

Časopis za teološka i međureligijska pitanja
Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
Vol. 18, br. 2, 2014.

Tomo VUKŠIĆ , Odnos rimske države prema kršćanstvu u IV. stoljeću. Od progona preko tolerancije i slobode do državne vjere	277-301
Franjo TOPIĆ , Odnos Crkve i politike prema II. vatikanskom koncilu i nekim pokoncilskim dokumentima	303-320
Ivica RAGUŽ , Crkva - imperij, nacionalna država i pluralističko društvo. Aktualnost Erika Petersona	321-332
Pero SUDAR , Odnos države i Crkava - vjerskih zajednica u današnjem bh-društvu	333-347
Marinko PERKOVIĆ , Pred tajnom patnje nevinih	349-368
Adnan TATAR , Političko čitanje Islamskog kvinteta Tariqa Alija	369-412
Viktor ZUBAC , Vjeroučiteljjev odgojni rad u promicanju euharistijskoga zajedništva	413-423
Ivan MACUT , Obred ređenja i uloga zaređenog službenika (svećenika) u Scijentološkoj crkvi	425-444

VRHBOSNENSIA – GODINA XVIII – BROJ 2 – SARAJEVO 2014.

Izdavač ■ Publisher

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

Glavni i odgovorni urednik ■ Editor-in-Chief

Darko Tomašević

Uredništvo ■ Editorial Board

Niko Ikić, Pavo Jurišić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

Znanstveno vijeće ■ Scientific Council

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

Lektura ■ Language Editor

Marija Znika

Korektura ■ Proofreaders

Ljubo Zelenika, Marko Župarić, Darko Tomašević

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

Naklada ■ Print Run – 500

Grafičko oblikovanje i prijelom ■ Graphic design and layout

Darko Tomašević

Tisak ■ Printing

CPU Printing company, Sarajevo

Cijena ■ Price

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

Uplata ■ Payment

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

154-921-2002-1485-74

Inozemstvo ■ *from abroad*: Katolički bogoslovni fakultet – časopis Vrhbosnensia;

Intesa SanPaolo Banka d.d. BiH

IBAN: BA391549212002148574

SWIFT: UPBKBA22

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

ISSN 1512-5513

urbosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet
Univerzitet u Sarajevu
God. XVIII, br. 2
2014.

Sadržaj • Contents

Članci ■ *Articles*

Tomo VUKŠIĆ, Odnos rimske države prema kršćanstvu u IV. stoljeću. Od progona preko tolerancije i slobode do državne vjere	277
Franjo TOPIĆ, Odnos Crkve i politike prema II. vatikanskom koncilu i nekim pokoncilskim dokumentima	303
Ivica RAGUŽ, Crkva - imperij, nacionalna država i pluralističko društvo. Aktualnost Erika Petersona	321
Pero SUDAR, Odnos države i Crkava - vjerskih zajednica u današnjem bh-društvu	333
Marinko PERKOVIĆ, Pred tajnom patnje nevinih	349
Adnan TATAR, Političko čitanje Islamskog kvinteta Tariqa Alija	369
Viktor ZUBAC, Vjeroučitelj odgojni rad u promicanju euharistijskoga zajedništva	413
Ivan MACUT, Obred ređenja i uloga zaređenog službenika (svećenika) u Scijentološkoj crkvi	425

Prikazi ■ *Surveys*

Mato ZOVKIĆ, Američki bibličar Daniel Harrington (1940.-2014.)	445
--	-----

Recenzije ■ *Book reviews*

Božo LUJIĆ, <i>Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavke za biblijsku teologiju Staroga zavjeta</i> (Mato ZOVKIĆ)	455
Christopher WEST, <i>Otvoreno o seksualnosti i braku. Odgovori na vaša otvorena pitanja o katoličkom naučavanju</i> (Zorica MAROS)	459
Ivica RAGUŽ, <i>Sretni u nadi. Teološka razmatranja o sreći</i> (Hrvoje KALEM)	464
Anto PAVLOVIĆ, <i>Svećenički velikani u Hrvata (II). Životopisi nekih hrvatskih biskupa, nadbiskupa i kardinala</i> (Božo ODOBAŠIĆ)	473

Reza ASLAN, *Zelot. Život i vrijeme Isusa Nazarećanina*
(Mato ZOVKIĆ) 482

UDK: 322(37)“03“
Stručni rad
Primljeno: kolovoz 2014.

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

ODNOS RIMSKE DRŽAVE PREMA KRŠĆANSTVU U IV. STOLJEĆU. OD PROGONA PREKO TOLERANCIJE I SLOBODE DO DRŽAVNE VJERE

Sažetak

Odnos rimske države prema kršćanstvu i Crkvi tijekom IV. stoljeća korjenito se mijenjao čak četiri puta: prijeđen je put od državnoga progona kršćana, preko tolerancije prema kršćanstvu, pa slobode svih religija, do proglašenja kršćanstva državnom vjerom.

Nakon što su ukratko prikazani različiti načini odnosa države prema vjerskom pitanju općenito, u nastavku članka govori se o zakonskoj podlozi progona kršćana u Rimskom Carstvu te o nastanku državnih zakona tijekom IV. stoljeća koji su radikalno promijenili odnose te države prema kršćanstvu: najprije tolerancija, pa sloboda, pa državna vjera. Prikazane su zatim, prema načelima rimskoga prava, različite vrste carskih proglašavanja radi ispravnoga razumijevanja naravi i značenja edikta i reskripta kako bi se lakše definiralo narav Galerijeva edikta iz 311. godine i Licinijeva reskripta iz 313. U hrvatskom prijevodu doneseni su: Galerijev edikt, Licinijev reskript te još neki carski dokumenti kojima je naređeno da se Crkvi vrati oduzeta imovina, odlučeno sazivanje nekih crkvenih sinoda, davanje pomoći kleru i oslobađanje klera od javnih služba, ali i Solunski edikt kojim je kršćanstvo proglašeno državnom vjerom.

*U novoj stvarnosti, koja je uslijedila nakon završetka progona, nastali su također posvema novi problemi u odnosima državne vlasti i Crkve. Ogledalo se to posebice u stalnim presizanjima careva da se izravno miješaju u crkvena pitanja pa su neki sebe nazivali čak „biskup izvana“, odnosno *espiscopus episcoporum*. Naspram tomu, neke crkvene osobe popuštale su pred ovim nasrtajima, dok su ponajbolji crkveni duhovi (pape i crkveni oci) hrabro branili slobodu Crkve što ponajbolje oslikava misao svetoga Ambrozija: *Car je u Crkvi a ne iznad Crkve*.*

Ključne riječi: *država i Crkva, religio illicita, delictum lesae divinitatum, delictum lesae majestatis, progona, Galerijev edikt, „Milanski edikt“, milanski dogovor, nikomedijski reskript, tolerancija, sloboda vjere, rimski panteon, pravna osobnost Crkve, Solunski edikt, državna vjera.*

Tijekom povijesti upamćeni su različiti pravni ili stvarni oblici odnosa državnih vlasti prema vjerskim slobodama ljudi i prema pojedinim Crkvama ili vjerskim zajednicama, o čemu postoji brojna literatura.¹ Ti odnosi pojedinih država i njihovih pravnih sustava prema religijskom pitanju vrlo su različiti: kreću se u rasponu od državne vjere do državnog bezboštva, odnosno od poistovjećivanja države i jedne religijske zajednice, to jest od postojanja državne vjere, do nijekanja, zabranjivanja i progona jedne ili svih religijskih zajednica, tj. do ateizma kao „socijalne vjere“, kao službenoga programa države. Ovisno o tomu kako je pojedina država na pravnom području definirala svoj odnos prema vjerskom pitanju, pravima vjernika i pravima Crkava i vjerskih zajednica, odnos državne vlasti prema tom pitanju poprimao je u konkretnoj svakodnevici različite oblike ponašanja. Tako su upamćeni državni sustavi izravne političke i svake druge podrške jednoj vjerskoj zajednici ili nekim vjerskim zajednicama, ali i sustavi zabrana i najstravičnijih progona vjernika, pripadnika jednoga vjerskog uvjerenja, sljedbenika samo nekih religija ili progona čak svih vjera. Isto tako, poznati su politički sustavi koji su osiguravali potpunu slobodu izbora i ispovijedanja bilo koje vjere i udruživanja

¹ Bibliografija na temu odnosa države i religijske zajednice vrlo je brojna, a ovdje se upozorava samo na neka djela. Npr.: Cesare MIRABELLI (ur.), *Le intese tra Stato e Confessioni religiose* (Milano: Giuffrè, 1978.); Lorenzo SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*. (Milano: Giuffrè, 1985.); Francesco MARGIOTTA BROGLIO, *Stato e confessioni religiose*, I., *Fonti* (Firenze: La Nuova Italia, 1976.); Sandro GHERRO (ur.), *Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati* (Padova: Cedam, 1989.); Pietro GISMONDI, *Lezioni di diritto ecclesiastico. Stato e confessioni religiose* (Milano: Giuffrè, 1975.); Frederic LENOIR - Ysé Tardan (a cura di) MASQUELIER, *La religione: 1. Preistoria-Vicino oriente antico-Mondo classico-Ebraismo; 2. Cristianesimo-Islam; 3. India-Estremo Oriente-religioni indigene; 4. L'uomo e la sua rappresentazione del divino; 5. Etica ed escatologia-I comportamenti religiosi-religione e politica; 6. Linguaggi ed esperienze religiose-Le nuove religioni* (Torino: UTET, 2001.); Jean DABIN, *L'état ou le politique* (Paris: Dalloz, 1957.); Radomir LUKIĆ, *Teorija države i prava*, I.-II. (Beograd: Naučna knjiga, 1964.); Šefko KURTOVIĆ, *Opća povijest prava i države*, I.-II. (Zagreb: Vlast. naklada, 1994.); Vjekoslav MILIČIĆ, *Opća teorija prava i države*, I.-III. (Zagreb: Pravni fakultet, 1999.); Nikola VISKOVIĆ, *Teorija države i prava* (Zagreb: Birotehnika CDO, 2001.); Robert ALEXY, *Theorie der Grundrechte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.); Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zu Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.); Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie* (Stuttgart: UTB GmbH, 2002.).

vjernika, ali u stanju posvemašnje odvojenosti države od Crkve.² U tom kontekstu zanimljiv je bio odnos državne vlasti Rimskoga Carstva prema vjerskom pitanju i, u okviru toga, posebice njegov odnos prema kršćanstvu tijekom četvrtoga stoljeća.³

Rimsko Carstvo je početkom 4. stoljeća bilo ogromna država koja je pokrivala teritorij Europe, Sjeverne Afrike i velike dijelove Azije. Pod svojom kontrolom imala je ne samo vrlo velik broj ljudi i nepregledna područja, kojima nije bilo lako upravljati, nego su ti ljudi istovremeno bili pripadnici različitih kultura, civilizacija, vjera, plemena i naroda, a da o brojnosti jezika i narječja i ne govorimo! U razdoblju svoje najveće proširenosti Rimsko Carstvo je obuhvaćalo današnja područja Portugala, Španjolske, Andore, Francuske, Monaka, Belgije, južne dijelove Nizozemske, Ujedinjenoga Kraljevstva (Engleska, Vels, dio Škotske), Luksemburga, južne i zapadne dijelove Njemačke, područje Švicarske, Austrije, Lihtenštajna, Mađarske, Italije, San Marina, Malte, Slovenije, Hrvatske, Bosne i Hercegovine, Srbije, Crne Gore, Kosova, Albanije, Makedonije, Grčke, Bugarske, Rumunjske, Ukrajine (Krim), Turske, Cipra, Sirije, Libanona, Iraka, Irana, Armenije, Gruzije, Azerbajdžana, Izraela, Jordana, Palestine, Egipta, Libije, Tunisa, Alžira, Maroka i manji dio Saudijske Arabije.

² Usp.: Tarcisio BERTONE, „Il rapporto giuridico tra Chiesa e comunità politica“, *Il diritto nel mistero della Chiesa*, III. (Roma: Pontificia Università Lateranense, 1992.), 638-650; Joseph LISTL, „Grundmodelle einer möglichen Zuordnung von Kirche und Staat“, Joseph LISTL - Hubert MÜLLER - Heribert SCHMITZ, *Handbuch der katholischen Kirchenrechts* (Regensburg: Pustet, 1983.), 1037-1049; James Norman Dalrymple ANDERSON, *Islamic Law in the Modern World* (New York: New York University Press, 1959.); Fikret KARČIĆ, *Studije o šerijatskom pravu* (Zenica: Bemust, 1997.), 12; Joseph von HAMMER, *Historija Turskog (Osmanskog) carstva*, I-III. (Zagreb: Nerkez Smailagić, 1979.); Fikret KARČIĆ, „Šerijatsko pravo u ustavima savremenih muslimanskih zemalja“, Fikret KARČIĆ - Enes KARIĆ, *Šerijatsko pravo u savremenim društvima* (Sarajevo: Pravni centar, Fond otvoreno društvo BiH, 1998.), 9-38; Louay M. SAFI, „Islamsko pravo i društvo“, Fikret KARČIĆ - Enes KARIĆ, *Šerijatsko pravo u savremenim društvima* (Sarajevo: Pravni centar, Fond otvoreno društvo BiH, 1998.), 55-69; Azizah Y. AL-HIBRI, „Islamski konstitucionalizam i pojam demokratije“, Fikret KARČIĆ - Enes KARIĆ, *Šerijatsko pravo u savremenim društvima* (Sarajevo: Pravni centar, Fond otvoreno društvo BiH, 1998.), 71-100; Tomo VUKŠIĆ, *Crkva i država. Zakoni, podzakonski akti, ugovori i komentari* (Sarajevo: BK BiH, 2007.), 35-38.

³ Usp.: Périclès P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)*, (Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1972.).

1. Rimska religija državna vjera i progoni kršćana

Rimsko Carstvo bilo je vrlo složena država koju se jedva može usporediti s bilo kojim drugim državnim sustavom po važnosti koju je ostavila nakon sebe u ljudskoj povijesti. Pa ipak, načelno, iako vrlo složena i često iznutra razdirana različitim tradicijama, državna vlast imala je vrlo tolerantan odnos prema različitim oblicima religijskih kultova koji su bili prakticirani na njezinu području. Naime, ova država, šireći svoju vlast na nova područja i na nove narode, s tom političkom ekspanzijom nije službeno širila svoju državnu religiju i njezine oblike kulta, već je više i češće u svoju religiju prihvaćala različita nova božanstva koja su zaticana na novim područjima. Tako je rimski panteon početkom 4. stoljeća, računa se, kao objekt štovanja okupljao oko 2000 božanstava, izvorno rimskih ili usvojenih. Svi ti kultovi uživali su dosta velik stupanj slobode postojanja i javnog očitovanja. Pravna sigurnost bila je načelo unutrašnje organizacije Rimskog Carstva, ali to nije uvijek vrijedilo za kršćansku vjeru i njezino bogoštovlje.

U odnosu prema kršćanima postojala su razdoblja prešutne tolerancije koja su se smjenjivala sa strašnim progonima. Razlozi i neposredni povodi tih progona bivali su različiti. Prije svega svojim monoteizmom, koji je odbijao svaki oblik poganskoga kulta, kršćanstvo je dovodilo u pitanje koncept jedne religije kao integrativnoga faktora jedinstva Rimskog Carstva, što su carevi često favorizirali. K tomu, takav stav kršćana isključivao je bilo kakav kult koji bi bio iskazivan caru, a car je u okviru rimske religije uživao neke božanske prerogative. Tako su kršćani, promatrani iz kuta rimske religije i rimskoga zakona te nastojanja da se država iznutra integrira jednom religijom, u kojoj je i car na svoj način bio dio panteona, činili dvostruki prekršaj koji je istovremeno bio religijske i političke naravi: *delictum lesae divinitatum*, to jest delikt povrede božanstava Rimskoga Carstva, i *delictum lesae majestatis*, to jest delikt povrede carskoga veličanstva. Uz to i u jednom i u drugom slučaju svrstavani su u kategoriju nevjernika, što je smatrano bezboštvom i kao takvo kažnjavano čak i smrtnom kaznom. To jest, gledano pravno, za rimsku vlast kršćanstvo je bilo *religio illicita*, a kršćani su bili ateisti jer nisu prakticirali ni jedan od dopuštenih kultova.

Progoni protiv kršćana pojačali su se početkom 4. stoljeća upravo zbog spomenutih razloga, ali i zato što je broj kršćana postao respektabilan jer ih je, prema nekim studijama, tada bilo oko 6 milijuna, što je predstavljalo otprilike jednu desetinu ukupnoga stanovništva, a imali su već oko 1500 biskupija. Ta je društvena snaga odbijala

postati dio religijske integracije Rimskoga Carstva, zastupala je neprihvatljivost nekih državnih i vojnih služba, nije prihvaćala razlike između robova i slobodnih niti između barbara i Rimljana, već je propovijedala jednakost, bratstvo i ljubav, čak i prema neprijateljima. Sve su to za imperijalnu vlast bile vrlo razorne ideje.

Početak 4. stoljeća državna vlast je bila organizirana na način tetrahije, četverovlašća, tako da su istovremeno postojala četiri cara: dva augusta, koji su imali božanske prerogative kao samoprolašeni sinovi Jupitera i Herkulesa, i dva cezara, koji nisu imali te atribute. Dvojica su rezidirali na Istoku (Nikomedijska, Sirmium) a dvojica na Zapadu (Milano, Trier) i svaki je vodio brigu o njemu povjerenim područjima, ali nerijetko su ratovali također između sebe. Kao progonitelji kršćana posebice su se isticali tadašnji carevi Dioklecijan i Galerije. Dioklecijan je izdao čak četiri edikta protiv kršćana: 300. godine je naredio da svi vojnici moraju žrtvovati bogovima ili biti isključeni iz vojske; 303. je naredio razaranje svih kršćanskih bogomolja, uništenje i spaljivanje kršćanskih knjiga, zabranio bogoštovna okupljanja kršćana, a kršćani, koji su bili u državnoj službi, degradirani su i proglašeni robovima te su svi kršćani proglašeni nesposobnima za poduzimanje pravnih čina; iste godine pojavio se treći edikt kojim je proglašena procedura protiv klera: onaj tko bi žrtvovao poganskim bogovima, bio je oslobođen, a onaj tko to nije htio učiniti, bio je mučen i ubijen; 304. izdao je četvrti edikt kojim su proglašeni propisi protiv kršćana od kojih je, bez ikakve iznimke traženo, da žrtvuju poganskim bogovima.

2. Narav edikta kao carskoga proglasa

Radi boljeg upoznavanja naravi, snage i obvezatnosti dokumenta koji se zvao carski edikt, kao i značenja drugih vrsta carskih proglasa, želio bih podsjetiti da su se u rimskom pravu imenom *constitutiones principum* (lat. *constitutio* – uredba, odredba, naredba; *princeps* – car, princeps) nazivala četiri oblika proglasa koje su izdavali carevi (*edicta*, *decreta*, *rescripta*, *mandata*). A kako se čita u rječniku rimskoga prava, *constitutiones principum* bio je „pojam pod kojim su se razumijevali pojedinačni akti i rješidbe, a također i općevažne naredbe i propisi što su ih donosili carevi. Već u toku 2. stoljeća n. e. *constitutiones principum* stekle su snagu zakona (stoga se često nazivaju i *leges*), što je očito neposredna posljedica ugleda i uloge koju je u to doba imao princeps.

Carske konstitucije izdavane su u četiri oblika, i to kao: a) *edicta*, tj. općeobvezne naredbe, koje su vrijedile i za građane i za magistrate;

b) decreta – rješidbe donošene u sudskim sporovima pred carskim sudom; c) rescripta – odgovori što ih je car davao na pojedinačna pitanja i molbe, koje su mu bile upućene, a naročito pravne upute strankama koje su vodile spor pred nekim sudom nižega ranga, i d) mandata, tj. upute carskim činovnicima u centralnoj administraciji i namjesnicima u provincijama. U vezi s važenjem konstitucija treba napomenuti da su značaj općeg propisa dobili i decreta i rescripta (bez obzira na to što se tu radi o pojedinačnim aktima, donijetim za svaki konkretni slučaj), jer su ih niži organi uprave i sudovi, znajući za stavove i mišljenja cara, izražena na ovaj način, u svojoj praktičnoj djelatnosti primjenjivali u istim ili analognim situacijama.“⁴

3. Galerijev edikt o toleranciji kršćanstva

Razjašnjenje spomenutih pojmova rimskoga prava važno je radi ispravnoga razumijevanja naravi, snage i obvezatnosti proglašenja cara Galerija iz 311., kao i onoga što će se dogoditi 313. godine.

Kad je Dioklecijan 305. napustio prijestolje i povukao se u svoju poznatu splitsku palaču, progoni kršćana su nastavljeni. Međutim, car Galerije je iznenada pred sam kraj svoje vlasti, shrvan teškom bolešću, doslovce na smrtnoj postelji, 30. travnja 311. izdao carski edikt o vjerskoj toleranciji i pravima kršćana, koji u svojoj *Povijesti Crkve* donosi Euzebije Cezarejski.

Euzebije Cezarejski, biskup i ugledan crkveni povjesničar, koji je živio upravo u vrijeme progona na početku 4. stoljeća, nakon drastično detaljnog opisa Galerijeve bolesti, u 17. poglavlju svojega navedenog djela donosi „Odredbu cara Galerija“⁵

„Car, cesar Galerije Valerije Maksimian, nepobjedivi August, najveći veliki svećenik, najveći Germanik, najveći Egipćanin, najveći Tebaičanin, petput najveći Sarmaćanin, dvaput najveći Perzijac, šestput najveći stanovnik Karpški, najveći Armenijac, najveći Medijac, najveći Abijadenac, dvadeset puta s tribunskom vlasti, devetnaest puta zapovjednik, konzul osam puta, otac domovine, prokonzul. I car, cesar Flavije Valerije Konstantin, pobožni, sretni, nepobjedivi August, najveći veliki svećenik, tribunske vlasti, petput zapovjednik, konzul, otac domovine, prokonzul. Između ostaloga što kao korisno i probitačno

⁴ Ante ROMAC, *Rječnik rimskog prava* (Zagreb: Informator, ²1983.), 74-75.

⁵ Usp.: PG 20, 790-794; EUZEBIJE CEZAREJSKI, *Crkvena povijest* (preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac), (Split: Služba Božja, 2004.), 667-669. Ovdje preuzimamo Mandacov prijevod Galerijeva edikta iz kojega su ispuštene bilješke koje se nalaze u hrvatskom izdanju Euzebijeva djela.

za narode odredismo, mi smo najprije htjeli sve ispraviti prema drevnim zakonima i narodnome rimskome shvaćanju. Pobrinuli smo se da se i kršćani koji su ostavili sljedbu svojih predaka opet vrate dobroj odluci. Ali njih je zbog nekoga razmišljanja obuzela tolika uznositost da nisu slijedili što su primili od predhodnika i što su kao pravedno najprije utvrdili njihovi pređi. Naprotiv, po svojoj su nakani i kako je tko htio tako sami sebi napravili zakone, opsluživali ih i na različitim mjestima sabirali različita mnoštva. Zbog spomenutoga uslijedio je naš nalog da se vrate onome što su ustanovili njihovi predšasnici. Brojni su na sudu bili izloženi opasnosti dok su mnogi, uznemireni, podnijeli svakojake smrti. Budući da su brojni ustrajali u istome bezumlju, zapazili smo da isti ne iskazuju dužno štovanje niti nebeskim bogovima niti štiju kršćanskoga Boga. Gledajući na naše čovjekoljublje i na trajni običaj po kojemu navikosmo svim ljudima udjeljivati oproštenje, mislili smo da i na taj slučaj treba najspremnije protegnuti našu blagost pa da kršćani opet postoje i da tako grade kuće u koje su se sabirali i da ne čine ništa suprotno razumnosti. Drugim ćemo pismom javiti sucima na što će biti dužni paziti. Kršćani će, zauzvrat, u skladu s našom blagošću trebati usrdno moliti svoga Boga za naše zdravlje, spas naroda i svoj vlastiti pa da i država bude na svaki način krepka te da oni mogu bezbrižno živjeti u svomu domu.“

Edikt cara Galerija, to jest opće obvezatna naredba, koji je vrijedio i za građane i za magistrate, bio je iznimno važan carski proglas jer je imao snagu općega zakona.⁶ Njegovim proglasom, iako je Galerije umro vrlo brzo nakon objave edikta, ne samo da je naređen prestanak progona kršćana koji su trajali oko 200 godina već se promijenio društveni i pravni okvir. Prestala je pravna nesigurnost za kršćane i Crkvu, a kršćanstvo je prestalo biti *superstitio* i *religio illicita* te je izjednačeno s drugim kultovima. Dva zapadna cara (Galerije i Konstantin) i jedan istočni (Licinije) odmah su primijenili ovaj edikt, ali drugi istočni car (Maksim Daja), iako je državnim službenicima poslao okružnicu o prestanku progona kršćana, na svojem je području nastavio progoniti kršćane, prvenstveno tako što je pojačao organiziranje poganskoga kulta, a nekršćane organizirao na pobune i optužbe protiv kršćana.

⁶ Usp.: Hubert JEDIN (ur.), *Handbuch der Kirchengeschichte. Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche*, I. (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1973.), 448-449.

4. Milanski dogovor i Licijev dokument

U veljači 313. u Milanu su se sastali Konstantin i Licinije jer je Licinije tada oženio Konstantinovu polusestru Konstanciju, što je poslužilo također za učvršćenje već dobrog saveza i suradnje između njih dvojice. Dane svadbe dva cara su iskoristili također za razgovore oko uređenja vjerskoga pitanja u carstvu, koje su završili usmenim dogovorom ali ne izdavanjem novog edikta, kao što se to ranije tvrdilo.⁷ Pa ipak, to nije bio samo dogovor oko daljnje provedbe Galerijeva edikta nego također oko njegova temeljitoga sadržajnog proširenja.

Dok su dva cara slavili i dogovarali se u Milanu, drugi istočni car, cesar Maksim Daja to je shvatio kao jačanje saveza protiv sebe te je pokrenuo osvajački vojni pohod na teritorije kojima je upravljao Licinije sa željom da zavlada cijelim istočnim dijelom carstva. Kad je vijest o tomu doprla do Licinija, prekinuo je svoj boravak u Milanu, vratio se nazad, organizirao svoje jedinice. Maksim Daja je napao zadnjega dana mjeseca travnja, uoči 1. svibnja kada je padala obljetnica njegova stupanja na vlast, koju je želio proslaviti pobjedom, ali ga je Licinije porazio kod Herakleje u Bitiniji u kojoj su, dok je tamo vladao Maksim Daja, vladali najveći otpori provedbi Galerijeva edikta i nastavljeni progoni kršćana. Tako je bilo sve do Licinijeve pobjede koji je time uvelike učvrstio svoju vlast i postao jedini gospodar Istoka.

Vrativši se u Nikomediju, tradicionalno sjedište istočnih careva, Licinije je 13. lipnja uputio dopis namjesniku pokrajine Bitinije, zato što se tamo još nije primjenjivao Galerijev edikt, i naredio mu da upozna javnost s njegovim sadržajem. Ovaj Licinijev dopis na latinskom je zabilježio crkveni pisac Laktancije u svojem djelu „De mortibus persecutorum“, koje je napisao oko 318. godine:

„Nakon što smo se ja, Konstantin august, i ja, Licinije august, sretno sastali u Milanu i razmotrili sva pitanja koja se tiču javne dobrobiti i sigurnosti, među ostalim smo stvarima koje će biti na korist većini ljudi, zaključili da prije svega moramo donijeti odredbe kojima se iskazuje štovanje božanstva, da bismo i kršćanima kao i svim ostalima omogućili slobodu vjere, tako da bi sva božanska bića što sjede na nebeskom prijestolju nama i svima ostalima što se nalaze pod našom vlašću bila prijateljska i milostiva. Stoga smo smatrali korisnim

⁷ Usp.: Hubert JEDIN (ur.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, I., 462. – U novije vrijeme o tomu: Stjepan KRASIĆ, „Historičnost ‘Milanskog edikta’ iz 313. godine“, *Rad HAZU* 516 (2013.), 1-51; Cesare ALZATI, „Costantino a Milano nel 313. Un’occasione per riflettere su dimensione pubblica della religione e pluralismo delle opzioni religiose“, *La Gazzada* 1 (2013.), 21-26.

i ispravnim da treba donijeti takvu odluku po kojoj se ta mogućnost ne će nikomu uskratiti, bilo da se taj preda obdržavanju kršćanskih nazora ili onoj vjeri koju smatra najprikladnijom, kako bi nam najviše božanstvo, koje slobodnom voljom štujemo, moglo u svemu pružiti uobičajenu naklonost i dobrohotnost. Neka tvoja Odanost zna da smo odredili da su posve ukinuta sva ograničenja koja su prijašnjim proglasima u vezi s kršćanima stizali na tvoj ured i da treba ukinuti sve ono što se činilo potpuno naopakim i tuđim našoj Milostivosti, tako da sada svaki pojedinac slobodno i nesmetano može ispovijedati kršćansku vjeru bez ikakva straha da će u tome biti ometan. Mi smo smatrali da moramo tvojoj Brižnosti iscrpno staviti do znanja kako bi ti jasno uvidio da smo tim istim kršćanima dopustili potpuno i slobodno svjedočenje njihove vjere. A budući da jasno uviđaš da smo to njima odobrili, tvoja Odanost shvaća da smo i ostalima dopustili slično otvoreno i neograničeno štovanje njihove vjere u interesu mira u naše vrijeme, da u čašćenju onoga što svatko odabere ima neograničenu slobodu. To smo učinili kako ne bi izgledalo da imalo podcjenjujemo bilo koji kult ili vjeru. I, osim toga, mi smo što se tiče kršćanske zajednice odredili i sljedeće: ako se pokaže da je netko u proteklom razdoblju iz naše ili nečije druge riznice kupio mjesta u kojima su se kršćani prije običavali okupljati – a čemu su na Tvoju revnost stizali dopisi u skladu s prije utvrđenim propisima – ta se mjesta imaju vratiti kršćanima bez ikakve naplate ili bilo kakva odštetnog zahtjeva, bez ikakva otezanja ili dvoličnosti. Ako je pak netko takva mjesta dobio na dar, također ih mora što brže vratiti kršćanima. I oni koji su ih kupili i oni kojima su darovani, moraju se, ako se nečemu nadaju od naše Dobrostitivosti, obratiti našem namjesniku da bi se i za njih pobrinula naša Milostivost. A sve se ovo ima tvojim posredstvom kršćanskoj zajednici prenijeti bez ikakva otezanja. Budući da je poznato da su kršćani posjedovali ne samo mjesta na kojima su se običavali okupljati, nego i drugo, što je zakonito pripadalo njihovoj zajednici – to jest crkvama, a ne jednom čovjeku – naređujemo da sve to bez ikakva oklijevanja ili rasprave, prema prije navedenim odredbama, vratiš istim kršćanima, to jest njihovoj zajednici i okupljalištima, a svaki koji ih bez odštete vrati, može od naše dobrohotnosti očekivati nadoknadu. U svemu tomu vodi brigu da već spomenutoj kršćanskoj zajednici (corpori Christianorum) pružiš svoju djelotvornu potporu da bi se naše odredbe što prije i što dragovoljnije ispunile, da bi i time našom mudročću bio osiguran javni mir. Na taj će način, kao što smo već gore objasnili, Božja naklonost prema nama, koju smo iskusili u tako važnim stvarima, za sva vremena

sretno ostati uz naše pothvate na opću sreću. Ali, nadalje, da bi smisao naših milostivih odredaba mogao doprijeti do svih, ti ovaj dopis javno izvjesi iznad svoga vlastitog proglasa i obznani ga tako da provođenje naše dobrohotnosti nikomu ne bi ostalo nepoznato.

Nakon objave ovog pisma, Licinije je još i usmeno potaknuo na to da se okupljališta imaju vratiti u prijašnje stanje. Tako je od obaranja Crkve do njezine obnove prošlo deset godina i oko četiri mjeseca.⁸

Licinijev dokument preveden je i na grčki jezik te, kao takav, bio namijenjen namjesniku pokrajine Palestine⁹ jer je i tamo bilo problema s provođenjem Galerijeva edikta. Njegovu grčku verziju, koja pomalo odstupa od već spominjanoga latinskoga teksta istoga dokumenta, zabilježio je Euzebij Cezarejski u svojoj „Povijesti Crkve“, koju je konačno oblikovao 324. godine. No, iako je ovaj prijevod u nekim dijelovima drukčiji od latinskoga teksta, među njima nema nikakve bitne razlike:¹⁰ „Odavna se već osvjedočismo da se sloboda bogoštovlja ne smije otklanjati, nego da vlast treba prepustiti pameti i volji svakog pojedinca: neka se svatko, po vlastitome izboru, brine o božanskim poslovima. I kršćane smo pozvali da opslužuju vjeru svoje sljedbe i bogoštovlja. Ali, očito su, vidi se, dodane mnoge i različite naknadne nakane tome odpisu gdje je kršćanima dana ista vlast. Stoga se pak lako moglo dogoditi da su neki od njih, malo poslije, bili lišeni toga opsluživanja. U Milan pak sretno dođosmo ja, Konstantin August, i ja, Licinije August. Sve smo istražili što pridonosi općoj koristi i sreći. Između ostaloga što se svima u mnogome ukazuje od pomoći, kao prvo odlučismo ono narediti što čuva poštovanje i štovanje božanstva. To znači: da kršćanima i svima damo slobodan odabir da se drže bogoštovlja koje žele. To je da nama i svima koji žive pod našom vlašću može dobrotvorno biti sve što je božanstvo i nebeska zbilja. Razboritim, dakle, i prije svega ispravnim prosuđivanjem tu svoju volju učinismo zakonom kako se uopće nikome ne bi uskratila sloboda slijediti i odabrati kršćansko opsluživanje ili bogoštovlje. Svakome se pruža sloboda dati svoj pristanak onome bogoštovlju za koje svatko misli da mu odgovara. Tako nam dano božanstvo može u svemu pružiti uobičajenu skrb i prikladnu blagonaklonost. Bijaše prikladno što nam se svidjelo da to tako otpišemo. To je da se - posve izbrisavši

8 Usp.: PL 7, 267-270; LAKTANCIJE, *O smrtima progonitelja* (Split: Književni krug, 2005.), 119-123. – Ovaj prijevod Licinijeva dopisa na hrvatski preuzet je iz studije Sjepana KRASIĆA, „Historičnost ‘Milanskog edikta’ iz 313. godine“, 30-31.

9 Usp.: Hubert JEDIN (ur.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, 463.

10 Usp.: PG 20, 879-886. – Prijevod je preuzet iz knjige EUZEBIJE CEZAREJSKI, *Crkvena povijest*, 723-726.

okolnosti što su se o kršćanima nalazile u našim prethodnim pismima upućenima Tvojim posvećenosti - ono dokine što se činilo da je posvema zlo i tuđe našoj blagosti te da sada slobodno i jednostavno svatko od onih koji je prigrlio samu odluku opsluživanja kršćanske vjere tu istu vrši bez ikakva uznemiravanja. To odlučismo najcjelovitije obznaniti Tvojim brižljivosti te znadeš da smo mi tim kršćanima dali slobodnu i odriješenu vlast vršiti svoje bogoštovlje. Tvoja posvećenost vidi da smo kršćanima darovali slobodu bez ograničenja. I drugima se koji hoće udjeljuje vlast imati udio u njihovome opsluživanju i bogoslužju. To se, očividno je, zbiva u skladu s mirom naših vremena: da svatko posjeduje mogućnost odabrati i vršiti bogoslužje koje hoće. Mi smo tako postupili da se ne pričini kako mi ikome ičim umanjujemo neko čašćenje ili bogoštovlje. U svezi s kršćanima, uz ostalo odlučismo i ono što se odnosi na mjesta gdje su se ranije obično sastajali. O mjestima je u pismima što su prije poslana Tvojim posvećenosti bio u ranije vrijeme utvrđen drugi propis. Ako su ih ljudi možda kupili iz naše riznice ili od nekoga drugoga, neka mjesta bez nadoplate i bez ikakve druge potražnje vrate istim kršćanima i neka se otkloni svaka nemarnost i smetnja. Jednako: ako su ih neki slučajno dobili na dar, neka ta ista mjesta najhitrije vrate istim kršćanima. Ako pak kupci tih mjesta ili oni koji su ih dobili na poklon nešto traže od naše blagohotnosti, neka pristupe mjesnome namjesniku koji prosuđuje da se, po našoj dobroti, obistini i njihovo predviđanje. Neka se stoga sve spomenuto, bez ikakva odugovlačenja, potpuno vrati tijelu kršćana. Poznato je da isti kršćani nisu imali samo ona mjesta u kojima su se obično okupljali nego i druga koja nisu pripadala nekome njihovom pojedincu nego pravu njihovu tijela, tj. kršćanima. Naredi da se sve to po zakonu koji spomenusmo bez ikakva osporavanja općenito vrati istim kršćanima, tj. njihovu tijelu i skupu. Neka se već iskazani zaključak javno izvršava. To je da i oni sami koji spomenuto bez nadoknade vrate imaju, kako kazasmo, nadu zbog naše vrsne dobrote u svoju bezgubitnost. Dužan si u svemu tome pokazati najmoćniju revnost da se i u tome, po našoj dobroti, obistini skrb za opći i javni mir. Po toj će, naime, odredbi, kako je prethodno kazano, božanska skrb o nama - mi smo je već iskusili u mnogim prilikama - čvrsto trajati kroz sve vrijeme. Da pak odredba ovoga našega zakonodavstva i vrlo dobrote može doći do svačijega znanja, potrebno je da se ovo što smo mi napisali Tvojom naredbom istakne, posvuda izloži i dođe do znanja svih kako zakon ove naše dobrostivosti ne bi nikome mogao ostati sakriven.“

Ovaj dokument iz Nikomedije, kojim je potvrđen korjenit zaokret odnosa državne vlasti prema kršćanstvu, vrlo je važan jer je

obustavio progone kršćana i u onim pokrajinama u kojima su oni trajali i poslije Galerijeva edikta, ali je donio i neke važne novosti pravne naravi koje su imale velike posljedice u konkretnom životu kršćanske zajednice i cijeloga društva. Njime je konačno uvedeno stanje vjerske slobode na području cijeloga Rimskoga Carstva i prestalo vrijeme diskriminacije ljudi iste države prema vjerskoj pripadnosti. Nastupilo je vrijeme pravne sigurnosti svakoga oblika kulta, a Crkvi, kao zajednici, koju Licinijev dopis naziva *corpus christianorum* i *societas*, prvi put je priznata pravna osobnost, što se zaključuje iz mogućnosti, koja joj je dana, da posjeduje i raspolaže različitim nekretninama, kao i iz nekih drugih elemenata. Prestalo je vrijeme u kojemu je rimska religija bila državna vjera, a kršćanstvo samo tolerirano i nastupilo razdoblje vjerske slobode i neutralnosti države koje je potrajalo do Teodozijeve reorganizacije carstva.¹¹

5. Narav Licinijeva dokumenta

U povodu obilježavanja 1700. godišnjice proglašenja vjerske slobode u Rimskom carstvu (313.-2013.), na više strana ponovno se moglo čuti pitanje: Kakva je narav Licinijeva dokumenta? Je li on carski edikt ili nešto drugo?

Pismo cara Licinija iz 313. godine je od kraja 16. stoljeća pa sve do 1891. redovito nazivano izrazom „Milanski edikt“ i smatralo se da ga je u Milanu u veljači 313. godine izdao car Konstantin.¹² Međutim te je godine Otto Seeck,¹³ profesor rimske povijesti i arheologije na sveučilištima u Berlinu i Münsteru, objavio studiju u kojoj je ustvrdio da se uopće ne radi o ediktu, da nije sastavljen u Milanu nego u Nikomediji, da ovaj dokument nije objavio Konstantin nego Licinije, da je kršćanima ovim dokumentom proširena sloboda koju im je dvije godine prije toga dao car Galerije dokumentom koji je imao i formu i snagu carskog edikta te bio upućen cijelom carstvu. Nakon pojave

¹¹ Usp.: Gabrio LOMBARDI, „L'editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato“, *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 50 (1984.), 1-98.

¹² Izgleda da je Caesar Baronius ovaj dokument 1592. godine u svojim „Annales Ecclesiastici“ prvi nazvao ediktom, odnosno „edikt za kršćane“, u poglavlju koje je naslovio: *Constantini leges ac praecipue edictum pro Christianis* (br. 1-7). Usp.: Caesar BARONIUS, *Annales Ecclesiastici*, III. (Augustinus THEINER [ur.]), (Paris – Bruxelles: 1864.), 564-566.

¹³ Usp.: Otto SEECK, „Das sogenannte Edikt von Mailand“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 12 (1891.), 381-386.

Seeckove studije, koja je ponegdje izazvala i odbijanje,¹⁴ ozbiljni su stručnjaci uvažili njegove argumente.¹⁵ U međuvremenu je nastala i brojna stručna literatura o tom pitanju.¹⁶ Zanimljivo je primijetiti da je i kardinal Scola, milanski nadbiskup, u svojim javnim nastupima u Nišu, za vrijeme slavlja kojima je obilježena 1700. obljetnica nastanka ovoga dokumenta, barem dva puta rekao da se radi o takozvanom „Milanskom ediktu“. Jednom je kazao: „Na zajedničkom putu društvene izgradnje, kršćanska vjera poziva sve, a naročito vas mlade, na djelotvorno priznavanje ljudske osobe i njegova dostojanstva. To priznavanje nalazi u vjerskoj slobodi svoje najznakovitije mjesto. To je razlog proslave 1700. godišnjice tzv. ‘Milanskog edikta’ koji nas je okupio u Nišu, u gradu u kojem je Konstantin rođen i više puta u njemu boravio.“¹⁷ A drugi put je rekao: „Sedamnaesta stogodišnjica tzv. ‘Milanskog edikta’ poručuje svima nama da je vjerska sloboda garancija mira i nove civilizacije u svakome pluralnome društvu.“¹⁸

Osim toga, gledano iz pravnoga kuta, dopis iz Nikomedije nema formu edikta kakvu su carski edikti imali na način kako je ranije objašnjeno, niti je bio upućen cijelom carstvu, već ima oblik reskripta i bio je upućen dvjema konkretnim osobama: latinski tekst poslan je upravitelju Bitinije a grčki upravitelju Palestine. Stoga bi bilo možda najprikladnije govoriti o milanskom dogovoru dvojice careva i Nikomedijskom reskriptu.

6. Još neki carski dokumenti

Uz spomenuti dopis cara Licinija, koji je uputio dvojici upravitelja u Bitiniji i Palestini, u to su vrijeme izdane još neke carske uredbe, koje je zabilježio Euzebije Cezarejski.

¹⁴ Usp.: Maurilio ADRIANI, „La storicità dell’editto di Milano“, *Studi Romani* 2 (1954.), 18-32; Milton V. ANASTOS, „The Edict of Milan (313). A Defence of its Traditional Authorship and Designation“, *Revue des Études Byzantines* 25(1967.), 13-41.

¹⁵ Npr.: Jean-Rémy PALANQUE, „A propos du prétendu édit de Milan“, *Byzantion* 10 (1935.), 607-616; Henri GRÉGOIRE, „La ‘conversion’ de Constantin“, *Revue de l’Université de Bruxelles*, 36 (1930.), 231-272.

¹⁶ Usp.: Hubert JEDIN (ur.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, 462; Sjepan KRASIĆ, „Historičnost ‘Milanskog edikta’ iz 313. godine“.

¹⁷ „Homilija kardinala Scola na Prvoj Večernjoj u Nišu“, preuzeto s <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=39296> (15. 7. 2014.)

¹⁸ „Homilija kardinala Scola na svečanoj Misi u Nišu u povodu 1700. obljetnice Milanskog edikta“, preuzeto s <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=39305> (15. 7. 2014.)

6.1. Katoličkoj Crkvi se vraća oduzeta imovina

Carska vlast je izdala naredbu i uputila je Anulinu, prokonzulu u Africi, da se propiše kako se Katoličkoj Crkvi mora vratiti oduzeta imovina:¹⁹

„Nama veoma poštovani Anuline, zdravo. Takav je oblik naše dobroljubnosti da mi ne zahtijevamo samo da se sve što pripada tuđemu pravu ne uznemiruje nego da se, veoma štovani Anuline, vrati. Stoga tražimo da - kada primiš ovo pismo ako je nešto od spomenutoga u bilo kojemu gradu ili drugim mjestima pripadalo Katoličkoj kršćanskoj crkvi pa sada to drže građani ili neki drugi - učiniš te se to smjesta vrati. Prethodno smo, naime, odredili da se ono što su te Crkve ranije posjedovale vrati njihovome pravu. Kako Tvoja posvećenost uviđa da je naredba ove naše zapovijedi nadasve očevidna, pohitaj da se sve što je pripadalo pravu tih Crkava - vrtovi, kuće i sve ostalo - njima vrati te doznamo da si najrevnije poslušao ovo naše naređenje. Anuline, nadasve cijenjeni i žučeni nam, budi zdravo.“

6.2. Odredba da se sazove Sinoda u Rimu

Drugi dopis, upućen Miltijadu, koji je 311. bio izabran za Papu i na toj službi ostao do 314. godine, naređivao je da se u Rimu održi Biskupska sinoda radi crkvenoga jedinstva i sloge i rješavanja problema donatističkoga krivovjerja i raskola koji je vrlo potresao Crkvu u Africi, a u prijevodu glasi:²⁰

„Konstantin August Rimskome biskupu Miltiadiu i Marku. Veoma blistavi afrički prokonzul Anulin poslao mi je različite i veći broj spisa. U njima stoji da su Cecilijana, biskupa grada Kartage, neki njegovi drugovi koji stoluju u Africi optužili u mnogim točkama. Mene se veoma teško dojmilo to što se u pokrajinama koje mi je na upravljanje dala slobodna božanska Providnost i gdje je veoma mnogo svijeta o najneznatnijem zametnuo nemir koji traje. Tako su i među biskupima nastale podvojenosti. Meni se učinilo dobrim da sami Cecilijan s deset biskupa koji ga, čini se, okrivljuju i s deset drugih koje sam prihvaća za svoju parnicu morem doputuje u Rim. To je da se tu može saslušati uz vašu prisutnost kao i uz nazočnost Reticija, Materna i Marina, vaših drugova. Njima sam naredio da radi toga pohrle u Rim. Poznato vam je

¹⁹ Usp.: PG 20, 886. – Prijevod je preuzet iz knjige EUZEBIJE CEZAREJSKI, *Crkvena povijest*, 726-727.

²⁰ Usp.: PG 20, 886-887. – Prijevod je preuzet iz knjige EUZEBIJE CEZAREJSKI, *Crkvena povijest*, 727-728.

da se to slaže s najčasnijim zakonom. Da pak možete steći najpotpuniji uvid u sva ta pitanja, svomu sam pismu priložio zapise koje mi je poslao Anulin. Poslao sam ih i ranije spomenutim vašim drugovima. Vaša će čvrstoća, pošto ih pročita, prosuditi na koji način najvećom pažnjom treba točno istražiti spomenutu tužbu i po pravu je okončati. Neka vašoj brizi ne ostane skriveno moje ogromno poštovanje koje iskazujem zakonitoj Katoličkoj crkvi. Stoga ne dopuštam da vi, općenito, na bilo kojemu mjestu pripustite neki raskol ili razdor. Neka vas, nadasve štovani, mnogo godina čuva božanstvo velikoga Boga.“

6.3. Naređuje se sazivanje Druge sinode

Posebnim dopisom biskupu Krestu u Sirakuzi naređeno je također da se održi i Druga biskupska sinoda te da se ukloni svaki razdor među biskupima.²¹

„Konstantin August sirakuškome biskupu Krestu. Već ranije, kada se neki zlo i opako stadoše udaljavati od vjere svete i nebeske moći i katoličkoga izbora, htjedoh otkloniti takva njihova prepiranja. Odlučio sam da iz Galije doputuju neki biskupi. Ali su također iz Afrike pozvani oni koji su se između sebe iz suprotnoga tabora uzajamno tvrdoglavo i bez prekida sukobljavali. Bilo je zato da u nazočnosti Rimskoga biskupa može ono što je, čini se, potresalo, uz njihovu prisutnost, zahvaljujući posvemašnjoj brižljivoj rasudbi, postići sretan uspjeh. Događa se pak da neki zaborave čak vlastito spasenje kao i poštivanje koje se duguje najsvetijemu izboru. Stoga i sada nastavljaju vlastite omraze. Ne žele pristati uz već donesenu presudu. Smatraju da je uistinu mali broj onih koji su iznijeli vlastita mišljenja i izjave. Također misle da su se nadasve brzo i hitro požurili donijeti presudu, a da se prethodno nije sve točno istražilo što je nužno ispitati. Iz svega toga proizlazi da se upravo oni sami koji bi trebali posjedovati bratsku i jednodušnu jednodušnost sramotno pa čak i bestidno međusobno razdvajaju. Ljudima s dušom tuđom u odnosu na ovu najsvetiju vjeru pružaju izgovor za izrugivanje. Zbog toga mi je dužnost pobrinuti se da ono što je trebalo, poslije već donesene presude, vlastitim pristankom prestati, sada može nazočnošću mnogih postići završetak. Zapovjedili smo, dakle, da veći broj biskupa iz različitih i brojnih mjesta za kolovoskih kalenda dođe u grad Arles. Tako smo odlučili i tebi pisati da od sjajnoga namjesnika na Siciliji Latronijana uzmeš javni prijevoz, sobom povedeš drugu dvojicu s drugoga reda o kojima prosudiš da

²¹ Usp.: PG 20, 887-891. – Prijevod je preuzet iz knjige EUZEBIJE CEZAREJSKI, *Crkvena povijest*, 728-730.

ih treba odabrati. Također povedi trojicu slugu koji su sposobni da vam na putu služe i dođi na onaj dan u ranije spomenuto mjesto. To je da se - pošto oni koji se sada između sebe razilaze, a jednako sam i njima naredio da budu nazočni, sve čuju što se moralo kazati - Tvojom čvrstoćom i po jednodušnosti i jednoglasju ostalih prisutnih može, mada i kasno, ono što je sve do sada zbog stanovite sramotne razmirice trajalo opozvati u korist dužnoga bogoštovlja, vjere i bratske sloge. Neka te zdrava kroz duge godine čuva Svevladar Bog.“

6.4. Crkvi se daruje novac kao pomoć kleru

Upućeno je carsko pismo i biskupu Cecilijanu u Kartagi kojim se crkvama poklanja novac kao doprinos službenicima bogoslužja za njihove troškove.²²

„Svidjelo mi se po svim pokrajinama – to su Afrike, Numidije i Mauretanije – nekim određenim službenicima zakonitoga i najsvetijega Katoličkoga bogoslužja nešto pridonijeti za troškove. Stoga sam poslao pismo presjajnome Ursu, blagajniku Afrike. Naznačio sam mu neka se pobrine da se Tvojim čvrstoći izbroji tri tisuće fola. Ti pak, kada utvrdiš primitak navedenoga novčanog iznosa, zapovijedi da se sav taj novac dostavi svima koji su navedeni u predstavi koju ti je poslao Hozije. Ali ako zapaziš da nešto manjka za izvršenje moje odredbe u tome pogledu s obzirom na sve spomenute, dužan si pitati kod Heraklida, upravitelja naših dobara, što neosporno držiš nužnim. U njegovoj sam nazočnosti zapovjedio neka se pobrine te se bez ikakve dvojbe izbroji ako Tvoja čvrstoća zatraži nešto novca. Saznao sam da neki ljudi neutemeljena mišljenja nastoje puk najsvetije i katoličke Crkve okrenuti stanovitoj opakoj krivotvorini. Stoga znaj da sam naredio Anulinu, prokonzulu, kao i Patriciju, zamjeniku prefekta, kada su bili nazočni da u svemu ostalome, a nadalje u tome, iskažu brigu koja odgovara i da u tome sebi ne dopuste previd. Zato ako vidiš da stanoviti ljudi ostaju u tome ludilu, bez ikakva se oklijevanja uteci naznačenim sucima da oni - kako sam im prisutnima naložio - dotične odvrata. Neka te božanstvo velikoga Boga čuva za mnoge godine.“

6.5. Oslobođanje klera od javnih služba

I na kraju, izdano je carsko pismo naslovljeno na Anulina, već spominjanoga prokonzula u Africi, kojim se nalaže oslobođenje

²² Usp.: PG 20, 891. – Prijevod je preuzet iz knjige EUZEBIJE CEZAREJSKI, *Crkvena povijest*, 730-731.

crkvenih predstojnika od svake javne službe.²³

„Nadasve cijenjeni Anuline, zdravo! Očevidno je da od većega broja zbilja preziranje bogoštovlja u kojemu se čuva vrhovno štovanje najsvetije nebeske moći uzrokuje opasnosti za javni život. Ali kada se bogoštovlje prihvati i opslužuje po zakonu, pruža najveću sreću rimskome imenu i izvrsno blagostanje svekolikome ljudskom djelovanju. To daju božanska dobročinstva. Učinilo se, nadasve poštovani Anuline, razumnim da oni ljudi koji dužnom pobožnošću i brižljivom vezanošću uz taj zakon obavljaju vlastite službe kod božanskoga bogoslužja steknu naplate za vlastite napore. Stoga zapovijedam da se oni koji su unutar Tebi povjerene pokrajine u Katoličkoj crkvi kojoj je na čelu Cecilijan i koji se obično nazivaju klericima, naprosto jednom za uvijek oslobode javnih službi. Tako ih neće neka zabluda ili svetogrdno zastranjivanje odvratiti od služenja koje duguju božanstvu. Naprotiv, vlastitome će zakonu služiti bez ikoje neprilike. Čini se da time što obavljaju najvišu službu u odnosu na božanstvo, u najvećoj mjeri pridonose općim poslovima. Budi u zdravlju, nadasve cijenjeni i dragi Anuline.“

7. Novi problemi u odnosima Crkve i države

Prešavši iz stanja državnih progona u stanje vjerske tolerancije, odnosi države i Crkve tijekom četvrtoga stoljeća nisu tekli bez novih problema i naslijeđenih otvorenih pitanja koje je trebalo rješavati.²⁴ Prije svega, u samoj Crkvi, koja sada slobodno djeluje, dogodile su se duboke promjene na organizacijskom i teološkom području. Osnovane su brojne nove biskupije, razvijena je pojačana misionarska djelatnost, nastao je novi oblik cenobitskoga monaštva, širi se broj i kvaliteta kršćanskih škola, pojavljuje se ozbiljna znanstvena teologija. Upravo u četvrtom stoljeću živjeli su ponajbolji teolozi među crkvenim ocima. Ali bilo je i velikih unutarcrkvenih problema jer su se upravo tada pojavila snažna krivovjerja (trinitarna, kristološka, antropološka, duhovna) i na njihovim temeljima oblikovale šizmatičke Crkve. Bilo je to također vrijeme prvoga velikog sraza istaknutih teologa i crkvenog učiteljstva i održavanja dvaju općih crkvenih sabora (Niceja, Carigrad).

²³ Usp.: PG 20, 894. – Prijevod je preuzet iz knjige EUZEBIJE CEZAREJSKI, *Crkvena povijest*, 732.

²⁴ Usp.: Tomislav Zdenko TENŠEK, „Ekklesia i pólis«. Politika u ranokršćanskoj misli“, *Bogoslovska smotra* 77 (2007.), 391-417.

7.1. Car kao „biskup izvana“

Odnosi Crkve i države bitno su bili obilježeni tolerancijom i vjerskom slobodom. Međutim, neutralnost prema Crkvi bila je posvema strana državnoj vlasti i carevima. Carevi su nastojali oko rješavanja teoloških i vjerskih problema, pokazivali zanimanje za zaokruživanje crkvene organizacije i pomagali misijsko djelovanje među poganima, ali su se nerijetko pokušavali miješati i u crkvena pitanja, tako da su polako udarani temelji onomu što će kasnije biti nazvano cezaropapizam. No, stanje tih odnosa nije bilo jednako za vrijeme svakoga cara.

Do 324. godine Konstantin je, kao jedan od četvorice careva, na različite načine likvidirao sve konkurente i otada bio jedini car sve do svoje smrti 337. godine. U ovom vremenu sve više je privilegirao Crkvu, nastojeći ju privući u interesu izgradnje državnoga jedinstva, ali to nije išlo bez velikih problema jer je većina stanovništva i dalje slijedila poganske kultove. U odnosu prema Crkvi često se ponašao kao „biskup izvana“ (ἐπίσκοπος τῶν ἑκτός) te sazivao sinode i naređivao provedbu njihovih zaključaka. To u početku nije nailazilo na protivljenje Crkve. Dapače, vladala je atmosfera glorificiranja i zahvale caru za slobodu s kojom su sve češće dolazile i privilegije.

7.2. Politička teologija Euzebija Cezarejskoga

Posebice je veliku težinu i značenje za kasnije odnose Crkve i države ostavilo nastojanje biskupa Euzebija Cezarejskoga da osmisli političku teologiju kršćanskoga carstva. Za to mu je poslužila proslava 30. obljetnice vladanja cara Konstantina (335.) kada je održao prigodan svečani govor caru u čast.²⁵ Zastupao je mišljenje da je zemaljsko carstvo ikona nebeskoga kraljevstva. I kao što je u nebeskom kraljevstvu jedan Gospodar, Otac Nebeski, tako isto treba biti i u njegovoj ikoni, zemaljskom kraljevstvu, jedan car, koji svoju vlast prima od Oca po Logosu Kristu. Careva je zadaća štititi i osloboditi građane od sile đavla, od idololatrije, od politeizma kako bi mogli priznati pravoga Boga. Odbacivanjem politeizma i prihvaćanjem monoteizma, i u zemaljskom carstvu je uspostavljeno monarhijsko načelo. Car je postao „novi Mojsije“.²⁶ Pravi

25 Usp.: „De laudibus Constantini oratio in ejus tricennialibus habita“, PG 20, 1315-1440.

26 Usp.: „De vita beatissimi imperatoris Constantini“, PG 20, 951-954. – Npr.: „Haec et alia horum germana cum Constantinus eo tempore magnum Dei famulum Mosem imitatus, in laudem dei universorum principis et victoriae auctoris factis ipsis cecinisset, Romam triumphans ingressus est“ PG 20, 954.

Mojsije je u slobodu izveo izabrani narod, a car je sada Crkvu izveo u slobodu. On je Božji predstavnik u kršćanskom carstvu te, kao takav, u određenom smislu i poglavar Crkve, ali ne kao njezin zaštitnik nego kao „neki opći biskup svih kojega je Bog postavio“.²⁷ Njegove su ovlasti skoro svećeničke i nadležan je za ispravno odvijanje kulta i naviještanje evanđelja.²⁸

7.3. Car kao episcopus episcoporum i obrana slobode Crkve

Za vrijeme cara Konstancija (337.-361.), drugoga sina cara Konstantina, koji je naslijedio svojeg oca, nastupila je druga faza državno-crkvenih odnosa, odnosno nastojanje da se Crkvu posvema podloži državnoj vlasti. Ovaj car je provodio strogu kontrolu nad Crkvom i posvema doveo u pitanje njezinu slobodu. Sazivao je pokrajinske sabore (Sardika 342., Arles 353., Milano 355., Rimini 359.) na kojima je, i preko svojih delegata, vrijeđao i ponižavao biskupe. Unaprijed je davao pripremiti tekstove ispovijesti vjere i tražio od njih da ih samo potpišu. Sudionicima Sinode u Milanu poručio je: „Što ja hoću, ima da vrijedi kao crkveni zakon“, kako piše Atanazije Veliki u svojoj „Historia arianorum“.²⁹ Htio je u svakom smislu biti poglavar Crkve, *episcopus episcoporum*. To je nailazilo na velika protivljenja ponajboljih umova Crkve. Tako su se već u Sardici usprotivili svi zapadni biskupi koje su podržali i brojni istočnjaci, a među njima posebice sveti Atanazije, kojega su carevi predstavnici sarkastično nazvali „učiteljem i odvjetnikom“ zapadnjaka. Kako svjedoči Atanazije, Hozije iz Kordobe pisao je caru Konstanciju: „Ne miješaj se u crkvene stvari... Tebi je Bog predao carstvo, nama je povjerio crkvene stvari... Niti je nama dopušteno upravljati zemljom, niti ti imaš vlast žrtvovati.“³⁰ Zbog takvih stavova biskupa, nastupilo je opet vrijeme progona. Zbog svojih stavova i jasne obrane slobode Crkve koje je iznosio u knjigama i okružnicama, samo primjera radi, sveti Atanazije je čak pet puta za vrijeme svoje biskupske službe morao u progonstvo. On je bio prvi

27 Usp.: „De vita beatissimi imperatoris Constantini“, PG 20, 958: „ipse velut communis omnium episcopus a Deo constitutus“.

28 Više o tomu u: Hubert JEDIN (ur.), *Handbuch der Kirchengeschichte. Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen*, II/1 (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1979.), 81-84.

29 Usp.: PG 25, 33: „Quibus rei isolentia stupendibus ac dicendibus, id ecclesiastici non esse canonis; statim mille, at quod ego volo, id pro canone inquit, habeatur.“

30 PG 25, 746: „Ne te rebus misceas ecclesiasticis... Tibi Deus imperium tradidit, nobis ecclesiastica concredidit... Neque nobis igitur terrae imperare licet, neque tu adolendi habes potestatem.“

koji je u 4. stoljeću u pisanom obliku jasno formulirao potrebu slobode Crkve u odnosu na državnu vlast u „Apologiji protiv Arijanaca“³¹ i u „Okružnom pismu biskupima“³² Atanaziju su se pridružili i drugi crkveni pisci toga doba, među kojima se posebice isticao papa Julije, čije pismo on donosi.³³

Vrlo napeti odnosi između države i crkve nastavljani su i za vrijeme vladanja cara Valensa (365.-378.). Nisu bila rijetka hapšenja, deportacije i prisile, kao ni miješanja u teološka pitanja i vjerski nauk. Posebice je bio delikatan odnos prema arijanskom krivovjerju koje je odbacivalo Kristovo božanstvo a time i trinitarnu vjeru. U obrani nicejske vjere u Presveto Trojstvo i Kristovo božanstvo te slobode Crkve protiv pokušaja da ju se podloži državnoj vlasti sada se posebice ističu kapadocijski Crkveni oci. Sveti Bazilije Veliki, biskup Cezareje u Kapadociji, podsjećao je na obvezu da se državna vlast poštuje, ali i na obvezu da se kršćani usprotive njezinim zakonima kada su oni suprotstavljeni Božjim zapovijedima. Tako je Bazilije pozvao na otvorenu pobunu svećenike i laike kada je carska vlast pokušala nametnuti arijansku vjeru,³⁴ a vrlo sličnih stavova bili su sveti Grgur iz Nise,³⁵ Bazilijev brat, i njihov prijatelj sveti Grgur Nazijanski.³⁶

7.4. Kršćanstvo postaje državna vjera

Razdoblje vladanja cara Teodozija Velikoga (379.-395.) predstavlja posljednju fazu u odnosima Crkve i države u 4. stoljeću. Prije svega, on je Solunskim ediktom 380. godine, zajedno s drugom dvojicom careva, Nicejsko vjerovanje proglasio jedinom i obvezatnom vjerom u carstvu. Sljedeće godine sazvao je Carigradski sabor, zabranio poganske obrede i odredio da kršćani koji se vrte u poganstvo ne mogu sastaviti legalan testament, ali je godinu poslije toga naredio da se sačuvaju poganske stvari koje imaju umjetničku vrijednost.

Solunski edikt, kojim je kršćanstvo proglašeno državnom vjerom, glasi:³⁷

31 Usp.: PG 25, 251-253.

32 Usp.: PG, 25, 236.

33 Usp.: PG 25, 282-307.

34 Usp.: PG 32, 902-912; PG 32, 927-930.

35 Usp.: Gerhard MAY, „Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966.), 105-132.

36 Usp.: PG 35, 975; PG 36, 303-306.

37 „Codex Teodosianus“, XVI., I.2.: „*Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari,*

„*Carevi Gracijan, Valentinijan i Teodozije augusti. Edikt narodu grada Carigrada.* Želimo da svi narodi koji su pod našom upravom, zahvaljujući našem milosrđu, ostanu vjerni ovoj religiji, koju je Bog predao Petru apostolu, i koju je on osobno predao Rimljanima, i koju naravno čuva Pontifeks Damaz i Petar, biskup Aleksandrije, čovjek apostolske svetosti; to jest, sukladno apostolskoj disciplini i naučavanju Evandjelja, moramo vjerovati u jedino boštvo Oca, Sina i Duha Svetoga, koji su jednaki u uzvišenosti i Presvetom Trojstvu. Određujemo da ime kršćana katolika imaju oni koji ne krše propise ovoga zakona. Ostale smatramo za osobe bez razuma i naređujemo da budu osuđeni na kaznu sramote kao heretici, a njihove grupe ne smiju uzimati ime Crkava; njih treba najprije osuditi osveta Božja, a zatim naše kazne za koje nas je ovlastio Nebeski Sudac.

Dano u Solunu trećega dana kalende ožujka, petoga konzulata Gracijana augusta i prvoga Teodozija augusta.“

7.5. Ambrozije: „Car je u Crkvi, a ne iznad Crkve.“

Na državnoj strani u ovom razdoblju najvažnija osoba bio je car Teodozije a na crkvenoj na Zapadu sveti Ambrozije, biskup Milana. Carska vlast je nastavila s nastojanjima na podjarmu Crkvu, a Ambrozije piše kako je njegova zadaća braniti slobodu i pravo Crkve, ali, ako treba, brusiti također i carevu savjest. Zauzeo je principijelan stav koji će uvelike utjecati na stavove zapadnoga kršćanstva u narednom razdoblju u definiranju odnosa Crkve prema državi. Kad su ga jednom pozvali na državni sud koji je trebao riješiti problem tko je pravi milanski biskup – Ambrozije ili arijanac Auksencije – Ambrozije nije htio doći na sud, ali je napisao caru Valentinijanu pismo (Epistola XXI.) u kojemu je objasnio da laici ne mogu predsjedati suđenju klericima u pitanjima vjere. Naprotiv, u sličnim slučajevima biskupi

quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis; hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. § 1 Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. *Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano A. V, et Theodosio A. I Coss. (380).* – THEODOSIUS, „Selecta de religione decreta“, PL 13, 530.

sude o kršćanskom caru, a ne car o biskupima.³⁸ Također, u jednoj propovijedi protiv Auksencija (Sermo contra Auxentium), koju je održao u to vrijeme, kazao je da za cara, koji se priznaje kršćaninom, nema veće časti negoli da ga se naziva „Sin Crkve“ te izrekao famoznu rečenicu: „Car je u Crkvi, a ne iznad Crkve.“³⁹ Taj princip, koji je također u pisanom obliku branio i teorijski dodatno precizirao tadašnji papa Gelazije u pismu caru Anastaziju (Ad Anastasium imperatorem),⁴⁰ u narednom razdoblju je bio korektiv ponašanja Zapadne Crkve prema državnoj vlasti iako je, naravno, nerijetko bilo pojedinaca koji ga se

38 Usp.: PG 16, 1003-1004: „Quando audisti, clementissime Imperator, in causa fidei laicos de episcopo iudicasse? Ita ergo quadam adulatione curvamur, ut sacerdotalis juris simus immemores, et quod Deus donavit mihi, hoc ipse aliis putem esse eredendum? Si dicendus est episcopus a laico, quid sequetur? Laicus ergo disutet, et episcopus audiat: episcopus discat a laico. At certe si vel Scripturarum seriem divinarum, vel vetera tempora retractemus, quis est qui abnuat in causa fidei, in causa, inquam, fidei episcopos solere de imperatoribus Christianis, non imperatores de episcopis iudicare?“

39 Usp.: PG 16, 1018: „Quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare. Quid enim honorificentius, quam ut imperator Ecclesiae filius esse dicatur? Quo denim dicitur, sine peccato dicitur, cum gratia dicitur. Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium Ecclesiae, non refutat. Haec ut humiliter dicimus, ita cionstanter exponimus.“

40 Usp.: PG 59, 42; Henricus DENZINGER - Adolfus SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neoeboraci: ³⁵1973.), 120: „Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis exspectas, inque sumendis coelestibus sacramentis eisque ut competit disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse, itaque inter haec ex illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusae videantur obviare sententiae; quo, oro te, decet affectu eis obedire, qui praerogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis? Proinde sicut non leve discrimen incumbit pontificibus, siluisse pro Divinitatis cultu, quod congruit; ita his, quod absit, non mediocre periculum est, qui, quum parere debeant, despiciunt. Et si cunctis generaliter sacerdotibus recte divina tractantibus fidelium convenit corda submitti, quanto potius sedis illius praesuli consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et Divinitas summa voluit praeminere, et subsequens Ecclesiae generalis jugiter pietas celebravit?“

nisu držali.

Istočni dio kršćanstva nije bio toliko jasan u obrani slobode i prava Crkve protiv presizanja državne vlasti. No, i na Istoku je bilo vrlo istaknutih crkvenih ljudi koji su ljubomorno branili slobodu Crkve i zbog toga vrlo trpjeli. U tom smislu svakako treba spomenuti svetog Ivana Zlatoustoga, carigradskoga patrijarha, kojega se može usporediti sa svetim Ambrozijem kad je u jednoj homiliji pisao da je kraljevstvo jedna stvar a svećeništvo nešto drugo.⁴¹

Sada, u razdoblju državne vjere i Crkve, država je podržavala crkveno karitativno djelovanje; oslobodila je kler od određenih služba, vojne službe i poreznih davanja, a biskupi su postali službenici državnoga prava. Međutim, prema drugim vjerskim zajednicama, kao npr. ostacima poganstva, prema židovstvu i krivovjernim kršćanskim zajednicama i pokretima, država niti je bila tolerantna niti neutralna.

Zaključak

Tijekom četvrtoga stoljeća odnos državne vlasti Rimskoga Carstva prema slobodi vjere prolazio je kroz različite faze. Do 311. godine rimska poganska religija bila je državna vjera, a kršćanstvo je bilo žestoko proganjeno. Te godine je car Galerije izdao edikt kojim je proglasio toleranciju prema kršćanstvu, ali je poganstvo nastavilo biti državna vjera. Međutim, od 313. godine ni jedna vjera nije više bila državna jer je, nakon carskoga dogovora u Milanu, Nikomedijskim reskriptom proglašena sloboda vjere. Ipak, u narednim desetljećima kršćanstvo je sve češće bivalo privilegirano da bi 380. godine ono bilo proglašeno državnom vjerom, dok su druge vjere sve manje bile tolerirane. Tako se dogodilo da je rimsko društvo i država u razdoblju od samo 70 godina (311.-380.) prošlo put od jedne državne vjere, kada je to bila rimska religija, preko tolerancije prema kršćanstvu (Galerijev edikt, 311.) i slobode svih vjera (Nikomedijski reskript, 313.) do druge državne vjere, kada je to postalo kršćanstvo.

Komentirajući taj prijedeni proces te položaj i snagu Crkve i njezin odnos prema državnoj vlasti na kraju četvrtoga stoljeća, sveti Jeronim je izrekao vrlo zanimljivo zapažanje, koje mi se čini prikladnim ne samo navesti na kraju ovoga prikaza kao lucidan komentar prošlih događanja nego i kao korisnu opomenu i pouku onima koji se danas bave uređenjem odnosa Crkve i države. Sjećajući se ponajprije samih

⁴¹ Usp.: PG 56, 126: „Sed mane intra tuos terminos: alii sunt termini regni, alii termini sacerdotii: verum hoc illo majus est... Ille quidem ea quae sun tin terris sortitus est administranda: ceterum sacerdoti jus e supernis descendit.“

početaka Crkve te progona i njezina rasta, okrunjenoga mučenicima, napisao je sveti Jeronim (Vita Malchi monachi): „... Kristova Crkva..., otkako je došla pod vlast kršćanskih careva, rasla je u moći i bogatstvu, a smanjivala se u kreposti.“⁴²

RELATIONSHIP OF ROMAN STATE TOWARD CHRISTIANITY IN THE FOURTH CENTURY AD. FROM PERSECUTION THROUGH TOLERANCE AND FREEDOM TO THE STATE RELIGION

Summary

During the fourth century AD the approach of the state authority of the Roman Empire to freedom of religion passed through various stages. Until 311 AD, the pagan religion of Rome was the state religion, and Christianity was violently persecuted. That year, Emperor Galerius issued an edict which declared tolerance of Christianity, but paganism continued to be the state religion. However, in 313 AD the status of a “state” religion was abolished when religious freedom was declared under Licinius’ rescript following imperial arrangements in Milan. In the coming decades, Christianity began to enjoy more and more privileges and in 380 AD it was declared the state religion while other religions were tolerated less and less. In a period of barely 70 years (311 to 380 AD) Roman society and the Roman state moved from an official, pagan religion, through tolerance of Christianity (Galerius edict in 311 AD) and freedom of all religions (Nicomedian rescript in 313 AD), to Christianity as the state religion.

The letter of Emperor Licinius of 313 AD was known from the late 16th century until 1891 as the “Edict of Milan”: it was thought to have been issued in Milan in February 313 AD by Emperor Constantine. However, in 1891 Otto Seeck published a study arguing that the document was not an edict, that it was not written in Milan but in Nicomedia, that it was not issued by Constantine but by Licinius, and that it expanded the freedom given to Christians two years earlier by Emperor Galerius with a document that had the form and authority of an imperial edict. These facts are today known to experts but not to the general public, which continues to speak about Constantine’s Edict of Milan. It is interesting to note that Cardinal Scola, Archbishop of Milan, in his public appearances in Niš, during celebrations that marked the 1,700th anniversary of the creation of this document, at least twice referred to it as the “Edict of Milan”.

As well as this, looking from a legal perspective, the letter from Nicomedia did not have the form of an edict, as other imperial edicts did; nor was it sent throughout the empire. It took the form of a rescript and it was sent to two individuals, to the governor of Bithynia and the governor of Palestine. It is therefore more appropriate perhaps to speak of the Milan agreement between two emperors and the Nicomedian Rescript.

⁴² PL 23, 53: „Scribere enim dosposui (...) ab adventu Salvatoris usque ad nostram aetatem, id est ab apostolis, usque ad nostri temporis fecem, quomodo et per quos Ecclesia Christi nata sit, et adulta, persecutionibus creverit, et martyriis coronata sit; et postquam ad Christianos principes venerit, potentia quidem ed divitiis maior, sed virtutibus minor facta sit.“

Commenting on this process and on the position and strength of the Church and its relationship with the government of the state at the end of the fourth century, St. Jerome made a very interesting observation, which is worth mentioning at the end of this overview as a lucid comment on past events and also as a useful reminder to those who are still involved in the regulation of church-state relations. St. Jerome wrote: “The Church, since it came under the rule of the Christian emperors, grew in power and wealth, but decreased in virtue.”

Key words: *church and state, religio illicita, delictum lesae divinitatum, delictum lesae majestatis, persecution, Edict of Galerius, “Edict of Milan”, Milan agreement, Nicomedian rescript, tolerance, freedom of religion, Roman pantheon, Church as a legal entity, Thessalonian edict, state religion.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-662:32

322

Pregledni rad

Primljeno: svibanj 2014.

Franjo TOPIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
franjo.topic1@gmail.com

ODNOS CRKVE I POLITIKE PREMA II. VATIKANSKOM KONCILU I NEKIM POKONCILSKIM DOKUMENTIMA

Sažetak

Rad je podijeljen na četiri dijela. U prvom dijelu se predstavlja nauk konstitucije Gaudium et spes o odnosu Crkve i politike. Obrađuje se: narav i svrha političke zajednice, suradnja svih u političkom životu te politička zajednica i Crkva. Stavovi Ivana Pavla II. o vjernicima u politici predstavljeni su prikazom dokumenta Sinode o laicima 1987.: Christifideles laici koji je objavljen 1990. Papa je snažno tražio od laika da se uključe u politički život i smatrao da je grijeh ne baviti se politikom, s mišlju: svi su predmet i protagonisti politike. Poziva se na promicanje solidarnosti i karitativnog rada kroz politiku. Crkva i laici su dužni evangelizirati društveno-ekonomski život kao i kulturu. Zatim se iznose osnovne ideje iz Katekizma Katoličke Crkve i na koncu se obrađuje Doktrinarna nota o katolicima u politici, Zbora za nauk vjere iz 2002. godine.

Nauk novijih crkvenih dokumenata o ovoj temi može se sažeti ovako: Vlast i država izvire iz ljudske naravi i moralnog zakona, a onda to znači i da imaju i božanski izvor. One su potrebne za funkcioniranje ljudskog života. Opće dobro i poštovanje osobe ključni su kriteriji za prosudbu svake vlasti, političara, režima i stranke. Priznaje se autonomija i odvojenost Crkve i države. Priznaje se pluralizam stranaka i režima. Poziva se sve kršćane da se uključe u politički život, dapače grijeh je ne baviti se politikom. Ako se zakoni i vlast protive općem dobru i dobru osobe, onda se vjernik političar treba distancirati i ne glasati za takve zakone. Crkva treba biti kritička svijest i savjest društva.

Ključne riječi: *Crkva, politika, država, Ivan Pavao II., Christifideles laici.*

1. Gaudium et spes o politici

Već je Harvey Cox prije pola stoljeća zamijetio da je politika „zauzela položaj metafizike. Ona daje jedinstvo i značenje ljudskom

životu i misli“.¹ Cox je smatrao da se i teologija treba početi služiti političkim rječnikom jer je politika postala glavni ljudski interes. A interes je jedna od ključnih kategorija u politici pa i u cijelom ljudskom životu, a riječ dolazi od *inter-esse* (biti između), što znači da nešto (po) stoji između čovjeka i čovjeka, između pojedinca i zajednice itd.

Drugi vatikanski koncil bavi se pitanjima odnosa Crkve i društva, ponekad Crkve i države, zatim angažmana vjernika u društvu u nekoliko svojih dokumenata: u konstituciji o Crkvi *Lumen Gentium* br. 31, u dekretu o apostolatu vjernika *Apostolicam actuositatem*, u deklaraciji o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae* i u konstituciji o Crkvi u svijetu *Gaudium et spes*. Vjerujemo da možemo dobiti osnovnu koncilsku sliku o ovoj temi ako prikažemo bar osnovne ideje iz *Gaudium et spes* koja se po naravi stvari bavi ovim pitanjima.

Gaudium et spes obrađuje ovo pitanje u 4. glavi II. dijela s naslovom Život političke zajednice i s podnaslovima: Suvremeni politički život, Narav i svrha političke zajednice, Suradnja svih u političkom životu, Politička zajednica i Crkva (GS 73-76).² I ovdje slično, kao na početku konstitucije, konstatira se kako se opažaju duboke promjene i u strukturi i u različitim ustanovama naroda; one su posljedica njihova kulturnog, privrednog i društvenog razvoja. Promjene imaju velik utjecaj i na život političke zajednice, osobito što se tiče prava i dužnosti sviju glede upotrebe građanske slobode i postizanja *općega dobra* te glede uređivanja odnosa građana među sobom i prema vlasti (GS 73). U prvom redu se to ogleda u nastojanju zaštite *prava ljudske osobe* u političkom životu, kao što su prava slobodnog sastajanja i udruživanja, pravo na izražavanje vlastitih mišljenja te pravo na privatno i javno ispovijedanje vjere. Ovo je šire razrađeno u koncilskoj deklaraciji *Dignitatis humanae*, koja je temeljni suvremeni crkveni dokument o slobodi, o važnosti osobe i ljudskih prava.³

GS govori o pravima osobe kao uvjetu i temelju aktivnog

1 Harvey COX, *The secular City* (London: SCM, 1965.), 254. Citirano prema *Putovi i raskršća suvremene teologije* (Split: Crkva u svijetu, 1975.), 11.

2 Marijan VALKOVIĆ, „Uvod“, *Socijalni dokumenti Crkve. Sto godina katoličkoga socijalnog nauka* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.). Zbornik sadržava dvadeset i pet glavnih dokumenata papinske i koncilске razine od Lava XIII. do naših dana. Valković obrađuje i nauk II. vatikanskog koncila, XXI. Marijan VALKOVIĆ, „Socijalni nauk Crkve i socijalna politika“, *Revija za socijalnu politiku* 1 (1994.), 15-23.

3 Mato ZOVKIĆ, „Koncilská nauka o vjerskoj slobodi“, *Jukić* 4 (1974.), 6-18; Niko IKIĆ, „Poslanje Crkve i vjerska sloboda u ekumenskom kontekstu. Pogled iz katoličke perspektive“, *Diacovensia* 21 (2013.), 649-675.

sudjelovanja ljudi ne samo u politici nego u svim javnim poslovima. Danas je barem u Europskoj uniji jedan od bitnih kriterija procjene kvalitete uređenja neke države odnos prema nacionalnim manjinama, a to Koncil već onda ističe kao važan element političkog uređenja. Koncil uočava da raste poštovanje prema ljudima koji imaju drukčije mišljenje ili ispovijedaju drugu vjeru. To je danas sažeto u pitanje tolerancije prema drukčijima, što je vrlo živo prisutno u političkom i općem mnijenju na Zapadu. Na žalost, ostatak svijeta još uvijek slabo cijeni toleranciju prema drukčijima i na vjerskom području. Činjenica jest da tolerancija sve do moderne nije bila pozitivno vrednovana, često se ona izjednačavala s relativizmom i svojevrsnim sinkretizmom. Progoni kršćana i danas su prisutni u Indiji i nekim islamskim zemljama, kao što je Saudijska Arabija, Pakistan, Iran pa i Irak iako su tamo prisutne značajne snage NATO-a. Koncil osuđuje politička uređenja koja ne poštuju građansku i vjersku slobodu.⁴ Koncil daje uputu kako bi se mogao uspostaviti dobar politički sustav: „njevovati unutarnji osjećaj pravednosti, dobrohotnosti i služenja općem dobru i učvršćivati temeljna uvjerenja o pravoj naravi političke zajednice, o njezinu cilju, o ispravnom izvršavanju i granicama javne vlasti“ (GS 73).

1.1. Narav i svrha političke zajednice

Koncil podsjeća da politička zajednica postoji radi općeg dobra. „U njemu ona nalazi svoje puno opravdanje i smisao, iz njega proizlazi njezino izvorno i vlastito pravo.“⁵ A opće dobro ostvaruje se u nekoj državi ako ljudima i zajednicama omogućuje njihovo usavršavanje.⁶ A kako svako društvo ima ljudi s različitim mišljenjima i stavovima, to je potrebna *vlast* koja će sve građane i čitav društveni život upravljati prema općem dobru, ali „ne mehanički ni despotski, nego prije svega kao moralna sila, koja se oslanja na slobodu i na svijest odgovornosti“ (GS 74). Ovo je ipak koncilska pobožna želja jer država i vlast *sic rebus stantibus* ne može efikasno funkcionirati bez sredstava prisile koje oličuje policija kao čuvar javnog reda i mira.

Koncil tvrdi da se politička zajednica i vlast temelje „na ljudskoj naravi i zato pripadaju redu koji je *Bog* predodredio“, a oblik vlasti trebaju slobodno birati građani i ona treba biti vršena u granicama

⁴ O toleranciji vidi: Marinko PERKOVIĆ, „Tolerancija - mogućnost ili nužnost?“, *Vrhbosnensia* 2 (1998.), 229-248.

⁵ GS 74; usp.: IVAN XXIII., Enc. *Mater et Magistra*: AAS 53 (1961.), 417.

⁶ GS 74.

moralnog reda. Ako se ispune ti uvjeti, onda su građani u savjesti obvezni na poslušnost (usp.: Rim 13,1-5). Ali ako vlast gaji prava građana, onda se građani mogu pobuniti protiv zloupotrebe vlasti „držeci se onih granica koje zacrtava naravni i evanđeoski zakon“ (GS 74).

1.2. Suradnja svih u političkom životu

U skladu je s ljudskom naravi pravo, a i dužnost, biranje predstavnika u vlasti. Država je dužna osiguravati materijalne i osobne uvjete kako bi se postizavalo opće dobro. Promičući osobnu slobodu, Koncil izjavljuje: „Nehumano je da politička vlast zauzima totalitarne ili diktatorske oblike koji vrijeđaju prava osobe ili društvenih skupina“ (GS 75). Poziva se da građani njeguju ljubav prema domovini, ali da istodobno imaju pred očima dobro čitave ljudske obitelji, koja je združena raznim vezama između rasa, naroda i država. Posebno se poziva kršćane da daju primjer u zalaganju za opće dobro, a djelima valja da pokažu kako je moguće uskladiti vlast sa slobodom, osobnu inicijativu sa solidarnošću i potrebama čitavog društvenog tijela, potrebno jedinstvo s plodnom raznolikošću. Sve se političare upozorava da nikada nije dopušteno vlastitu korist pretpostaviti općem dobru što je česta napast kod mnogih ljudi. Koncil poziva sve, a naravno posebno kršćane, da se školuju i odgajaju za političko zvanje „koje je teško, ali ujedno i vrlo plemenito“ (GS 75).

1.3. Politička zajednica i Crkva

Koncil upozorava da se Crkva ne podudara s političkom zajednicom niti se veže uz bilo koji politički sistem te da je ona „znak i čuvar transcendentnosti ljudske osobe“ (GS 76). Zatim jasno i nedvosmisleno izjavljuje: „Politička zajednica i Crkva su, svaka na svom području, neovisne jedna o drugoj i *autonome*“, ali trebaju surađivati (GS 76).

Crkva ne traži nikakve povlastice, ali smatra da ima pravo uvijek i svagdje s istinskom slobodom propovijedati vjeru, naučavati svoj socijalni nauk te izricati moralni sud, pa i o stvarima koje se odnose na politički poredak, „kada to traže temeljna prava ljudske osobe ili spas duša upotrebljavajući sva i samo takva sredstva koja su u skladu s evanđeljem i s dobrom svijetu“.⁷

⁷ GS 76; usp.: IVAN XXIII., Enciklika *Pacem in terris*: AAS 55 (1963).

2. Stavovi Ivana Pavla II. o vjernicima u politici - *Christifideles laici*

Za predstavljanje vizije Ivana Pavla II. o ovoj temi izabrali smo pobudnicu *Christifideles laici* kao reprezentanta njegove misli i konkretnih prijedloga i uputa za djelovanje laika u Crkvi i posebno u društvu i politici. Taj dokument je plod rada, promišljanja i rasprava biskupa i drugih predstavnika iz cijele Crkve okupljenih na Sinodi biskupa o laicima 1987. i stoga je zajednički izraz Pape kao vrhovnog autoriteta Crkve, ali i predstavnika cijele Crkve koji sudjeluju na Sinodi. Od 54 sinodalna prijedloga, 45 je ušlo u sam dokument.⁸ Dokument ima i dobar *timing*, praktično je na sredini njegova pontifikata, jedanaeste godine. Dodajmo da se Ivan Pavao II. bavio pitanjima odnosa Crkve i katolika prema ovozemaljskim vrednotama u više enciklika, govora i propovijedi.⁹ *Christifideles laici*¹⁰ do tada je najduži dokument Ivana Pavla II. On je nastojanje da se, kako su mnogi sinodalni oci tražili, pretoči koncilski nauk u praktičnu primjenu. Od 224 citata, 97 je iz koncilskih dokumenata, stoga se može reći da je ovo na određeni način i koncilski dokument.¹¹

Prije nego predstavimo neke ideje o političkom djelovanju laika u ovom dokumentu, bilježimo jednu zanimljivost. Opširan i znanstveno dobro fundiran komentar Dekreta o apostolatu laika *Apostolicam actuositatem* Rudolfa Brajčića¹² na gotovo 400 stranica velikog formata gotovo uopće ne spominje odnos Crkve i države, niti angažman laika u politici i s ovim povezana pitanja. Možda nema ovih tema jer je pisan u komunističko doba kad se vjernici nisu mogli baviti politikom! Slično je i s knjigom splitskog teologa Živana Bezića, *Tko je apostol?* prošireno izdanje (Split: Crkva u svijetu, 1996.) i ona ne govori gotovo ništa o političkom angažmanu laika, a malo i o općem društvenom angažmanu laika (107 i dalje). Za ovu knjigu ne vrijedi prethodna isprika jer ona je objavljena u demokratskoj Hrvatskoj. Fra

⁸ O radu Sinode i pripremnom dokumentu vidi: Franjo KOMARICA, „Laici u svjetlu sinode“, Franjo TOPIĆ (ur.), *Teološke teme* (Sarajevo: VVTŠ, 1991.), 177-193. Biskup mons. Komarica bio je sudionik Sinode.

⁹ Enciklike o radu, o socijalnim pitanjima, itd. vidi: *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*.

¹⁰ Hrvatsko izdanje ima 162 str. (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1990.).

¹¹ Ema VESELY opširno je prikazala cijeli dokument: „Vjernik laik u *Christifideles laici*. Nove perspektive zajedništva vjernika laika u Crkvi i svijetu“, *Obnovljeni život* 44 (1989.), 319-335.

¹² Rudolf BRAJČIĆ, *Dekret o apostolatu svjetovnih vjernika = Apostolicam actuositatem* (Zagreb: FTDI, 1990.).

Bono Z. Šagi bio je jedan od pionira na ovim prostorima u promišljanju uloge laika i vjernika u društvu čime se bavio još u komunističko doba.¹³ Tom se tematikom intenzivno bavi i u novom demokratskom društvu, i to konstantno i kontinuirano, gotovo svaki mjesec je objavljivao članke u reviji *Kana*.¹⁴ Manje političkim angažmanom a više ulogom vjernika u društvu bavio se i splitski sociolog religije Željko Mardešić, čije ideje razrađuje časopis *Nova prisutnost*.

Christifideles laici u prvom poglavlju govori o dostojanstvu laika u Crkvi i njihovu pozivu na svetost. U drugom poglavlju govori o poslanju i konkretnim službama laika te njihovim zamjenskim ulogama za svećenike. Treće poglavlje posvećeno je misijskom poslanju Crkve i laika, a posebno novoj evangelizaciji. U ovom poglavlju raspravlja se i o političkom djelovanju laika vjernika.

2.1. Svi su predmet i protagonisti politike

Temu o političkoj ulozi vjernika laika na Sinodi su potaknuli biskupi Trećega svijeta. Zabrinuti su što je zauzimanje kršćana na tom području slabo, loše organizirano i nije učinkovito. U raspravama na Sinodi je primijećeno da u pokoncilskom vremenu među laicima postoje dvije težnje: prema jednoj, laici se usmjeravaju na crkvene službe i zadatke, a imaju specifične društvene, ekonomske, političke i kulturne odgovornosti; unutar druge pak prihvaćen je raskol između vjere i života, Evandjelja i konkretnog rada u svakidašnjoj stvarnosti.¹⁵ Uočeno je da se mali broj kršćana bavi politikom. Na Sinodi su biskupi željeli da koncilaska teorija o laikatu postane „prava crkvena praksa“ (2). Svjesni su da novonastale crkvene, društvene, ekonomske i kulturne prilike traže djelovanje laika. Njihovo nezauzimanje i odsutnost nikada nisu prihvatljivi, a u ovo vrijeme još su više pogrešni, čak se veli grešni, što je neuobičajen izraz za ovakve dokumente i teme. Pobudnica je više nego jasna: „Nitko ne smije ostati besposlen“ (br. 3, podcrtano u pobudnici). Pobudnica podsjeća laike na njihov „svjetovni karakter“ i zadaću realiziranja kršćanskih ideja u svijetu.¹⁶

13 Bono Zvonimir ŠAGI, *Kršćanski laik u socijalističkom društvu* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1986.).

14 Vidi sabrane članke u: *Laici i svjetovna dimenzija Crkve* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1995.); *Sa svjetiljkom vjere u društvenoj zbilji* (Zagreb: KS, 1999.); *Da sol ne obljutavi - kršćanski pristup društvenim problemima* (Zagreb: KS, 1999.).

15 F. KOMARICA, „Laici u svjetlu sinode“, 190.

16 Br. 36. Nikola BIŽACA, „O angažmanu katolika u politici“, *Služba Božja* 50 (2010.), 91-103.

Sinodalni oci su podcrtali da svi katolici imaju pravo i dužnost sudjelovati u politici, na razne načine, na različitim razinama, s raznovrsnim zadacima i odgovornostima (42). Na taj način su željeli ispraviti onu težnju vjernika laika da se prvenstveno posvećuju crkvenim službama, a zanemaruju političko i uopće svjetovno područje. Sinodalni oci i Papa su svjesni da politiku ne prati dobar glas. Prevladava mišljenje da je ona mjesto „moralne opasnosti“, „laktašenja“, „idolatrije vlasti“, korupcije, rasipanja društvenog novca samo na korist malobrojnih, upotrebe nedopuštenih sredstava da bi se pod svaku cijenu osvojila, održala i povećala vlast.¹⁷ Unatoč ovom poimanju politike, *Christifideles laici* drži da to ne opravdava skepticizam i odsutnost kršćana na području politike jer je ona ipak rad za opće dobro. Nijedno područje života ne može biti isključeno iz laičkog angažmana, isključeno iz nastojanja nove evangelizacije. Treba evangelizirati i svijet politike, poštujući autonomiju ovozemaljskih stvarnosti, te „služiti ljudima preuzimajući težinu dotičnih odgovornosti“. Vjernici laici ne smiju se obeshrabriti zbog kritika, nego „ispunjavanje političke vlasti“ prožeti duhom služenja te nužnom „kompetencijom i djelotvornošću“, na pošten način, kako to „uostalom i ljudi očekuju“ (42).¹⁸

Korisno je ovdje podsjetiti da, uz puno ružnih primjera loših političara, ima i dobrih političara, kao npr. nedavno preminuli prvi poljski postkomunistički premijer Tadeusz Mazowiecki.¹⁹ Otprije su poznati mnogi likovi poput Adenauera, Schumanna, don Luigija Sturza, jednog od osnivača talijanske stranke *Democrazia cristiana*. Zahtijevalo bi ozbiljnu studiju zašto u Hrvatskoj kao ni u Bosni i Hercegovini nisu uspjele demokršćanske stranke iako je bilo više pokušaja. „Politika za osobu i društvo“ vodit će se općim dobrom, dobrom svih ljudi, obrane i promicanja pravde. Vjernici laici pozvani su i na području politike svjedočiti one ljudske i evanđeoske vrednote, kao što su sloboda, pravda, solidarnost, velikodušno predanje dobru svih. Biskupi u svojim *Prijedlozima* traže od laika da prihvate jednostavan stil života, da se u svojem političkom djelovanju opredijele za siromašne i rubne članove društva, u čemu ih treba nadahnjivati crkveni socijalni nauk.²⁰

¹⁷ Br. 42. E. VESELY, „Vjernik laik u *Christifideles laici*“, 327.

¹⁸ „Evangelizzazione ed Impegno Politico nella Dottrina Sociale della Chiesa“, *La Società* 5 (2003.), 611-620.

¹⁹ Vidi o njemu članak: M. BABIĆ, „Čovjek autentične vjere“, *Svjetlo riječi*, siječanj 2014., 48-49.

²⁰ Br. 42. Papa FRANJO snažno naglašava da se Crkva treba zauzimati za siromašne, vidi: *Evangelii Gaudium. Radost evanđelja. Apostolska pobudnica biskupima, prezbiterima i đakonima, posvećenim osobama i svim vjernicima laicima o naviještanju evanđelja u današnjem svijetu* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2014.).

2.2. Promicanje solidarnosti i karitativnog rada

Pobudnica posebno preporučuje solidarnost kao stil i sredstvo za promicanje ljudskog razvitka i odgovornog sudjelovanja u političkom životu. Sveto pismo puno puta naglašava važnost solidarnosti: „Tko ima dobra ovoga svijeta i vidi brata svoga u potrebi pa zatvori pred njim srce – kako ljubav Božja ostaje u njemu?“ Isti sv. Ivan dodaje: „Ne ljubimo riječju i jezikom već djelom i istinom“ (1 Iv 3,17-18). Caritas spada u bit vjerničkog poslanja. On je zadnji kriterij ljudskog života (Mt 25). Papa Franjo insistira na brizi za siromašne. Danas u svijetu 1 milijarda ljudi živi s 1 \$ dnevno, a druga milijarda s 2 \$. U ovom smislu Crkva je uvijek bila iznimno angažirana na karitativnom, obrazovnom i kulturnom području. Kao ilustraciju socijalnog i karitativnog angažmana vjernika dobro će doći navesti podatke o radu Katoličke Crkve u Europi. Od 684 milijuna europskih stanovnika, katolika ima 283 milijuna (što čini 41% stanovništva). Katolička Crkva u Europi upravlja ili posjeduje: Obrazovnih ustanova: vrtića i osnovnih škola 41.646, srednjih škola 10.425, sveučilišta i fakulteta 828. Karitativnih i socijalnih ustanova: bolnica 1362, ambulanti 3917, staračkih domova, centara za hendikepirane 7092, sirotišta 4445, obiteljskih savjetovališta i drugih centara za zaštitu života 3866, specijalnih odgojnih centara i centara za ponovno uključivanje u društvo 2709, drugih ustanova 11.000. Ukupno 80.000 ustanova.²¹

Laici trebaju nastojati promicati i njegovati, nastavlja pobudnica, „kulturu uzajamnosti na svakoj razini“, a suprotstavljati se vladajućoj „kulturi sebičnosti, mržnje, osvete i neprijateljstva“ (42). Oni trebaju promicati pravedni društveni i međunarodni poredak, surađujući sa svima dobronamjernim nacionalnim i međunarodnim ustanovama (42). Pobudnica tvrdi da je danas naglašena potrebna „humanizacija osobe i društva“ (40). Ovo je misao preuzeta od T. de Chardina, zaljubljenika, kako sam kaže, u zemlju kao i u nebo. Ivan Pavao II. je u svojoj prvoj i programatskoj enciklici *Redemptor hominis*, napisao da je čovjek put Crkve, a što se citira i u ovom dokumentu (br. 36).

I političkim radom vjernici laici trebaju se zauzimati za mir i ne mogu biti ravnodušni pred tim pitanjem. Impresivna je misao: „Mir nije sve, ali bez mira sve je ništa!“ U svojem solidarnom političkom djelovanju moraju reagirati na „nasilje, rat, mučenje i terorizam, koncentracione logore, militarizaciju politike, utrku u naoružanju,

²¹ Franjo TOPIĆ, *Prilog teologiji ljudskog napretka* (Sarajevo: VKT, 2008.), 102-103.

nuklearnu prijetnju“. Na laicima vjernicima je da budu djelatnici mira i trebaju raditi u korist istine, slobode, pravde i milosrđa kao uvjeta i temelja mira (42).²²

2.3. Evangeliziranje društveno-ekonomskog života

Pobudnica ima za cilj da se evangelizira i društveno-ekonomski život (br. 43). Papa upozorava na „univerzalnu pripadnost dobara“ i da materijalna dobra imaju opću namjenu, pripadaju svim ljudima, svakome čovjeku za razvijanje pravog ljudskog života. Uvijek je bila velika napast podleći pohlepi za materijalnim dobrima. Pošast konzumizma postala je jedna od odrednica današnjeg razvijenog Zapada, na što upozoravaju brojni mislioci i javni radnici.²³ Pobudnica tvrdi da i privatno vlasništvo ima društvenu ulogu. Ivan Pavao II. tražio je u dokumentu *Tertio Millennio Adveniente* (Nadolaskom trećeg tisućljeća, 1996.) prigodom velikog jubileja 2000. godine da se siromašnim zemljama oproste dugovi.

Među mnogim temama pobudnica tretira i rad kao sredstvo razvoja ekonomskog života, pravo i dužnost svakoga čovjeka. Zanimljivo je kako Papa tvrdi da je nezaposlenost posljedica pogrešne organizacije rada. Treba, osim toga, razvijati solidarnost među onima koji rade zajedno, kao što treba ponovno promisliti trgovačke, financijske sustave i način tehnološke razmjene. Ivan Pavao II. je izdao encikliku o radu *Laborem exercens* (1981.), napisao je pjesmu o radu. Sam je bio radnik i veli da mu je to puno pomoglo u razumijevanju svijeta i čovjeka. Ekonomija danas treba i traži profesionalnu kompetenciju, ljudsko poštenje i kršćanski duh i to treba služiti vlastitom posvećenju (43).

S političkim djelovanjem i ekonomskim poslovima povezano je i ekološko pitanje, odgovornost za Božje darove, jer je danas ugroženost okoline veoma velika i treba nastojati ostaviti što bolji svijet budućim naraštajima. I ovaj vidik spada u razvoj i proizvodnju (43). Zanimljivo je da je i novi Petrov nasljednik papa Franjo u nastupnoj propovijedi govorio o odgovornosti prema stvorenju i o čuvanju stvorenog u duhu sv. Franje Asiškog. „Ljubazno molim sve one koji su na odgovornim

22 IVAN PAVAO II., Enciklika *Sollicitudo rei socialis*, 39: AAS 80 (1988.), 568; Zdenko SPAJIĆ, *Zakonita uporaba sile u učenju Ivana Pavla II.* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet; Zagreb: Glas Koncila, 2013.), posebno naglašava važnost solidarnosti u učenju Ivana Pavla II. (185 i dalje).

23 Vidi: Václav HAVEL, *Sve je moguće* (Zagreb: Matica hrvatska, 2000.), 62 i sljedeće stranice.

položajima u ekonomiji, politici i društvu, sve muškarce i žene dobre volje: budimo 'čuvari' stvorenog svijeta, Božjeg nauma upisanog u svijet, čuvari drugoga, okoliša; ne dopustimo da znakovi uništenja i smrti prate naš svijet na putu njegova napretka"!²⁴

Papa Franjo u nastupnoj propovijedi govori da prije svega on sam, pa onda i svi katolici kao i ostali koji su voljni čuti njegov glas „čuva cio Božji narod i obuhvati s ljubavlju i nježnošću čitav ljudski rod, osobito najsiromašnije, najslabije, najmanje, one koje Matej nabraja na posljednjem sudu o ljubavi: gladnoga, stranca, gologa, bolesna, zatočena (usp. Mt 25,31-46)".²⁵

Pobudnica se nadovezuje na prethodnu koncilsku misao o autonomiji Crkve i političkog života pa ne preporuča niti preferira neki politički sustav ili stranku. I učiteljstvo usvaja poštovanje slobode savjesti i političkog opredjeljenja vjernika. Naravno, to ne znači da i u ovom dokumentu nema kriterija, oni su: opće dobro svih ljudi i svakog pojedinca, solidarnost, zauzetost za mir, poštenje u društveno-ekonomskom životu, čuvanje i promicanje ljudskih i kršćanskih vrednota.

Pobudnica izbjegava klerikalizam i želi da laici budu što samostalniji u obavljanju svojega ovosvjetskog vjerničkog poslanja. Korisno je podsjetiti i u ovo vrijeme da kod Hrvata, iako su u apsolutnoj većini katolici, klerikalizam nikad nije posebno uspijevao, čemu je primjer Stjepan Radić i Hrvatska seljačka stranka. Primjere Hrvatske narodne zajednice (HNZ) i Hrvatske katoličke udruge u Bosni i Hercegovini treba razumijevati u ondašnjem shvaćanju politike i u viševjerskom kontekstu ondašnje države.

Ima pravo Ema Vesely kad veli da je ova Pobudnica pravi priručnik za vladanje vjernika laika na političkom i ekonomskom području u ovom povijesnom trenutku.²⁶

2.4. Evangelizirati kulturu i kulture čovjeka

Dodajmo kao prilog prethodnoj temi da pobudnica poziva laike da budu zauzeti i na području kulture, umjetničkog stvaranja, škole, sredstava društvenog priopćivanja: jednom riječju cjelokupnog društvenog života. S obzirom na to da se kultura ponekad stvara ne

²⁴ <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=36929>. (25. 10. 2013.).

²⁵ <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=36929>. (25. 10. 2013.).

²⁶ E. VESELY, „Vjernik laik u *Christifideles laici*“, 328. Dobar pregled katoličkog socijalnog nauka u posljednjih stotinu godina donosi: M. VALKOVIĆ, „Socijalni nauk Crkve i socijalna politika“, 15-23.

samo mimo vjerskih nego i mimo ljudskih vrednota, laici su pozvani nanovo evangelizirati svijet kulture i biti u „neku ruku stvaratelji nove humanističke kulture“ (5). Služenje osobi i društvu ostvaruje se i preko stvaranja i prenošenja kulture.²⁷ Kultura je prije svega dobro naroda, izraz njegova dostojanstva, slobode i stvaralaštva, svjedočanstvo o njegovu povijesnom putovanju. U kulturi i s kulturom kršćanska vjera postaje povijesna i stvara povijest. Potiče se da laici trebaju biti nazočni u kulturi, prosvjeti, na sveučilištu i, uopće, na svim mjestima stvaranja humanističke misli i umjetničkih ostvarenja, kao i znanstvene i tehnološke kulture. Sredstva društvenog priopćivanja imaju planetarno obilježje i značenje, oblikuju mentalitet pa su isto tako područje poslanja i odgovornosti vjernika laika. Mediji stvaraju javno mnijenje i stoga trebaju katolici dati svoj doprinos razvoju medija šireći istinu u službi kompletnog dostojanstva osobe te se opirati monopolizaciji i manipulaciji medijima (44).²⁸ Kultura je postala aktualna teološka tema te su na hrvatskom jeziku o njoj pisali mnogi, kao npr. Ančić, Topić, Matulić i drugi.²⁹

Christifideles laici govori i o laičkim pokretima i udruženjima te posebno o uključivanju žena u crkvene poslove. Vatikan je osnovao posebnu komisiju koja je proučavala teološka, pravna i pastoralna pitanja što ih je stvorio procvat laičkih pokreta i službi.³⁰

Crkva je u dvadesetom stoljeću pokušala s osnivanjem Katoličke akcije (1922.) pokrenuti laike da se angažiraju kao „Crkva u svijetu“ i da se tako evanđeoski principi ostvaruju i u svim ovozemaljskim stvarnostima i aktivnostima. Bez obzira na različita mišljenja o uspjehu Katoličke akcije, činjenica jest da ona danas i u Italiji ima minornu ulogu ne samo u političkom životu nego i u cjelokupnom društvenom životu. Postoje neke nove organizacije koje su djelotvornije u ovozemaljskim stvarnostima, kao što su u Italiji *Communione e liberazione* (Zajedništvo i oslobođenje), *Focolarini* (Ognjištari), *Opus Dei* (Božje djelo) koji je nastao u Španjolskoj, ali djeluje u mnogim zemljama.

27 U ovome smislu neobično je vrijedan esej Ivana PAVLA II. o kulturi, „Pismo za Dan mira, Nova godina 2001.“, vidi: Anto ORLOVAC, „Bez dijaloga među kulturama nema budućnosti čovječanstva. Prikaz Papine poruke za Svjetski dan mira 2001. godine“, *Vrhbosnensia* 5 (2001.), 155-167.

28 Vatikan je sabrao svoje dokumente o kulturi: PAPINSKO VIJEĆE ZA KULTURU, *Vjera i kultura. Antologija tekstova papinskog učiteljstva od Lava XIII. do Ivana Pavla II.* (Zagreb: KS, 2010.).

29 Tonči MATULIĆ napisao je svojevrsnu sumu od 944 stranice na tu temu: *Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije* (Zagreb: Glas Koncila, 2009.).

30 Br. 23. E. VESELY, „Vjernik laik u *Christifideles laici*“, 329.

Bilo je pokušaja u Crkvi u Hrvata poslije propasti komunizma da se ožive križari, Katolička akcija, ali nije urodilo velikim plodom.³¹ Također ni ogranci Focolarina i Opusa Dei u Hrvatskoj nisu dosada dali velikih rezultata. Iako nisu službeno vjernička udruženja, jedan velik dio društvenih aktivnosti pokrivaju Matica hrvatska i Hrvatsko kulturno društvo Napredak. Napredak uz ostale brojne različite aktivnosti redovno organizira programe za božićne i uskrсне blagdane: koncerte, izložbe, šahovske i nogometne turnire.³²

3. Katekizam Katoličke Crkve³³

Novi Katekizam Katoličke Crkve završen je 1992. godine, a objavljen je 1994. Radila ga je radna grupa na čelu s pročelnikom Kongregacije za nauk vjere kard. Josephom Ratzingerom. Prva redakcija je odobrena od pape Ivana Pavla II. apostolskom konstitucijom *Fidei Depositum* (11. 10. 1992.) i u definitivnom obliku 15. kolovoza 1997. apostolskim pismom *Laetamur Magnopere*.

Katekizam se nadahnjuje i odražava nauk II. vatikanskog koncila i novijih dokumenata učiteljstva, ali naravno uvažavajući, kao i Koncil i svi drugi crkveni dokumenti, tradiciju³⁴ i u određenom smislu je nastavlja i ujedno razvija. Katekizam je kao žanr sažet prikaz osnovnih katoličkih dogmatskih, moralnih i svih drugih vjerskih istina. Stoga Katekizam po naravi stvari daje sažet i jasno formuliran

31 Usp.: VIJEĆE ZA LAIKE HRVATSKE BISKUPSKE KONFERENCIJE, *Mogućnosti organiziranog djelovanja vjernika laika u Hrvatskoj. Simpozij hrvatskih vjernika laika, Osijek, 5.-6. listopada 2001.*, ur. Đuro Hranić (Zagreb: KS, 2002.). Četvrta sekcija na tom susretu u Osijeku pod naslovom „Vjernici laici u javnom, političkom i stranačkom životu“ naznačila je razna pitanja i probleme o kojima se, na žalost, kasnije nije značajnije raspravljalo ni u župama ni u udrugama vjernika laika; usp.: *Mogućnosti organiziranog djelovanja vjernika laika u Hrvatskoj*, 247–302.

32 Usp.: redovne izvještaje u medijima i na web stranici Napretka. Također: *Kronologija rada HKD Napredak 1990-2000* (Sarajevo: HKD Napredak, 2001.).

33 *Nediljko Ante ANČIĆ*, „Četvorstvo Katekizma Katoličke Crkve. Crkva vjeruje, slavi, djeluje i moli“, *Bogoslovska smotra* 65 (1995.), 30-40. Vidi u knjizi sabranih članaka: *Nediljko Ante ANČIĆ, Crkva u društvenim promjenama* (Split: Crkva u svijetu, 2007.), 89-105. To je predavanje s Pastoralno-teološkog tjedna u Zagrebu 1994. koji je imao za temu: „Katekizam Katoličke Crkve (KKC) 1992.“. Radovi Tjedna su objavljeni u *Bogoslovskoj smotri* 65 (1995.).

34 Kao što je poznato za Crkvu tradicija nije samo povijesna i sociološka činjenica, nego i teološka. Dobra je misao Leszeka Kolakowskog o tradiciji uopće: da se naši preci nisu bunili protiv tradicije, mi bismo još bili u pećinama; a kad bi danas nastala opća pobuna protiv tradicije, mi bismo se ponovo vratili u pećine.

nauk Crkve. No može se dodati da ipak nije baš tako mali jer ima 2865 brojeva a hrvatski prijevod obuhvaća 812 stranica.³⁵ O odnosu Crkve i državne zajednice govori se u drugom poglavlju pod naslovom: „Ljudska zajednica“ od brojeva 1877 do 1925. U ovom odsjeku govori se o komunitarnom karakteru ljudskog poziva, o obraćenju i društvu, zatim se u članku 2 govori o sudjelovanju u društvenom životu, vlasti i općem dobru.

Tema vjerničkog angažmana u društvu počinje s temeljnom postavkom: poziv je čovječanstva da očituje sliku Božju te se preobrazi u sliku jedinorođenoga Sina Očeva. Taj poziv poprima osobni izraz jer je svatko pozvan da uđe u Božje blaženstvo; ali tiče se i ljudske zajednice kao cjeline (br. 1877). Ovo je prvi put da Katekizam obrađuje socijalni nauk Crkve čime dobiva na važnosti.³⁶

Razlog zašto KKC govori i o ovim područjima, jest činjenica da je Crkva primila objavu i da je ona čuva i tumači te treba progovarati o svemu „kada to traže temeljna ljudska prava ljudske osobe ili spas duša“.³⁷ Da bi se osoba razvijala u skladu s vlastitom naravi, potreban joj je i društveni život, to se odnosi posebno na obitelj ali i na građansku zajednicu (1891). Spada u bit svake antropologije, a posebno kršćanske, da je čovjek istodobno osoba i zajedničarsko biće. Zato KKC potiče katolike na široko sudjelovanje u društvima i savezima (1893). Treba postojati ravnoteža između odnosa pojedinca i zajednice.³⁸ KKC preuzima nauk *Gaudium et spes* da je ljudskoj zajednici potrebna vlast kako bi se očuvala i razvijala. Vlast i društvo temelje se na ljudskoj naravi i zato pripadaju, smatra KKC, redu koji je Bog ustanovio.³⁹ Na toj crti razmišljanja KKC odvažno tvrdi da „nema vlasti doli od Boga: koje postoje, od Boga su postavljene“ (br. 1918, Rim 13,1). Isus veli dajte Bogu Božje, caru carevo (Mt 22,21), i to je Isusov temeljni stav prema građanskim dužnostima i prema odnosu ovozemaljskih i onozemaljskih stvarnosti. No, Isus ne zatvara oči pred

35 U Rimu je 19. svibnja 2012. održan studijski dan u organizaciji Alleanza Cattolica i Istituto per la Dottrina e Informazione Sociale IDIS: „Dvadeset godina poslije. Katekizam Katoličke Crkve za Novu evangelizaciju“ na kojem su intervenirali: kard. Mauro Piacenza, mons. Gianni Ambrosio, mons. Michele Pennisi, Giovanni Cantoni, Massimo Introvigne, Marco Invernizzi, Ferdinando F. Leotta, Alfredo Mantovano i Salvatore Martinez.

36 Jorge MEJÍA, „Il catechismo della Chiesa Cattolica e l' insegnamento sociale“, *La Societa* 3 (1993.), 495.

37 Br. 2420, *Gaudium et spes*, 25.

38 Jedno od načela HKD Napredak bilo je i jest: pojedinac ništa ne može učiniti, zajedno ćemo učiniti čudesa.

39 Br. 1920; *Gaudium et spes*, 74.

nepravdom vlašću i pred Pilatom protestira protiv nepravde koja mu se nanosi i traži da mu se krivica dokaže (Iv 19,11). Za Isusa vlast nije da se vlada nad ljudima, pogotovo ne silom i prisilom, nego da se služi; i sam veli nisam došao da budem služen, nego da služim (Mk 10,42 sl.). To KKC i suvremeni socijalni nauk Crkve definiraju kao opće dobro, a za njega je bitno troje: poštovanje i promicanje temeljnih prava osobe; blagostanje ili razvitak duhovnih i vremenitih društvenih dobara; mir i sigurnost skupine i njezinih članova (br. 1925). Za apostole židovske vlasti su religiozne vlasti i oni imaju posebnu lojalnost prema njima. No, kad počinje otvoreno protivljenje njihovu naviještanju, da im se brani propovijedanje Isusa rassetog i uskrslog, onda ih oni više ne poštuju jer „treba se većma pokoravati Bogu nego ljudima“ (Dj 5,29). Odnos prema zemaljskoj vlasti postaje kompliciraniji. Pavao uvažava vlast, on je lojalni građanin i priziva se na cara u zaštiti svojih prava te ga time i legitimira (Dj 16,37 sl.). Pavao proglašava da je vlast od Boga i da je radi općeg dobra i treba joj se u savjesti pokoravati jer služi općem dobru. Vlast je potrebna da bi društvo moglo funkcionirati i da bi vladao red u ljudskom životu (Rim 13,17; 1 Tim 2,2).⁴⁰ Ova politička teologija podrazumijeva da bi se i vlast trebala podlagati Božjim zakonima. Važno je zapaziti da Novi zavjet ne traži da crkvena vlast odlučuje o političkim pitanjima. No, ako se vlast protivi Bogu i njegovim zakonima, onda Novi zavjet kao i prije Stari zavjet osuđuje takvu vlast i najavljuje joj propast (Otk 17,1-19). Vlast se zakonito vrši ako se trudi oko ostvarivanja općega dobra društva i pri tome se služi moralno prihvatljivim sredstvima.

Opće dobro obuhvaća „skup onih uvjeta društvenog života koji skupinama i pojedincima omogućuju da potpunije i lakše dođu do vlastitog savršenstva“.⁴¹ Nema rješenja društvenog pitanja bez uvažavanja i ravnanja po evanđeoskim principima.⁴²

4. Doktrinarna nota o katolicima u politici

Kongregacija za nauk vjere objavila je 2002. godine Doktrinarnu notu „o nekim pitanjima vezanim uz sudjelovanje katolika u političkom životu“ koju su, kako je uobičajeno, potpisali pročelnik Kongregacije

⁴⁰ Usp.: Jacob TAUBES, *Pavlova politička teologija* (Rijeka - Sarajevo: Ex Libris, 2008.).

⁴¹ Br. 1924, što je u biti prepisano iz *Gaudium et spes*, 26.

⁴² Br. 1921, 1923. Usp.: IVAN PAVAO II., Enciklika *Centesimus annus*, 3; usp.: Stjepan BALOBAN, „Socijalna problematika u Katekizmu Katoličke Crkve 1992.“, *Bogoslovska smotra* 65 (1995.), 123-135.

kard. Ratzinger i tajnik nadbiskup Bertone, koji je u međuvremenu postao nadbiskup Genove. Nadbiskup Bertone je postao kardinal i državni tajnik, a znano je da je kard. Ratzinger postao papa Benedikt XVI.⁴³

Na početku se napominje da se *Nota* objavljuje uz suglasnost Papinskog vijeća za laike i da je upravljena biskupima i posebno: „katoličkim političarima i svim vjernicima koji su pozvani sudjelovati u javnom i političkom životu demokratskih društava“.

Očito je da je bilo povoda za izdavanje ove Note i očito je da to namjerno izdaje glavna crkvena kongregacija koja je zadužena za pitanja vjere i morala, a ne npr. spomenuto Vijeće za laike ili neki drugi vatikanski dikasterij, čime *Nota* dobiva na težini. Povoda je bilo više, ali su zacijelo neposredni povodi pisanje europskog ustava u kojem se u prvom nacrtu opće ne spominje Bog i vjera, što sugerira zaključak da se buduća ujedinjena Europa želi graditi bez ikakve prisutnosti Boga i bez uvažavanja vjerskih vrednota. Također je Crkva uznemirena usvajanjem nekih zakona u par europskih zemalja, kao npr. o eutanaziji i brakovima između istih spolova.⁴⁴

Nota podsjeća na nauk II. vatikanskog koncila koji veli da se „vjernici laici ne mogu nipošto odreći sudjelovanja u politici“, kao ni u drugim javnim djelatnostima. Vjernici ne trebaju bježati od zadaća u ovom svijetu, dapače oni su pozvani da ovaj svijet, institucije pa i državne strukture duhovno obogaćuju i to su dužni po savjesti. I ako neki zakon, odredba ili praksa nisu u skladu s kršćanskim načelima, vjernik je dužan po savjesti oprijeti se njihovu usvajanju i provođenju. *Nota* jasno podcrtava autonomiju politike i društvenog rada, legitimni politički pluralizam, no to ne smije ići na uštrb prije svega naravnog moralnog zakona, a pogotovo ne smije ići na uštrb evanđeoskih načela. Političko djelovanje mora voditi računa prvenstveno o osobi i njezinu dostojanstvu. *Nota* se čuva od ulaženja u konkretna rješenja. Dapače naglašava da „nije zadaća Crkve izložiti konkretna rješenja – još manje predlagati pojedina rješenja kao jedina prihvatljiva – za ovozemna pitanja koja je Bog prepustio slobodnome i odgovornom sudu svakog pojedinca“ (br. 3), ali je istodobno „njezino pravo i dužnost izreći

⁴³ S obzirom na to da je ovaj dokument potpisao kard. Ratzinger, korisno je konzultirati članak Ivice RAGUŽA, „Benedikt XVI., O Crkvi, državi i politici“, *Bogoslovska smotra* 77 (2007.), 419-435.

⁴⁴ Vidi opširan komentar Note: Stjepan BALOBAN, „Kriteriji za kršćansku prosudbu političkih stavova“, *Bogoslovska smotra* 77 (2007.), 469-482 i Angel Rodríguez LUÑO, „L' impegno dei laici nella vita sociale e politica“, (http://www.eticaepolitica.net/eticapolitica/arl_impegnopolitica%5Bit%5D.htm) (2. 11. 2013.). LUÑO analizira uz ovaj dokument i neke govore pape Benedikta XVI.

moralne sudove o svjetovnim pitanjima“. Politički pluralizam je normalan, ali on ne smije voditi u etički relativizam, a ako se pluralizam shvati kao sebi dostatan, onda to vodi u etičku anarhiju. „Poštivanje osobe je to koje demokratsko sudjelovanje čini mogućim“. Oni koji priječe vjernicima da unose u politiku moralne norme i postupanje po svojoj savjesti u pitanjima općeg dobra i zaštite osobe, zapravo zagovaraju „netolerantni sekularizam“, čime bi vjernicima u biti bilo onemogućeno pravo bavljenja politikom i još više dovela bi se u pitanje i sama „mogućnost naravne etike“.

Dokument uzima za primjer ponašanja vjernika u politici sv. Tomu Morea kojeg je Crkva proglasila zaštitnikom političara i ljudi iz vlasti. Toma More (1477.-1535.) bio je engleski kancelar, ali nije htio pogaziti moralna načela o nerazrješivosti braka te je bio bačen u tamnicu. Kad ni nakon dugih nagovaranja nije htio popustiti, bio je od kralja Henrika VIII. smaknut. Ne odričući se „postojane vjernosti legitimnoj vlasti i institucijama“ kojom se Toma odlikovao, poručio je, veli Ivan Pavao II., svojim životom i smrću da se „čovjek ne smije odijeliti od Boga, niti politika od morala“ (br. 38).

Bilo bi dobro da svi političari i u Bosni i Hercegovini, bez obzira na vjeru, prouče ovaj dokument radi boljeg ispunjavanja svoji odgovornih dužnosti. Nije lagan prigovor da se neki političari koji se izjašnjavaju vjernicima ponašaju i rade gore od nekadašnjih barem službeno deklariranih nevjernika. Jer, veli Nota, živjeti i djelovati po svojoj savjesti u političkim pitanjima, nije ropsko pokoravanje stajalištima koja nemaju veze s politikom niti neka vrsta konfesionalizma, već način na koji vjernici daju stvarni prinos da, kroz politički život, društvo postane pravednije i primjerenije dostojanstvu osobe.⁴⁵

Zaključak

Završavamo ovaj rad o novijem crkvenom pogledu na politiku i na sudjelovanje vjernika u političkom životu zajednice s nabrojanjem. Sedam grijeha 20. stoljeća - objavljeni su u *Kompendiju socijalnog nauka Crkve* iz 2005. godine. Predstavljaju stav Katoličke Crkve prema suvremenim društvenim pojavama.⁴⁶ Prema Kompendiju tih sedam grijeha su:

1. bioetičke zloporabe kao kontrola rađanja;

⁴⁵ Prikaz Note vidi u: Franjo TOPIĆ, *Opstanak bosansko-hercegovačkih Hrvata* (Sarajevo – Zagreb: HKD Napredak, 2005.), 51-53.

⁴⁶ Opširan i prikladan pregled ovog pitanja vidi u: M. VALKOVIĆ, „Socijalni nauk Crkve i socijalna politika“, 15-23.

2. moralno upitni eksperimenti kao istraživanja matičnih stanica i kloniranje;
3. zloupotreba droga;
4. zagađivanje okoliša;
5. širenje razlike između bogatih i siromašnih;
6. neumjereno pohlepno bogaćenje;
7. uzrokovanje siromaštva.

Ti društveni grijesi pripadaju u dvije kategorije. Jedni su dio sveobuhvatnog poriva za profitom, a drugi žedi za moći sa željom da se svoji pogledi i stavovi nameću drugima. Zbog spomenutih grijeha velik broj ljudi ispašta te nema osnovne uvjete za život.

I na koncu smatramo da će biti korisno sažeti nekoliko zajedničkih principa novijih crkvenih dokumenata o našoj temi: Vlast i država izvire iz ljudske naravi i moralnog zakona, a onda to znači i da imaju i božanski izvor. One su potrebne za funkcioniranje ljudskog života. Opće dobro i poštovanje osobe ključni su kriteriji za prosudbu svake vlasti, političara, režima i stranke. Priznaje se autonomija i odvojenost Crkve i države. Priznaje se pluralizam stranaka i režima. Poziva se sve kršćane da se uključe u politički život, dapače grijeh je ne baviti se politikom. Ako se zakoni i vlast protive općem dobru i dobru osobe, onda se vjernik političar treba distancirati i ne glasati za takve zakone. Crkva treba biti kritička svijest i savjest društva.

RELATIONSHIP BETWEEN CHURCH AND POLITICS ACCORDING TO THE SECOND VATICAN COUNCIL AND A NUMBER OF POST-CONCILIAR DOCUMENTS

Summary

*This article is divided into four parts. The first part presents the doctrine of the constitution as described in Gaudium et spes: in other words it deals with the relationship between church and politics. It deals with the nature and purpose of political community, the cooperation of all in political life, and the political community and the Church. The views of John Paul II on the role of believers in politics are presented through an analysis of the 1987 Synod document on the laity, *Christifideles laici*, which was published in 1990. The pope strongly urges the laity to become involved in political life and takes the position that abjuring from politics can be sinful, noting that all are subject to and all are protagonists in politics. The pope stresses the necessity of promoting solidarity and charitable works through politics. Church and laity are obliged to evangelize in social and economic life as well as culture. The paper goes on to present the basic ideas of the Catechism of the Catholic Church, and finally the ideas of the Doctrinal Note on Catholics in Politics, issued by the Congregation for the*

Doctrine of the Faith in 2002.

The doctrine of recent Church documents on this topic may be summarized as follows: authority and the state stem from human nature and the moral law, and this means that they have a divine source. They are necessary for the functioning of human life. The common good and respect for persons are the key criteria for judging governments, politicians, regimes and parties. The autonomy and separation of church and state should be recognized. The pluralism of parties and regimes should be recognized. All Christians are called to become involved in political life: in fact, it is sinful not to be involved in politics. If laws or authorities are against the common good and the good of the person, then the believer politician should distance himself from such laws and authorities and should not vote for such laws. The Church should be a critical conscience of society.

Key words: church, politics, state, John Paul II, Christifideles laici.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 322
321.01
Pregledni rad
Primljeno: studeni 2013.

Ivica RAGUŽ
Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu
Petra Preradovića 17, HR - 31400 Đakovo
ivica.raguz@os.t-com.hr

CRKVA – IMPERIJ, NACIONALNA DRŽAVA I PLURALISTIČKO DRUŠTVO. AKTUALNOST ERIKA PETERSONA

Sažetak

Članak kani predstaviti razumijevanje odnosa Crkve spram imperija, nacionalne države i pluralističkoga društva u misli Erika Petersona. U prvomu dijelu nakratko se naznačuje Petersonovo poimanje Crkve. Drugi dio analizira njegov kritički pristup ideji imperija. Kršćanska vjera ne odbacuje ideju imperija, ali se prema njoj kritički odnosi. Treći dio promišlja odnos Crkve i nacionalne države. Prihvaća se Petersonovo negativno vrednovanje nacionalnih država 19. stoljeća, ali se pokazuje kako ideja nacionalnih država ipak ima i treba imati pozitivnu ulogu s teološkoga gledišta. Naime, nacionalnu državu treba razumjeti kao suprotstavljanje svim bezbožnim imperijima u povijesti. Dakako, i prema ideji nacionalne države Crkva se treba kritički odnositi, Crkvi je stran svaki nacionalizam. U posljednjem, četvrtom poglavlju donosi se i Petersonov kritički pristup današnjem „metafizičkom pluralizmu“, gdje bi Crkva trebala imati ulogu pružanja otpora gnostičkoj viziji „općenitoga čovjeka“.

Ključne riječi: Erik Peterson, imperij, nacionalna država, pluralističko društvo, Crkva, gnoza.

Da bismo mogli prikazati Petersonovo poimanje odnosa Crkve i države, potrebno je reći nešto o njegovu poimanju Crkve. Razumljivo je da ovdje možemo skicirati samo neke njegove misli o Crkvi koje se tiču teme ovoga članka, a to je odnos Crkve prema imperiju, nacionalnim državama i pluralističkom društvu. Prikazat ćemo Petersonov doprinos razumijevanju toga odnosa, ali ćemo pokušati zajedno s Petersonom dalje promišljati. Mišljenja smo da je teološka misao Erika Petersona posebno aktualna u uvjetima današnjega vremena. Vjerujemo da će ova promišljanja također potaknuti recepciju Petersonove misli jer

ona uopće ne postoji u hrvatskoj teologiji.¹

1. Crkva kao institucija nebeskoga polisa²

Peterson polazi od činjenice da je prva kršćanska zajednica, da bi izrazila svoju novu opstojnost u Isusu Kristu, upotrijebila pojam „ekklesia“. To je za Petersona teološka činjenica koja baca svjetlo za razumijevanje Crkve kao takve. Naime, u Staromu zavjetu hebrejski pojam „quahal“ za Božji narod prevodi se na grčki dvostruko, kao „sinagogé“ i kao „ekklesia“. Prema Petersonu, kršćanska zajednica se zbog teoloških razloga odlučuje za pojam „ekklesia“, koji je u grčko-rimskom svijetu imao točno određeno značenje. Time je kršćanska zajednica htjela naznačiti novost svojega postojanja spram židovskoga naroda.

Naime, u grčko-rimskom svijetu, točnije u rimsko-carskom razdoblju, ekklesia tvrdi naš autor, ima tri značenja: 1. Ekklesia pretpostavlja postojanje polisa. Polis je uvjet postojanja ekklesije. 2. Ekklesia pretpostavlja da postoje nadređene instancije, institucije, primjerice carski činovnici ili gradsko vijeće, koji bdiju nad kultom, nad upravom grada. 3. Ekklesia pretpostavlja uvijek pravnu djelatnost. To znači da ekklesia nije samo običan narod („laos“) ili običan puk („ohlos“). Konstitutivni element ekklesije jest institucionalnost koja ima pravnu sposobnost donošenja odluka i zakona. U tom kontekstu ekklesia se očituje u Rimskom Carstvu također i kao zajednica kulta. Dakle, ekklesia ima „javno-pravni karakter“. Po tome se ona razlikuje bilo od naroda, puka, s jedne strane, ali i od privatno-javnih udruženja, udruga, s druge strane.

Iz svega rečenoga sada se, prema Petersonu, može uvidjeti zašto se prva Crkva opredjeljuje za pojam ekklesia za svoju stvarnost, a ne za sinagogu. 1. Dok sinagoga ima kao svoj korelat narod, ekklesia

¹ Ovdje valja spomenuti da je *Forum Bosnae* objavio knjigu koju je napisao talijanski filozof Riccardo Panattoni pod naslovom *Pripadnost i Eshaton; Pavlova Poslanica Rimljanima i teološko-političko pitanje* (Sarajevo: Međunarodni Forum Bosna, 2004.), 24 (s talijanskoga preveo Miron Sikirić). Knjiga govori o Petersonu i o Schmittu. Prikaz te knjige napisali su Miron Sikirić, *Bosna franciscana* 10,21 (2002.), 310-313 i Mile Babić, *Bosna franciscana* 13,22 (2005.), 303-310.

² Erik PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (Würzburg: Echter, 2010.), 75. O Petersonovoj teologiji dosad najbolji pregled pruža Barbara Nichtweiß koja je glavna urednica svih Petersonovih izdanja. Vidi: Barbara NICHTWEIß, *Erik Peterson: neue Sicht auf Leben und Werk* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1992.). Također zbornik: Giancarlo CARONELLO (ur.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders* (Berlin: Duncker – Humblot, 2012.).

ima polis. Dakle, sinagoga je etnički određena, a Crkva je politički, tj. građanski određena, ako polisu pripadaju razne etnije, narodi. Drugim riječima, narod, a time i sinagoga određena je prirodnim kontekstom, rođenjem, a ekklesia institucijom, nečim što nadilazi prirodni kontekst u kontekstu određenoga polisa. 2. I Crkva od svojih početaka ima nadređene institucije, hijerarhiju, koja je postavljena od nebeskoga polisa, i zato se oni ne mogu svojevrijedno mijenjati. Zbog toga Crkva nikako nije suverena stvarnost, ona je određena nebeskim polisom. To je pak u cijelosti strano sinagogi koja ne poznaje nadređene institucije. Isto tako, ideja demokracije također je suprotna Crkvi. Demokracija je pojam koji se odnosi na pojmove zajednice, naroda: „Kao što se ekklesia uopće ne konstituira iz naroda, tako se isto ne može uopće organizirati iz narodnosti.“³ U tom smislu pojam „episkoposa“, biskupa, nema nikakve analogije u židovstvu. „Episkopos“ prije nalikuje članu rimskoga magistrata. Time se također podrazumijeva da biskup nije puki funkcionar nekakve demokratske zajednice. On je institucija koja je nadređena ekklesiji. 3. Crkva je kao ekklesia javno-pravna institucija. Peterson to pokazuje na primjeru važnosti aklamacija u liturgiji, koje imaju upravo taj javno-pravni karakter. Dakle, Crkva nije neka privatna, misterijska zajednica, što bi značilo neka vrsta udruženja, nego javna zajednica.

Osim toga, o javno-pravnoj djelatnosti svjedoči i pravo u Crkvi. Naime, crkveno pravo proizlazi iz same naravi Crkve, odnosno iz njezine liturgije nebeskoga polisa. Činjenica postojanja prava pokazuje da Crkva ima sposobnost donošenja pravno obvezujućih odluka, posebice pod vidom ideje „ius divinum“. Dakle, pravo se u Crkvi ne pojavljuje kao neka naravna potreba za poretkom, nego obratno. Poredak već postoji, tj. poredak nebeskoga polisa, koji nužno potom podrazumijeva pojam crkvenoga prava.⁴ Na taj način „crkveno pravo nikad ne može biti naravno pravo, jer Crkva nikad ne može biti svjetska stvarnost“.⁵ Tim se također podrazumijeva da Crkva može zapovijedati i tražiti poslušnost.⁶

³ E. PETERSON, *Ekklesia*, 23.

⁴ E. PETERSON, *Ekklesia*, 76. Peterson također pokazuje kako crkveno pravo pretpostavlja apostolsko pravo, vlast koju im je Krist dodijelio. U tom smislu crkveno pravo temelji se na apostolskom pravu. „Tko postavlja u pitanje crkveno pravo, taj postavlja u pitanje apostolicitet Crkve, a tko postavlja u pitanje apostolicitet Crkve, taj postavlja istodobno u pitanje apostolicitet Crkve i Kristovu vlast.“ (E. PETERSON, *Ekklesia*, 81.)

⁵ E. PETERSON, *Ekklesia*, 81.

⁶ Erik PETERSON, „Das Kreuz siegt“, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte* (Würzburg: Echter, 2004.), 227.

Peterson zaključuje da je Crkva institucija polisa, ali ne ovozemaljskoga polisa, nego nebeskoga polisa, tj. nebeskoga Jeruzalema: „Ekklesia je institucija nebeskoga grada.“⁷ U pozadini je dakako razlikovanje između nebeske i zemaljske Crkve, kraljevstva Božjega i zemaljske Crkve, između nebeskoga polisa i Ekklesije. Kad se na koncu povijesti nebeski Jeruzalem spusti na zemlju, tada više ne će biti potrebe za Ekklesijom. Postojat će samo nebeski polis, odnosno zajednica. Iz toga slijedi da se u ovom svijetu ne može još govoriti o Crkvi kao zajednici, kako što to čine protestanti: „Danas još ne može postojati zajednica, nego samo Crkva.“⁸

Time se dakako podrazumijeva kritička uloga Crkve. Peterson je mišljenja da je Crkva mogla biti kritička, da je mogla pružati otpor u društvu, baš zato što je bila ekklesia, javno-pravna institucija. Da je bila nevidljiva Crkva, Crkva pojedinačnih duša, to se nikad ne bi dogodilo. Nastala bi zasigurno neka vrsta lijenoga kompromisa s društvom i državom.⁹ Crkva bi podlegla tipično grčkom načinu djelovanja, gdje bi duša pripadala Bogu, a tijelo državi. Kršćanstvo bi time bilo potpuno bezopasno za državu i društvo. No, to se nije dogodilo: „Gdje je tijelo progonjenih i mučenih bilo gotovo tako važno kao tijelo Gospodina, gdje država nema konačno pravo raspolaganja našim tijelima, kako bi ih onda u zlim ratovima u formi ljudskoga materijala profučkala, nego gdje Krist ostaje Gospodar našega tijela.“¹⁰ Moderni liberalizam, u čemu ga je slijedila i liberalna teologija, spiritualizirao je kršćansku vjeru upravo tako što je relativizirao i odbacio sve one pojmove koje imaju bilo kakav odnos prema političkoj sferi: nauk o Trojstvu, Bogočovjeku, Duhu Svetomu, Crkvi, dogmama itd.¹¹

Stoga je Petersonu posebno stalo do toga da istakne kako je u Crkvu upisano mučeništvo. Crkva ne može biti bez mučenika, mučenik pripada samoj ideji Crkve. Tko bi to pokušao odbaciti, odbacio bi patnju koja je nužno povezana s navještajem Isusa Krista u svijetu. Crkva bi se tada poništila u svojoj biti, ne bi više bila mjesto navještaja novosti i radikalnosti navještaja Isusa Krista. Crkva bi se udomaćila u

⁷ E. PETERSON, *Ekklesia*, 41.

⁸ E. PETERSON, *Ekklesia*, 44.

⁹ E. PETERSON, „Das Kreuz siegt“, 225.

¹⁰ Koliko li je ta misao samo danas aktualna, gdje se i dalje kršćanstvo želi spiritualizirati, a time se na profinjen način želi zavladati tijelom: „Ili Krist ili država ili bilo koja postojeća svjetska moć odlučivat će o našem tijelu.“ (E. PETERSON, „Das Kreuz siegt“, 226.).

¹¹ Erik PETERSON, „Politik und Theologie: der liberale Nationalstaat des 19. Jahrhunderts und die Theologie“, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, 239.

ovaj svijet. Njezin navještaj bi se pretvorio u ovosvjetski nauk, „bila bi obična filozofija, o kojoj bi se raspravljalo, godinama i stoljećima, ali ne bi više bilo mučenika“.¹² Crkva kao Crkva mučenika razotkriva tri kozmičke stvarnosti protivne Crkvi: đavao kao izričaj metafizičkoga poretka, Antikrist kao izričaj političkoga poretka i lažan prorok kao izričaj intelektualnoga poretka.¹³ Nas ovdje zanima kako Peterson razumijeva ulogu Crkve u borbi protiv Antikrista: to su imperij, nacionalne države i pluralizam.

2. Crkva i imperij

Za Petersona ideja se imperija ne odnosi samo na Rimsko Carstvo, nego općenito na sve one političke nadnacionalne tvorevine u povijesti. Pogledajmo sada kako tumači ideju imperija.

Peterson tvrdi da je za kršćansku vjeru „imperij, a ne nacionalna država interesantan, ako se u njemu može susresti izvjesne analogije s eshatološkim Kristovim kraljevstvom“.¹⁴ Naime, budući da se Crkva pojavila u vrijeme Rimskoga Carstva, ona može na određen način konzervirati jedino još imperij, Rimsko Carstvo, u kojemu se pojavila. Crkva ga shvaća kao „katehon“ (2 Sol 2,6-7), kao ono što „zadržava“ dolazak Antikrista.¹⁵ Uloga Rimskoga Carstva, prema Petersonu, bila je sačuvati kršćansku sliku svijeta i suprotstaviti se pluralističkoj slici svijeta, „metafizičkom pluralizmu“,¹⁶ napose nacionalnom poganstvu. Peterson primjećuje da se s duboko teološkim razlogom pojam poganstva koristi u kontekstu narodnih diferencijacija. Kako pokazuju Duhovi, kršćani su oni koji su nadišli isključivi materinji govor, govor određenoga naroda te su progovorili govorom Duha Svetoga.

Peterson donosi u svojoj poznatoj studiji o „Monoteizmu kao političkom problemu“ prikaz kršćanskoga tumačenja uloge Rimskoga Carstva u antičko doba. Tako je već Kelzo u svojoj kritici kršćanstva tvrdio da kršćanstvo ništi nacionalnosti jer nacionalnosti podrazumijevaju nacionalne kultove. Time ugrožava i Rimsko Carstvo koje čuva upravo te iste nacionalnosti. A Kelzov bog je metafizički bog

12 Erik PETERSON, „Zeuge der Wahrheit“, *Theologische Traktate* (Würzburg: Echter, 1994.), 100. „Ako je išta suprotno duhu ugodne malograđanštine, tada je to prvo kršćanstvo, koje nam se nameće iz knjige Otkrivenja u ustima mučenika poput plamenoga daha.“ (E. PETERSON, „Zeuge der Wahrheit“, 116.)

13 E. PETERSON, „Zeuge der Wahrheit“, 111.

14 Erik PETERSON, „Translatio Imperii“, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, 247.

15 E. PETERSON, „Politik und Theologie“, 241.

16 E. PETERSON, „Politik und Theologie“, 243.

koji je iznad svih nacija i zato dopušta sve nacionalne kultove.¹⁷ No, Origenov odgovor Kelzu je od velike teološke važnosti. Naime, dokle god smo u ovom eonu, nacionalne različitosti moraju postojati.¹⁸ Te pak razlike moraju biti shvaćene u „iščezavanju“,¹⁹ dakle ne smiju se shvaćati apsolutistički. Origen dakle, koji je apolitičan, ne pokazuje nekakvo veliko nepovjerenje prema Carstvu, ali isto tako ne pruža ni preveliko oduševljenje koje će kasnije resiti Euzebija Cezarejskoga. Euzebije Cezarejski tumači Rimsko Carstvo, u kojemu se događa univerzalna relativizacija nacionalnih razlika, kao Božju providnost kojom je pripremljena Crkva, njezina univerzalnost onkraj nacionalnih razlika. Tako uviđamo da je u Crkvi prvih stoljeća vladao dvostruki stav teologa spram Rimskoga Carstva: s jedne strane određeno nepovjerenje, a s druge pak strane potpuno oduševljenje.

No, vratimo se Petersonu. Rekli smo kako za Petersona ideja imperija ostaje i dalje teološki zanimljiva, ako imperij ukida i relativizira nacionalne razlike i podjele. To pak ne znači da Peterson nekritički prihvaća ideju imperija u povijesti. On tu ideju, napose u raspravi s Carlom Schmittom i njegovim pokušajem „teologije carstva [Reichstheologie]“, žestoko kritizira teološkim argumentima. Radi se o sljedećem. Prvo, već je Kristov razgovor s Pilatom bila kritika ideje imperija koji predstavlja Pilat. Naime, upravo po Pilatu, koji je predstavnik imperija, ovozemaljski imperij odbacio je samoga Spasitelja.²⁰ Drugo, Crkva u svojem poslanju jest antiimperijalistička

17 Erik PETERSON, „Der Monotheismus als theologisches Problem“, *Theologische Traktate*, 44.

18 E. PETERSON, „Der Monotheismus als theologisches Problem“, 45.

19 E. PETERSON, „Der Monotheismus als theologisches Problem“, 46.

20 E. PETERSON, „Zeuge der Wahrheit“, 119-121. Zato je neshvatljiva i potpuno promašena Agambenova kritika Petersonove teologije, koja je za njega izričaj fašističkoga poimanja Crkve i društva. Vidi o tomu: Christoph SCHMIDT, „Die Rückkehr des Katechons. Giorgio Agamben contra Erik Peterson“, Giancarlo CARONELLO (ur.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders* (Berlin: Duncker - Humblot, 2012.), 609-632. Isto tako, Agamben se protivi i Petersonovu tumačenju uloge Pilata. Za Agambena Pilat nema uopće negativno značenje. Pilat ne sudi Krista, niti ga treba razumijevati kao čovjeka neodlučna spram istine. On u svojem poznatom pitanju „što je istina?“, tj. u svojoj neodlučnosti suda, izriče činjenicu povijesti kao takve. U povijesti sud uvijek znači da su suđene stvari izgubljene i nespasene. Zato je Pilat pozitivan, on ne sudi, dok cijela povijest teži suđenju, pravdi, a ne spasenju koje je predstavljeno u Isusu Kristu. Čovjek ne želi spasenje, Krista, jer je spasenje kao takvo neučinkovito. Vidi Giorgio AGAMBEN, *Pilato e Gesù* (Roma: Nottetempo, 2013.). No, Agamben propušta spomenuti da je takva Pilatova tobožnja neodlučnost bila pragmatički motivirana, političkim mirom u Izraelu, i koja je naposljetku uzrokovala osudu Krista na smrt.

i antipovijesna. Ideja imperija jest oblikovanje ovoga eona ovozemaljskim carstvom, a ideja povijesti jest nikad do kraja završena povijest. Ali nikako ne može sankcionirati žudnju za novim imperijem jer bi time ugrozila samu svoju vjeru. Zašto? Na taj bi način žudnja svjedočila da joj je važniji ovozemaljski imperij negoli onaj nebeski. Dakle, Peterson tvrdi da Crkva ne smije žudjeti za ovozemaljskim imperijem.

Treće, za Petersona je važna činjenica u povijesti teologije da Krist nije bio predstavljen samo kao Kralj, nego i kao Imperator. Premda Peterson ne pojašnjava pojam kralja kao takva, u pozadini je zasigurno promišljanje o kralju kao onomu koji predstavlja trajnost stvarnosti, nepromjenjivi poredak unutar određenoga naroda. Krist je dakle Kralj ako predstavlja trajnost stvarnosti, nepromjenjivi poredak Božjega naroda, ali i svih naroda, jer on je „kralj nad kraljevima“ (Otk 17,14). On će kraljevati trajno, vječno, a ne poput ovozemaljskih prolaznih kraljevstava i carstava. Ideja pak imperatora odnosi se na upravljanje ovozemaljskim stvarnostima, koje podrazumijeva također i borbu. Kako je Rimsko Carstvo bilo multikulturno, razumljivo je da upravitelj nije mogao biti kralj, nego imperator. Peterson primjećuje da je kasnije bilo nužno da, zbog golemosti Rimskoga Carstva gdje mase nisu više mogle biti upravljane institucijama polisa, rimski imperator dobije svu moć, a time religijsku dimenziju. On postaje božanski imperator, a njegov Imperij nužno također božanski i vječan, te Imperij u imperatoru zahtijeva klanjanje kao bogu. To je dovelo, prema našem teologu, do sukoba s kršćanima, a time i do ideje da je Krist imperator u povijesti, a ne samo kralj na koncu povijesti. Kad bi Krist bio samo kralj, tada bi kršćani bili prepušteni sebi u borbi, tada bi bili u napasti da podlegnu imperiju ovoga svijeta. Zato Krist dodaje Pilatu da nije samo kralj, nego da je „došao u svijet da posvjedoči istinu“ (Iv 18,37). Dakle, kršćani znaju u vjeri da Krist s njima vojuje protiv raznih sila suprotnih njemu, da „mu se već sada aklamacijama Crkve prenose veličanstvo i moć, da je povijesna i politička slika svijeta ovoga eona, koji princeps drži za izvršitelja tyhe, u krvavom ratu mučenika prevladana“.²¹

²¹ Erik PETERSON, „Christus als Imperator“, *Theologische Traktate*, 91. Odatle je razumljivo da liturgija s pravom molitve završava svoje molitve: „Koji živi i kraljuje u vijeke vjekova.“ Tako i treba biti. Naime, ne može se teološki nikako reći „koji živi i vlada“. Ako se „vladanje“ shvati kao „imperare“, to bi bilo besmisleno: ne će Krist ratovati na koncu povijesti s neprijateljima! Ako se pak „vladanje“ shvati na način demokracije, tada je besmisao još veći: ne će Krist tako vladati u vječnosti da ćemo ga morati birati svakih nekoliko godina! Dakle, treba slušati inteligenciju liturgije jer je ona pametnija od svih teoloških pomodarstava koji nemaju veze s kršćanskom vjerom.

Iz svega navedenoga možemo zaključiti da za Petersona Crkva mora zastupati kritički stav spram svakoga imperija, koliko god njegova ideja bila teološki interesantna. Ona ga može pozdraviti, kao izričaj nadvladavanja svih kulturnih i nacionalnih partikularizama, što je i poslanje Crkve kao takve. Ipak Crkva ne smije žudjeti za imperijem jer zna da je ovsvjetski imperij odbacio Isusa Krista i da je Krist jedan jedini istinski Imperator. Crkva će uvijek biti svjesna da nijedan imperij ne može biti izričaj njezine vjere, a to je napose vjera u Presveto Trojstvo. U tom svjetlu ona će žestoko kritizirati svaki ovozemaljski imperij koji teži političkom monoteizmu, koji se shvaća apsolutistički, kao jedan jedini imperij bez nebeskoga Imperija, nebeskoga Polisa. Isto tako će se suprotstavljati svakom imperiju koji ništi sve nacionalne razlike jer Crkva ne briše nacionalne razlike, nego ih prihvaća, preobražava i podiže na razinu uzajamnoga zajedništva u krilu Crkve. Dakle, upravo kršćanski nauk o Presvetom Trojstvu priječi svaki monoteizam ovozemaljskih imperija (politički, gospodarski, kulturni, znanstveni). Vjera u Trojstvo kritika je svih pokušaja univerzalističkih težnji imperija u povijesti. Zato, na tragu Petersonovih promišljanja, možemo reći da vjera u Trojstvo, kao kritika ideje imperija, pruža teološko opravdanje opstojnosti nacionalnih država i obrane nacionalnih kultura.

3. Crkva i nacionalna država

Peterson je mišljenja da su se nacionalne države pojavile kao neuspjeh pokušaja konzerviranja Rimskoga Carstva. Time je nužno došlo do ugrožavanja kršćanske slike povijesti. Problem se nacionalnih država sastojao u tomu što su one pokušale nadomjestiti kršćansku sliku imperija nacionalističkom idejom. U tom smislu Peterson tvrdi da je pojava nacionalnih država u 19. stoljeću antikršćanska, posebice tamo gdje se ona povezuje s idejom Francuske revolucije. Francuska revolucija je u središte stavila gnostičkoga „općenitog čovjeka“, uzela si pravo da predstavlja čovječstvo kao takvo.²² Napoleon je krenuo u rat da svim narodima donese poruku o „čovječstvu kao takvu“. U tom smislu svaka nacionalna država htjela je apsolutistički predstavljati čovječstvo te je to nužno dovelo do međunacionalnih ratova, do 1. svjetskog rata.

Peterson navodi još neke antikršćanske čimbenike nacionalne države. Prvo, ona je nijekala temeljne pretpostavke historijsko-eschatološke slike svijeta kršćanstva. Kako povijest gubi svoj krajnji smisao, cijela se zbilja sad živi kao da uopće ne postoji nikakav smisao, odnosno taj smisao sad preuzimaju određene nacije. Drugo,

²² E. PETERSON, „Politik und Theologie“, 237.

nacionalna država postavila je također granice na temelju jezika, što je opet suprotno kršćanskoj teologiji koja ne poznaje jezične granice kao krajnje granice. Naime, u Crkvi se ostvaruje transcendirajuća sposobnost svih jezika po Duhu Svetomu, a time i transparentna mogućnost ljudskoga govora koji nadilazi zatvorenost nacionalnih jezika. Treće, nacionalna država poistovjećuje se s „općenitim čovjekom“, nacije se identificiraju sa Sinom Čovječjim, te nacija postaje neka vrsta boga, u kojoj se štuje čovječstvo kao takvo. Stoga Peterson s pravom primjećuje da su zbog tih razloga katolici bili protiv nacionalnih država. Peterson genijalno ocrtava antikiršćanske nacionalne države, odnosno opasnosti nacionalizama koji su duboko poganski i protivni kršćanskoj vjeri.

Ipak, ovdje se možemo samo djelomice složiti s Petersonom te je potrebno misliti zajedno s Petersonom, ali i dalje od njega, na temelju onih iskustava koje on sam nije imao. Naime, već u njegovo vrijeme pokušaj imperijske relativizacije nacija odveo je u drugi ekstrem, a to je između ostaloga komunizam. Komunizam je bio pokušaj ostvarenja nekršćanskoga, poganskoga imperija koji je trebao poništiti nacionalne razlike u ime nadnacionalnih, univerzalnih ideja (besklasno društvo). On je bio uperen protiv kršćanstva jer je kršćanstvo dopuštalo jedino kršćanski imperij, dakle onaj koji je utemeljen u kršćanskoj viziji svijeta. Dok je kršćanski imperij dopuštao nacionalne razlike, ali ih istodobno spasonosno relativizirao u duhu kršćanske vjere, nekršćanski komunistički imperij bio je uperen u cijelosti protiv nacionalnosti, htio ih je izbrisati s lica zemlje. Naime, ideja nacije predstavlja ono iskonsko, povijesno, temeljno, a za europske nacije to nije ništa drugo doli kršćanstvo. Zato se komunizam žestoko obrušio na sve nacije, nastojao ih uništiti, dakle ne samo zbog partikularizma, nego zbog kršćanstva. U tom smislu odvajanje nacionalnih država i stvaranje nacionalnih država koje je uzrokovalo raspad komunističkoga imperija bilo je sasvim teološki opravdano. Isto tako i obrana nacionalnih država od strane Crkve unutar komunističkoga imperija bilo je suprotstavljanje bezbožnom imperiju. Crkva je branila nacije, a time kršćanstvo kao neodrecivi dio same nacije.

I danas neki drugi gospodarski, politički nadnacionalni imperiji također gledaju sa skepsom prema naciji. Zašto? Nacija je dalje kulturno prožeta kršćanstvom, a time trajnim vrednotama, što dakako predstavlja problem svim tim imperijima da apsolutno vladaju čovjekom. Dakako, i ovdje ostaje trajni oprez spram ideje nacionalnih država, na koji nas poziva i sam Peterson. Parafrazirajući Petersona, mogli bismo reći sljedeće: kako nauk o Trojstvu nije suprotan

monoteizmu (kršćani vjeruju u *jednoga* Boga koji je trojedin), on se upravo u svojoj ideji jednoga Boga suprotstavlja svim partikularističkim tendencijama nacionalnih država. Time se podrazumijeva da se teološki ne može opravdati samo postojanje nacionalnih država. Sa samim postojanjem nacionalnih država kršćanin ne smije biti zadovoljan jer one kao takve u svojim razlikama također ne mogu biti izričaj Trojstva, kao što to ne može biti ni imperij. Dakle, kršćani ne smiju nikako zastupati nacionalizam ili ustrajati samo u isticanju nacionalnih razlika. Dakako, oni će sa simpatijom motriti nacionalne države posebice protiv nekršćanskih imperijalističkih težnji.

4. Crkva i pluralističko društvo

Za Petersona problem ne predstavljaju samo imperiji nacionalne države nego i moderno pluralističko društvo. Za razumijevanje problematike pluralističkoga društva važno mjesto u njegovoj misli zauzima 17. poglavlje knjige Otkrivenja. To poglavlje govori o Babilonu kao kurtizani kojoj su se došli pokloniti kraljevi zemlje. Kurtizana Babilon simbol je pluralističkoga društva. Kako je Babilon svrgnut Kristovim djelovanjem, kraljevi zemlje počinju neopisivo tugovati: „I trgovci zemaljski plaču nad njom i tuguju jer im trga nitko više ne kupuje: ni zlata, ni srebra, ni dragoga kamenja, ni biserja, ni tanana lana, ni grimiza, ni svile, ni skrleta: nit ikakva mirisava drveta, nit ikakva predmeta od slonove kosti, nit ikakva predmeta od skupocjena drveta, nit od mjedi, nit od željeza, nit od mramora; ni cimeta, ni balzama, ni miomirisa, ni pomasti, ni tamjana, ni vina, ni ulja, ni bijeloga brašna, ni pšenice; ni goveda, ni ovaca, ni konja, ni kočija, ni roblja nit ikoje žive duše. Voće za kojim ti duša žudjela pobježe od tebe, sav raskoš i sjaj propade ti – ne, nema ga više!“ Trgovci što svim tim trgovahu, što ih ona obogati, izdaleka će stajati, prestrašeni mukama njezinim, plakat će i tugovati: „Jao, jao, grade veliki, odjeveni nekoć u lan tanan i grimiz i skrlet, nakićeni zlatom i dragim kamenjem i biserjem! U tren oka opustje toliko bogatstvo!“ (Otk 18,11-17).

Ovaj ulomak je za Petersona izričaj dezorijentiranosti pluralističkoga svijeta, „metafizičkoga pluralizma“, u kojemu nema krajnjega uporišta, u kojemu zapravo vlada kapitalizam i međunarodne kompanije. Jer, kako smo mogli pročitati u tekstu, upravo su „trgovci“ oni koji se tuže nakon pada Babilona. „Trgovci“ najbolje mogu vladati gdje je društvo dezorijentirano, fluidno, gdje nema krajnjih vrednota i uporišta. Peterson tvrdi da je takvo moderno doba, u kojemu vlada dezorijentirani pluralizam, neka vrsta gnoze. Naime, radi se o tomu da

gnoza predstavlja općenita čovjeka, dakle čovjeka bez spola, običaja, povijesti, kulture, bez vrednota. Taj bespolni, nepovijesni ogoljeni „općeniti čovjek“ za Petersona nastaje tamo gdje vlada nejednakost. Naime, svi se gnostičari, a ovi današnji posebno, pozivaju na činjenicu nejednakosti u povijesti. Sebe potom predstavljaju kao velike branitelje jednakosti svih ljudi. Problem se pak za kršćane sastoji u tomu što ti gnostičari kane braniti jednakost svih ljudi u ime „općenitoga čovjeka“. Cilj je, dakle, da se nejednakost prevlada nepovijesnim, bespolnim, nenacionalnim „općenitim čovjekom“. No, taj gnostički pokušaj ukidanja nejednakosti u ime „općega čovjeka“ savršeno odgovara „trgovcima“, mi bismo rekli moćnicima ovoga svijeta. Zapravo, moćnici ovoga svijeta sami potiču i podržavaju tu gnostičku sliku svijeta jer tako mogu opet nesmetano vladati tim istim čovjekom, jer „oni traže prodajna mjesta za robu u cijelomu svijetu“.²³

Zato se tomu gnostičkom pokušaju treba suprotstaviti kršćanska vjera koja razumijeva čovjeka uvijek kao konkretnoga čovjeka. Taj konkretan, a ne „općeniti čovjek“ jest predmet Božje objave u Isusu Kristu. To je povijesni, grešni čovjek, ali čovjek koji se ne ukida u „općenitom čovjeku“, koji samoga sebe štuje te time uništava samoga sebe. Kršćanski čovjek sebe ne pronalazi u „općenitom čovjeku“, nego u Sinu Čovječjemu, tj. Isusu Kristu.²⁴ Uloga bi Crkve bila, dakle, kazivanje, navještaj takva čovjeka, ali takav navještaj koji će zahvaćati čovjeka u njegovoj duhovno-tjelesnoj dimenziji, suprotstavljajući se i danas svim gnostičkim vizijama, svim „trgovcima“ svijeta i čovjeka.

CHURCH-EMPIRE, NATION STATE AND A PLURALISTIC SOCIETY: THE ESSENCE OF ERIK PETERSEN'S THINKING

Summary

This article sets out to present an interpretation of the relationship between the Church and empires, nation states and pluralistic society in the thought of Erik Petersen. The first section briefly outlines Peterson's understanding of the Church. The second part analyzes his critical approach to the idea of empire. The Christian faith does not reject the idea of empire but is critical toward it. The third section considers the relationship between church and nation state. The author accepts Peterson's

²³ Erik PETERSON, „Monotheismus“, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, 237. Nije teško ne uvidjeti kako se u današnjoj kulturi vodi žestoka bitka između kršćanske i gnostičke slike svijeta.

²⁴ Vidi: Erik PETERSON, „Was ist der Mensch“, *Theologische Traktate*, 133-139. Također dva članka: Erik PETERSON, „Die Frage nach dem Menschen I-II“, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, 249-253.

negative evaluation of 19th century nation states, but argues that the idea of nation states still has and should have a positive role from the theological point of view. In fact, the nation state should be understood as being in opposition to all the ungodly empires of history. Of course, the Church should have a critical stance toward the idea of the nation state, because any nationalism is foreign to the Church. The final section describes Peterson's critical approach to today's "metaphysical pluralism", in the context of which the Church ought to play the role of resisting the Gnostic vision of "generic man".

Key words: *Erik Peterson, empire, nation state, pluralistic society, Church, gnosis.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 322 (497.6)
Pregledni rad
Primljeno: siječanj 2013.

Pero SUDAR
Nadbiskupski ordinarijat Vrhbosanski
Kaptol 7, BiH – 71000 Sarajevo
promicatelj@gnet.ba

ODNOS DRŽAVE I CRKAVA – VJERSKIH ZAJEDNICA U DANAŠNJEM BH-DRUŠTVU

Sažetak

U ovome se radu nastoji odnos države prema Crkvama i vjerskim zajednicama u bosansko-hercegovačkome društvenom kontekstu osvijetliti s tri temeljna motrišta. Ponajprije se pojašnjava bit razlikovanja nadležnosti Crkava i vjerskih zajednica na jednoj i države na drugoj strani i njihova suradnja u korist općega dobra. Preduvjet plodne suradnje je sloboda Crkava i vjerskih zajednica te zdrava laičnost države. Stoga se, umjesto odvojenosti i indiferentnosti, kao bolje rješenje, zagovara razlikovanje i suradnja između Crkava i vjerskih zajednica na jednoj i države na drugoj strani.

Laičnost države vidi se kao jedino prikladan i održiv okvir prihvatljivoga odnosa države i Crkava i vjerskih zajednica u bosansko-hercegovačkom aktualnom društvenom kontekstu jer je taj kontekst duboko obilježen viševjerskom nazočnošću. Iako oskudan, bosansko-hercegovački zakonski okvir, načelno, nudi dostatan prostor, ne samo demokratskom odnosu nego i međusobnom uvažavanju i plodnoj suradnji između države i Crkava i vjerskih zajednica. Međutim, to je, za sada, samo slovo na papiru, a odnos države prema Crkvama i vjerskim zajednicama odvija se prema, zakonu posve suprotnim, volontarističkim nahođenjima partijskih dužnosnika i administrativnih službenika.

Potpisivanje međudržavnoga Ugovora između Svete Stolice i Bosne i Hercegovine moglo je i trebao biti prilika da se bosansko-hercegovačko zakonodavstvo u važnoj materiji odnosa države prema Crkvama i vjerskim zajednicama dodatno osnaži i demokratizira. Naime, ono što se tim Ugovorom jamči Katoličkoj Crkvi trebalo je, načelom nediskriminacije, važiti i za druge Crkve i vjerske zajednice. Međutim, osnivanjem Međureligijskoga vijeća proces je otišao obratnim putem bez izlaza.

Ključne riječi: *Crkve, vjerske zajednice, država, odnos, katolička perspektiva, razlikovanje, suradnja, zdrava laičnost, selektivnost, ideološka netrpeljivost, ugovorni odnos, nacionalizam, sekularnost države, opće dobro.*

Uvod

Koliko god držim da je izbor ove okvirne teme o odnosu Crkve i države vrlo važan i aktualan, toliko sam sumnjičav u mogućnost, iole ozbiljne, obrade i u daleko opsežnijem i temeljitijem pristupu meni povjerene teme. Fakultetsko Povjerenstvo za znanstvene skupove me, u svojem dopisu od 5. ožujka 2013., zamolilo da bih sudjelovao na Kolokviju sa znanstvenim predavanjem na temu: „Odnos države i Crkava (vjerskih zajednica) u današnjem BH-društvu – katolička perspektiva“. Naime, činjenica da se bosansko-hercegovačko društvo nalazi u tranziciji, koju je jedva moguće definirati, predstavlja vrlo ozbiljnu teškoću nastojanju da se pronikne u narav njegova stvarnog odnosa prema vjeri i religiji. A što je još važnije, definiranje daytonski ustrojene države BiH pa, stoga, i njezina jasna i dosljedna odnosa prema Crkvama i vjerskim zajednicama graniči, gotovo, s nemogućnošću. Dodatna teškoća za studioznu obradu ove teme je nedostatak znanstvenih radova i ozbiljnih analiza s ovoga područja.

Stoga sam, u ovakvim uvjetima, kanio, najprije, kratko podsjetiti na načelne stavove katoličkoga nauka o odnosu države i Crkve a, analogno, i drugih Crkava i vjerskih zajednica. Budući da su tu temu drugi predavači iscrpno obradili a i zbog vremena, tu točku ću samo dotaknuti. U svjetlu tih stavova pokušat ću ukazati, samo u naznakama, na sadašnje stvarno stanje odnosa države prema Crkvama i vjerskim zajednicama u BiH te pokušaj Katoličke Crkve da te odnose regulira dajući svoj doprinos rješavanju toga važnog pitanja.

1. Odvojenost ili razlikovanje i suradnja

Katolička Crkva je u svojoj dvije tisućljetnoj povijesti iskusila, gotovo, sve moguće oblike odnosa Crkve i države. Snagom povijesnog pamćenja ona zna dobro što znači biti progonjen, u moralnome ali i posve doslovnome, fizičkom značenju te riječi. Iskustvo progona prošla je od Jeruzalema pa dalje, preko Rimskoga Carstva, silaska u katakombe i svih apsolutističkih režima u dva tisućljeća njezine povijesti. Nije u toj povijesti, ni puno stoljeće nakon prestanka prvih progona nad njom, izostalo iskustvo da se u njezino ime ili, čak, s njezinim blagoslovom progonilo druge.¹ Zna Crkva, međutim, i što

¹ „Teodosio, divenuto imperatore, portò a compimento la repressione ufficiale del paganesimo ... Troviamo monaci e vescovi tra i fautori dell'uso della forza e anche le 'masse'". Joseph LORTZ, *Storia della chiesa in prospettiva della storia della idee*, I. (Roma: Paoline, 1980.), 162.

znači imati slobodu djelovanja, ali i biti povlašten sve do uloge državne religije,² pa i do svojevrsnog poistovjećivanja sa samom državom.³ Stoga je, ljudski gledano, razumljiv bio njezin otpor odvajanju Crkve od države koje je uslijedilo kao posljedica laičnosti i moderne utemeljenih na prosvjetiteljstvu koje je odbacivalo sve što nije znanstveni razum.

Danas Katolička Crkva prihvaća i podržava načelo zdrave odvojenosti Crkve i države,⁴ ili još bolje razlikovanja ovih sastavnica ljudskoga društva. Do toga uvjerenja i prihvaćanja nije, nipošto, došla bezbolno. Naprotiv, prvi zakon kojim se, posve službeno, Crkva odvaja od države, donesen je u vihoru Francuske revolucije,⁵ koja je u krvi i teroru postavila graničnik posve drukčijega odnosa između Crkve i države. Ugrubo bi se dalo ustvrditi kako je od Milanskoga edikta do Francuske revolucije u ovome odnosu odlučujuću riječ imala Crkva. Jasno, bilo je u tome dugom razdoblju i borbi⁶ i preokreta na štetu Crkve,⁷ ali ona je svojom nazočnošću i načinom djelovanja ne samo prožimala društvo nego, značajem i ulogom papa, umnogome odlučivala o načinu odnosa prema državama i između država.

S Francuskom revolucijom počinje obrat kojim država ne samo da jednostrano odlučuje o odnosu prema Crkvi nego ju *Civilnim ustrojem klera* od 12. srpnja 1790. posve podvrgava državi.⁸ S Francuskom revolucijom zakonodavstvo država zapadnoga svijeta,

² Milanskim ediktom (313.), čija je obljetnica povod i ovome Kolokviju, kršćanstvo je dobilo slobodu koju su do tada imale druge religije. Međutim, vrlo brzo, za samo 77 godina Solunskim ediktom 380., kršćanstvo će, a po njemu i Katolička Crkva postati, ne samo povlaštenom nego službenom religijom Rimskoga Carstva jer *svi njegovi stanovnici imaju slijediti nicejski oblik kršćanstva*. Konstantin Veliki je Crkvi dao slobodu, ali on je i Crkvu vezao uz carstvo i carstvo uz Crkvu. Hubert JEDIN, *Crkveni sabori* (Zagreb: KS,1980.), 14. Usp.: J. LORTZ, *Storia della chiesa*, 175.

³ Usp.: J. LORTZ, *Storia della chiesa*, 314.

⁴ „Crkva, ... se na temelju svoje zadaće i mjerodavnosti ni na koji način ne miješa s političkom zajednicom ... Politička zajednica i Crkva, svaka na svome osebujnom području, jedna o drugoj neovisne su i autonomne.“ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti, Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu*, br. 76, 2-3 (Zagreb: KS, 2008.).

⁵ Usp.: Luigi MEZZADRI, *La Chiesa e la rivoluzione francese* (Milano: Paoline, 1989.), 186.

⁶ Odnos Crkve i države „si esprimeva in continua lotta per la supremazia e in continui sconfinamenti di un potere nel campo dell'altro...“ J. LORTZ, *Storia della chiesa*, 431.

⁷ „L'investitura è un tipico fenomeno che dimostra quanto il Medioevo si trovasse in pericolo sul piano religioso a causa del connubio fra realtà religiosa e quella temporale, a danno della prima.“ J. LORTZ, *Storia della chiesa*, 427.

⁸ L. MAZZARDI, *La Chiesa e la rivoluzione francese*, 57.

vođeno idejom prosvjetiteljstva, stavlja pojedinca kao polazišnu točku i temelj svojih zakona. Zajednice su samo neka vrst zbroja pojedinaca čija se prava, kada je riječ o slobodi vjere i religije, ne prenose na zajednicu. Ta promjena pristupa uvelike će se odraziti na odnose države i Crkava i vjerskih zajednica zahtijevajući nove oblike koegzistencije. Sekularna ili laička država i njezino nastojanje da vjeru, a s njom i religiju, tretira isključivo kao privatnu stvar pojedinca temeljne su posljedice ovoga promijenjenog odnosa države prema Crkvi. Laičnost, međutim, nije uvijek i od svih ni shvaćana ni tumačena na isti način. Upravo stoga, sve do naših dana traje rasprava o tome što, zapravo, podrazumijeva laičnost ili sekularnost države a što, sukladno tome, odijeljenost države i Crkava i vjerskih zajednica. Danas se uočavaju četiri temeljna shvaćanja, ali i praktična pristupa pojmu laičnosti države u odnosu na Crkve i vjerske zajednice. A to su odnos: suradničke samostalnosti, uvažavajuće neutralnosti, nezainteresiranosti i netrpeljivosti.⁹ Svi su ovi oblici našli svoje mjesto u šarolikom odnosu političkih sistema i društvenih uređenja država Europe. Drži se, da bi jedno od ovih shvaćanja laičnosti ili sekularnosti bilo primjenjivo na odnos prema Crkvama i vjerskim zajednicama u petnaestak država Europe. Dvadesetak država Europe, na ovaj ili onaj način, još privilegira pojedine Crkve ili vjerske zajednice ili im, čak, daje status državne Crkve ili vjerske zajednice.¹⁰ Sve to ukazuje na svu složenost i delikatnost ali i važnost toga odnosa. Ono što čudi jest dojam da prevladavajuće struje u upravnim strukturama Europske Unije promiču laicističko značenje pojma laičnosti što bi, u duhu Francuske revolucije, zahtijevalo „posvemašnju isključivost društvenoga života i onoga religioznog i crkvenog“.¹¹ Na to će ukazati i sam papa Benedikt XVI. tvrdnjom da pojam laičnosti, u „stvari, danas biva pretežno shvaćen kao isključivanje religije iz mnogih područja društva i njezino zatvaranje u savjest pojedinca. Laičnost bi trebala značiti posvemašnju odijeljenost države i Crkve, tako da Crkva ne bi imala nikakva prava zahvaćati u pitanja koja se odnose na život i ponašanje građana... U novije vrijeme postoje pokušaji da se Boga isključi iz svih sfera života

⁹ Usp.: Lluís Martínez SISTACH, *Cristiani nella società del dialogo e della convivenza* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.), 51.

¹⁰ Usp.: „Uzdržavanje katoličkih ustanova u europskim zemljama“, u: *Ugovori između Svete Stolice i Republike Hrvatske* (Zagreb: Glas Koncila, 2001.), 336ss.

¹¹ Dominique MAMBERTI, „Laicità dello stato e dottrina sociale della Chiesa“, na: http://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=707:laicita-dello-stato-e-dottrina-sociale-della-chiesa&catid=462:laicita&Itemid=215 (6. 11. 2013.).

prikazujući ga protivnikom čovjeka.“¹²

Rekoh već da je Katolička Crkva, na Drugom vatikanskom koncilu ali i prije njega, prihvatila i promicala *legitimnu i zdravu laičnost*¹³ države. Ova legitimna i zdrava laičnost potrebno i zdravo razlučuje politiku i religiju, državu i Crkve i vjerske zajednice a da, pri tome, religiji ne niječe javnu vrijednost, a Crkvama i vjerskim zajednicama ne osporava javnu nazočnost i partnersku ulogu u društvu. Ova odvojenost vuče svoje korijenje iz evanđelja i u njemu nalazi svoje utemeljenje.¹⁴ Tako bi suverenost države i „suverenost“ religije, i u duhu nauka Koncila, tvorila dva konstitutivna elementa autentične laičnosti.¹⁵ Na tome tragu Benedikt XVI. podsjeća da „je zadaća svih vjernika, napose onih što vjeruju u Krista, doprinijeti kako bi pojam laičnosti, s jedne strane, priznavao Bogu i njegovome zakonu, Kristu i njegovoj Crkvi mjesto koje im pripada u životu pojedinaca i zajednice i, s druge strane, potvrđivao i poštovao ‘legitimnu autonomiju zemaljskih stvari’, podrazumijevajući pod tim izrazom, kako naglašava Drugi vatikanski koncil, ‘da stvorene stvari i sama društva imaju vlastite zakone i vrijednosti, koje čovjek mora postupno otkrivati, primjenjivati i sređivati.’“ (GS, 36)¹⁶

Iz ovako shvaćene laičnosti ili sekularnosti države proizlazi da pojam i kruta stvarnost njezine odvojenosti od Crkava i vjerskih zajednica ne bi ostavljala mogućnosti ni prostora za temeljnu oznaku njezine autentične laičnosti, to jest štititi i promicati temeljno ljudsko pravo vjerske slobode. Kao što je zdrava laičnost preduvjet zdravoga odnosa države prema Crkvama i vjerskim zajednicama, tako je stroga odvojenost zapreka njezinoj temeljnoj zadaći zaštite ljudskih prava i sloboda. Država ne može izvršiti ovu temeljnu zadaću bez suradnje s Crkvama i vjerskim zajednicama. Stoga se, umjesto stroge odvojenosti,¹⁷ predlaže zdravo razlikovanje između same naravi i

12 „Discorso ai partecipanti al Convegno nazionale promosso da Giuristi Cattolici italiani, 9 dicembre 2006.“ u: *Tracce N. 2*, febbraio 2007.

13 Papa Pio XII., Allocuzione alla colonia delle Marche a Roma, 23 marzo 1958.

14 Usp.: Mt 22,21.

15 Usp.: Giuseppe DALLA TORRE, „Le ‘laicità’ e la ‘laicità’“ na: http://www.argomenti2000.it/argomenti/laicita/docl/giuristi06/DALLA_TORRE.pdf (9. 12. 2006.).

16 „Discorso ai partecipanti al Convegno nazionale promosso dall’unione giuristi cattolici italiani“ (2006.): http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici_it.html (15. 9. 2013.).

17 Usp.: Francesco ONIDA, „Separatismo“, *Enciclopedia del diritto*, XLI. (Varese: Giuffrè, 1989.), 1343-1349. P. GIOVANETTI, „Ma la religione è un bene pubblico“, *Avvenire*, 12 luglio 2006.

nadležnosti države i Crkva i vjerskih zajednica.¹⁸ Naime, stroga odijeljenost ne bi ostavljala prostora za nužnu suradnju i izvršenje poslanja koja bi trebala biti vlastita i, na svoj način, zajednička državi i Crkvama i vjerskim zajednicama, a sve u korist dobra čovjeka koji je zadnja svrha svakog ovozemaljskog društva. Upravo u tome duhu će papa Ivan XXIII. ustvrditi „da je Crkva nositeljica i navjestiteljica uvijek aktualnog poimanja ljudskoga suživota. Temeljno načelo ovoga shvaćanja je u tome da pojedinac treba biti ishodištem, ciljem i objektom svih uređenja u kojima se društveni život odvija.“¹⁹ Da bi njezino služenje čovjeku bilo što plodonosnije, Katolička Crkva, nakon iskustva koja, kako je naznačeno, nisu uvijek bila ni sretna ni plodonosna, traži i ugovorom utvrđene oblike suradnje s državama, a napose onima u kojima žive i njezini članovi,²⁰ a sve s temeljnim i zadnjim ciljem kroz konkretne oblike djelovanja „pokazati da je Bog ljubav i da želi dobro i sreću svih ljudi“,²¹ a ne i nikada njihov suparnik, kakvim bi ga agnostičko-liberalističke ideologije našega vremena željele prikazati.

2. Kontekst bosansko-hercegovačkog zakonodavstva

Iz samoga Ustava BiH, kao ni iz drugih normativnih akata, nije moguće posve precizno odrediti narav društvenog uređenja naše države jer u Ustavu nema njegove definicije. Istina, u Preambuli Ustava kaže se da je BiH „pluralističko društvo zasnovano na poštivanju ljudskog dostojanstva, slobode i jednakosti“, a u čl. 1, točka 2 da je riječ o „demokratskoj državi“. Upada u oči da se Crkve i vjerske zajednice u Ustavu izrijekom uopće ne spominju.²² Međutim, vjera se spominje u čl. 2, točka 3 g kojim se jamči „pravo mišljenja, savjesti i vjere“, te u istome

18 Usp.: G. DALLA TORRE, „Le ‘laicità’ e la ‘laicità’“, 9.

19 *Brevier des Herzens* (Frankfurt: 1967.), 311.

20 Sveta Stolica ima diplomatske odnose sa 178 država svijeta a s tridesetak ima sklopljene međunarodne ugovore.

21 Benedikt XVI., „Discorso ai partecipanti al Convegno nazionale promosso dall’unione giuristi cattolici italiani“.

22 Zanimljiva je usporedba s onim što o istoj materiji stoji u Ustavu Republike Srpske i Federacije BiH. Ustav RS „Jamči slobodu vjeroispovijesti te da su vjerske zajednice jednake pred zakonom, slobodne u vršenju vjerskih poslova i obreda“ ... ali dodaje „Srpska pravoslavna crkva je crkva srpskoga naroda i drugih naroda pravoslavne vjere“ (čl. 28). Ustav Federacije BiH zabranjuje diskriminaciju zasnovanu *na religiji ili vjerovanju* (II/2 d) te jamči *slobodu religije*. Za razliku od rečenoga, u Ustavu Republike Hrvatske se kaže da su „vjerske zajednice jednake pred zakonom i odvojene od države“ (čl. 41) te u njihovim odgojnim, karitativnim i drugim djelatnostima uživaju „zaštitu i pomoć države“ (čl. 42).

članku, točka 4 jamči „uživanje prava i sloboda bez diskriminacije po osnovu vjere“. Iz ovih, istina šturih, odredbi smjelo bi se zaključiti da je BiH ili, bolje rečeno, trebala biti laička, odnosno svjetovna država. To potkrepljuje i činjenica njezine pluralističke naravi i ustavnoga određenja, ali i neke presude Ustavnoga suda.²³ Ipak, sve nam to ne daje dostane argumente da bismo, na temelju Ustava, mogli, posve sigurno, odrediti tip njezina odnosa prema Crkvama i vjerskim zajednicama. Doduše, ustavna zabrana diskriminacije „po osnovu vjere“ isključivala bi konfesionalni i preferencijalni odnos države prema bilo kojoj Crkvi ili vjerskoj zajednici. Naime, ni konfesionalni ni preferencijalni odnos države prema Crkvama i vjerskim zajednicama ne bi bio spojiv s pluralističkom naravi i viševjerskim sastavom društva i države. Vodeći računa o povijesnome iskustvu odnosa države prema Crkvama i vjerskim zajednicama u BiH, koje se, samo u zadnjih pet stoljeća, kretalo od konfesionalnoga i diskriminirajućeg do represivnoga i isključujućeg, te današnjem pozitivnom odnosu većinskog dijela populacije²⁴ ali i složenosti države, čini se da bi izdiferencirani stimulacijski tip odnosa mogao ponuditi optimalan okvir. Taj model bi jamčio odvojenost, ili bolje, razliku između Crkava i vjerskih zajednica i države, kao sekularne i njezinu tako potrebnu suverenost u odnosu na Crkve i vjerske zajednice, ali i dostatan prostor Crkvama i vjerskim zajednicama za njihovu jednakost i djelovanje u skladu s njihovom naravi i poslanjem. A sve za dobrobit čovjeka i prosperitet društva. Međutim, taj izdiferencirani stimulativni odnos morao bi voditi računa da ne privilegira ni jednu Crkvu i vjersku zajednicu, bilo da se radi o onima koje su nastale davno u povijesti bilo da su novijega datuma.

Gore spomenutu ustavnu prazninu o naravi odnosa države BiH prema Crkvama i vjerskim zajednicama, na svoj način, popunjavaju odredbe *Zakona o slobodi vjere i pravnom položaju Crkava i vjerskih zajednica u BiH* koji je 28. siječnja 2004. usvojila Parlamentarna skupština. Čl. 1 kaže da se „ovim zakonom ... uređuje jedinstveni pravni

23 Usp.: Jens WOELK – Nedim ADEMOVIĆ, „Uopšteno o sekularizmu i odnosima države, crkava i vjerskih zajednica“, Nedim ADEMOVIĆ i dr., *Doktrinarni i praktični aspekti odnosa između države, crkava/vjerskih zajednica i pojedinaca* (Sarajevo: Evropska akademija za primijenjena istraživanja i obrazovanje u Bosni i Hercegovini 2002.), 23, na http://www.ademoviclaw.com/dokumenti/naucna_studija.pdf

24 Nedavno istraživanje Prism Researcha pokazalo je da 42,7 građana BiH najviše povjerenja ima u vjerske poglavare i vjerske ustanove. Usp.: http://www.bportal.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=23632:istraivanjekome-vjeruju-graani-bih-poltike-stranke-vojska-policija-vjerski-lideri&catid=40:vijesti-bih&Itemid=58

okvir u kojem će crkve i vjerske zajednice u Bosni i Hercegovini djelovati i biti izjednačene u pravima i obvezama bez ikakve diskriminacije“. U čl. 14. se izrijekom kaže da su „Crkve i vjerske zajednice odvojene od države ... da Država ne može priznati status državne vjere niti jednoj vjeri ni status državne crkve ili vjerske zajednice niti jednoj crkvi ili vjerskoj zajednici“. Ovim, dakle, zakonom jamči se sloboda ispovijedanja vjere i uvjerenja, određuje pravni status Crkva i vjerskih zajednica, precizirajući odnos države prema njima. Čini se utemeljenim zaključiti kako je, u duhu ovoga Zakona, odnos države BiH prema Crkvama i vjerskim zajednicama najbliži stimulacijsko-suradničkom s multikonfesionalnom podlogom. I on, u načelu, dosljedno štiti osobnu slobodu vjere i vjerovanja pojedinaca, ali i nudi Crkvama i vjerskim zajednicama dostatan prostor djelovanja. Pri tome, ne dovodi u pitanje sekularnu narav države i njezine zdrave suverenosti i odvojenosti od Crkava i vjerskih zajednica.

Međutim, bosansko-hercegovačko društvo je do te mjere, posve strukturalno, podijeljeno i suprotstavljeno da tijela države i kada bi bila voljna, a nisu, ne bi bila u mogućnosti provoditi ovako zakonski utvrđen jedinstven stav prema Crkvama i vjerskim zajednicama. Vrlo zoran i aktualan primjer je nedavno odbijanje prijedloga zakona o vjerskim blagdanima ili praznicima. Prijedlog zakona, koji je ujedno i obveza BiH iz međunarodnoga ugovora sa Svetom Stolicom, nije odbijen zbog neprihvatljivosti njegova sadržaja, nego, prvenstveno, zbog odnosa među parlamentarnim strankama i njihove nesprenosti i nemogućnosti da se dogovore oko državnih praznika. Jedan visokopozicionirani političar je protivljenje svoje partije donošenju ovoga zakona obrazložio „previsokom političkom cijenom“ koju bi njegova stranka morala platiti. Ali i ono o čemu se političari a, nakon njih, i zakonodavci, načelno, zakonski i dogovore, uglavnom ostaje samo mrtvo slovo na papiru, a šarolikost stvarnih odnosa odvija se po nekim drugim i drukčijim pravilima. Naime, odnos državnih tijela i njihovih predstavnika prema Crkvama i vjerskim zajednicama ne razlikuje se samo od entiteta do entiteta, od županije do županije i od općine do općine nego od pojedinca do pojedinca koji predstavlja te razine vlasti.

Ako bismo prihvatili činjenicu da je teško govoriti o državi tamo gdje se ostvarivanje ljudskih prava ne temelji na pozitivnim propisima, nego zavisi od volje pojedinaca koji predstavljaju tu državu, onda je više nego jasno do koje mjere je uopće moguće, to jest nemoguće, govoriti o stvarnome i vrlo složenom odnosu bosansko-hercegovačkog društva i Crkava i vjerskih zajednica. K tome, valja ukazati na činjenicu

da se stvarnost i poimanje bosansko-hercegovačkog društva i države uvelike razlikuju. I ta razlika je više nego uočljiva i kada je riječ o njihovu odnosu prema Crkvama i vjerskim zajednicama. Stranačke vođe i njihovi podanici u zakonodavnoj, sudskoj i izvršnoj vlasti, zarad njihovih političkih ciljeva, vrlo su benevolentni prema Crkvama i vjerskim zajednicama. I to ne svi prema svima, nego do isključivosti selektivno. To je uočljivo na svim razinama toga odnosa na vrlo konkretnim životnim pitanjima. Crkve i vjerske zajednice uživaju ne samo na zakonu utemeljena prava nego i sve pogodnosti na područjima gdje su na vlasti strukture stranaka koje računaju s podrškom tih Crkava ili vjerskih zajednica.²⁵ Najočitiji, i običnim okom vidljiv, primjer su dozvole za podizanje vjerskih objekata! Tomu su temelji crkve Kristova uskrsnuća u Mostaru, koji već petnaestak godina šutke čekaju dopuštenje za nastavak gradnje, do kraja ilustrativan materijalni dokaz. Da je identična pravno-administrativna situacija locirana samo na nekom drugom dijelu BiH, sve bi teškoće bile riješene ili se, uopće, kako to pokazuje stotine primjera, ne bi ni postavljale.

Nasuprot tomu, a uvelike i poradi toga, bosansko-hercegovačko društvo je vrlo kritično, da ne kažem, netrpeljivo prema Crkvama i vjerskim zajednicama. Tomu su najočitiji primjer mediji. U njima se, istina, ostavlja, i previše, mjesta vijestima iz života Crkva i vjerskih zajednica te, naročito i napadno, vjerskim predstavnicima i poglavarima. Međutim, netrpeljivost temeljnoga stava prema Crkvama i vjerskim zajednicama ne da se prikriti. Uz ideološku netrpeljivost, nacionalnu zagriženost i socijalnu isključivost, političku i ekonomsku besperspektivnost kontekst ovog društva je u velikoj mjeri danas opterećen ovakvim odnosom političkih, a kroz njih, i državnih struktura prema Crkvama i vjerskim zajednicama i obratno. To je ostavilo i ostavlja previše prostora da se Crkve i vjerske zajednice, opet poradi političkih ciljeva, svrstava među čimbenike negativnih naboja u društvu.²⁶ Budući da se zloraba opravdanih razlika, i na ovaj način, posve negativno odražava na svagdašnji život ljudi, sve veći broj građana ove zemlje počinje razlike vjere pa i samu vjeru doživljavati kao nešto u sebi negativno.²⁷ Taj, u velikoj mjeri, neartikulirani proces

25 Usp.: <http://ibn-sina.net/bs/component/content/article/101-drava-bih-i-vjerske-zajednice.html>.

26 „Vjera je ta koja spaja izvana a razdvaja unutar BiH.“ Dino ABAZOVIĆ, *Religija u tranziciji* (Sarajevo: Rabic, 2010.), 10.

27 Ova prizemna netrpeljivost je tako vidljiva na portalima, društvenim mrežama ali i u tiskanim medijima. Vjerujem da bi se svi odgovorni u Crkvama i vjerskim zajednicama trebali zabrinuti nad porukama koje i najvažniji novinari u svojim komentarima svakodnevno plasiraju bosansko-hercegovačkoj javnosti.

prijeti da bosansko-hercegovačko društvo, ne iz uvjerenja, nego iz protesta njezinih građana pretvori u laicističko, a državu, opet ne zbog opredjeljenja njezinih građana, nego zbog interesa političara i njihovih stranaka, u svojevrsnu višekonfesionalnu tvorevinu. Time bi Crkvama i vjerskim zajednicama, za razliku od demokratskih društava,²⁸ bilo zaniijekano mjesto i onemogućena uloga i poslanje u društvu. Stoga, valja se bojati da bi se promjena odnosa države prema Crkvama i vjerskim zajednicama, koja je u tijeku, mogla pretvoriti u pravu zapreku prihvatljivome i održivome odnosu između ovih dvaju važnih čimbenika naše stvarnosti.

Na drugoj, pak, strani, Crkve i vjerske zajednice u Bosni i Hercegovini, samom svojom naravi poimanja odnosa prema državi, umnogome se razlikuju. I to je jedna od dodatnih zapreka u pronalaženju i zauzimanju jedinstvenoga, barem načelnog, stava o odnosu Crkava i vjerskih zajednica prema državi. Istina, Crkve i vjerske zajednice, u okrnjenome²⁹ i samo djelomično prihvaćenom obliku,³⁰ pokušavaju kroz Međureligijsko vijeće u BiH odaslati poruku o jedinstvenome stavu prema državi i njezinim strukturama. Međutim, činjenica da njegovi članovi - osnivači u praksi prihvaćaju i, što više, podržavaju, gore spomenuti diskriminirajući odnos političkih predstavnika i državnih službenika prema Crkvama i vjerskim zajednicama gdje su u manjini, uz ostalo, pokazuje da bi se i ovdje moglo raditi prije o usko osobnome i interesnom nego o, vjerom nadahnutome, moralnom pristupu ovome važnom pitanju. Time bi se, poradi istinskoga interesa Crkava i vjerskih zajednica ali i bosansko-hercegovačkoga društva i države, valjalo ozbiljno pozabaviti!³¹

28 Usp.: L. M. SISTACH, *Cristiani nella societa' del dialogo e della convivenza*, 13-14.

29 Nespretno i netransparentno osnivanje Međureligijskoga vijeća u BiH, prijepornost njegovih nadležnosti te političko-crkveno-personalna dubioznost njegovih ciljeva unijela je, čini se, dodatne smutnje i nejasnoće u ionako nejasne odnose države i Crkava i vjerskih zajednica.

30 Koliko i kako je Međureligijsko vijeće prihvaćeno od biskupa u BiH, rječito svjedoči izjava biskupa Komarice, predsjednika Biskupske konferencije na susretu s delegacijom Svjetske konferencije religija za mir, pod čijim patronatom je Vijeće i osnovano (http://katolici.org/duhovnost.php?action=c_vidi&id=5194), kao i dopis biskupa Perića koji je 17. rujna 2007. uputio „Svim župnim uredima hercegovačkih biskupija“. Činjenica da se katolički biskupi nisu javno podijelili ni oko jednoga drugog pitanja, ukazuje na svu njegovu ozbiljnost i, vrijeme će, bojim se, brzo pokazati, dalekosežnost njegovih posljedica za Katoličku Crkvu u BiH.

31 „Ovakav, u biti različit, položaj vjerskih zajednica nužno je izmijeniti i ustanoviti zajednička načela za jednakopravni položaj religijskih zajednica i u opštini, i u kantonu, i u entitetima, i u Bosni i Hercegovini.“ <http://ibn-sina.net/bs/component/content/article/101-drava-bih-i-vjerske-zajednice.html>.

3. Ugovorni odnos Svete Stolice i Bosne i Hercegovine

Katolička crkva prostorâ koji danas tvore BiH u svojem povijesnom pamćenju nosi, uglavnom, traumatično iskustvo odnosa s državom. Za pretpostaviti je da se država u rimskoj pokrajini Dalmaciji u prvim stoljećima kršćanstva prema Crkvi odnosila kao i u drugim dijelovima carstva. Imena mučenika iz toga vremena to potvrđuju.³² S druge strane, arheološki nalazi velikog broja ranokršćanskih bazilika³³ dokazuju da je kršćanstvo u stoljećima nakon Milanskoga edikta, očito potpomognuto carskom upravom, brzo pustilo duboke korijene po cijelom Iliriku. Međutim, to nije trajalo dugo. Već će Goti i Avari sve to srušiti sa zemljom.³⁴ Nakon završetka seobe naroda i razaranja, Crkva će se na ovim prostorima ponovno podići iz pepela. To svjedoči, opet, obilje arheoloških nalaza srednjovjekovnih crkava.³⁵ Međutim, sve izraženija politička borba za prevlast, kako nad Ilirikom, tako nad srednjovjekovnom Bosnom, praćena je, između ostaloga, težnjom za tutorskim odnosom države prema Crkvi.³⁶ Odnos otomanske vlasti prema Crkvama i vjerskim zajednicama bio je posve selektivan. Njihov odnos prema Katoličkoj Crkvi, kao *latinskom miletu* u Bosni valja označiti kao neprijateljski s povremenim proplamsajima islamskoga načelnog stava trpeljivosti prema „priznatim vjerama“.³⁷ Austro-Ugarska Monarhija se u svojem odnosu prema Katoličkoj Crkvi u BiH ravnala prema odredbama konkordata koji je 1855. sklopila sa Svetom Stolicom čija načela su za BiH konkretizirana ugovorom iz 1881. godine. Akti slična sadržaja potpisani su s Pravoslavnom crkvom (1905.) i Islamskom zajednicom (1909.). Odnos Monarhije prema Crkvama i vjerskim zajednicama dao bi se označiti kao suradničko-stimulacijski s primjesama tutorstva. Ustavom je i u Kraljevini SHS i u Jugoslaviji jamčena sloboda i jednakost. Međutim, ne može se govoriti

³² Usp.: Juraj KOLARIĆ, *Povijest kršćanstva u Hrvata* (Zagreb: Ferletar, 1998.), 8.

³³ J. KOLARIĆ, *Povijest kršćanstva u Hrvata*, 10. Usp.: Snježana VASILJ, „Od rimskog osvajanja do Kulina bana“, *Katoličanstvo u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Napredak, 1993.), 17.

³⁴ Sveti Jeronim 375. godine opisuje to stanje: „Zarobljeni su biskupi, poubijano je svećenstvo, uz oltare Kristove privezani su konji, a moći su mučenika porazbacane: svugdje samo tuga i užas i mnoštvo slika smrti.“ u: S. VASILJ, „Od rimskog osvajanja do Kulina bana“, 11.

³⁵ Usp.: Domink MANDIĆ, *Etnička povijest Bosne i Hercegovine* (Rim: Hrvatski povijesni institut u Rimu, 1967.), 62.

³⁶ Usp.: Miljenko DŽAJA, „Od Kulina bana do austro-ugarske okupacije“, *Katoličanstvo u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Napredak, 1993.), 37.

³⁷ Usp.: J. KOLARIĆ, *Povijest kršćanstva u Hrvat*, 43. Andrija ZIRDUM, *Povijest kršćanstva u Bosni i Hercegovini* (Plehan: Slovoznak, 2007.).

ni o slobodi a, napose, ne o jednakosti vjera u konkretnome odnosu te države prema Crkvama i vjerskim zajednicama. Naprotiv, radilo se o debelo selektivno-preferencijalnome i, nerijetko, diskriminatorskom odnosu. Druga Jugoslavija je, u svojem temelju, imala ideološki netrpeljiv odnos prema vjeri i religiji i otvoreno neprijateljski prema Crkvama i vjerskim zajednicama.

Sukladno svojoj praksi, ali i zbog povijesnoga iskustva gore naznačenih teškoća, Sveta Stolica je, temeljem svoje nadležnosti i zbog zauzetosti za katolike u Bosni i Hercegovini, 29. rujna 2006. potpisala *Temeljni ugovor* s Bosnom i Hercegovinom kojim se određuje „pravni okvir“ njihova odnosa. Tim Ugovorom se koncizno potvrđuje „da su država i Katolička crkva, svaka na svome području, neovisne i samostalne“ (čl. 1). Ovim se, u jednoj rečenici, potvrđuje koncilski nauk Crkve i zakonska odredba bosansko-hercegovačkog zakonodavstva, o odvojenosti države i Crkve te tako uvažava i podržava sekularni karakter države BiH. Odredbe daljnjih devetnaest članaka Ugovora su praktične izvedenice ove međusobno priznate neovisnosti i samostalnosti. Zapravo, odredbe Ugovora se ne razlikuju, u materijalnome smislu, od odredaba *Zakona o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica*. Može se reći da se odredbama Ugovora, u katoličkome duhu i primjereno ustroju Katoličke Crkve, uređuju ista prava i obveze koje svima jamči i citirani *Zakon o slobodi vjere i pravnome položaju Crkava i vjerskih zajednica*. Temeljna svrha Ugovora jest u dodatnome jamstvu slobode katoličke vjere i promicanju legitimnosti i legalnosti nazočnosti i djelovanja Katoličke Crkve u bosansko-hercegovačkome društvu.

Potpisivanje i ratifikacija Ugovora nisu išli bez teškoća. Iza očitovanih i prikrivenih prigovora dala se naslutiti teškoća i nespremnost razumjeti i prihvatiti da sloboda vjere i pravni položaj Crkava i vjerskih zajednica nije moguće a ni pravedno poistovjetiti. Naime, ista su prava i slobode svih Crkava i vjerskih zajednica. Ali način njihova korištenja nije i ne može biti identičan. Bila bi, doista, jednaka nepravda i diskriminacija nekima dati ono što se drugima uskraćuje i tako ih privilegirati, kao i kada bi se svima nametnula jednolikost i time zanijekale vlastitosti koje su Crkvama i vjerskim zajednicama tako svojstvene u njihovu djelovanju u društvu.³⁸ Teškoće su se pokazale i pokazuju u svoj svojoj kompleksnosti u radu Mješovite komisije na provedbenim ugovorima. Iako je rad Mješovite komisije od početka bio prožet stavom i izjavama kako Ugovor ne privilegira Katoličku Crkvu i da joj ne jamčiti ništa što se Zakonom ne daje drugima, dobiva se dojam da nad svime visi upravo ova vrsta neartikulirane strepnje.

³⁸ Usp.: D. MAMBERTI, „Laicità dello stato e dottrina sociale della Chiesa“, 5.

Sklapajući ugovore s državama, Sveta Stolica, doista, ne želi nikakvu vrstu privilegija za Katoličku Crkvu. Temeljna svrha Ugovora s BiH jest konkretizacija sloboda i prava koja su Crkvama i vjerskim zajednicama naravnim zakonom, ali i poveljama i zakonima o zaštiti ljudskih prava već, načelno, zajamčena. Međunarodnim karakterom Ugovora između Svete Stolice i BiH dodatno se ne štite samo prava Katoličkoj Crkvi nego, analogno, svim Crkvama i vjerskim zajednicama. Naime, snagom odredbe *Zakona o slobodi vjere i pravnome položaju Crkava i vjerskih zajednica* o zabrani diskriminacije (čl. 1) sve što Ugovor jamči Katoličkoj Crkvi, jamči i svima drugima, na njima vlastit način. Zapravo, Ugovor je trebao poslužiti i kao primjer za, *mutatis mutandis*, ugovore s drugim Crkvama i vjerskim zajednicama u BiH. Međutim, što zbog nerazumijevanja same stvari a što zbog, nama tako svojstvene, pojave da se sve i svi prilagođavaju osobnim viđenjima i probicima ljudi od položaja, stvari su krenule dvostrukim kolosijekom i trebat će puno vremena i nastojanja da bi se ti kolosijeci negdje, ipak, spojili i krenuli prema istome cilju.

Zaključak

Dostatan je i samo površan i letimičan pogled na povijesnu pozornicu odnosa države i Crkava i vjerskih zajednica u BiH za utemeljenu tvrdnju kako taj odnos nije nikada bio, a ni danas nije, prvenstveno i isključivo, u službi općega dobra. Država je u svim povijesnim epohama tražila i, uglavnom, nalazila načina da Crkve i vjerske zajednice, u većoj ili manjoj mjeri, koristi i iskoristi za svoje političke ciljeve. Međutim, valja reći da su i Crkve i vjerske zajednice, ili pojedinci u njima, u takvu nastojanju države kušali naći svoj interes. I nije takva vrsta odnosa države i Crkava i vjerskih zajednica svojstvena samo našoj domovini. Međutim, ovdje se to plaća posebno visokom cijenom. Naime, bosansko-hercegovačko društvo je tako posloženo da je svaki krivo postavljeni odnos države prema Crkvama i vjerskim zajednicama i obratno, nužno, na štetu, ne samo vjere i religije kao takve i društva, niti samo općega dobra nego nužno diskriminirajući. A to je jedna od najopasnijih posljedica krivoga odnosa države i Crkava i vjerskih zajednica kod nas jer, opasnije nego drugdje, potiče i hrani, na jednoj strani, laicizam, a na drugoj nacionalizam, koje je, prije pola stoljeća, papa Ivan XXIII. detektirao kao „dva velika zla što truju današnji svijet“.³⁹ Bojati se je da je upravo podjela na ta dva nepomirljiva tabora dublja i opasnija od svih drugih jer u njima sve druge kulminiraju

³⁹ *Brevier des Herzens* (Frankfurt am Main: 1967.), 323.

pretvarajući se u nepremostivu zapreku bilo kakvu napretku. Stoga je gore spomenuta zdrava laičnost ili sekularnost države, koja se sastoji u njezinoj odvojenosti od Crkava i vjerskih zajednica, i obratno, i podrazumijeva nemiješanje u nadležnosti drugoga, jedini mogući okvir u kojem će i država i Crkve i vjerske zajednice, surađujući, služiti čovjeku i općemu dobru. Katoličko viđenje odnosa države i Crkava i vjerskih zajednica u današnjemu bosansko-hercegovačkom društvu utemeljeno je na katoličkome socijalnom nauku koji, kako je to formulirao kardinal Carlo Maria Martini, vidi „čovjeka u središtu pozornosti i brige; na vrhu ljestvice zemaljskih vrijednosti, a njegovo dostojanstvo iznad i ispred svake druge stvari“.⁴⁰ Nema ni većega ni važnijeg a ni urgentnijeg polja zajedničkog djelovanja države i Crkava i vjerskih zajednica, na jednoj, te Crkava i vjerskih zajednica međusobno, na drugoj strani, od istinske brige i zauzetosti za čovjeka i njegova temeljna prava. Danas je na ovim našim prostorima, možda, gore nego ikada u povijesti, ugrožen, a u svijetu kojemu težimo, doveden u pitanje čovjek u njegovoj naravnoj i duhovnoj srži. I zato je on temeljni i prioritetni izazov zajedničkome djelovanju, koje neće biti moguće bez ozdravljenja bosansko-hercegovačkoga društva i svih njegovih sastavnica!

RELATIONSHIP BETWEEN THE STATE AND CHURCHES AND RELIGIOUS COMMUNITIES IN CONTEMPORARY SOCIETY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Summary

This paper strives to present the relationship that exists between the state and churches and religious communities in the social context of Bosnia and Herzegovina, from three perspectives. The article begins by explaining the distinct jurisdiction of churches and religious communities on the one hand and the state on the other, and their cooperation for the benefit of the common good. Freedom for the churches and religious communities and a healthy secularism on the part of the state are prerequisites for fruitful collaboration. Therefore, instead of detachment and indifference, the paper advocates a better solution: differentiation and cooperation between churches and religious communities on the one hand and the state on the other.

A secular state is seen as the only appropriate and feasible framework for acceptable relations between the state and the churches and religious communities in Bosnia and Herzegovina's current social context because that context is deeply marked by a multi-confessional presence. In a minimal way, Bosnia and Herzegovina's legal

⁴⁰ Carlo Maria MARTINI, *Sogno un' Europa dello Spirito* (Milano: Piemme, 1999.), 20.

framework, in principle, gives sufficient space not only to democratic appreciation but to mutual respect and fruitful cooperation between the state and churches and religious communities. However, this is only on paper, and relations between the state and churches and religious communities are conducted according to the individual discretion of party officials and bureaucrats, and this may be diametrically opposite to what is prescribed by law.

The signing of the Intergovernmental Agreement between the Holy See and Bosnia and Herzegovina could and should be an opportunity for legislation in Bosnia and Herzegovina that further strengthens and democratizes the important subject of relations between the state and churches and religious communities. The Agreement guarantees that what is accorded to the Catholic Church should, on the principle of non-discrimination, also be accorded to other churches and religious communities. However, with the establishment of the Interreligious Council the opposite has been allowed to happen and there seems to be no obvious solution to this.

Key words: *churches, religious communities, state, relationship, Catholic perspective, differentiation, collaboration, healthy secularism, selectivity, ideological intolerance, contractual relations, nationalism, secular state, common good.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-185.2

27-36

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: listopad 2013.

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

PRED TAJNOM PATNJE NEVINIH

Sažetak

U ovom članku promatra autor patnju nevinih kao tajnu koju želi što više osvijetliti. U tom kontekstu, u prvom dijelu, studira knjigu o pravednom Jobu. Nakon sumarne analize dolazi do zaključka da Jobovu patnju treba vrednovati kao kušnju vjere iza koje, u konačnici, stoji sam Bog. U drugom dijelu razmišlja autor o otkupiteljskoj snazi patnje nevinoga Isusa. Ali i o velikoj vrijednosti trpljenja svakog nevinog vjernika patnika koji svoju patnju čini plodonosnom pridružujući je Kristovu otkupiteljskom djelu. Da je patnja nevinih vjernika patnika višestruko plodonosna, o tome se govori i u trećem dijelu članka koji je posvećen svjedočanstvima pojedinih katoličkih blaženika i svetaca. U završnom dijelu autor ističe da tešku patnju treba otkloniti, ako je moguće. Ako nije moguće, onda je treba s vjerom prihvatiti, Bogu posvetiti i strpljivo podnositi. Na taj način, po njegovu mišljenju, ona postaje veoma učinkovita molitva i ima nadnaravnu vrijednost. Na koncu autor priznaje da je cijeli ovaj članak pisao pod snažnim utjecajem hagiografske literature ističući pritom da je svetački pristup patnji najbolji ljudski odgovor na tajnu trpljenja nevinih.

Ključne riječi: *patnja nevinih, pravedni Job, Isus Krist, Bog, katolički sveci i blaženici, kršćanska razboritost, neotklonjiva patnja, učinkovita molitva, strpljivost.*

Uvod

Patnja je jedna od tema o kojoj se najčešće pisalo u povijesti svjetovne i kršćanske literature. Kako u svijetu tako i u našem hrvatskom narodu. Njome su se pozabavili filozofi, psiholozi, književnici, teolozi te mnogi drugi mislioci i znanstvenici. I to s pravom jer je pitanje patnje staro gotovo onoliko koliko i samo čovječanstvo. Svatko je pokušao dati svoj odgovor na tu, uvijek aktualnu, temu. Mora se priznati: nitko dosad nije našao odgovor koji bi zadovoljio svakog dobronamjernog pitaoca i tražitelja. Zato je patnja i danas, kao što je bila i ranije, zagonetka i velika

tajna, napose kad je riječ o trpljenju nevinih.¹

Ljudska patnja ima mnogo lica. U apostolskom pismu *Spasonosno trpljenje* papa Ivan Pavao II. ističe da je patnja „nešto šire od bolesti, nešto složenije i dublje ukorijenjeno u samu ljudsku narav“. Nabraja sedamnaest vrsta (moralnih, fizičkih i psihofizičkih) patnji koje spominje Stari zavjet: smrtna opasnost, gubitak vlastite djece, smrt prvorodca, nedostatak potomstva, prognanička čežnja za domovinom, progonstvo i neprijateljsko raspoloženje okoline, preziranje patnika, odbačenost i osamljenost, nemirna savjest, neshvatljiva činjenica da zli dobro prolaze, a pravednici trpe, nevjernost prijatelja, nesretna sudbina vlastitog naroda te moralne patnje povezane s bolima srca, bubrega, jetara, kostiju i utrobe. Navedeni slučajevi samo su neka stanja patnje koje spominje Biblija, ta „velika knjiga o trpljenju“, kako je Papa naziva.² To će reći da postoje i mnoge druge vrste patnji koje ovdje nije potrebno nabrajati. Zato kada upotrebljavam riječ patnja, mislim na sva moguća bolna stanja koja mogu zadesiti svakog živućeg čovjeka.

Redovito pitanje koje čovjek vjernik postavlja kad se suoči s patnjom glasi: Zašto? To pitanje on postavlja i sebi i Bogu, želeći pritom doznati i razlog patnje i njezin smisao. Odmah treba reći: i dok jedni patnju preziru i na sve je moguće načine žele otkloniti, drugi je pozitivno vrednuju jer je ona za njih bila korisna i plodonosna. Nisu li mnoge poznate osobe izrasle u zrele osobnosti i velikane duha upravo zahvaljujući patnji. Iskustvo patnje ih je jednostavno prisililo da se snađu u životnim neprilikama, patnja je pozitivno utjecala na razvoj njihovih tjelesnih i duševnih sposobnosti.

Uza sve to patnju kao takvu, ne bi trebali nerazborito veličati. Tim više jer su mnoge patnje plod ljudskih slabosti i grijeha.³ Prve stranice Biblije (Post 3,1-24) zorno ističu da su patnja i smrt stupile na scenu čovječanstva radi iskonskoga grijeha.⁴ Međutim, nedvojbena je činjenica da postoje patnje za koje čovjek nije osobno odgovoran. I upravo su

¹ Vidi: Dionigi TETTAMANZI, „Eucaristia – Comunità – Sofferenza“, *Anime e corpi* br. 105 (1983.), 8. Vidi također: Ivan KOZELJ, *Pred tajnom zla i patnje* (Zagreb: Provincijalat Hrvatske provincije Družbe Isusove, 1986.), 21; Živan BEZIĆ, „Je li bol spasonosna?“, *Crkva u svijetu* 20 (1985.), 46.

² IVAN PAVAO II., *Spasonosno trpljenje* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, ²1985.), br. 6.

³ To ističe i hrvatski moralist Ivan Fuček kada kaže da većina zala i boli u svijetu proizlazi od ljudi i njihove slobodne volje. Usp.: Ivan FUČEK, „Prema trojstvenoj teologiji križa“, *Obnovljeni život* 34 (1979.), 44-45.

⁴ Vidi: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (Đakovo: Karitativni fond UPT, 2002.), br. 222, 371, 372, 1511. Vidi također: Antonio BONORA, „Male/dolore“, Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio GIRLANDA (ur.), *Nuovo dizionario di teologia biblica* (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni San Paolo, ⁵1994.), 872.

me takve patnje potakle na ovo razmišljanje i pisanje. Odmah ću reći: patnje za koje nismo osobno odgovorni, ovijene su velom tajne. Nadam se da ću barem donekle zaviriti u tu tajnu te, najprije sebi, pokušati dati odgovor na neka pitanja koja su se odavno rodila u mojoj nutrini.

1. Pitanje patnje pravednika: knjiga o Jobu

U potrazi za odgovorom na pitanje: zašto patnja nedužnih i nevinih, najprije sam studirao knjigu o Jobu. Odmah treba naglasiti: niti u toj knjizi niti u bilo kojem drugom biblijskom tekstu Bog ne daje odgovor na pitanje zašto patnja nevinih.⁵ Jedno ipak možemo zaključiti čitajući Bibliju, a to je: trebamo se čuvati od brzopletih i ishitrenih odgovora na to teško i zagonetno pitanje, napose kad je u pitanju patnja drugih osoba.

Čitatelj knjige o Jobu brzo uočava da „Job ima dva lica“. I dok je u početku Job strpljivi patnik koji se posve predaje Božjoj volji (Job 1,21: „Jahve dao, Jahve oduzeo!“; Job 2,10: „Kad od Boga primamo dobro, zar da onda i zlo ne primimo?“), u daljnjem je tijeku događanja on buntovan, jada se, protestira, traži razjašnjenja. Jedno je ipak sigurno: Job nam takvim svojim držanjem pokazuje da su oba stava, stav predanosti Bogu i stav jadanja, posve moguća u jednoj te istoj osobi. Ovdje, međutim, treba naglasiti i ovo: Job se ne buni protiv patnje koja ga je zadesila i gotovo sve mu oduzela, on se buni protiv uvjerenja svojih prijatelja, naime da on trpi jer je bezbožnik i teški grešnik; da nije sagriješio, zasigurno ga ne bi takvo zlo zadesilo. I to je ono što Joba najviše tišti i boli.⁶

Odmah treba reći: knjiga o Jobu nam sugerira da je patnja nevinih tajna koju ljudski razum nikada neće do kraja shvatiti. Ona nam poručuje da patnja, po božanskom providenju, može dovesti čovjeka do kvalitetnijeg življenja i vječnoga spasenja. Patnja je u knjizi o Jobu predstavljena kao put na kojem vjernik patnik pročišćava svoj um i srce te dolazi do autentične vjere u Boga. Ta knjiga ujedno ističe da patnja nije nužno posljedica osobnih grijeha i krivnje, kako je smatrao ondašnji teološki koncept koji je do tada bio Jobova sigurnost i koji je hranio njegovu vjeru.⁷ Zato Job svim svojim silama traži nove

⁵ Vidi: Gioia Viola BARTOLO, „Il dolore“, *Rivista di teologia morale* 107 (1995.), 393.

⁶ Usp.: Marijan VUGDELIJA, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva* (Zagreb: Franjevačka visoka bogoslovija Makarska, 1993.), 31, 32. Vidi također: Marijan VUGDELIJA, „Job i problemi patnje“, *Bogoslovska smotra* 64 (1994.), 220-221.

⁷ Usp.: Gabriel WITASZEK, „La sapienza delle sofferenza di Giobbe. La morale 'non premiata'“, *Studia moralia* 46 (2008.), 85.

odgovore i rješenja. I našao ih je u vjeri u prekogrobni život: „Ja znadem dobro: moj Izbavitelj živi i posljednji će on nad zemljom ustati. A kad se probudim, k sebi će me dići: iz svoje ću puti tad vidjeti Boga. Njega ja ću kao svojega gledati, i očima mojim neće biti stranac: za njime srce mi čezne u grudima“ (Job 19,25-27). Odsada Job živi u nepokolebljivoj vjeri, čvrstoj nadi i pročišćenoj ljubavi, duboko uvjeren da je Božja riječ važnija od suda prijatelja i osude podrugljivih gledatelja. Što je dovelo do takva obrata u Jobovu načinu razmišljanja i vrednovanja? Ništa drugo doli činjenica da Bog najprodornije govori i odgaja u najtežim kušnjama i patnjama. To je Job na koncu izvrsno shvatio, svim svojim bićem prihvatio te potpuni nutarnji mir zadobio. Ovdje treba naglasiti i ovo: Job je blagoslivljao Boga ne samo onda kad je živio u blagostanju i zdravlju već i onda kad su ga snašle preteške muke i nevolje. U tome je Jobova veličina i njegova jasna poruka vjernicima patnicima svih vremena i kontinenata.⁸

Kako promatrati patnju nevinoga Joba? Jednostavno kao kušnju vjere. Dopuštajući Sotoni da maltretira i zlostavlja Joba, Bog želi tom zakletom čovjekovu neprijatelju dokazati da je Jobova vjera iskrena i bez interesa. To potvrđuje prva Jobova kušnja: gubitak djece i materijalnih dobara, koja je pročistila vjeru nevinog patnika (usp.: Job 1,6-22). I druga Jobova kušnja: gubitak zdravlja, koja je tog starozavjetnog pravednika posve lišila vlastitoga bitka, još je više ojačala njegovu vjeru u neizmjernu Božju dobrotu (usp.: Job 2,1-10). Zanimljiva je i Jobova reakcija na nagovor njegove žene da ostavi moralnu neporočnost, prokune Boga i umre: „Brbljaš kao luđakinja!“ (Job 2,10). Takvim nam stavom i odgovorom Job poručuje: unatoč patnjama čiji uzrok nije lako ili je nemoguće razumski dokučiti, vjernici trebaju ostati vjerni Bogu. Patnje ih ne bi smjele udaljiti od Njega, one bi ih trebale pročistiti i ojačati kako bi Bogu vjernije služili i posve Mu se predali. Još je nešto uočljivo napose iz prva dva poglavlja knjige o Jobu, a to je: i Sotona je Božje stvorenje. On je posve pod Božjim gospodstvom. Koliko god bio pokvaren i zao, Sotona nije apsolutni gospodar zla i patnje. Bez Božjeg dopuštenja, on ne smije naškoditi nedužnima. Dakle, patnja nevinih je pod kontrolom Božje svemoći. Što više, iza te patnje u konačnici stoji sam Bog. Ali ne zato da bi On kao neki sadist ljude mrcvario, već da bi ih religiozno preporodio, jače uz sebe vezao, vječnu im sreću darovao. Osim toga, u Jobovu je slučaju uočljiv paradoks vjere u jednoga i svemogućega Boga: što je veća ljudska bijeda i nevolja, Bog je čovjeku bliži i naklonjeniji. Knjiga o Jobu nam, osim toga, jasno poručuje da patnja nije konačna Božja riječ.

⁸ Usp.: M. VUGDELIJA, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, 38, 41, 43.

Bog, naime, s ljubavlju gleda svoju kušanu djecu da bi ih u konačnici rehabilitirao i bogato nagradio (usp.: Job 42,10-16). U Jobovu slučaju, kao i u slučaju svih nevinih patnika, patnja ima za cilj priskrbiti veću vječnu radost i sreću na nebu. Imajući to u vidu, knjigu o Jobu nipošto se ne bi smjelo promatrati kao neki recept kako se patnje riješiti, nego kao uzorak kako i dalje ostati u nutrini slobodan i vjeran Bogu, unatoč životnim patnjama i križevima. Job nam poručuje da je to moguće ostvariti jedino zahvaljujući osobnom, iskrenom i dubljem susretu s Bogom.⁹

Nema sumnje: Job je kroz patnje sazreo i duhovno se preporodio. Istina, njegove su patnje i dalje ostale bez odgovora, ali je na koncu on zadovoljan, u duši spokojan. Treba priznati i ovo: u trenucima kad se jadao i postavljao pitanja, Job je zapadao u grijeh oholosti. Ali kada je, nakon razgovora s Bogom, sebe i svoje nevolje vidio u posve novom, božanskom svjetlu, on je skrušeno izjavio: „Sve riječi svoje zato ja poričem i kajem se u prahu i pepelu“ (Job 42,6). Na kraju se neshvatljivo Božjoj volji ponizno predao.¹⁰

2. Otkupiteljska snaga patnje nevinoga: Isus Krist

Već je u Starom zavjetu (četvrta pjesma o sluzi Jahvinu) naveden jedan novi vid patnje koji nas posebno interesira a doći će do izražaja u osobi Isusa Krista. Riječ je o otkupiteljskoj i zamjениčkoj ulozi patnje nevinoga: patnja nevinoga je otajstveno plodonosna za druge; nevina osoba pati radi i umjesto drugih, okajava njihove grijehe (usp.: Iz 53,4-6).¹¹

Istina je kršćanske vjere da je Isus Krist svojom mukom, smrću i uskrsnućem otkupio palo čovječanstvo. Isto tako, On nam je poručio: ako želimo biti Njegovi učenici, trebamo strpljivo i s ljubavlju

⁹ Opširnije u: M. VUGDELIJA, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, 43-54, 60-68. Vidi: M. VUGDELIJA, „Job i problemi patnje“, 229-236, 240-243. Vidi također: A. BONORA, „Male/dolore“, 873-875.

¹⁰ O svemu ovome razmišlja i piše mostarski biskup Ratko Perić u svojoj knjizi *Jobovi bolovi i Božji blagoslovi* u kojoj je došao i do ovih uvida i zaključaka: patnja je tajna koja, poput knjige o Jobu, nadilazi ljudsku sposobnost shvaćanja. Patnja ima i svoje pozitivne strane: može nas osposobiti da ispravno vrednujemo život, ljubav i smisao. Pred njom čovjek ne može biti ravnodušan: on će u patnji zauzeti ili stav mržnje i odvratnosti ili stav strpljenja i ljubavi. Ako smo pametni, zaključuje Perić nakon detaljnih analiza, patnje mogu postati „naše najuspješnije sredstvo spasenja“. Naime, patnje nas mogu usavršiti, od oholosti osloboditi te za nebo pripraviti. Usp.: Ratko PERIĆ, *Jobovi bolovi i Božji blagoslovi* (Mostar: Crkva na kamenu, 2012.), 22, 24, 92, 167, 168.

¹¹ Vidi: A. BONORA, „Male/dolore“, 879.

nositi životne križeve pretvarajući ih u pogonsku snagu za moralno-duhovni rast i sazrijevanje (usp.: Mt 10,38; 16,24; Mk 8,34; Lk 9,23; 14,27). Pažljivo čitanje Novog zavjeta, napose evanđelja, dovodi nas i do spoznaje da sve svoje patnje osmišljavamo u svjetlu Isusova križa. Promatrajući s vjerom raspetoga Krista, ne samo da ćemo zadobiti snagu za životnu borbu nego ćemo možda i sami poželjeti svoj život žrtvovati za druge.

Muka i smrt Isusova na križu nije samo znak Njegove ljubavi i poslušnosti prema Bogu Ocu, nego je i vidljivi dokaz Božje ljubavi prema čovjeku. Bog Otac je želio da Njegov Sin trpi i umre za dobrobit cijelog ljudskog roda. Iz same pak činjenice da je patnja nevinoga Isusa imala otkupiteljsku snagu i moć, proizlazi i poziv svim nevinim patnicima da svoje patnje plodonosno iskoriste pridružujući ih Isusovu križu. Na taj način oni aktivno sudjeluju u Njegovu otkupiteljskom djelu. U tom svjetlu promatrana, patnja nevinih nipošto nije beskorisna. Ona je itekako plodonosna.

Ono što je došlo do izražaja prilikom razmišljanja o Jobovim patnjama, na poseban je način došlo do izražaja kod Isusa: On nas upozorava da ne smijemo svaku patnju povezivati s osobnim i tuđim grijesima (usp.: Lk 13,1-5; Iv 9,1-3). Na taj nam je način poručio da je patnja nevinih misterij. Ali takav misterij koji možemo i trebamo osvjetljavati polazeći od Njegova križa po kojem se On posve solidarizirao s ljudima. Istina, Bog je mogao otkupiti čovječanstvo na bezbroj drugih, manje bolnih načina, ali je izabrao upravo križ kako bi pokazao da čovjeka neizmjerljivo voli i da mu je posve blizak, napose kada pati. Nevini patnik koji osjeća tu Božju blizinu, može se s pravom prepoznati u Isusu Kristu. I to u svim etapama Njegova trpljenja. Prisjetimo se samo Njegova vapaja na križu: „Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?“ (Mt 27,46; Mk 15,34). Isus je na križu osjetio Očevu šutnju i svoju nemoć. Zar to ne osjeća i svaki nevini patnik? Ali to nije bio krik iz očaja što se može zaključiti iz posljednjih Isusovih riječi na križu: „Oče, u ruke tvoje predajem duh svoj“ (Lk 23,46). Taj krik možemo stoga promatrati kao molitvu boli. I jadanje Bogu je svojevrсна molitva. Kad je čovjek vjernik bespomoćan u svojoj patnji i nije sposoban skladno funkcionirati, tada i njegovi patnički uzdasi poprimaju vrijednost molitve.¹² Ali Bog Otac je svojega Sina uskrisio. Na taj nam je način pokazao da patnja, koliko god

¹² Usp.: M. VUGDELIJA, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, 103, 111, 112, 113. O jadanju kao molitvi vidi: M. VUGDELIJA, „Job i problemi patnje“, 243-245. Jean Galot ističe da Isusova napuštenost na križu nije bila unutarnja niti ontološka, nego samo osjećajna napuštenost. Vidi: Jean GALOT, *Isus osloboditelj* (Đakovo: Karitativni fond UPT, 1997.), 288.

ona bila teška i nesnošljiva, na kraju ne završava tragedijom, već dovodi do željenog oslobođenja i spasenja.

Većina vjernika iz iskustva zna da nije lako shvatiti i prihvatiti činjenicu da Bog upravo onda želi najveće dobro čovjeku kada dopusti da se na njegova leđa natovari teški križ. Međutim, kršćansko iskustvo kazuje da nemali broj vjernika želi nasljedovati Krista, po mogućnosti bez križa. Ali ako to nije moguće, a očito nije, onda bi neki htjeli nositi takav križ koji bi im služio samo kao ukras, poput zlatnog križića koji se nosi na lančiću oko vrata. A to, budimo realni, nije ostvarivo ovdje na zemlji. Patnje, pa i one teške, neminovnost su kršćanskog života. Što dakle kršćanin treba činiti kad mu se križ čini pretežak i kad misli da ga više ne može nositi? Isto ono što je činio Isus u Getsemanskom vrtu (Mt 26,36-44; Mk 14,32-42; Lk 22,39-45): žarko moliti da bi zadobio snagu i utjehu te svoju volju uskladio s Božjom voljom.¹³ Istina, Isus je molio nebeskog Oca da ga mimoide gorka čaša boli. Ali je na koncu svim svojim bićem podredio svoju volju Očevoj volji prihvativši je kao „vrhovnu normu vlastite volje“.¹⁴ Zahvaljujući tom prihvaćanju, božanska je svjetlost obasjala getsemanije i kalvarije svih nevinih patnika. Od tada više nema bezdana u kojima se ne bi nalazio Bog, pun dobrote, suosjećanja i milosti.¹⁵ Eto zašto kršćanin ne bi smio očajavati u svojim patnjama, makar one bile nesnošljive. Treba biti hrabar te aktivno i strpljivo čekati da Bog progovori. Nije li upravo patnja jedan od načina Njegova govora? Promatrajući Joba, vidjeli smo da jest, i to onaj najprodorniji. Pa ako On i ne otkloni teške patnje, zasigurno će poslati nekog milosrdnog Samaritanca koji će previti rane i olakšati bol.

Vratimo se ponovno Isusu. Evanđelja nam kazuju da On, iako je liječio bolesne, tješio žalosne, pomagao nemoćne, hranio gladne, oslobađao opsjednute i uskrsavao mrtve, nije dokinuo patnje niti je dao teoretski odgovor na razlog njihova postojanja. On se jednostavno, po svojoj patnji, solidarizirao s ljudima. Na taj je način On ljudsku patnju pročistio, iskupio, osmislio, dao joj otkupiteljsku moć.¹⁶ Zahvaljujući

¹³ Vidi: Dionigi TETTAMANZI, „L'annuncio del vangelo al mondo della sofferenza“, *Anime e corpi* br. 61 (1975.), 527.

¹⁴ Anto POPOVIĆ, *Biblijske teme* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004.), 129-139.

¹⁵ Usp.: M. VUGDELIJA, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, 117.

¹⁶ Vidi: IVAN PAVAO II., *Spasonosno trpljenje*, br. 16, 18, 19. Vidi također: Mato ZOVKIĆ, „Isus patnik i čovjekova patnja u Novom zavjetu“, *Bogoslovska smotra* 53 (1983.), 187-194. Na str. 193 Zovkić ističe da, za razliku od evanđelista Marka, evanđelist Luka nije razlikovao bolesne od opsjednutih. Luka je, naime, vidio u Sotoni uzrok svih zala koja mogu zadesiti čovjeka. Zovkić smatra da je to zbog toga što je sveti Luka bio pod utjecajem helenističke medicine svojega vremena, snažno obilježene demonologijom. Ta je medicina bila reakcija na Hipokratovu medicinu, odviše racionalistički intoniranu.

Isusu, i patnja je nevinih postala spasonosna, bez obzira na to što je za neke ona predmet prezira i odbacivanja. To može shvatiti samo onaj tko tajnu patnje nevinih promatra očima vjere. Samo u svjetlu vjere ta tajna postaje manje zagonetna. Što više nekima postaje i privlačna jer lijepo je biti suradnik Božji u Njegovu otkupiteljskom djelu. Kršćanin postaje Božji suradnik ne samo kad se moli, posti i dobra djela čini za obraćenje teških grešnika nego i onda kada s ljubavlju prihvaća patnje koje mogu biti i plod vjernosti autentičnom kršćanskom življenju. Tko tako čini, slobodno može reći sa svetim Pavlom: „Radujem se sada dok trpim za vas i u svom tijelu dopunjam što nedostaje mukama Kristovim za Tijelo njegovo, za Crkvu“ (Kol 1,24). Pridružujući s ljubavlju svoje patnje Kristovu križu, kršćanin čini dobro i sebi i Crkvi i cijelome ljudskom rodu.¹⁷ Na taj način on se solidarizira sa samim Isusom Kristom.¹⁸

Eto zašto Bog dopušta da neka njegova ljubljena djeca pate od teških i neizlječivih bolesti, žive u ekstremnom siromaštvu, doživljavaju uvrede, klevete, progonstva, nasilnu smrt... To se događa samo zato što su te patnje, po Božjoj volji, izvor neprolaznih, vječnih dobara. I to ne samo za osobu koja je pogođena tim patnjama, nego i za zajednicu, užu i širu, u kojoj ta osoba živi i na koju ona, upravo svojim trpljenjem, privlači zrake božanske milosti.

Na kraju dosadašnjeg promišljanja spontano se nameće zaključak: samo je izmučeni, raspeti i uskršli Krist autentično tumačenje smisla patnje nedužnih.¹⁹ Prateći Isusa od Getsemanija do Kalvarije te razmišljajući o ljudskoj patnji u svjetlu Njegove muke, shvatili smo da je patnja nevinih višestruko plodonosna. Božjom je voljom zadobila otkupiteljsku snagu i moć. Stoga patnja nevinih ne bi smjela biti za kršćanina nerješiv problem i apsurd. To će, nadam se, postati još jasnije iz teksta koji upravo slijedi.

¹⁷ Usp.: M. VUGDELIJA, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, 123-124. S obzirom na tvrdnju sv. Pavla u Kol 1,24, papa Ivan Pavao II. smatra: iako je Kristovo otkupiteljsko djelo potpuno, ono ipak nije zatvoreno. Od samog je početka otvoreno trajnim ljudskim patnjama koje nadopunjuju Kristovo trpljenje. Usp.: IVAN PAVAO II., *Spasonosno trpljenje*, br. 24. Što se pak tiče sv. Pavla, Joseph Ratzinger ističe da je uspjeh Pavlovih misionarskih putovanja bio plod njegova trpljenja a ne njegove pastoralne razboritosti ili govorničke sposobnosti. Usp.: Joseph RATZINGER, *U službi istine* (Mostar – Zagreb: Ziral, 2002.), 129. Vidi također: Josef HOLZNER, *Pavao. Život i poslanice* (Split: Verbum, ²2008.), 201.

¹⁸ Vidi: J. GALOT, *Isus osloboditelj*, 304.

¹⁹ Vidi: Dionigi TETTAMANZI, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita* (Casale Monferrato: Edizioni Piemme, ³1996.), 400-401.

3. Svjedočanstva nekih katoličkih blaženika i svetaca

Čitajući životopise i djela katoličkih svetaca i blaženika, došao sam do zaključka da ti Božji miljenici promatraju patnju kao Božji dar i Božju milost. Patnja je za njih bila nužna etapa prema višem stupnju moralno-duhovne zrelosti i savršenstva. Zahvaljujući upravo patnji, oni su se uspjeli uzdići iznad zemaljskih vidika, patnja im je otvorila više, nadnaravne, božanske horizonte. Njihov život nam je pokazatelj da patnja ima smisla i veliku moć. Naime, njihova je svetost rasla i dozrijevala najviše u mučnim situacijama i pretrpljenim teškim bolima. Zato su oni svoje patnje promatrali kao vidljive znakove posebnog božanskog odabira i poslanja.²⁰ Neki se od njih, poput sv. Franje Asiškog i svetog Ignacija Loyolskog, upravo zahvaljujući patnji obratili te nam tako pokazali da je u njoj prisutna osobita milost koja čovjeka iznutra približava Kristu.²¹

Ovdje je nemoguće iznijeti sve ono što su katolički blaženici i sveci izjavili ili napisali o patnji. Nemoguće je i nabrojiti sve vrste patnji koje su oni na vlastitoj koži iskusili. Zato ću se ograničiti samo na neka svjedočanstva pojedinih svetaca i blaženika koja će nam zorno pokazati da je patnja pravednika višestruko plodonosna.

Započet ću sa svetim Alfonzom Marijom de Liguorijem, zaštitnikom moralista i velikim duhovnim piscem. Prebogat znanjem, mudročću i životnim iskustvom on svojim čitateljima poručuje da s ljubavlju prigrle Božju volju te strpljivo nose svoj križ jer je ovaj „svadbena ložnica u koju nas Spasitelj poziva“. Ujedno nas upozorava da onaj tko izbjegava križ što mu ga Gospodin šalje, često se suočava s drugim, mnogo težim križem. Prema ovom svecu, kao i prema svetom Augustinu, patnja koju daje Bog, „nije kazna nego lijek“. Što više, ona je za one koji često pate znak neizmjerne Božje ljubavi. Zato će sveti Alfonz, citirajući svetog Ivana Zlatoustog, reći: „Kad Gospodin nekome često pruža priliku za patnju, pokazuje mu veću ljubav nego da mu je dao moć oživljavanja mrtvih. Naime, kad činimo čuda, Božji smo dužnici, a kada strpljivo trpimo, Bog postaje naš dužnik.“²² Kao vrstan poznavatelj hagiografske literature, naš svetac donosi i svjedočanstvo svete Terezije Avilske koje ovako opisuje: „Zato je Isus jednom i objavio svetoj Tereziji: ‘Znaj da su mom Ocu najmilije one duše koje najviše trpe.’ I svetica, kad bi se našla u nevoljama, govorila je da svoje muke ne

²⁰ Vidi: M. VUGDELIJA, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, 284-286.

²¹ Usp.: IVAN PAVAO II., *Spasonosno trpljenje*, br. 26.

²² Alfonz LIGUORI, *Vježbanje u savršenosti* (Split: Verbum, 2009.), 187, 189, 190, 192.

bi zamijenila ni za sve blago ovoga svijeta. Nakon smrti javila se jednoj duši i otkrila joj da uživa u nebu veliku nagradu, ne toliko radi svojih dobrih djela, koliko radi muka što ih je u životu dragovoljno pretrpjela iz ljubavi prema Bogu. I kad bi mogla poželjeti da se vrati na svijet, jedini razlog bio bi da još nešto pretrpi za Boga.²³ U istom kontekstu sveti Alfonz navodi i misao blažene Anđele Folinjske uz svoj kratki komentar: „Kad bi ljudi znali koliko vrijedi trpjeti za Boga, govorila je blažena Angela di Foligno, trpljenje bi postalo *predmet grabeža*, što znači da bi ljudi jedni drugima otimali prigodu za trpljenje.“²⁴

Uzvišenu misao o ljudskoj patnji imala je i simpatična svetica Terezija iz Lisieuxa. Ona je imala sposobnost vidjeti božansku milost i tamo gdje je drugi nisu mogli uočiti. Zato je križ i patnju promatrala kao danosti koje treba ne samo podnositi nego i željeti.²⁵ Bila je veoma radosna kada je patila, jer je svoje patnje prikazivala Bogu za obraćenje grešnika. A ovi su se, upravo zahvaljujući njezinoj patnji, vraćali Bogu.²⁶ Poznato je da je sveta Terezija od Djeteta Isusa mnogo patila od tuberkuloze posljednjih mjeseci svojega života. Karmelićanke iz Lisieuxa zapisivale su njezine posljednje riječi od kojih je nastala knjiga: *Ulazim u život. Posljednji razgovori*. Iz nje je vidljivo da je ova svetica cijenila, željela i voljela patnju. U toj knjizi možemo, između ostalog, pročitati i to da je sveta Terezija jednostavno uživala u patnji jer je jedino u njoj pronašla radost i sreću. Ta se želja za trpljenjem rodila u njezinoj duši još od vremena njezine prve pričesti. U početku ona nije pomišljala da će trpljenje postati njezina radost. Tu je milost, kako sama kaže, zadobila tek kasnije. Da je njezina radost u patnji

-
- 23 Alfonz LIGUORI, *Kako ćemo ljubiti Isusa Krista* (Split: Verbum, ²2003.), 44. U svojem autobiografskom djelu *Moj život* sveta je Terezija Avilska napisala i ovo: „Kad bi me pitali da li više volim podnositi sve tegobe ovoga svijeta sve do njegova svršetka i popeti se zatim nešto više u slavi ili pak bez ikakve tegobe popeti se do nešto niže slave, odgovorila bih da bih vrlo rado prihvatila sve tegobe da makar malo više uživam shvaćajući veličajnost Božju, jer vidim da ga onaj tko ga bolje upozna više ljubi i hvali.“ Terezija AVILSKA, *Moj život* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost – Hrvatski karmelićani i karmelićanke, ³2004.), XXXVII., 2.
- 24 A. LIGUORI, *Kako ćemo ljubiti Isusa Krista*, 50. U svojem djelu *Knjiga iskustva pravih vjernika* blažena Anđela Folinjska ističe da ljudska patnja ima veliku vrijednost pred Bogom. Naglašava da najbolje ona sjedinjuje dušu s Bogom te da patnja pojedinaca koristi mnogima. Vidi: Anđela FOLINJSKA, *Knjiga iskustva pravih vjernika* (Split: Symposion, 1982.), 195-196.
- 25 Vidi: Redemptus M. VALABEK, „La spiritualità carmelitana“, Emeterio G. De CEA (ur.), *Compendio di teologia spirituale. In onore di Jordan Aumann, O. P.* (Roma: PUST, 1992.), 405.
- 26 Usp.: Anton SCHMID, *Susret s Terezijom iz Lisieuxa* (Đakovo: U pravi trenutak, 2000.), 38.

uistinu bila velika, može se zaključiti iz ove njezine tvrdnje: anđeli nisu sretni kao što je ona jer oni ne mogu patiti; da mogu patiti, i oni bi bili očarani, osjećali bi onu slast koju osjeća ona.²⁷

Sveti Franjo Saleški ističe da su dragocjene poput zlata one patnje koje su plod Božje volje i providnosti. Takve muke treba ne samo prihvatiti nego i ljubiti jer je patnja prihvaćena iz ljubavi prema Bogu „vrhunac svete ljubavi“. To je, prema ovom svecu, izvrsno shvatila sveta Katarina Sijenska koja je, na Gospodinovu ponudu, radije izabrala krunu od trnja negoli krunu od zlata jer ona „više odgovara ljubavi“.²⁸ Sveti Franjo Saleški naglašava da je Božja ljubav prema nama utoliko veća što je veća naša patnja. Zato nas potiče da budemo hrabri u nevoljama svjesni pritom činjenice da nismo zaručeni s uskrslim već s raspetim Isusom. A Kristovi su zaručnički darovi: križ, trnje i čavli, a hrana na svadbenoj gozbi: izop, ocat i žuč. Ali to nije sve, nije svršetak. Nakon trpljenja Isus svoje vjerne sljedbenike patnike obdaruje draguljima, dijamantima, smaragdima, miomirisnim vinom, manom i medom. Svetac nas stoga potiče da ljubimo svoj križ jer on sjaji kao zlato ako ga promatramo očima vjere. Ujedno i precizira da patnju ne treba ljubiti radi nje same. Naime, patnja postaje beskrajno dragocjena samo onda kada je promatramo u dubini njezina značenja, tj. kao sredstvo pohoda božanske providnosti i očitovanja božanske milosti. Kao veoma razborit biskup, Franjo Saleški istovremeno poručuje: protiv patnje se smijemo boriti svim sredstvima koja su u skladu s Božjom voljom. Ako je, unatoč tome, patnja i dalje prisutna, onda je treba prigrliti slaveći Boga u predanosti i strpljivosti.²⁹

Kako ne spomenuti i blaženu Majku Tereziju koja se zajedno sa svojim sestrama brinula za tolike gubavce i druge teške bolesnike

²⁷ Usp.: Terezija od DJETETA ISUSA I SVETOG LICA, *Ulazim u život. Posljednji razgovori* (Zagreb: Glas koncila – Hrvatski karmelićani i karmelićanke, 1991.), 107, 112-113, 140.

²⁸ Franjo SALEŠKI, *Teotim. Rasprava o Božjoj ljubavi* (Zagreb: HKD Sv. Jeronima, 2004.), IX., 2. Poznato je da je sveta Katarina Sijenska imala nadnaravna viđenja i božanske objave. U jednoj od objava Bog joj poručuje: Da bi ljudski plod porastao i bio savršen, On šalje ljudima koji su uznapredovali u savršenoj ljubavi mnoge nevolje, klevete, nepravde, progone, prostote, prijekore..., i to u onoj mjeri kako je tko sposoban nositi. Poručuje joj i to da veliku korist imaju one duše koje pate bez vlastite krivnje. Kad bi se taj plod mogao ljudskim očima vidjeti, sve bi duše željele trpjeti s velikom revnošću i veseljem. I sve to On čini kako bi ljudi stekli zasluge, bili uistinu ponizni i milosrdni prema drugima. Usp.: Katarina SIJENSKA, *Dijalog Božanske Providnosti* (Split: Symposion, 1988.), 324-327.

²⁹ Usp.: Franjo SALEŠKI, *Misli. Izbor iz duhovnih pisama* (Split: Verbum, 2003.), 32-33, 69.

u Indiji i diljem svijeta. Plod te njezine samaritanske skrbi, ali i iskrene pobožnosti, jesu misli koje upravo slijede: niti za nju kao ni za svetog Franju Saleškog, patnja sama po sebi nije ništa. Ona postaje nešto, nešto veliko – „čudesni dar“ i „znak ljubavi“ – onda kad je ujedinjena s Kristovom mukom. Majka Terezija promatra ovaj svijet kao otvorenu Kalvariju jer je patnja, tjelesna i duševna, prisutna svuda oko nas. Ali u tom svijetu, na toj Kalvariji, patnje i boli imaju vrijednost jer su „Kristov poljubac“.³⁰ Patnje su znak da se čovjek toliko približio Isusu na križu da ga On može poljubiti. Stoga blaženica hrabri sve patnike koji slijede Isusa da se ne boje Njegove ljubavi jer ta ljubav, budući da je istinita, „mora boljeti“.³¹ Kao što je za života govorila svojim gubavcima, tako ona i danas poručuje svim teškim bolesnicima-patnicima: „Tvoja bolest, tvoja patnja nije kazna, to je Božji dar, ti si izabran da sudjeluješ u Kristovoj mucu, ti si izabran da bi mogao prikazivati za mir u svijetu, kao zahvalnost za sve što je Bog učinio drugima i tebi.“³²

U kontekstu govora o bolestima koje su najčešći oblici ljudske patnje, ovdje bih ukratko iznio i uvjerenje svetog Ljudevita Marije Grigniona Montfortskoga. U svojim *Pismima* on poručuje jednoj teško oboljeloj časnoj sestri da se osobno raduje zbog njezine bolesti: tu bolest dobri Bog joj šalje kako bi je očistio kao zlato u peći. Svetac pritom ističe da je bolest „redovita peć u kojoj [Bog] čisti svoje izabrane“.³³ Kao veliki štovatelj Blažene Djevice Marije, u svojem djelu *Rasprava o pravou pobožnosti prema Presvetoj Djevici*, sveti Ljudevit naglašava i ovo: „Jest, sasvim je istinito da najvjernije sluge Presvete Djevice, jer su najveći njezini miljenici, dobivaju od nje najveće milosti i nebeske darove, a to su križevi; ali tvrdim i to, da upravo Marijine sluge nose te križeve s velikom lakoćom, zaslugom i slavom.“³⁴

Ove misli svetoga Ljudevita izvrsno nas uvode u život svete Bernardice Soubirous. Kao što je poznato, Blažena Djevica Marija se 1858. godine osamnaest puta ukazala svetoj Bernardici u Lurdu. Bilo joj je tada 14 godina. Tri godine prije ukazanja svetica je preboljela koleru

30 MAJKA TEREZIJA, *Misli. Anegdote. Molitve* (Split: Verbum, 2006.), 28.

31 MAJKA TEREZIJA, *Gdje je ljubav, ondje je i Bog* (Split: Verbum, 2010.), 218. Na str. 219 zabilježena je i jedan anegdota iz života Majke Terezije: Jednog je dana naša blaženica posjetila osobu koja je bolovala od raka i osjećala teške bolove. Majka Terezija joj je prišla i rekla: „Ovo je znak da si se toliko približila Isusu da te može poljubiti.“ Bolesnica joj je odgovorila: „Reci Isusu da me prestane ljubiti.“

32 MAJKA TEREZIJA, *Gdje je ljubav, ondje je i Bog*, 356.

33 Ljudevit M. GRIGNION MONTFORTSKI, *Sabrana djela*, I. (Split: Symposion, 1980.), 76.

34 LJ. M. GRIGNION MONTFORTSKI, *Sabrana djela*, I., 292.

čije će posljedice nositi kroz cijeli život: astmu i tuberkulozu. Za vrijeme trećeg ukazanja, 18. veljače 1858. godine, Blažena Djevica je poručila Bernardici: „*Ne obećavam da ću vas učiniti sretnom na ovom nego na drugom svijetu.*“ Ove ozbiljne Gospine riječi značile su proročanstvo trpljenja. Mnogima je Blažena Djevica Marija u Lurdu povratila zdravlje, ali Bernardica Soubirous nije ozdravila do konca života. Osam godina nakon ukazanja, točnije 4. srpnja 1866. godine, ona zauvijek napušta Lurd, odlazi u samostan St. Gilards u Nevers da bi postala redovnica. U samostanu je Bernardica nastavila živjeti poruke koje je Gospa preko nje odaslala cijelome svijetu: molitva, pokora, trpljenje za grešnike. Uz astmu i tuberkulozu još je jedan teški križ pritiskao njezina leđa: tumor na nozi. Od njega je patila pune četiri godine dok se 16. travnja 1879. godine nije preselila u vječnost. Bilo joj je tada 35 godina. Križevi koje je strpljivo nosila do konca svojega života, po božanskoj su providnosti pridonijeli kako njezinu posvećenju tako i obraćenju mnogih grešnika.³⁵

Moglo bi se navesti podosta katoličkih svetaca i blaženika koji su upravo po svojim patnjama dostigli vrhunce kršćanske savršenosti i svetosti. Ovdje mi misli lete na mnoge nama znane i neznane mučenike iz prvih stoljeća kršćanstva. Ali i na mnoge patnike naših vremena. Spomenuo bih samo jednoga: svetog Padra Pia iz Pietrelcine. Široj javnosti on je poznat kao veliki karizmatik kojemu su hrlili vjernici iz cijeloga svijeta. Kao karizmatik sveti je Pio imao mnoge izvanredne darove Duha Svetoga: stigme, ugodne mirise koji su iz njega izlazili, moć bilokacije, sposobnost čitanja tuđih misli, poznavanje privatnog života ljudi koje prije nije susretao, komuniciranje s umrlima, predviđanje budućnosti, dar liječenja, česte i žestoke borbe sa samim Sotonom. Iako je mnogo dobroga i veličanstvenoga sveti Pio učinio zahvaljujući tim darovima, svetac je postao ne zahvaljujući njima, nego patnjama, duhovnim i tjelesnim, koje je strpljivo podnosio do konca svojega života.³⁶

35 Vidi: René LAURENTIN – Božidar NAGY, *Lurd. Susret neba i zemlje* (Đakovo: U pravi trenutak, 31993.).

36 Vidi: Renzo ALLEGRI, *Padre Pio. Čudesni život* (Koprivnica: Figulus, 2011.), 13, 366. Više informacija o njegovim patnjama možemo naći u: Pater DEROBERT, *Otac Pio proziran Bogom. Iz pisama – duhovni obris oca Pia* (Zagreb: Grafok, 2010.). Ovdje bih podsjetio da je i blažena Anna Katharina Emmerich dostigla vrhunce kršćanskog savršenstva ne toliko zahvaljujući svojim mističnim viđenjima, koliko patnjama koje je hrabro i strpljivo podnosila. Ona je, naime, dugo godina bila prikovana za krevet. O svemu tome vidi: Thomas WEGENER, *Život Anne Katharine Emmerick* (Zagreb: Detecta, 2007.). Mistična iskustva ove blaženice zabilježena su u ovim knjigama: Anna Katharina EMMERICH, *Siromašni život Gospodina našega Isusa Krista* (Zagreb: Naklada sv. Antuna, 2010.), Anna Katharina EMMERICH, *Gorka muka Gospodina našega Isusa Krista* (Zagreb: Naklada sv. Antuna, 2009.), Anna Katharina EMMERICH, *Život Blažene Djevice Marije* (Zagreb: Naklada sv. Antuna, 2009.).

Da su patnje koje mogu zadesiti pravednike i svece katkada nevjerojatne, potvrđuje i bolno iskustvo svetoga Ivana od Križa. Naime, na poticaj svete Terezije Avilske, sveti je Ivan započeo s reformom unutar otaca karmelićana. U početku su obuveni karmelićani blagonaklono gledali na reformu bosonogih karmelićana, ali su se tijekom vremena ohladili te žestoko protivili reformi. Kao prva žrtva njihova bijesa bio je upravo sveti Ivan od Križa koji je u to vrijeme vršio službu duhovnika u samostanu reformiranih karmelićanki u Avili. Sredinom prosinca 1577. godine svetog su Ivana obuveni karmelićani zarobili i odveli u svoj samostan u Toledo. Generalni vizitator obuvenih karmelićana nastojao je pokolebati mladog sveca. Nudio mu je sve pogodnosti reda: bit će prior, imat će lijepu sobu i dobru knjižnicu. Sve to i ostalo Ivan je odbio. Zbog toga su ga proglasili „tvrdokornim buntovnikom“. A kako za takve redovnike konstitucije reda predviđaju pritvor, generalni vizitator ga je dao zatvoriti u samostanski zatvor. Kad su nakon dva mjeseca čuli da je na drugom mjestu jedan Ivanov subrat, koji je također bio zatočen, pobjegao iz zatvora, sveca su strpali u drugi zatvor u kojem je bio punih devet mjeseci. Taj novi zatvor je zapravo bio neka udubina u debelu zidu, širine šest a dužine deset stopa. Kod sebe je Ivan smio imati samo brevijar. Hrana mu je bila oskudna: kruh, voda i malo ribica. Tijekom cijelog tamnovanja mučile su ga vrućina, glad i nehigijenski uvjeti života. U Ivanu se tijekom vremena rodila misao da pobjegne iz zatvora. U tome je prepoznao Božju volju. Dugo se za to pripremao. I jedne noći to mu je uspjelo. Pobjegao je kroz prozor. Kad se kasnije pred drugima u mislima vraćao na dane svojega zatočenja i pričao o njima, nikada ni riječi nije rekao protiv svojih progonitelja i mučitelja. Što više, on ih je branio i govorio da su oni tako postupali „jer su mislili, da imaju pravo“.³⁷ Ovaj kratki prikaz nesvakidašnje boli svetoga Ivana od Križa jasno pokazuje da su katkada čudni putovi kojim Božja providnost vodi svoje miljenike. Ono što je posve očito iz ovoga prikaza jest Ivanova neizmijerna ljubav prema zločestoj subraći. Patnja ga je osposobila za bezuvjetno praštanje i milosrđe.

Što reći na kraju ovoga poglavlja? Najprije se nameće ovaj zaključak: gledanje katoličkih blaženika i svetac na fenomen patnje nevinih služi kao svojevrсна nadogradnja biblijskih tekstova. Sveci su evanđelje dosljedno živjeli, u njemu putokaz za svoj život pronašli te se hrabro nosili sa životnim nevoljama. Većina njih, ako ne i svi, proživljavali su različita teška iskušenja.³⁸ I nitko ne može pobiti činjenicu da su bili

³⁷ Opširnije u: Crisógono De JESÚS SACRAMENTADO, *Životopis svetog Ivana od Križa* (Sarajevo: Radosna vijest, 1974.), 63-80.

³⁸ Toma Kempenac ističe: „Što je čovjek savršeniji, više mu valja trpjeti na ovom svijetu.“ Toma KEMPENAC, *Nasljeduj Krista* (Split: Verbum, 2005.), I., 12, Primjena i molitva.

nevinu patnici. U svojim bolima oni nisu očajavali. Što više, patnju su s ljubavlju prihvaćali i visoko vrednovali. Shvatili su da se ona, ponuđena Bogu, pretvara u sredstvo spasenja i put posvećenja. Zato je patnja za njih bila razlogom radosti, „radosti saznanja da na Kristovu križu svaka patnja ima otkupiteljsku vrijednost“.³⁹ Svojim uzornim i patničkim životom oni su ne samo sebe posvetili nego su i pridonijeli obraćenju mnogih grešnika i posvećenju ostalih vjernika.

4. Završno razmišljanje

Nema sumnje da patnja pogađa i nepravednike i pravednike. U prvom slučaju ona je ljekovito sredstvo koje ima za cilj obraćenje grešnika i davanje zadovoljštine za vlastite grijehе. U drugom slučaju ona je sredstvo milosrdne Božje ljubavi koja vjernika patnika želi dovesti do većeg stupnja kršćanskog savršenstva, do potpunog pouzdanja u Božju providnost i sjedinjenja s Njegovom voljom.⁴⁰ Mora se ipak priznati da ovakav pristup patnji, iako za vjernike opravdan i vjerodostojan, ne može zadovoljiti sve dobronamjerne misliocene niti posve razjasniti sve konkretne slučajeve. Naime, u svijetu ima takvih patnji koje ne samo da ne pridonose duhovnom rastu, one štoviše dovode neke osobe do očaja, poneke i do ludila.⁴¹ Nerijetko se kod nekih ljudi spontano rađa revolt protiv Boga, napose kad vide stradanje nevine djece u terorističkim napadima i ratovima, kad vide novorođenčad s teškim fizičkim i psihičkim nedostacima...⁴² Treba priznati: i suvremena bi teologija pred takvim i sličnim slučajevima najradije šutjela. Teoretski se takvi slučajevi ne mogu dokraja protumačiti. Ostaje nam jedino vjerovati da Bog zna zašto se to događa te da On ima svoje božanske razloge, nama nepoznate, za takva i slična teška stradanja. Međutim, razmišljanje o otkupiteljskoj snazi patnje

³⁹ IVAN PAVAO II., *Testament za treće tisućljeće* (Zagreb: Prometej, 2001.), 143.

⁴⁰ Jordan Kuničić govori o deset vrijednosti – ciljeva koji se postižu patnjama pravednika. Vidi: Jordan KUNIČIĆ, „Ciljevi patnja pravednika“, *Duhovni život* 5 (1933.), 217-226, 257-268.

⁴¹ Fulton J. Sheen ističe da patnju treba produhoviti. Ako se to ne učini, ona ne samo da neće poboljšati čovjeka, ona će ga degradirati. Usp.: Fulton J. SHEEN, *Duga boli* (Zagreb: HKD Sv. Jeronima, 2003.), 15.

⁴² Kad je bio na samrti, poznati teolog Romano Guardini je svojemu prijatelju W. Dirksu rekao: na Posljednjem sudu on neće dopustiti da samo on bude pitan, nego će i sam pitati s nadom da će mu anđeo dati pravi odgovor na upit na koje nijedna knjiga, pa ni Biblija, nijedna dogma niti teologija, nije mogla odgovoriti, naime: „Zašto, Bože, ti strašni zaobilazni putovi prema spasenju, trpljenje nedužnih, krivnja?“ Citat se može naći u: Stjepan KUŠAR, „Pogovor. Odakle teodiceja“, Aurelije AUGUSTIN, *O slobodi volje* (Zagreb: Demetra, 1998.), 383.

nevinoga Isusa, dovelo nas je do zaključka da patnje nedužnih imaju veliku vrijednost. Nećemo pogriješiti ako ustvrdimo da Bog izabire pojedine osobe da budu žrtve koje svojom mukom ispaštaju za grijehе drugih. Preko patnje tih svojih izabranika, Bog želi teškim grešnicima pomoći i za vječnu ih sreću osposobiti. U tom svjetlu promatrana, patnja nevinih nije i ne može biti tragedija. Ona je pročišćenje i spasenje – za teške grešnike, veća vječna sreća – za nevine patnike.

U ovom završnom razmišljanju spontano se rađa pitanje: Kako se postaviti prema teškoj patnji? Vidjeli smo da su katolički sveci i blaženici patnju priželjkivali, voljeli, veličali, neki su u njoj uživali. To su mogli činiti jer su postigli najveći stupanj moralno-duhovnog savršenstva.⁴³ Međutim, kršćanska razboritost ističe da nikad ne veličamo patnju radi nje same, na što je uostalom upozoravao, vidjeli smo, sveti Franjo Saleški. Teška patnja nije i ne može biti svrha čovjekova življenja. Iako je ona u Božjim rukama sredstvo da bi ljude po Svome srcu oblikovao i što više Sebi privukao, i kršćanski se vjernici trebaju protiv nje boriti. Trebaju je otkloniti, ako je to moguće, pogotovo ako se ona tiče drugih ljudi.⁴⁴ Prisjetimo se samo raznih nepravdi, gladi, teških bolesti, poremećenih ljudskih odnosa i mnogih drugih nevolja koja zadaju bol mnogim nedužnim osobama. Nije li i sam Isus vidio svoje poslanje upravo u ublažavanju i otklanjanju patnje drugih (usp.: Lk 4,16-21; Iz 61,1-3). U svakom slučaju treba izbjeći *dolorizam*, tj. stav koji prekomjerno veliča patnju radi same patnje.⁴⁵ Istina, teška patnja ima vrijednost, i to veliku, ali samo onda kada se svjesno prihvati, osmisli, Bogu posveti.⁴⁶ Tada je ona plodonosna i spasonosna. To

43 Jordan Kuničić govori o tri temeljna stava prema patnji. Prvi je stav početnika koji se nalaze na samom početku savršenstva. To su svi oni koji su, poput Šimuna Cirence, prisiljeni prihvatiti patnju. Na tom se stupnju nalazi većina ljudi. Drugi je stav naprednih koji već koračaju na putu savršenstva. To su svi oni koji rado primaju i podnose patnju te je namjenjuju za uzvišene ciljeve. Treći je stav savršenih koji su postigli (moralno-duhovnu) zrelost. To su svi oni koji čeznu za patnjom jer su svjesni da se po njoj napreduje u duhovnom savršenstvu. Usp.: Jordan KUNIČIĆ, *U svjetlo-tamnim dubinama* (Korčula: Izvori istine, 1971.), 89-90.

44 Vidi: D. TETTAMANZI, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, 402-405.

45 Vidi: Jean-Louis BRUGUÈS, *Dizionario di morale cattolica* (Bologna: ESD, 1994.), 352. Vidi također: Sandro SPINSANTI, „Terapie del dolore e problematiche etiche“, *Credere oggi* br. 145 (2005.), 111.

46 Servais Pinckaers vidi vrijednost patnje i u tome što se bez nje ne može shvatiti evanđeoska poruka niti predočiti stil kršćanskog življenja. U tom smislu spominje blaženstva koja govore o različitim oblicima trpljenja koja su paradoksalno predstavljena kao putovi koji vode do nebeskog kraljevstva. Usp.: Servais PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana* (Milano: Edizioni Ares, 1992.), 38.

trebaju imati na umu svi vjernici patnici koji ne uspijevaju svoje teške patnje otkloniti. Oni stoga svoja trpljenja trebaju s vjerom prihvatiti, Bogu prikazati i namijeniti za dobrobit cijelog čovječanstva. Ako tako budu činili, sebe će oplemeniti, a drugima na korist biti. Kažem sebe će oplemeniti jer će jasnije uvidjeti da su moralne i duhovne vrijednosti jedine vrijednosti za koje se isplati živjeti. Drugima će koristiti jer će im svojom prisutnošću, hrabrim držanjem i dragocjenim savjetima ukazati što je bitno a što sporedno u ovom životu.⁴⁷ Zato kršćanska razboritost sugerira da ne treba svaku patnju pošto-poto izbjegavati i od sebe otklanjati. Tim više jer je patnja nužno sredstvo u procesu osobnog sazrijevanja i očovječenja. Onaj tko bi doista htio otkloniti svaku patnju iz svojega života, otklonio bi i samu ljubav jer ljubav bez patnje jednostavno ne postoji.⁴⁸ Stoga željeti život bez patnje, značilo bi željeti život bez ljubavi.⁴⁹ A tamo gdje nestane ljubavi, zavlada egoizam koji je uzrok mnogih moralnih zala.

Usudio bih se reći: samo onaj tko je barem donekle iskusio tešku patnju na svojoj koži, može dati barem kakav-takav zadovoljavajući odgovor na tu veliku tajnu. Iz kršćanskog kuta gledano, patnju bi trebalo vjerom nadvladati i pretvoriti u nadu. Jedino se tako neotklonjiva teška patnja može obuzdati i, što je najvažnije, osmisliti. Samo osmišljena patnja postaje podnošljiva patnja.⁵⁰ A nadvladavanje patnje, kako kaže Ladislaus Boros, ostvaruje se na tri načina. Prvi način: riječ je o tome kako pomoći onima koji pate. Ako istinski suosjećamo s patnicima i puni smo ljubavi i nježnosti prema njima, oni će lakše svoju neotklonjivu patnju podnositi. Vršeći djela milosrđa prema njima, i sami ćemo na neki način osjećati njihove boli. I tek tada, kada postanemo supatnici, moći ćemo ih utješiti. Drugi način: riječ je o najdjelotvornijem načinu kako prihvatiti vlastito trpljenje. Potrebno

⁴⁷ Vidi: D. TETTAMANZI, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, 405-408. Vidi također: Mario SERENTHÀ, *Sofferenza umana. Itinerario di fede alla luce della Trinità* (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni Paoline, 1993.), 89.

⁴⁸ Vidi: Joseph RATZINGER, *Bog i svijet. Vjera i život u našem vremenu* (Zagreb: Mozaik knjiga, 2005.), 271.

⁴⁹ Usp.: J. GALOT, *Isus osloboditelj*, 323.

⁵⁰ Na području psihologije to je posebno naglašavao otac logoterapije Viktor Frankl koji je snažno isticao da ljudska patnja ima smisla. Vidi: Viktor E. FRANKL, *Liječnik i duša* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, ²1993.), 93, 151, 155. Viktor FRANKL, *Nečujan vapaj za smislom* (Zagreb, Naprijed, ²1987.), 20, 37-38, 40. Logoterapiju je prihvatila i prakticirala Franklova studentica Elisabeth Lukas koja je također pozitivno vrednovala ljudsku patnju. Vidi: Elisabeth LUKAS, *I tvoja patnja ima smisla* (Zagreb: Provincijalat franjevac trećoredaca, ²1996.), 18-19, 29, 81, 177, 179. Elisabeth LUKAS, *Duhovna psihologija. Izvori smisljena života* (Đakovo: U pravi trenutak, 2001.), 185.

je posve se predati Kristu te u sjeni Njegova križa osmisлити svoju bol. Tek tada vjernik patnik shvaća da teška patnja nije tama već svjetlo koje pridonosi boljitku i spasenju ovoga svijeta. Ne samo da patnju neće prezirati već će je hrabro podnositi te Bogu za nju zahvaljivati. Treći način: ovdje je riječ o zadnjoj zemaljskoj patnji – smrti – pred kojom se i sami vjernici osjećaju nekako izgubljeno i nerijetko od Boga napušteni. U nemoći zadnjega križa, i vjernik se osjeća lišenim svega onoga o čemu je za života ovisio, što je u životu ostvario i postigao. I upravo taj posvemašnji gubitak svega, osposobljava ga da stupi pred Svevišnjega i lice Mu ugleda.⁵¹

Ovdje bih iznio svoje osobno uvjerenje koje sam stekao ne samo studirajući ovu temu nego i boraveći pokraj umirućih teških bolesnika: neotklonjiva teška patnja je ipak nešto više od same patnje. Ako se s vjerom prihvati, osmisli, Bogu kao vlastita žrtva posveti i strpljivo podnosi, ona postaje molitva. I to ne bilo kakva molitva, nego veoma učinkovita molitva. Takva patnja ima nadnaravnu vrijednost. Zato neotklonjivu patnju, napose ako je ona posljedica teške i neizlječive bolesti, treba promatrati kao privilegirano mjesto susreta Boga i čovjeka, izvrsnu priliku za iskreni i spasonosni dijalog s Njim. Taj susret osposobljava patnika da ljudski život vrednuje u posve novom svjetlu. Čovjek na koncu shvaća da je ljudski život na zemlji samo rađanje za istinski život koji započinje tek na nebu. U tom smislu ljudsku patnju bismo mogli s pravom promatrati kao porođajne boli za vječni život na nebu.

Jedna primjedba: kad je čovjek-kršćanin dobra zdravlja i trudi se savjesno nasljedovati Krista, zna se dogoditi da u vjerničkom zanosu pomisli: iz ljubavi prema Isusu želim trpjeti i biti žrtva za spas grešnoga svijeta. To je isto željela i za to se molila hrvatska blaženica Marija Propetog Isusa Petković. Međutim, kad je doživjela moždani udar 30. siječnja 1954. godine, tek je tada shvatila kako je teško i bolno biti razapet na križu. Iskreno je priznala da bi se sada radije digla s križa i dalje nastavila raditi ono što je dotada kao zdrava činila za svojeg ljubljenog Isusa.⁵² Ovo iskustvo naše blaženice nipošto ne umanjuje njezinu svetost. Što više, njezino priznanje tu svetost potvrđuje: ona je iskrena bez obzira na to kako će drugi to priznanje tumačiti. No ono je za nas dragocjeno jer nam daje bolji uvid u tajnu trpljenja nevinih:

51 Vidi: Ladislaus BOROS, *Živjeti iz nade* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, ²1972.), 52-63, 73.

52 Usp.: Marija Propetog Isusa PETKOVIĆ, *Sve za Isusa. Autobiografija i duhovni spisi* (Split: Verbum, 2003.), 270-271.

teške patnje možemo, radi viših ideala, željeti i od Boga čak isprositi⁵³, ali ih istinski i s ljubavlju možemo prihvatiti i zavoljeti tek onda kad ih iskusimo na vlastitoj koži. Evo jednog veoma mudrog savjeta svetog Leopolda Bogdana Mandića. Naime, kad bi mu koja pobožna osoba, željna da tripi za Krista, rekla da moli Boga za milost teškog trpljenja, ako treba i mučeništva, on bi joj s očinskom ljubavlju odgovorio: „*Ne, ne sinko. Tako govoriš jer ti je dobro. To je zanos, pjesma! Pustimo to dušama koje je Bog pozvao posebnim pozivom. Nama siromašnim grešnicima dosta je da strpljivo podnosimo ono što mu se sviđa da nam pošalje. Molimo ga da nam dade strpljivosti.*“⁵⁴

Ovaj savjet našega sveca je prevažan jer u njemu možemo vidjeti jednu od poruka cijelog ovog promišljanja. Za dar trpljenja vjernik ne treba moliti. Ono će, u nekom obliku, kad-tad i „sámo“ doći. Ali zato od Boga treba isprositi krepost strpljenja. Svakom je čovjeku, posebno nevinom patniku, potrebna ta krepost jer se u njoj nalazi neizmjerena snaga. Strpljivi se vjernik patnik nikada ne žali na svoju muku niti želi da ga drugi sažalijevaju. Ta ga krepost ujedno osposobljava za siguran hod na putu savršenstva. Oboružava ga blagošću i milosrđem. A tamo gdje su prisutne te dvije kreposti, brzo im se pridružuje i ona najvažnija: poniznost. Zato strpljivi nevini patnik nikada neće smatrati da je veći od drugih jer je svjestan činjenice da je i on grešnik. Pa kad bi u stvarnosti i bio bolji od drugih, to ga neće uzoholiti. On će i dalje svoj neotklonjivi križ strpljivo nositi, a Bogu se skrušeno i pobožno moliti.

I na kraju: moram priznati da je cijelo ovo promišljanje o patnji nevinih bilo pod snažnim utjecajem hagiografske literature koju sam godinama čitao. U svjetlu te literature studirao sam knjigu o Jobu i razmišljao o Kristovu otkupiteljskom trpljenju. To sam činio duboko uvjeren da su svjedočanstva katoličkih blaženika i svetaca najbolji ljudski odgovor na tajnu patnje nevinih. Promatrana svetačkim očima,

53 Fulton J. Sheen ističe da postoji jedna molitva koju Bog nikada ne odbija i uvijek uslišava: molitva za trpljenje. Vidi: F. J. SHEEN, *Duga boli*, 20.

54 Pietro Elisio BERNARDI, *Ljudima prijatelj. Leopold Bogdan Mandić. Svetac pomirenja* (Zagreb: Hrvatska kapucinska provincija - Kršćanska sadašnjost, 2001.), 125-126. Na str. 125 pisac ove biografije ističe da je sveti Leopold mnogo patio: „Bolovao je na očima, i gotovo trajno se liječio. Imao je upalu svih udova, zgrčene noge i prste ruku. Gotovo najednom je morao izvaditi sve zube. Želudac mu nije nikad davao mira. Jeo je vrlo malo, kao ptičica, a probava mu je uvijek bila teška. Osjećao je bolove i grčenje. Česti su bili čirevi i poneki prišt na prstu. Često je i vrućica još više iscrpljivala njegovo jedno tijelo. Ipak je pod bičevima tolikih patnji izgledao sasvim miran i ravnodušan. Nikad ni riječ žaljenja protiv Gospodina! Štoviše, uvijek ga je blagoslivljao jer mu je, prema njegovu sudu, davao priliku da na ovom svijetu ispašta svoje grijeh.“

patnja nevinih ne samo da nije uzaludna i apsurdna, ona je itekako smisljena. To su sveci izvrsno shvatili te su, zahvaljujući i svojem pristupu patnji, ostvarili iznimno kvalitetan odnos s Bogom i cijelim ljudskim rodom. I po tome su oni primjer i uzor vjernicima - nevinim patnicima svih vremena i nacija.

FACING THE MYSTERY OF THE SUFFERING OF THE INNOCENT

Summary

In this article the author examines the suffering of the innocent as a mystery that should be highlighted. In this context, in the first part of the article he studies the book of the righteous Job. After a brief analysis he comes to the conclusion that Job's suffering should be judged as a test of faith behind which, ultimately, is God Himself. In the second part, the author reflects on the redemptive power of the suffering of the innocent Jesus. But he reflects also on the great value of the suffering of every innocent believer which is made fertile by Christ's suffering and is joined to the redemptive work of Christ. The third part of the article argues that the suffering of innocent believers is fruitful in multiple ways, and this is proved by the witness of some Catholic saints and blessed. In the final part, the author points out that acute pain should be eliminated where possible, but if this is not possible, then it should be accepted with faith, offered up to God and patiently endured. In this way, in the author's view, it becomes a very effective prayer and has a supernatural value. Finally, the author acknowledges that the article has been written under the strong influence of hagiography and stresses that the approach of the saints toward suffering is the best human answer to the mystery of the suffering of the innocent.

Key words: *suffering of the innocent, righteous Job, Jesus Christ, God, Catholic saints and blessed, Christian prudence, irremovable suffering, effective prayer, patience.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 821.111.09 Ali T.
Pregledni rad
Primljeno: studeni 2013.

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

POLITIČKO ČITANJE ISLAMSKOG KVINTETA TARIQA ALIJA

Sažetak

Islamski kvintet jedna je od najprodavanijih i najpopularnijih zbirki romana. Međutim, njegove istinske vrijednosti umnogome nadilaze dokoličnu narav beletrističkog teksta isijavajući, emanirajući i tjerajući na razmišljanje i promišljanje svakog tko se s njima suoči. Naše nastojanje tendira da iz Islamskog kvinteta ekstrapolira osnovne pouke, poruke i mišljenja, a koja možemo pretvoriti u svojevrsnu teoriju države, društva, nauke i filozofije. Zbog toga je Islamski kvintet izniman epski koncept koji u sebi sadržava i estetsko i etičko, transcendentno i profano, jasno i nejasno, pozitivno i negativno, individualno i kolektivno, civilizacijsko i barbarsko, antičko, srednjovjekovno i moderno kao svoje emanacijske karakteristike egzistencijalnog traženja smisla života i njegova o(be)smišljavanja. Razmatanje nekih od interesantnih tema poput, križarskih pohoda, dekadencije islamskog svijeta, pada islamske Španjolske ili politike i društva u modernom svijetu, govori nam o jednoj drami identiteta koja se kontinuirano nastavlja stalno se suočavajući s novim izazovima individualnoj sudbini i sudbini cijele zajednice.

Ključne riječi: *Tariq Ali, Islamski kvintet, koncept političkog, država, društvo, nauka, modernost, orijentalizam.*

El Biruni, Kitab es Seidana: Znanosti su došle u arapski jezik iz različitih krajeva svijeta; on ih je uljepšao i unio u srca ljudi, a čari su toga jezika strujale kroz njihove vene i arterije.

Uvod

Razumijevanje političke zbiljnosti i njezine teorijske apstrahiranosti nadilazi koncepte i koncepcije k-institucionalizmu referirane teorije opojmupolitičkogkojaseprotežeisvojuimaginacijsku recepciju umnogome može ekstrapolirati iz književnosti, filozofije,

prirodnih nauka, antropologije, teorije jezika i tehničkih nauka, iz njih ekstrahirajući bitne strukturne elemente i razmišljanja koje politička teorija nadalje razrađuje i koristi u opisu političkih fenomena i njihovu razumijevanju. U obzorima veza književnosti i politike, ova prva posebno je važna ne samo kao u historijskoj perspektivi izvanredan način prenošenja artikuliranih političkih poruka¹ već i kao djelatni konstruirajući razum političke zbiljnosti i njezinih političkih koncepcija koje svoje korijene duguju književnosti, poeziji ali i drugim granama i poljima naučne misli. Zbog toga smatramo da je političko studiranje književnih djela jedan od elemenata kojim nauka o pojmu političkog dolazi iz drukčije perspektive / fenomenološkog pristupa, u *media res* društveno-političke zbilje.

Tariq Ali rođen je 1943. godine u Lahoreu, današnji Pakistan. Potječe iz ljevičarske porodice te je tokom studiranja bio prisiljen emigrirati u Englesku. Dugogodišnji je urednik *New Left Review* i veliki protivnik imperijalizma i fundamentalizama u svim njegovim invarijacijama i oblicima. Islamski kvintet strukturiran je u pet romana koji počinju s padom posljednje islamske državnice u Španjolskoj. Od priče o Granadi u romanu *Sjena narova drveta*, preko *Knjige Salahudinove* i *Sultana u Palermu*, kao priče o muslimanskom gradu biseru, Ali nas upoznaje s civilizacijama (pred)modernog doba i njihovim međusobnim odnosima, stanju i odlikama. *Kamena žena* je priča o osmanskoj državi i društvu s kraja XIX. stoljeća, dok je *Noć zlatne leptirice* knjiga o izazovima XX. stoljeća koja je završetak panorame epskih razmjera, plijeneći izazovima s kojima se susreću glavni likovi o kojima Ali pripovijeda, a čiji smisao uokviruje, postavlja i nedvojbeno razlučuje osnovne postavke njegovih političkih polazišta i stavova, kao i njihovih antipoda.

Smještajući radnju svojih romana u ključne periode historije, obilježene epohalnim prevratima i strahovima - od Granade, Sicilije, Bliskog istoka, Istambula do Lahorea, Pariza, Londona i Pekinga - govori o uzrocima, krizi, životu i ljubavi ispreplećući sudbine svojih glavnih ličnosti sa sudbinskim izazovima pred kojima se nalaze cijela društva.

¹ Od Heinea, Disraelija, Carlylea, Namika Kemala, Černiševskog, Dostojevskog, Gogolja, Andrića i Krleže pa do Kundere, Pamuka, Kadera Abdolaha i Tariqa Alija, književnik nije bio samo djelatni izraz suptilnog duha sklonog nekoj književnoj formi nego i djelatni mislilac na pozornici kojemu je književni izraz dopuštao da na artikuliran i dostatan način predstavi, postavi i problematizira političke, sociološke, filozofske i druge probleme fenomena koji su ga doticali. Postavljajući stvari na takav način, jasno je kako književnici, pjesnici i esejisti nisu puki 'pisari' nego mislioci, čak što više, ljudi čija razmišljanja imaju specifične političke i druge ideje i razmatranja.

Romani koji kombiniraju pristup historijsko-epohalnog kretanja i ljudskih sudbina, istovremeno govore o važnosti epohe, doba, ali i o vrijednosti čovjeka kao pojedinca. Čini se da Tariq Ali ne želi fukoovski istaknuti neizbježnost sudbinskog (strukturalno-diskurzivnog utjecaja moći) i svojim ličnostima u romanu često nudi „drugi prostor“;² koji nije samo u promjeni geografskog mjesta stanovanja, nošnje ili vjere, nego utjecanje prema budućnosti – kao kartezijanska mogućnost da spoznaju istinsku slobodu, da spoznaju sami sebe.

Tariq Ali nema intenciju *prima facie* isticanja vojne moći islamske civilizacije ili kršćanske Europe,³ već govori o onome što je izgubljeno kada su se dvije granične civilizacije okrenule jedna protiv druge u jednoj milenijskoj priči koja ipak nije samo naracija (Lyotard: priča o nasilju, koja je i sama nasilna) o krvniku i žrtvi, vojnoj snazi i slabosti već prije svega priča (u ovom slučaju čitaj: storijska, priča o komunikaciji i životu) o čovjeku, kulturi, komunikaciji, nauci, životu ljudi koji pate i ljudi koji vole. Islamski kvintet nije puko propitivanje uzroka dekadencije, on ima jedan dublji i svrhovitiji cilj. Alijev naum je jasan: pokazati vrijednost komunikacije iza koje se promalja civilizacija. Ova njegova tendencija slična je u akademskom smislu djelu Iana Almonda, *Dvije vjere, jedna zastava*,⁴ koje ističe da se historija ne da trpati u hermetički zatvorene posude, već da ona ima svoje rukavce, tokove i „devijacije“ od bilo koje jednolike

2 Konceptcija ‘drugog prostora’ u fukoovskom poimanju predstavlja mogućnost preuređenja vlastitog života-prostora-mjesta razmještanjem djelovanja njegove strukture (vjeru, ljubav, novac, moć, poziciju, obrazovanje, državu, druge ljude) tako da njegov život oni oplemene, a ne da uslijed svoje loše topozicije pojedinosti života diktiraju, podrede život sam.

3 Kada se spominju pojmovi poput islamske civilizacije, kršćanske civilizacije, Zapada, Istoka, Orijenta, Okcidenta i drugih imaginacija koje se koriste u političkim teorijama, prije svega treba biti pažljiv i oprezan ne upadati u generalizacijsku apstrakciju, a posebno zapadati u jukstapozicijsku imaginaciju konflikata islama i kršćanstva, Zapada i Istoka kao usudbenih eshatoloških danosti. Mi držimo da je Huntingtonova teza o sukobu civilizacija kao zaokruženih, tektonskih, objektivnih, jasno zaokruženih koncepata, produkt imaginacije/zamišljanja (što ne znači da je koncept apsolutno nerelevantan, već relativno/kontekstno eksplikativan) zemljo-opisa koji kao *egzistencija* nije ništa drugo do pluralnost, heterogenost, plurisomnost po sebi i time daleko od organske, čvrste, nedvosmislene, jedinstvene, k biologiji percipirane jedinke u recepciji Huntingtonovih civilizacijskih krugova. Za kritiku tih Huntingtonovih stavova vidjeti: Edward W. SAID, „Clash of Ignorance“, *The Nation*, 4. 10. 2001. Preuzeto s: <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance> (12. 7. 2010.).

4 Ian ALMOND, *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.).

definicije povijesnog kretanja. Ian Almond želi pokazati kako jasna linija sukoba, nesuradnje, netolerancije između kršćanstva i islama nije nešto što odgovara povijesti koja u svojim pričama, sokacima i vijugavim pritokama govori o zajedničkim naporima, životu, borbi, ljubavi i težnjama. Od hiljada Arapa koji su se u srednjem vijeku borili pod zidinama Milana i Bologne do ogromnog broja kršćana (u ovom slučaju, protestanata) koji napadaju Beč s Osmanlijama 1683.

Govoreći u naraciji o padu Jeruzalema koji je zaprepastio islamski svijet u Prvom križarskom ratu, *Anno domini* 1099., a koji se tad nalazio na vrhuncu moći,⁵ Tariq Ali slika nihilizam s kojim se suočila jedna civilizacija ali ne samo kao susret sa stranim osvajačima već i njezino unutrašnje destruiranje (čitaj: odsutnost horizonta) i susret s vlastitim slabostima, prijemcima koji su je opterećivali i razarali. Suptilno govoreći o dekadentnosti koja je došla tako uočljivo 1099. godine, sam mislilac šalje poruku, ali ne samo kao pouku Istoku (misli se prije svega na islamski svijet) nego i Zapadu koji plijeni u svojem arogantnom, zavodljivom (čitaj: imperijalnom) poništavanju drugih.

Predstavljajući osnovne teze Kvinteta u četiri osnovne cjeline, pokušavamo obuhvatiti osnovne misli, ideje, dijaloge i stavove, o državi, društvu, razvoju nauke i političkoj filozofiji predstavljajući ih ne samo kao puke romaneskne dijaloge nego kao razmišljanja i promišljanja o uzrocima i posljedicama „sukoba civilizacija“,⁶ odbacivanja razuma i autarkičnog zaokreta po civilizacije kao nosioce napretka i emancipatorskog toposa *homo fabera*. U razmatranjima o državi pokušavamo objediniti osnovne strukturne aspekte propasti islamske civilizacije kao plodonosnog *logosa* kroz aspekte karaktera vladavine, političkog državištva i nesposobnosti izgradnje stabilne, kontinuirane politike i pravne države.

Da bismo precizirali jedno političko čitanje, potrebno je uz dekonstrukcijsku recepciju formalno institucionalnih / državotvornih uzeti u obzir i društvene aspekte analize, uz njihove konekcije i korelacije s političkim aspektima Kvinteta, koji zavise od aspekata društvenosti poput solidarnosti, institucije ropstva i kastinskog

⁵ Vidi: Tariq ALI, *Knjiga Salahudinova - Druga knjiga Islamskog kvinteta* (Sarajevo: Buybook, 2010.).

⁶ U Alijevoj konceptualizaciji nasilnog civilizacijskog dodira, nastojeći abolirati civilizaciju od generalizacijske etikete imperijalnog, konstatira da se radi o sukobu fundamentalizama kao aberacijskih fenomena same civilizacije koji po svojoj suštini nisu produktivni već rudimentarni fenomen civilizacijskog *bildunga*. Više u: Tariq ALI, *Sukob fundamentalizama: Križarski ratovi, džihad i suvremenost* (Zagreb: Profil, 2010.).

mentaliteta. Društveni aspekt neraskidivo je vezan s poukama koje Kvintet prezentira u odnosu prema nauci u društvu, sveobuhvatnoj percepciji svijeta i percepciji percepcije tog svijeta i njegovih nada, padova, i njegove fobije od vlastitog propadanja. Osnovno pitanje koje čitamo u Islamskom kvintetu jest razlog muslimanske zaostalosti u odnosu na Zapad. Kao pronicljiv mislilac Ali shvaća da danas problem nije samo u zaostalosti islamskog svijeta nego je „Islam... ogledalo u kojem Zapad projicira vlastitu krizu identiteta.“⁷ Tako se pokazuje da ispod krize jedne civilizacije leži dublja, potpunija i za čovječanstvo opasnija dekadencija povlačenja humanizma pred imperijalizmom samog Zapada. Prve civilizacije danas koja se ponosi svojim tako uzvišenim čovjekoljubljem a čije ideale čini se da sama derogira pred apetitima imperijalnih ambicija. Također, sukob fundamentalizama kao ideoloških oblika mišljenja u današnjem svijetu govori da se radi o jedinstvenom svijetu sučeljavanja ekstrema a ne o borbi prvog, drugog i trećeg svijeta. Upravo u svijetu a ne u „svjetovima“ nalaze se snage negacije i umovi afirmacije istovremeno dijeleći istu sudbinu, probleme i, ono što je Fukuyama posebno odbacivao, zajedničku historiju.

1. Razmišljanja o državi i poimanje vlasti

Razmišljajući o uzrocima islamske dekadencije u odnosu na Zapad, za Tariqa Alija država je kategorijalna činjenica i osnovni aspekt, oslonac i argument ovog stoljetnog usporavanja. Prije svega, hegelovski rečeno, država to je um. Um je subjekt. Subjekt je ne trpeći, već stvaralački agens historije. Upravo u ovom nizu jednostavnih premisa dolazimo do logičnog zaključka da je odsutnost države kao čvrste, stabilne, kontinuirane, strukturirane, westfalske ako hoćete, tvorevine osnovni uzrok dekadencijske oseke islamskog svijeta u odnosu na Zapad. Osnovni aspekt države, njezina institucija, kao nešto što je *in-stitutio* (lat.) postavljeno u status, u pravila, u regule, u zakone, u norme, jest funkcionalni i strukturni aspekt *sine qua non* jedne države. Po Malufu Arapi već u vremenu dolaska Franda⁸ (križara) tapkaju u mjestu živeći na slavi proteklih vremena. I mada

⁷ Olivier ROY, *Sekularizam u suočavanju s islamom* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2012.), 15.

⁸ Franci su bili arapski pseudonim za sve križare. Arapi izvorno križarske ratove nisu opisivali tim pojmom, već oni govore ... „o franačkim ratovima ili najezdama. Reč kojom označavaju Franke poprima različite oblike, u zavisnosti od regije, autora i vremenskog razdoblja: Farand, Farandat, Ifrand, Ifrandat...“ Amin MALUF, *Krstaški ratovi u očima Arapa* (Beograd: Laguna, 2006.), 9.

su još prednjačili u odnosu na Franđe, boljke od kojih su patili, poput nesposobnosti da izgrade stabilne institucije, došle su u potpunosti do izražaja tek u vremenu križarskih pohoda i kasnije mongolskih razaranja. „U Jerusalimu se smena vladara odvijala uglavnom bez potresa... U muslimanskim državama nije bilo ničeg sličnog. Po smrti monarha, cela monarhija je bila ugrožena, a svaki prenos vlasti izazivao je građanski rat.“⁹ Ovo „odsustvo stabilnih i priznatih institucija nije moglo ostati bez posljedica na slobode“,¹⁰ odnosno na osnovne pretpostavke za naučni, društveni i političko-filozofski razvoj, konceptualizaciju i razumijevanje svijeta života i njemu imanentnih društveno-političkih odnosa.

Dijalog u romanu *Sultan u Palermu*, između Sultana Rujarija (Kralja Rogera II.) i službenog državnog geografa, mislioca i filozofa Muhameda al-Idrisija, nudi nam uvid u poimanje važnosti zakona i njegovih odredbi. Sultan Rujari govori Muhamedu Idrisiju kako „u vašoj vještini upravljanja državom postoji jedna duboko ukorijenjena slabost. Precjenjujete moć Božije Riječi i mača, ali potcjenjujete neophodnost zakona, naročito kad se radi o vlasništvu.“¹¹ Nemoj me pogrešno razumjeti: zakon je samo oruđe koje vladar koristi po želji, ali stvara osnovu za stabilnost.“¹² Hermeneutička didaktika ovog dijaloga ima nekoliko pozicija s kojih mora krenuti, ali ni jedna ne smije ispustiti važnost odsutnosti makijavelističkog realizma i Kantova koncepta *rechtstaat*.¹³

⁹ A. MALUF, *Krstaški ratovi u očima Arapa*, 302.

¹⁰ A. MALUF, *Krstaški ratovi u očima Arapa*, 303.

¹¹ U ovom slučaju ne treba previdjeti liberalne nazore da je vlasništvo još za Johna Lockea, Alergona Sidneyja, Johna Stuarta Milla i druge liberale ne puki izvor imetka, materijalne imučnosti čovjeka već njegov prostor lične slobode. Kao takav on predstavlja osnovu njegove društvene i političke konstrukcije građanina republike. Više o odnosu vlasništva, slobode i liberalizma vidjeti u: John GRAY, *Liberalizam* (Zagreb: Politička kultura, 1989.); Slaven RAVLIĆ, *Suvremene političke ideologije* (Zagreb: Politička kultura, 2003.); Michael FREEDEN, *Političke ideologije: novi prikaz* (Zagreb: Algoritam, 2006.); Endru HEJVUD, *Političke ideologije* (Beograd: Zavod za udžbenike, 2005.).

¹² Tariq ALI, *Sultan u Palermu - Četvrta knjiga Islamskog kvinteta* (Sarajevo: Buybook, 2010.), 45.

¹³ U Prvom odsjeku djela *Zasnivanje metafizike morala* Imanuel Kant kaže: „...praktičan zakon je objektivni princip...“ (Immanuel KANT, *Zasnivanje metafizike morala* [Beograd: Dereta, 2008.], 27) iz čega proizilazi da se „...moralno interesovanje sastoji... isključivo u poštovanju prema zakonu.“ (I. KANT, *Zasnivanje metafizike morala*, 29). Tako je zakon u europskoj kontinentalnoj filozofiji osnova slobodne vladavine i Kantova vjera u republikansko uređenje proizilazi iz slobode izbora koju ima suveren – narod. Više o ovome pogledati u: Imanuel KANT, *Um i sloboda* (Beograd: Ideje, 1974.) i Imanuel KANT, *Zasnivanje metafizike morala* (Beograd: Dereta, 2008.).

Niccolò Machiavelli¹⁴ nije poimao državu i vlast isključivo kao vladavinu u sjeni straha, mača i terora. Naprotiv, vladar kao „lav i lisica“ pretpostavlja uvjetovanost mača i vladavine ognjem, samo i samo uslijed nemogućnosti vladavine lukavstvom odnosno mogućnošću da vlastitu volju pretočimo u zakon, red, poredak, smisao i djelatno funkcioniranje društva. Nasuprot ovom, sam islamski svijet još od ranih dana bolovao je od „institucije građanskog rata“ kao modusa rješavanja pitanja nasljedstva i vlasti. Upravo su ovakvi diskontinuiteti u državnom, društvenom i političkom smislu onemogućavali održanje politike, zakona i institucije izvan sjene oružja budući da su vladari više mislili na održanje vlasti, što je moguće uvijek lakše postići silom i prisilom nego pokušajem izgradnje trajnih institucija zasnovanih na odanosti državi a ne pojedinačnom vladaru.

Da bismo razumjeli suštinu vrijednosti zakona, kao normi i regula ponašanja, pa čak i onda kada je on instrument vladara, naglasit ćemo da su još Ibn Džubejr i ljetopisac Osama ibn Munkid, uvidjeli sposobnost Ifrandža/Franaka/križara da pravedno vladaju i izgrade državu, institucije, sistem, kontinuitet jasne i čvrste politike i njihove ciljeve. Čak piše kako su i muslimani pod upravom Frandža jako napredni a sami Frandži, iako imaju poimanje pravde koje bi u nekim vidovima nazvali barbarskim, njihovo društvo ima prednost *djelitelja prava*. U islamskom svijetu samovolja vladara nema nikakvih ograničenja, a kod Franaka to nije slučaj.¹⁵

Osmanska država kao posljednje veliko islamsko carstvo u jednoj važnoj dimenziji odgovara Hegelovu tipu istočnih despocija budući da je sam sultan, kalif mogao da „*skoro preokrene tok vremena*“, razrješavajući, pogubljujući i spašavajući po vlastitom instinktu provodeći zakon. Upravo je pretpostavljanje zakona subjektivnoj volji ne samo vladara nego i njegovih podčinjenih, uspostavljalo pravdu kao režim lične vladavine a ne kao vlast odgovornosti, dužnosti i prava. Najekstremniji primjer destruirajuće prakse podlaganja, zakona ličnoj

¹⁴ Niccolò Machiavelli (1469.-1527.) rođen je u Firenci. Bio je povjesničar, diplomat i pisac najpoznatiji po svojem djelu *Vladalac* u kojem iznosi teoriju prema kojoj vladar treba upravljati državom u cilju njezina jačanja, bez obzira na sredstva kojima će to postići. Makijavelizam je upravo izveden iz ove ideje apriornosti interesa države po kojem se zakonom koristi kad je moguće a silom kad je nužno. Ipak Machiavelli ističe da je „...najbolja tvrđava koja postoji, to je ne biti omrznut od naroda...“ (Nikolo MAKIJAVELI, *Vladalac* [Beograd: Beoknjiga, 2009.], 94), dok je nesretan onaj koji svoje postupke poduzima ne uzimajući u obzir vrijeme u kojem ih provodi. Tariq Ali se često poziva na makijavelizam kroz likove Kvinteta, stoga ne treba zanemariti njegove osnovne principe i ideje.

¹⁵ Ibn Džubejr i ibn Munkid prema A. MALUF, *Krstaški ratovi u očima Arapa*.

volji vladara jest autarkična politika Kineskog Carstva od XV. do XX. stoljeća. Iako je Osmansko Carstvo, za razliku od Kineskog, importiralo vrijednosne i naučno-tehničke kreacije Zapada s vremena na vrijeme, mogućnost utjecaja volje sultana na život svojih podanika od razvoja štamparija do zabrane uličnih satova zorno pokazuje koliko je ukupni razvoj države ovisio na kraju o ličnoj percepciji jednog čovjeka ili njih nekolicine.

Pokazujući nemogućnost izgradnje stabilnih institucija države kao osnovni segment islamskog višestoljetnog tapkanja u mjestu, važan, možda presudan aspekt, nalazimo u kritici dinastičkog poretka, uspostavljenog još od vremena Muavije ibn Ebu Sufjana, namjesnika Damaska, koji je okrunivši se za kalifa 661. godine uspostavio Umajadski/Emevijski Kalifat ili dinastiju Umajada/Emevija.¹⁶ Ebu Sulejman u deformaciji diskursa iznosi iznimno značajan događaj koji ide u prilog tezi o mistifikaciji politike i njezinoj povratnoj političkoj mistifikaciji zbilje. Jednom prilikom, „Kada se Muavija ibn Ebi Sufjan popeo na minber da govori o prihodima ummeta i o državnoj blagajni muslimana i kada je tu imovinu nazvao Allahovom imovinom (*malullah*) nastojeći tom terminu pridodati određenu svetost, ustao je Ebu Zerr el-Gifari...“¹⁷, ashab poslanika Muhameda a.s., i odgovorio mu da to nije Allahova imovina nego ... „je (to) imovina muslimana (*malu-l-muslimin*).“¹⁸ Na prvi pogled ova (ne)bitna razlika ne upada u oči međutim ona krije suštinsku razliku u karakteru vladavine te odnosu prema državi, njezinu stanovništvu i prihodima. Prije svega promatrajući Muavijin stav „divinizacija“ blagajne u stvari je uvod u njezinu „privatizaciju“, tj. njezino prisvajanje. Postavljanje Boga za zaštitnika blagajne znači istovremenu apologiju svih mogućih troškova koje ona financira budući da joj je dan metafizički karakter nepogrešivosti. S druge strane Ebu Zerr ima jasnu intenciju i uočava posljedice ove „lažne ispravnosti“ budući da ummet ima pravo za ta dobra pozivati na *odgovornost!* Suština ovog događaja koji

¹⁶ U povijesnoj perspektivi, ne samo da je uspostava nasljedne dinastije uzrokovala degradaciju islamskog koncepta države, zasnivavši je na jednoj autoritarnoj koncepciji vladavine, vrijeme stolovanja Muavijinog sina Jezida I., doba je velike šizme u islamu, nastale ubojstvom sina Alije ibn Ebu Taliba, Huseina 680. godine. Malo se zna danas da su dvije najveće grupacije muslimana, ši'at Ali, što znači Alijeva stranka ili pristaše i sunije s druge strane, nastale izvorno na političkom sukobu izazvanom borbom oko karaktera vlasti a ne teološkom konfliktu unutar ranog islamskog svijeta.

¹⁷ Abdulhamid Ahmed EBU SULEJMAN, *Kriza islamske civilizacije: korijeni u kulturi i odgoju* (Sarajevo: El Kalem; CNS, 2010.), 69.

¹⁸ A. A. EBU SULEJMAN, *Kriza islamske civilizacije*, 69.

spominje Ebu Sulejman direktno je povezana s Alijevim stavovima o dinastičkom kao „nedodirljivom“ poretku a odatle kao onom koji, odbacujući svu odgovornost za vlastite postupke, državne poslove izjednačava s ličnim, personalnim zahtjevima, kapricom i potrebama. Čini se da je Farabi imao intenciju pokazati kako razvoj znanosti kao eksperimentalne tako i teorijske, socijalne investicije i infrastruktura nemaju alternativu a njihov razvoj je moguć jedino, pogađate, uz odgovornost i kontinuitet politika koje pridonose stabilnosti, postojanosti i sigurnosti države, društva i njihova progresa. Društvena odgovornost državnih službenika čini se da je onaj meritum koji dijeli netiransku vlast od one tiranske.¹⁹

Kroz roman *Knjiga Salahudinova* upravo se iščitavaju kritički obzori dinastičkog poimanja državnog kao nasljednog/ličnog/porodičnog vlasništva ili baštine. Emevijska/Umajadska vlast bila je bazirana na plemenskoj/krvnoj pripadnosti a ne na ashabima, tj. drugovima.²⁰ Može se dirkhemovski postaviti teza da su Emevije/Omajadi organsku solidarnost drugarske odgovornosti ashaba podredili mehaničkoj solidarnosti krvnog/plemenskog srodstva. Srodstvo kao takvo ne samo da isključuje šuru – vijeće o izboru novog vladara i javno diskutiranje o politikama države nego u državotvornom djelovanju izgrađuje *solidarno nepovjerenje* prema širem društvu u odnosu prema razmjerima unutar plemenske/klanske solidarnosti s kojih određena grupa ljudi nastupa kako bi obranila osvojene pozicije moći.

Ali kroz naratora Ibn Jakuba govori o Salahudinovoj svjesnosti ovog problema dinastičkog prenošenja vlasti koje je umjesto kontinuiteta često donosilo diskontinuitet, a umjesto jakog oca na prijestolje je dolazio raskalašeni ili slabi sin (čitaj: onaj koji nema vladarske sposobnosti). Alijeva interpretacija i simbolika Salahudina, kao jedinog mogućeg oslobodioca Al-Qudsa/Kadisije/Jeruzalema,

¹⁹ Razmatrajući sekularizam u suočavanju s islamom, Olivier Roy ističe kako je depolitizacija religije i demistifikacija politike ključni aspekt sekularizacije kao koncepta konstrukcije realne političke odgovornosti i politika oslobođenih eshatoloških ciljeva i njihovih fundamentalnih neprijemčivosti u odnosu na zbiljnu nužnost pragmatičnosti. Čak što više Roy tvrdi da ovaj koncept nemiješanja religije u politiku ne šteti religiji budući da, kako on tvrdi, pretjerana politizacija religije vodi njezinoj društvenoj delegitimizaciji, te je stoga ono i s pozicije religije dugoročno neodrživ koncept. Više u: O. ROY, *Sekularizam u suočavanju s islamom*. Za koncepciju društveno-političke odgovornosti razvijane kroz nesekularnu koncepciju političkog vidjeti u: Adnan KHAN, *Arapsko proljeće* (Sarajevo: Dobra knjiga, 2012.).

²⁰ A. A. EBU SULEJMAN, *Kriza islamske civilizacije*.

poentirana je iz vojno-političke tradicije Kurda. Plemenski zakoni Kurda nisu bili ušančeni na dinastičkom konceptu vlasti i sam vladar je uvijek onaj koji u *realnim* odnosima moći ima auru *ultima potentia* (čitaj: vojskovođa). Očigledno je da kroz ovu prizmu možemo čitati razumijevanje same kritike dinastizma, kao ideje i poretka, budući da je ona odbacivala sposobnost/meritokraciju naspram nasljedstva/nevrokracije. Dajući antidinastizmu dodatni impuls kontinuiteta, Ali govori kako ni sam Sultan Nurudin, niti njegovi vojni emiri poput Salahudinova amidže Širkuha nisu vjerovali u nasljedni autoritet, te upravo zbog toga sam Salahudin moli u romanu svojeg brata Al-Adila (1145.-1218.) da zaštititi njegove sinove nakon njegove smrti. Povijesno, Al-Adil je kasnije nakon kratkog građanskog rata zauzeo Damask i pokazao se mnogo boljim upraviteljem nego je to bio i sam Salahudin. Međutim čak i ovaj prividni slučaj kontinuuma obilježen je redovnim diskontinuitetima (čitaj: ratovima za naslijeđe) apsolutno neposredno prije svakog preuzimanja moći bilo da je riječ o Salahudinovu pobjeđivanju Fatimidija, Nurudina ili njegovih nasljednika i/li čak Al-Adilovo detroniziranje Salahudinova sina.

Poseban segment antidržavotvorne politike kod Alija utjelovljuje lična vladavina podređena sitnim interesima imanentno-nagonskog libida naspram interesu zajednice, države i sposobnosti kreiranja dugotrajnih ciljeva i prioriteta jedne državotvorne politike. Čini se da je Alijev simbolički ustroj metafora kao mobilnih vojski istine upravo inficiran zaključcima suprotnim od onih koje je Friedrich Nietzsche imao o islamu kao konceptu države i društva gdje postoji odsutnost žensk(og)astog (čitaj: slabog), a da je cjelokupna europska povijest islama u državnom/sistematskom obliku prestala postojati u onom trenutku kada su postelju izjednačili s upravom a intrigu s informacijom istovremeno hvaleći strast, a ne slušajući razum i ozbiljnost. Naum je jasan, treba pokazati obrazac koji se ponavlja. Ne samo da su islamski emiri pozvali kršćane na Siciliju i svojom razjedinjenošću omogućili *reconquistu* u Al-Andalusu nego je to obrazac koji se ponavlja od prvog križarskog velikog uspjeha, zauzimanja Antiohije, pa sve do povijesti u doba zrele moderne. Simbolički opisi radosti bagdadske kalifa kada Franci ponovo zauzimaju grad Akru od Ajubida, a isključivo zbog vlastitog straha od Salahudina, semantički govori o „obogaljujućoj snazi antisolidarnosti“ koja se ne samo radovala padu Akre već i djelatno sudjelovala u ratovima protiv Salahudina onemogućavajući ga da povede „oslobodilački pohod“. Uspostava arapske države iz 1958. godine, kada je proglašena Ujedinjena Arapska Država, i/li „platforma iz 1963.“, koja je objedinjavala glavne gradove nekadašnjih kalifata

(Umajadi, Abasidi, Fatimidi) Damask, Bagdad i Kairo, propadala je svaki put zbog nekonzistentnosti politika i ličnih interesa „emira“ koji nisu bili spremni staviti se u službu općih interesa osim ako se ti opći interesi ne budu poklapali s ličnim megalomanskim aspiracijama i težnjom k slavi. Kako je fatimidijski vezir Širkuh pozvao Amalrika, kralja Jeruzalema, da mu pomogne istjerati Damašćane, Ajubide, tako je i irački premijer Nuri es-Said u strahu od Naserova utjecaja i moći pozvao Britance i Francuze da ga „umire“, što je rezultiralo Sueskom krizom 1956. godine.

2. Islam i demokracija

Vjerojatno najvažnije pitanje akademskih rasprava tokom zadnjih par desetljeća bilo je sposobnost islamske (pri čemu se posebno ističe arapska) civilizacije i njezinih kultura, društava i država da slijede demokratske obrasce uređenja države i njoj imanentne autonomne sfere civilnog/građanskog društva. Kako nam to pokazuje Asef Bayat u svom djelu *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, u popularnom razumijevanju, muslimanski Bliski Istok je zaleđen u vlastitim tradicijama i historiji. Zemlja džamija i minareta, žena pod velom, despotskih režima i pustinjskog pijeska.²¹ Mnogi su poput Bernarda Lewisa, Samuela Huntingtona ili čak Kemala Atatürka smatrali sam islam neprijateljem demokratske forme vlasti. U tezi o „sukobu civilizacija“ Huntington je tvrdio da su same granice islama krvave te da problem nije u islamskom fundamentalizmu već u samom islamu. Postoje oni koji smatraju da je islam neprijemčiv za demokraciju. Međutim, zar nisu pape sve do Drugog vatikanskog koncila 60-tih godina, osuđivali modernu biblijsku kritiku, demokraciju i pluralizam zajedno s pravom na razvod i abortus, uz neizostavni aspekt prava žena. Danas, kada pogledamo, vidimo kako kršćansko-demokratske stranke ne samo da osvajaju vlast već su i najveći podupiratelji demokracije, liberalizma i države socijalnog blagostanja.²² Osim toga „kada su bila moćna, muslimanska carstva su bila otvorena, pluralistička i prihvaćala su strane kulture i civilizacije. Kada su bili značajna, bilo je malo straha od gubitka identiteta, vjere i ponosa. Ali, poraženi, muslimani su se

²¹ Asef BAYAT, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford: Stanford University Press, 2009.).

²² Više o razvoju demokršćanskih stranaka i odnosu službene Crkve prema liberalno-demokratskom poretku u Paolo POMBENI, „Ideologija kršćanske demokracije“, Michael FREEDEN, *Političke ideologije: novi prikaz* (Zagreb: Algoritam, 2006.), 119-135.

suočili s pitanjima identiteta i vjere: da li biti moderan znači samo onu slobodu govora, odijevanja i mišljenja, življenja i djelovanja koju uživaju pobjednici?“²³ Tariq Ali uopće ne problematizira u dijalogima ovo pitanje kao neka druga, a razlog je jednostavan, reforme su nužne samo je pitanje na koji način ih oprostoriti u životu islamskih kultura. Za samu državu nije bitan sadržaj dogme, govori Olivier Roy,²⁴ nego način njezina interpretiranja odnosno političkog instrumentaliziranja a „...razvoj imperijalnog islama i židovsko-kršćansko-islamska koegzistencija stvorili bogatu islamsku civilizaciju i vjersku i kulturnu sintezu i razmjenu.“²⁵ Muhamed Khatami govori o dijalogu civilizacija koji nije niti nekritička zavisnost od Zapada niti njegovo dogmatsko kritizertstvo. Abdurrahman Wahid razmatra pitanja islama kao demokratskog, pluralističkog i inkluzivnog.²⁶ Ipak je danas jasno da se islam senzibilizirao demokratski ili kako tvrdi Bayat „post-islamistički“²⁷. Ovaj postislamizam ne znači neislamski a pogotovo ne antiislamski koncept, već sugerira odbacivanje homeinijevsko-kutbovske²⁸ paradigme o islamskoj državi. Iznimno bitan segment razmatranja o Orijentu je latentni rasizam orijentalizma. Predstavljajući njegovu imaginacijsku pseudopercepciju, u kojoj on može biti samo

23 John L. ESPOSITO, *Nesveti rat: teror u ime islama* (Sarajevo: Šahinpašić, 2008.), 106.

24 O. ROY, *Sekularizam u suočavanju s islamom*.

25 J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*, 104.

26 Abdurrahman WAHID, „Islam, Nonviolence and National Transformation“ *Social Alternatives* 19,2 (2000.), 8-10; Abdurrahman WAHID, „Religion, Ideology and Developement“ *Archipel* 30 (1985.), 263-274. Preuzeto sa: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch_00448613_1985_num_30_1_2258; (17. 11. 2013.)

27 Asef BAYAT, „The Post-Islamist Revolutions. What the Revolts in the Arab World Mean“, *Foreign Affairs*, 26. 4. 2011. Preuzeto s: <http://www.foreignaffairs.com/articles/67812/asef-bayat/the-post-islamist-revolutions> (10. 8. 2013.).

28 „Sejid Kutb u svojim učenjima svijet ... predstavlja u crno-bijelim suprotnostima“ (J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*, 48), slično Ibn Tayimiyahu ili Martinu Luteru. Ta manihejska, dualna, binarna koncepcija svijeta podijeljena u sukob dobra i zla antipodna je demokratskom pluralizmu na koji gleda s krajnjim prezirom a koji, u nedostatku argumentacije kako sam Ebu Sulejman primjećuje, anatemizira vjerskim dogmama u strahu od otvorenosti, razgovora, komunikacije, dijaloga, tolerancije, razumijevanja kao smisla civilizacije. O utjecaju Kutbovih djela na misao ajatolaha Ali Hamneija i njegovu skeptičnost prema zapadnim liberalnim demokracijama vidjeti: Akbar GANJI, „Who Is Ali Khamenei?: The Worldview of Iran's Supreme Leader“, *Foreign Affairs*, 25. 8. 2013. Preuzeto sa: <http://www.foreignaffairs.com/articles/139643/akbar-ganji/who-is-ali-khamenei> (10. 9. 2013.). Utjecaj na sunitske fundamentalističke koncepcije države vidjeti u J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*.

jadan poput Zločeste Lateef²⁹ ili divljački nasilan poput terorista samoubojice, Olivier Roy govori o karikaturi u časopisu Cites, ... „na naslovnici svog specijalnog izdanja (L'Islam en France, 2004.) objavio je karikaturu na kojoj musliman okreće leđa republici, naslovnica koja je zanimljiva zbog svoje dvosmislenosti: sudeći prema odjeći i fizičkom izgledu, fundamentalist je, očigledno, Arap s Bliskog Istoka, ali ako zadržavajući shemu crteža zamijenite muslimansku kapicu kipom i Kur'an Torom, dobili biste antisemitsku karikaturu iz 1930-ih: osobu s kukastim nosom, neuredne brade, tamnopusu, koja nosi svetu knjigu i okreće leđa plavoj i zaobljenoj Marianne, koja maše ustavom.“³⁰ Razmatrajući rasizam u diobi Orijent/Okcident, jasno je kako osim što islam može biti tretiran samo u „specijalnom“ izdanju (čitaj: ne u uobičajenom, normalnom), Ali želi izbjeći ovaj imperijalni diskurs moći istovremeno produbljujući svoj Orijent životnošću, problematičnošću i razumnošću koji je nešto više od Disraelijeve, Joyceove ili Lewisove definicije istočnog (grieha). Doživljavajući Orijent kroz Islamski kvintet, mi ga skoro dodirujemo, ali ne samo njegov bol nego i njegovu snagu, moć i rasprostranjenost. Njegovu razjedinjenost i njegove sličnosti kao dijela svijeta a ne njegov prostor za dokolicu, razbibrigu i mitološku projekciju drugog, stranog i odbojnog.

Možemo reći kako se Derridina pretpostavka da bi pozivanje na demokraciju u državama islamske kulture izazvalo ozbiljne potrese i nemir³¹ u stvari pokazala, kao i ona Huntingtonova, pojam ex-katedra koju ne prati društvena realnost. Ovi stavovi spadaju u onu misao orijentalizma koji su dobrano upregnuti u zaprege imperijalnih kočija rekao bi Edward Said.³² „Naučne tvrdnje“ poput ovih u stvari kriju u sebi duboki imperijalno-rasistički nagon čak i kod humanističkih intelektualaca poput Jacquesa Derride. Islamski svijet pojmljen Derridinim lećama filozofskih opservacija u djelu *Odmetničke države: dva ogleda o državi*, u stvari je Joyceova paradigma „plitkog istoka“ koji uopće nije važan zbog sebe samog i čovjeka s Orijenta, nego zbog akademske uobraženosti mišljenja koje, sažalijevajući se nad Istokom, kao da kukaju nad *predodređenjem*³³ gubavca. Istovremeno je ova misao lažnog humanizma, a suštinski misao georasizma, i sama *nolens-volens* postala alat imperijalnih napora koje trebaju upravo „na nezavisnom

29 Više o liku Zločeste Lateef vidjeti dalje u tekstu.

30 O. ROY, *Sekularizam u suočavanju s islamom*, 25.

31 Vidjeti Jacques DERRIDA, *Odmetničke države: dva ogleda o državi* (Beograd: Beogradski krug, 2008.), 51.

32 Edward W. SAID, *Orijentalizam* (Sarajevo: Svjetlost, 1999.).

33 O usudbenosti kao perenijalnoj sudbini predodređenja naspram ideje subjekta kao *homo fabera* vidjeti fusnotu 100.

intelektualnom nivou“ pripremiti Okcident duhovno za njegovu „uzvišenu“ (čitaj: fundamentalističko-manihejsku) imperijalnu misiju „oslobođenja Istoka“ (čitaj: njegove kolonizacije, pljačkanja, kontrole, prisvajanja ili privatizacije njegovih dobara).

Sam islam nije monolitan niti je položaj svake grupe i odnosa prema drugima monolitan, ali je postojala „jedinствена моć arapske kulture da u sebe upija druge kulture...“³⁴ stoga nam je validno zaključiti da za razvoj svojeg demokratskog potencijala treba „samo“ da preuzme pluralni koncept/okvir klasičnog islamskog društva. O kojem Lewis kaže sljedeće: „Islamsko društvo u klasičnom razdoblju složeni je razvitak, koji je sjedinjavao u sebi mnoge elemente različita porijekla: kršćanske, židovske i mazdaističke ideje o proročanstvu, državnoj religiji, zagrobnom životu i misticizmu, sasanidsku i bizantinsku upravnu i imperijalnu praksu. Možda je najvažniji bio biljeg helenizma, osobito u nauci, filozofiji, umjetnosti i arhitekturi, a donekle i u literaturi. Helenistički je utjecaj bio toliko velik, da se Islam opisivao kao treći potomak helenističkog naslijeđa, zajedno s grčkim i latinskim kršćanstvom.“³⁵

Al Farabi (872.-950.) u svojoj *Raspravi o nazorima stanovnika Savršene države* kritizira u to vrijeme postojeće državne sisteme. Razlog našeg invociranja Farabijeve skepse prema islamskim emiratima i sultanima, uglavnom dinastijama, jesu česta spominjanja *mašša'un* ili peripatetičara u Kvintetu kao onoj struji političke, socijalne i naučne misli koja je u alijevskoj vizuri nepravedno zapostavljena a na čijim su vrijednostima Europljani krenuli u vlastiti civilizacijski iskorak. Ne samo da je Al Farabijeva kritika države kao res-rojalistice, tj. kao privatne stvari/svojjine monarha napuštena već je težnja za političkom demokracijom (parlamentarizam, slobodni i fer izbori, nezavisno sudstvo) prepoznata i od islamskih alima-pravnika-teologa kao ono što Zapad čini jakim i otpornim i koje mu omogućava da sam sebe liječi i popravlja, što prepoznaje i Youssef al Qaradawi, a kao onaj comteovski san u Islamskom kvintetu, o redu i poretku sposobnom na: samoprilagodbu, reformu i napredak. Osnovna funkcija kontinuiteta je dosljednost politike. Jedan od osnovnih (geo)političkih i (geo)strateških principa jest nedopuštanje prvenstva ličnog interesa ili afekta da odvede cijelu državu u rat, a da ne postoje makijavelistički, realpolitički razlozi i pretpostavke za vođenje tako zahtjevnih politika. Egipatski predsjednik „Naser (upravo je bio: A.T.)...zatočenik svoje

34 Bernard LEWIS, *Arapi u povijesti* (Zagreb: Kultura, 1956.), 65.

35 B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 62.

sopstvene retorike³⁶ kada je dopustio da ga plima javnog mnijenja, naspram realnih mogućnosti uvuče u najrazorniji rat protiv Izraela u arapskoj historiji koji je tada zauzeo Golan, Sinaj, i kontrolirao *de facto* cijelu tzv. Cisjordaniju. *Knjiga Salahudinova* upravo, kako Ali želi, nudi odgovore na potrebu makjavelizma u islamskoj državi, ali ne samo kao principa vanjske već i djelatne unutrašnje politike.

Ideja *Knjige Salahudinove* nije samo fabularizacija života vladara iz naslova već i njegova cjelokupna životna priča (čitaj: filozofija, pristup, interpretacija) koja svoj suštinski začetak ima s velikim sultanom Nurudinom, nasljednikom Zengija od Mosula. Čini se kako je država Ajubida imala svoj kontinuitet i prije same vladavine Salahudina Ajubija, a to je upravo zasluga njegova prethodnika. Nurudin je imao *viziju* uspješnog rata protiv Franaka kroz ujedinjenje Damaska i Kaira kao geostrateških fokalnih mjesta te je beskompromisnim ratovima s Francima omogućio Salahudinu da naslijedi i vodi državu koja je imala idejno-materijalno moćne stupove na kojima bi počivala, Kairo i Damask. Osim snage moći, kroz spoj Levanta i Misira, Salahudin je uz svoje savjetnike Imadudina, kadiju Al-Fadla i potpuno trezvenog i odanog Šadija upotpunjavao jednu cjelokupnu institucionalnu potenciju Salahudinove vladavine. Priča o toj trojici ljudi nije puka priča o meritokraciji već i o makjavelistički, državničkoj sposobnosti iskorištavanja najboljeg od svojih podanika/suradnika. U osnovi, svaki čovjek je imao vlastite slabosti, ali su državničkom smjelošću Salahudina retopozicionirani tako da je svaki od njih mogao najviše doprinijeti bilo da se radi o presuđivanju i sudstvu, koje je vodio Al-Fadl, nevjerojatnoj hermeneutici i pamćenju Imamudina ili suštom grubom, banalnom, bukvalnom realizmu Šadija koji je, ne dopuštajući iracionalnom i libidovskom da se uzdigne iznad realnog i razumnog, upravo treći i možda najznačajniji aspekt Salahudinove ličnosti, one koja je ne samo puko retorički dopuštala kritiku već je živjela i tražila. Ali stalno naglašava Salahudinovu „...jednostavnost i skromnost, jer razlika između njega i bagdadskih halifa kao i njegovih kairskih prethodnika nije mogla biti veća.“³⁷

Međutim povijesno još je važniji lik Salahudinova brata Al-Adila koji skoro pa u majmonidesovskoj liječničkoj maniri prevencije,³⁸ rješava problem smisla križarskih ratova okrećući križare

³⁶ Amin MALUF, *Poremećenost sveta – kad se civilizacije iscrpe* (Beograd: Laguna, 2009.), 141.

³⁷ T. ALI, *Knjiga Salahudinova*, 75.

³⁸ Suština Ibn Majmonove/Majmonidesove medicine bila je u prevenciji bolesti a ne u liječenju njihovih posljedica.

protiv Istočnog Rimskog Carstva.³⁹ Tako je diplomacija Al-Adila s venecijanskim duždom 1202. godine omogućila da križarski ratovi kao efektivna politika kršćanske Europe krahira dovodeći je do besmisla na zgarištima Kostantinopola. Ona je sa spaljivanjem, pljačkanjem i destrukcijom Kostantinova „drugog Rima“ dovedena do nulte točke, pozicije u kojoj ratnički nagon jedne civilizacije počinje prijetiti istoj civilizaciji.⁴⁰ Iako će se i kasnije nastaviti križarski pohodi u islamskom svijetu, islamski svijet izgradit će novu silu koja će ih odagnati, a na krilima *robova* sam užas razaranja donijeti i do pred vrata Beča.

Ono što je omogućilo i posljednjoj islamskoj državi, Osmanskom Carstvu, da preživi sve do 1923. godine jesu politika dekapitacije konkurenata za prijestolje koja se, kako kaže turski historičar İlber Ortaylı, tek u XVII. stoljeću zamijenila praksom zlatnog kaveza, a u XIX. stoljeću institucionaliziranjem primogeniture.⁴¹ Osnovni cilj ove, na početku surove političke prakse nalazimo u ideji suzbijanja opasnosti od građanskih ratova između konkurenata za prijestolje. Jasno je da su Osmanlije, za razliku od drugih islamskih država, shvatile opasnosti diskontinuiteta vlasti kroz građanske ratove te je kratki period interregnuma nakon smrti Bajazita i jedini takav period u osam stoljeća te države. Osmansko Carstvo uspjelo je biti dosljedno i sposobno planirati politike Carstva, kako unutrašnje tako i vanjske, čime je ono bilo ne samo činilac već i konstituent – tvorac historije. Ipak i ono je propalo ne mogavši više kontrolirati svoju sudbinu i prepuštajući se ličnoj volji i htjenjima pojedinaca i grupa naspram potreba reformi koje nisu više samo bile vojno-tehničke ili naučno-tehnološke prirode, nego zahtijevale konstituciju nove identitetsko-društvene osnove.

Jedna od osnovnih zamjerki koju Amin Maluf i Tariq Ali, između ostalih izvode, jest nemogućnost islamskih emirata, sultanata, kanata, hordi, taifa, kalifata da se konstituiraju kao centralizirano-

39 Kako govori Bernard Lewis u svojoj knjizi *Arapi u povijesti* (1956.), iako se Ajubidska/Ejubidska država opet raspala pod unutrašnjim i vanjskim naletima (Timur-lenke) po Lewisu Saladin je omogućio da se ako ništa u Egiptu stvori „snažna ujedinjena monarhija, glavna muslimanska sila na Bliskom Istoku, glavni bedem Islama protiv Zapada, o koji, su se razbili opetovani pokušaji kasnijih križarskih vojni da ponovo zauzmu Svetu zemlju.“ B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 71.

40 Historijski najzorniji primjer naroda ratničke kulture koja se okrenula protiv samog sebe jesu Vikinzi koji, osvajajući korištenjem vodenih putova širom Europe, u jednom trenutku postaju plijen vlastite ratničke strategije u onom trenutku kada njihova mjesta/gradovi akumulirajući ogromno bogatstvo postaju dovoljno primamljiv mamac za druge Vikinge željne ratnog plijena.

41 İlber ORTAYLI, *Osmanlije - posljednja imperija* (Sarajevo: Connectum, 2013.).

teritorijalne države. Već ranije smo inicirali važnost institucionalnog i kontinuiranog u razumijevanju ideja poretka i napretka. Ipak u našem poimanju izgrađivanje centralizirane države nije bilo strano ni islamskom svijetu pa su tako: Osmanlijsko Carstvo, Safavidska Perzija, Moguli, Uzbečki i Krimski Kanat, Maroko za vrijeme Moulay Ismaila, pa i Umajadski i Abasidski kalifati imali snažnu centralnu vlast i politiku centralizacije. Ako bismo bez dublje analize zaključivali, mogli bismo konstatirati da, iako su u nekim aspektima islamske države zaostajale (institucionalna stabilnost i zakonska osnovanost), centralna vlast, dvor, nije se razlikovao u odnosu na države kršćanske Europe. Međutim jedna institucija koja je za islamska društva i države imala vitalan značaj je institucija ropstva. Prije svega treba razjasniti da se i Bernard Lewis i Halil Inalcik slažu kako je rob kao živuće oruđe u islamskom svijetu imao drukčiju ulogu i suštinski bolji položaj u odnosu na kršćansku Europu ili antički Rim ili Grčku. Tako su robovi, u zavisnosti od svojih mogućnosti i sposobnosti ali i drugih događaja, mogli zauzimati funkcije od ratara i radnika na plantažama do namjesnika, emira ili samih sultana.

Halil Inalcik u svojim istraživanjima potvrđuje teze Bernarda Lewisa o ropstvu i njegovoj ekonomskoj, socijalnoj, vojnoj i političkoj bitnosti za carevinu, sultana i društveno uređenje. Tako on kaže da, „the absolute power of the ruler, ... rested upon his having slaves in his service in the army and the administration.“⁴² Inalcikova teza ide upravo u prilog Alijevu stavu da su države stvarane kao lično vlasništvo, a institucije postavljane kao statusne privilegije odabranih. Kako je jedan vladar doživljavao poraz, zajedno s njim morala je biti zbrisana i cijela institucionalizirana vlast - od vojnih, političko-administrativnih i upravnih oblasti - kako bi se s novim emirom, sultanom, vladarom, izgrađivao novi državno-vlasnički odnos prema novim, odabranim robovima/podanicima. Ovaj problem generirao je dvije značajne implikacije. Prvo, diskontinuiranost državnih institucija i njihova odsutnost te drugo, ličnu/personalnu dominaciju naspram zakonske prisile, i konstantnu potragu za novim izvorima robovske radne snage. Upravo je i sam Salahudin, ono što nam Ali prešućuje u romanu, da bi učvrstio svoju vlast u Egiptu poubijao i protjerao desetine hiljada

⁴² Ističući važnost robova kao činilaca u povijesti, Bernard Lewis govori kako su oni „...ljudi bez domovine, koji nisu imali nikakvih mjesnih, plemenskih, obiteljskih, nacionalnih ili religioznih veza, pa su zbog toga bili privrženiji središnjoj vlasti.“ B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 68. Halil INALCIK, „Servile labor in Ottoman Empire, Abraham ASCHER – Béla K. KIRÁLY – Tibor HALASI-KUN (ur.), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern* (New York: Brooklyn College, 1979.), 25-52.

crnih robova koji su služili kao vojska odana Fatimidijama i njihovim vezirima. Ono što je značajno jest da je Salahudin vlast podijelio svojoj braći, rođacima i prijateljima pokušavajući institucionalizirati novi sistem odanosti. U odnos nove odanosti nikako nisu mogli biti uključeni crni robovi vojnici Fatimidija, te su shodno toj procjeni morali biti uništeni, a njihovo bogatstvo, posjedi i funkcije podijeljeni novim vjernim podanicima. Važnost institucije ropstva za islamski svijet podcrtat ćemo jednom zanimljivom činjenicom. Kada je 1291. godine pala Akra, posljednje uporište Franaka na Orijentu, zauzeli su je Mameluci, čiji se status može objasniti kao: robovi-ratnici-gospodari.⁴³ Povijesno karakteristična skupina koja je izgradila vlastiti sistem fanatične odanosti statusu (čitaj: robovskom položaju) a dominantno su je činili robovi kavkaskog porijekla.

Upravo je dokidanje ovog robovskog sistema koji je kontrolirao vojsku i administraciju zato bilo ne samo važno kao aspekt modernizacije već i iznimno opasno budući da je trebalo ponovo izgraditi novi sistem državne uprave, a da se istovremeno ne ugrozi, primjerice, sigurnost cijelog Osmanskog Carstva dokidajući njegove čuvere, janjičare.⁴⁴ Dijalog koji opisuje teškoće jednog takva suočavanja s prošlošću prožima cijelu treću knjigu Islamskog kvinteta. U *Kamenoj ženi* opisuje se doba smutnje, slutnje i sumnje koje obuzima osmansko društvo pred neizvjesnom budućnošću. Sijelo na kojem Iskander-paša inicira raspravu o uzrocima raspada Carstva možda i najbolje govori o težini problema, a istovremeno ideja o nužnosti promjena ali i o upitnosti/neizvjesnosti što bi same promjene mogle donijeti.

Dok sin Iskender-paše Halil optužuje dekadentnost sijedih brada koje su zbog straha za vlastite pozicije moći odbijali bilo kakve inovacije

⁴³ Mameluk je (arapski: mamlūk [jednina], mamālīk [množina], znači „vlasništvo“ ili „posjedovani rob“ kralja) arapska oznaka za robove. Činili su ih „uglavnom kipčaćki turci sa sjevernih obala crnoga mora, kasnije je među njima bilo mongolskih vojnih bjegunaca i ljudi drugih rasa, najv(iše A.T.) Čerkeza...“ (B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 72), ali i robova iz drugih europskih naroda.

⁴⁴ Janjičari (osmanski turski: *jeniçeri*, što znači, nove trupe) vojni su red formiran 1383. godine za vrijeme sultana Murata I. Regrutiranje se vršilo po sistemu *devşirme* kao „periodična regrutacija neoženjene muške djece koje je Carstvo uzimalo od kršćanskih seljaka“ (Benjamin BRAUDE – Bernard LEWIS, *Kršćani i Jevreji u Osmanskoj carevini: Funkcionisanje jednog pluralnog društva* (Sarajevo: CNS, 2009., 26), dok 1863. godine sultan Mehmed IV. nije ukinuo ovaj sistem regrutacije. Vojni red konačno je ukinut 1926. godine iz razloga zloupotrebe moći, vojne neučinkovitosti i visokih troškova održavanja što je postalo ozbiljan teret narušenom financijskom stanju osmanske države. Više o ovome u: John Patrick Douglas BALFOUR KINROSS, *The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire* (London: Perennial, 1977.).

(npr: otvaranje štamparija), etiketirajući ih kao novotarije (čitaj: širk, inovjerje, grijeh koji izopćava iz vjere⁴⁵), Iskender-pašin brat Mehmed smatra da je problem dublji, čak: sistemski. Njemački barun Jakob von Hassberg, Mehmedov ljubavnik, nudi argumentaciju. Govoreći o lancu pravde izgrađenom na slijepoj odanosti, Nijemac (čitaj: Europljanin) govori kako on nije namijenjen da riješi probleme, nego da bude učinkovit. Čak što više pogađajući ga u samo središte, kaže: „Zasnovan je bio na danku u krvi.“⁴⁶ Janjičari, koji su pripadali državi, toliko su dobro vršili svoju ulogu da su, slično Egipatskim Mamelucima, akumulirajući ogromnu moć, na kraju počeli misliti da sama država pripada njima. Historijski je točno da se opiranje reformama nastavilo sve do 1926. godine. Sultan Selim III., zvani Surovi, u nemogućnosti provođenja svojih reformskih programa zbog protivljenja etabliranih struktura moći, bio je prisiljen abdicirati 1807. godine. Čak i kada je sultan Mahmud II. provodeći vojne reforme ukinuo janjičare, nije se ostalo na pukom uklanjanju njihovih vojnih i drugih privilegija, već se nastojalo zatrti klicu njihova postojanja obrušivši se na mezare i nadgrobne spomenike poginulih i umrlih janjičara. Ovaj kulturocid, dekonstrukcija vlastite prošlosti, nudi važan uvid u percepciju reformskog procesa ne samo kao pukog tehničko-administrativnog već sistemsko-kolektivnog procesa i njemu imanentnog poretka. Bila je potrebna rekonstrukcija poretka koju je istovjetno slijedila dekonstrukcija starih rezona lojalnosti, časti i smisla kako bi se sistem „*ispraznio*“ i time pripremio za konzumaciju novih (Zapadnih) vrijednosti. Nijemac, barun, govori da je Turcima potreban Macchiavelli prije svega. On europski (čitaj: realistično,

⁴⁵ Razmatranje problematika anateme posebno je značajno za predmoderna društva. Kako Charles Taylor u svojem djelu *The Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.) tvrdi da suštinski u srednjem vijeku biti vjernik nije bilo pitanje izbora, već pitanje nužnosti društvene inkluzije i prihvaćenosti. Razumijevajući anatemu / ekspulziju u takvu okrilju, sasvim je jasno da izopćavanje iz vjere nije puko karakteriziranje jednog čovjeka kao nevjernika, nego njegovo markiranje kao ne-pripadnika, ne-podanika, odatle ne-člana zajednice (u Tenisovu smislu), odatle i onog koji ne dijeli zajedničke vrijednosti zajednice (čitaj: prava na milost), odnosno onoga na koga se ne aplicira solidarnost jedne zajednice, time izopćavajući čovjeka izvan sigurnosti običajnog prava odnosa između zajednica i unutar same zajednice. Na taj način pojedinac je u općoj opasnosti da bez zajedništva postane lak plijen, žrtva, budući da kao nevjernik njegovo eliminiranje neće biti promatrano kao prijetnja zajednici čiji je član bio nego aspekt kaznenog discipliniranja i opomena svim drugim članovima koji se usude narušiti norme zajednice, pri kojoj se javlja egzistencijalna nepostojanost izvan zaštite vlastitog etnosa, klana, ohlosa, stratuma i kaste.

⁴⁶ Tariq ALI, *Kamena žena – Treća knjiga Islamskog kvinteta* (Sarajevo: Buybook, 2010.), 60.

logično⁴⁷), sagledava stvari, razumije važnost izgradnje države, ali se ne okreće starini i prošlosti kako bi zacrtao novu budućnost, već je zacrtava kao nešto novo, novi doseg, novu percepciju, novo uređenje i društveno strukturiranje.

Lik Salmana i njegov dijalog s Nilofer podcrtava prijepor unutar težnje za modernošću: „To što ćemo se riješiti brada i evnuha veliki je korak naprijed, ali zamijeniti ih vojskom možda nas neće odvesti onoliko naprijed koliko nam je potrebno ako želimo ikad da sustignemo naše protivnike.“⁴⁸ Ovdje se javlja važno, možda krucijalno pitanje islamske civilizacije koje razmatra Tariq Ali. Može li se uvesti liberalna tehnologija bez liberalne ideologije, koja podrazumijeva ne samo legitimnost vlasti već i nova, moderna spremišta identiteta nacije/države? Može li se angažirati Descartes oficir ali ne i Descartes građanin, kao što su to pokušale Osmanlije? Čak što više, pitanje je da li je ovaj prvi uopće mogao nastati bez drugog? Kakve posljedice može proizvesti dajući reformske procese jednoj obrazovanoj, ali zatvorenoj i posebno obučenoj (čitaj: ustrojenoj) grupaciji ljudi povezanih po odanosti statusu a ne demokraciji, parlamentu ili bilo kojoj drugoj civilnoj sferi razvoja odnosa prava državi i društvu?

Povijesno vojska je bila *spiritus movens* posljednjeg državnog udara 1908. godine i pokazalo se da učenje francuskog, engleskog ili njemačkog jezika samo za vojne tehnike, tehnologije i prakse nije moguće razdvojiti od ljudske težnje da sazna što je to filozofsko-sociološki stvorilo svu tu civilizacijsku premoć Zapada. Čini se da je Ali svjestan da Atatürkova reforma a suštinski revolucija, nije bila samo neko, već vjerojatno jedino rješenje u pokušaju stvaranja ne pukih institucija već stvaranja novog čovjeka. A za politički program je suštinski bitno što taj novi čovjek u stvari nije bio podanik imperije već građanin nacije.⁴⁹ Sam roman obiluje spominjanjima Augustea Comta, francuskog filozofa. Posebno su vojni činovnici opčinjeni njegovim idejama. Iako je imao jako čudnih ideja, uključujući i stvaranje nove religije, proglašavajući sebe istovremeno njezinim vrhovnim svećenikom, Comte je mnogo važniji zbog jedne druge ideje. Stvaranje sistema, države, organizacije, institucije koja će biti sposobna spojiti dvije magične pojave: poredak oličen u sigurnosti i napredak oličen u mogućnosti države da evoluira i da se automodernizira

⁴⁷ Ovaj „logični“ (čitaj: logocentrični) pogled na svijet koji baštine mnogi likovi Islamskog kvinteta nije iznenađujući budući da je i sam Tariq Ali kao ljevičar, baštinik aristotelijanske tradicije u kojoj aristotelijansko znanje kroz angažirano djelovanje ističe da ljudi mogu imati znanje, prenositi ga i djelovati po svojem logosu. Zahvalan sam anonimnom recenzentu za ovaj uvid.

⁴⁸ T. ALI, *Kamena žena*, 183.

⁴⁹ O izgradnji moderne Turske kao nacionalne države vidjeti više u: Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, ²1968.).

pri tome izbjegavajući nepravilnosti, neizvjesnosti i diskontinuitete revolucionarnih djelovanja.⁵⁰ Upravo Ataturk stvarajući državu ima u perspektivi comteovski cilj: „izgraditi sistem koji će izgrađivati ljude odnosno njegove vođe“.⁵¹ Ipak jasno je da takav modernizacijski poduhvat poduzet sredstvima, kapacitetima i snagom vojske ima mogućnost za uspjeh. Ono što brine Salamana i Nilofer je pretvaranje cijele države u vojni kamp, istovremeno zamjenjujući jednog tiranina drugim.

Tariq Ali u posljednjoj knjizi Islamskog kvinteta naglašava opasnosti od destruktivne i dekadentne uloge vojske. Tako govoreći o četiri raka koja izjedaju Domovinu, jedan od njih je i vojska, a druga tri su Amerika, mule i korupcija. Vojska sama po sebi možda može slomiti stari poredak, ali njezina avangardna uloga, u kojoj je ona sama sebi korektiv i kontrolor, može implicirati jednako razorne posljedice za političku kulturu, autokratsku maniru ponašanja i istinu shvaćenu kao komandnu naredbu.⁵² S druge strane ona zaista može donijeti jedinstvo i centralizaciju te efikasnost i reformu. Postavlja se ključno pitanje: Koliko moći oficir Descartes (ne samo po efektivnoj vlasti već i njezinim načinima funkcioniranja) treba akumulirati na uštrb Descartesa građanina?

„Početkom jedanaestog stoljeća islamski je svijet naočigled nazadovao.“⁵³ Osnovni uzrok tog nenapredovanja prije svega, bila je destrukcija države. Stvaranje odanosti bazirane na sistemu ropstva pokazalo je da, „snažna vlast ne znači snažnu državu“.⁵⁴ A islamske države su postupno umjesto trgovačko-novčane stvarale feudalno-kmetsku privredu.⁵⁵ Prestavši da bude trgovačka država, uz dvorsko rasipništvo

50 Više o ovome u: „Comte i ideja poretka“, Slaven RAVLIĆ, *Suvremene političke ideologije*, 126-133.

51 John Patrick Douglas BALFOUR KINROSS, *Ataturk The Rebirth of A Nation* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.).

52 O određenim posljedicama i razlozima protiv „vojne“ demokracije i njezine političke uloge vidjeti u Adnan TATAR, „Nevolje sa ‘vojnomo’ demokratijom“, *Republika* (Beograd), br. 558-559, 1. 10 - 31. 10. 2013. <http://www.republika.co.rs/558-559/22.html>.

53 B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 67.

54 O. ROY, *Sekularizam u suočavanju s islamom*, 91.

55 Ako se vratimo Hegelovoj „Filozofiji historije“ u njegovoj imaginaciji pojedine civilizacije upravo u zavisnosti od svoje „svjetsko historijske uloge“ imaju i svoja dominantna zanimanja. Tako su za razliku od civilizacija stepa i visoravni koje se bave stočarstvom, narodi riječnih dolina oni koji se bave zemljoradnjom odnosno ratarstvom. Najpotentnije civilizacije su s druge strane one koje su trgovački orijentirane budući da, koristeći otvorenost vodenih putova, one baštine tradicije otvorenog uma i avanturističkog duha spremnog na izazove. Stoga je emaniranje Boga u povijesti ili jedna teodiceja u hegelijanskoj fenomenologiji duha oprostovana kroz ove narode slobodnog, osvajačkog i poletnog duha. Više u: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Filozofija povijesti* (Beograd: Berdfin; Banja Luka: Romanov, 2006.).

i pomanjkanje organizacije u središtu, kulture i društva islamske civilizacije sve više su postajale statične, a odatle sterilne i neplodne za duhovno-materijalne iskorake.

3. Društveni aspekti političkih pouka Kvinteta

3.1. Solidarnost

Osim nesposobnosti da izgrade državu i njezine institucije, u političkoj misli Tariq Alija nepostojanje solidarnosti drugi je veliki razlog nesposobnosti islamskih država da se odupru pred naletom reconquiste i njihova postajanja plijenom kolonijalnih osvajanja. Isticanje vrlina solidarnosti jednog društva u Islamskom kvintetu Ali semiotizira kroz ličnosti Al Zindika u romanu *Sjene narova drveta* i Štićenika iz romana *Sultan u Palermu*. Figurirajuće ličnosti koje nisu puki negodujući skeptici, prezirući likovi, nego persone/individuumni ljudi (čitaj: angažirani mislioci) koji razumijevaju stanje naroda i vrijeme u kojem se nalaze. Obojica ističu solidarnost i njezino centralno značenje, čija je odsutnost ne samo dovela do pada Al-Andalusa i Siqqiliye nego bez nje ne postoje bilo kakvi izgledi da se očuva vlastiti identitet a kamoli da se digne ustanak protiv nevjerničke vlasti. Zato i drugi važni islamski umovi koje Tariq Ali predstavlja, poput geografa Muhameda al Idrisija, razumijevaju i shvaćaju važnost solidarnosti.⁵⁶

Genealoški korijen arapske riječi *insan* znači čovjek, označava bivanje u zajednici odnosno združenost. Kako je još Ibn Haldun opisivao *asabiju*, njezina etimologija i simbolika izviru iz riječi *ahi*, koja znači „moj brat“ ili označava relaciju „bratstvo“. Možemo reći kako je zajednica, zajednica odnosa među ljudima, koji govore o uzajamnoj odgovornosti jednih za druge. Tako postavivši etimologiju zajednice i solidarnosti kao njezine unutrašnje veze, kohezije, čvrstine, ljepila, jasno je zašto Ali postavlja haldunovsku tezu, koja implicira da

⁵⁶ Prisustvujući jednoj džumi u centralnoj gradskoj džamiji u Palermu, al-Idrisi, doživljava snažno iskustvo „podnevnog skupa petkom (koji, A.T.) pruža pravovjernima mogućnost da crpe snagu jedni iz drugih. Oduvijek je to shvaćao, ali je tek nedavno i sam doživio to osjećanje. Ustvari, baš prije dvije nedelje, kad mu je saopćeno kakva je sudba predstoji Philipu.“ (Tariq ALI, *Sultan u Palermu - Četvrta knjiga Islamskog kvinteta* [Sarajevo: Buybook, 2010.], 112.) Upravo je doba najavljenog suđenja prvaku muslimana na otoku Phillipu al-Mahdiju doba nesigurnosti, sumnje i straha. Zato iskazujući da strah dotiče i velikog učenjaka al-Idrisija, kraljeva prijatelja i savjetnika, Ali želi istaći koliko je zajednica i njezina unutrašnja kohezija važan instrument sigurnosti i nade koja je potrebna svim ljudima a ne samo kao duhovna težnja koja karakterizira običan puk.

gubitak solidarnosti jedne zajednice u stvari ne vodi ničemu drugom do destrukcije same zajednice. Imajući u vidu ove osnovne teorijske postavke o značaju solidarnih veza unutar zajednice, ne može biti nejasno zašto je Salahudin za Alija toliko uspješan vladar. Zahtijevajući da vojnici i zapovjednici jedu iz istih posuda i istu hranu kako bi se izgradilo povjerenje i solidarnost među njima kao najmoćnije oružje, Al Naser⁵⁷ shvaća moć vrijednosti zajedništva naspram vrijednosti moći pukih brojeva. Jedino „ta solidarnost im je pružala kolektivni identitet...“⁵⁸ kao dovoljno velik oslonac da mogu poraziti neprijatelja. Osmanski slučaj je također indikativan budući da je jedino vojska baštinila zajedništvo. Svjesna svoje uloge u vremenu kraja jedne imperije, ona kao cjelina, zajednica, bratstvo i odgovornost, ničeanski rečeno: *nosilac plamena*, bila je sposobna da uoči neprijatelja i da ga porazi ne obraćajući pažnju na sporedne, unutarnje, lične, personalne razmirice, neslaganja i nedostatnosti jednog kolektiva obuzetog vlastitim nedaćama i razmiricama. Ovakva konceptualizacija solidarnosti kao *spiritusa movensa* kolektivne moći jednog vojnog ili društvenog organizma zalječuje i još jednu iznimnu slabost islamskih društava, a koja se odnosi na nedostatak discipline. Upravo je nedostatak discipline uzrok nedostatka solidarnosti, ili nedostatka vjere u zajedničke ciljeve i uzajamnu odgovornost, te predstavlja svojevrsni skok iz stanja reda i poretka u stanje obuzetosti isključivo vlastitim, ličnim, personalnim i egoističnim interesom.

3.2. Ropstvo

Jedan od osnovnih oblika predmoderne kulture predstavlja njezin unutrašnji ustroj, djelatnosti i produktivnost koja se značajno oslanjala na robovsku radnu snagu, kao predmoderne oblike proizvodnje novih materijalnih uvjeta života. Međutim, čini se kako su cijela društva patila od sablaznog podaničkog mentaliteta. Ovim hegelijaskim logičkim sistemom, teza i antiteza, gospodara i robova, islamski a posebno arapski svijet nije uspio iznaći način, model razvoja, koji bi utjelovio slobodu za pojedinca kao člana jedne zajednice.⁵⁹ U tom procjepu između straha od dekadencije i straha

⁵⁷ Nadimak Salahudina Ajubija i znači „onaj koji donosi pobjedu“.

⁵⁸ T. ALI, *Knjiga Salahudinova*, 254.

⁵⁹ Značajan aspekt neslobode nalazimo kod Hosen Mahmuda (Hosen Mahmud ABDURRAHMAN, *U ozračju šejhu'l-ekbera Mujiddina ibn 'Arebija: odbrana ili optužba njegovog naukovanja* [Sarajevo: Sedam, 2010.]) koji propituje zanimljiv slučaj Mensura Haladža, islamskog mislioca, koji je pogubljen u Bagdadu za vrijeme kalifa Muktedira u X. stoljeću.

od slobode „izlaz“ je pronađen u odbacivanju lične odgovornosti, društvenoj zatvorenosti i odricanju prava na mišljenje, promišljanje, razmišljanje, stvaralački rad kao nešto što nije puki jezični obrat, igra značenja već nagon stvaranja nove vrijednosti koja nije isključivo idejna, vrijednosna, već ona koja marksovski rečeno utemeljuje čovjeka kroz njegovo materijalno biće (čitaj: materijalno blagostanje). U situaciji isključivih totalnih koncepcija vlasti kroz objedinjavanje despotske političke vlasti i vrhovnog vjerskog autoriteta društvo je konstantno penetrirano totalitarnom moći. Iz toga proizlazi da su dinastički poredci monolitne, unisone, monokratske vladavine koje nisu dozvoljavale, iz razloga sigurnosti dinastičke vlasti, razvoj alternativnih izvora moći, a koje su logikom moći sile i/li vrijednosne prisile svoju poziciju religijskog autoriteta koristile kao izvanredan mehanizam supresije različitih, kritičkih i drukčijih stavova, ponašanja i mišljenja. Nastanak diobe javnog i privatnog kao sfere zaštite pojedinca logikom zakonske vrijednosti i protuteže totalnoj moći vladara u toj društvenoj perspektivi nije mogao nastati.⁶⁰ Takva društva i države, emirati, sultanati kao državopravni oblici fokusiraju se na ličnost vladara a ne na zakonitost statusnog definiranja. Razvijajući servilan, podanički, robovski mentalitet, ova društva gmižu u okovima dnevnog preživljavanja kao umjetnosti pukog opstanka. A tamo gdje nema sigurnosti, nema ni razmišljanja koje ide korak dalje od briga o pukim biološkim potrebama ljudske egzistencije.

Robovi kao imenovani nositelji političkih funkcija, što je po Lewisu⁶¹ karakteristično obilježje Osmanlija i islamskih emirata, ima svoje dodatne implikacije. Iako je, kako Ibn Haldun kaže, abasidska

⁶⁰ Razmatrajući odnos javnog i privatnog Benjamin Konstant ističe kako „u antičkoj republici građani su zaista izravno participirali, ali nisu imali slobodu od polisa, njihova privatna uvjerenja i mišljenja bila su zajednička svim ostalim, građanima, nije postojala privatna sfera.“ (Konstant u: John SCHWARZMANTEL, *Doba ideologija: političke ideologije od Američke revolucije do postmodernih vremena* [Zagreb: AGM, 2005.], 43.) Iz toga proizilazi jasan stav suvremene Zapadne teorije o društvu i državi da kao protuteža naspram vlasti države mora postojati civilno društvo ili ono što Tocqueville naziva srednjim asocijacijama kao onim interesno-vrijednosnim skupinama koje omogućavaju pojedincu zaštitu od totalne moći suverene države. Više o ovom pogledu na razumijevanje ograničenja vlasti u republikanskom uređenju države i stavovima Humea, Fergusona, Konstanta, Tocquevilla i drugih u značajnoj studiji Johna SCHWARZMANTELA, *Doba ideologija: političke ideologije od Američke revolucije do postmodernih vremena*.

⁶¹ Bernard LEWIS, *Race and Slavery in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 1994.).

dekadencija islamskog svijeta izliječena ropstvom,⁶² samo ropstvo kao oblik besprijekorne odanosti jest važno, ključno i iznimno bitno za stabilnost vladavine. Međutim, ropstvo po svojoj latinskom korijenu „*servile*“ govori o podaništvu, servilnosti, kao mentalitetima identiteta nespremnog na samoinicijativno, inovativno djelovanje (čitaj: radikalnu reformu). Iako broj robova u odnosu na broj stanovnika nije u islamskom svijetu bio tako izražen kao u antičkom Rimu, Ateni ili Sparti,⁶³ upotreba robovske radne snage bila je od vitalnog značenja za mnoge islamske države. Od masovnog uvoza Zanj robova⁶⁴ oko X. stoljeća u južni dio Mezopotamije, gdje su bili oslonac za masovnu proizvodnju pamuka, riže i drugih esencijalnih proizvoda za abasidsku dinastiju, pa do krimске trgovine robljem, može se nedvojbeno tvrditi da je potražnja za robovima bila konstantna i da su robovi bili čak i u Osmanskom Carstvu, po Inalciku, *vitalna institucija sistema*.⁶⁵ U državama kakav je Krimski kanat cjelokupna država ovisila je o trgovini robljem za koju Kizilov kaže: „slave trade was a cornerstone of the Crimea’s economy...“.⁶⁶ Ovisnost o robovskoj radnoj snazi nužno je morala imati svoje razarajuće efekte s procesom daljnjeg opadanja moći islamskog svijeta u cjelini budući da su se tradicionalni izvori za tržišta robova zatvarali s konsolidacijom *drugih* država. Razarajuće posljedice ropstva ne samo da možemo gledati kroz ekonomske aspekte nedostatka

62 Veliki uspjesi Mameluka koji su ne samo uništili male kršćanske države Antiohije, Akre i drugih gradova nego su 1260. godine u jednoj historijski iznimno važnoj bitci kod Ajn Džaluta u Palestini potpuno uništili Mongole najavljujući kraj njihove najeзде. Kada se uzmu u obzir ti uspjesi, nije nimalo čudno što je Ibn Haldun smatrao da su robovi spasili islamsku civilizaciju od abasidske dekadencije dajući joj nov elan, snagu i polet. Po Inalciku egipatski Mameluci su *ghulam* ili *kul* sistem upotrebe robovske radne snage od administrativno-političkih do poljoprivrednih i vojnih svrha razvili do neviđenih razmjera. (više u H. INALCIK, „Servile Labor in the Ottoman Empire“; Bernard LEWIS, *Race and Slavery in the Middle East*; Mikhail KIZILOV, „Slave trade in The Early Modern Crimea From The Perspective of Christian, Muslim and Jewish Sources“, *Journal of Early Modern History* 11 [2007.], 1-31.).

63 Broj robova u Istanbulu u odnosu na broj stanovnika iznosio je 1/5, i to u zenitu ekspanzije tržišta robljem za vrijeme vladavine Sulejmana I. Zakonodavca. (H. INALCIK, „Servile Labor in the Ottoman Empire“. Vidjeti poglavlje „In the Service of the State and Military Class“.)

64 Zanj na arapskom znači ‘zemlja crnaca’ i odnosi se većinom na područje jugoistočne Afrike. Ime otoka Zanzibar, također potječe iz korijena ove riječi, a sam je dugo vremena bio važno trgovačko odredište za promet robovima sa područja tzv. Svahili obale.

65 Inalcik tvrdi da su: „dve bazične institucije klasičnog Osmanskog carstva bile su njen robovski i timarski sistem. Ove institucije su određivale vojni i politički poredak države, njen fiskalni sistem i oblike uživanja zemlje – uslovljavale su celokupno njeno društveno i političko ustrojstvo.“ Halil INALDŽIK, *Osmansko carstvo: Klasično doba 1300-1600* (Beograd: Utopija, 2003.), 72.

66 M. KIZILOV, „Slave trade in The Early Modern Crimea“, 2.

radne snage nego i kroz razumijevanje svijeta i vremena u kojem se nalaze. Indikativan dokaz ove neosviještenosti i zatvorenog mentaliteta nespremnog na preuzimanje i učenje pozitivnih zapadnih praksi bilo je i odbijanje marokanskog sultana 1842. godine da ukine i zabrani ropstvo. Ova inicijativa bila je potaknuta od britanske imperije koja je težila međunarodnoj aboliciji ropstva u to vrijeme.⁶⁷ Zanimljivo je kako je sam marokanski sultan Abd al-Rahman ibn Hisham (1778.-1859.) odbio britansku inicijativu braneći ropstvo idejom prirodnih prava, koje je poput svjetlosti dano jasno i nedvosmisleno a koje svoju utemeljenost vuče još od Adema. Ovakvi primjeri su najbolji pokazatelj zbog čega u romanu *Kamena žena* njemački barun, gost u kući Iskander-paše, smatra da islamska društva imaju problem stalno se okrećući nazad, a ne postavljajući nove ciljeve ispred sebe koji bi zadali novi horizont i perspektivu. Imajući u vidu da ova kako kaže Ebu Sulejman „*psihologija robova* koji su postali poslušni i koji su kleknuli pred zlostavljanjem svojih gospodara“⁶⁸ predstavlja jedan oblik strukturiranja političke kulture islamske civilizacije koja nije htjela priznati kako je jedino psihologija slobodnih ljudi, ljudi oslobođenih „paklene retorike“ (čitaj: priča o božjoj kazni i srdžbi u nedostatku valjane argumentacije), mogla ponuditi reforme odozdo, iz društva, a ne instaliranje reformi odozgo iz sistema, kao što su reforme Mehmeda Alija u Egiptu (XIX. stoljeće), tanzimatske reforme u Osmanskom Carstvu i dr. Mentalitet straha od odgovornosti koji je vodio posebno arapska društva tako je bio izražen da su osmanska, francuska i britanska administracija u Egiptu bile većinom popunjene Turcima ili Tatarima i njihovim potomcima a ne Arapima.⁶⁹

3.3. Odnos prema ženi

Status žene i njezino političko, socijalno, bračno/porodično, obrazovno i svako drugo mjesto u društvu predstavlja jedan iznimno važan aspekt i pouku kojom Tariq Ali nastoji prožeti Islamski kvintet. Odnos prema ženi u svakom dobu ima svoje ambivalentne emanacije, ali suštinski postoji jedna jako izražena nit. Na jednoj strani ističe socijalne

⁶⁷ Na zahtjev generalnog konzula u Maroku, sultan odgovara s vidljivim čuđenjem, kako kaže Lewis, i tvrdi sljedeće: „the traffic in slaves is a matter on which all sects and nations have agreed from the time of the sons of Adam... up to this day“, te da on (Sultan) „not aware of its being prohibited by the laws of any sect, and no one need ask this question, the same being manifest to both high and law and requires no mare demonstration than light of day“, završava Lewisov citat. (prema Bernard LEWIS, *Race and Slavery in the Middle East*, vidjeti Poglavlje 1)

⁶⁸ A. A. EBU SULEJMAN, *Kriza islamske civilizacije*, 148.

⁶⁹ Više u: B. LEWIS, *Arap i povijesti*.

marginaliziranosti ili neiskorištenosti žena, njezinih potencijala te na drugoj stani njezin neposredan utjecaj, moć i potencijal. U *Knjizi Salahudinovoj* izmišljeni likovi Džemile i Halime, Salahudinovih žena, žele prikazati puninu života jedne srednjovjekovne žene koja se suočavala s velikim nedaćama, odbacivanjima ali i mogućnostima i sposobnošću ravnim samom Salahudinu. Kroz Džemilu, ženu izrazitih misaonih sposobnosti, Ali ističe važnost Farabija, Ibn Sine i Ibn Rušda, ali ne samo u kontekstu njihove rezigniranosti svođenjem uloge žene na biološko-reproduktivno-servilnu. U romanu *Kamena žena*, lik Iskender-pašine kćerke Nilofer posebno je bitan budući da on pokazuje buntovništvo spram utvrđenih pravila napuštajući porodicu i udajući se za grčkog učitelja. Možemo zaključiti kako je poruka ovog Niloferina postupka simbolički korak „ocoubojstva“ kao nužne simboličke slike lomljenja starog lanca uvriježenih pravila.⁷⁰ Na određeni način ovaj Niloferin postupak najavljuje novo društvo i kemalističku perspektivu koja će doći donoseći nove obzore, ali ono što Ali izbjegava kazati - donoseći i nove okove. Iako su Ataturk i Reza Pahlavi zabranili nošenje zara i feredže, ta reforma prije svega je koristila ženama iz gornje klase, elite. Za žene iz niže i srednje klase ona je bila traumatična budući da simbolički elementi modernosti koje je promovirao Šah, nisu izmijenile vrijednosni odnos prema ženi kao takvoj niti u svojem okrilju niti u okrilju vjerske vrhuške. Odnos prema ženi nije zavisio samo od zakonsko-institucionaliziranog poimanja žena. One nasuprot uvriježenom mišljenju nisu bile samo „okovane vjerskom nošnjom“ nego su dalekosežniji i veći problemi bili vezani uz patrijarhalno-falocentrično običajno pravo koje je na ženu gledalo iz domena libidovskog, egzotičnog i estetičkog te tako žene „bez obzira kojoj klasi pripadale, njihove muške kolege smatraju lutkama i predmetima“.⁷¹ Ovaj odnos neravnopravnosti nije bilo moguće

⁷⁰ Nadahnjujući lik Nilofer ne samo kroz kritiku starih za razvrat, nemoral i uskogrudnost („Moj je djed volio vino, lov i bludničenje, i to baš tim redosljedom.“ (T. ALI, *Kamena žena*, 36), ona istovremeno nudi i autokritiku i autokorekciju vlastitih stavova budući da, ostavljajući grčkog učitelja, ona ne želi da do kraja života provede kao „buntovnica“, tj. živeći u inat drugima, nego se vraća kući gdje je priznata kao nezavisna žena koja sa svojim životom konačno može uraditi što želi.

⁷¹ Haleh ESFANDIARI, *Reconstructed Lives: Women and Iran's Islamic Revolution* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.), 85. Marokanska intelektualka i borac za prava žena Fatima Mernissi u knjizi *Žene i Islam* također nastoji razbiti kontuzije i konfuzije koje producira falo-filetična svijest islamskih društava i alijevski raščarava mističnu predodžbu o muškom svijetu islama. Kako ona kaže, to što se prava žena predstavljaju kao problem za neke suvremene muslimane nije ni zbog Kur'ana ni zbog Poslanika, ni zbog islamske tradicije, već naprosto zato što se ta prava sukobljavaju s interesima muške elite. Prema Mernissi, elitistička frakcija nas pokušava ucijeniti da je njihov egoistički, uveliko subjektivni i skroman pogled na kulturu i društvo zasnovan na svetosti. Više u: Fatima MERNISSI, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991.).

izmijeniti pukom promjenom regulative prema nošnji, obrazovanju i politici, patrijarhalni um baštinio je najvažniji od svih ideoloških aparata, porodicu. Tako su žene iz loše situiranih porodica naspram proklamirane ravnopravnosti ostale prikovane socio-ekonomskim mogućnostima društva da podrži emancipatorske reforme zacrtane u pozitivnom pravu.

Okovi moderne imaju tretman u romanu *Noć zlatne leptirice*. Opisujući životne izazove jednog mladića iz Lahorea, koji konačno obilazeći London, Pariz i Peking ponovo dolazi u Domovinu, uz njegovu priču Ali vezuje i priče iz ženske perspektive. Tako prikazujući ambivalentnost položaja žene u modernom svijetu, bilo u Lahoreu, Parizu ili Pekingu, sasvim je jasno da Ali kroz likove Jindie, Zeynab i Zločeste Lateef nastoji personificirati ženske uloge danas, ali i što je mnogo važnije, predstavljanje same ženske uloge u modernom svijetu.

Dok je Zločesta Lateef – madam Auratpasand, žena pakistanskog generala, u potrazi za slavom i novcem na Zapadu svjesna da je iskorištavana i eksploatirana kao suradnik Francuske obavještajne službe da bi poslužila interesima ratne propagande u ratu protiv terora (čitaj: ne-Zapada), Zeynab je nezavisna žena koja je po želji svojeg brata udana za Kur'an kako on ne bi morao plaćati miraz za nju. Ona je svjesna da se prave vrline muslimanke ne mogu gledati po njoj samoj već u smionom suočavanju s nevjerojatnim nevoljama, islamističkom tiranijom kao u slučaju Lateef. U stvari Zapadu i ne treba slobodna, nezavisna, voljena muslimanka poput Zeynab ili Jindie, nego mu treba priča o ugnjetavanju Lateef skoro kao apologija vlastite savjesti da bi se nastavilo dalje dronovanje waziristana, pendžaba, jemena, somalija i drugih „istočnih“ ne-mjesta, podobnih za pražnjenje vojnih magazina i angažiranje domaćeg viška birokrata u programima obnove.⁷² Kritika imperijalističke eksploatacije žene radi njezine propagandne instrumentalizacije ima posebno važan odjek kod Alija kao filozofa, mislioca, pisca i ljevičara.

Tariq Ali s druge strane ne želi okriviti ni „svete spise“, nego

⁷² Raskrinkavajući ovu propagandno-imperijalnu zloupotrebu svega, Ali kroz pripovjedača Dare u romanu *Noć zlatne leptirice* kaže: „A sada je otvorena sezona lova na islam. Svakovrsno smeće je bilo sasvim uredu, dok god su mu meta Poslanikovi sljedbenici a još bolje ako to smeće dolazi od lijepih žena koje je na Zapadu lakše marketinški plasirati.“ (T. ALI, *Sultan u Palermu*, 205) Nekada su to bile antikomunistička sjećanja ili holokaust u svoje vrijeme, a danas je islam točka referencije za odbacivanje ili suosjećajnost. Ovo se govori o Zločestoj Lateef „jer ju je trebalo iskoristiti da na najsladi i najblaži mogući način, opravdava svaki zločin Zapada u muslimanskim zemljama kojem je trebalo opravdanje...“ (T. ALI, *Sultan u Palermu*, 219)

krivi ljude koji iz iste, materijalističke sitnoprofitnosti orobljavaju svoje sestre, majke, rođakinje i žene! S druge strane napuštajući svijet islamskih fundamentalista, Anjum, bivša djevojka Zahida, uspješnog ortopeda koji ima veliku karijeru na Zapadu, u Engleskoj je udana za vjerskog fundamentalista, ovaj put kršćanina. Iznenadni susret dvoje bivših ljubavnika ostavlja na Zahida snažan utjecaj o turobnom životu Anjum i fundamentalista. Alijevo pokazivanje ekstrema Orijenta i Okcidenta jedan je od načina njegove kritike fundamentalizama. Sama *Reconquista* u Španjolskoj ili na Siciliji, križarski ratovi na Bliskom istoku, ratovi protiv „terora“ nisu ništa drugo do sukobljavanje fundamentalizama koji žele apologirati svoje zločine navlačeći odoru civilizacije. Upravo je Alijev naum spasiti civilizaciju od njezinih aberacijskih percipiranja i postuliranja govoreći o prosperitetu zajednice različitih.

3.4. Kastinski mentaliteti

Hegel je još u svojoj Filozofiji povijesti kazao kako kastinski duh (za njega indijski) nije onaj koji je prijemčiv za političke revolucije koje ravnodušno prolaze pokraj njega „jer njegova se sudbina ne mijenja“.⁷³ Moderna je u političkom smislu, ma koliko se tome opirao Burke, s Francuskom revolucijom 1789. iznjedrila političku aktivnost mase a maksima te aktivnosti bilo je kartezijansko *sapere aude!* - Usudi se pitati! To više nije puka promjena sistema, vlasti ili zakona već promjena identiteta. Za tu tvrdnju posebno je zgodna anegdota o Ataturkovu iskustvu kao vojnog atašea Osmanskog Carstva u ambasadi u Sofiji gdje je tokom njegova posjeta jednom restoranu neki bugarski seljak oštro protestirao budući da ga nisu htjeli uslužiti jer se radilo o restoranu za visoko društvo. To je na Ataturka ostavilo tako snažan dojam da je smatrao kako želi da turski seljak upravo bude takav – spreman boriti se za svoja prava a ne pasivni podanik države.

Kastinske predrasude kao pogled na svijet negiraju i vjersku, etničku, zanatsku ili imovnu realnost pretpostavljajući čovjeka današnjice sudu nepromjenljive historije njegovih djedova. Ovo omeđavanje, orobljavanje, mentalitetom tradicije kao česterstonovske vladavine mrtvih posebno je važan segment društvene stratifikacije koji ne dopušta društvenu fluidnost i meritokratsku definiciju čovjeka kao osobe određenih sposobnosti, kvaliteta i znanja. Naspram ovog nekrokratski mentalitet, mentalitet kastinskog suda, definira čovjeka onim nepromjenljivim, njegovom prošlošću. Najbolje iskazivanje ovog

⁷³ G. W. F. HEGEL, *Filozofija povijesti*, 149.

mentaliteta predstavlja u *Kamenoj ženi* Mahmud-paša, Iskender-pašin otac, čovjek koji je izmijenio knjigu svojeg porodičnog stabla da se ne bi saznalo da mu je predač bio čistač balege, iako je to bilo općepoznato. Upravo je ovakav oblik rezoniranja obilježen kastinskim duhom – (kaste za razliku od klasa predstavljaju društvene formacije iz kojih je prelazak iz jedne u drugu sistemski onemogućen, nekada državnim a nekada običajnim pravom) kao vid palanačkog duha gdje mi nismo mi, nego naši preci, jedan je od djelatnih oblika predmodernog vremena koje cijeni, vrednuje i sudi po prošlosti, a ne po sadašnjosti ili po sposobnosti. Jedna nekrokratska filozofija učmalosti kao duh kulture koja ne može razumjeti čovjeka kojeg gleda kroz njegovo djelo, već kroz vječiti stereotip prošlosti (čitaj: neizmjenljive sudbe odnosno fatalnog određenja *homo suyet-a/podanika*). Ne percipirajući čovjeka kao subjekta, homo fabera, krojača svoje sudbine, već ga vječito teži opteretiti vlastitim marginalnostima i usudom predodređenja. Cijela islamska civilizacija boluje od „prošlosti“ koja se ne proučava, već se živi. Upravo ova desubjektivizacija čovjeka neizmjenljivim „što-on-jest“ baca ga u ambis argumenata vječitog regresa. U XXI. stoljeću islamski svijet još nije napustio takva viđenja *homo sapiensa*, koji u njegovoj vizuri uvijek ostaje nečiji – rob a ne svoj – slobodan. U romanu *Noć zlatne leptirice* dah mogulskog društvenog uređenja i kastinskog sistema umnogome obilježava i današnji Pakistan, u kojem caruju kaste koje se sada drukčije zovu kao: vojska, mule, plemenske zajednice i njihovi vođe. Zato je danas i svijet zemalja Zaljeva, po postocima u svijetu najbrojniji po incestnim i srodničkim brakovima nastalim iz perspektive krvnog srodstva koje ne dopušta subjektu, građaninu, da izvrda ispod plašta plemena i klana, ne dopuštajući mu da stekne autentično iskustvo, što je po Levinasu jedino moguće kroz upoznavanja drugog.

U modernoj drami identiteta, koja je nekako uvijek tragično inducirana, javlja se ne samo traganje za slobodom nego i bijeg od pretjerane slobode shvaćene kao neobuzdanosti i poštovanja granica autonomije / slobode drugih. Ova tortura hedonističke slobode bez principa odgovornosti za Jindinu kćerku Neelam, čiji je muž živio hedonističkim načinom života, i u alkoholiziranom stanju dolazio pred vlastitu djecu dovodeći druge raspuštene žene i praveći „žurke“, nužno implicira da „svaka sloboda vodi u moralnu korupciju“.⁷⁴ Ali snažno iskazuje identitetske prijepore koji raskidaju čovjeka te postavljaju brojna pitanja. Ključno pitanje koje leži pred svijetom jest upravo

⁷⁴ Tariq ALI, *Noć zlatne leptirice – Peta knjiga Islamskog kvinteta* (Sarajevo: Buybook, 2010.), 30.

suočavanje sa samom slobodom, kao pravom - odgovornošću naspram pojedinačnogprava ili insistiranja na odgovornosti u dobu robotiziranog kapitalizma. Između tradicije i modernosti, religije i ireligioznosti, celibata i promiskuitetnosti obična ljudska osoba nalazi se u vlastitoj šizofrenoj dilemi što učiniti sa samim sobom. Tendencija odbacivanja slobode kao dekadencije jako je čest, štoviše, shvatljiv način, metoda, razumijevanje društva i života uopće, u cilju zaštite vlastite ličnosti od drugih koji vlastito ponašanje tumače i brane: slobodom, izvrgavajući jedan humanistički pojam u njemu stranu konstelaciju moći i torture. Naravno da se propituje sam društveno-politički milje u Pakistanu i u cijelom svijetu nakon 11. septembra 2001. godine, te o potrazi za identitetom, prapočetcima, izvornošću čija je jedna od posljedica i u okretanju religiji (čitaj: zatvaranju kao reaktivnog ali i pozitivnog traženju autentičnog sebe, kao one kjerkegorovski jedino moguće slobode) u strahu od nasilništva apologiranog slobodom.

4. Kraj duha istraživačkog poleta i propadanje naučne misli

„Da li su islam i modernost nespojivi?“⁷⁵

Jedna od najvećih nesreća koja je zadesila islamsku civilizaciju do kraja izvrgnutu s križarskim pohodima i mongolskim najezdama, nije sama uzrokovala, ali je u znatnoj mjeri ubrzala marginalizaciju jedne riznice znanja. Poseban aspekt u Islamskom kvintetu zauzima odnos prema znanju i nauci kao strukturiranom, raščarljivom, promišljenom (čitaj: aristotelijanskom, prosvjetiteljskom) pogledu na svijet. U svojem prosvjetiteljskom diskursu Tariq Ali insistira na tome kako je odbacivanje naučnog mišljenja bilo ne možda jedini ali jedan od glavnih uzroka propasti islamske civilizacije u smislu njezine sposobnosti produkcije i projekcije nove naučne misli.

Ipak sasvim se sigurno može reći da nije moguće islamski svijet nakon Averoesove / Ibn Rušdove smrti (1198.) proglasiti dobom mraka. Takve stavove možemo naći kod Corbina koji kaže: „neistinito da je ona (nauka A.T.) zaključena s Averoesovom smrću (1198)“⁷⁶. Slične nalaze u pogledu na historiju nalazimo kod Ilbera Oryatlja, turskog historičara, koji tvrdi kako je Osmansko Carstvo pokazivalo sposobnosti adaptacije, prilagodbe i učenja.

Tako je period tulipana u XVIII. stoljeću nakon bitke kod Pruta 1711. s Rusima i Požarevačkog mira 1718. s Austrijom, donio period

⁷⁵ J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*, 98.

⁷⁶ Henry CORBIN, *Historija islamske filozofije I-II* (Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1987.), 6.

dugo očekivanog mira uz razvoj draguljarstva, mode, stručnih škola (balistika, trigonometrija), razvoj štamparija.⁷⁷ Sama reforma školstva u Osmanskom Carstvu u XIX. i XX. stoljeću bila je laička a ne vjerska reforma, dok je period tanzimata poznat kao period osmanskog modernizma. Reforme koje su započele iz vojne sfere, ukidanjem starih vojnih redova (janjičara i spahija), reformom javne uprave i administracije, uvođenjem francuskog kaznenog prava, ideologije osmanizma, nastavljene su s procesima liberalizacije koji su doveli i do proglašenja ustava i sazivanja parlamenta.

Ipak, jasno je da islamski svijet nije zapao u mrak nakon smrti Ibn Rušda, ali je također točno kako je „islamski svijet u 15. stoljeću izgubio nadmoć u nauci“.⁷⁸ Samo je zastrašujuća vojna moć Osmanlija prikivala „duboku slabost vojnog despotizma i trulog društvenog poretka“⁷⁹ na Bliskom istoku.⁸⁰ Islamski svijet kao civilizacijski izvor znanja, spoznaja, snage duha istraživanja⁸¹ prestao je biti uzor čak i mnogo prije nego što su vojske Osmanlija, Mogula, Safavida, Almoravida, Ajubida i dr. bile zaustavljene. Čini se da je Karlovački mir (1699.) kao historijski sporazum nametnuo nemilosrdan gubitnički mentalitet i modalitet i posljednjoj velikoj islamskoj državi.⁸² Svjedočanstvo

77 Osmanlije su počele štampati knjige u Carigradu 1728. godine tokom ere tulipana, dok je prva štamparija u arapskom svijetu otvorena 1822. godine u Egiptu od strane Mehmed Alija.

78 I. ORTAYLI, *Osmanlije - posljednja imperija*, 65.

79 B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 77.

80 Često se fokusirajući na vojne intervencije na tlu Europe, posebno zajedničke napore francuske i osmanske države da slome austrijsku državu, zanemaruju se osmanske intervencije u drugim dijelovima svijeta. Od ekspedicije Hajrudina Barbarose i njegova brata Harudja u Alžiru, iz kojeg su protjerali Španjolce, pa preko intervencija u istočnoj Africi gdje su pomagali islamsku državu Adal (današnji Džibuti) protiv Etiopljana i Portugalaca, vojnih intervencija u Indiji, obrane Ačeha, Malake, Diuja i drugih država koje su tražile zaštitu pred flotama prvenstveno portugalske kolonijalne imperije.

81 Istraživački duh, polet i poduzetnost, koji je krasio rani islamski svijet, omogućio je širenje trgovačkih, diplomatskih i drugih međunarodnih veza od Korejskog poluotoka i Kine, do današnje Indonezije, Indije, istočne Afrike te subsaharskih naroda s kojima je postojala živa komunikacija, trgovina, razmjena, ali su vođeni i ratovi.

82 Dominik Mojsi u *Geopolitici emocija* kaže: „Početak renesanse na hrišćanskom Zapadu podudara se s početkom propadanja islama.“ (Dominik MOJSI, *Geopolitika emocija* [Beograd: Clio, 2012.], 79) Po njemu preokret se dogodio 1683. godine nakon neuspjele opsade Beča, međutim i sam je svjestan da je postojao jaz u „pogledu razvoja vojne tehnologije, posebno vatrenog oružja“ (D. MOJSI, *Geopolitika emocija*, 80), što se pokazalo kao „ključni element prenosa moći sa islama na Zapad“. (D. MOJSI, *Geopolitika emocija*, 80)

osmanskog vojnog povlačenja na istok nije bilo rezultat ničega drugog do austrijske supremacije u oružju i modernim tehnikama/taktikama ratovanja.⁸³ Razlozi i uzroci ovog paradigmatškog zaokreta, kako smo već kazali, mogu se tražiti u vanjskim ali i unutrašnjim uvjetima u samom islamskom svijetu. „Razvitak statičkog društva i prevlast statičke formalističke teologije doveo je do opadanja nezavisne misli i istraživanja.“⁸⁴ Uz opadanje pismenosti, broja čitalaca „jedinstvena moć arapske kulture da u sebe upija druge kulture“⁸⁵ također je iščezla a zajedno s njom i intelektualno-civilizacijska prednost islamskog svijeta. Vezanost nauke s civilizacijom je neraskidiva i nerazlučiva, a još je Max Weber konstatirao da je civilizacija produkt znanosti, što implicira da bez razvoja znanstvenog istraživanja nema ni civilizacijskog *bildunga*.

Jedan od najvećih uzroka vezan je uz nemogućnost izgradnje države, kao stabilne, zakonite, institucionalne tvorevine koja prije svega baštini kontinuitet i postojanost vlastitih politika. Diskontinuitet vlasti, kako smo ga već opisali ranije, upravo je osnovni uzrok nemogućnosti prenošenja znanja i njegova humboldtovski rečeno *bildunga*. Tako je seldžučka država za vrijeme velikog vezira, Nizam al-Mulka izgradila veličanstveni „Nizamiyya Univerzitet“. Država je izdašno pomagala nauke tako da u to doba djeluju i veliki mislioci poput Abdulkadir Gilanija (1077.-1166.), Omera Hajjama (1048.-1131.), ali se ova država nakon Malik šaha (1072.-1092.) raspala u krvavom građanskom ratu. Vrijeme mira koje je krasilo njegova sina Nasir ad-Din Mahmuda I. (1092.-1094.) opet je i nakon njegove smrti skončalo u krvavom građanskom ratu.⁸⁶ Vodeći se ovim ali i drugim primjerima krvavog diskontinuiteta, jasno je da apsolutna nesigurnost kao obilježje anarhičnosti nije mogla poslužiti kao okvir za izgradnju

83 Ortayli govori kako su Osmanlije posjedovale vojne kapacitete i tehnologiju koja je bila ispred europske sve do prve neuspjele opsade Beča, za vrijeme Sulejmana I. 1529. godine. Međutim, njihova vojna moć, tehnologija i resursi polako derogiraju tako da je Veliki rat, koji završava mirom u Sremskim Karlovcima, rezultat ne samo vojnih sposobnosti Jana Sobijeskog i Eugena Savojskog nego po riječima austrijskog generala Bernardina Mendoze, uzrok osmanskih poraza, po njegovu mišljenju, isključivo leži u savršenijim oružjima njegovih vojnika. Vidjeti više u: Glyn Brian WILLIAMS, *The Sultan's Raiders* (Washington D.C.: Jamestown Foundation, 2013.).

84 B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 74.

85 B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 65.

86 „Poslije smrti Nizama el Mulka nastavilo se političko cijepanje Bliskog i Srednjeg Istoka“ (B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 62), upravo je to pouka dijaloga u romanu *Knjiga Salahudinova* koji ističu bitnost natpersonalnog, da smrt jedne osobe ne dovede do destrukcije cijelog sistema.

institucije(a) znanja. Državnost kao teritorijalna vlast pacificiranja vlastitog teritorija nije postojala. Stoga na svojem prostoru ona i nije mogla ponuditi okvir za razvoj nauke, ali ne kao pojedinačne djelatnosti nekog mislioca, filozofa, teologa, astrologa, već kao sistematiziranog, uobličenog nastojanja naučne zajednice i primjene njezinih rezultata istraživanja u državi i društvu.

Suočavajući se s unutrašnjom fragmentacijom, destrukcijom i kaosom, a nalazeći se pod udarom stranih osvajača, križara i Mongola, centralni dio islamskog svijeta našao se u smrtonosnoj borbi za goli opstanak.⁸⁷ Tražeći način da se obrani, traženi su i uzroci postojećeg stanja stvari. Među prvima koji su se našli na udaru kritika vjerskih autoriteta bili su filozofi. Ibn Tayimiyyah (1263.-1382.), haneblijski teolog koji je bio vatreni protivnik filozofije, pogotovo Farabija, Ibn Sine i Ibn Sab'ina i grčke logike ali i Ibn Arebija.⁸⁸ Abu Hamid Gazali (1059.-1111.) sa svojim napadima na filozofe i historijskim djelom o obnovi vjerskih nauka – *Ihjá'u Ulûmi'd-Dîn*, umnogome je utjecao na početak kraja racionalističke dominacije u islamskoj naučnoj misli i njezinu paradigmatičnom zaokretu.

U neznalačkom traženju spasa prvo su stradale knjige „prokletnika“, filozofa, pjesnika ali i druga brojna naučna djela i rasprave. Tako je *Sultan u Palermu* knjiga koja nudi mogućnost da

⁸⁷ Ova borba za opstanak iscrpljena vanjskim prijetnjama bila je nagrizana unutrašnjim sukobima i strašnim pustošenjima. Uništenje Abasida možda i nije samo po sebi bilo u pogledu faktičke moći toliki udarac 1258. godine, ali je označio kraj jedne ere. Beduinska plemena Hilal i Suleim s područja gornjeg Egipta sredinom XI. stoljeća kreću u razorni pohod sjevernom Afrikom do temelja rušeći i stari tunižanski grad Kairouan, što je po Lewisovoj ocjeni uzrokovalo i zaostajanje ove regije demografski i ekonomski. Uzimajući u obzir seriju pustošenja, koja u kataklizmičnim proporcijama završavaju Timurovim pljačkanjem Damaska 1400.-1401., islamski svijet nužno je tonuo na margine. U geostrateškim i geotrgovačkim promišljanjima otkrivanje vodenog puta za Indiju 1499. godine od portugalskog moreplovca Vasca da Game marginaliziralo je tranzitnu vrijednost Bliskog istoka a time i njegovu trgovačku moć, značenje i utjecaj.

⁸⁸ Esposito za njega kaže da: „možda nijedan srednjovjekovni teolog i aktivist nije imao toliki utjecaj na radikalnu islamsku ideologiju koliko Ibn Tayimiyyah (1268.-1328.)“ (J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*, 36) A vidno je da je slučaj Luthera u Europi po promišljanju analogan Ibn Tayimiyyahovom teološkom shvaćanju. Luther je u djelu *Werke* Turke i Tatara vidio kao božju kaznu zbog grijeha Katoličke Crkve i samog Pape, dok je Tayimiyyah živjevši u vrijeme križarskih pohoda i mongolskih najezdi s druge strane, njih smatrao božjom kaznom zbog napuštanja pravog puta vjere. Slične mentalitete u poimanju moderne patnje, posebno palestinskog naroda, baštini *Džema Islamija* koja smatra izraelsku okupaciju kao božju kaznu za skretanje od islama.

Ali kroz geografa Muhameda al-Idrisija kritizira rušilaštvo, koje je obuzelo islamski svijet, govoreći: „Puritanci su spalili učene knjige, zabranili filozofske rasprave, kaznili naučnike i pjesnike i tako otpočeli proces koji će omogućiti neprijatelju da prodre kroz pore naših slabosti i sve uništi. Sve su to učinili iz plemenitih pobuda.“⁸⁹ Slijedeći onu staru izreku da je put do pakla popločan dobrim namjerama, i to ne bez razloga, Ali osuđuje plitko, uskogrudno, suženo gledanje na stvari, njihove implikacije i inspiracije kao ozbiljan problem koji je dovodio do pokušaja društvene kontrarevolucije iako je ono što je stvarno trebalo bilo prorevolucionarno gibanje. Muslimanski svijet se povukao u sebe, zatvorio se, postao bojažljiv, defenzivan i netolerantan, odatle intelektualno-modernistički sterilan tako da je „u epohi krstaških pohoda, arapski svet, od Španije do Iraka, još uvek je rizničar civilizacije koja je u intelektualnom i materijalnom smislu najnaprednija na planeti. Kasnije se središte sveta odlučno pomera ka zapadu.“⁹⁰

Jedan zoran primjer civilizacije u zatvaranju, jeste nespremnost na učenje, razumijevanje i proučavanje velikih Drugih (susjeda/konkurenata). Islamski kvintet skoro pa kristalizira nedvosmislenu poruku: islamski svijet prosperirao je i razvijao se sve do trenutka dok je izgrađivao države te prikupljao i proizvodio znanje. Muslimani, općenito, nisu bili spremni učiti od Franaka niti jezik, politiku ni bilo što drugo o životu, državi, upravi i nauci, dok su Europljani od Arapa mnogo toga prihvatili i u Al-Andalusu i na Siqiliyi i na Bliskom istoku, istovremeno izgrađujući civilizaciju koja će cijeli svijet pretvoriti u svoju koloniju.⁹¹ S njegovim zatvaranjem dolazi i njegova stagnacija, marginalizacija i lagano propadanje. Taj unutrašnji barbarizam kako ga on (Tariq Ali) naziva kroz geografa Idrisija koji kaže, kao da „barbari (ni)su dovoljno zlo, pomisli on, ... mi imamo svoje barbаре koji pale knjige naših najvećih filozofa i kažnjavaju pjesnike.“⁹² Paljenje knjiga nije samo čin fundamentalističkog vjerovanja nego čin zaboravljanja,⁹³ čin pokušaja da se ne zna u nadi da će tegoba minuti zajedno sa znanjem

89 T. ALI, *Sultan u Palermu*, 76.

90 A. MALUF, *Krstaški ratovi u očima Arapa*, 301.

91 Anvar Ibrahim insistira da „Convivencia (suživot) aludira na duh koji je vladao Sicilijom u 12. vijeku za vladavine Rogera II, kao i na muslimansku vlast na Iberijskom poluotoku sa središtima u Toledu, Cordobi i Granadi... Bilo je to doba napretka i ostvarenja; cvjetaju umjetnost, književnost, poezija, astronomija i medicina.“ (Ibrahim u: J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*, 115-116)

92 T. ALI, *Sultan u Palermu*, 247.

93 O poetici ruševine i svojevrstnoj volji za neznanjem više u: Dževad KARAHASAN, *O jeziku i strahu* (Sarajevo: Connectum, 2007.).

koje ga opsjeda. Krajnji paradoks pepela knjige nije ni u čemu drugom, osim u pokušaju da se unište razlozi (čitaj: znanje i bogatstvo) zbog kojih su strane najezde upravo i nagrnule na bogate zemlje islamskog svijeta.

S druge strane, islamski odnos prema poročnoj inerciji ljudskog instinkta kvarnosti (Mill) bio je ne samo izazov djedovima već izazov vlastitim sinovima. Preciznije rečeno islamska društva njegujući tradiciju kao onu čestertonovsku „vladavinu mrtvih“, žrtvovala su budućnost svoje djece zatvarajući kanate na prozorima vlastitog svijeta i vlastite ugodnosti životne dokolice „starih običaja“. *Kamena žena* kao najbolji pokazatelj metafora lažne čovječnosti, patrijarhalnog svijeta lažne duhovnosti i unutarnje ojađenosti vlastitim demonima strasti i nemorala kao upravo onih moralnih etiketa koje Niloferin amidža Mehmed predbacuje svojem partneru Jakobu von Hassbergu. Čini se da je u ovom slučaju tehničko-znanstveni iskorak Zapada bio ne samo tlo njegove moralne dekadencije već i bijeg od nje znajući da je kretanje paradoksalni *movens* budući da ono u sebi može sadržavati i pozitivne (recimo: emancipatorske) i negativne (čitaj: nazadnjačke, neprogresivne, rizične) implikacije, tj. istovremeno ono je *heil* i *loss* (spas i propast). Što više može se reći kako su same tehnika i znanost spasonosne, bez konačnog spasa, one koje izbjavljaju i one koje guraju jedno društvo u nove okove.

Kada govorimo o tim primjerima, lako ćemo naći i u europskom diskursu posebno „Mlade Engleske“ Disraelija (1804.-1881.) i Carlylea (1795.-1881.) romantičarenje o herojskom viteštvu. Slične slike idealtipskog života nalazimo kod Adama Mickiewicza (1798.-1855.), poljskog pjesnika i filozofa poput Herdera⁹⁴, koji hvali Salahudinovu plemenitost razorno kritizirajući barbarizam i izvještačenost križara. I u Europi nalazimo dakle, nostalgичne vizije boljeg društva, države i čovjeka, kao kod filozofa ruskih narodnjaka koji su u tradicionalnim ruskim seoskim zajednicama vidjeli prauzor / urtip, društva kojem treba stremiti. Međutim Englezi, Francuzi, Prusi, učeći na porazima, uvodili su nužne tehnologije, tehnike i društvene odnose koji su doprinosili državnom razvoju. Prusi su na primjer poslije poraza kod Jene 1806. shvatili da se slobodan seljak mnogo bolje bori od kmeta te su u sljedećim desetljećima proveli reforme koji su Prusku kopnenu armiju učinile glavnim instrumentom Bismarckove realpolitike željeza i krvi. Ono što s druge strane ove islamske države nisu razumijevale, jest da nisu učile niti poimale, Edgar Moren bi rekao, *duh vremena (Zeitgeist)*. Krimski Tataři nisu odbacili luk i strijelu sve dok ih nije

⁹⁴ Johann Gottfried von Herder (1744.-1803.).

uništila vojska ruske carice Katarine II. Velike (vladala od 1762. do 1796.). S druge strane Mameluci su 1517. godine zbrisani artiljerijom Selima I. Javuza (vladao od 1512. do 1520.), upravo onim oružjem koje su smatrali nedostojnim svojem duhu viteštva. Ono što se malo zna, jest da su „u Egiptu ... Osmanlije zadržali mamelučki poredak...“⁹⁵, čime Egipt i Levant jesu uključeni u tadašnju Osmansku carevinu, ali nisu i radikalno promijenili svoje društvene odnose.

S ovim razmatranjima dolazimo na predgrađe završne perspektive kritičke reminiscencije Islamskog kvinteta kao političko-filozofskih romana u kojima njegovi likovi vode žive i životne dijaloge u njima opredmećujući uzuse, koncepte i konstrukte uspona i pada društveno-političkih poredaka muslimanskih naroda.

5. Politička filozofija kao koncept i razumijevanje politike, društva i države

Jedan od historijskih prijepora u islamskom svijetu je traženje krivca za dekadenciju i propadanje islamskih država. Postoji jedna proširena i uvriježena teološka dogma (čitaj: prebacivanje odgovornosti) o teorijskom-filozofskom, i filozofsko-teorijska dogma o teološkom. Prvi krive filozofiranje za dekadenciju islamskih država, a drugi krive prve za „spaljivanje knjiga“ mnogo prije lomača inkvizicije kao primjer sloma naprednog duha u svijetu islama. Osnovni postulat koji nose obje struje jest u neprihvaćanju da drugi može dati išta korisno, svrhovito i značajno.

Tariq Ali, kroz ličnosti Al-Zindika iz Andalusa i Štićenika sa Sicilije, neupitno odbacuje Gazalijev napad na filozofe, mislioce i slobodare ističući da je upravo raznovrsnost davala islamskom društvu širinu dostatnu velike civilizacije. Ako bismo prihvatili Derridinu definiciju dekonstrukcije kao načina razobličenja nečega kao danog, nepromjenljivog, kao takva, onda možemo reći kako nije problem za islamski svijet bio to što je trgovina robovima cvjetala (pa čak i što su se mnogo humanije u većini slučajeva odnosili prema njima, za razliku od odnosa prema robovima u Europi), već što islamski svijet nije propitivao sam sebe. Kada je Kierkegaard govorio o slobodi, on smatra da sloboda nije puka mogućnost izbora, već sposobnost čovjeka da se suoči sa samim sobom, odnosno svojim najdubljim strahovima. U Derridinu dekonstrukcijskom aranžmanu to bi značilo da su islamski vladari, društva, alimi, zalimi, bili prepadnuti da ponude vlastita

⁹⁵ B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 75.

uvjerenja na ispit bojeći se za vlastite pozicije,⁹⁶ a istovremeno ne shvaćajući da moderno društvo ne može biti moderno bez njegovih mislećih pojedinaca kao individua i kao članova društvenih asocijacija, organizacija. Odsutnost djelatnog subjekta koji će izazvati službenu „definiciju“ prirode upravo je onaj aspekt koji Tariq Ali kroz Štićenika iz *Sultana u Palermu* i Al-Zindika u *Sjene narovog drveta* pokušava invocirati. *Sapere aude* kao da im je maksima, a vjerom u razum poput kartezijanskih i prosvjetiteljskih filozofa pokušavaju „zadatu definiciju prirode“ države, društva, ideje, odnosa, žena, braka, porodice, grada, vojskovanja, umovanja, čovjeka, Boga postaviti na način koji bi više koristio čovjeku, kao djelatnom subjektu/čovjeku onom koji oblikuje i onome koji dopušta da ga oblikuju (čitaj: uče). To što je islamski svijet prihvatio Gazalija naspram Ibn Rušda, nije samo pitanje filozofije ili pravedne vjere nego i pitanje nerazumijevanja potreba nauke koja se, odbačena formalnom vjerom, počela kuhati u skolastičkom loncu. Istovremeno filozofija nauke, tj. njezina epistemološko-metodološka osnova, napušta aristotelijansko-grčku/peripatertičarsko-racionalističku notu koja je inspirirala Descartesov kartezijanski zahtjev za metodičnošću (naučna skepsa-sumnja - metoda - realnost). Na Istoku se prihvaća jedna neoplatoničarska, a sa Suhrawerdijem i zoroastrijansko-perzijska misao mističnog koja je, govoreći o truljenju i duhovnoj praznoći drugih, sama trulila u metodičkoj nemoći da iznese na bilo koji put suštinskog napretka koji bi započinjao s propitivačkom iskrom-skepsom preko metode pa do zahtjeva za otkrivanje stvarnosti.

Jedan od najvećih umova uopće Ibn Haldun (rođen u Tunisu 1332. - umro u Kairu 1406.) nije imao nikog da bi ga „(na)slijedio, prije nego što su zapadnjaci otkrili njegove zasluge“.⁹⁷ Sam Ibn Haldun predvidio je kraj islamske filozofije koji u ovom alijevskom dosegu nije puki kraj skolastičkog vrćenja u krug, nego kraj promišljanja života i traženja uzroka problema i njegovih posljedica kao uma koji vodi istraživački polet duha nauke. U ovom slučaju problematizacije uzroka - posljedice, kao propitivanja društvenih zakonitosti i prirodnih pojava.

Ovo se prvenstveno odnosi na Abu Hamida Gazalija koji je svojoj razornoj kritici podvrgao prvenstveno filozofe odbacivši grčku logiku i uzročno-posljedične odnose. Naspram Gazalija, Ibn Rušd čvrsto

⁹⁶ Izvanredan primjer ovog odnosa nalazimo u knjizi *Kriza islamske civilizacije* od Ebu Sulejmana. Autor tvrdi kako su mnogi mislioci koristili (čitaj: zloupotrebljavali) vjeru i božje riječi, uz frekventno spominjanje pakla, šejtana i božjeg gnjeva onda kada im je nedostajalo argumenata za vlastite tvrdnje. Takav odnos zloupotrebe vjere direktno je pogađao društvo i odnos prema nauci prema kojoj se gledalo ne kao na izazov već kao na prijetnju.

⁹⁷ H. CORBIN, *Historija islamske filozofije*, 259.

vjeruje u smisao svih događaja viđen kroz četiri *cause* koje je osmislio još Aristotel u koje spadaju: materijalni, formalni, djelatni i svršni uzrok.⁹⁸ Ništa ne pokazuje Alijev prosvjetiteljski koncept bolje nego Štićenikovo oduševljenje pronalaskom Ibn Rušdova spisa *Nesuvislost nesuvislosti* kao vatrene obrane Razuma kao nezavisnog od božanske objave. Štićenik u slobodarskom i prosvjetiteljskom zanosu, govori: „Ja nisam od onih što vjeruju da Allah odlučuje o svakom našem djelu na Zemlji. Kad bi to bilo tako, on bi bio čudovište.“⁹⁹ Upravo taj slobodarski odjek moderne, hegelijanske okrenutosti subjektu, onom *homo faberu* ili kovaču vlastite sudbe, kao Štićenikovo prihvaćanje životnih izazova koji su ga odveli od ugone i uživanja k nelagodi i nedaćama, ali je to upravo put / život te i sami ljudi: „Da bi ljudi napredovali, moraju preuzeti sudbinu u svoje ruke.“¹⁰⁰ Nije usamljen Tariq Ali u kritiziranju kritike filozofije racionalizma od ortodoksno-tradicionalnih teologa. M. M. Sharif ističe kako su, „muslimani ... na nesreću, slijedili al-Gazalija, Autoritet islama, a malo pomalo zanemariivši studij nauka“.¹⁰¹ Ova obrana razuma ima svoja racionalna uporišta upravo u Gazalijevoj

⁹⁸ Osnovne četiri *cause* koje je razradio Aristotel jesu: *causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* i *causa finalis*. Heidegger u svojem objašnjenju Aristotelovih uzroka tumači kako uzrok ne može biti bez-supstantivan, stoga on uvijek ima izvore, emanacije i produkte, baš kao i u našem tekstu. Više u: Martin HEIDEGGER, *Mišljenje i pevanje* (Beograd: Nolit, 1982.).

⁹⁹ T. ALI, *Sultan u Palermu*, 189.

¹⁰⁰ T. ALI, *Sultan u Palermu*, 195. Projicirajući određene ideje kroz Salahudinove stavove, savjete i odnos prema svijetu u potpunosti objašnjava njegova teza: „Vjeruj Allahu, al prvo priveži svoju kamilu“ (T. ALI, *Knjiga Salahudinova*, 42) koja pomaže Aliju da se izbori s fatalizmom predodređenja. U stvari radi se izvorno o Poslaniku Muhamedu koji je jednom prilikom savjetovao jednom beduinu koji je prije toga ušao u džamiju uzdajući se da će mu Bog čuvati njegovu neprivezanu devu. Po navodima Poslanik mu je tada savjetovao da se on uzda u Allaha, ali da prvo priveže svoju devu. U percepciji religije kao svojevrsnog postulata radne etike jasno je kako je sama islamska civilizacija prigrlila fatalizam, ističući predodređenje – Qada, naspram kreativnog subjekta koji iskiva vlastitu sudbinu – Qader. Sudbina se po Tabataiju spominje u Kur'anu u tri značenja. Prvo kao stvaranje, drugo kao obavezivanje i primoravanje i treće kao obavijest. Kao troznačna ona se suštinski razlikuje od Qade – predodređenog, koju poznaje samo Bog, dok se ljudski život odvija između vlastitih nastojanja (stvaranja), djelovanja s drugim ljudima i u objektivnim uvjetima te razumijevanju koje nije nužno vezano za obavijest, već koje ga svojim odlukama ne prisiljava na nužne radnje, razumijevanja i vječna tumačenja, već je potentno – tj. u mogućnosti preoblikovanja. (Više u: Allame TABATABAI – Mutahari MURTEZA, *Načela filozofije i metod realizma* 5 [Sarajevo: Mulla Sadra, 2007.]).

¹⁰¹ Mian Mohammad SHARIF, *Historija Islamske filozofije* I (Zagreb: August Cesarec, 1988.), 552.

nemogućnosti razaznavanja značenja nauke, njezine klasifikacije, metodologije i odnosa uzroka i posljedica. Tako on u prirodne nauke svrstava umijeće čarobnjaštva, alkemiju, astrologiju, što Ibn Rušd kategorično odbacuje kao pseudonauke.¹⁰²

Osim toga, kako spominje sam Corbin, Gazali je prizvao razum da bi napao sam racionalizam, što mu je jako dobro pošlo za rukom. Još je „Drugi učitelj“, tj. Al Farabi, zagovarajući nauku i eksperiment te klasifikaciju nauka a odbacujući gatke i astrologiju, predstavljao neizmjerljiv doprinos uzdizanju naučne misli islamske civilizacije. S druge strane sam Farabi svjestan je da razum jest krucijalan element naučne spoznaje, ali on ne odbacuje, već i zasluženno značenje pripisuje pitanju vjerovanja i uvjerenja u stvari koje ne možemo dokazati racionalnim argumentima i postulatima Aristotelove logike. Ibn Sina govori da je uzrok potpuna definicija, dok je posljedica krnja definicija uzroka ili samo njegova manifestacija.¹⁰³ Imamo osjećaj da je njegovo nastojanje razumijevanja u antipodnoj suprotnosti s nastojanjem skrivanja, nerazumijevanja i pseudoracionaliziranja svijeta upravo što Ibn Sina tvrdi da ono što definira treba biti jasnije od onoga što se definira.¹⁰⁴ Čini se kao da je cjelokupna nauka islamske civilizacije bila uhvaćena u vrtlog glasine koja nema metodološki koncept niti prati jasnu logiku. Objedinjujući aspekte državotvornosti, društvenosti i nauke u obzorima političke filozofije, jasno je da islamski svijet kroz Kvintet pokušava doživjeti svoje *kolo bola* kako bi raščarao predrasude i pred-razume prošlosti i osvjetlao put za budućnost.

6. Posljednja slika (čitaj: pouka) skeptika

Kroz ličnost slikara Platona, u *Noći zlatne leptirice*, koji poklanja voljenoj Zeynab Joyceova, „Uliksa“ kao prvi i posljednji dar, Ali pokušava istovremeno iskazati smislenost Joyceova djela o Orijentu kao nemjestu ili poligonu imperijalne eksploatacije Zapada, ali istovremeno dekonstruirajući samu šopenhauerovsko-joyceovsku fantaziju o Istoku kao ne-civilizaciji. Pokušavajući raščarati ove predrasude poput one Schopenhauerove iz *Uvoda u Prolegomenu*, da se islam ne uklapa u civilizaciju, Ali ne samo da ovo puko odbacuje kao netočno već da

¹⁰² Ibn Rušd/Averoes je svjestan ovog kontrapunkta da nedopuštanje ikakve moći razuma proteže tu moć i na vlastitu negaciju, zato Averoes odgovara Gazaliju s „Nesuvislost nesuvislosti“ (*Tahafut at-tahafut*) kako bi pokazao nužnost razuma, ne toliko kao principa spoznaje Boga već kao princip raščaravanja svijeta.

¹⁰³ Akbar EYDI, *Učenje o duši u djelu Ibn Sine* (Sarajevo: Mulla Sadra, 2010.).

¹⁰⁴ A. EYDI, *Učenje o duši u djelu Ibn Sine*.

je sama civilizacija nezamisliva bez kalkulacije njezina islamskog doprinosa. S druge strane islamska civilizacija se nastoji otkloniti izvan egzotičnih odbacivanja i hvalisanja civilizacije vraćajući je u „običan“ život. Crtajući orijent bojama životnih problema „istočnjaka“, ne samo da nastoji kritizirati imperijalizam nego izvan toga kruga pomodnog antiorijentalističkog antiorijentalizma Tariq Ali nudi Istoku razloge njegova „bola“ zbog njega samog.¹⁰⁵ Upravo na taj način Platonova slika krvno-gnojnih tumora na tijelu Domovine, koji predstavljaju Ameriku, vojsku, mule i korupciju, daje pravo Domovini da se suoči s vlastitim strahovima sadašnjosti. Zato simbolika posljednjih slika nudi uzrok i mogućnost iskupljenja ljudima koji stoje još nezahvaćeni u kancerogeno *kolo bola*, koje nije ništa drugo do nada u radikalnu reformu.

Posljednja slika koju je naslikao Platon nastoji zaokružiti Kvintet. Posljednje kao zadnje ne samo da predstavlja alibi za vapaj nad „našim bolom“ već i mogućnost novog početka. Slika na kojoj Ataturk, Ibn Rušd, Ibn Sina, Ibn Hazm, Abu-Ala Al Maari i Muhammed Idrisi stoje oko pjesnikinje Walade iz Kordobe u X. stoljeću govori o briljantnim umovima skepticizma oko čijeg otoka kruže spodobе nalik morskom poput smrti od kojih neke nose brade. Ističući i raskrinkavajući jedan mentalitet fatalizma te njemu imanentnog gmizanja u blatu trpećeg bistvovanja, ovaj alijevski „antifundamentalizam“ želi jasno opteretiti sve one koji Sveto slovo tumače i vlastito tumačenje ispostavljaju kao trajno, važeće i univerzalno. Upravo je ta utopijska vizija vječno-dorečenog mišljenja antipodna skeptičko-kritičkim ličnostima njegova romana. Ono što je još zanimljivije jest da, spodobе poput morskih pasa koje poput smrti kruže oko otoka od kojih neke imaju brade, implicira također, i da neke od njih nemaju brade. Dajući definiciju prijetnje razumu, jasno je da okrivljavanje puke brade za dekadenciju ne bi značilo ništa drugo do *reductio ad absurdum* budući da su i sam Salahudin, Al Farabi, Ibn Rušd, Badišah Akbar i dr. nosili bradu kao fizičku odliku. Istovremeno

¹⁰⁵ Kada Edward Said u svojem kolosalnom djelu *Orijentalizam* govori o onome što je između ostalog Orijent za Zapadnjaka, ne bez razloga, poziva se na Disraelijeva Tancreda, u kojem se kaže „da je Istok karijera“ (E. W. SAID, *Orijentalizam*, 18) kao ništa drugo do „potpuno iskušavanje strasti“ (E. W. SAID, *Orijentalizam*, 18), što Said odbacuje podcrtavajući da je to realni prostor, ne joyceovski orijentalni bordel, koji ima svoje kulture i nacije čije je on stalno mjesto boravka. (Više u E. W. SAID, *Orijentalizam*) Istok je više od turističkog boravišta ugode, razbibrige i egzotike mjesto ljudskog prebivanja koje ima implicitne težnje, emocije i sposobnost akumulacije a ne puke recepcije moći.

to znači da opasni mentaliteti nisu uvijek uočljivi golim okom pa čak nekada mogu doći u oblicima i (Zločest(a)-im) likovima kojima bi pripisali, *prima facie*, prosvjetiteljsku, emancipatorsku etiketu. Tako Platon u čijem se tretiranju marksizma i komunističke partije kao oblika religije vidi njegov kritičko-racionalistički antiutopizam. On je umjetnik koji upotpunjava Alijev koncept skeptika kao angažiranog mislioca sadašnjosti. Umjetnički dar, slikarstvo pruža konačan iskaz i konkluziju Islamskog kvinteta budući da njegova zadnja serija slika objavljena u Domovini upravo govori o ličnostima koje su se provlačile kroz pet djela, i što je još važnije govori ne samo o čemu treba već i geografski tamo gdje treba. Ove ličnosti cijelog Kvinteta koje obilježavaju vrijeme romana u kojem su se odigrali, odnosno onih egzistencija s ruba Historije kao službene priče koje su ponudile svijetu islama neku sliku izvan orto-tradicionalističke zatvorenosti i straha od „duhovne kompromitacije drugim“, zaboravljajući upravo da sam islamski svijet svoju ekspanziju duguje sposobnosti da resorbira, upija, preuzima, komunicira, prilagodi, prevodi, unaprijedi i raščara dotada percipirajuće horizonte, istovremeno otvarajući nove panorame gnoze. Kao ljevičar Ali izabire one ličnosti koje su se sposobne oprijeti nagonu mase te da, marksovski rečeno, prevladaju imaginarni odnos prema uvjetima vlastite egzistencije i ponude projekciju kritičkog i produktivnog odnosa prema sebi kako bi bila prevladana autodestruktivna i defetistička kvaziracionalizacija svijeta. Prva kao ona što je porodila sjeme vlastitog nihilizma (čitaj: beznađa) a druga, sjeme perenijalne (*perennis* lat. dugovječan) ojađenosti kroz figuriranje „istine“ o našoj patnji u kojoj vidi gotovo monaško trpljenje i čišćenje dobra, nadajući se izbavljenju u metafizičkom poimanju onostranosti.

Ibn Arebi (Mursija, 1165.-Damask, 1240.) je još odbacivao lažno „čišćenje“ koje je u stvari zasnovano na nihilističkom preziranju svega materijalnog. Moć Arebijeve misli i ličnosti koju Corbin opisuje kao „obalu mora bez granica, ... podnožje planine čiji se vrhunci gube u oblacima“¹⁰⁶ savršeno se poklapa s našim intencijama da se pokaže kako je sukob Gazali – Ibn Rušd ne samo nepotreban već pogrešan. Voditi se stvarima dogme u stvarima nauke i stvarima razuma u stvarima vjere, put je u nerazumijevanje, a iz nerazumijevanja može proisteći samo dekadencija i pogrešno shvaćanje. Arebi nam je bitan jer ne odbacuje razum, ali u pitanju vjere / spoznaje Boga razum je

¹⁰⁶ H. CORBIN, *Historija islamske filozofije*, 270.

bespokojan;¹⁰⁷ on također kritizira lažno „čišćenje“ koje odvodi u fatalizam, strah i odbacivanje nepoznatog, što je sasvim suprotno ideji naučne radoznalosti i istraživanja. Narodi islamskog svijeta danas boluju od ovih razdirućih bolesti budući da je izgradio rušilački, desakralizatorski i antihobesijanski pristup uklanjanju problema, ali s druge strane onaj mnogo važniji konceptualno svrhovitiji, pragmatično nužniji paradigmatički koncept o vlastitoj budućnosti i vlastitim željama još je uvijek izazov s kojim se suočavaju narodi i društva koja žele biti i političke zajednice. Kako kaže Filip Hiti, autor *Istorije Arapa*, vjerojatno najpoznatije ikad napisane, islamski Pirineji su omogućili renesansu Zapadne Europe.¹⁰⁸ Ali sama civilizacija, nekada bujna i produktivna, sama je zapala u ćorsokak neznanja, straha i tajnosti. Kao da to najbolje govori Šabestarijev Ružičnjak, poetski apsorbirajući našu analizu Islamskog kvinteta i njegovih pouka i poruka:

Svijet tvoj a ti nemoćan
Lišnijeg od tebe ne vidjeh.

Poput sužnja na jednom si mjestu
rukom nemoći sputao si svoju nogu.

Kao žena iza zastora sjediš,
sebe se zbog neznanja ne stidiš.

Junaci po svijetu u krvi lipte,
a ti, pokriven, ni da mrdneš.

Iz vjere nemoćnih što si razumio,
kada si neznanje sebi dozvolio.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ibn Arebi, iako cijeneći misao Fahrudina Razija (1149.-1209.) i racionalist, govori u Risali upućenoj njemu kako „i znaj da racionalisti kad dosegnu krajnji cilj spoznaje nisu dalje odmakli od imitacije.“ (Hosen Mahmud ABDURRAHMAN, *U ozračju šejhu'l-ekbera Mujiddina ibn 'Arabija: odbrana ili optužba njegovog naukovanja*, 75) Budući da je ne samo stvarnost istinski podložna promjeni nego je i racionalna spoznaja Boga uvijek ostavljala mrlju na vjerničkom srcu. Pred kraj svojeg života Razi je prihvatio Ibn Arebijove teze čak spaljujući neke svoje spise. (H. M. ABDURRAHMAN, *U ozračju šejhu'l-ekbera Mujiddina ibn 'Arabija: odbrana ili optužba njegovog naukovanja*) Nije ni čudo što Ian Almond (*Two Faiths, One Banner*) pravi paralelu između Ibn Arebija i Derride budući da kritiziraju obojica vjeru u apsolutnu dostatnost razuma kao jedne prirode ne shvaćajući kontingenciju / utjecaj sredine u kojoj živi.

¹⁰⁸ Filip HITI, *Istorija Arapa* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1967.).

¹⁰⁹ Mahmud Šabestari (1288.-1320/1.), Ružičnjak, preuzeto prema: Allame TABATABAI – Mutahari MURTEZA, *Načela filozofije i metod realizma* 5.

A POLITICAL READING OF THE ISLAMIC QUINTET NOVELS OF TARIQ ALI

Summary

The Islamic Quintet is a best-selling and exceptionally popular collection of novels. However the real value of the work goes beyond that of a superficially elegant literary text: the novels radiate, emanate and demand contemplation and deliberation from anyone who reads them. This article seeks to extrapolate from the Islamic Quintet basic lessons, thoughts and maxims, which may be seen as a kind of theory of state, society, science and/or philosophy. Because of this the Islamic Quintet is an extraordinary, epical concept that contains the aesthetic and the ethical, the transcendental and the profane, what is clear and what is unclear, positive and negative, individual and collective, the civilized and the barbaric, the ancient, the medieval and the modern. These are its salient characteristics as an existential search for the meaning – or the meaninglessness – of life. A consideration of interesting themes such as the crusades, the decadence of the Islamic world, the demise of Islamic Spain and politics and society in the modern world, tell us about a drama of identity that continues, constantly confronting individuals and the destiny of whole communities with new challenges.

Key words: *Tariq Ali, Islamic Quintet, political concept, state, society, science, modernity, orientalism.*

Translation: Adnan Tatar and Kevin Sullivan

UDK: 272-47
272:37.014.52
Pregledni rad
Primljeno: prosinac 2013.

Viktor ZUBAC
Dr. Mile Budaka 26, BiH - 88000 Mostar
viktor.zubac@tel.net.ba

VJEROUČITELJEV ODGOJNI RAD U PROMICANJU EUHARISTIJSKOGA ZAJEDNIŠTVA

Sažetak

Odgojni ciljevi katoličkoga vjeronauka u osnovnim i srednjim školama bitno su usmjereni na rast vjerničke osobnosti učenika, koja se doživljava i očituje u liturgijskom zajedništvu naroda Božjega. Suvremena društvena gibanja ostavljaju snažan utjecaj na izgradnju euharistijskoga zajedništva među mladima, osobito na njihovu povezanost sa župom kao konkretnom Crkvom. Zadatak vjeroučitelja u odgojnom procesu promicanja euharistijske kulture oslanja se na sve dimenzije školskoga vjeronauka korelativno povezane s religijskim odgojem u obitelji i župnom katehezom. Odgoj za euharistiju uključuje otajstvenu, obrednu i simboličku razinu, a odgojni rezultati prenose se na područje dublje spoznaje, slavljenja i autentičnoga djelovanja. Kateheza usmjerena na liturgiju stoji u službi nedjeljnoga slavlja vjernika i euharistijskoga života u župnoj zajednici. Duhovni i profesionalni identitet vjeroučitelja, a ponajviše njegovo svjedočko poslanje, stvorit će najbolje preduvjete plodnom evangelizacijskom i katehizacijskom nastojanju.

Ključne riječi: euharistija, liturgija, školski vjeronauk, župna kateheza, vjeroučitelj, župna zajednica, religijski odgoj.

Uvod

Katolički vjeronauk kao konfesionalni oblik nastave religijskoga odgoja u sustavu javnih škola dio je cjelovita odgoja u vjeri neraskidivo povezanog sa župnom katehezom i prije svega temeljima religijske kulture i odgoja u samoj obitelji. Jasno je da svako od ta tri područja – obitelj, škola i župna zajednica – u svojoj koncepciji i poslanju ima svoje vlastitosti koje se tiču normi, ciljeva, svrhe i metodologije. Kad je riječ o organiziranim oblicima kateheze unutar škole i župne

zajednice, valja naglasiti kako župna kateheza ima temeljnu svrhu što dublje i potpunije uvoditi u otajstvo osobnoga iskustva vjere življene u konkretnoj vjerničkoj i liturgijskoj zajednici. Školski vjeronauk, kako to određuje *Plan i program katoličkoga vjeronauka u osnovnoj školi*, želi sustavno i što cjelovitije, dijaloški i ekumenski vrlo otvoreno upoznavanje katoličke vjere u svim njezinim bitnim dimenzijama, i to ne samo na informativno-spoznajnoj nego i na doživljajnoj i djelatnoj razini. Pritom se služi skladnim teološko-ekleziološkim i antropološko-pedagoškim povezivanjem božanske objave i crkvene tradicije sa životnim iskustvom učenika, čime se želi postići njihova zrelost kršćanske vjere, ali i cjelovit općeljudski i vjernički odgoj unutar religijskog, crkvenog, kulturnog i društvenog prostora.¹ Kršćanska i katolička vjera, o kojoj se govori u programskim ciljevima školskoga vjeronauka, živi se i ostvaruje u različitim vidovima vjerničkoga zajedništva, a onim učenicima čiji roditelji izaberu katolički vjeronauk, omogućuje se šire poznavanje njezina učenja i slavljenja.

Na sličan se način postavljaju i ciljevi srednjoškolskoga vjeronauka koji teži cjelovitu odgoju i promaknuću ljudske osobe kao pojedinca i dijela socijalne zajednice, kao osobe sposobne kritički promišljati stvarnost koja je okružuje. Želi također pomoći mladoj osobi u oblikovanju osobnih stavova vjere i moralnih vrednota po kojima može ostvariti miran, radostan i plodan život u društvu i crkvenom zajedništvu.²

Kako načela vjeronaučne nastave od prvoga osnovne, do završnoga razreda srednje škole paralelno prate razvijanje učeničke osobnosti na tjelesnoj, duševnoj i duhovnoj razini, a uz to povezana s nastojanjima župne kateheze, pretpostavljamo da taj razvoj uključuje afirmaciju istinskoga vjerničkog života. Pritom je neizostavna uloga vjeroučitelja koji učeniku mora pomoći u stvaranju osobnoga vjerničkog stava prema euharistiji kao izvorištu i središtu čitavoga kršćanskog života i duhovnosti.

Drugi vatikanski koncil u konstituciji *Sacrosanctum concilium* o svetoj liturgiji govori da je liturgija Crkve „vrhunac ka kojemu teži djelatnost Crkve, i ujedno izvor iz kojega proistječe sva njezina snaga“.³

1 Usp.: Josip BARIČEVIĆ, „Plan i program katoličkoga vjeronauka u osnovnoj školi“, *Kateheza* 20 (1998.), 215-217 i HBK, *Program katoličkoga vjeronauka u osnovnoj školi* (Zagreb: KS, 2003.), 37.

2 Usp.: *Plan i program katoličkoga vjeronauka za četverogodišnje srednje škole* (Zagreb: Ministarstvo znanosti obrazovanja i športa Republike Hrvatske – HBK NKU, 2009.), 2-3.

3 *Sacrosanctum concilium*, konstitucija o svetoj liturgiji, u: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti. Latinski i hrvatski* (Zagreb: KS, ⁵1998.), br. 10.

Krist Gospodin je svojim učenicima ostavio euharistiju kao spomen i znak svoje trajne prisutnosti u narodu te ona čini središte liturgije i djelovanja Crkve. Ako je, dakle, euharistija središte prema kojemu je usmjerena sva liturgija, a liturgija je vrhunac djelatnosti Crkve, onda i školski vjeronauk kao djelatnost Crkve ima svoj vrhunac u liturgiji, odnosno njezinu središtu – euharistiji.

Budući da vjeronauk ima primarno naglašenu formativnu dimenziju, on nije samo nabacivanje vjerskih sadržaja koji se napamet uče i zaboravljaju, nego želi potaknuti osobni i međusobni susret između čovjeka i Boga, koji se na izravan način ostvaruje u euharistijskom zajedništvu. Međutim, svi ćemo se složiti da je jedno ono što se nalazi u vjeronaučnim planovima i programima, a drugo stvarnost koja se događa u konkretnoj vjeronaučnoj praksi, u svim njezinim vidovima. Mnogo je razloga koji danas više ili manje utječu na odgojno-obrazovne procese, pa tako i na kvalitetu vjeronaučne nastave, odnosno još više njezinih rezultata. Možemo se upitati postaju li naši učenici, uza sve naše napore, suvremenije škole, didaktička sredstva i pomagala, inovativne i kreativne nastavne metode, doista bolji ljudi, a osobito postaju li bolji kršćani. Zasigurno je jedan od razloga duhovna, moralna i religijska obilježnost suvremenog društva u kojemu se nalazimo.

1. Odgoj za euharistiju zakriljen religijskom krizom suvremenoga društva

Promotrimo li religijsku stvarnost suvremenog američkog društva, primijetit ćemo kako se dobar dio mladih ljudi više ne osjeća pripadnikom ni jedne od kršćanskih Crkava ili crkvenih zajednica. U sociološkim istraživanjima religioznosti velik broj ih se smatra duhovnima, ali ne i religioznima, praktične vjernike procjenjuju kao licemjere, a posebno veliku skupinu čine oni koji vjeruju da su u dobrom odnosu s Bogom iako nisu praktični vjernici.⁴

Ne trebamo, međutim, ići tako daleko da bismo uočili kako je kvaliteta religijskog života narušena na svim stranama. Mi na ovim prostorima, kao po nekom nepisanom povijesnom pravilu, svakako sa svih strana najprije uzimamo ono što ne valja i tako ne samo da rušimo tradicionalne vrijednosti nego stvaramo novu civilizaciju građenu na bezbožnim sekularističkim temeljima. Čini se da vrijeme postkomunističkoga religioznoga zanosa i „modernih vjernika“ sve brže odmiče, a dolazi vrijeme kada se vjernik opet tretira kao emancipacijski

⁴ Izvor: <http://www.radiovaticana.org>

ograničen i tehnološki zaostao. U tom smislu podupiratelji ovakvih tranzicijskih procesa bilježe pozitivne pomake.

S druge strane, deklarativna vjera i religioznost obilježena subjektivizmom globalizacijskim zahvatima prodiru u naše društvo i vrijedi ih prihvatiti ako želimo biti dijelom suvremenoga svijeta. Među samim vjernicima, opet, možemo napraviti razliku između praktičnih, tradicionalnih i nominalnih vjernika – od onih kojima Gospod i Njegova Crkva čine nezaobilaznu životnu vrijednost i onih koji folklorno pribjegavaju religioznim činima iz običajnih i formalnih razloga „radi reda“, do onih koji od kršćanstva i religije imaju samo redni broj u maticama krštenih. Trebamo biti svjesni da je ovo, posebno kad je riječ o većim gradskim sredinama, slika vjerskih obiteljskih raznolikosti iz kojih dolaze naši učenici. Vjerničku atmosferu, kakvu žive u svojim obiteljima, donose na školski vjeronauk. Takva atmosfera može pridonijeti otvorenosti ili otežati otvorenost učenika prema vjeronaučnim sadržajima, pa tako i prema samom govoru o euharistiji koji predviđa plan i program konfesionalnoga vjeronauka u školi.⁵ Roditeljski primjer nedvojbeno ima odlučujuću ulogu u vjerskoj identifikaciji mladih, a nastojanja drugih odgojnih institucija, i škole i Crkve, temeljno opredjeljenje mogu usmjeriti u pozitivnom smjeru. Stanje je dosta teže kada je riječ o manjkavu obiteljskom odgoju, pa naponi odgojnih čimbenika – osim ulice – ne postižu značajnije rezultate.

Nebrojeno se puta u našoj pastoralnoj praksi ponovila tvrdnja da se Crkva na neki način sa sakramentom potvrde opršta od mladih vjernika, posebice kada je riječ o njihovu aktivnom sudioništvu u životu župne zajednice, do nekog sljedećeg susreta kada će im zatrebati neka „servisna“ usluga, najčešće u vidu ženidbenih postupaka ili ispraćaja u vječnost koga od bliže rodbine. Duh liturgijskoga, osobito euharistijskoga zajedništva s Božjim narodom, nerijetko površno protumačen i shvaćen, sada se i formalno napušta, a odgovori na životna pitanja traže na drugim mjestima. Ako među mladim ljudima ispitamo raspoloženje za sudjelovanje u liturgijskim obredima Crkve, osobito nedjeljnoj i blagdanskoj euharistiji, među negativnim primjerima čut ćemo svakakvih razloga, od manje ili više opravdanih do posve nebuloznih i otrcanih. Ima onih koji idu na misu samo zato što na tome inzistiraju njihovi roditelji. Takve ćemo često vidjeti gdje stoje pred ulaznim vratima naših crkava, a često i bliže kakvoj kladionici ili gostionici, da što prije nakon otpusta otrče zauzeti prva

⁵ Usp.: Josip ŠIMUNOVIĆ, „Doprinos školskoga vjeronauka odgoju djece i mladih za euharistijsko slavlje“, *Crkva u svijetu* 41 (2006.), 49.

mjesta. Ima i zabrinjavajućih razmišljanja poput onih da se odgovori na izazove i pitanja koja se postavljaju pred mladoga čovjeka mogu naći na zabavnijim mjestima ili kako se smatraju toliko grešnima da se iz straha ne osjećaju ugodno u Božjoj blizini. Drugi opet, kako navode, ne priznaju autoritet Crkve zbog dvoličnoga ponašanja hijerarhije i samih vjernika ili je smatraju ispolitiziranom institucijom. Uz to se redovito ponavljaju stereotipne isprike kako se jednostavno ne može naći vremena, kako je na misi dosadno, propovijedi su duge i naporne, u crkvu idem „kad osjetim potrebu“, pa sve do one ispuhane fraze: „kad vidim tko sve danas ide u crkvu, ja neću jer mi tamo nije mjesto s njim“. Ništa bolja razmišljanja nećemo naći ni kod roditelja naših učenika. Kod određenog broja njih je još uvijek u dobroj mjeri prisutno naslijeđe ateističkoga svjetonazora u obrazovanju, kao i nesustavne i neadekvatne katehizacije koja je rezultirala pastoralnom i eklezijalnom nepismenošću. Moguće je razloge tražiti i u tome što današnja kateheza u prvi plan stavlja antropološku i iskustvenu dimenziju, više obrađujući probleme i iskustvo ljudskoga života i kršćanske ljubavi, a manje slavljeničko i kultno iskustvo kršćanskoga života nezaobilazno u dinamičnom rastu vjere.⁶

Ne možemo ustvrditi da su navedena razmišljanja generalno prisutna među našim učenicima, jer sigurno postoji dosta svijetlih primjera. Međutim, takvi glasovi nam mogu poslužiti kao obilježavanje trenutačnoga stanja, ali i kao smjerokaz za nove pastoralne i katehetske akcije koje su važne za sve crkvene djelatnike. Posebno vjeroučitelj kao pastoralni djelatnik, koji posjeduje osnovnu ljudsku i kršćansku zrelost, te određenu pastoralnu stručnost i mandat povjeren od Crkve⁷ u tome ima veliku zadaću i odgovornost.

2. Odgovornost vjeroučitelja i odgoj za euharistiju u školskom vjeronauku

Školski vjeronauk je svrhovito usmjeren cjelovitom upoznavanju vjere u svim njezinim dimenzijama, u učenju, slavljenju i življenju, prilagođeno ambijentu škole i školskoga odgojno-obrazovnoga sustava. Kao što odgoj ne može biti potpun i cjelovit ako se isključi njegov religijski aspekt, tako ni religijska pedagogija katoličkoga vjeronauka ne može biti autentična bez njezine odgojne

⁶ Usp.: Emilio ALBERICH, *Kateheza danas. Priručnik fundamentalne katehetike* (Zagreb: KSC, 2002.), 280.

⁷ Usp.: Lucio SORAVITO, „Vjeroučitelj“, Marko PRANJIĆ (prir.), *Religijsko-pedagoško-katehetski leksikon* (Zagreb: KSC, 1991.), 794.

usmjerenosti prema liturgiji i slavlju u euharistijskoj zajednici. U korelaciji sa župnom katehezom, kao dio ukupnoga odgoja u vjeri, školski će vjeronauk u sadržajnom, doktrinarnom i otajstvenom dijelu vjere i liturgije promicati euharistijsku komunitarnost življenu i slavljenu u konkretnoj župnoj zajednici vjernika „trajno ustanovljenoj u partikularnoj Crkvi“.⁸

Odgoy za euharistiju unutar školskoga vjeronaučnog plana i programa te u tom smislu zadatak vjeroučitelja odvija se na tri bitne razine.

2.1. Otajstvena razina

Otajstvena razina govora o euharistiji u svjetlu Biblije i apostolske tradicije uključuje odgojni proces usmjeren prema euharistiji kao središnjem otajstvu Crkve koja iz nje crpi sav svoj život⁹ i u radosti doživljava trajno ispunjenje Kristova obećanja: „Ja sam s vama u sve dane – do svršetka svijeta“ (Mt 28,20). Njegova neizmijerna ljubav prema nama očituje se u stalnoj prisutnosti u Oltarskom sakramentu u kojem je sadržano svekoliko duhovno dobro Crkve, sam Krist, naš Vazam i kruh živi. On po svome Tijelu oživljenu i oživljavajućem Duhom Svetim daje ljudima život.¹⁰ „Iz liturgije dakle, osobito iz euharistije, kao s izvora, izlijeva se na nas milost te se s najvećim uspjehom postizava ono posvećenje ljudi i proslava Boga u Kristu, prema čemu se, kao prema svojoj svrsi, stječu sva druga djela Crkve.“¹¹ Mistagoška razina kateheze s obzirom na liturgiju put je ostvarenja djelotvornijega sudjelovanja vjernika u liturgijskom zajedništvu Crkve.

2.2. Obredna razina

Djela apostolska i svjedočanstva crkvenih otaca prenose nam obredni razvoj euharistijskoga slavlja u prvoj Crkvi i kasnijim stoljećima. U velikim obredima kršćanskoga Istoka i Zapada zadržali su se sve do danas nepromijenjenima bitni njegovi dijelovi. U glavnom ustrojstvu euharistijsko bogoslužje sadržava dvije velike cjeline koje

⁸ *Zakonik kanonskoga prava* (Zagreb: GK, 1996.), kan. 515.

⁹ Usp.: IVAN PAVAO II., *Ecclesia de Eucharistia. Enciklika o Euharistiji i njenu odnosu prema Crkvi* (Split: Verbum, ²2005.), br. 1.

¹⁰ Usp.: *Presbyterorum ordinis*, dekret o službi i životu prezbitera, u: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti. Latinski i hrvatski* (Zagreb: KS, ⁵1998.), br. 5.

¹¹ *Sacrosanctum concilium*, br. 10.

tvore izvorno jedinstvo: okupljanje vjernika na euharistijski zbor, *liturgija riječi* s čitanjima, homilijom i sveopćom molitvom vjernika te *euharistijsko bogoslužje* s prikazanjem darova, posvetnom zahvalnom molitvom i pričešću.¹²

U odgoju za euharistijsko zajedništvo s našim učenicima potrebno je dublje prodrijeti u važnost i značenje liturgijskih obreda s pomoću kojih ćemo otvoriti prostor za jasniju predodžbu otajstvene razine euharistije. Cilj je kateheze na ovoj razini odgajati i poučavati vjernike za svjesno i djelatno sudioništvo u liturgiji Crkve prenoseći im osnovne spoznaje o biti i značenju obreda i obrednih simbola.¹³ Obredi su duboko ukorijenjeni u praksi i tradiciji Crkve kao sastavni dijelovi spomen-čina, čina zahvaljivanja i prisutnosti Kristove u Njegovoj Riječi i Njegovu Duhu ostvarujući tako Učiteljev nalog: „Ovo činite meni na spomen“ (1 Kor 11,24-25).

Jedna od opravdanosti školskoga vjeronauka jest i aktualizacija sadržaja, posredovanih u vjeronaučnoj nastavi prilagođenoj dobi i sposobnostima, unutar vjerničkih situacija u životu učenika. Vjeroučitelj najbolje poznaje konkretnu tipologiju učenika u razrednoj zajednici koja, svaka za sebe, tvori svojevrsno jedinstvo različitosti. Imajući u vidu te okolnosti, moguće je u pojedinim školama izdvojene nastavne cjeline i obradu određenih tema izvrsnije prilagoditi pastoralnim potrebama odgoja za euharistiju, bilo unutar školskoga sata, bilo na izvannastavnim katehetskim susretima.

2.3. Simbolička razina

Ući u bit liturgijskih simbola, ne znači dobro poznavati njihovo značenje, nego ih razumjeti mudrošću koja to znanje nadilazi. Ni jedan liturgijski simbol, kojima obiluje euharistija, nije svrha sam sebi, nego ima pokazati živu Božju prisutnost u životu Crkve. Zato nije dovoljno na pojavnj razini poznavati simbole ili otkrivati njihovo skriveno značenje u određenom povijesnom kontekstu, nego zajedno s njima komunicirati, ujediniti ono što mi obredno činimo s onim što Krist spasenjski čini. Vjera Crkve u euharistijsko otajstvo izrazila se tijekom povijesti ne samo preko zahtjeva pobožnoga stava nego i preko čitava niza izvanjskih izričaja, simbola i gesti kojima se prisjeća i naglašava otajstvenost slavlja. U poštovanju različitih crkvenih tradicija to je dovelo do razvoja osobita oblika uređenja euharistijske liturgije.

¹² Usp.: *Katekizam Katoličke crkve* (Zagreb: HBK, 1994.), br. 1346.

¹³ Usp.: Ante PAVLOVIĆ, *Putovima vjerskoga odgoja* (Mostar: Crkva na kamenu, 2005.), 180.

Na tim se izvorima počela nadahnjivati bogata umjetnička baština, a kršćansko otajstvo postalo je temelj vrijednih djela arhitekture, likovne umjetnosti, glazbe, književnosti i filma.¹⁴

Analiza simboličke razine sakramenta euharistije posebno je stoga primjenjiva u vjeronaučnoj nastavi korelativno usmjerenoj prema ostalim nastavnim predmetima. Povezivanje sličnih nastavnih sadržaja iz različitih predmeta pomoći će učenicima bolje shvatiti važnost simboličkoga govora. To svakako pretpostavlja otvorenost za prihvaćanje dara vjere jer će onomu koji ne želi vjerovati, taj govor i dalje ostati neshvatljiv.

3. Odgoj za nedjeljno sudjelovanje u euharistijskom zajedništvu

Nedjeljno euharistijsko slavlje čini središte kršćanskog navještaja. Njime se ostvaruje moralni propis upisan u čovjekovo srce da Bogu iskazuje dolično štovanje i obdržava Njegovu svetu zapovijed. Budući da je nedjelja jezgra čitave liturgijske godine, ne pretpostavljaju joj se druga slavlja, osim doista najznačajnijih.¹⁵ Stoga je sav liturgijski pastoral, pa i kateheza usmjerena na liturgiju, u službi nedjeljnoga slavlja i euharistijskoga života u župnoj zajednici.

U našim vjeronaučnim nastojanjima potrebno je osvijetliti određene bitne točke koje se tiču kršćanskoga vjerničkog sudjelovanja u nedjeljnoj liturgiji istaknuvši tri važne teme koje će pomoći daljnjem promicanju kulture euharistijskoga zajedništva.

3.1. Kristova stvarna prisutnost u euharistiji

Crkva od Krista prima kao najizvršniji dar tajnu svete euharistije u kojoj nam se sam na čudesan način daruje i tako trajno i sakramentalno, te u osobi služitelja ostaje prisutan među nama. Na osobit način ta je prisutnost izražena pod prilikama darova kruha i vina te u Božjoj riječi koja se naviješta i propovijeda u euharistijskom slavlju. U trenutku kada Crkva slavi euharistiju kao spomen-čin smrti i uskrsnuća svojega Gospodina, uprisutnjuje se stvarni događaj spasenja i „vrši djelo našega otkupljenja“.¹⁶ Upravo zato što je ovu žrtvu Krist prvi izvršio i nakon uzašašća ostavio u zalog i spomen svojoj

¹⁴ Usp.: IVAN PAVAO II., *Ecclesia de Eucharistia*, br. 49.

¹⁵ *Sacrosanctum concilium*, br. 106.

¹⁶ *Lumen gentium*, dogmatska konstitucija o Crkvi, u: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti. Latinski i hrvatski* (Zagreb: KS, ⁵1998.), br. 3.

Crkvi, euharistija je odlučujuća za spasenje ljudskoga roda. I doista, euharistija je *mysterium fidei*, tajna pridržana samo onima koji vjeruju, nepoznatljiva isključivim ljudskim očima razuma i gozba na kojoj nam se Krist daje kao hrana, kao predokus nebeske gozbe i vječnoga života.

3.2. Unutarnje jedinstvo vjernika

Sveti Luka u Djelima apostolskim svjedoči kako život prve kršćanske zajednice bijaše „postojan u apostolskom nauku, zajedništvu, lomljenju kruha i molitvama“ (Dj 2,42). Ovim izričajem se zapravo prenose četiri pojma koja označavaju bit ekleziologije zajedništva – *koinonia*.¹⁷ Molitva Crkve dobiva svoje središte u obredu lomljenja kruha, kao praliku današnje euharistije. Euharistija, međutim nije polazišna točka zajedništva, nego ga pretpostavlja i učvršćuje u formi savršenstva. Upravo je po euharistiji, ali i po drugim sakramentima, Crkva pozvana graditi i uzdržavati zajedništvo s Presvetim Trojstvom i međusobno zajedništvo vjernika. I kada se slavi Kristova euharistijska žrtva, makar u jednoj posebnoj zajednici, nije slavljena samo od te zajednice nego se očituje kao slika i prisutnost jedne, svete, katoličke i apostolske Crkve. Jedinstvo vjernika u euharistijskom zboru jest zajedništvo u isto vrijeme s Bogom kao izvornim djeliteljem svih sakramenata, sa svećenikom koji *in persona Christi* predvodi euharistijsko slavlje, preko njega s vlastitim biskupom te Rimskim Prvosvećenikom čime se očituje katoličanstvo Kristove Crkve.¹⁸

Vjernici koji se okupljaju na liturgijskim slavljinama dolaze sa svojim vlastitim mislima, osjećajima, težnjama i svjetovima i svoj pojedinačni „ja“ prenose u službu skupnoga „ja“ povezanoga u vjeri, ljubavi i pripadnosti Kristu, da bi tek na taj način tvorili liturgijsku zajednicu.¹⁹ U isto vrijeme, euharistija i svaki drugi liturgijski čin jest i osobni vjernički čin svakoga od nas i slavlje Crkve kao otajstvo jedinstva. Nije, dakle nikakva kazališna predstava koja se tiče onih koji vode glavne uloge, a svi drugi nijemi stoje po strani. Stoga se Crkva treba pobrinuti da vjernici u euharistiji ne bi prisustvovali tom otajstvu vjere kao pasivni promatrači, nego da „kroz obrede i molitve dobro razumiju, pa da svjesno, pobožno i djelatno učestvuju u svetom činu (...) i da se tako po Kristu posredniku iz dana u dan usavršavaju u jedinstvu s Bogom i među sobom“.²⁰

17 Usp.: Joseph RATZINGER, *Zajedništvo u Crkvi* (Split: Verbum, 2006.), 62-63.

18 Usp.: IVAN PAVAO II., *Ecclesia de Eucharistia*, br. 39.

19 Usp.: Romano GUARDINI, *Razmatranja o svetoj misi* (Split: Verbum, 2008.), 102-103.

20 *Sacrosanctum concilium*, br. 48.

3.3. Formalno-pravni aspekt obvezatnosti nedjeljne liturgije

Iako ne smije služiti kao glavno motivirajuće sredstvo u odgoju za duh nedjeljne euharistijske zajednice, važno je na kraju spomenuti i formalno-pravne odredbe koje vjernike u savjesti obvezuju na sudjelovanje u euharistijskom slavlju nedjelje i zapovijedanih svetkovina. Crkveni propis ustanovljuje i pravno regulira zakon Gospodnji: „Nedjeljom i drugim zapovjednim blagdanima vjernici su obvezni sudjelovati u misi“.²¹ „Zapovijedi sudjelovanja u misi udovoljava onaj tko ili na sam blagdan ili uvečer prethodnog dana prisustvuje misi gdje se ona slavi po katoličkom obredu“.²² Sudjelovanjem u nedjeljnom euharistijskom slavlju vjernik svjedoči svoju pripadnost Kristu i njegovoj Crkvi, a propuštanjem, osim iz opravdana ozbiljnoga razloga, čini težak grijeh.

Zaključak

Ako od nekoga očekujemo da aktivno sudjeluje u euharistijskom zajedništvu župne zajednice i donosi vjerničke plodove u konkretnom životu, moramo znati da je prije toga važno dobro razumjeti što se to događa u samom činu euharistije i na otajstvenoj i na obrednoj i na sakramentalnoj razini. Pritom podrazumijevamo da takav vjernik ima pravilno izgrađen vjernički stav prema euharistiji, smješten u konkretan životni kontekst.

Školski vjeronauk u odgoju za kulturu euharistijskoga zajedništva predstavlja samo dio slojevitih napora, ali može značajno pridonijeti njezinoj kvaliteti. Kako je to još davne 1975. godine naglasio papa Pavao VI. u svojem nagovoru o evangelizaciji u suvremenom svijetu, da ljudi radije slušaju svjedoke nego učitelje, a ako već moraju učitelje, onda ih slušaju zato što su svjedoci, možemo zaključiti da je u ovom smislu izvrstan put evangelizacije i katehizacije vjeroučitelj koji nije samo učitelj i odgajatelj nego prije svega – svjedok.²³ Svjedok i riječju osobnoga stava prema euharistiji u obradi nastavnih tema, u školi, u zbornici, na ulici, a još više živom prisutnošću na euharistijskim slavljima u župnoj zajednici i životu Crkve. Vjeroučitelj kojemu euharistija ima posebno mjesto u životu, koji je ne doživljava kao obvezu, nego istinsku nikad zadovoljenu potrebu, kao nepresušan

21 *Zakonik kanonskoga prava*, kan. 1247.

22 *Zakonik kanonskoga prava*, kan. 1248, §1.

23 Usp.: PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi – Naviještanje evanđelja. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu*. Dokumenti 50 (Zagreb: KS, 2000.), br. 41.

izvor milosti i istine, bit će sposoban otkriti dubinu i bogatstvo euharistijskoga zajedništva i to iskustvo prenositi učenicima.

Uza sve to, vjeroučitelj mora biti čovjek svojega vremena, izgrađenog identiteta i dostojanstva, spreman suočiti se s brzim društvenim promjenama i transformacijama kako bi preko njega radosna vijest evanđelja pronašla put do svakoga i u svako doba.

CATECHIST'S EDUCATIONAL WORK IN PROMOTING EUCHARISTIC COMMUNION

Summary

The educational objectives of Catholic religious education in elementary and high schools are essentially focused on the growth of the religious personality of students that can be seen and reflected in the liturgical communion of the People of God. Contemporary social movements leave a strong impact on the construction of Eucharistic communion among young people, especially on their relationship with the parish as a particular Church. The task of the catechist in the educational process of promoting Eucharistic culture relies on all dimensions of school catechesis, associated in a coherent way with religious upbringing in the family and with parish catechesis. Education for the Eucharist has elements of mysticism, ritual and symbolism: educational results are transmitted to the area of deeper knowledge, worship and authentic action. Catechesis focused on the liturgy is at the service of the Sunday celebration and the Eucharistic life of the parish community. The spiritual and professional identity of the teacher of religion, and most of all his evangelical mission, will create the best conditions for a fruitful evangelization and catechetical effort.

Key words: *Eucharist, liturgy, religious education in schools, parish catechesis, catechist, parish community, religious upbringing.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 279.21-558.5
Pregledni rad
Primljeno: svibanj 2014.

Ivan MACUT
Pontificia Università Antonianum
Via Merulana 124, I - 00185 Roma
ivanmacut@libero.it

OBRED REĐENJA I ULOGA ZAREĐENOG SLUŽBENIKA (SVEĆENIKA) U SCIJENTOLOŠKOJ CRKVI

Sažetak

U ovom se radu bavimo obredom ređenja te ulogom zaređenih službenika u Scijentološkoj crkvi. Prvi dio naslovljen je „Obred ređenja“. U njemu smo predstavili sam obred ređenja novih službenika u Scijentološkoj crkvi: mjesto ređenja (kapelica); slobodna volja svakog ređenika; završene škole; prihvaćanje dvaju kodeksa Scijentološke crkve; prihvaćanje kandidata od strane crkve; scijentološki križ; kongregacija; te, na koncu, obred bez boga. Drugi dio rada naslovljen je „Uloga svećenika u zajednici“. U ovom smo poglavlju prikazali koja je uloga i koje su zadaće zaređenih službenika u scijentološkoj zajednici: nedjeljna služba, krštenja, vjenčanja, sprovodi. Jedna od vrlo važnih zadaća zaređenog službenika Scijentološke crkve jest tehnika auditinga te duhovno vodstvo. Službenik Scijentološke crkve upotrebljava knjige, tehnike, itd. koje su ili duhovna baština L. R. Hubbarda ili su na njegovu učenju utemeljeni, kao što su pojedini religiozni principi, etika, itd.

Ključne riječi: Scijentološka crkva, zaređeni službenik (svećenik), obred, duhovno vodstvo, L. R. Hubbard.

Uvod

Scijentologija se predstavlja kao religija¹ koja ovaj svijet

¹ Studirajući djela utemeljitelja scijentologije L. Ron Hubbarda, dobili smo dojam kako on sam nije imao jasan pojam religije, niti što bi scijentologija trebala biti. Neke od njegovih definicija scijentologije glase: „Sveobuhvatna znanost o životu, ima mnogo primjena“ Lafayette R. HUBBARD, *Problemi rada - Scijentologija primijenjena na radnu svakodnevicu* (Los Angeles: Bridge Publications, 2009.). 1; „Znanost o znanju o tome kako znati odgovore. To je organizirani sustav aksioma i procesa koji rješavaju probleme postojanja [...] Scijentologija je gnostička vjera po tome što zna da zna.“ Lafayette R. HUBBARD, *Scijentologija – Novi pogled na život* (Los Angeles: Bridge Publications, 2009.),

želi učiniti boljim mjestom za život čovjeka. Da bi to bilo moguće, scijentologija smatra kako je ponajprije potrebno samoga čovjeka osposobiti da sam poboljša svoju vlastitu sudbinu, a sve s ciljem preživljavanja ili opstanka.² Čovjek može samo stupnjevito poboljšavati svoj vlastiti život. U Scijentološkoj crkvi³ ističu kako im nije cilj poboljšati materijalno stanje pojedinca, nego njegovu svijest i njega kao pojedinca.⁴ Čovjekova svijest biva sve bolja i bolja kako raste u znanju o scijentološkim principima i postavkama.⁵ Preko poučavanja

25. Postoje određeni autori koji smatraju kako je scijentologija doista religija. Tako u svojim radovima autori poput Lonnie D. KLIEVER, „Scientology comunità di culto“, Bryan R. WILSON (ur.), *Scientology – Analisi e studio comparato delle sue dottrine e sistemi religiosi* (Los Angeles: Freedom Publishing, 1995.), 2-3; Frank K. FLINN, „Scientology: i segni caratteristici di una religione“, Bryan R. WILSON (ur.), *Scientology – Analisi e studio comparato delle sue dottrine e sistemi religiosi* (Los Angeles: Freedom Publishing, 1995.), 8-9; Massimo INTROVIGNE, *Le Nuove Religioni* (Milano: Sugarco edizioni, 1989.), 359-360, opisuju i definiraju scijentologiju kao religiju. Svakako, ako se scijentologiju i prizna religijom, onda ona sigurno spada u onu grupu religija koje teže isključivo za razvijanjem čovjekovih vlastitih sposobnosti i mogućnosti, i to bez ikakve okrenutosti prema transcenciji i nadnaravnome, a tu ju je smjestio, u već spomenutoj knjizi, i direktor *Centra za studij novih religija* Massimo Introvigne kada ju je smjestio u područje *Religija ljudskih mogućnosti*.

- 2 O preživljavanju u scijentologiji može se vidjeti studija: Susan RAINE, „Surveillance in New Religious Movements: Scientology as a Case Study“, *Religious Studies and Theology* 28 (2009.), 63-94.
- 3 Treba reći kako scijentologija svojevolumeno upotrebljava naziv crkva, iako nemaju nikakve veze s institucijama Crkava kakve poznajemo u kršćanstvu. Dakle, scijentologija je crkva ako taj pojam upotrijebimo u smislu *zajednica*, ali ne u institucionalnom ili teološkom smislu. Tako bi, po nama, puno prikladniji naslov bio Scijentološka zajednica jer on bolje opisuje samu narav scijentologije kao takve.
- 4 Ovdje treba napomenuti da postoji širok spektar društvenog angažmana scijentologije, a koji, kako scijentolozi tvrde, ima za cilj pomoći čovjeku da postane bolja osoba. O tome smo pisali u: Ivan MACUT, „Organizacijsko ustrojstvo i društveno djelovanje scijentologije“, *Služba Božja* 52 (2012.), 185-209.
- 5 Potrebno je reći kako postoje autori koje tvrde upravo suprotno, tj. da je scijentologija „kult“ koji osobe toliko mentalno devastira i iscrpljuje da na koncu više i ne znaju razlikovati stvarnost od zamišljenog. Usp.: Luis J. WEST – Margaret T. SINGER, „Cults, Quacks and non-professional psychotherapies“, Harold I. KAPLAN – Alfred M. FREEDMAN – Benjamin J. SADOCK (ur.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry* 3 (Baltimore: 1980.), 3245-3258. Ivan Koprek smatra da scijentologija kao sustav ima mnogo slabih točaka. Antropološko-psihološka konstrukcija te njihove metode i strategija djelovanja takve su naravi da se njima čovjek u biti degradira, a ne izgrađuje. Usp.: Ivan KOPREK, „Religijsko-etička prosudba ‘Scientology’ pokreta“, Mijo NIKIĆ (ur.), *Novi religiozni pokreti* (Zagreb: Filozofski fakultet Družbe Isusove, 1997.), 170-172.

i auditinga,⁶ pojedinac sigurno napreduje i njegova svijest biva sve otvorenija.⁷ Slika koju scijentolozi rado koriste kako bi pokazali osobi što mora postići jest slika mosta. Naime, potrebno je stupnjevito prelaženje mosta kako bi se došlo do potpunog oslobođenja. Ovaj most osobu sigurno vodi do potpune slobode te, ističu scijentolozi, prije pojave scijentologije, čovjek nije imao na raspolaganju pomagalo koje bi mu pomoglo da uistinu i prijeđe preko tog mosta i postane u potpunosti slobodan i oslobođen. Na koncu, scijentolozi ističu kako taj prijelaz nije moguće učiniti bez duhovnog vodstva i pomoći zaređenih službenika crkve.

Kada je riječ o duhovnom vodstvu za koje su zaduženi zaređeni službenici Scijentološke crkve, treba jasno reći kako je ono imanentne naravi, tj. službenici u crkvi ne govore o bogu niti tješe povjerene im vjernike govorom o bogu koji pomaže i koji vodi njihov život, ipak pojam nekog vrhovnog bića ili boga nije nepoznat Scijentološkoj crkvi. Naime, osma dinamika jest dinamika *vrhovnog bića, stvoritelja svemira*,⁸ ali on ne sudjeluje u životima vjernika.

Oslobođenje ne dolazi od boga, nego ga čovjek postiže preko svojeg duhovnog rasta i napredovanja te osobnog prosvjetljenja. Scijentološka crkva čvrsto vjeruje kako svaki čovjek već posjeduje odgovore na sva važna životna pitanja. Ono što osobi, zapravo, treba, jest doći do te svijesti. Kako bi osoba uspjela doći do te vrlo važne spoznaje i otkriti odgovore u sebi, na ovome im planu Scijentološka crkva preko svojih zaređenih službenika pomaže. Na koncu, čovjek

⁶ Auditing je primjena dijanetičkih tehnika od strane izvježbanog auditora na neku osobu. Prijevod bi glasilo: *slušanje*. U tekstu ćemo koristiti izvorne termine na engleskom jeziku jer su oni ušli u opći scijentološki rječnik te se kao takvi ne prevode na druge jezike. Usp.: L. R. HUBBARD, *Dijanetika – izvorna teza* (Glostrup: New Era Publications International ApS, 2009.), 204.

⁷ Iako smo maloprije naveli jednu studiju koja tvrdi kako scijentologija psihološki zapravo uništava ljude, potrebno je reći kako postoje i studije koje, nakon provedenih istraživanja, tvrde upravo suprotno. Tako Michael W. ROSS, u svojoj studiji tvrdi kako nakon provedenih istraživanja ne samo da nije moguće potvrditi te negativne tvrdnje nego on čak tvrdi kako kod osoba koje koriste scijentološke metode postoje statistički značajna poboljšanja na socijalnom planu i u ponašanju. Usp.: Michael W. ROSS, „Effects of Membership in Scientology on Personality: An Exploratory Study“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988), 635.

⁸ „Osma dinamika je poriv prema postojanju kao beskonačnost. Ona se također može nazvati Višim bićem. Naziva se osma dinamika jer simbol za beskonačnost, ∞, u uspravnom položaju čini broj 8. To se može zvati dinamika *beskonačnosti* ili *dinamika Boga*“. Lafayette R. HUBBARD, *Scijentologija – Novi pogled na život*, 84-85.

može i treba pomoći, s jedne strane, samome sebi i, s druge strane, može pomoći čovjeku do sebe kako bi isto tako poboljšao svoju vlastitu sudbinu, te se ne treba niti nadati niti tražiti pomoć od nekog vrhovnog bića.⁹

Budući da zaređeni službenici imaju veliku i odgovornu ulogu u Scijentološkoj crkvi, u ovom ćemo se radu pozabaviti, s jedne strane, samim činom – obredom ređenja novih službenika crkve te ćemo ga u cijelosti predstaviti te ukratko proanalizirati i, s druge strane, vidjeti ćemo koja je, zapravo, uloga zaređenih službenika u životu vjernika Scijentološke crkve.¹⁰

1. Obred ređenja

Kada je riječ o obredu samoga ređenja u Scijentološkoj crkvi, treba odmah reći kako postoji točno određena procedura – obred koji se mora poštovati i prema kojem se novi službenici crkve rede. Slijedeći točno propisani obred, službenik, uz podršku kongregacije,¹¹ redi kandidate za svećenike te ih postepeno uvodi u službu. Ređenje se odvija kroz dijalog na način da službenik postavlja ređenima (i kongregaciji) pitanja, na koja kandidati moraju odgovoriti. Jedini izvanjski znak samog obreda ređenja jest stavljanje scijentološkog križa od strane službenika crkve (zareditelja) oko vrata svakog od ređenika. Na koncu obreda, kongregacija priznaje novozaređene službenike kao takve te tim činom priznavanja i prihvaćanja postaju svećenici Scijentološke crkve sa svim pravima i obvezama koje iz te službe proizlaze.

Proceduru vezanu oko samoga ređenja te obred svećeničkog

⁹ Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Che cos'è Scientology?* (Copenhagen: New Era Publications International ApS, 1998.), 530.

¹⁰ Treba istaknuti kako je znanstvena literatura o ovom pitanju iznimno oskudna te u svojem istraživanju ove teme nismo pronašli niti jedan znanstveni rad koji se izričito bavi problematikom obreda ređenja i uloge zaređenih službenika Scijentološke crkve i zato se naše istraživanje o ovoj temi bazira isključivo na djelima same Scijentološke crkve i L. R. Hubbarda. Ova činjenica ne čudi jer postoje autori koji tvrde kako scijentologija još uvijek nije, ako izuzmemo nekoliko članaka, sustavno i ozbiljno studirana od strane povijesničara religija. Usp.: Hugh B. URBAN, „Fair Game: Secrecy, Security, and the Church of Scientology in Cold War America“, *Journal of the American Academy of Religion* 74 (2006.), 356.

¹¹ Scijentologija upotrebljava riječ „The Congregation“. U članku je prevodimo s *kongregacija*, iako bi se mogla prevesti i s *vijeće*. Svakako, kada scijentolozi govore o kongregaciji, onda ona nema nikakve veze s kongregacijom u katoličkom smislu riječi i značenja.

ređenja preuzimamo iz službenog obrednika Scijentološke crkve iz kojega sami kandidati i bivaju zaređeni na obrednom slavlju crkve.¹²

1.1. Procedura

A) Priprava: službenik pripravlja kapelu sa sjedećim mjestima u stražnjem dijelu za osobe koje će primiti ređenje. On, također, ima kod sebe križeve koje će, kao dio same ceremonije, dati svakoj osobi koja će biti ređena.

B) Primanje: službenik pozdravlja sudionike te ih prima s dobrodošlicom.

C) Ceremonija: od ređenika se traži da ustanu na noge i da se približe mjestu ređenja.

D) Molitva: nakon ceremonije ređenja te nakon što se novi ređenici vrate na svoje mjesto, obred se zaključuje s čitanjem *Molitve za potpuno oslobođenje*.¹³

1.2. Obred

Moj prijevod

Originalni tekst na engleskom jeziku

„Neka se kandidati za ređenje približe.“

„Will the candidates for Ordination please come forward?“

(Ustaju i dolaze okrenuti prema službeniku. Nose kleričko odijelo bez scijentološkog križa i lanca).

(They come forward and stand facing the Minister. They wear clerical dress without the Scientology cross and chain).

¹² Usp.: CHURCH OF SCIENTOLOGY INTERNATIONAL, *The Background, Ministry, Ceremonies & Sermons Of The Scientology Religion* (Los Angeles: Bridge Publications, 1999.), 132-137.

¹³ Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Il Background, il Ministero religioso, le cerimonie e i sermoni della religione di Scientology* (Copenhagen: New Era Publications, 1999.), 46-47.

„(Ime i prezime svakog ređenika), dođite ovdje ispred nas, vašom slobodnom voljom, s ciljem kako bi svjedoci, ovdje okupljeni, znali vašu želju da budete u službi Scijentološke crkve.“

„(the full name of each candidate is inserted here)... you come before us at your own behest, in order to make known to these assembled witnesses your desire to service the Ministry of the Church of Scientology“.

„Da li svaki od vas potvrđuje da je zadovoljio sve zahtjeve potrebne za ređenje u crkvi i da li potvrđuješ da si ispitan te da si postigao sve potrebne potvrde koje svjedoče o zadovoljenju tih uvjeta?“

„Do each of you affirm that you have fulfilled all requirements set forth by the Church for Ordination, and do you further affirm that you have been duly examined and certified as having completed such requirements?“

(Jedan po jedan odgovaraju: „Da“).

(They answer each in sequence, „I do“).

„Obećajete li da ćete prihvatiti Kodeks Auditora i Scijentološki kodeks?“

„Do you also attest that you will abide by the Authors' Code and the Code of a Scientologist?“

(Svi skupa odgovore: „Da“).

(They answer together, „I do“).

„Molim vas, okrenite se prema kongregaciji.“

„Please turn and face the congregation.“

(Izvrše)

(They do so)

„(Ime svakog pojedinačno), budući da ste bili strogo ispitani u sposobnosti, sklonostima i uvjerenju u služenju u službi scijentologije te budući da ste očitovali svoj poziv, u ime Crkvenog Savjeta i pred ovim svjedocima prihvaćam vas.“

„(The name of each inserted here)... having been examined most thoroughly as to fitness, aptitude and conviction to serve the Ministry of the Church of Scientology, and having thus manifested their vocation, are, in the name of the Church Council and before these witnesses, accepted.“

(Okreću se prema službeniku).

(They turn and face the Minister).

„Po zazivanju simbola naše crkve, mi ovdje priznajemo Časnog (ovdje se dodaju imena, svaki prije prozvan Časni) da su zaređeni i od sada u buduće bit će službenici Scijentološke crkve, s punim pravima, svećeničkim povlasticama i odgovornostima.“

„By the invocation of the symbol of our Church, we here acknowledge that Reverend (names inserted here, each with Reverend in front of it)...are ordained and henceforth be, Ministers of the Church of Scientology, with all rights, sacerdotal privileges and responsibilities of the Ministry“.

(Službenik koji redi nove svećenike stavlja križ i lanac oko vrata svakog novog ređenika i predstavlja ga ako želi).

(The ordaining Minister places the Scientology cross and chain around each ordinand's neck, and presents him with his certificate if desired).

(Nakon što su primili križeve, novozaređeni se službenici okreću prema kongregaciji).

(After the crosses are received the newly ordained Ministers turn and face the congregation).

„Pred ovim svjedocima, imate odgovornost nositi naprijed duhovni posao crkve, u svim aspektima: slušati ispovijedi, propovijedati, služiti na druge načine kako biste bili na korist vaših bližnjih, te očuvati povjerenje bližnjih.“

„Uz ovaj naslov, osim toga, u svakom ste trenutku pozvani podržavati etičke i religiozne principe, savjete i pravila naše vjere.“

„Prepoznajete li, kongregacijo, te slažete li se s činjenicom da su ovi službenici zaređeni? Ako je tako, odgovorite: <Da!“

(Kongregacija – „Jesmo“).

„Hvala. Kad ste vi suglasni, tako neka i bude.“

(Novi službenici zastanu kratko te se potom jedan po jedan vraćaju na svoja mjesta).

„Before these witnesses, you are now charged with the responsibility of furthering the spiritual work of the Church in all its aspects: to hear confessions, to preach, and otherwise minister to the spiritual travail of your fellow man, and to hold inviolate the confidence that your fellow beings impart.“

„By the acceptance of these credentials you are further charged at all times to uphold the religious and ethical tenets, precepts and principles of our faith.“

„Do you, the congregation, recognise, agree and acknowledge these Ministers are ordained? If so, say, ‘We do.’“

(Congregation: „We do“).

„Thank you. Having been agreed, it is so.“

(The newly ordained Ministers stand briefly, and then, singly, return to their seats).

1.3. Analiza obreda ređenja

Mjesto ređenja: mjesto ređenja za nove službenike u Scijentološkoj crkvi može biti samo posebni prostor, tj. kapela. Nisu predviđene mogućnosti ređenja izvan kapele, tj. obrednog prostora. Tim se činom želi naglasiti, također, i važnost samoga obreda, ali i važnost novih svećenika za Scijentološku crkvu. Oni su, naime, na poseban način zaduženi kako bi podržavali scijentološko učenje kod onih koji su već članovi crkve, ali i kod onih koji su na putu priključivanja u crkvu.

Slobodna volja svakog ređenika: vrlo je važno istaknuti kako Scijentološka crkva inzistira upravo na slobodnom pristanku svakog pojedinog kandidata za ređenje. Nije moguće biti zaređen ako je netko na bilo koji način prisiljen na taj čin. Onaj tko slobodno pristaje na određeni čin, smatraju scijentolozi, slobodno će prihvatiti i sve kasnije zadatke koje zajednica pred njega stavlja i očekuje da ih izvrši, a o čemu se govori u daljnjem tijeku samog obreda svećeničkog ređenja.

Završene škole: nitko ne može biti zaređen za službenika u Scijentološkoj crkvi ako prije nije zadovoljio sve formalne i propisane uvjete, među kojima jedan od najvažnijih jest taj da je završio obrazovne programe Scijentološke crkve. Budući da će se pred novoređenika postaviti određeni zadaci, potrebno je da bude prvenstveno obrazovan i da dobro poznaje učenje i strukturu Scijentološke crkve. Njegovo kasnije djelovanje, kao npr. duhovno savjetovanje, itd. moraju proizlaziti i biti utemeljeni u učenju samoga utemeljitelja scijentologije L. R. Hubbarda. Kako bi mogao u tom duhu djelovati i poučavati, prije svega mora sam dobro poznavati misao i djelo L. R. Hubbarda i Scijentološke crkve.¹⁴

Prihvatanje kodeksa: U samom obredu ređenja inzistira se na tome da kandidati javno prihvate i obvežu se da će opsluživati i

¹⁴ Scijentologija je poznata po tajnovitosti i strogo kontroliranju informacija. Tako i oni koji su u službi same zajednice, ako su na nižim položajima, nemaju sve informacije niti o samoj organizaciji niti imaju uvid u cjelokupno učenje Scijentološke crkve. Kako se pojedinci podižu na ljestvici i postaju sve viši članovi, tako im se sve više i više otkrivaju tajne informacije i učenje. Usp.: Stephen A. KENT, „The Creation of ‘Religious’ Scientology“, *Religious Studies and Theology* 18 (1999.), 124.

slijediti *Kodeks Auditora*¹⁵ i *Kodeks Scijentološke crkve*.¹⁶ Ono osigurava Scijentološkoj crkvi kako oni koji jednom uđu u njezine tajne, a koje nisu dostupne čak ni svim članovima Scijentološke crkve, neće te iste zloupotrebljavati. Osim toga, loše i sablažnjivo ponašanje te nepromišljeno djelovanje, uvelike bi narušilo ugled same institucije koju dotični u svojoj osobi predstavlja. Stoga, Scijentološka crkva sa svom ozbiljnošću traži od ređenika da se javno obvežu i prihvate da će u potpunosti i bez prigovora izvršavati i živjeti po ovim dvama, za njih, vrlo važnim *Kodeksima* te da će uvijek i pod svaku cijenu braniti scijentološko učenje i zajednicu kao takvu.¹⁷

¹⁵ *Kodeks Auditora* sadržava 16 točno određenih pravila. Ta pravila imaju za cilj odrediti aktivnosti auditora tijekom seansi za auditing. To su: „1. Nemojte evaluirati (*zaključivati za preclearare ili govoriti preclearu što s njim nije u redu ili što bi trebao misliti o svojem slučaju*) za preclearare; 2. Nemojte obezvređivati ili ispravljati preclearove pogreške; 3. Upotrebljavajte procese koji poboljšavaju preclearov slučaj; 4. Držite se svih dogovorenih termina; 5. Nemojte procesirati precleara nakon 19 sati uvečer; 6. Nemojte procesirati precleara koji nije dovoljno jeo; 7. Ne dozvolite čestu promjenu auditora; 8. Nemojte suosjećati s preclearom; 9. Nikad ne dozvolite preclearu da prekine seansu po svojem vlastitom nahođenju; 10. Nemojte nikada napustiti precleara za vrijeme seanse; 11. Nemojte se nikad naljutiti na precleara; 12. Uvijek smanjite komunikacijsku stanku na koju naiđete, stalnim ponavljanjem istog pitanja ili procesa; 13. Uvijek nastavite proces tako dugo dok donosi promjene i ne dođe od toga; 14. Budite voljni preclearu odobriti beingness (*rezultat preuzimanja nekog identiteta*); 15. Nikad ne miješajte scijentološke procese s drugim metodama te, konačno, 16. Uvijek održavajte dobru dvosmjernu komunikaciju s preclearom tijekom seansi“. Lafayette R. HUBBARD, *Scijentologija – osnovne misli* (Copenhagen: New Era Publications International ApS, 2009.), 115.

¹⁶ *Kodeks Scijentološke crkve* sastoji se od 10 pravila. Ona glase: „1. Da neću slušati niti govoriti, za novine, u javnosti ili preclearima, niti jednu riječ omalovažavanja o drugim scijentolozima, našoj profesionalnoj organizaciji ili o onima čija su imena usko povezana s ovom znanošću; 2. Da ću najbolje što znam i najbolje što mogu, koristiti scijentologiju kako bih pomogao svojim preclearima, grupama i svijetu; 3. Da ću odbiti procesiranje bilo kojeg precleara ili grupe za koje osjećam da im ne mogu iskreno pomoći i da ću odbiti od njih ponuđeni mi novac; 4. Da ću, koliko je god u mojoj moći, odvrćati svakoga tko degradira scijentologiju ili ju zloupotrebljava za ostvarenje štetnih ciljeva; 5. Da ću spriječiti korištenje scijentologije u oglašavanju drugih proizvoda; 6. Da ću braniti scijentologiju od nepoštenog tretmana u medijima; 7. Da ću koristiti scijentologiju za postizanje najvećeg dobra za najveći broj dinamika; 8. Da ću pružiti dobro procesiranje, pravilno obučavati i održavati dobru disciplinu studenata ili onih koji su mi povjereni; 9. Da neću odavati osobne tajne mojih precleara te, konačno, 10. Da neću sudjelovati u nedoličnim raspravama s neinformiranim osobama o predmetu moje profesije“. L. R. HUBBARD, *Scijentologija – osnovne misli*, 116.

¹⁷ Opće je poznato kako je Scijentološka crkva iznimno osjetljiva na bilo kakvu kritiku, bilo izvana bilo iznutra. Usp.: John WELDON, „A sampling of the New Religions“, *International Review of Mission* 67 (2011.), 422.

Prihvatanje kandidata od strane Scijentološke crkve: da bi netko bio zaređen, potrebno je da ga u obredu ređenja prihvati i kongregacija, tj. skup osoba koje su dobro prije upoznate sa svakim kandidatom pojedinačno te koji su već prije donijeli pozitivan sud o određenom kandidatu. Javno prihvaćanje samo je potvrda onoga što su pojedini članovi scijentološke kongregacije (vijeća) već prije donijeli i usuglasili. Ipak, ono se izriče javno u svečanom činu ređenja kako bi upoznali zajednicu vjernika kako su ovi pred njima doista prihvaćeni i odobreni od strane službene crkvene hijerarhije te kao takvi imaju pravo obavljati sve ono što se od njih kao zaređenih službenika očekuje. O tome nam govore daljnje riječi u tijeku ređenja kada se kaže kako od sada imaju *odgovornost nositi naprijed duhovni posao crkve, u svim aspektima: slušati ispovijedi, propovijedati te služiti na druge načine kako biste bili na korist vaših bližnjih, te očuvati povjerenje bližnjih.* Poblize o samim zadaćama svećenika Scijentološke crkve progovoriti ćemo u sljedećem poglavlju.

*Scijentološki križ:*¹⁸ kao što smo već rekli, stavljanje scijentološkog križa oko vrata ređenika od strane službenika i zareditelja jedini je izvanjski znak koji prati obred ređenja. Križ na izvanjski način simbolizira kako je osoba primila ređenje u Scijentološkoj crkvi te kako je u njezinoj službi.

Kongregacija: kao što smo vidjeli na samom obredu ređenja pasivnu, ali vrlo važnu ulogu, ima sama kongregacija kojoj se zareditelj obraća na samom koncu obreda ređenja. Naime, uloga je kongregacije da potvrdi i odobri sam čin ređenja čime on postaje pravno valjan. Dakle, oni nadgledaju sam obred te izriču javno pred okupljenim svjedocima svoju suglasnost da su prisutni kandidati doista valjano primili ređenje te su od tog trenutka svećenici Scijentološke crkve u punom smislu te riječi.

Obred bez boga: u scijentološkom obredu ređenja bog ili božanstvo se ne spominje niti izravno niti neizravno. Ova nam činjenica jasno pokazuje kako Scijentološka crkva svoju misiju i svoje

¹⁸ Osnovna karakteristika scijentološkog križa jest *osam krakova* (ili vrhova) te se u bitnome razlikuje od klasičnog kršćanskog križa. Na njemu nema slova niti drugih ukrasa. Scijentološki križ na prvi pogled uvelike podsjeća na kršćanski križ, ali on, zapravo, nema s kršćanskim učenjem nikakve veze. Prema nekim autorima, Hubbardu je za ovaj križ kao model poslužio vrlo stari križ u Španjolskoj koloniji u Arizoni. Scijentološki je križ nastao 1954. god. te, prema Hubbardovu učenju, simbolizira mogućnost čovjekova sretnog življenja ako svoj život bude usmjeravao i živio prema učenju o *osam životnih dinamika*. Ovaj križ podsjeća scijentologe upravo na te dinamike te ih potiče da po njima žive i oblikuju svoje živote i tako napreduju na duhovnom putu i rastu u scijentološkom znanju.

ispunjenje nalazi isključivo ovdje na zemlji.¹⁹ Osim toga, ova činjenica nam, također, pokazuje kako i uloga budućih svećenika nije, a o tome ćemo govoriti malo kasnije, da posreduju ljudima božju milost ili da se mole za ljude kod boga ili da prinose žrtve za grijeha ljudi, nego je njihova svećenička služba isključivo imanentne prirode. Naime, kao što smo već rekli, scijentologija bi spadala u religije koje se bave isključivo poboljšavanjem ljudskih mogućnosti te, prema autoru Paulu Heelasu, svi novi pokreti, pa tako i scijentologija, ne samo da nisu okrenuti protiv suvremenog svijeta, nego, naprotiv, oni središnje ideje ovoga svijeta nadopunjuju.²⁰

2. Uloga svećenika u zajednici

Nakon što smo vidjeli i proanalizirali u kratkim crtama sam obred ređenja novih službenika u Scijentološkoj crkvi, sada je potrebno u nekoliko poteza istaknuti i njihovu ulogu unutar same zajednice ili crkve. Naime, scijentolozi za sebe drže da su prava religija kao i druge velike svjetske religije te sukladno s tim imaju i posebno školovane i odabrane ljude (službenike) koji su joj posvetili svoj život u služenju i vjernom obdržavanju njezinih religioznih i etičkih pravila.²¹ Vjernici koji su uvjereni kako učenje utemeljitelja scijentologije L. R. Hubbarda doista osmišljava njihov svakodnevni i duhovni život, imaju potrebu biti duhovno vođeni i podupirani od strane same crkve kojoj pripadaju. Ta uloga duhovnog vodstva i pomaganja u svakodnevnom duhovnom rastu u Scijentološkoj crkvi povjerena je zaređenim službenicima i kapelanima.

19 Scijentološki službenik Mike Rinder kaže kako se scijentolozi mole za novi svijet, a ne osobnom Bogu. U scijentologiji Bog je shvaćen kao beskonačnost, a ne kao osoba u tradicionalnom smislu riječi te, nadodaje, kako križ i nedjeljna služba nisu oponašanje kršćanske prakse. Njegove riječi preuzimamo iz: Jody VEENKER – Steve RABEY, „Building Scientopolis – How Scientology remade Clearwater, Florida and what local Christians learned in the process“, *Christianity Today*, 4. 9. 2000.

20 Usp.: Paul HEELAS, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (Cambridge: Blackwell, 1996.), 169.

21 Scijentolozi smatraju kako prije pojave L. R. Hubbarda i njegova genijalnog otkrića principa dijanetike i same scijentologije čovjeku nije bilo moguće upoznati samoga sebe i zato je bilo potrebno da se pojavi scijentologija kao takva. Više o procesu upoznavanja samoga sebe prema scijentološkim pravilima može se vidjeti u: Lafayette R. HUBBARD, *Samoanaliza* (Glostrup: New Era Publications International ApS, 2009.). Treba reći kako postoje i autori koji smatraju kako je dijanetika ispiranje ljudskoga mozga i da ne može nikome donijeti nikakvo dobro i to je jedan od osnovnih prigovora samoj scijentologiji.

2.1. Obredi

Jedna od najvažnijih zadaća službenika u Scijentološkoj crkvi jest vođenje crkvenih obreda. Tako, svake nedjelje kapelan crkve ili neki drugi službenik, slavi *nedjeljnu službu*²² za članove same zajednice, ali, također, i za one koji ne pripadaju Scijentološkoj crkvi. Za vrijeme nedjeljne službe službenik - kapelan predstavlja određeni argument koji je važan za život zajednice, a svoj govor utemeljuje naravno na učenju samog utemeljitelja L. R. Hubbarda. Govor o određenom argumentu ima za cilj pomoći pripadnicima Scijentološke crkve u njihovu svakodnevnom i duhovnom životu. Tipične teme koje se obrađuju i o kojima se razmišlja na nedjeljnim službama jesu: čovjek kao duhovno biće, osam dinamika, aksiomi scijentologije, Vjeronanje Scijentološke crkve, itd. Na koncu, nedjeljna služba ima za cilj ponuditi vjernicima, ali i onima koji nisu članovi crkve, ali su uvijek dobrodošli na službu, nadu u bolje sutra.²³

Osim nedjeljne službe, službenici, također, slave i ostale vrlo važne obrede za život same zajednice, a to su krštenja, vjenčanja, sprovodi. Prema scijentološkom učenju jedino zaređeni službenici mogu voditi i predsjedati ovim crkvenim obredima.

Na krštenju dijete prima svoj identitet. Osim toga, obred krštenja podsjeća roditelje na njihovu odgovornost da djetetu moraju omogućiti sve što je u njihovoj moći kako bi ono otkrilo pravila po kojima se treba živjeti ovaj život. Na koncu, obred krštenja donosi plod u tome što je dijete usmjereno u svojem novom životu.²⁴

Vjenčanje je i za Scijentološku crkvu sveti čin i ono čini temelj za jednu obitelj te je, također, konstitutivni element društva. Zato, drže scijentolozi, zavjeti izrečeni između zaručnika i zaručnice nisu samo temelj njihova jedinstva nego doprinose i zajednici kao takvoj. U Scijentološkoj crkvi postoji više obreda vjenčanja. Ono što je zajedničko svakoj ceremoniji jesu javni zavjeti koje za službenikom javno ponavljaju mladenci jedno drugome.²⁵

Sprovod: tijelo je, prema temeljnom učenju Scijentološke crkve, nešto prolazno, dok je čovjek – duh, besmrtn. Službenik

22 Nedjeljna se služba sastoji od sljedećih dijelova: propovijed, slušanje Hubbardovih snimljenih govora, processing grupe, obavijesti te, na koncu, *Molitva za potpunu slobodu*.

23 Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Che cos'è Scientology?*, 200.

24 Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Il Background, il Ministero religioso, le cerimonie e i sermoni della religione di Scientology*, 39.

25 Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Il Background, il Ministero religioso, le cerimonie e i sermoni della religione di Scientology*, 39.

ima ulogu okupljenu zajednicu potaknuti da se okrenu prema budućnosti. Sprovodni obredi pomažu onome tko je umro kako bi uspješno zatvorio ovaj život te, također, uspješno prešao u novi život. Scijentologija kao religija ima zadatak da pokojniku osigura i pomogne kako bi na što lakši način pronašao svoj novi život. Sprovodni obredi ne zaobilaze stvarnost ovoga svijeta, tj. ovo tijelo koje se raspada. Osim toga, Scijentološka crkva prati i umiruće. Cilj je, ipak, ne pomoći tijelu koje umire, nego *thetanu*.²⁶ Službenik je duhovnik i ne smije se miješati u medicinu koja se brine za tijelo. Postoji i priručnik koji koriste scijentološki službenici u ovakvim slučajevima kada je osoba na samrti.²⁷

2.2. Auditing

Jedna od vrlo važnih zadaća zaređenog službenika Scijentološke crkve jest tehnika auditinga.²⁸ Službenik, kada obavlja auditing, naziva se *auditor* (onaj koji sluša, slušatelj), dok se onaj na kojemu se obavlja sam proces naziva *preclear*²⁹ (onaj koji još nije čist). Auditing je proces koji je jasno određen te treba slijediti pravila po kojima se izvodi. Bit je auditinga da se preclearu postavlja isto pitanje bez obzira na to koliko je već puta na njega odgovorio. Ako preclear ima potrebu nešto reći, auditor ga treba saslušati i dati mu do znanja da je shvatio što

26 Kada je govor o učenju o thetanu, treba reći da on u Hubbardovoj misli uključuje i hinduistički i budistički govor o reinkarnaciji. Scijentologija na temelju Hubbardova učenja smatra da svi ljudi imaju iskustvo prošlih života, tj. thetani kroz tisuće godina mijenjaju različita tijela te ističu i važnost posljedica radnji iz prošlosti, a koje u sadašnjosti i budućnosti mogu imati posljedice. Ovo je učenje slično hinduističkom učenju o karmi, koji scijentolozi ne spominju izričito, ali isto tako i ne skrivaju njegovu sličnost s njim. Upravo je ovo otkriće da je čovjek duhovno biće koje je povezano s iskustvima prošlih života potaknulo Hubbarda da utemelji scijentologiju kao religiju. Usp.: CHURCH OF SCIENTOLOGY INTERNATIONAL, *Theology & Practice of a Contemporary Religion Scientology* (Los Angeles: Bridge Publications Inc., 1998.), 17.

27 Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Il Background, il Ministero religioso, le cerimonie e i sermoni della religione di Scientology*, 40-41.

28 Jedan od prigovora za auditing jest i njegova cijena. Što se članovi crkve više penju po stupnjevima, to je viša i cijena koju trebaju uplatiti za auditing, knjige, predavanja, i sl. Tako neki autori poput Behara scijentologiju nazivaju: *najskupljom 'religijom' na svijetu*. Usp.: Richard BEHAR, „The Thriving Cult of Greed and Power“, *Time* 6. 5. 1991.

29 Hubbard je napisao i jedan priručnik koji je posvećen isključivo onima koji su na putu da postanu clear, dakle preclearima. Usp.: Lafayette R. HUBBARD, *Priručnik za preclear* (Copenhagen: New Era Publications International ApS, 2009).

mu je rekao. Ako dođe do određenih napetih situacija, auditor mora biti sposoban riješiti trenutni problem ili krizu te mora biti sposoban spriječiti precleara da prekine seansu. Preclear se treba kretati po stupnjevitijoj ljestvici kako bi stekao što bolju kontrolu nad samim sobom. Auditor nikada ne smije postavljati pred precleara ono što nije u tom trenutku sposoban izvršiti.³⁰

Prva faza auditinga³¹ sastoji se od preuzimanja kontrole nad preclearom kako bi mu auditor pomogao da on sam kasnije uspostavi još veću kontrolu nad samim sobom. Preclearu treba biti jasno gdje se nalazi te što se trenutno događa, tj. da se nad njim provodi auditing. Polazno pitanje auditinga glasi: *Pogledaj me; tko sam ja?* To se pitanje ponavlja toliko puta dok preclear ne počne odgovarati brzo, precizno i bez prigovora.³² Tek tada se može reći kako je preclear pronašao svojeg auditora. Nakon ovog početnog koraka, auditor traži od precleara da pokreće, mijenja i zaustavlja određeni predmet na stolu. Sve to vrši slušajući auditorove naredbe. Cilj je ovog procesa, kaže Hubbard, dovesti precleara do toga da postane svjestan da on sam može pokrenuti predmet, promijeniti ga i zaustaviti. Bitno je paziti da nakon određene naredbe preclear tu istu naredbu i izvrši te auditor ne smije izdavati novu naredbu dokle god stara naredba nije u potpunosti izvršena. Nakon što preclear završi s pomicanjem određenog predmeta po stolu, slijedi sljedeća naredba: pomicanje vlastitog tijela. Tako se od precleara traži da hoda po sobi, da se zaustavi, itd. Kad preclear počne odgovarati na ovu naredbu s lakoćom, može se reći kako je potpao pod potpunu auditorovu kontrolu. Tada se auditor mora koncentrirati na sljedeće tri stvari precleara: a) *imati*, b) *ne znati*, c) *igrati igru*.³³

a) *imati*: auditor postavlja tri pitanja: *Pogledajte uokolo i recite mi što možete imati?* (10 puta); *Pogledajte uokolo i recite mi što biste dopustili da ostane na mjestu?* (5 puta); *Pogledajte uokolo i recite mi*

30 Usp.: L. R. HUBBARD, *Scijentologija – osnovne misli*, 147-149.

31 Ovdje slijedimo opis auditinga prema L. R. HUBBARD, *Scijentologija – osnovne misli*, 147-164.

32 Csordas smatra kako se ovdje upotrebljava alternativni terapijski mehanizam, on ga naziva *retorika*, a ima za cilj ne vraćanje pojedinca u razdoblje prije pojave bolesti, nego ga dovesti u jedno posve novo stanje. Prvi korak sastoji se u *predispoziciji* ili *zadobivanju povjerenja*, drugi u *odobrenju* te treći u *transformaciji*. Na koncu procesa službenik crkve treba *precleara* dovesti do toga da svoju prošlost izmijeni, tj. da *početni engram* isprazni i da tako može ponovno započeti s nečim sasvim novim. Usp.: Thomas CSORDAS, „La retorica della trasformazione nella guarigione spirituale“, *Culture, Medicine and Psychiatry* 7 (1983.), 50.

33 Usp.: L. R. HUBBARD, *Scijentologija – osnovne misli*, 149-159.

čega biste se mogli odreći? (1 put). Cilj postavljanja ovih pitanja, kaže Hubbard, jest dovesti precleara u stanje u kojem može posjedovati ili imati sve što vidi, bez daljnjih uvjeta, posljedica ili ograničenja. Ovaj proces postavljanja ovog pitanja o *imati* trebao bi trajati otprilike oko 25 sati. Ako preclear ne zna odgovoriti na pitanja o *imati*, ona se mogu zamijeniti s pitanjima koja u sebi sadržavaju riječi *ne možete imati*.³⁴

b) *ne znati*: ova se pitanja obično postavljaju izvan zatvorenih prostora. Auditor pita precleara: *Možete li nešto ne znati o toj osobi?* Cilj je da preclear dođe do toga da ne zna ono što je očito, a ne ono što ionako ne zna. Na koncu, cijeli svemir treba nestati i biti pod preclearovom kontrolom. Suprotno pitanje glasi: *Recite mi nešto što biste željeli da ta osoba ne zna o vama*. Ovaj dio procesa može potrajati između 25 i 75 sati. Hubbard kaže kako se tijekom ove seanse može dogoditi da se preclear eksteriorizira.³⁵

c) *igrati igru*: prije početka bilo koje seanse, auditor mora upitati precleara ima li kakav problem u sadašnjem vremenu koji ga muči. Ako preclear odgovori potvrdno, auditor mu naređuje da izmisli problem usporedive veličine s problemom koji ga trenutno muči. Treba ga, zapravo, navesti da izmišlja problem za problemom dokle god se ne prestane brinuti oko svojeg stvarnog sadašnjeg problema u sadašnjem vremenu. Ako preclear ne napreduje, očito je da ima nekakav problem u sadašnjem vremenu koji nije uklonjen. U ovom procesu nazvanom *igrati igru* vrlo je važno da preclear ima volju da pobijedi i volju da izgubi.³⁶

U procesu auditinga, prema Hubbardu, potrebno je izbjegavati sljedeće:³⁷

1) tražiti od precleara da izvodi vježbe koje se bave samo njegovim umom jer to dovodi do pogoršanja preclearova stanja;

2) previše komunikacije: ukoliko auditor dopusti preclearu da priča koliko želi, spustit će se na *tonskoj skali* te će upasti u loše stanje;

3) previše procesa: previše procesa može umanjiti preclearov oporavak. Potrebno je koristiti *komunikacijsku stanku* (vrijeme između auditorova pitanja i točnog preclearova odgovora). Kad se postigne da između pitanja i odgovora nema komunikacijske stanke, to je znak da se može prekinuti s tim pitanjem te ići dalje. Kako bi se prešlo s jednog procesa na drugi, potrebno je da auditor jasno objasni preclearu što će od njega zahtijevati da napravi te treba tražiti njegov pristanak. Ovo

34 Usp.: L. R. HUBBARD, *Scijentologija – osnovne misli*, 152-153.

35 Usp.: L. R. HUBBARD, *Scijentologija – osnovne misli*, 153-155.

36 Usp.: L. R. HUBBARD, *Scijentologija – osnovne misli*, 155-159.

37 Usp.: L. R. HUBBARD, *Scijentologija – osnovne misli*, 160-164.

Hubbard naziva *komunikacijskim mostom*;

4) nerješavanje problema u sadašnjem vremenu: ako se zanemare problemi koji postoje u sadašnjem vremenu, nemoguće je postići napredak kod precleara;

5) nesvijest, omamljenost ili uznemirenost: precleara se nikada ne smije procesirati³⁸ do te mjere da ga se dovede u stanje nesvijesti, omamljenosti ili uznemirenosti. Preclear uvijek mora biti pri svijesti.

Na koncu, logično pitanje koje se nameće glasi: kako je moguće znati da li preclear napreduje tijekom seansi ili ne, tj. postoji li terapijski učinak na osobu.³⁹ Postoje određeni testovi koji to mogu potvrditi, kažu u Scijentološkoj crkvi. Naime, prije početka seansi preclear treba riješiti test koji pokazuje na kojem se duhovnom stupnju taj isti preclear nalazi prije samog početka seanse. Nakon završetka auditinga, auditor ponovno provodi test te se na taj način može jasno uočiti manji ili veći napredak svakog pojedinog precleara.⁴⁰

2.3. Duhovno vodstvo

Još jedna vrlo važna zadaća zaređenih službenika Scijentološke crkve jest i duhovno vodstvo ili duhovno praćenje vjernika koji pripadaju toj crkvi. Naime, scijentologija i njezini službenici žele biti uvijek uz svoje vjernike te im, također, na osobnoj razini žele pomoći, i to posebno kada se nalaze u problemima i poteškoćama. Ovo duhovno praćenje odvija se na više načina.

a) bračni problemi: ukoliko bračni par naiđe na probleme i poteškoće, trebaju se obratiti zaređenom službeniku koji će im pomoći

³⁸ Procesirati zapravo znači obrađivati ili voditi kroz auditing.

³⁹ O terapijskom učinku na osobu u procesu auditinga može se vidjeti više u: Thomas CSORDAS - Arthur KLEINMAN, *Il processo terapeutico, Magia, medicina, religione e valori - vol. 2 - Dall'Antropologia all'Etnopsichiatria*, Vol. II., Vittorio LANTENARI - Maria L. CIMINELLI (ur.), (Napoli: Liguori, 1998.), 109-129.

⁴⁰ Scijentološka crkva smatra kako osoba napreduje stupnjevito. Ne može se dogoditi da osoba ostvari potpuni napredak, tj. potpuno oslobođenje odjednom. Ne postoji instant napredovanje. U scijentologiji postoji tzv. *Kvadrat podjela, stupnjeva i svjesnosti pojedinih nivoa te potvrde s pomoću kojih se prati napredak pojedine osobe*. Napredujući stupnjevito preko *Mosta prema potpunoj slobodi*, osoba malo pomalo mijenja i poboljšava svoj život. Na koncu, postiže status *clear* (onaj koji je čist) te nakon toga slobodno napreduje prema višim spoznajama Scijentološke crkve. Međutim, postoje autori koji na osnovi rezultata i istraživanja sumnjaju u scijentološke tvrdnje o postizanju stupnja *clear* i kasnijih naprednih OT stupnjeva te ih smatraju zapravo socijalnim statusom, a ne stanjem osobnog razvoja. Usp.: William S. BAINBRIDGE – Rodney STARK, „Scientology: To Be Perfectly Clear“, *Sociological Analysis* 41 (1980.), 128.

kako bi te probleme i nadvladali. Službenici su na poseban način pripremljeni kako bi svojim savjetima pomogli bračnim supružnicima. U crkvi vjeruju kako oni posjeduju posebne tehnike koje uspješno pomažu u rješavanju ove vrste problema. Te se posebne tehnike koriste kako bi se sačuvao brak te kako bi supružnici uspješno nastavili zajednički život u skladu i miru.⁴¹

b) pomoć studentima: nije rijetko da studenti u tijeku svojeg studija naiđu na poteškoće i probleme koji ih sprečavaju da uspješno napreduju kroz odabrani studij. Različiti su problemi i poteškoće s kojima se studenti suočavaju. Scijentologija vjeruje kako posjeduje određene tehnike, a koje stoje na raspolaganju zaređenim službenicima, koje sigurno pomažu studentima da uspješno prevladaju svoje probleme te bez ikakvih problema privedu svoj studij kraju.⁴²

c) ispovijedi: zaređeni službenici imaju također zadaću slušati ispovijedi pripadnika Scijentološke crkve. Oni koji su počinili teške moralne propuste trebaju doći kod službenika Scijentološke crkve koji će im, ukoliko budu uistinu iskreni, udijeliti oprostjenje. Oni koji dođu na ispovijed, smatraju u crkvi, nakon toga postižu izvanredne rezultate te im život biva obasjan novim svjetlom i snagom.⁴³

d) ostali problemi: Scijentološka crkva preko svojih zaređenih službenika u svim životnim situacijama i problemima stoji na raspolaganju svojim vjernicima te vjeruju da uz pomoć tehnika koje je razvio njihov utemeljitelj L. R. Hubbard imaju rješenje za svaku životnu situaciju. Službenici su uvijek na raspolaganju te uz suradnju s drugim scijentološkim ustanovama, kao što je npr. *Free Scientology Center*, nude pomoć i rješenje problema svima onima kojima je to potrebno.⁴⁴

Bitno je naglasiti kako zaređeni službenik Scijentološke crkve upotrebljava knjige, tehnike, itd. koje su ili duhovna baština L. R. Hubbarda ili su na njegovu učenju utemeljene, kao što su pojedini religiozni principi, etika, itd. Sve to stoji im na raspolaganju kako bi članove crkve utješili, kako bi im stvarno pomogli i bili im duhovna potpora na njihovu duhovnom prelasku preko duhovnog mosta. Dakle, uloga je službenika, s jedne strane, tradicionalna, kakva je već poznata u ostalim religijama, ali, s druge strane, i inovativna jer upotrebljava tehnike i učenja koja prije pojave scijentologije i učenja L. R. Hubbarda svijetu nisu bili poznati, a samim time nisu im niti bili na raspolaganju.⁴⁵

41 Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Che cos'è Scientology?*, 202.

42 Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Che cos'è Scientology?*, 202.

43 Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Che cos'è Scientology?*, 203.

44 Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Che cos'è Scientology?*, 203.

45 Usp.: CHIESA DI SCIENTOLOGY INTERNAZIONALE, *Che cos'è Scientology?*, 203.

Zaključak

U ovom smo radu u kratkim crtama vidjeli na koji način Scijentološka crkva redi nove službenike, tj. sam obred ređenja, te smo, nakon njegove analize, predstavili ulogu zaređenih službenika u samoj scijentološkoj zajednici. Očito je da scijentologija kao religija želi ponuditi svojim vjernicima svu potrebnu duhovnu pomoć kako bi napredovali u ovome životu i postigli sreću i ispunjenje.⁴⁶ Budući da se scijentologija ne oslanja na boga ili nekakvu nebesku pomoć, očito je da je snažan naglasak stavljen na ovozemaljsku stvarnost, a samim time velika je uloga i odgovornost samih zaređenih službenika crkve. Naime, oni su jedina prava duhovna pomoć pripadnicima Scijentološke crkve, te je zbog toga vrlo važno da budu dobro poučeni i istrenirani u religioznom i doktrinarnom učenju same scijentologije.

Iako Scijentološka crkva tvrdi kako se njihovo učenje, pa i uloga zaređenih službenika u bitnome razlikuje od kršćanstva i njegova poimanja i uloge istih službenika, ono što treba reći jest da im je, s jedne strane, uloga slična ako su i scijentološki službenici i kršćanski službenici u službi osobe kao takve, tj. čovjeka, i nude mu pomoć i duhovnu pratnju na njegovu ovozemaljskom putu. Međutim, s druge, pak, strane, njihova je uloga u bitnome i različita jer se scijentološki zaređeni službenici samo oslanjaju na svoje sposobnosti i učenje L. R. Hubbarda i njihove crkve, a ne na nebesku pomoć, dok se kršćanski zaređeni službenici oslanjaju i polaze od Boga i cilj im je čovjeka dovesti istom tom Bogu. Scijentolozi imaju za cilj pomoći čovjeku da se što bolje ostvari ovdje na zemlji i da preživi, kako to Hubbard ističe u svojim djelima.

Na koncu, smatramo kako naša analiza obreda i uloge zaređenih službenika u Scijentološkoj crkvi samo potvrđuje tezu kako se scijentologija može ubrojiti u *religije ostvarenja ljudskih mogućnosti ili potencijala* te su zaređeni službenici isključivo toj službi i posvećeni.

⁴⁶ Postoji i knjiga u kojoj Hubbard predlaže recepte za postizanje sreće: Lafayette R. HUBBARD, *Put do sreće* (Los Angeles: The Way to Happiness Foundation International, 2006.). O tome smo pisali u: Ivan MACUT, „Put do sreće prema Scijentološkoj crkvi“, Mijo NIKIĆ – Kata LONČARIĆ (ur.), *Religije i sreća: zbornik radova interdisciplinarnog i interkonfesionalnog simpozija održanog u Zagrebu 7. prosinca 2012.* (Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2014.).

RITE OF ORDINATION AND THE ROLE OF ORDAINED SERVANTS (PRIESTS) IN THE CHURCH OF SCIENTOLOGY

Summary

In this paper we deal with the ordination rite and ordained ministers in the Church of Scientology. The first part is entitled "Rite of Ordination". In this we present the ordination ceremony of new officers in the Church of Scientology: the place of ordination (chapel); the free will of every ordained person; school; acceptance of two codes of the Church of Scientology; acceptance of candidates from the church; the Scientology cross; congregation, and finally, the non-theistic ceremony. The second part of the paper is entitled "The role of the priest in the community". In this section, the roles and tasks of ordained ministers in the Scientology community are described: Sunday service, baptisms, weddings, funerals. One of the very important tasks of ordained officers of the Church of Scientology consists of auditing techniques and spiritual guidance. It is important to emphasize that an ordained minister of the Church of Scientology uses books and techniques, etc. that are either the spiritual heritage of L. R. Hubbard or are teachings based on this heritage, such as certain religious principles, ethics, etc.

Keywords: Church of Scientology, ordained minister (priest), ritual, spiritual guidance, L. R. Hubbard.

Translation: Ivan Macut and Kevin Sullivan

AMERIČKI BIBLIČAR DANIEL HARRINGTON, D. I. (1940.-2014.)

Prvi puta sam se ozbiljnije susreo s nekim egzegetskim tekstom Daniela Harringtona kada sam prevodio njegov članak „Ekumenska važnost istraživanja Novog zavjeta“ god. 1984.¹ Desetak godina prije toga počeo sam se služiti časopisom *New Testament Abstracts* (NTA) koji je on vodio od 1972. te u njemu preko 40 godina objavljivao sažetke pročitanih bibličarskih članaka i knjiga. Umro je 7. veljače 2014. u 73. godini života, 55. godini članstva u Družbi Isusovoj i 43. godini svećeništva.² Zaslužuje da mu u časopisu KBF-a Sarajevo posvetimo pozornost i zahvalnost za njegovo svjedočko življenje i bibličarski rad.

1. Urednik i suradnik *New Testament Abstracts* (NTA) od 1972. do 2014.

Rodio se u obitelji irskog useljenika Florencea D. Harringtona i Mary Agnes Brady u mjestu Arlington, država Massachusetts, SAD, te odrastao u župi St. Agnes. U okviru te župe bila je i katolička osnovna škola s učiteljicama redovnicama koju je Daniel završio. Uspješno je igrao hokej pa se odlučio za srednju školu u Dorchesteru gdje je postojao dobar tim hokejaša. Isusovci su mu tu bili nastavnici i sportski treneri a John W. Sullivan ga je najviše nadahnuo da se odluči stupiti među isusovce. Primljen je god. 1958. te upućen u novicijat u Gloucesteru. Kako je u srednjoj školi imao grčki samo godinu dana, u novicijatu je uzeo kurs iz grčkog te već tada čitao Ivana na grčkom. Već u prvim godinama formacije jedan od odgojitelja preporučio mu je da se usmjerava prema Svetom pismu kao području svoje teološke specijalizacije, što je on učinio tek nakon razmatranja Izl

1 Prijevod objavljen u *Svescima* 53 (1984.), 20-24. Ovoga D. Harringtona, američkog isusovca i bibličara, trebamo razlikovati od irskog dominikanca i bibličara Wilfrida Harringtona čije tri knjige o Svetom pismu sam preveo s engleskog te ih je objavila Kršćanska sadašnjost.

2 Za biografske podatke o njemu oslanjam se na članak „Obituary Jesuit Fr. Daniel J. Harrington“, *Province News*, Monday, February 10th, 2014 (glasilo isusovačke provincije u SAD-u kojoj je pokojnik pripadao) – tekst preuzet s internetske adrese. Također na homiliju na ukopnoj misi njegova mlađeg subrata i kolege profesora Thomasa Stegmana, temeljenu na Sir 39,1-11; Ps 23; Rim 12,1-8; Iv 12,20-26. Biblijske tekstove odabrao je D. Harrington pred smrt. Homilija obuhvaća 5 stranica. Skinuo sam je s adrese www.bc.edu/content/bc/schools/stm/getting-to-know-the-stm/Harringtonhomily.

4,10 o Mojsiju koji se pred poziv žalio Bogu da je „u govoru spor a na jeziku težak“. Daniel je u djetinjstvu imao problem mucanja, ali je pod vodstvom odgojitelja dovoljno navježbao da se odlučio za svećeništvo i profesorsku službu u okviru Družbinih programa. Zato je nakon studija filozofije na univerzitetu Harvard studirao bliskoistočne jezike i specijalizirao židovstvo u vremenu Drugog hrama (god. 515. pr. Kr. do god. 70. po. Kr.). To mu je omogućilo da ga univerzitet pošalje u Jeruzalem na Dominikansku biblijsku školu, gdje je mogao slušati neke predmete i na Hebrejskom univerzitetu u Jeruzalemu. Teološki dio studija završio je na isusovačkom učilištu Weston School of Theology u Cambridgeu, Massachusetts. Za svećenika je zaređen god. 1971.

Nakon doktorata počeo je predavati na Westonu i u toj službi ostao više od 40 godina. Američki isusovci pokrenuli su god. 1962. časopis *New Testament Abstracts* kojemu sâm naslov govori da prikazuje sažetke članaka i knjiga s područja istraživanja Novoga zavjeta. Još kao student zamoljen je da počne surađivati i prvi sažetak bio mu je članak na latinskom o Dj 15 (apostolski sabor u Jeruzalemu). God 1972. preuzeo je zadaću glavnog urednika i suradnika i to ostao do kraja života. Napisao je sažetke za oko 50.000 članaka i oko 25.000 knjiga. Istraživači koji se služe tim časopisom znaju njegovu dragocjenu vrijednost zato što u petnaestak do dvadeset redaka pojedini autori sažetaka iznose bitni sadržaj novih članaka i knjiga koje su objavljene na engleskom, talijanskom, njemačkom, francuskom, španjolskom, poljskom i nekim drugim jezicima. Autori priloga donose precizan naslov knjige ili članka s podatkom o časopisu gdje je objavljen ili izdavačkoj kući te cijeni knjige.

Osobno sam se pretplaćivao na taj časopis kao i na *The Catholic Biblical Quarterly* iz SAD-a od oko 1975. do 2012. Moj nasljednik na katedri Novoga zavjeta dr. Darko Tomašević pobrinuo se da sada oba ova časopisa, kao i *Old Testament Abstracts*, redovno dolaze u biblioteku KBF-a Sarajevo. Dok sam pisao svoje radove o Pavlovim poslanicama, o Lukinu evanđelju te osobito o Jakovljevoj poslanici, silno su mi pomogli sažetci iz NTA. Urednik i njegovi suradnici studiozno su iščitavali nove radove i precizno prikazivali njihov sadržaj. Tko se bavi bilo kakvim znanstvenim istraživanjem, zna da je prvi korak pregled najnovije znanstvene literature o tom pitanju.

2. Niz komentara Novoga zavjeta *Sacra pagina*

U suradnji s američkim benediktincima u izdavačkoj kući The Liturgical Press u gradu Collegeville, država Minnesota, Daniel

Harrington pristao je biti urednik novoga niza katoličkih komentara Novoga zavjeta jer takvih djela na američkom teološkom tržištu nije bilo, za razliku od onih u nekim europskim zemljama. Do sada je izašlo 18 svezaka i dr. D. Tomašević pobrinuo se da cijeli niz dođe i do biblioteke KBF-a u Sarajevu. Harrington piše u predgovoru cijelom nizu, koji je tiskan na početku svakoga od do sada objavljenih svezaka: „*Sacra pagina* je komentar Novoga zavjeta u više svezaka. Izraz *sacra pagina* („sveta stranica“) izvorno se odnosio na tekst Svetoga pisma. U srednjem vijeku također je označavao proučavanje Pisma za koje je tumač iznosio sredstva kao što su gramatika, retorika, dijalektika i filozofija. Niz *Sacra pagina* obuhvaća tekst koji treba proučavati i djelatnost tumačenja. Ovaj niz predstavlja svježije prijevode i suvremena izlaganja svih knjiga Novoga zavjeta. Piše ga međunarodni tim katoličkih biblijskih znanstvenika i namijenjen je profesionalnim bibličarima, studentima teologije, teolozima, svećenstvu i vjeroučiteljima.

Pojedini svesci donose temeljnu introdukcijsku informaciju i detaljno tumačenje teksta. „Namjerno su rađeni po određenim metodološkim perspektivama, ali im je težište na samim novozavjetnim djelima. Cilj je niza *Sacra pagina* ponuditi solidnu znanstvenu analizu bez ikakva zanemarivanja religioznog značenja. Zato je ovaj niz katolički u dva smisla riječi: po svojim metodama i perspektivama te po poštovanju konteksta katoličke tradicije. Drugi vatikanski koncil prikazao je proučavanje ‘svete stranice’ kao ‘dušu svete teologije’ (*Dei Verbum* 24). Pojedini svesci ovoga niza pokazuju kako katolički znanstvenici pridonose koncilskom pozivu na približavanje Svetoga pisma svim kršćanskim vjernicima. Ne umišljaju da iznose konačnu riječ o bilo kojem tekstu, nego nastoje otvoriti bogatstvo Novoga zavjeta te privući što je moguće više osoba k ozbiljnom proučavanju ‘svete stranice’“.³

Prvi svezak iz ovog niza koji sam imao sreću pozorno čitati upravo je navedeni komentar Prve Korinćanima od Raymonda F. Collinsa, američkog svećenika koji je doktorirao Novi zavjet na Katoličkom sveučilištu u Leuvenu, Belgija. U predgovoru najavljuje da će uzimati u obzir paralele iz helenističke književnosti i filozofije te zahvaljuje franjevcu Jeromeu Murphyju-O’Connoru što je pročitao rukopis i dao dragocjene primjedbe. Popis kratica obuhvaća 9 stranica a dijeli se na: knjige SP, pseudoepigrafe, Kumran i srodni spisi, Mišna i srodni spisi, druga židovska djela, rani crkveni oci, klasična djela,

3 Daniel J. HARRINGTON, „Editor’s Preface“, u: Raymond F. COLLINS, *First Corinthians*, *Sacra Pagina* 7 (Minnesota, Collegeville: The Liturgical Press, 1999.), XI.

časopisi i nizovi. Nakon uvoda i strukture 1 Kor slijedi generalna bibliografija na 10 stranica. Poslije izlaganja pojedinih značajnih cjelina naveden je novi popis specijalne bibliografije naslovljen „For Reference and further Study“. Metodologija ovoga niza jest da autori kod svake zasebne cjeline u tekstu komentirane knjige NZ razlažu opće značenje toga odlomka (Interpretation) a zatim važne izraze, kritiku teksta i mogućnosti različitog razumijevanja svakog stiha (Notes). Grčke i hebrejske riječi transliterirane su latinicom i kosim slovima. Iako su autori katolici i svoje djelo namjenjuju obrazovanim katolicima, tokom izlaganja navode i mišljenja nekatoličkih bibličara.

Drugi svezak iz ovog niza koji sam dobrano proučio komentar je Jakovljeve poslanice Patricka J. Hartina koji je svećenik biskupije Johannesburg u Africi. Teologiju je studirao na Gregorijani u Rimu te je doktorirao iz Novoga zavjeta i etike u Južnoj Africi, a kao bibličar djeluje u SAD-u.⁴ Ovaj bibličar posvećuje posebnu pozornost Jakovljevu pozivu na savršenost ili dosljednost u vjerskom življenju. Pri tome istražuje što o tome kažu knjige SZ, židovski spisi i helenistička književnost.

Treći svezak iz ovog niza koji sam trebao studiozno iščitavati komentar je Markova evanđelja a napisali su ga zajedno Daniel Harrington i njegov redovnički subrat John R. Donahue.⁵ Pri obradi pojedinog odlomka u Marku ovaj svezak ima najprije „Bilješke“ uz svaki stih toga odlomka, zatim „tumačenje“. Za ilustraciju znanstvene odmjerivosti i katoličkog zajedništva u pristupu Marku navodim izreku o Isusovoj „braći i sestrama“ u Mk 6,3 (str. 183-189). Kod Marka je to u okviru zgođe o Isusovu pohodu Nazaretu kada su ga njegovi sumještani odbacili smatrajući da ne može biti prorok zato što nije nigdje studirao teologiju, nego je *tektōn* (građevinski radnik koji obrađuje drvo i kamen), a „braća i sestre“ su mu u Nazaretu.

Autori ističu da o tome postoje razlike u tumačenju od drugog stoljeća. Tako su povjesničar Hegezip na grčkom (sredina drugog st.) te teolog Tertulijan na latinskom (160.-220.) i crkveni pisac Helvidije (četvrto st.) tvrdili da bi se radilo o naravnoj djeci Josipa i Marije koji su se navodno rodili nakon Isusa kao prvorođenca. Jeronim i većina drugih starinskih tumača, koji su znali da hebrejski i aramejski jezik ne

4 Patrick J. HARTIN, *James*, Sacra pagina 14 (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003.). Kod istog izdavača ranije je objavio svoju knjigu o odabranim temama u Jakovljevoj poslanici, *A Spirituality of Perfection. Faith in Action in the Letter of James*, 1999.

5 John R. DONAHUE – Daniel J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Sacra pagina 2 (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2005.). Prvo izdanje izašlo god. 2002. U ovom je izdanju dodan na 2 stranice popis literature koja je izašla nakon zaključenja prvog izdanja.

posjeduju poseban naziv za „rođake“, nego ih nazivaju „braća i sestre“, bili su uvjereni da se radilo o rođačkoj obitelji s kojom je Isus rastao nakon smrti Josipa. I danas se bibličari dijele: većina nekatolika misli da bi se radilo o naravnoj djeci Josipa i Marije, ali ima kršćana nekatolika koji misle da se radi o rođacima. Mi katolici ovdje uvažavamo dogmu o Marijinu djevičanskom začecu jer u misnom Vjeronanju ispovijedamo: „I utjelovio se po Duhu Svetom od Marije Djevice i postao čovjekom“. U Apostolskom vjeronanju, koje molimo u krunici, govorimo nešto kraće: „Začet po Duhu Svetom, rođen od Marije Djevice!“ Ovo je ekumensko tumačenje izraza o Isusovoj braći i sestrama.

Osim suautorstva u komentaru Markova evanđelja D. Harrington napisao je za ovaj niz također Mateja⁶ te s američkim svećenikom bibličarom Donaldom Seniorom komentar 1 i 2 Pt i Judine u jednom svesku.⁷ Od evanđelja posebno se bavio i Lukom te je o njemu napisao studiju s naglaskom na Lukinoj osobnosti, poslanju i poruci.⁸

3. Neka djela i pastoralno djelovanje

D. Harrington napisao je oko 60 knjiga u kojima obrađuje opći katolički pristup Bibliji,⁹ povijesnog Isusa¹⁰ i komentira pojedine knjige Novoga zavjeta.¹¹ Američki bibličar Frank J. Matera, koji je kroz 24 godine bio profesor Novoga zavjeta na The Catholic University of America, Washington DC, i poznat je po studiji o novozavjetnoj teologiji s aspekta različnosti i jedinstva,¹² iznosi u prigodnom članku o D. Harringtonu njegova znanstvenička svojstva: požrtvovan kroničar, vješt urednik, uviđavan tumač. Iz Harringtonovih djela izvlači sljedeće crte:

6 Daniel HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, 2007.

7 Donald P. SENIOR – Daniel J. HARRINGTON, *1 Peter, Jude and 2 Peter*, Sacra pagina 15 (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2008.).

8 Daniel J. HARRINGTON, *Meeting St. Luke. Understanding the Man, His Mission, and His Message* (Chicago: Loyola Press, 2011.), 119 stranica.

9 Daniel J. HARRINGTON, *How Do Catholics Read the Bible?* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2005.), 159 stranica.

10 Daniel J. HARRINGTON, *Who is Jesus? Why is He important? An invitation to the New Testament* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1999.), 212 stranica. Daniel J. HARRINGTON, *Jesus: A Historical Portrait* (San Francisco: Franciscan Media, 2007.), 130 stranica.

11 Uz već navedeni komentar Mt i Mk te 1 i 2 Pt i Judine, usp. još: *The Letter to the Hebrews* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2006.).

12 Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity* (Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2007.), 485 stranica. Daniel Harrington napisao je pozitivnu recenziju ovog djela u isusovačkom tjedniku *America*, March 11, 2013., 34.

- dobar poznavatelj judaizma iz vremena Drugog hrama;
- dokazuje da Novi zavjet nije protužidovski;
- odabire ravnotežu između povijesnog i teološkog gledanja na

Novi zavjet.

Matera ovako zaključuje svoj pregledni članak: „Delikatna ravnoteža u teološkom tumačenju novozavjetnih spisa koji su povijesni nalazi se u svim njegovim knjigama, od kojih skrećem pozornost na tri: *The Church According to the New Testament* te dva sveska napisana zajedno sa subratom isusovcem i kolegom profesorom Jamesom F. Keenanom *Jesus and Virtue Ethics* i *Paul and Virtue Ethics*. Prva je opsežan pregled kako različiti novozavjetni spisi predstavljaju Crkvu te što odatle može naučiti današnja Crkva. Posljednje dvije prihvaćaju izazov Drugog vatikanskog koncila iz Dekreta o odgoju i obrazovanju svećenika da Sveto pismo bude učinjeno dušom teologije (OT 16). Nijedno od tih djela nije potpun prikaz novozavjetne teologije, ali nam svako pokazuje kako pisati teologiju u svjetlu povijesne pozadine evanđelja.“¹³

Radi konkretnog uvida u način njegova razmišljanja i pisanja navodim pobliže teme iz knjige o etičkoj podlozi u Isusovim riječima i primjeru prema NZ koju je napisao s redovničkim subratom i mlađim kolegom Jamesom Keenanom kao pročelnikom programa za doktorat iz moralne teologije na isusovačkom učilištu Weston.¹⁴ U predgovoru obojica ističu da su inspiraciju našli u OT 16 te da su katolički teolozi i isusovci. Najavljuju da će nastupati reporterskim stilom te da svojom studijom žele potaknuti nastavak istraživanja. Knjiga obuhvaća trinaest poglavlja:

1. Povijest moralne teologije i novozavjetne egzegeze (1-16);
2. Metode u moralnoj teologiji i istraživanju NZ (17-33);

13 Frank J. MATERA, „A Scholar’s Life“, *America*, March 10, 2014., 23-24. Uz ovaj tiskani oblik, tekst izdan i na internetskoj adresi www.americamagazine.org/scholars-life u nešto širem obliku. U istom broju ovog tjednika objavljen je i prilog sadašnjeg urednika *America* Jamesa Martina: „Speaking the Word of God. A tribute to Daniel J. Harrington (1940-2014)“, str. 21-23 u kojem se s poštovanjem sjeća pokojnika kao svojega profesora te navodi jednu njegovu izjavu: „Bog Biblije je Bog Isusa Krista. Doživljavam Boga u Bibliji, po Bibliji i u svojem životu. Kao isusovcu svećeniku povlastica mi je proučavati i predavati Sveto pismo, naviještati i propovijedati riječ Božju te slaviti liturgiju Crkve (koja je u velikoj mjeri formulirana jezikom Biblije). Usred ovih divnih djelatnosti (koje su mi izvor silne radosti) ponekad mucam... A to me vodi na Izl 4,11-12 gdje je počelo moje duhovno putovanje s Biblijom.“

14 Daniel HARRINGTON – James KEENAN, *Jesus and Virtue Ethics. Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology* (Lanham Maryland: Rowman & Littlefield, 2002.), 215 stranica.

3. Kraljevstvo Božje kao obzorje i cilj: Što trebamo postati? (35-47);
4. Učeništvo kao kontekst: Tko smo? (49-59);
5. Govor na gori i kršćanska etika vrlina (61-75);
6. Ljubav kao prvotna vrlina (77-90);
7. Grijech kao pomanjkanje ljubavi (91-104);
8. Politika iz rubne perspektive (105-119);
9. Pravednost i socijalna pravda (121-134);
10. Uključivanje i zajedništvo kao kontekst seksualne etike (135-48);
11. Brak i razvod (149-161);
12. Celibat, homoseksualnost i pobačaj (163-181);
13. Biblija i priroda: Prijatelji ili neprijatelji (= čuvanje okoliša)? (183-195).

Na kraju svakog poglavlja donesene su bilješke te popis odabrane literature. U pogovoru autori ističu da obrađene teme nisu sve, ali ove obrađene su heurističke ili indikativne za daljnje istraživanje. Osobito ističu da su namjerno izostavili obradu feminističkog pristupa pobačaju. U „Glosaru“ (str. 199-207) donesene su kratke definicije 106 pojmova iz moralne teologije i novozavjetne egzegzeze. Među njima je vrlo zanimljiv i važan pojam restorativne ili obnoviteljske pravde, što je biblijski pristup pravdi koji ide dalje od kazne za zlodjelo i nagrade za dobra djela te „traži ozdravljenje grešnika ili prekršitelja uz pomirenje s Bogom i sa širom zajednicom“.

Ovo djelo plod je zajedničkog predavanja doktorandima. Po istoj metodologiji priredili su i Pavlovu podlogu etici vrlina.¹⁵ Suautor James Keenan u članku povodom Harringtonove smrti ističe kako je pokojnik kroz 43 godine svake nedjelje predvodio misu i propovijedao u svojoj rodnoj župi St. Agnes na večernjoj misi te kroz 22 godine u crkvi St. Peter u Cambridgeu na podnevnoj misi. Podsjeća na zgodu iz njegova djetinjstva, koju je priopćio u jednom intervjuu god. 2009: jedne večeri obiteljski prijatelji koji su bili protestanti predložili su prilikom posjeta da zajedno povedu razgovor o Bibliji, a njegova majka ljubavno ih je podsjetila da katolici ne čitaju Bibliju: „Međutim, Harrington je počeo s čitanjem Biblije veoma rano.... Četiri glavna usmjerenja često su pratila Harringtona u predavanju Biblije. Želio je da uočavamo židovski kontekst Novoga zavjeta te uvidimo kako Sveto pismo nije temelj svih vidova teologije. Međutim, također je želio da

15 Daniel J. HARRINGTON – James F. KEENAN, *Paul and Virtue Ethics. Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield 2010.), 220 stranica.

njegovi studenti svjedoče o suradničkom obilježju istraživanja Biblije te da njegovi kolege priznaju važnost izgradnje mostova između znanstvenog i više pučkog tumačenja Svetoga pisma. Bio sam student na Westonu, a kasnije se vratio da budem profesor. Pred oko 15 godina Harrington je predavao predmet 'Novozavjetna etika' te je na sredini semestra naišao u moj ured, predao mi popis građe i literature te zamolio da dodam koji članak za čitanje studentima. Predložio sam jedan članak sociološkog povjesničara Petera Browna o tome kako su kršćani Sveto pismo prihvaćali i živjeli. Prijedlog se svidio Harringtonu pa me pozvao da u budućnosti zajedno predajemo taj predmet, gdje bi on postavljao egzegetsku podlogu, a ja dodavao teološku razradu o etičkoj primjeni na redovni život. Tokom predavanja kroz 15 godina prvo smo izlagali etiku vrlina kod sinoptika, zatim kod Pavla a prošlog proljeća prvi puta kod Ivana. Kroz sve te godine surađivao sam s jednostavnim, poniznim, briljantnim i požrtvovnim muškarcem. Poput mnogih koji tuguju za njim, s tugom priznajem da mi nedostaje."¹⁶

4. Harringtonova ispovijest o tekstovima SP koji su mu bili posebno dragi

U lipnju 2009. objavljen je intervju s D. Harringtonom naslovljen „Ljubazno molim da se digne pravi Isus“.¹⁷ Novinar u uvodu ističe kako za ovog bibličara čitanje Biblije nije samo intelektualno nego i duhovno, jer nam čitanje Svetog pisma ne olakšava donošenje neke odluke, ali pomaže pri odgovaranju na važna pitanja kao što su: Tko sam, koji je cilj mojega života i kako da stignem do njega? Također ističe da su vjernicima nedjeljna čitanja velika pomoć za upoznavanje Biblije. Na pitanje, koje su dominantne slike Isusa u američkoj kulturi, odgovara da je najimpresivniji naslov „Gospodin Isus Krist“ kod prvih kršćana i danas. Evanđelisti uz to zovu Isusa Sin Čovječji, Sin Božji, Sin Davidov, Pomazanik. Za Mateja Isus je prvenstveno učitelj, za Marka moćni iscjelitelj i patnički Mesija, za Luku nadahnjujući primjer ponašanja, za Ivana objavitelj i objava Boga. Uz to se kod svakog evanđelista mogu iz naslova za Isusa razabrati crte povijesne zajednice kojoj je izvorno bilo upućeno dotično evanđelje: Matejevoj je Isus autoritativni tumač

16 James KEENAN, „Obituary Daniel J. Harrington SJ“, *The Tablet* (katolički tjednik, izlazi u Londonu), 15 March 2014, str. 38.

17 „Will the real Jesus please stand up?: An interview with Daniel Harrington, S.J.“, *U. S. Catholic* Vol 74, No 6 (2009.), 18. Tekst preuzet s internetske adrese www.uscatholic.org/scripture-and-theology/2008/05/will-real.jesus-please-stand-up.

Zakona, Markovoj je patnički Mesija koji hrabri svoje progonjene sljedbenike, Lukinoj primjer ispravne uporabe materijalnih dobara, Ivanovoj zajednici bilo je prijelomno pitanje kako Izrael ostaje nakon razorenja Hrama pa je za nju Isus ispunjenje židovstva.

Različite slike Isusa uspoređuje s različitim biografijama velikih ličnosti gdje svaki pisac prikazuje odabranog velikana sa svojega stajališta. Nijedna od tih biografija ne iscrpljuje svu prikazanu ličnost pa se može kazati da svaka slika o Isusu donosi nešto važno, ali pravoga Isusa upoznajemo po cijelom Pismu tako što s njime živim i uskrsnulim uspostavljamo osobni odnos. Među pet omiljenih zgoda iz Novoga zavjeta ubraja: Ivanov prolog (Iv 1,1-18), Matejev Govor na gori (Mt 5 – 7), Lukinu parabolu o rasipnom sinu (Lk 15,11-32), Markov prikaz Petrove ispovijesti (Mk 8) te saslušanje Isusa pred velikim svećenikom (Mk 14,62). Za plodno čitanje evanđeljâ predlaže uvažavati kulturne pretpostavke Isusova djelovanja u Rimskom Carstvu prvog stoljeća:

- starozavjetna pozadina Isusa Židova;
- Rimsko Carstvo s kultom cara te mnoštvom pirata i putova;
- osnove grčko-rimske kulture s patrijarhalnim društvenim uređenjem.

U zgodi o strankinji koja je tražila od Isusa da joj ozdravi bolesnu kćer (Mt15,21-28) kao da Isus daje proširiti svoj dotadašnji horizont. Među šaljive zgode D. Harrington ubraja čudo gdje Isus izgoni zle duhove iz opsjednutoga u svinje (Mk 5,1-20). Potrebno je stoga uvažavati književnu vrstu zgode ili pojedine izreke.

Zaključno, kao biskupijski svećenik koji je kroz 37 godina predavao Novi zavjet u Sarajevu kandidatima za svećenike i vjeroučitelje, želio bih istaknuti da su odgojitelji i profesori isusovci najprije nadahnuli Daniela Harringtona da se kao mladić s 18 godina pridruži američkim isusovcima te mu omogućili da se odškoluje za bibličara i marljivo predaje biblijske discipline na isusovačkim učilištima u SAD-u. Podrška redovničke zajednice kojoj se slobodno pridružio držala ga je u dodiru s pastoralnom primjenom vlastitog svećeništva i motivirala da Sveto pismo čini dostupnijim katolicima svoje zemlje i drugim osobama koje se služe engleskim. Bez te podrške Daniel J. Harrington ne bi postao i ostao ono što je bio – svojoj redovničkoj družbi, Crkvi na engleskom govornom području i sveopćoj Crkvi.

Mato Zovkić

VJERA KAO POVEZNIKA SVIH STAROZAVJETNIH KNJIGA

Božo LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavke za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2014., 451 str.

Knjigu sam dobio na poklon od autora s osobnom posvetom 5. travnja i rado se odazivam na prijedlog da je promoviramo u Franjevačkoj teologiji u Sarajevu, gdje autor već godinama zajedno s redovničkim subratom fra Antom Popovićem predaje biblijske discipline.¹ Osim što predaje većinu starozavjetnih knjiga ovdje i na KBF-u u Zagrebu, Lujčić kao bibličar proučava i sinoptička evanđelja. Tako je pred 4 godine objavio knjigu *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka. Biblijska teologija Novoga zavjeta*. Predstavio sam je 24. svibnja 2010. u Odžaku na skupu svećenika Doborskog dekanata iz kojega potječe i fra Božo (rođen i odrastao u franjevačkoj župi Gornja Dubica). Taj moj tekst u cjelini je objavljen u časopisu Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sarajevo *Vrhbosnensia* 14 (2010.), 203-207. Knjigu koju večeras predstavljamo posvetio je Franjevačkoj teologiji i KBF-u Zagreb te na istoj stranici naveo kao moto

1 Priređeno kao izlaganje na promociji na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu, 18. lipnja 2014.

citat Iz 7,9b: „Ako ne povjerujete, nećete opstati“ (njegov prijevod).

U „Uvodu“ (str. 11-21) pregledno je najavio sadržaj pojedinih poglavlja u knjizi. Evo naslova tih devet poglavlja:

1. Vjera – temelj i pokretač života (23-58);
2. Vjera kao pokretačka snaga života (59-97);
3. Vjera u Boga čovjekovih korijena i korijena svijeta (99-149);
4. Vjera u Boga – otvorena i okrenuta čovjeku (151-230);
5. Vjera u mogućnost prijateljstva s Bogom (231-276);
6. Vjera u mogućnost promjene i Boga i čovjeka (277-341);
7. Vjera u Boga prava i pravednosti (343-359);
8. Vjera u Boga praštanja i milosrđa (361-377);
9. Vjera u Boga budućnosti (379-414).

Kako je svojoj knjizi dao podnaslov „Pretpostavke za biblijsku teologiju Staroga zavjeta“, nije smatrao potrebnim obrađivati vjeru u mudrosnim knjigama SZ, a od Psalama obradio je samo neke. U prvom poglavlju najprije je obradio četiri skupine hebrejskih glagola kojima su izraženi različiti vidovi vjere:

- *aman* - biti čvrst, vjerovati;
- *hazak* - biti jak;
- *batah* - biti siguran, pouzdavati se;
- *amac* - biti snažan, utvrditi.

Zahvaljujući hebrejskoj ko-

njugaciji, ti glagoli mogu izražavati različite vidove čvrstoće, komunikacije, traženja i očekivanja. Zato je „vjerovati djelovanje, odnosno relacijska stvarnost koja se događa između Boga i čovjeka te čovjeka i Boga. Bog vjeruje čovjeku, ali i čovjek vjeruje Bogu u slobodi izbora i u odnosu na autentičnost odluke i odnosa“ (str. 35). U ovom poglavlju obrađen je Abraham kao putnik vjere kojega Bog zove i šalje u nepoznato, i to prema tradicijama o Abrahamu u Post 11 – 25 te u Heb 10,32-39 i 11,1 – 12,3. U vjeri je Abraham postao svjestan poziva na zajedništvo s Bogom, zatim vlastite smrtnosti i upućenosti na sina Izaka: „On također participira na Božjoj snazi: vjera je ono što mu daje ići onim putem koji mu je Bog pokazao; vjera daje Abrahamu snagu da usmjeri svoje očekivanje prema Vječnome gradu; vjera mu omogućava da dobije snagu da rodi Izaka, vjera mu omogućava da ga ponovno primi iz Božje ruke kao svoje dijete“ (str. 58). U drugom poglavlju obrađena je sinteza vjere kod proroka koji Božjom riječju izazivaju krizu zato što se usuđuju kritizirati formalistički kult i nepravde u narodu Božjem. Takvu sintezu proroke vjere osvjetljava tekstovima iz povijesnog Izaije, Jeremije, Ezekielia i Deuteroizaije. U trećem poglavlju biblijsku prapovijest iz Post 1 – 11 čita kao vjeru o korijenu svijeta i čovjeka. Na biblij-

sku vjeru spada Božje izvođenje Izraelaca iz egipatskog ropstva te sklapanje saveza kao trajnog prijateljstva između Boga i njegova naroda, što je obrađeno u Knjizi Izlaska i autor se time bavi u četvrtom poglavlju. Trajno sjećanje naroda na te zahvate Božje zabilježeno je u Povijesnom vjerovanju Pnz 26,5-10 te u Mojsijevu hvalopsjevu Izl 15,1-21. Ovdje je autor obradio i teologiju vjere u dva Psalma: u Ps 13 gdje molitelj počinje s ogorčenim pitanjem i tužbom Bogu, a završava s pouzdanjem, radošću i pjesmom jer se uzda u Božju dobrotu; zatim u Ps 126 koji su pjevali povratnici nakon iskustva holokausta i u njemu je otvorena budućnost nakon doživljene prošlosti: „Išli su plačući noseći sjeme sjetveno, vraćat će se s pjesmom noseći snoplje svoje.“

Vjeru kao savez prijateljstva i povjerenja autor obrađuje u petom poglavlju na temelju Post 9,8-17 gdje Bog obećava savez Noi i njegovim potomcima: „Ne bi se također smjela izgubiti iz vida činjenica da Noa nije pripadao Izraelskom narodu, nego religiji koja se naziva ‘poganskom’. Pa ipak, unatoč tome, Post 6,8 izriječkom tvrdi da je ‘Noa našao milost u očima Jahvinim’. Možda bismo u njemu smjeli vidjeti Božji savez sa svim nežidovskim narodima i sa svom zemljom. I u tom savezu Bog je priznao sve narode svojima“ (str. 246). Ovamo je ubrojio

i Post 15 gdje Bog obećanje Abrahamu o potomstvu učvršćuje Savezom te Izl 19 – 24 gdje Bog sklapa Savez sa svojim izabranim narodom. Tu je kratko obrađen i Dekalog kao dokument Saveza. U Hošei je Savez prerastao u zaručnički odnos Boga s njegovim narodom, a u Jr 31,31-34 novi Savez je „oblik Božje djelatnosti“.

Pri obradi obraćeničkog obilježja vjere kod proroka i u deuteronomističkoj tradiciji autor upozorava da se radi o korjenitoj promjeni koja se izvodi iz hebrejskog glagola *šub*, a on u kalu znači „vratiti se, obratiti se, promijeniti se“. On u toj konjugaciji dolazi u hebrejskom SZ 683 puta, u hifilu 360, u hofalu 5 te u polalu 12 puta. Obraćenje kao povratak Bogu savezniku obradio je kod Amosa, Hošee, Jeremije, Ezekijela, Deuteroizaije, Joela i Jone.

O vjeri prema Joninoj knjizi govori u dva poglavlja: u šestom gdje je riječ o mogućnosti promjene kod Boga i čovjeka te u osmom gdje je vjera bitno vezana uz Božje oprostjenje i milosrđe. Joninu knjigu današnji bibličari smatraju poučnom parabolom o Bogu koji je milosrdan i prema neprijateljima Izraela te o potrebi da uskogrudni prorok iznova pristane uz takva Boga. Hermeneutski ključ knjige vidi naš autor u tekstu: „Ah, Jahve, nisam li ja to slutio dok još u svojoj zemlji bijah? Zato sam htio prije pobjeći u Taršiš; jer znao sam da si ti

Bog milostiv i milosrdan, spor na gnjev i bogat milosrđem, i da se nad nesrećom brzo sažališ“ (Jona 4,2). Ovdje se u semantiku vjere dodaje glagol *jada* – znati u dubokom, biblijskom smislu riječi i *šub* – obratiti se. U knjizi neposlušni prorok „dva puta više želi smrt negoli ostvarivanje Gospodinova stava opraštanja. Zar nije gotovo smiješno što Jona želi više uništenje svojih neprijatelja nego li održanje vlastitog života zajedno s neprijateljem?“ (str. 334). Prema ovoj knjizi, Božje oprostjenje i smilovanje trebaju: mornari, Ninivljani te sam prorok i svi koji misle kao on. Zato je „život moguć samo na temelju praštanja, prije svega onoga Gospodinova, ali jednako tako i međusobnog praštanja kao otklanjanja svekolikih prepreka za zdrave temelje života. Bog u Joninoj knjizi ne očituje svoju bit kažnjavanjem i uništavanjem, jer to nije njegova temeljna značajka, nego u smilovanju i praštanju kao konkretnim oblicima ljubavi“ (str. 335). Knjiga o Joni povezuje biblijske glagole *aman* – vjerovati i *šub* - obratiti se (3,5.8.9). U njoj je obraćenje oslon na Boga cijelom egzistencijom, i to na Boga koji je drukčiji nego što mi ljudi mislimo ili želimo. Autor Joninu vjeru u Boga koji je milosrdan i brzo se sažali dovodi u vezu s novozavjetnim poimanjem obraćenja.

U sedmom poglavlju, iznesena je proročka kritika formalističkog kulta i socijalnog ugnjetava-

nja u narodu Božjem, a u osmom potreba vjere u Boga koji je samo milosrđe, i tu autor ponovno poseže za knjigom o Joni (str. 361-377). Pošavši od značenja Jonina imena (golub, golubica), autor ističe: „Jona je u knjizi prije jastreb koji iz dna duše želi uništenje neprijatelja svoga naroda i žalostan je na smrt što se to nije dogodilo“ (str. 364). Ovdje autor ističe kako se glagolom *jada* – „znati“ služe i Jona i Ninivljani (4,2-4; 3,9), s time da Jona zna kako je Bog milosrdan i ne želi da to milosrđe iskaže prema Ninivljanima kao neprijateljima Izraela, a Ninivljani znaju da bi Bog mogao odustati od kazne ako se oni obrate. Jona se boji da nema smisla biti pravedan ako je Bog milosrdan prema nepravednicima, a Bog svojega proroka liječi od bolesne mržnje i uskogrudnosti. Ovdje autor donosi uspješnu usporedbu između knjige o Joni i Isusove parabole o rasipnom sinu, jer je stariji sin iz te parabole sličan Joni: on se ljuti što je otac dobrostiv prema rasipnom sinu: „Kao i Jonina knjiga, i ova usporedba ostaje otvorenom. Odgovor trebaju dati slušatelji, odnosno čitatelji. Tko ima pravo, Jona ili Gospodin? Stariji sin ili otac? Usporedba o ocu i dvojici sinova pokazuje na zoran način svu dalekosežnost i dubinu Božje ljubavi, koja se ostvaruje u Isusovu životu kao vladavina Božjega kraljevstva“ (str. 375). Božo Lujčić napisao je god. 1998. divan ko-

mentar parabole o dobrom ocu i dva različita sina koju je nazvao „Evandjeljem u Evandelju“ (*Verbi minister et omnis creati cultor. Zbornik u čast fra Vitomiru Slugiću*, str. 173-191).

U devetom poglavlju autor je obradio otvorenost biblijske vjere za budućnost koju Bog sprema narodu i pojedincima. To je izveo iz najave idealnog vladara u tzv. Natanovu proročanstvu (2 Sam 7,12-16), zatim iz obećanja proroka većeg od Mojsija (Pnz 18,18), iz Izaijina proročanstva o Emanuelu (Iz 7,10-17), iz očekivanja konačnog Božjeg zahvata prema knjizi o Danielu, Jeremijine najave novoga Saveza i Deuteroizajinih pjesama o Gospodinovu sluzi. Zato bi biblijska vjera kod pojedinca i zajednice bila kreativno sjećanje na prošle zahvate Božje (izbavljenje iz ropstva, Savez, povratak iz uzništva), stalno obraćanje Bogu kao potpuna životna ovisnost o Njemu u sadašnjosti (*aman, šub, jada*) i vedro gledanje u budućnost koju Bog sprema (osobni i zajednički eshaton).

Ne znam koji su daljnji intelektualni projekti hrvatskog bibličara fra Bože Lujčića, ali bi bilo divno kada bi napisao cjelovit komentar knjige o Joni te priložio svoje već objavljeno tumačenje parabole o rasipnom sinu. Bio bi to nov impuls prihvaćanju Božjeg milosrđa prema svima ljudima. A današnji ljudi tek vjerom u Boga milosrdnoga mogu stupnjevito

prihvaćati i ostale objavljene istine.

Čestitam autoru i izdavaču, a čitateljima predlažem da pročitaju barem dijelove u kojima je obrađen Jona (str. 329-336; 361-377) kao buntovni prorok s potrebom da umom i srcem pristane uz Boga milosrdnog i prema neprijateljima Izraela.

Mato Zovkić

DOSTOJANSTVO LJUDSKE SPOLNOSTI

Christopher WEST, *Otvoreno o seksualnosti i braku. Odgovori na vaša otvorena pitanja o katoličkom naučavanju*. Split: Verbum, 2011., 254 str.

Knjiga američkoga autora, poznatog popularizatora teologije tijela Ivana Pavla II., na zanimljiv, vjernički i razumski uvjerljiv način, kroz pitanja i odgovore predstavlja ljepotu ljudske spolnosti i dostojanstvo bračnog zajedništva. Svojim pristupačnim i jednostavnim ali dubokim promišljanjem, knjiga ovoga autora predstavlja se kao svojevrsni mali priručnik za sve one koji traže odgovore na pitanja koja se tiču najdublje ljudske stvarnosti. Ako je moguće govoriti o tako dubokim i intimnim stvarima a da se ne obezvrijede, izlože poruzi i

nerazumijevanju, neplodnim normama i moralizmu, onda je to ova knjiga uspjela.

Knjiga je podijeljena na osam cjelina i zaključena korisnim dodatkom koji upućuje na neku literaturu koja bi čitateljima dodatno koristila u potrazi za punim i jasnijim značenjem vlastite spolnosti. Kazalo pojmova od dodatne je pomoći jer olakšava tematsko i ciljano traganje, a da se „nepotrebno“ ne gubi u onomu što trenutno nije bitno ili potrebno.

Prva cjelina je nazvana „Otaštvo veliko“ gdje dodani podnaslov tumači o čemu je riječ, naime o polaganju temelja. Autor upravo govori o temeljima, o stvarnom i izvornom značenju ljudske spolnosti. Predstavljajući biblijsko poimanje spolnosti kao utjelovljenje Božje ljubavi prema Izraelu, ljubavi koja se u Isusu ozbiljuje, autor govori kako je od vječnosti Božji plan da nas zaruči, da nas uvede u intimno zajedništvo s Njime: „Ljubiti i biti ljubljen kao što Bog ljubi – najdublja je težnja ljudskog srca“ (str. 19). Adam i Eva su izvorno živjeli to zajedništvo koje je Bog blagoslovio plodnošću, plodnošću koja nije imala smisao i cilj u samoj sebi, nego je čovjeku dana kao dar od Boga kojim zaposjeda, vlada zemljom. Adam i Eva preko svoje spolnosti nastavljaju Božje djelo stvaranja, oni su sustvorite-

lji jer na potomstvo prenose sliku na koju su sami stvoreni. Bog praroditelje nije mogao obdariti plemenitijom, svetijom i uzvišenijom zadaćom.

U drugom dijelu kroz niz pitanja i propitivanja o crkvenom autoritetu, autor pokušava približiti čitateljima vrijednost i smisao autoriteta te smisao poslušnosti istome. Na toj liniji kaže da: „Poslušnost u najboljem smislu ne proizlazi iz prisile ili straha, nego iz ljubavi za dobro, istinito i lijepo – iz ljubavi prema Bogu. Sloboda nije oslobođenje od vanjskog ograničenja koje me poziva na ono što je dobro. Istinska sloboda je oslobođenje od nutarnje prisile koja me zadržava od izabiranja onoga što je dobro“ (str. 33). Upravo ovu slobodu štiti crkveno učiteljstvo, što autor pokušava na jednostavan i ljudskom umu prihvatljiv način pokazati odgovarajući na niz pitanja koja se odnose na autoritet i autentičnost Crkve, njezinu nezabludivost, pred činjenicom ipak zabludivih i tragičnih povijesnih pogreški. Osim toga autor u ovome dijelu odgovara i na provokativna pitanja koja stižu na račun Katoličke Crkve: Zar Crkva ne naučava da se trebamo pozivati na savjest? Zašto je Crkva „protiv“ spolnosti i zašto je toliko opsjednuta njome? Kako „ostarjeli celibatari“ mogu diktirati spolni moral drugima? Na sva

ta pitanja autor daje jednostavne, promišljene i vjerničkom duhu prihvatljive i jasne odgovore.

Nakon što je čitatelje doveo do stadija razumijevanja temeljnih postavki o spolnosti, nakon što ih je uputio u „istinu“ crkvenog naučavanja, autor u trećem dijelu objašnjava što je izvorni smisao ženidbe, zapravo govori za što sve se izgovara ono „DA“ pred oltarom i koji je uopće smisao toga izricanja. Autor tvrdi da puno njih uopće ne shvaća za što zapravo daje svoju privolu kada sklapa kršćanski brak, stoga, pozivajući se uvijek na biblijske tekstove, objašnjava samu definiciju braka, uvjete za njegovo sklapanje, uvjete za njegovo ostvarivanje. Kršćanski sklopljen brak sakrament je Kristove ljubavi prema Crkvi. U tako sklopljenom braku supružnici daju privolu za slobodu, trajnost i plodnost. Svaki bi kasniji spolni čin trebao biti potvrda tih zavjeta, obnova te dane privile. Ponovno autor daje odgovore na izazovna pitanja: Nije li učenje Crkve o nerazrješivosti na štetu žena koje onda ne mogu izići iz zlostavljačkih odnosa? Ako supružnici misle da neće biti dobri roditelji te ne žele djecu, znači li to da im Crkva neće dopustiti vjenčanje? Zašto se Crkva ne prilagodi vremenu i jednostavno prihvati da neki brakovi naprosto ne funkcioniraju? Nije li sam Isus

rekao da je razvod prihvatljiv u slučaju preljuba?

U dijelu naslovljenom „Što činiti prije izricanja <Da>?“ autor prvo objašnjava kako je govori-ti o onomu što „se smije“ i što se „ne smije“ zaobilazno u svakoj raspravi o moralu. Razmišljati samo u okvirima (ne)dopuštenog bio bi minimalistički pristup vjeri, a ako nam je pristup takav, onda nećemo moći vidjeti nauk Crkve kao Radosnu vijest, što on uistinu jest. Promatrat ćemo ga kao teret koji nam je nametnut izvana i po kojemu je jako teško, ako ne nemoguće živjeti. Samo u shvaćanju evanđelja u tom izvornom značenju, u značenju „Radosne vijesti“, vjerniku je moguće shvatiti zahtjeve predbračne čistoće i zahtjeve nedopustivosti korištenja kontraceptivnih sredstava. Čistoća iz te perspektive nije samo „ne“ nezakonitom spolnom odnosu nego je prije svega „da“ istinskom značenju spolnosti. Osim toga ako je ljubav ono što bi trebala biti ljubav: potpuno, trajno i plodno sebedarje, onda takva ljubav po sebi isključuje kemijske i mehaničke barijere koje se podižu između supružnika korištenjem kontraceptivnih sredstava. Ovom dijelu možemo pripojiti i sljedeću cjelinu koja čitateljima nudi odgovor na pitanje: Kako živjeti ono obećanje dano pred oltarom? Izdvajamo par postavljenih pitanja:

Da li plodnost kao uvjet za privolu znači da se spolni odnos može imati samo kada se želi dijete? Zašto se čak ni oženjeni parovi ne mogu jednostavno prepustiti strasti? Da li je žena dužna „podložiti se“ (Ef 5,25) spolnim potrebama svojega muža?

Šesto i sedmo poglavlje ove knjige uvode u raspravu pitanja kontracepcije, prirodnog planiranja obitelji (PPO), medicinski potpomognute oplodnje (MPO), industrije reproduksijskih tehnologija. Uistinu zahtjevna materija koja izaziva mnoštvo nesporazuma i osude unutar samoga katoličanstva. Kakva je razlika između kontracepcije i prirodnog planiranja obitelji koje je, za razliku od kontracepcije, prema crkvenom nauku dopušteno, ako se obje „metode“ koriste za izbjegavanje trudnoće? Nije li Crkva nemilosrdna prema neplodnim bračnim parovima koji silno žele imati dijete i da li otpor Crkve prema tom načinu dobivanja djece znači da su ta djeca manje vrijedna od onih začelih prirodnim putem? Autor naglašava kako bi Crkva protuslovala samoj sebi i svojem poslanju ako ne bi ukazivala na nemoralnost nekih tehnika kojima se sprečava ali i stvara život. Svetost ljudskog života, dostojanstvo koje se posjeduje iz činjenice stvaranja na sliku Božju, radikalno se suprotstavlja svim tehnikama koje

ljudsko biće svode na industrijski proizvod, spolne stanice na „sirovinu, a dobivene embrije na materijal kojim se onda koristi logikom industrijske proizvodnje“. Višak embrija dobivenih MPO-om izložen je različitim manipulacijama. Njima se trguje, zamrzava ih se, uništava ih se, čini se „selektivna redukcija“, što je istinski eugenizam nazvan drugim imenom u cilju izbjegavanja društvene pobune. Ističući dostojanstvo, sakramentalnost i duboko osobno, tjelesno i duhovno sjedinjenje bračnoga čina, autor zaključuje: „Razdvojiti ljudsko začecje od toga vrhunskog sjedinjenja ukazuje na nedostatak razumijevanja i poštivanja ‘jezika tijela’ i najdublju bit bračnog života. Time se depersonaliziraju svi koji su u to uključeni“ (str. 177).

Osmi dio ove knjige govori o situacijama u kojima je nemoguće izreći ono „da“, odnosno govori o porastu homoseksualnosti koja se danas smatra kao javno prihvaćeni „alternativni način života“. U ovome dijelu nepokolebljivost crkvenog nauka i zapravo logika katoličkog nauka pokazuje se kao zacrtani smjer obrazlaganja kroz cijelu ovu knjigu. Autor ističe kako crkveno učenje o homoseksualnosti povlači hitna pitanja i primjedbe jer nije riječ o apstraktnoj temi, nego o stvarnim muškarcima i ženama,

stvarnim i konkretnim životima. U nastavku ovoga dijela, kroz postavljena pitanja autor govori o razlikovanju koje Crkva pravi između homoseksualne sklonosti i homoseksualnog ponašanja, o tomu što je pogrešno ako se dvoje ljudi istog spola vole, o razlici između spolnog sjedinjenja bračnoga para koji je neplodan i ponašanja homoseksualaca čiji je čin isto tako neplodan, o tomu nije li Bog okrutan kada je ljudima dao takve osjećaje. Na ta i niz drugih opravdanih pitanja i nerazumijevanja autor nudi katolički promišljene odgovore, odgovore koji doduše samo u svjetlu vjere poprimaju svoje puno značenje, mada ne ostaju u okvirima onoga što sam ljudski razum ne bi mogao, nakon kritičkog promišljanja stvarnosti, barem razumjeti.

I, na kraju ovoga svojeg „katekizma“ ljudske spolnosti, kako su neki kritičari nazvali ovo djelo, autor raspravlja o pitanjima celibata, prividnom paradoksu koji postoji između poziva na življenje vlastite spolnosti i odricanja od nje kroz celibatarski prihvaćen život. Osim toga autor govori i o tomu zašto Crkva promiče celibat ako je poziv na „bračnu ljubav“ temeljna istina našega postojanja. Ne nedostaje i osvrt na to što bi bilo „bolje“ od ta dva načina življenja ljubavi, kao ni osvrt na „nenaravnost“ (neprirodnost)

celibata, nemogućnost pripuštanja žena sakramentu svetog reda. Autor zaključuje: „Učenje Crkve o spolnosti radosna je vijest. Od samoga početka, sjedinjenje Adama i Eve u ‘jedno tijelo’ nagovijestilo je Utjelovljenje. Bog je stvorio spolnost kao temeljnu objavu u stvaranju svojega plana života i ljubavi – svojega plana da s nama podijeli svoj vječni život i ljubav postajući s nama jedno u tijelu“ (str. 220).

Autor dakle kroz cijeli niz izazovnih pitanja i odgovora zapravo ukazuje na posljedice gubljenja vjerske vizije o braku. S tim gubitkom, a što su različita društvena istraživanja dokazala, povezana je rastuća stopa rastavljenih, smanjeni interes za svećenička i redovnička zvanja, porastao je broj pobačaja, taj „tih holokaust“. Kroz cijelu knjigu zapravo postaje jasno kako su sve zlouporebe spolnosti tijesno povezane i kako se tu usku i društveno opasnu povezanost može uočiti samo ako se ispravno shvati duboko i istinsko značenje spolnosti. Odvajanje seksualnosti od ljubavi, a ljubavi od braka, odvajanje onoga što je prema izvornom Božjem planu trebalo da bude spojeno u jedno, dovelo je do kontracepcije, kontracepcija do mentaliteta koji stvara „kulturu smrti“ sveprisutnu kroz porast pobačaja i zahtjeva za eutanazijom. Odvajanje

spolnosti od prokreacije dovelo je i do MPO-a, industrijskog zločina protiv prava djeteta, dakle onoga koji bi zaštitu države trebao posebno uživati. I suvremeni trend homoseksualizma je popratni trend kulture koja je odvojila spolnost od urođene povezanosti s prokreacijom.

Vjerujem da se iz samog predstavljanja knjige da zaključiti kako ona nema specifičnu grupu naslovnika, nego je pisana za širu javnost, za sve one koji se pitaju i tragaju za odgovorima upravo na tom području gdje su najranjiviji: na području ljubavi. Naime, to je područje gdje se susrećemo s našim najdubljim željama i čežnjama, ali istodobno i s najvećim strahovima i sebičnošću. Stoga slijedi „hitna preporuka“ ove knjige svima onima koji se nalaze u uznemirujućem procjepu između opravdanih zahtjeva tjelesnosti i nagona, s jedne strane, i potrebom da zašтите vlastito dostojanstvo tijela i duha, s druge strane. Ipak se mogu izdvojiti specifični naslovnici: to su vjernici. Naime knjiga je izrazito vjerskog karaktera tako da je za mentalitet stran vjeri i neprivačna i nadasve nerazumljiva. S tim da bi onima koji ne pripadaju kršćanstvu, a žele upoznati crkvenu „etiku bračne ljubavi“, knjiga bila od iznimne koristi.

Zorica Maros

NONDUM BEATI

Ivica RAGUŽ, *Sretni u nadi. Teološka razmatranja o sreći*. Zagreb: HILP, 2013., 311 str.

Poimanje sreće oduvijek je bilo kompleksno pitanje, ono je nezaobilazno u svim kulturama i religijama i u svim društvenim slojevima. Čini se kako je u postmodernom društvu takvo poimanje i promišljanje još složenije. Tu našu tezu potvrđuje kultura življenja u postmodernističkoj klimi, čiji stručnjaci i samozvani stručnjaci nude nebrojeno mnogo rješenja kako biti sretan. Tako svako malo nailazimo na parcijalna poimanja sreće koja nemaju nikakve bitne povezanosti sa srećom kao nečim kreposnim, nego se pojam sreće radije predstavlja kroz hedonizam, „uživalaštvo“ u prolaznim stvarnostima ljudskoga života, koje u konačnici ne ostavljaju niti traga od sreće. U našim medijima naići ćemo na mnoštvo savjeta kako biti sretan, od toga što je potrebno za sreću, preko savjeta zašto smo nesretni i zašto nam loše ide u životu do – gotovo bih cinično rekao – priručnika o tome „kako biti sretan u sedam koraka“.

Naspram izopačenom poimanju sreće, koje je zoran izraz nemogućnosti i neuspješnosti traganja za istinskom srećom, koja pak ima svoj temelj u „temelju iza kojeg drugog temelja

nema“, konačno s velikom radošću možemo reći kako na našem jeziku imamo sjajnu i potrebnu knjigu koja teološki promišlja pojam sreće kao kreposti, a ne sreće kao trenutnog zadovoljstva koje svoje uporište nalazi u komercijalizaciji životnih navika i života kao takva. Slijedom toga ljudi žele pošto-poto biti sretni zaboravljajući da bezglavi lov za srećom često može biti put prema nesreći. Ova knjiga želi biti poticaj na traganje i na žudnju za srećom koja nas oslobađa od svih varljivih i prolaznih „sreća“.

Autor knjige *Sretni u nadi. Teološka razmatranja o sreći*, Ivica Raguž profesor je dogmatske teologije na KBF-u u Đakovu. Uz druge službe koje obavlja vrijedi spomenuti njegov angažman kao glavnog i odgovornog urednika teološkog časopisa *Diacovensia* te Međunarodnog katoličkog časopisa *Communio* hrvatske redakcije, član znanstvenog vijeća časopisa *Vrhbosnensia*, duhovnik je Udruge katoličkih intelektualca te dušobrižnik u zajednici sv. Izidora Ratara u Širokom Polju.

Povod nastanku ove knjige bilo je prijateljsko pitanje te dijaloga o sreći koji je uslijedio između autora i njegova prijatelja. Čini se kako su i teologija i filozofija posljednjih desetljeća, pa i stoljeća, ostavile po strani svoja promišljanja o sreći, a slično se događa i u dušobrižničkoj praksi. Zapostavljanje pojma sreće dovelo je do

određenog antropološkog deficita, kako tvrdi autor u uvodu ovoj knjizi, jer se sreća ne odnosi samo na, kako bi neki željeli sugerirati, čovjekovu tjelesnu razinu, nego se odnosi na cijelog čovjeka kao takva, u svim njegovim dimenzijama.

Teološkim promišljanjima o sreći autor pristupa na povijesno-sustavan način. Knjiga je podijeljena u pet poglavlja koja donose poimanje sreće kod filozofa, počevši od Platona, pa sve do suvremenih filozofskih promišljanja o sreći. Drugi dio knjige posvećen je Augustinovu i Tominu poimanju sreće, dok u trećem dijelu autor promišlja o jobovskoj sreći. U četvrtom poglavlju sreća se promatra kroz prizmu blaženstava, a peto poglavlje progovara o sreći prijateljstva. Na kraju svakog promišljanja donesen je i kratak osvrt, koji sažima ono što se moglo izvući kao pouku u tom izlaganju.

Prvi dio knjige posvećen je govoru o sreći kod antičkih filozofa, čija filozofija nije bila samo teorijska znanost nego način i stil života. Tako u govoru o sreći Platon stavlja naglasak na ozračje, odnosno stanje u kojemu se događa sreća. To stanje Platon opisuje pojmom *mania* koje možemo prevesti kao ludilo, oduzetost, nepripadanje sebi, biti izvan sebe, biti zahvaćen nečim što nas nadilazi. No, ovo nepripadanje sebi ne znači čovjekovo napuštanje razuma

ili okretanje protiv razuma, jer razumska djelatnost i krepostan život pripadaju čovjeku kao takvu. U maniji se događa, kako autor navodi, jedno entuzijastično stanje. Grčki pojam *en-thousiazon* znači *biti u Bogu*. Do Boga se ne može doći bez prethodnog napuštanja samoga sebe (možda nam ovdje postaje jasnije i smislenije što znači evanđeoski govor o umiranju sebi), bez manije koja odvodi razum onkraj sebe samoga, bez „ludila“, jer i sama vjera je nešto što zahtijeva skok, lom, uzburkanost, tamu, podrazumijeva fragilnost, nikako se ne radi o mirnoj egzistenciji i o „talasanju“ koje se odnosi na promatranje Boga kao objekta koji postoji uz druge objekte. Dakle, za Platona sreća se sastoji u maniji, koja mijenja čovjeka. Takva manija nalazi svoj povod u ljubavi koja čovjeku pruža ozračje za življenje sreće.

Promišljanje o sreći Aristotel donosi u *Nikomahovoj etici* i to čini mnogo jasnije i sustavnije negoli Platon. Ono što Aristotela razlikuje od Platona u poimanju sreće je činjenica da Aristotel uvjet sreće pronalazi u krepostnom životu jer su kreposti one koje usmjeruju čovjekove djelatnosti prema krajnjoj svrsi koja se želi zbog nje same i sve su joj druge svrhe podređene. Prema Aristotelu krepostan čovjek odlikuje se hrabrošću, umjerenošću, darežljivošću, stidljivošću, veliko-dušnošću, razboritošću, njegova-

njem prijateljstva. Aristotel ide i korak dalje tvrdeći da krepostan život nije svrha čovjekova života, pa time ni sreća. Jedino što čovjeka može ispuniti je misaono motrenje, odnosno *theoriké*, koje je cilj ali i polazište svih ljudskih djelatnosti. Ovo implicira, kako I. Raguž i navodi, da se sreća ne događa iznenada, nego zahtijeva napor i rad na sebi, sve do samonadilaženja. Aristotel dolazi do zaključka da sreću može dati samo Bog, ona je dar od Boga, ovo će poslije postati vrlo bitno polazište u kršćanskom promišljanju o sreći, prema kojemu je sreća milost i dar.

U stoičkom poimanju sreće možemo pronaći neke dodirne točke s kršćanskim shvaćanjem sreće. Naime, stoici drže da se stvarna sreća krije u čovjekovoj nutrini. Ništa izvanjsko ne može je pomutiti, prema svemu izvanjskom pristupa se sa zadržkom i provjeravanjem jer stoik zna da u tome nije istinska sreća. Stoička sreća je sreća unutarnje slobode naspram svega, sreća je za njih u nutarnjoj odluci da se živi sretno; onaj koji bude tražio sreću u izvanjskome, u ljudima i okolnostima, nikada neće biti sretan, kako nam apostrofira autor ove knjige. S kršćanske točke gledišta, stoičko shvaćanje sreće je problematično zbog ideje da je već u ovome životu moguće postići potpunu sreću i da se tu sreću može postići vlastitim naporima.

Stoičko poimanje sreće izruguje se upravo današnjem komercijaliziranom postmodernističkom shvaćanju sreće koje sreću pronalazi u proizvodima i stvarima manjim od čovjeka i koje su kao takve ovisne o čovjeku. Bogatstvo, slava, moć, utjecaj nisu veći od čovjeka i u njima nema sreće. Trebamo tražiti sreću u onome što nas nadilazi, a ne u onome što nam je podređeno i što služi našem životu.

Epikurejsko poimanje sreće zacijelo će probuditi zanimanje kod čitatelja ove knjige. Epikurejci promatraju sreću u kontekstu čovjekova tijela i njegovih užitaka. No, nije sve tako crno-bijelo! Epikur govori o nestalnim željama koje u čovjeku stvaraju nepisiv osjećaj zadovoljstva, koji kasnije produbljuje čovjekovu patnju jer te želje nisu ovisne o nama i zbog toga stvaraju u nama veliki nemir; radi se o naravnim i nenužnim željama među koje spadaju spolnost i žudnja za ljepotom. Epikur je uvjeren kako spolnost i ljubav ne mogu usrećiti čovjeka jer u njima čovjek postaje ovisan o drugima koji su smrtni i prolazni, a o njima pak ne može ovisiti naša sreća, ona se sastoji u onome što nadilazi ljubav, a to je Božja ljubav. Postoje također i nenaravne i nenužne želje koje se uglavnom odnose na razne neograničenosti i neumjerenosti. Dakle, sreća bi se sastojala u ograničavanju neurednih želja, odnosno

u potrebi askeze te u prirodnom načinu življenja onih želja koje Epikur naziva katastrofama, mirnima i stabilnima, a to su one želje koje nam je priroda dala i koje su kao takve lako dostupne svim ljudima. Istinska sreća sastoji se u odbacivanju užitaka, a počelo svih užitaka prema Epikuru je užitak trbuha koji vodi sve do nemira duha, što se očituje u traganju za častima, moćima, vlasti i slavom. U svemu tomu čovjek je nesretan, a sreću mu donosi upravo umjerenost u jelu i piću.

Promišljanja o sreći antičke filozofije autor završava doprinosom cinika. Oslanjajući se na analizu francuskog filozofa M. Foucaulta o ciničkom načinu življenja, naš autor zaključuje kako se sreća kod cinika sastoji u promjeni vlastitoga života, u drukčijem životu, u obratu, obraćenju mišljenja i djelovanja, a to se ne događa bez patnje koja proizlazi iz njihova slobodnog i hrabrog svjedočenja istine.

Zacijelo smo mnogo puta i u raznim prigodama slušali o filozofiji I. Kanta, no uvjeren sam da smo rijetko slušali o Kantovu filozofiranju o sreći. Raguževa knjiga daje nam upravo tu prigodu. Promišljanja o sreći ovog njemačkog filozofa temelje se na moralnosti, radi se o sreći koja je u skladu s čovjekovim dostojanstvom kao moralnim bićem (*Glückseligkeit* za razliku od *Glück*, tj. sreće koja ovisi o okolnostima, a ne o čovje-

ku). Ipak, sreća nadilazi čovjekove sile, pa tako jedino što čovjeku preostaje jest moralnost. Kantov pristup promišljanju o sreći je odveć protestantski, koji vidi sreću kao *sola gratia*, budući da čovjek tu sreću ne može postići vlastitim naporima, nego je ona potpuna milost koju daje Bog, a čovjeku ostaje da se učini dostojnim sreće i da se nada u Božji dar sreće.

Prema drugom njemačkom filozofu A. Schopenhaueru bit sreće se sastoji u izbjegavanju boli, a ne u traženju užitaka. Sretan čovjek je onaj koji zna umiriti svoje egoistične želje, utišati svoju volju i uživati u kontemplaciji, koja pomaže u lišavanju vlastitih egoizama. Za razliku od A. Schopenhauera, F. Nietzsche potragu za srećom smješta upravo u obzorje svijeta i svjetskoga, ona je ostvariva već sada. Prema promišljanjima ovog njemačkog filozofa mogli bismo reći kako se sreća sastoji u njegovanju unutarnjeg života, odnosno što više zapuštamo sebe i tražimo sebe u drugima, time više uništavamo sebe ili unesrećujemo svoje sebstvo, kako autor zaključuje. U konačnici, za sreću kako je poima F. Nietzsche potreban je nadčovjek (*Übermensch*), tj. neka vrsta čovjeka koja je onkraj čovjeka, a to nije Bog.

U novije vrijeme sreća se promatra pod vidom umijeća življenja ili kako to M. Foucault naziva estetskom egzistencijom u kojoj svaki pojedinac treba sam

postaviti vlastita pravila za umijeće življenja. I. Raguž nam u nastavku prvoga dijela svoje knjige donosi niz novijih filozofskih pokušaja o promišljanju sreće među kojima treba istaknuti spomenu tu refleksiju M. Foucaulta te njemačkih filozofa H. Kramera i W. Schmida.

Drugi dio knjige autor je posvetio dvojici teoloških klasika i njihovu promišljanju o sreći: sv. Augustinu i sv. Tomi. Augustin se protivi ideji sreće koja bi se mogla ostvariti u ovome svijetu kako su mislili stanoviti antički filozofi. Za njega pak sreća ovisi o čovjekovoj želji i o objektu želje koji ne može biti privremen i prolazan, nego naprotiv stalan i vječan, u konačnici sam Bog. Kršćansko poimanje sreće kod biskupa iz Hipona dolazi do izražaja u napetosti pronalaženja i traganja za Bogom. Dakle, kršćani nisu nesretni, nego su *ne još sretni (nondum beati)*, budući da će potpuno biti sretni u vječnom gledanju Boga. Augustin jasno naglašava kako je na zemlji sreća nemoguća, unatoč moralnom i kreposnom životu, dapače ovozemaljska sreća može katkada samo sprečavati vjernika da postane sretan u Bogu.

U promišljanjima o sreći kod Tome Akvinskog važno mjesto zauzima poimanje Boga kao konačne svrhe kojoj teže sve ljudske djelatnosti. Na tragu toga promišljanja sreća se sastoji u spoznaji i ljubavi prema Bogu. Autor ove

knjige vrlo pronicljivo pronalazi dodirne točke u promišljanjima sv. Tome i F. Nietzschea. Moguće ih je sažeti u tvrdnju da za ljudsku sreću nije dovoljno ljudsko, nego je potrebno samonadilaženje ljudskoga u božanskome, a opet da to isto ljudsko ostane sačuvano u božanskome. Središte Tomina promišljanja o sreći leži u njegovu nauku da se u ovome životu može postići jedino ograničena i nesavršena sreća. Prava sreća je jedino u Bogu, odnosno u motrenju Boga. Dakle motrenje odnosno *contemplatio* je najizvrsniji način ostvarenja sreće u ovome životu jer se kroz motrenje sav čovjek posvećuje primanju Boga.

Treće poglavlje svoje knjige I. Raguž započinje propitkivanjem koje čovjeka ne ostavlja ravnodušnim: Kako razumjeti sreću naočigled nesreće i patnje? Za odgovor na ovo pitanje autor nam nudi sliku starozavjetnog Joba onako kako su je vidjeli istaknuti kršćanski teolozi i stanoviti moderni mislioci. Već smo vidjeli kod prethodno spomenutih autora kako je u ovome životu nemoguće postići sreću bez patnje. To nam pokazuje i jobovska sreća koja prolazi kroz mnogobrojne muke i prepreke. U svojem iscrpnom tumačenju jobovske sreće kroz 32 knjige Grgur Veliki ističe da knjigu o Jobu može razumjeti samo onaj tko i sam pati. Grgur Veliki progovara o značenju knjige o Jobu s alegorijske i mistične

točke gledišta. Pitanje jobovske patnje kod Grgura Velikoga nije teodicejsko pitanje, nego ga on promatra pod prizmom čovjekove sreće navodeći kako samo svet i pravedan čovjek može pozitivno promatrati patnju. U patnji se razotkriva gdje je čovjek položio svoju istinsku sreću i na koji način je traži. Iznimno je zanimljiva i analiza kreposti Grgura Velikoga koju I. Raguž sažima pokazujući kako se opasnost udaljavanja od Boga krije i u samim krepostima ako se prema njima odnosimo na pogrešan način. Čini nam se također od iznimne važnosti i tumačenje jobovske patnje koju Grgur Veliki vidi kao objavu Božje milosrdne moći, koja Joba dovodi još bliže Bogu jer, kako ističe autor ove knjige, čini se da tek u patnji Job počinje krajnje komunicirati s Bogom, u patnji mu Bog postaje sugovornikom. Slijedom toga postaje jasno koliko nas je svojom patnjom na križu Krist uputio na istinsku sreću, a to je sreća u Bogu.

Želimo ovdje istaknuti i jednu misao koju I. Raguž donosi u osvrtu na Augustinovo poimanje jobovske sreće kako ne bismo ostali nedorečeni. Naime, ne bismo htjeli da se dobije krivi dojam kako je nesreća nužna za sreću; nesreća nije nužna za sreću kao takvu, tvrdi autor, ali sreća u ovome svijetu nije moguća bez nesreće, što nam zorno pokazuje Jobov primjer, kao i uvjerenje

gore spomenutih mislilaca. Interpretacija Joba koju donosi Toma Akvinski jedna je od posljednjih velikih teoloških interpretacija te knjige kroz koju Toma promišlja vjeru u Božju providnost pitajući se kako razumjeti Božju providnost s obzirom na patnju pravdnika. Za Tomu Job je čovjek koji proživljava egzistencijalnu krizu vjere u Božju providnost. U toj krizi Job shvaća i prihvaća da patnja uči većoj nadi koja se sastoji u većoj žudnji za Bogom.

Svoja razmišljanja o Jobu donijeli su i neki suvremeni mislioci koje autor navodi u svojem djelu. Tako npr. I. Kant drži kako Job predstavlja onu osobu kojoj nije stalo do teorijskog dokazivanja Božje opstojnosti, nego za razliku od svojih prijatelja govori iz srca i onako kako misli. Za S. Kierkegarda Job je uzor vjere koji svoju vjeru dokazuje ne u mirnom i nestrastvenom življenju, ne uhodano i uštogljeno, nego kroz patnju. Job se u svojoj egzistenciji susreće s Bogom koji ga nadilazi, koji se ne može strpati u nekakve forme koje nam odgovaraju. Autor nam donosi Kierkegaardovo tumačenje Jobove situacije koju ne mogu prihvatiti ni razumjeti lakovjerni, sebični, prkosni i mekušci. U konačnici, jobovska sreća se sastoji u tome da nikada, pa ni u patnji ne odustajemo od Boga. K. Jaspers tako govori o jobovskoj sreći koja se sastoji u pogođenosti Božjim „Ti“. Zanimljiva su i tumačenja

o jobovskoj sreći koja donosi protestantski teolog K. Barth, a koja bi se mogla sažeti u jobovsku patnju koja je teološka patnja, ona je patnja znanja i neznanja Boga. Job zna da se njegova patnja tiče i Boga („Bog dao Bog uzeo“), ali ga ne razumije i ne spoznaje. Francuski teolog J. Daniélou promatra Jobovu sreću kao „radikalno ontološko siromaštvo“ otvoreno za sreću koja dolazi jedino od Boga.

Četvrti dio svojih promišljanja o sreći I. Raguž je posvetio evanđeoskom govoru o blaženstvima. Autor promatra blaženstva pod vidom „nedostatnosti dirnute puninom“. Radi se naime o tome da blaženstva, analizirajući ih ne egzegetski, nego sustavno-teološki, upućuju na nešto što nedostaje. Autor naglašava da je upravo to „nedostatno“ ono što nas čini sretnima i blaženima. Ne čini čovjeka sretnim svaka nedostatnost, radi se o nedostatnostima za koje se treba odlučiti, koje od nas zahtijevaju obraćenje kako bismo došli do Boga. Sreća blaženstva je „sreća klanjanja“ (T. de Chardin) u kojoj se radi o nadilaženju samoga sebe i spremnosti na uranjanje i gubljenje samoga sebe u onomu koji nas nadilazi. Nedostatnosti usrećuju čovjeka jer ga stavljaju u odnos s Onim koji jedini može dati sreću, a to je Bog, zbog toga I. Raguž te nedostatnosti označava kao „nedostatnosti koje su dirnute puninom“.

Posljednje poglavlje ove knji-

ge posvećeno je sreći prijateljstva. Čini nam se da bi ovo mogla biti vrlo zanimljiva zasebna tema unatoč povezanosti sreće i prijateljstva te da bi je trebalo iscrpnije obraditi. Vjerujemo da to možemo i očekivati od autora ove knjige, a do tada, uz ovo razmišljanje o sreći prijateljstva koje se oslanja na misli Tome Akvinskoga, bit će nam zanimljiv i autorov prikaz teologije prijateljstva Aelreda iz Rievaulxa objavljen 2008. u Službi Božjoj.

Iznimno smo radosni što nam autor onkraj svih „jarana, lega, raje“ i provizornih prijateljstava donosi zrelo teološko promišljanje o prijateljstvu. Današnje vrijeme je među mnogim „olovima“ obilježeno i teretom površnih prijateljstava u kojima je isključena svaka želja za priopćavanjem (*communicatio*), tako da postoje osobe koje žele biti prijatelji, a da pri tome drugome ne žele priopćiti ni najbanalnije stvari, a kamoli ono što čovjeka ispunjava, pri čemu se još čude zašto je uopće potrebno takvo priopćavanje; dodajmo tome još pogubniju vrstu prijatelja, a to su oni „prijatelji“ koji sve znaju o drugima te svome „prijatelju“ priopćuju sve o drugima, dok u isto vrijeme ostaju potpuno zatvoreni jedan za drugoga. Prema Tomi Akvinskome, istinsko zajedništvo u prijateljstvu počiva na jedinstvu volja iz kojega proizlazi i jedinstvo mišljenja ako ljubav

transformira u jedno i ljubljeno-ga i onoga koji ljubi. U tom smislu interesi ljubljene osobe postaju moji interesi, a moji njezini; moja vizija je njezina, a njezina moja; njezin uspjeh je moj, a moj njezin, dakle, sve svoje priopćavam drugoj osobi i ona meni. Ovakvo priopćavanje je dokaz ljubavi koja je nužna za prijateljstvo. U Isusu Kristu Bog postaje prijatelj ljudima, „opći-komunicira“ s čovjekom, objavljuje mu se i daje mu uvid u sebe. Isus govori svojim učenicima: „Vas sam nazvao prijateljima, jer vam priopćih sve što sam čuo od Oca svoga“ (Iv 15,15). Prijateljstvo je uvijek ljubav prema konkretnoj osobi. Tamo gdje su ljudi egoisti i gdje nisu spremni na priopćavanje, tu ne može biti prijateljstva. Možda su upravo ova čovjekova obilježja razlog zašto imamo sve manje iskrenih prijateljstava, a sve više površnih i lažnih prijateljstava s velikim i jednako lažnim osmijesima.

Prema autorovoj analizi prijateljstva kod Tome Akvinskoga, biva očito da je nemoguće imati više od jednoga prijatelja, odnosno moguće je imati samo „jednog jedinog najboljeg prijatelja“, jer se samo s jednim prijateljem može biti jedna duša u dva tijela. Onaj tko kaže da ima puno prijatelja, taj zapravo uopće nema prijatelja ili se duhovno prostituira sa svima pri čemu ostaje sam ili se nikome ne priopćuje do kraja, pa opet ostaje sam. Autor podcrtava

kako je istinsko prijateljstvo toliko intenzivno da se jednostavno ne može imati više od jednog najboljeg prijatelja. To što netko ima jednog jedinog najboljeg prijatelja, ne znači da ne može imati više „istinskih prijatelja“, odnosno onih kojima se želi dobro bez ikakve koristi ili interesa i u čijem rastu i uspjehu se uživa. Bît prijateljstva je u tome da prijatelji čine dobro jedan drugome, njihova radost proizlazi iz kreposnog života, dijele jedan drugome tu radost i zajedno rastu u toj radosti; na taj način jedan drugome pružaju „duhovnu pomoć“, odnosno, lišeni svakoga egoizma uzajamno se usmjeravaju prema Bogu – to je jedina uloga prijateljstva iz kojega proizlaze sva druga dobra. Vjerojatno nam je lako prihvatiti da imamo više istinskih prijatelja, no pitamo se kako pronaći onoga jednoga najboljega prijatelja ili kako će on mene pronaći. Autor nam odgovara da je takvo prijateljstvo plod slobodne odluke i milosti. Nema istinskoga prijateljstva tamo gdje se osoba nije lišila vlastitoga egoizma i gdje nije otvorena za život bez interesa. No, i uz to potrebna je milost da susretnemo osobu s kojom ćemo moći biti jedna duša u dva tijela, kako opetuje autor, koja će nam biti jedini najbolji prijatelj. Dakle, to više ne ovisi o nama. Mnogi nikada nisu dobili takvo prijateljstvo ili su ipak doživjeli tu milost, ali je nisu prepoznali pa su je odbacili.

Zaključak ovog poučnog i

nadasve potrebnog promišljanja završava pitanjem: Jesmo li onda osuđeni na nesreću bez prijateljstva u ovome svijetu i ima li takav život smisla? Odgovor je duboko kristološki: svatko i u svakome trenutku može imati istinskog prijatelja, a to je Isus Krist. U njemu se Bog objavio ljudima kao prijatelji-ma. Drugi vatikanski koncil tumači Božju objavu ljudima pod vidom prijateljstva (DV 2). Prijateljstvo s Isusom donosi nam božansku sreću, o tom prijateljstvu ovisi naša sreća i sreća prijateljstva, uvjeren je autor.

Nadamo se kako će promišljanja donesena u ovoj knjizi pripomoći čitateljima u njihovu traganju za istinskom srećom i promišljanju sreće pod malo drukčijim vidom od onoga kojim nas danas zaglušuju mediji. Upravo u tome i vidimo vrijednost ovoga djela koje se sastoji prije svega u ponovnom rasvjetljavanju kršćanskog, teološkog i filozofskog poimanja sreće, sreće kao kreposti, a ne kao posljedice hedonizma ili stanovitog komercijalizma. Za pohvalu je i autorov stil pisanja i isticanje pojedinih dijelova koji su popraćeni tekstovima na latinskom jeziku, što omogućava lakoću čitanja, a jasna podjela knjige u pet dijelova s pripadajućim naslovima i podnaslovima doprinosi njezinoj preglednosti.

Vjerujemo da će ova knjiga biti poticajna i da će kod čitatelja izmamiti pokoji sretan filozofsko-

teološki uzdah te kako će poslužiti kao predložak koji će pomoći u ozbiljnom traganju za srećom i promišljanju o njoj. Na Papinskom sveučilištu Gregoriana u akademskoj godini 2013./2014. bio je ponuđen seminar koji je promišljao prijateljstvo kao teološku kategoriju koje doprinosi shvaćanju teologije kao discipline koja je u odnosu. Sreća je isto tako nužno relacijska, izmiče svakome egoizmu i zatvorenosti, kako je ustvrđeno. Nadamo se kako će se uz ovaj primjer i ovu knjigu možda pobuditi potreba za istim ili sličnim promišljanjima i na našim fakultetima. Ne smijemo dopustiti da se pitanje sreće unutar teologije i filozofije ostavi po strani kao da ona nema ništa zajedničko s tim disciplinama. Naprotiv, primjeri sv. Augustina i sv. Tome, kao i drugih teologa i filozofa koji su bili autorov *Vergilije* kroz refleksije o sreći u ovoj knjizi, obvezuju nas da promišljanjima o sreći dadnemo jednu produbljeniju i duhovniju dimenziju i u našim filozofsko-teološkim poimanjima, a ne da poimanje sreće ostavimo na milost i nemilost svakodnevnim i površnim tumačenjima samozvanih stručnjaka koji nam nude nebrojena rješenja kako biti sretan, a sve u svrhu promicanja hedonizma i komercijalizacije, što u konačnici vodi pretvaranju ljudi u objekte koje je moguće kontrolirati.

Hrvoje Kalem

BISKUPI VELIKANI HRVATSKE POVIJESTI

Anto PAVLOVIĆ, *Svećenički velikani u Hrvata (II). Životopisi nekih hrvatskih biskupa, nadbiskupa i kardinala*. Slavonski Brod: Vlastita naklada, 2013., 572 str.

Pred nama je knjiga svećenika Ante Pavlovića zacijelo od neizmjerne povijesne i kulturne vrijednosti. Čitateljima autor izlaže nepoznato o poznatim biskupima, nadbiskupima i kardinalima iz hrvatske i crkvene povijesti kroz trinaest stoljeća kršćanstva u Hrvata, od blaženoga Augustina Kažotića (1260.) do Frane Franića, splitskog nadbiskupa (2007.). Kada knjigu pročitate, sve se čini kao nevjerojatno a ipak stvarno. Autor je iz hrvatske povijesti izabrao 40 crkvenih velikana, biskupa, nadbiskupa i kardinala o kojima daje cjelovitu, sažetu i jasnu biografiju njihova života i djelovanja, često u vrlo kompliciranim povijesnim i crkvenim okolnostima. Djelo je svojevrsna enciklopedija o predstavljanim osobama.

Autor je djelo zamislio kao drugi svezak svoje prve knjige *Svećenički velikani u Hrvata (I)*, Slobodnica, 2005. u kojoj je predstavio 50 dijecezanskih svećenika iz svih hrvatskih biskupija gdje žive Hrvati. Izbor predstavljenih velikana, kako svećenika u prvom svesku tako i biskupa u drugom, sasvim je subjektivan, ali prema

iznesenim podacima o njima zacijelo i objektivan. Autor djela ne želi biti pretenciozan načinjenim izborom predstavljenih osoba pa i uvodničar biskup Mile Bogović, inače po struci i povjesničar, ističe da bi se „bar dvije trećine biskupa iz ove knjige našli na svakom iole ozbiljnom izboru“, što znači da je autor imao i objektivan pristup izboru opisanih likova (str. 7). U predstavljenim likovima, njihovu životu i djelovanju, može se pratiti i povijesno i duhovno stanje Crkve u našem narodu budući da svoje likove autor donosi kronološkim redom od Kažotića do Franića. Stoga je to svojevrsna kronika hrvatske i crkvene povijesti u nas. U predgovoru biskup Bogović ističe: djelo „se može početi čitati kod svakog naslova, jer je svaki naslov jedna cjelina za sebe“, ali se „nudi kao optimalno čitanje od prvog do zadnjeg imena jer je svaki obrađeni pojedinac obilježio svoje vrijeme, a i njegovo vrijeme izrazilo se kroz njegov život“. I zbog toga ističe biskup „autor je svako ime toliko proučio da se bez ustezanja može reći da je u knjizi toliko znanstvenih radova koliko je imena predstavljeno“ (str. 8). Djelo je doista u cjelini znanstveno. Pisano je znanstvenom metodologijom, što znači logičkim rasporedom izlaganja, točnim navođenjem izvora, citiranjem izvornih dokumenata, arhivske građe, stručne literature i šire bibliografije o pojedincima.

Bilješke su ispod teksta što omogućuje lagano praćenje izloženih misli i tvrdnja. Predstavljanje svakog pojedinog lika popraćeno je obilnom bibliografijom koja se na opisanu osobu odnosi. To su dragocjeni podaci koji omogućuju provjeru svega rečenog, ali ponuđeni i budućim generacijama na prošireno znanstveno proučavanje.

Karakteristika je djela i jasnoća izlaganja. Lijep hrvatski jezik i lagan razumljiv stil pisanja, kratke, lapidarne i jasne riječi i rečenice. Djelo se čita u zanosu. Ako započnete čitati pojedini članak, nećete lako odustati dok sve ne pročitate.

U svojoj prvoj knjizi *Povijest Crkve kroz likove svetaca* (1982.) pa zatim u *Svećenički likovi u Hrvata* (2005.), onda u *Stotinu reverendi* (2008.) i u ovom drugom svesku *Svećenički likovi u Hrvata* (II) (2013.) pisac je u svoja tri djela o svećenicima oteo naviknutom povijesnom zaboravu (100+50+40) 190 velikana naše crkvene i nacionalne povijesti. U novom ruhu modernog razumijevanja naše povijesti i djelovanja Crkve predstavio ih je suvremenom društvu na sasvim nov način, znanstveno i koliko se može objektivno valorizirati. Mnogo toga o njima do sada nismo znali pa je tim više ova knjiga kao novo otkriveno blago o izabranim osobama iznijela na vidjelo ljudske, humane, povijesne, duhovne

i kulturne zasluge, a ponegdje i stranputice, velikana i zaslužnih svećenika, biskupa i kardinala u Hrvata koji su često obnašali i društvene funkcije vladalačke klase onih vremena. U predstavljenim biografijama opisanih likova na svjetlo našeg vremena izložena su mnoga književna, znanstvena, povijesna i duhovna djela koja su oni stvorili. To je ogromna baština koju nam oni namriješe i darovaše kao putokaz rada i djelovanja novim, mladim generacijama naše moderne povijesti. Sam je autor u proslavu istaknuo: „Mi naše ne samo crkvene, nego i nacionalne, posebno kulturne povijesti ne možemo zamisliti bez udjela biskupa kao što su Kažotić, Berislavić, Borković, Zmajević, Vrhovac, Ožegović, Haulik, Dobrila, Strossmayer, Stadler, Stepinac, Kuharić i toliki drugi ...“ (str. 9).

Pisac je svoje djelo posvetio „svim hrvatskim mučenicima koji su kroz XIII stoljeća kršćanstva u Hrvata branili i junački obranili Lijepu našu i ostavili neizbrisivi pečat u domovinskoj i crkvenoj povijesti“. Njima izražava zahvalnost riječima pjesme „Od stoljeća sedmog“ (Dražena Žanka), a prilog od knjige dariva izgradnji svetišta Hrvatskih mučenika u Udbini.

Proslav je napisao sam autor na tri stranice (str. 9-11). On naglašava da su njegovi likovi koje predstavlja ovom knjigom vjerni

nasljednici apostola. Navodi mi-sli Klementa Rimskog, Ignacija Antiohijskog, Ireneja iz Lyona, Ciprijana iz Kartage i druge koji su u biskupskoj službi prepoznavali vjerno, uzvišeno i blagoslovljeno služenje idealima i nauku Isusa Krista. Biskupe kroz povijest vidi kao svece i misionare, učitelje i reformatore, borce za istinu i najveće dobrotvore, vođe i pastire puka, rodoljube i čuvare domovine. To mu je motiv izbora uglednih i velikih biskupa naše crkvene i nacionalne povijesti koje u svojem djelu predstavlja našoj pučkoj i kulturnoj javnosti. „Svaki je od njih jedan kamenčić divnog mozaika Crkve u Hrvata“. Pisac zato poziva čitatelja da mu knjiga dok je čita bude „kao razgovor prijatelja s prijateljem“ pa neka ga „prožme osjećaj ponosa i zahvalnosti za sve što su (oni) svojim životima utkali u domovinsku i crkvenu povijest ... pa da uroniš u njihovo izgaranje za Boga i ljude“ (str. 11).

Pisac potom izlaže kronološkim redom biografske podatke 40 velikana biskupa i kardinala naše nacionalne i crkvene povijesti.

Blaženi Augustin Kažotić (1260.-1323.) je na prvom mjestu a posljednji je nadbiskup splitski Frane Franić (1912.-2007.). Svaki je prikaz zasebno znanstveno djelo, pa bi cijelu knjigu mogli gledati kao Zbornik 40 znanstvenih djela o biskupima velikanima naše povijesti. Pisac donosi i foto-

grafije, odnosno umjetničku sliku, pojedinih biskupa o kojima piše. Uz ime u naslovu i vrijeme življenja pojedinog lika u podnaslovu dodano je i rezidencijalno ime biskupije i bitne karakteristike predstavljene osobe, npr. biskup, pisac, političar, književnik, pjesnik, uz mnoge i naznake kulturne i društvene uloge, npr. hrvatski ban ili Papin legat, kardinal, kraljev namjesnik itd.

Autor na početku svakog predstavljanja pojedinog lika donosi kratak prikaz pisan kurzivom kao uvod u potom opširno stručno izloženo djelo. Na kraju svakog prikaza za svakog biskupa donosi i opširnu ili izabranu literaturu.

Nemoguće u ovoj recenziji prikazati svakog pojedinačno predstavljenog biskupa, ali za neke za koje manje-više mislimo da ih iz povijesti poznajemo, ovim djelima upoznajemo mnogo više, dublje, neposrednije, u njihovu povijesnom kontekstu, ali što je interesantno i njihovu duhovnu veličinu koja je često na nivou svetosti koju nismo poznavali. Kod nekih, pisac se ne boji kazati, prepoznajemo i njihove stranputice, napose one iz srednjeg vijeka, sklonosti vladalačkoj klasi, reformaciji pa čak i masonskim pokretima. S druge strane, na vidjelo izlaze veliki biskupi, nosioci snažne duhovne i moralne obnove u 19. i 20. stoljeću. Tu su posebno veliki biskupi našeg doba, pravi

svetački likovi koji su kao pastiri i vođe vjernika i naroda u cjelini stali u obranu i Crkve i hrvatske državnosti pred navalom različitih ideologija i progona, ateizma i komunizma. Zato mislim da bi bilo dobro da je pisac knjigu razdijelio, možda prema razdobljima: srednji vijek, novi vijek i naše moderno doba, u kojem se profilirao lik biskupa u kontekstu njihova vremena. Pa ipak knjiga i ovako jest mozaik osoba, događaja, i povijesti različitih vremena i ljudi, načina života i razmišljanja, pokreta kako duhovnih tako i kulturnih, napose onih u srednjem vijeku u obrani hrvatske nezavisnosti protiv ugarskih, mletačkih i osmanlijskih osvajača.

Augustin Kažotić (1260.-1323.), prvi je blaženik katoličke Crkve u Hrvata. On je ponos Trogira, dominikanac, ali i svjetlo zagrebačke Crkve, slava hrvatskog naroda. On je prije svega duhovni velikan trinaestoga stoljeća koji je stekao slavu u crkvenoj javnosti, ugled pred više papa, u društvu, u dominikanskom redu proslavljen kao propovjednik i čudotvorac. Imao je geslo „pravo živjeti znade onaj koji znade pravo moliti“. To je u životu ostvario. Bio je obnovitelj zagrebačke biskupije. Proveo je svestranu obnovu bogoslužja. U prvostolnici se njegovom reformom njegovala do danas rado slušana crkvena glazba, a pastoralne probleme rješavao na dijecezanskim sinodama (str. 15). Uteme-

ljio je katedralnu školu u kojoj su se predavale „slobodne vještine“ i teologija, kako je to tražio Treći lateranski sabor (1179.). U Zagrebu su ga kao biskupa zatekle i borbe za ugarsko-hrvatsko prijestolje, ali njegovom zaslugom papinskim odredbama Hrvatska je pred Ugarskom krunom održala svoju nezavisnost. Pa ipak kralj mu je onemogućio ostanak u Zagrebu, a Papa ga je imenovao biskupom u Luceri, gdje je na glasu svetosti umro 3. kolovoza 1323. Papa Klement XI. proglasio ga je blaženim 4. travnja 1702. godine. Pisac je biografiju i zasluge ovog velikana na početku naše crkvene i nacionalne povijesti obogatio vrlo opširnom literaturom koja je putokaz modernim mladim istraživačima naše crkvene i nacionalne povijesti.

Petar Berislavić (1450.-1520.) vesprimski biskup (Vesprim, jedan od najstarijih mađarskih gradova), Trogiranin, kao mladić otišao u Ugarsku jer nije htio živjeti u Mletačkoj državi. Postao kanonik u Kaloči a potom i biskup u Vesprimu (mađ. Veszprém). Doba njegova života obilježeno je prodorom sa sjevera renesansnog humanizma i renesanse, protestantizma i anglikanizma ali i protureformacije. To je vrijeme papa Aleksandra VI., Julija II., Leona X., a careva Maksimilijana I. i Karla V. i vjerskih ratova, na zapadu Europe i križarskih vojni. S druge strane pojavljuje

se snažni prodor turskih osvajača. Hrvatska se našla u sendviču između zapadnjačkih vladalačkih interesa i turskih prodora prema Europi. Berislavić se odlikovao diplomatskim umijećem i kralj Vladislav II. uzima ga za svojega predstavnika u mnogim pregovorima. Nakon što je izabran za biskupa u Vesprimu, postao je i hrvatskim banom, vranskim priorom i dubičkim županom. Postao je najslavniji branitelj Hrvatske u obrani od Turaka. Organizirao je više vojni protiv Turaka, ali 1493. doživio je i poraz u Krbavskoj bici. Nije ga to slomilo pa organizira Vojnu krajinu nasuprot Turskoj i brani od njihovih prodora Srijem, Bosnu i Dalmaciju. Papa Leon X. je 1519. u pismu biskupu Petru Berislaviću Hrvatskoj dao naslov *Antemurale Christianitatis* ("predziđe kršćanstva"). Junački je poginuo u progonu Turaka u bici kod Bihaća, kod Drežnika na Vražjoj gori, 20. svibnja 1520.

Pisac knjige posvećuje više pažnje biskupu Antunu Vrančiću (1504.-1573.) koji je bio slavan humanist, latinist i diplomat, dvorski kancelar i kraljev namjesnik za Ugarsku i Hrvatsku. Bio je i plodonosan pisac, pjesnik i povjesničar pa čak i arheolog. Bio je i tajnik kralja Ivana Zapolje, erdeljskog vojvode, kojega su u Ugarskoj izabrali za kralja a prihvatio i dio slavonskog i hrvatskog plemstva na saboru u Dubravi 1527. godine. U ime kralja obavljao je mno-

ge diplomatske poslove diljem Europe. Kralj Maksimilijan imenovao ga je ostrogonskim nadbiskupom i primasom Ugarske i dvorskim kardinalom. Iako je bio ugledni crkveni dostojanstvenik, ipak je Vrančić bio mnogo ugledniji kao državnik. Bio je prema povjesničarima čak blizak i protestantizmu pa dosljedno takvim nazorima 1540. tajno se vjenčao s nekom Uršulom građankom erdeljskog Biograda (str. 94).

Prema povjesničarima Vrančić je upamćen i kao biskup i državnik koji je imao osjećaj za socijalnu pravdu i malog čovjeka. Kada je za njegovo vrijeme 1573. u Hrvatskoj izbila Seljačka buna, napisao je pismo kralju Maksimilijanu (23. II. 1573.) u kojoj neustrašivo upire prstom na krivnju plemstva, ali već bolestan posljednje dane svojega života provodi u Trnavi, u Slovačkoj, gdje je 15. lipnja iste godine umro i pokopan u crkvi sv. Nikole. Vrančić je ipak upamćen u mnogočemu kao vrstan latinist i književnik. Povijesno mu je djelo *De rebus gestis Hungarorum...* važno za ugarsku i hrvatsku povijest. Značajni su i njegovi putopisi, oko 1000 njegovih na latinskom sačuvanih pisama iz korespondencije, mnoge pjesme i na hrvatskom jeziku svojevrсни mali katekizam *Molitva*. Prikazu ove biografije, kao i drugih, pridodana je i birana literatura novijeg vremena na hrvatskom, ali i reprinti nekih latinskih

njegovih djela.

Biskup i kardinal Juraj Drašković (1515.-1587.), rodом iz okolice Knina, u hrvatskoj povijesti zapamćen je kao teolog, državnik i kardinal. Na Tridentskom koncilu bio je jedan od uglednih teologa. U crkvenoj povijesti zapamćen je kao utemeljitelj sjemeništa u Zagrebu prema direktivama Koncila. Održao je u Zagrebu dvije dijecezanske sinode. Zbog brige za obranu domovine i naklonosti prema seljacima nazvan je ocem domovine i siromaha „pater patriae et pauperum“ (str. 102). Pa ipak dionik je događaja gušenja Seljačke bune koju nije mogao spriječiti, pa je zamolio cara da ga razriješi banske dužnosti jer se ona ne podudara s njegovim duhovnim zvanjem (str.102). U javnom životu tadanje Hrvatske imao je vrlo važnu ulogu. Bio je 11 godina hrvatsko-dalmatinski i slavonski ban. Kaločkim nadbiskupom imenovan je 1574., zadržavši upravu Zagrebačke biskupije, a zbog mnogobrojnih zasluga imenovan je i kardinalom s naslovom „S. Stephani de Monte Coelio“ 18. XII. 1585., ali ubrzo se razbolio i iznenada umro 31. siječnja 1587. u Beču. Pokopan je u katedralnoj crkvi u Györu.

Između mnogih ovdje prikazanih biskupa srednjega vijeka Marko Antun de Dominis (1560.-1624.) u povijesti se ubraja među znanstvenike, profesor je filozofije, matematike, logike, retorike,

doktor teologije. Bio je senjski biskup, splitski nadbiskup i primas Dalmacije i Hrvatske. Obnašao je službu pravnog i teološkog savjetnika Venecije. Papa Klement VIII. imenovao ga je 1602. splitskim nadbiskupom s naslovom *Dalmatiae et Croatiae primas*. U svojem djelu *De Republica Ecclesiastica* došao je u sukob s Rimskom kurijom jer je zastupao ideju da se Crkva treba reformirati na federalnom principu umjesto da se sve kontrolira iz centra. Djelo je stavljeno na indeks zabranjenih knjiga. Crkvu je zamišljao na demokratskim principima rane Crkve. Nakon izbora pape Grgura XV. vratio se u Rim, ali se sukobio s crkvenim dostojanstvenicima iz Italije i od inkvizicije bio proglašen heretikom. Zatočen je u tvrđavu Sant Angelo gdje je umro, ali su mu tijelo nakon dvije godine izvadili iz grobnice i javno spalili. Danas se De Dominis smatra za tadanja vremena naprednim ali neshvaćenim teologom svojega vremena. Doktorsku tezu o njegovu učenju o kolegijalitetu u crkvenoj hijerarhiji napisao je Franjo Pšeničnjak DI koji smatra da je De Dominis imao proročku prodornost kojom je anticipirao nauk Drugog vatikanskog koncila o kolegijalitetu u Crkvi. Obilna literatura na kraju prati izlaganje o ovom biskupu i znanstveniku.

Bilo bi vrijedno spomenuti i u ovom kratkom prikazu još mnoge biskupe koje je pisac izabrao kao

velikane i vođe naroda i Crkve. Od posebno značajnih za povijest i kulturu zacijelo je Maksimilijan Vrhovac (1752.-1827.) koji se kao zagrebački biskup istaknuo u borbi za cjelovitu Hrvatsku posebno promičući jedinstveni književni jezik i hrvatski pravopis. Bio je kao kulturni i crkveni dostojanstvenik optuživan zbog liberalizma i masonstva. Oslobođen je optužbi na carskom sudu, ali kao kulturni i prosvjetni radnik bio je član zagrebačke masonske lože koja u to vrijeme prema procjeni pisca nije bila usmjerena protiv Crkve, već samo protiv nekih ljudi odanih Crkvi (str. 173). Bio je plodan politički djelatnik braneći prava i slobodu Sabora i Hrvatske. Mađarskim namjerama da uvedu u Hrvatskoj umjesto službenog latinskog mađarski jezik usprotivio se s banom Ivanom Erdödyem koji je zauzeo stav: *Regnum regno nom praescribit leges* (str.175). Ostavio je Hrvatskoj i Zagrebu na trajan spomen park mira koji je po njemu i dobio ime Maksimir.

Iz Bosne pisac je izabrao nekoliko doista velikih biskupa; iz Vrhbosne nadbiskupa Josipa Stadlera (1843.-1918.), njegova nasljednika Ivana Šarića (1871.-1960.), Dragutina Čelika (1894.-1958.), banjalučkog biskupa, i Smiljana F. Čekadu (1902.-1976.), skopskog biskupa i vrhbosanskog nadbiskupa koji je posmrtno proglašen „pravednikom među naro-

dima”. Pisac donosi i važne momente iz biografije Ivana Šarića, utemeljene na biografiji Dragutina Kambera, njegova bliskog suradnika. Nadbiskup je zbog partizanskih progona završio život u izbjeglištvu u Madridu. Pisac nije ulazio u brojne rasprave o Šariću iako smatram vrlo objektivan prikaz Miloša Okuke, Ivan Šarić u: *Hrvatska književnost BiH koncem XIX., i prve polovice XX. stoljeća*. Sarajevo, 2005., 221-245. Zanimljiv je i prikaz mostarskog biskupa Petra Čule koji je od jugoslavenske vlasti 1948. osuđen na kaznu od 11 godina zatvora.

Stadler je prvi nadbiskup nakon ponovno uspostavljene crkvene hijerarhije 1881. Odrastao je kao siročić u Slavonskom Brodu, školovan u Požegi, Zagrebu i Rimu gdje je doktorirao iz teologije 1869. Bio je profesor na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu gdje ga je zateklo imenovanje za vrhbosanskog nadbiskupa. Opširna je njegova biografija. Značajan je što je formirao Kaptol vrhbosanski, izgradio Travničko sjemenište i Bogosloviju u Sarajevu. Osnovao je Družbu sestara Služavki Maloga Isusa, izgradio katedralu i mnogo župnih crkava. Strossmayer ga je nazvao „taumatrgom“. Bio je pastir pronicava uma, služitelj Riječi Božje. Preveo je za puk s latinskog na hrvatski evanđelja i Djela apostolska. Napisao je više filozofsko-teoloških djela. Obznanio brojne pastirske

poslanice iz kojih se prepoznaje veliko srce uzorna vjernika i poniznog pastira Vrhbosanske crkve. Bio je i optuživan u tijeku podjela župa na dijecezanske i franjevačke, ali je ostao kao uzor poniznosti vjernog pastira. U društvenom pogledu bio je iskreni rodoljub koji je smatrao da Bosna mora ostati u sastavu hrvatske cjelovitosti. Umro je na glasu svetosti 1918., a 2002. otvoren je dijecezanski proces za njegovo proglašenje blaženim.

Iz novijeg doba pisac je izabrao nekoliko velikana biskupa iz hrvatske povijesti. Nadbiskup i kardinal Alojzije Stepinac (1898.-1960.) odveć je poznat u hrvatskoj i sveopćoj crkvenoj a već i svjetskoj povijesti kao vjerni pastir Zagrebačke nadbiskupije u najteže doba povijesti u Hrvata, pred Drugi svjetski rat i u tijeku Drugog svjetskog rata. Bilo je to vrijeme kulturne ali i društvene borbe za nezavisnu državu Hrvatsku. Stepinac je podržavao tu svenarodnu želju, ali i Crkva i hrvatski narod našli su se u procesima Drugog svjetskog rata u kojima je ta misao ugušena, a Stepinac proglašen na montiranom procesu kao neprijatelj naroda i osuđen na 16 godina zatvora s prisilnim radom. Papa Pio XII. nazvao je taj proces „prežalosni proces“ i nadbiskupa Stepinca proglasio kardinalom Katoličke Crkve. Nadbiskup je ostao zapamćen svojom izjavom sudu u svojem govoru na

završetku procesa: „savjest mi je čista“ i „povijest će mi dati za pravo“. Hrvatski sabor je 14. veljače 1992. tu sramotnu presudu proglasio ništetnom. Papa Ivan Pavao II. 3. listopada 1998. Stepinca je proglasio blaženim.

Nasljednik Stepinca kardinal Franjo Šeper (1905.-1982.) ostat će zapamćen kao mudri upravitelj Zagrebačke nadbiskupije u poratnom komunističkom vremenu. Biskup Đuro Kokša zapisao je za njega „pronio je pravo lice, ponos i čast ove Crkve i hrvatskog naroda po svoj Crkvi katoličkoj i po čitavom svijetu“. Bio je vrstan teolog, vješt vođa Crkve i pastoralac u vremenima sprečavanja katoličkog odgoja kroz škole i institucije, dobar odgojitelj novog klera. Unosio je duh smirenosti i u puk i u kler kada je bilo junaštvo priznati se katolikom i praktičnim vjernikom. Kao vrstan teolog sudjelovao je na Drugom vatikanskom koncilu u više rasprava. Zauzimao se za vjerničku slobodu i apostolat laika. Pokretač je teološko-pastoralnih tečajeva u Zagrebu. Utemeljio je crkveno glasilo *Glasa koncila* i izdavačku kuću *Kršćanska sadašnjost*. Papa Pavao VI. 1965. imenuje ga kardinalom i izabire za pročelnika Kongregacije za nauk vjere. Umro je u Rimu 30. XII. 1981. a sahranjen 5. siječnja 1982. u zagrebačkoj katedrali.

Kardinal Franjo Kuharić (1919.-2002.) od svojega ranog svećeništva do smrti ostat će kao

ustrajni i vjerni branitelj časti, dostojanstva i nevinosti kardinala Stepinca. Pronosio je njegovu slavu i bio glasnik Stepinčeve svetosti života u mnogobrojnim pastoralnim pohodima Hrvatima izvan domovine. Bio je mudri pastir Crkve u komunističkom razdoblju. U tijeku brze urbanizacije osnovao je mnogo novih župa u Zagrebu i drugim gradovima Nadbiskupije. Bio je snažna duhovna osoba. U prevrtljivom vremenu napada na Crkvu promicatelj je etičkih i moralnih načela u društvu i Crkvi. Umro je na glasu svetosti.

Pisac nije propustio spomenuti ni đakovačkog i srijemskog biskupa Ćirila Kosa koji je ostao u kleru upamćen kao divan svećenički lik. Obljubljen je bio kao duhovnik bogoslova. U komunističkim progonima optužen je za navodnu „proustašku i protudržavnu djelatnost u sjemeništu“ i osuđen na 7 godina zatvorske kazne. Bio je vrstan latinist, rado slušani propovjednik. Odlikovan je od KBF-a u Zagrebu počasnim doktoratom. Doživio je srpsku agresiju na najveći dio svoje biskupije u Domovinskom ratu protiv koje je ustrajno dizao svoj glas u obranu hrvatskog naroda i vjernika. Bio je kratko vrijeme i apostolski administrator Vrhbosanske nadbiskupije. Umro je 6. srpnja 2003. i sahranjen u đakovačkoj katedrali.

Pisac je svoj izbor velikana završio biografijom Frane Frani-

ća (1912.-2007.) splitskog nadbiskupa. I on je u redu biskupa koji su nakon Drugog svjetskog rata svojim moralnim i pastoralnim djelovanjem bili na liniji kardinala Stepinca. Oštro se protivio osnivanju i učlanjivanju u društvo „Dobri pastir“. Bio je zauzet koncilski sudionik koji je promicao otvaranje Crkve modernom svijetu. Iza Koncila u svjetlu tih misli tražio je mogući vid crkvene suradnje s komunističkim vlastima. Bio je vrstan teolog, profesor, promicatelj dijaloga i branitelj crkvenih načela. Vjeran je bio Papi a poseban prijatelj s papom Ivanom Pavlom II. Izborio se kod pape Pavla VI. za titul Nadbiskupije splitske. Papi je čak uvjetno pet puta nudio ostavku ako ne prihvati njegovu molbu da Splitsku biskupiju uzdigne na titul nadbiskupije i metropolije. Uspio je u tome i time sebe ugradio u povijest Splita i cijele Dalmacije.

Na kraju knjige donesena je kratka biografija pisca Ante Pavlovića. Rođen je 19. lipnja 1953. u Miši, župa Podhum, kraj Livna. Nakon školovanja i obnašao je više svećeničkih službi u više mjesta, a od 2011. župnik je u Brodskom Varošu, Đakovačke nadbiskupije. Donesen je i kratak prikaz njegovih pet knjiga koje od 1982. nudi javnosti s ciljem osvijetliti velike i zaslužne svećeničke osobe, kako za duhovni, crkveni, društveni i povijesni život Crkve i nezavisne države Hrvatske.

Knjiga ima i abecedno „Kazalo imena“ koje omogućuje brzo nalazjenje informacija o spomenutim osobama ili izvorima građe vezane uz pojedine osobe u knjizi.

Predstavljajući njegovo djelo *Stotinu reverendi* (2008.), napisao sam „pisac nije po struci povjesničar, ali je svojim radom postao stručan“. Nakon što je objavio više djela istih povijesnih i kulturnih vrijednosti o svećeničkim osobama u kojima je zasvjedočena povijest Crkve i hrvatskog naroda, autoru, usuđujem se kazati, pripada titul povjesničara u znanstvenom smislu. Istina da se pisac bavi osobama više nego povijesnim događajima, ali tko čita njegova djela, jasno zapaža da on vrednuje osobe u kontekstu povijesnih događaja njihova vremena pa i povijesni događaji u predstavljanim likovima bivaju vrlo jasni. Pisac očito želi na ovaj način iz zaborava povijesti uzdići važne osobe iz svećeničkog reda zaslužnih i za Crkvu i povijest Hrvata.

Anti Pavloviću, autoru ovoga i drugih djela koja je objavio, treba odati javno priznanje na iscrpnim podacima o biskupima velikanima već zaboravljenim iz crkvene i opće hrvatske povijesti. U djelu dominira u svemu njegova ljubav prema Crkvi i voljenoj Hrvatskoj. Mislim da bi i sveučilišne ustanove u Hrvatskoj, napose Osječko sveučilište na čijem području autor živi, morali prepoznati njegov ogromni doprinos upoznavanju i

značenju velikana naše crkvene i nacionalne hrvatske povijesti te odati javno priznanje znanstvenika, možda titulom doktora „honoris causa“ ili nekim drugim javnim priznanjem. On je to zaslužio.

Božo Odobašić

KNJIGA O POVIJESNOM ISUSU KAKO GA VIDI UMJERENI IRANSKO-AMERIČKI MUSLIMAN

Reza ASLAN, *Zelot. Život i vrijeme Isusa Nazarećanina*, s engleskog prevela Iva Ušćumlić Getić. Sarajevo: Buybook, 2014., 266 str.

Kad me urednica izdavačke kuće Buybook Ida Hamidović, elektroničkim pismom od 22. svibnja 2014., zamolila da sudjelujem u promociji ove knjige, odgovorio sam da želim vidjeti knjigu i tada odlučiti. Već sutradan omogućeno mi je da knjigu preuzmem u njihovoj knjižari u Sarajevu. Pročitavši pedesetak stranica, pristao sam.² U međuvremenu sam iz američkog izdanja „Wikipedije“ izvukao članak o autoru. Rođen je u Teheranu god. 1972. odakle su mu roditelji god. 1979. zbog Homeinijeve revolucije odselili u Sjedinjene Države. Kako njegovi roditelji nisu bili gorljivi

² Izlaganje na promociji prijevoda Aslanove knjige na bosanski, u režiji izdavača, u Sarajevu 16. lipnja 2014., uz nazočnost autora.

muslimani, kao srednjoškolac bio je prešao na evangeličko kršćanstvo iz kojega je istupio na početku fakultetskog studija vrativši se vjeri djedova, ali pripada umjerenim muslimanima. Između ostalog, zalaže se za punu vjersku slobodu manjina, uključivši kršćane u muslimanskim državama. Prema njegovim izjavama u intervjuima diplomirao je studij religija (B. A.), ali mu jedan od prvih ocjenjivača ove knjige Allan Nadler to osporava. Magistrirao je na kršćanskom teološkom fakultetu Harvard Divinity School s temom iz islama, doktorirao na University of California, Santa Barbara, s temom iz sociologije religije: „Globalni džihadizam kao transnacionalni socijalni pokret - teološki okvir (Global jihadism as a transnational social movement: a theological framework)“. Studirao je i kreativno pisanje (*creative writing*) i to sada predaje na University of California, Riverside. Utemeljitelj je *on-line* novina „Aslan Media“ u kojima objavljuje vijesti i zabavnu građu o Bliskom istoku. Iran kritizira za strahovito kršenje ljudskih prava pripadnika bahajske religije u vlastitoj zemlji, a za kršćane u muslimanskim državama rekao je 13. rujna 2013.: „Njihovo progonstvo i raseljavanje nije ništa manje od regionalnog etničkog čišćenja koje će se ubrzo pokazati kao povijesna tragedija za kršćane i muslimane“.

Knjigu posvećuje svojoj su-

pruzi Jessici Jackley s kojom ima dvoje djece i njezinoj obitelji, zahvalan što su ga s ljubavlju prihvatili u SAD-u gdje je „osamdesetih godina biti musliman značilo biti Marsovac. Moja vjera bila je modrica, najočitiiji simbol različnosti; trebalo ju je sakriti“. U „Autorovoj bilješci“ ističe uz to da je Bibliju proučavao kao „skeptični znanstvenik“ te da su ga „dvije decenije rigoroznog akademskog istraživanja o porijeklu kršćanstva učinile istinski posvećenim učenicom Isusa iz Nazareta, više nego što sam ikada bio učenik Isusa Krista“ (str. 16-17). Ovo postaje jasno tek na kraju, gdje izražava žaljenje što je „Pavao istisnuo historijskog Isusa“ stvorivši Krista vjere, što je navodno bila „šteta“ (str. 182). Iz čega izlazi da je svrha njegova istraživanja i knjige učiniti što atraktivnijim Isusa povijesti da bi kao musliman vjernik „dokazao“ kako je Krist vjere neprihvatljiv.

Na početku je uvrštena karta Palestine u crno-bijeloj tehnici te tlocrt jeruzalemskog Hrama iz Isusova vremena sa Svetinjom nad svetinjama, tri službena dvorišta s rimskom utvrdom Antonijom i sinedrijem. U „Uvodu“ (str. 19-24) ističe da je povijesni Isus bio Židov prvog stoljeća uključen u vjerske i političke nemire svoje domovine, da „ima malo sličnosti sa slikom nježnog pastira kakvu njeguje kršćanska zajednica“, da su kršćani rano osjetili potrebu

odvajanja od revolucionarnog fanatizma koji je doveo do uništenja Jeruzalema god. 70. Najavljuje da knjigom želi doprinijeti pokušaju ponovnog prihvaćanja Isusa povijesti, Isusa prije kršćanstva, čija misija je propala zbog nasilne smrti na križu. U kronološkoj tablici (str. 25-26) iznosi pregled povijesnih događaja od makabejskog uspjelog otpora nasilnoj helenizaciji god. 164. pr. Kr. do god. 398. po Kr. kada je koncil u Hiponu usvojio popis knjiga koje kršćani čitaju u bogoslužju i time stvorio kanon Staroga i Novoga zavjeta.

Knjiga obuhvaća petnaest poglavlja koja su grupirana u tri dijela:

- Palestina od Pompeja do Vespazijana (63. pr. do 70. po Kr.);
- Povijesni Isus u Palestini pod rimskom okupacijom (oko god. 28. do 33. po Kr.);
- Kršćanstvo nastalo iz Pavlova proglašenja Isusa Kristom.

U prologu prvom dijelu Aslan uživiljeno opisuje jeruzalemski Hram sa životinjskim žrtvama koje su prikazivane u smrdljivom dvorištu i svećenicima koji su pohlepno ubirali desetinu od hodočasnika (*tithe* - prevoditeljica ostavljala neprevedeno). Na podrugljiv prikaz židovskog kulta autoru su odgovorila preko interneta dva Židova is SAD-a: Alan Adler, inače profesor judaistike, i novinar Larry Behrent. Ovaj dru-

gi naslovio je svoj odgovor s „Je li Hram smrdio?“ i citira studiju Suzan Ashbrook Harvey o žrtvama pogana i Židova u ono doba iz koje izlazi da su žrtve doista mirisale jer uz štovanje božanstva bila je prakticirana obvezatna mirišljivost. Nadler predbacuje Aslanu da precjenjuje utjecaj rabina dijaspore, a zabacuje mudrace domovine u judaizmu Isusova vremena. On u oštrom zaključku kaže: „Je li Aslanovo insistiranje na bitnoj ‘židovštini’ Isusa i njegova zelotskog političkog programa također način sugeriranja da su judaizam i Isus, ništa manje od islama i Muhameda, religije i proroci kojima je zajednička prljava povijest političkog nasilja; da je mesijanski seljački zelot iz Nazareta bio čovjek ništa pismeniji i manje nasilan nego prorok Muhammed?“

Osnovna Aslanova teza je da je Isus Nazarećanin povijesna osoba koju su Rimljani osudili na okrutnu smrt na križu zbog političke pobune jer se kao naivni zelot iz Galileje spremao na izgon Rimljana iz Svete Zemlje i uspostavu kraljevstva Božjega koje bi bilo teokratska židovska država. Bez navođenja kriterija za razlikovanje povijesnih Isusovih izreka u kanonskim evanđeljima od onih koje su mogli dodati evanđelisti tumačeći Isusove riječi i događaje za svoje vjernike između 70. i 100. godine poslije Krista, on središnjim izrekama proglašava

dvije o maču: Mt 10,34 i Lk 22,36. Pri tome ne posvećuje nikakvu pozornost smislu tih izreka u teologiji pojedinog evanđelista i neposrednom kontekstu. U prvoj Isus kaže svima slušateljima u Galileji da nije došao donijeti u svijet mir nego mač. U drugoj Isus pod kraj oproštajne večere u Jeruzalemu, neposredno pred uhićenje, govori apostolima neka prodaju haljinu i kupe mač jer predstoji vrijeme progona.

Budući da večeras „promoviramo“ Aslanovu knjigu prevedenu na bosanski, ističem kao hrabro i pozitivno to što autor, iako musliman, smatra povijesnim događaj Isusove smrti na križu. Poznato je da Kur'an u 4,157-159 kategorički tvrdi da Merjemin sin Isa nije umro na križu. Svi komentari Kur'ana koji su objavljeni u BiH posljednjih dvadesetak godina to smatraju doslovnim smislom tvrdnje. Jedan profesor Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, u razgovoru sa mnom, istaknuo je da su razlike između Isusa u Kur'anu i Isusa u kanonskim evanđeljima tako velike da je teško prihvatiti da se radi o istoj osobi. Iz osobnih kontakata s muslimanskim teolozima u Sarajevu i sudjelovanja na međureligijskim konferencijama u svijetu znam da većina muslimanske uleme smatra istom osobom Isusa Kur'ana i Isusa kanonskih evanđelja. Prihvaćajući u svojoj knjizi o povijesnom Isusu povijesnost Isusove smrti na kri-

žu, Aslan kao obrazovani musliman očituje znanstvenu hrabrost.

Ostajući još kod Aslanove osnovne teze da je kraljevstvo Božje središte Isusova propovijedanja i djelovanja, s radošću ističem da to priznaju i kršćanski istraživači koji se bave povijesnim Isusom. On spominje više puta jednoga od njih, a to je John Meier, o kojem naš autor kaže da ga je slušao u toku redovnog studija religija. Meier je u razmaku od 1991. do 2009. objavio četiri debela sveska o povijesnom Isusu, a još nije gotov svezak o smrti Isusovoj. Pojam kraljevstva Božjega u propovijedanju povijesnog Isusa Meier je obradio u drugom svesku, i to na 269 stranica (*A Marginal Jew, Volume Two: Mentor, Message and Miracles*, New York: Doubleday, 1994., str. 237-506). On pojam kraljevstva Božjega veže uz Isusove propovijedi i čudesna ozdravljenja pa je to „prisutna stvarnost Božje naklonosti ljudima po Isusovim djelima i riječima“. Nikakvo nasilno ubrzavanje Božje vladavine - kako tvrdi Aslan. Da bi Isusa učinio borbenim fanatikom, Aslan je ustvrdio da Isus nije bio pismen niti je znao grčki te da u Nazaretu Isusova vremena nije bilo sinagoge ni rabina koji bi dječake poučavao u osnovama pismenosti, književnosti i nacionalne povijesti. Tužno je što Aslan spominje kako je Isus u drugim mjestima nastupao u sinagogama, a zaboravlja da su

tamo čitani odlomci iz proroka o Božjoj vladavini te pjevani psalmi u kojima se također veliča milosna Božja vladavina.

Aslan kritizira hramske kulturne službenike što su svoje religiozne usluge naplaćivali, a hvali Isusa što je besplatno ozdravljao one koji su mu se s vjerom obraćali. Ovu besplatnost Isusovih nastupa ističu i drugi istraživači te također njegovo zbližavanje s rubnim i otpisanim članovima židovskog društva.

Među dva najvažnija događaja povijesnog Isusa Aslan ubraja svečani mesijanski ulazak u Jeruzalem pri kraju djelovanja (*ministry* je prevoditeljica uporno prevodila kao „namjesništvo“!) i čišćenje hramskog dvorišta od trgovaca koji su izopačili religiju u materijalnu zaradu. Važnost tih dvaju događaja ističe i J. Meier u svojem članku o povijesnom Isusu koji sam preveo na hrvatski za studente katoličke teologije („Povijesni Isus“, u D. J. Harrington i dr., *Komentar evanđeljâ i Djela apostolskih*, Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 1997., 641-677). Isus je tada dopustio da mu oduševljeni sljedbenici kliču kao Mesiji iz roda Davidova, a u Hramu je objasnio da kuća Božja ne smije biti pretvarana u razbojničku pećinu. Vjerski poglavari osjetili su se ugroženima takvom Isusovom sviješću o samom sebi i odlučili izručiti ga Ponciju Pilatu kao predstavniku rimske vlasti na

pogubljenje smrću na križu.

Zajedno s većinom drugih istraživača, Aslan priznaje da je povijesni Isus imao dvanaest učenika koje je nazvao apostolima, jedan od njih bio je i Šimun kojega Luka u svojem popisu naziva *zēlōtēs* (Lk 6,15 – revnitelj, odatle u engleskom riječ *zealot*), a Marko i Matej „Kananajac“, ali je značenje isto. Bio je to naziv za gorljive vršitelje Tore te je Isus i jednog takva prihvatio u skupinu svojih suradnika. Aslan se slaže s drugim istražiteljima da je politička partija zelota postala aktivna tek u vrijeme židovskog Prvog ustanka protiv Rimljana, kojih 30 godina nakon Isusa, te Isus nije u tom smislu bio zelot. Ali jest navodno u smislu oduševljenja za kraljevstvo Božje kao teokratsku državu pa je trebao silom pomoći da ona što prije nastupi. Povijesni Isus je bio natprosječno inteligentan Židov iz Galileje, a ne naivni seljak koji bi sa skupinom fanatika planirao pobunu protiv moćne rimske vojske u njegovoj domovini. Zato je Aslanova osnovna tvrdnja zapravo ideologijska i za kršćanske istraživače neprihvatljiva. Neki istraživači Židovi i kršćani smatraju da je povijesni Isus mogao biti naklonjen različitim teološkim strujama među Židovima svojega vremena, npr. farizejima te onima kumranske sekte, ali nije bio fanatični politički zelot. Na internetu sam našao recenziju

kršćanskog profesora Stephena Protheroa s Boston Universityja koji odbacuje Aslanovo radikalno dijeljenje Isusa povijesti od Krista vjere te vidi u ovoj knjizi izravnu aluziju na američke prilike nakon terorističkog napada u New Yorku: „Na kraju, *Zelot* ne nudi čitateljima povijesnog Isusa, nego Isusa za naše mjesto i vrijeme – američkog Isusa za dvadeset prvo stoljeće, još specifičnije za društvo nakon jedanaestog rujna koje se trudi da otkrije smisao stalnog rivalstva kršćanstva i islama“.

Na kraju, što je izdavač ove knjige htio prijevodom na bosanski? Na omotu stoji malim slovima da knjiga spada u „Biblioteku Reforma“. Iz toga naslućujem da je izdavač čuo kako je u SAD-u neko vrijeme ova knjiga bila bestseler te je probudila živahnu raspravu, barem na televiziji i internetu. Pretpostavljam da izdavač priželjkuje živahan odjek ove knjige u BiH, i to ne samo iz trgovačkih razloga. Međutim, bošnjačka ulema i dalje će stajati na stanovištu da povijesni Isus nije umro na križu, a kršćanski znanstvenici prihvaćati zajedno s Aslanom da jest. Pratim američke časopise *The Catholic Biblical Quarterly* i *New Testament Abstracts*, koji su znanstveno posvećeni Novom zavjetu, i tjednik *America Magazine* namijenjen svim katolicima. Nisam zamijetio da bi američki znanstvenici

koji se bave povijesnim Isusom – bili kršćanski vjernici bili drugi istraživači – ovoj knjizi posvetili profesionalnu pozornost. Priznajući dobru volju i autoru i izdavaču, prognoziram da ni kod nas neće imati dubljeg odjeka.

Mato Zovkić

UPUTE AUTORIMA I SURADNICIMA

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

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

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

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

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

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

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

Detaljne metodološke upute za pisanje radova nalaze se na:

<http://www.kbf.unsa.ba/page.php?id=9>

