ne osuđuju robovlasnički sustav. Posebna pozornost posvećena je

Pavlovoj izreci u Kor 7,21: „Ako i možeš postati slobodan, radije se okoristi“ koja u neposrednom kontekstu nije jasna. Autori se lju-te na odlomke iz Kol i Ef o robovi-ma iz kojih više ne probija Pavlo-va naklonost puštanju robova na slobodu: „Točno je da izostavljaju Pavlovo zauzimanje za oslobođe-nje robova a odgovaraju socijal-nom pritisku Augustova društva marginaliziranjem žena. Pastoral-ne poslanice uz to rezerviraju cr-kvene službe za muškarce, što je imalo razornih posljedica za dva tisućljeća“ (185). Iako su autori evanđelja živjeli u robovlasnič-kom i tiranskom društvu, u pri-mjeru Isusa ističu uzor služenja a ne dominiranja. U posljednjem poglavlju „Obiteljski život, obroci i gostoljubivost“ (193-214) ista-knuto je kako su Židovi i pogani novozavjetnog vremena održavali socijalne bankete, ali su im davali drukčiji smisao. Uz gozbe staležâ i obitelji postojale su i gozbe robo-va. U Korintu Pavlova vremena ar-heolozi su otkopali tri blagovaonice s po jedanaest ležaljki za gozbu. Na str. 200 autori donose uspo-redno obred grčko-rimske gozbe i kršćanske euharistije prema 1 Kor. U Pompejima je otkopano 555 soba za obavljanje kućnog kulta. U društvu gdje se gostoljubivost obilno iskazivala i visoko cijenila, pisac pastoralnih poslanica traži da kandidat za starješinu bude go-stoljubiv (*philoxenos* – 1 Tim 3,2; Tit 1,8), a isto tako udovice koje bi-

vaju unesene u popis stalnih kari-tativnih djelatnica (1 Tim 5,9-10). U vremenu dok se euharistija sla-vila u kućama vjernika, domaćin ili domaćica su pozivali, a zaređeni starješina predsjedao. U romanizi-ranim domovima muškarci i žene jeli su zajedno, u greciziranim od-vojeno. Iz *Apostolske tradicije*, 30 vidi se da su prvi kršćani organi-zirali karitativne gozbe za udovi-ce. Onima koje zbog svojih obveza nisu mogle sudjelovati na takvoj gozbi, slane su namirnice u plete-noj korpi zvanoj *sportula* (takvu košaru prigodom pohoda udovica i sirota pretpostavlja Jak 1,27).

U zaključku (215-222) auto-ri ističu da su novozavjetni pisci bili prvenstveno zainteresirani za obitelj kao ozračje Crkve te su o samoj obitelji govorili usput. Kr-šćani su bili dio društva u kojem je brak shvaćan kao socijalni ugovor između dvije obitelji radi zakoni-tih potomaka i prava nasljedstva; javne službe i vanjski poslovi bili su pridržani muškarcima, a ku-ćanstvo ženama. Kod Rimljana žene su sudjelovale u javnoj reli-giji te uglavnom bile slobodnije od žena na Istoku. Pavlove „kratke rasprave o braku i ponašanju žena manje govore o obiteljskom živo-tu nego kako eshatologija ulazi u kršćanski život te kako se kršćani trebaju pojavljivati u javnosti... Sa stoikom Musonijem Pavao izražava mišljenje manjine da muževi ne posjeduju žene, nego da bi odnos trebao biti obostran: žene također

imaju utjecaj ili vlast nad muževima. Protiv mišljenja onovremene većine Pavao upotrebljava jezik recipročnosti i prijateljstva za heteroseksualne parove. Također odbacuje ondašnju uvriježenu pretpostavku da samo supruga treba biti vjerna. On s Musonijem tvrdi da muževi trebaju biti moralni kao žene, ne stupati u seksualne odnose s prostitutkama ili eventualno sa svojim ropkinjama“ (217). Nauk autora Kol-Ef da je Krist kozmička glava svega i Crkve kao tijela autori nazivaju carskom kristologijom, što je utjecalo na preuzimanje hijerarhijske strukture iz onog vremena. Kršćanski poglavari pri tome ne smiju zaboraviti Kristov primjer služenja. Tako model obitelji kao uzora za Crkvu ima pozitivnih i negativnih posljedica: „Grčki dom bio je građen na segregaciji po spolovima, rimski po socijalnom položaju. Što je dom bio bogatiji, bilo je u njemu više mogućnosti za segregaciju prema položaju. Stoga je diskriminacija građena na osnovnom modelu, unatoč kršćanskoj krsnoj etici. Socijalni problem izražen u arhitekturi postao je etički problem na štetu žena, robova i socijalno nižih. Iako je ova dinamika djelovala ponešto različito, ovisno od stapanja u grčkom, rimskom i židovskom kulturnom utjecaju pri određenoj situaciji, sveukupni učinak povećavao je socijalna ograničenja i nejednakost društva, ovaj puta u ime Boga i Krista“ (221).

Bilješke uglavnom upućuju na literaturu i donesene su na kraju (str. 225-286). Glosar upotrijebljenih grčkih i latinskih izraza (278-289) olakšava razumijevanje izložene građe. Bibliografija (291-301) obuhvaća oko 200 naslova, pretežno na engleskom, ali ima također njemačkih i francuskih djela. Kazala pojmova, modernih autora, starih pisaca, biblijskih citata i starih kršćanskih pisaca (303-329) pomažu brzou orijentaciji u knjizi. Knjiga je izvrsna sinteza sa stajališta kako žene vjernice i znanstvene djelatnice razumiju novozavjetne tekstove o braku, ženama i djeci. Činjenica da je ekumenska te da se njome služe drugi istraživači, dovoljno pokazuje aktualnost i znanstvenu visinu teme.

Mato Zovkić

