



ODRAZ



Josip Dini Botteri

GOD. XIV. 2019., BR. 1

ISSN 1847 - 3288

Izdavač

Studentski zbor

Katoličkog bogoslovnog fakulteta

odrazkbf@yahoo.com

Glavni i odgovorni urednik

Antonija Krokar

Uredničko vijeće

Petra Herco, Ante Šimić, Tonči Prugo,

Ivana Pelivan, Mario Brković

Naslovница

vitraj Branimir Dorotić "Obećanje Abrahamu"

Lektura

Ivana Pelivan

Ilustracije

Ivana Pelivan

Računalni slog i tisak

Dalmacija papir

Naklada

200

Časopis je tiskan pod pokroviteljstvom
Studentskog zbora Sveučilišta u Splitu

SZ
STUDENTSKI ZBOR
SVEUČILIŠTE U SPLITU



“Premda su službe različite, odgovornosti su podijeljene; ali gdje god se nalazi jedan krštenik, tu se nalazi Crkva, a cijela Crkva u svoj svojoj cjelini i u svim svojim dijelovima jest opet sakrament određene prisutnosti djelovanja spasiteljske ljubavi samoga Isusa Krista. Tako u određenom smislu možemo reći gdje se nalazi član Crkve, tu se nalazi Krist. Tu djeluje Krist. On tu živi, on tu ljubi, on je tu svjetlost... Bilo to u tvornici, bilo to na katedrali, bilo to u rudniku, u školi, na ulici, u laboratoriju, svuda je razlivena Crkva sa svojim otajstvima gdje je prisutan krštenik.”

Franjo Kuharić

SADRŽAJ

Uvodna riječ.....	2
TEOLOGIJA	
Milosrđe kao očitovanje Božje ljubavi u misli Ivana Pavla II.	7
<i>Matea Klanac</i>	
Xριστός – θεός Krist Bog (Rim 9,5) – dokaz Kristova božanstva	15
<i>Josip Lešković</i>	
Radi nas i našega spasenja – teološki temelj euharistije i spasenjski značaj	23
<i>Mario Brković</i>	
Vladimir Solovjev i Pravoslavlje	27
<i>Danijela Jurčević</i>	
Liturgia semper reformanda - obnovljena liturgija postkoncilske Crkve	35
<i>Mario Brković</i>	
Coloris Mysterium - Simbolika boja u službi posredovanja Otajstva	43
<i>Danijela Jurčević</i>	
FILOZOFIJA	
Sažeti prikaz filozofije uma Tome Akvinskog	51
<i>Mislav Matijašić</i>	
Komentar na dokaz iz SCG II. 15.....	57
<i>Robert Maretić</i>	
Povijest duševnog mira.....	65
<i>Dijana Budimir Bekan</i>	
Položaj čovjeka u kozmosu (Die Stellung des Menschen in Kosmos)	73
<i>Josip Lešković</i>	
Prve kretnje kod Augustina i povijest jedne pogreške	79
<i>Dijana Budimir Bekan</i>	
Razmišljanja nekih teologa o Teoriji evolucije	81
<i>Ante Ugrina</i>	
RAZGOVORI	
„Gospodin Isus Krist neka bude vaša jedina nada“ razgovor s don Tončijem Matulićem ..	93
<i>Petra Herco</i>	
NAŠI POGLEDI	
Kolajna ljubavi i putokaz za Afriku.....	103
<i>Duje Katušić</i>	
Problematika vlasti i služenja unutar konteksta slobode	
u djelu „Izgubljeni raj“ Johna Miltona	107
<i>Mario Brković</i>	
Migracijska kriza u Hrvatskoj	115
<i>Tanja Bosančić</i>	
Krivnja u romanu „Gonič zmajeva“ Khaleda Hosseinija.....	117
<i>Davor Kojić</i>	
(Ne)mogućnost redjenja žena.....	127
<i>Šime Pleadin</i>	
VRIJEDNO SPOMENA	
Teologijada	139
Zahtjev za razumijevanjem i iskustvom liturgije - poslanje teologa	141
Studijsko putovanje.....	149
PROMOVIRANI STUDENTI NA KATOLIČKOM BOGOSLOVNOM FAKULTETU	

Uvodna riječ

Mjesto radnje - ovozemaljska zbilja, vrijeme – svakodnevica. Svakodnevno susrećemo bezlično mnoštvo pokretnih grčkih prosopona na sceni ovozemaljske zbilje . Nekolicina prosopona, klaunovi pokretnog cirkusa, etiketirane maske obučene u formu “zabavljača”.

Joseph Ratzinger svoj „*Uvod u kršćanstvo*“ započinje Kierkegaardovom pričom: U putujućem cirkusu koji se zaustavio na periferiji sela u Danskoj izbio je požar. Vlasnik cirkusa pošalje klauna u obližnje selo po pomoć. Došavši u selo molio je pomoć za gašenje vatre, no kako je već obukao “prosopon” za nastup, seljani su to protumačili kao reklamu za cirkusku predstavu. Što su klaunovi pozivi u pomoć bili dramatičniji, to su bili manje uvjerljiviji. Ljudi su se smijali i pljeskali njegovu cirkuskom umijeću. U međuvremenu požar je progutao cirkus, a preko polja proširio se i na selo, koje je također izgorjelo.

Tumačeći ovu naizgled neozbiljnju priču, Ratzinger daje usporedbu klauna i teologa koji predstavlja prvu liniju obrane “obećanja Abrahamu”, poteškoće u komunikaciju teologa i suvremenog svijeta. Teolog, etiketirana osoba koja nije vrijedna istinske pozornosti na nemilosrdnoj sceni sekulariziranog društva, na koji god način pokušao zaintrigirati gledatelja „*i na koji način pokušavao prikazati ozbiljnost stvari, već se unaprijed zna da je on samo – klaun*“. Paradoksalnost ove usporedbe dočarava tjeskobu teoloških nastojanja, da stvarnost o kojoj govori teologija, predodi kao istinsku zbilju ljudskog življenja. Klaunu je možda bilo dovoljno presvuči odijelo i ugasiti vatru, no je li teologu dovoljno odjenuti šminku mlakog kršćanstva i ugasiti požar nevjere? Jesu li vjernici/teolozi oni koji u svoje radno i slobodno vrijeme zabavljaju bezličnu masu svojim “pričama” i “doskočicama”? Ako je ovo istina, tko je tomu pridonio? Ne nalazimo li se rascjepkani između bezdana različitih “istina”? I onda komu vjerovati?

Uza svu prirodnost toga da se čovjek pita, misli i dvoji, toliko je prirodno i to da čovjek ima povjerenje. Najprije u svoga Stvoritelja, zatim u samoga sebe, a time i u drugoga. Sa povjerenjem dolazi vjera – u ovom kontekstu ova dva termina su jednostavno nerazdvojna. Na temelju povjerenja čovjek je u stanju sanjati, a zatim u skladu sa svojim snovima i graditi te odražavati živoga Boga i njegove Riječi u svijetu. Ne dozvolimo da nam ukradeno povjerenje ode u nepovrat poput izgorenog cirkusa te da nam teolog bude osoba koja će svoje znanje i uvjerenje nastaviti graditi na sceni suvremene zbilje.

Dragi čitatelju, pred tobom je novi broj Odraza, časopis našeg fakulteta, časopis studenata teologije. Koristim ovu priliku potaknuti kolege, studente teologije, na

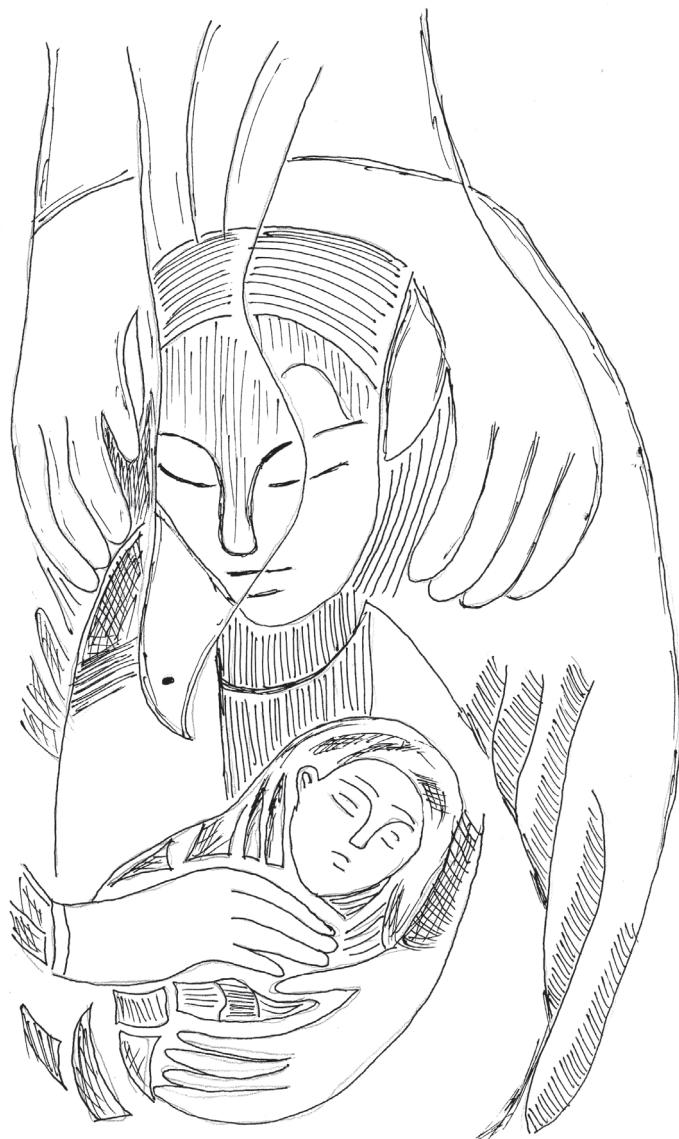
buđenje svijesti o važnosti našeg poziva. Naime, kao vjernici pozvani smo djelovati u zajednici i društvu, trebamo znati da svojim riječima i načinom života odražavamo prije svega svoju vjeru, a kao studenti teologije predstavljamo svoj fakultet. Zato se probudite i započnimo odražavanje prema ljudima i prema Bogu.

Četrnaesti broj časopisa *Odraz* donosi prije svega temelj teološkog obrazovanja – rubrike teologija i filozofija. U sklopu širenja suradnje s drugim fakultetima i sveučilištima, imali smo čast razgovarati sa poznatim hrvatskim svećenikom i teologom don Tončijem Matulićem, profesorom moralne teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Nakon razgovora očekuju vas „Naši pogledi“, skromni pokušaj studentskog odražavanja i izražavanja u kojem smo objavili tekstove s različitih društveno - humanističkih i znanstvenih područja koja uspoređujemo s vjerom i naukom Crkve. Zatim, spominjemo bitne događaje 2019. godine u rubrici „Vrijedno spomena“. I za kraj, donosimo diplomirane studente našeg fakulteta.

Na koncu, želim zahvaliti svim studentima i suradnicima koji su se odvažili svojim tekstovima duhovno i intelektualno oplemeniti našu malu, ali i šиру akademsku zajednicu, te biti dio naše priče i našeg odražavanja prema Bogu i ljudima.

Mir i dobro,
urednica Antonija Krokar

TEOLOGIJA



Pripremio: Mario Brković

*"Ljubav, ona je ili jača od smrti ili uopće nije ljubav.
Ako se u Kristu pokazala jačom od smrti, pokazala se
zato što je bila ljubav za druge."*

- Joseph Ratzinger

MIOSRĐE KAO OČITOVAJJE BOŽJE LJUBAVI U MISLI IVANA PAVLA II.

Matea Klanac

1. Milosrđe kao očitovanje Božje ljubavi

Ideja Božjeg milosrđa je vrlo bliska Ivanu Pavlu II. On je imao snažnu ljubav prema Božjem milosrđu, a svjedočanstvo njegove svijesti i ljubavi prema Božjem milosrđu jest njegova enciklika: *Dives in misericordia – Bogat milosrđem*. Bogat milosrđem, Bog, isti je Onaj koga nam Isus Krist objavi kao Oca: Njega nam je u sebi očitovao i pokazao Sin njegov.¹ Milosrđe nije samo njegova odlika, već sam Bog jest milosrđe. Istina o Bogu koji je Otac milosrđa je objavljena u Kristu i omogućuje nam da ga „vidimo“ blizu čovjeka kada trpi, kada je ugrožen u kori-jenu svoga dostojanstva. Objava i vjera nas ne uče toliko da umski razmišljamo o otajstvu Boga kao milosrdnog Oca, koliko da se njegovu milosrđu utječemo u ime Krista i njegovu jedinstvu.² Krist je svojim životom objavio kako je ljubav prisutna u svijetu u kojem živimo. To je djelotvorna ljubav koja se obraća čovjeku, osobito u susretu s ljudskom patnjom, nepravdom, siromaštvom i cje-lokupnim čovjekovim položajem. Upravo način u kojem se ljubav očituje biblijskim jezikom naziva se milosrđe. Sv. Ivan u Prvoj poslanici objavljuje Boga koji

1 Ivan Pavao II., *Dives in misericordia – Bogat milosrđem*, Enciklika vrhovnog svećenika Ivana Pavla II. o Božjem milosrđu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., br. 1, str. 5.

2 Usp. Isto, br. 2, str. 8-9.

je *ljubav*, a sveti Pavao objavljuje Boga *bogata milosrđem*. U Kristovoj je svijesti objaviti Oca koji je ljubav i milosrđe i to je osnovni dokaz njegova poslanja kao Mesije. To nam potvrđuju riječi izgovorene u nazaretskoj sinagogi i pred učenicima i izaslanicima Ivana Krstitelja. Isus milosrđe čini jednom od glavnih misli vodilja svoga propovijedanja. Tako u *Govoru na gori* obznanjuje: „Blago milosrdnima, oni će zadobiti milosrđe“ (Mt 5,7). Isto tako, milosrđe je najbolje opisano u prispodobama jer one bolje izražavaju samu bit stvari.

U Starome zavjetu pojam *milosrđe* ima bogatu povijest. Svojim učenjem, Krist se obraćao ljudima koji su poznavali pojam milosrđa. Kao Božji narod Staroga saveza i iz svoje povijesti crpli su posebno iskustvo milosrđa Božjega. Izrael, koji bijaše narod saveza s Bogom, u trenutcima svoje nevjernosti, pozivao se na milosrđe koje su „donosili“ proroci i budili svijest svoga naroda. Proroci u svome propovijedanju često spominju riječ *milosrđe* zbog grijeha naroda i to milosrđe povezuju sa slikom o velikoj Božjoj ljubavi. U proročkom propovijedanju milosrđe označava naročitu moć ljubavi koja je jača od grijeha i nevjernosti Izabranog naroda. Od bitnijih tekstova izdvajamo početak povijesti Sudaca, Salamonovu molitvu kod svečanog otvaranja Hrama, dio Mihejeva proročanstva, utjehe i obećanja što ih donosi Izajja, prošnje izgnanih Hebreja, obnova saveza nakon povratka iz izgnanstva. Bog ljubi Izrael ljubavlju posebnog izabranja i zbog toga mu opršta prijestupe i ako ponovno učini pokoru, Gospodin iznova privodi svoj narod milosti. *Katekizam Katoličke Crkve* navodi kako se Božja ljubav prema Izraelu uspoređuje s ljubavlju oca prema sinu, i jača je od majčinske ljubavi prema djeci. Bog ljubi svoj narod više nego muž svoju ženu; Božja će ljubav pobijediti i najgoru nevjeru; ići će do najdragocjenijeg dara: „Bog je tako ljubio svijet da je dao svoga Sina Jedinorođenca“.³ Sinovi i kćeri Izraela obraćaju se Gospodinu u trenucima patnje i nesreće pozivajući se pri tom na njegovo milosrđe: David, svjestan težine svoga prijestupa; Job kada se našao u strašnoj nesreći; Estera svjesna prijetnje smrću koja se nadvila nad njen narod. Ljudska bijeda se posebno očitovala u izgradnji zlatnog teleta. Vidjevši bijedu svoga naroda, Gospodin im se smilovao i odlučio oslobođiti ih očitujući se Mojsiju kao „Bog milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju i vjernošću“ (Izl 34,6). Tako je Gospodin već od samih početaka objavio milosrđe svome narodu i narod se trajno utjecao Božjem milosrđu. Vidimo da milosrđe nije tek nešto što pripada pojmu Boga, već je ono sadržaj dijaloga s njime, sadržaj prisnosti s Gospodinom.

Nasuprot milosrđu imamo pravednost Božju. Stari zavjet govori da pravednost označuje u Bogu natprirodno savršenstvo i ne može se usporediti s ljudskom pravednošću. Ono je puno moćnije i dublje. Ljubav je ipak veća od nje, ona

3 Usp. *Katekizam Katoličke Crkve*, HBK, Zagreb, 2016., br. 219.

uvjetuje pravednost takoreći i upravo u milosrđu se očituje prvenstvo i nadmoć ljubavi nad pravednošću.⁴

1.1. Od stvaranja do prvoga grijeha

Kako bi razumjeli čovjekov život od trenutka stvaranja kroz otkupljenje Isusa Krista sve do eshatološkog ostvarenja potpunog čovjeka, poslužit ćemo se teološkom antropologijom Ivana Pavla II. Polazište njegova promatranja je samoobjava milosrdnog Boga i takvo bi promatranje ostalo samo izvanjsko kada se ne bi gledalo čovjeka na temelju njegovog iskonskog i povijesnog iskustva.⁵ Stvarnost istočnog grijeha susrećemo u svjedočanstvu o počecima čovječanstva zapisanu u knjizi Postanka. Govorimo o grijehu koji je korijen svih ostalih grijeha. On se dogodio u čovjekovoj volji kao neposluh Božjoj volji i prepostavlja udaljavanje od istine sadržane u Riječi Božjoj koja stvara čitav svijet.⁶ Kada govorimo o iskonskom identitetu čovjeka, tada govorimo o čovjeku koji je stvoren iz Božje ljubavi i kakav je ostao do trenutka pada. Nakon prvog grijeha čovjeka govorimo o povijesnom čovjeku. Pitanje *tko je čovjek* je ključno za razumijevanje povijesti spasenja i sudjelovanja u Božjem životu.⁷ Dioništvo u njegovu životu se događa u ljudskoj tjelesnosti i ostvaruje u osobnosti. Te dimenzije predstavljaju čovjekov identitet od iskona pa do danas. Ovdje vidimo da se čovjekov identitet kao slike Božje ostvaruje kao dioništvo u Božjem životu. Slika označava život i ona je isto tako odraz na Njegovoj ljubavi. Upravo zbog tijela čovjek je utjelovljena osoba i čovjek je slika Božja jer je osoba, stoga Ivan Pavao II. kazuje kako je čovjek stvoren da odvijeka skrivenu Božju tajnu predstavi u vidljivoj stvarnosti svijeta i tako bude znak te iste tajne. Izvorna nevinost koja je povezana s iskustvom važnosti tijela muškarca i žene za bračno zajedništvo čini da se čovjek u svojoj tjelesnosti osjeća nositeljem svetosti. Ova svetost pripada stvarnosti sakramenta stvaranja.⁸ Tijelo je sakrament osobe. Ono predstavlja kompletognog čovjeka kao muškarca i ženu.⁹ Svoju teologiju tijela papa započinje raspravom o razvodu iz Evanđelja po Mateju: „Pristupe mu tada farizeji pa, da ga iskušaju, kažu: „Je li dopušteno otpustiti ženu s kojega god razloga?“ On odgovori: „Zar niste čitali: Stvoritelj od

4 Usp. Ivan Pavao II., *Dives in misericordia – Bogat milosrđem*, br. 2-3, str. 6-16.

5 Usp. Nela Gašpar, „Homopatiens“ i Ivan Pavao II., u: Ivan Koprek (prir.), *Defensor hominis*, Zbornik radova na međunarodnom simpoziju „Čovjek u filozofiji K. Wojtyle – Pape Ivana Pavla II.“, održanog 5. travnja 2003. u Zagrebu, FTI, Zagreb, 2003., str. 223-225.

6 Usp. Ivan Pavao II., *Dominum et vivificantem – Gospodina i životvorca*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., br. 33, str. 47-48.

7 Usp. Đuro Hranić, Čovjek – slika Božja, Teološka antropologija Ivana Pavla II., str. 28.

8 Usp. Ivan Pavao II., *Muško i žensko stvori ih*, br. 16, 4., str. 146-147.

9 Usp. Mary Healy, *Muškarci i žene su iz Edena. Studijski vodič za teologiju tijela Ivana Pavla II.*, Verbum, Split, 2013., str. 24.

početka muško i žensko stvori ih i reče: Stoga će čovjek ostaviti oca i majku da prione uza svoju ženu; i dvoje njih bit će jedno tijelo? Tako više nisu dvoje, nego jedno tijelo. Što, dakle, Bog združi, čovjek neka ne rastavlja.“ Kažu mu: „Zašto onda Mojsije zapovjedi dati otpusno pismo i – otpustiti?“ Odgovori im: „Zbog tvrdoće srca vašega dopusti vam Mojsije otpustiti žene, ali od *početka* ne bijaše tako. A ja vam kažem: Tko otpusti svoju ženu – osim zbog bludništva – pa se oženi drugom, čini preljub“ (Mt 19,3-9).¹⁰

Kad odgovara na farizejski upit o otpustu žene zbog preljuba, Isus se poziva na iskon čovjekova bića kako nam ga donosi knjiga Postanka u jahvističkoj redakciji u drugom i trećem poglavlju, te u svećeničkoj redakciji u prvom poglavlju i na početku drugog poglavlja. To je temeljna *objava tijela* čovjeka kao muškarca i žene.¹¹ U drugom izvještaju o stvaranju (Post 2,15-25) opisuje se kako je čovjek napravljen od praha zemaljskoga i kako Bog oblikova ženu od Adamova rebra. Ovaj izvještaj potječe iz stare tradicije i bibličari ga nazivaju jahvističkim izvještajem jer se u njemu za Boga koristi izraz *Jahve Elohim*, Jahve Bog, dok se u prvom poglavlju koristi samo naziv Elohim.¹² Govoreći o prvotnim ljudskim iskustvima imamo na umu njihovo utemeljuće značenje. Tu govorimo o prvotnom iskustvu u kojima se na gotovo potpun način očituje absolutna izvornost onoga što je ljudsko biće, muškarac – žena. Bez ove uvodne misli bilo bi nemoguće pobliže odrediti značenje Postanka 2,25 gdje piše: „A bijahu oboje goli – čovjek i njegova žena – ali ne osječahu stida.“ Postanak 2,25 predstavlja jedan od ključnih elemenata u početnoj objavi kao i tekstovi Postanka 2,20 i 2,23 koji su omogućili utvrđivanje značenja čovjekove iskonske samoće i jedinstva.¹³ Kao treći element pridružuje se značenje u kontekstu iskonske golotinje: ovaj tekst zahtijeva povezivanje razmišljanja o teologiji tijela s dimenzijom osobne čovjekove subjektivnosti. Nakon nekoliko redaka autor piše: „Tada se oboma otvore oči i primijetiše da su goli; spletu smokova lišća i naprave sebi pregače“ (Post 3,7). To je stanje koje je uslijedilo nakon kušnje vezane uz stablo spoznaje dobra i zla. To stanje podrazumijeva novu kvalitetu iskustva tijela tako da se ne može više reći: „Bijahu goli ali nisu osječali stida“. Ovdje vidimo da je stid ne samo iskonsko nego i granično iskustvo. Razlika između Post 2,25 i Post 3,7 dovodi do zaključka kako se ovdje radi o korjenitoj promjeni značenja istinske golotinje žene pred muškarcem i muškarca pred ženom.¹⁴ Takva promjena rezultirala je traženjem na

10 O tumačenju tog odlomka kod Ivana Pavla II. vidi: Mary Healy, *Muškarci i žene su iz Edena. Studijski vodič za teologiju tijela Ivana Pavla II.*, str. 19.

11 Usp. Emanuel Petrov, Milosrđe u nauku Ivana Pavla II. – Pape Milosrđa, str. 33.

12 Usp. Mary Healy, *Muškarci i žene su iz Edena*, str. 22.

13 Usp. Ivan Pavao II., *Muško i žensko stvori ih*, br. 11,2, str. 115.

14 Usp. *Isto*, br. 11,3-5, str. 16-18.

krivom putu koji jer kao posljedicu imao sklonost na grijeh i samu smrt – gubitak sinovskog dostojanstva kod Oca. Takav gubitak odnosa i osjećaj obespravljenoosti bude u svijest pravog čovjeka osjećaj stida i izgubljenog dostojanstva. Stoga, tvrdi papa, stid predstavlja granično iskustvo između čovjekova iskona i njegove povijesnosti.¹⁵

Govoreći o stvaranju čovjeka na sliku Božju te o istočnom grijehu, Ivan Pavao II. govori o Bogu ukoliko je On jedinstvo u Trojstvu. U samom otajstvu stvaranja, po analogiji između stvoritelja i čovjeka stvorenog na sliku Božju, nagoviješta se otajstvo Trojstva, no ono će se u potpunosti otkriti tek Sinovljevim utjelovljenjem. Nutarnja logika samog otajstva stvaranja vodi nas u otajstvo Kristovog otkupljenja.¹⁶ Stvaranje predstavlja početak povijesti spasenja, tj. prvi Božanski čin vječnog izabranja čovjeka u Isusu. Veličina i dostojanstvo čovjeka stvorenog na Sliku Božju u potpunosti se ostvaruje tek u savezu s Bogom tj. ako je čovjek prožet darom milosti. Izvorna ukorijenjenost u Ljubavi za čovjeka je predstavljala sreću jer ga je ta ista Ljubav oslobođala stida i činila sposobnim za darivanje.¹⁷ Ipak, čovjeku nije potpuno uništena Božja slika već je samo zbog gubitka posvetne milosti zamagljena. Zato u čovjeku i dalje ostaje čežnja za iskonskom ukorijenjenosti u Bogu.

Istinski odgovor na čovjekovo traženje punine dioništva na Božjem životu ljubavi i svetosti mogao je biti samo dar milosrđa. Zbog grijeha čovjeka Bog se nije mogao nikako drugačije objaviti nego kao milosrđe.¹⁸ Čovjeku pokazano veliko Lice milosrđa, Isusa Krista, preobražava ljubav u milosrđe kako bi nadišao strogu pravednost i spasio ljudsko dostojanstvo.¹⁹ Zato Ivan Pavao II., na tragu Drugog vatikanskog sabora, ističe kako je Kristovo utjelovljenje u središtu ljubavi koja se tijekom povijesti objavljuje kao milosrđe, a isto tako i u središtu čovjekova identiteta.²⁰ Smisao Kristova mesijanskog djela jest biti slika, odnosno objava Očeve ljubavi – milosrđa. Riječ je o stalnoj dinamici ljubavi koja uvijek poziva otkrivati lice milosrđa. Krist objavljuje nazočnost Božje ljubavi u pravom čovjeku, ali isto tako upućuje čovjeka prema savršenom sjedinjenju s Njim. Čovjek je, dakle, stvoren iz Stvoriteljeve ljubavi i kao takav baštini istinsko dostojanstvo slike Božje. Iz te ljubavi koja se zbog počinjenog grijeha očituje kao milosrđe u Kristu je obnovljeno dostojanstvo tjelesnosti i osobnosti svakog čovjeka.

15 Usp. *Isto*, br. 12,2, str. 120.

16 Usp. Ivan Pavao II., *Redemptor hominis - Otkupitelj čovjeka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., br.13, str.32.

17 Usp. Ivan Pavao II., *Muško i žensko stvori ih*, br. 16, 2-4, str. 144-147.

18 Usp. Ivan Pavao II., *Dives in misericordia - Bogat milosrđem*, br. 3, str. 13.

19 Usp. *Isto*, br. 1, str. 5.

20 Usp. Ivan Pavao II., *Redemptor hominis - Otkupitelj čovjeka*, br. 13, str. 34; *Gaudium et spes*, Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu, br.10.

1.2. U vremenu i povijesti nakon počinjenoga grijeha

Čovjek je od svih stvorenja jedini pozvan na dioništvo u Božjem životu. Tražeći to dioništvo, čovjek otkriva još jednu dimenziju svoje bogolikosti i dostojsanstva. Također, to dioništvo mu omogućuje potpunu slobodu. Slobodom čovjek može tražiti sreću i na krivom putu, a to se dogodilo i u povijesti. Iako je čovjek nakon pada zadržao svoju ontološku strukturu i ostao i dalje slika Božja, bez Božjeg milosrđa ne bi mogao sam ostvariti puninu dioništva u božanskom životu.²¹ Unatoč krivom putu, istočnom grijehu, Bog nije htio čovjeka ostaviti samoga u mukama, već ga, potaknut svojim očinskim milosrdnim srcem traži (usp. Lk 15,11-32) kako bi mu objavio svoje milosrđe: „Božanski značaj otkupljenja ne ostvaruje se tek u činjenici što je grijeh pobijeđen, već time što je ljubavi vraćena stvaralačka snaga kojom je čovjeku omogućeno da iznova pristupi punini života i svetosti što od Boga dolazi“²² Tako sv. Ivan tumači da je Krist Riječ koja je tijelom postala i nastanila se među nama i vidimo slavu njegovu – slavu koju ima kao Jedinorođenac od Oca koji je pun milosti i istine (usp. Iv 1,14). U Kristu Bog postaje vidljiv u svom milosrđu. Budući da on sam jest milosrđe, on iskonsku vrijednost daruje čovjeku svojim utjelovljenjem.²³ Ponovni susret milosrdnog Boga s čovječanstvom u Isusu Kristu objavljuje i trojstveno zajedništvo božanskih osoba. Pri tom se čovjekova društvenost otkriva kao slika Božje trojstvenosti koju je pozvan ostvariti u vječnosti. Ivan Pavao II. kazuje kako je čovjek stvoren prema uzoru Trojstvenosti i sebedarjem među božanskim osobama i u sebi nosi ontološku strukturu personalnog dara. Dakle, plod Kristova utjelovljenja je savršen čovjek, a ipak, ostvariti tu savršenost je nemoguće povjesnom čovjeku sve dok zlo i smrt ne budu pobijeđeni u Kristovu djelu spasenja i otkupljenja,²⁴ a otkupljenje se postavlja kao granica prodoru zlu. Prekid koji je čovjek učinio u odnosu prema Bogu, Bog ponovno obnavlja i preuzima inicijativu. Bog je došao spasiti nas i oslobođiti nas od zla. Zlo koje je htjelo pobijediti i dokinuti križ, pobijeđeno je križem. Križ je postao duhovna samoobrana. Po Kristovom otkupljenju i mi postajemo sposobni nadvladati zlo. U njemu je zlo pobijeđeno dobrom, mržnja ljubavlju i smrt uskrsnućem, a za to nisu dovoljni samo ljudski napori ni izvršavanje propisa, već milost koja proizlazi iz Kristove žrtve. Krist svojim dolaskom – životom, smrću i uskrsnućem -, postaje mjera čovjekova postojanja u svijetu stvorenom od Boga. Ono što potvrđuje svojim životom jest sveprisutnost misterija Krista ovdje i sada. On nadilazi, ali i ostaje djelatan u povijesno-vre-

21 Usp. Đuro Hranić, Kristološki naglasci u učenju Ivana Pavla II., str. 23-24.

22 Ivan Pavao II, *Dives in misericordia – Bogat milosrdem*, br. 7, str. 25.

23 Usp. *Isto*, br. 2, str. 7.

24 Usp. *Isto*, br. 2, str. 8.

menskoj dimenziji. U njemu odsijeva svjetlo koje se razlijeva na čitavu ljudsku egzistenciju u njezinoj vremenitoj dimenziji te se posljedično odražava na stvorenji svijet.²⁵ Tako je križ znak najveće zadovoljštine koju je Bog platio kako bi zaštitio ljudsko dostojanstvo. Bog se u Isusu Kristu objavljuje u svom slobodnom i milosrdnom čovjekoljublju.²⁶ On uzima udjela u povijesnosti čovjeka i samog sebe čini žrtvom otkupljenja, uništivši zauvijek grijeh, a čovjeka povede do iskona vrativši mu slobodu i dostojanstvo i nudeći mu puninu života. Otajstvo križa, uskrsnuća i uzašašća k Ocu otvara vrata vječnosti i povijesno Božje milosrđe koje je u utjelovljenju objavljeno čovječanstvu, u križu i uskrsnuću doseglo je svoj vrhunac. Ivan Pavao II. naglašava istinu da samo s milosrdnim Božjim darom čovjek ponovno postaje subjekt koji je sposoban svoju povijesnu stvarnost usmjeriti prema vječnosti.²⁷ Ljudska povijest, koju je čovjek učinio poviješću grijeha, postala je tako u Kristu povijest spasenja. Ta povijest mora biti potvrđena, odnosno usmjerena prema Ocu koji je bogat milosrđem u Isusu Kristu.²⁸ Crkva želi služiti cilju da svaki čovjek uzmogne pronaći Krista, kako bi Krist mogao sa svakim čovjekom hodati stazom života, a koja se nalazi u otajstvu Utjelovljenja i Otkupljenja.²⁹ Tako prema riječima Drugog vatikanskog sabora Crkva je „znak i sredstvo najtješnjeg sjedinjenja s Bogom i ljudi međusobno“³⁰

25 Usp. Ivan Pavao II., *Sjećanje i identitet*, Verbum, Split, 2005., str. 25-32.

26 Usp. Ivan Pavao II., *Dives in misericordia – Bogat milosrđem*, br. 3, str. 9.

27 Usp. Ivan Pavao II., *Redemptor hominis – Otkupitelj čovjeka*, br. 7, str. 17-18.

28 Usp. Ivan Pavao II., *Dives in misericordia – Bogat milosrđem*, br. 1, str. 6.

29 Usp. Ivan Pavao II., *Redemptor hominis – Otkupitelj čovjeka*, br. 13, str. 32.

30 II. vatikanski koncil, *Lumen Gentium*, Dogmatska konstitucija o Crkvi, br. 1.

ΧΡΙΣΤΟΣ - ΘΕΟΣ: KRIST BOG (RIM 9,5) - DOKAZ KRISTOVA BOŽANSTVA

Josip Lešković

1. Uvod

Pitanje o Isusovom božanstvu je pitanje koje je svakom čovjeku vrlo važno, pitao se on to izravno ili ne. Odgovori na to pitanje se traže u svim mogućim izvorima, pa tako i u onom najpouzdanim, Svetom Pismu. Jedno od mjesta gdje se navodno tvrdi da je Isus Bog je i peti redak devetog poglavlja Pavlove Poslanice Rimljanim.

U određivanju istinitosti te tvrdnje će se koristiti sljedećim djelima: *La Bibbia di Gerusalemme*; *The Interpreter's Bible 9: Acts, Romans*(u fusnotama naznačena kao *The Interpreter's Bible*); djelom *Poslanica Rimljanim* F. F. Brucea(u fusnotama naznačen kao Bruce); *Sacra Pagina: Romans* ur. Daniela J. Harringtona(u fusnotama naznačena kao *Sacra Pagina: Romans*); *The Anchor Bible: Romans* Josepha A. Fitzmyera(u fusnotama naznačena kao Fitzmyer); knjigom *Seven Pauline letters* Petera F. Ellisa(u fusnotama naznačen kao Ellis) te djelom skupine autora *The Navarre Bible: Romans and Galatians*(u fusnotama naznačena kao *The Navarre Bible*).

Za razliku od nekih drugih poslanica, za Poslanicu Rimljanim doista možemo reći da je Pavlova, jer se gotovo svi autori slažu da je Pavao autor tog teksta, kao onaj koji je diktirao tekst, čemu u prilog ide gotovo razgovorni stil Poslanice,

s mnogo veznika karakterističnih za govor¹. Napisana je oko 57. godine. Problemi oko autentičnosti teksta se vežu isključivo za 15. i 16. poglavlje, te oko zaključne doksologije u 16,25-27, što znači da za naše određivanje je li Pavao rekao da je Krist Bog u 9,5 nisu važni.

Za delimitaciju, odnosno određivanje teksta, služim se strukturom Josepha Fitzmyera iz *The Anchor Bible*. On je Rim 9,5 stavio u prvi, doktrinarni, odjeljak pod naslovom: Božje Evandelje Isusa Krista, našeg Gospodina, koji počinje u Rim 1,16 a završava u Rim 11,36. Taj se odjeljak zatim dijeli na tri dijela: A (Kroz Evandelje se Pravednost Božja objavljuje kao opravdanje onih koji vjeruju; Rim 1,16 – 4,25), B (Ljubav Božja još više osigurava spasenje onima koji su opravdani vjerom; Rim 5,1 – 8,39) i C (Opravdanje i spasenje vjerom ne proturječe Božjim obećanjima Izraelu u prošlosti; Rim 9,1 – 11,36). Redak koji ovdje posebno promatramo se nalazi u dijelu C, odmah na početku, te je stavljen pod podnaslov: Pavlova žalopojka o svojoj bivšoj braći u vjeri, s početkom u 9,1 a krajem u 9,5.

2. Egzegeza teksta

Ako zaista želimo razumjeti što nam sv. Pavao ovdje želi reći, moramo napraviti analizu cijelog tog podnaslova, odnosno svih pet redaka, no, prije toga, potrebno je još nešto reći o tom cijelom dijelu. Naime, Sacra Pagina² i F. F. Bruce³ tvrde da je taj cijeli odjeljak prvenstveno teodicejski, dok Fitzmyer tvrdi, po mom mišljenju sasvim opravданo, da je pogrešno izolirati jednu ili drugu stvar iz tog dijela, bilo nauk o predestinaciji, teodiceji, filozofiji ili teologiji povijesti, jer se time gubi iz vida cjelina tog dijela⁴. Taj dio Fitzmyer razumijeva kao vrhunac doktrinalnog odjeljka, jer se on ne obračunava sa judaizantima ili antisemitizmom, već govori o Židovima i njihovo vezi s Evandeljem, te ne polemičkim, već apologetskim tonom objašnjava kako se Židovi⁵ uklapaju u novi Božji plan.

Premda sam preuzeo Fitzmyerovu strukturu Poslanice, strukturu ova tri poglavlja preuzimam od Petera F. Ellisa, koji u djelu *Seven Pauline letters* tvrdi da ova tri poglavlja (cc. 9-11) imaju paralelnu strukturu. Njegova struktura izgleda ovako:

- (a) Židovsko odbacivanje evandelja navodno proturječi Božjim obećanjima dana Izraelu (Rim 9, 1-5).
- (b) No, Božja su se obećanja ispunila kroz ostatak Židova koji ipak vjeruju (Rim 9, 6-29).

1 Usp. Fitzmyer, 89-92

2 Usp. Sacra Pagina: Romans, 282

3 Usp. Bruce, 165

4 Usp. Fitzmyer, 540

5 Usp. Fitzmyer, 541

- (c) Židovski zabludjeli žar za postizanje opravdanja kroz Zakon ih je naveo da odbace Evandelje (Rim 9,30-10,21).
- (b') No, Božja su se obećanja ispunila kroz ostatak Židova koji ipak vjeruju (Rim 11, 1-10).
- (a') Židovsko odbijanje evandelja je ipak tek privremeno (Rim 11, 11-36).⁶

¹Istinu govorim u Kristu, ne lažem; susvјedok mi je savjest moja u Duhu Svetom:

Prvi redak Pavao započinje s najsvečanijom zakletvom koju je mogao izreći, zaklinjući se u prisutnosti Krista te uzimajući svoju savjest i Duha Svetoga kao svjedočke⁷. Kad Pavao govori *u Kristu* te potom *u Duhu Svetom*, po *Interpreter's Bible* možemo to uzeti kao istoznačnicu u smislu da govori kao član Tijela Kristova koji je stan Duha Svetoga.⁸ Osim što je pozitivno izrazio svoju zakletvu riječima "istinu govorim", Pavao osjeća da je potrebno još jednom naglasiti da govori vrlo ozbiljno te umeće i negativni izraz, "ne lažem", kojim se služi u 1 Tim 2,7 (*istinu govorim, ne lažem*)⁹, a na posebno svečan način u 2 Kor 11,31 (*Bog i Otac Gospodina Isusa, blagoslovлен у вијеке, зна да не лајем.*) Uz 2 Kor 11,31 imamo zakletvu i u Gal 1,20 (*Šто вам пијем, Бог ми је свједок, не лајем.*) te u 2 Kor 1,23 (*А ја призивљем Бога за свједока: душе ми, да вас поштедим, нисам више долазио у Коринт.*). U sve tri svečane zakletve Pavao je bio optužen za laž i nevjerojatnost: pitanje iz 2 Kor je podijeljenost na Kefine, Pavlove, Apolonove i Kristove, dok je u Gal bila ogromna prepirka oko obrezanja te sukob Zakona i Duha¹⁰. Nije sigurno koliko je bilo neprijateljstvo ili sumnja u rimskoj crkvi prema Pavlu, no Fitzmyer smatra da ga ta zakletva podsjeća na početak Poslanice, gdje se opravdava što nije zajednicu u Rimu prije posjetio, te nadodaje da je bilo moguće da su protiv Pavla bile i optužbe o indiferentnosti prema Židovima, jer je on Evandelje navještao primarno poganimu¹¹. Nije sigurno što je bilo, no sigurno su do njega doprle neke optužbe i mrmljanja čim ga je nagnao Duh da izrekne tako svečanu zakletvu.

²*silna mi je tuga i neprekidna bol u srcu.*

Drugi redak je kratak, ali veoma buran. Čovjek bi očekivao, nakon tako svečane zakletve, da Pavao izrekne deklaraciju vjere, svoju obranu ili u najmanju ruku neki svečani i sveopći proglašenje. No, nakon što je na takav način zaokupio pažnju čitatelja,

6 Ellis, 240

7 Usp. Ellis, 241

8 Usp. The Interpreter's Bible, 537

9 Usp. Ellis, 241

10 Usp. The Interpreter's Bible, 537

11 Usp. Sacra Pagina: Romans, 285

on samo izriče da mu je teško u srcu. Ta nekoliko redaka prije je uskliknuo da Bog sve okreće na dobro onima koji Ga ljube (Rim 8,28), *Ako je Bog za nas, tko će protiv nas?*(Rim 8,31) te smiono tvrdi da nas ništa ne može rastaviti od ljubavi Kristove, ni glad, ni pogibao, ni mač, ni progonstvo, ni golotinja ni smrt, ni anđeli, niti ikoji stvor (Rim 8, 35-39), a sada se žali da mu je teško u srcu, da mu je neprekidna bol u srcu¹². Čini se kao da nas je namjerno navodio na krivi put, možda čak namjerno i lagao da bi nas ohrabrio, premda nije takvo pravo stanje stvari.

Možemo to usporediti s razgovorom u kojem nam prijatelj ili prijateljica, nakon poduljeg uvoda o tome kako se ne treba ničega bojati, kako smo jači od svega i kako je život lijep, kažu da nam imaju priopćiti vrlo važnu vijest, te mi odmah očekujemo nešto pozitivno, da se udaju ili da dobivaju dijete ili da su se odlučili za duhovno zvanje, a onda nam kažu da imaju nekih problema koji nam se u tom trenutku čine beznačajnima, ili u najmanju ruku u suprotnosti s onim što su rekli. Što se onda tu događa? Je li Pavao skrenuo s uma ili možda tek sad vidi grešnost svoga puta? Niti jedno niti drugo, već nas tu namjerno šokira i tjera nas dalje da vidimo zbog čega je tužno njegovo srce, zbog koga on lije tolike suze. Važno je također napomenuti da se riječi za bol i tugu pojavljuju i u proroka Izajie, u 35,10 i 51,11, gdje se govori o povratku otkupljenika Božjih u Sion.

³Da, htio bih ja sâm proklet biti, odvojen od Krista, za braću svoju, sunarodnjake svoje po tijelu.

Bilikakve naznake da se Pavao svojim obraćenjem okrenuo protiv Izraelaca se ovom mojsijevskom proklamacijom nište i brišu. Ellis tvrdi da je tolika njegova bol i njegov jad da bi se on sam radije predao najgoroj kazni koju može zamisliti ako bi im to pomoglo¹³, a na toj liniji su i ostali komentari poput *Sacre Pagine*¹⁴, Fitzmyera¹⁵ i Brucea¹⁶. Razlog ovih Pavlovih riječi nije njegova bol ili patnja, nije to krik teškog bolesnika koji u patnji ne vidi smisao te žudi za eutanazijom, već je to krik Ljubavi, one prave Božje ljubavi koja je Krista natjerala na križ, gdje je On sam pristao biti proklet i izrugivan da bismo se mi spasili. Tim tragom i Pavao govori Bogu da s njime čini što god želi, predaje se nesobično, na svoju štetu, ako bi time njegova braća po tijelu mogla biti spašena.

The Navarre Bible ističe da su neki autori smatrali da se tu radi o tipičnom istočnjačkom preuveličavanju¹⁷, no, po mom mišljenju, upravo zbog radikalnosti novozavjetne poruke te primjera samog Krista, Pavao tu zaista izražava svoju

12 Usp. The Interpreter's Bible, 538

13 Usp. Ellis, 241

14 Usp. Sacra Pagina: Romans, 285

15 Usp. Fitzmyer, 544-545

16 Usp. Bruce, 167

17 Usp. The Navarre Bible, 122

spremnost za potpunu žrtvu. To dodatno pojačava činjenica da je Pavao Židove nazvao svojom braćom, grč. *adelphoi*, kako je prije nazivao isključivo kršćane, posebno u Rim 1,13. *The Interpreter's Bible* je više na pravom tragu, no niti ona nije dovoljno naglasila činjenicu ljubavi, već je samo rekla da se Pavao spremam odreći svega poradi svojih sunarodnjaka¹⁸.

Važno je također istaknuti da je ta Pavlova molitva gotovo paralelna s Mojsijevim krikom u Izl 32,32 gdje se zauzeo za narod riječima: "Ipak im taj grijeh oprosti... Ako nećeš, onda i mene izbriši iz svoje knjige koju si napisao." (Izl 32,32). Ipak, velika je razlika, gotovo kao razlika između starozavjetnog i novozavjetnog poimanja ljubavi jer je Mojsije bio spremam istrpiti sudbinu svoga naroda, dok je Pavao bio spremam postati žrtveno janje, onaj koji će ispaštati da drugima bude dobro.

⁴Oni su Izraelci, njihovo je posinstvo, i Slava, i Savezi, i zakonodavstvo, i bogoslovje, i obećanja; ⁵njihovi su i oci,

Spajam četvrti redak sa samim početkom petog retka zato što je puno praktičnije i logičnije grupirati taj veliki odjeljak od sedam velikih Bogom danih povlastica, nego ostaviti dio o ocima da stoji sam. Tu sam se vodio primjerom *The Interpreter's Biblea* koji ih stavlja zajedno u svom tumačenju¹⁹. Sedam je tih velikih povlastica: posinstvo, Slava, Savezi, zakonodavstvo ili Zakon, bogoslovje, obećanja teoci. O svakoj valja ponešto reći.

Sinovstvo: Pavao govori o sinovstvu kao posinstvu, Izraelovom odabranju kao Božjim prvim sinovima, i to u povijesnom smislu etničkog Izraela²⁰.

Slava: Božja Slava, Njegova *šekinah* koja je prebivala u šatoru Saveza te u Hramu²¹.

Savezi: postoje tekstualni dokazi da je govor o samo jednom Savezu, no vjerojatnije se treba prihvati množina, koja uključuje saveze s Abrahamom (Post 15,18; 17,4 i dalje), Izraelem u Mojsijevo vrijeme (Izl 24,8; 34,10; Pnz 29,1 i dalje), Jošuom (Pnz 27,2 i dalje, Još 8,30 i dalje, Još 24,25), Davidom (2 Sam 23,5; Ps 89,28) te cijelim domom Izraelovim i Judinim (Jr 31,31)²².

Zakonodavstvo: prvenstveno se odnosi na Zakon koji je Bog dao Mojsiju (Izl 20,1 i dalje)²³.

Bogoštovlje: misli se na slavljenje Boga u Hramu, koje je Bog izričito zatražio (Izl 25-31; usp. Još 22,27) te dao odredbe u knjizi Levitskog zakonika²⁴.

18 Usp. *The Interpreter's Bible*, 538

19 Usp. *The Interpreter's Bible*, 538-539

20 Usp. Fitzmyer, 545

21 Usp. Bruce, 167

22 Usp. Bruce, 168

23 Usp. Bruce, 168

24 Usp. Fitzmyer, 547

Obećanja: govori se u smislu nasljeđa, obećanja dana Abrahamu (Post 12,2; 13,14-17; 15,4; 17,4-8; 16; 19; 21,12; 22, 16-18; posebno se osvrće na njega Pavao u Rim 4,13-21), Izaku (Post 26,3-5), Mojsiju (Pnz 18,18-19) i Davidu (2 Sam 7,11-16)²⁵, a Bruce još u to uključuje i mesijanska obećanja (Iz 55,3; Dj 13,23; 32-34).

Oci: misli se na Abrahama, Izaka i Jakova te dvanaest Jakovljevih sinova²⁶.

od njih je, po tijelu, i Krist, koji je iznad svega, Bog blagoslovjen u vjekove. Amen.
καὶ ἐξ ὃν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὃν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τὸν
αἰῶνας, ἀμήν.

Peti redak devetog poglavlja je možda i najproblematičniji dio Pavlovih spisa te jedan od najproblematičnijih dijelova cijelog Novog Zavjeta. Svakako je, po Sandayu i Headlamu, novozavjetni redak o kojem se najviše pisalo i raspravljalo²⁷. Pavao se u Poslanici Filipljanima ovako predstavlja: "obrezan osmog dana, od roda sam Izraelova, plemena Benjaminova, Hebrej od Hebreja; po Zakonu farizej, po revnosti progonitelj Crkve, po pravednosti zakonskoj besprijeckoran." (Fil 3,5-6). Je li taj isti Pavao pet godina ranije mogao tvrditi da je Krist Bog? Nije li suludo i pomišljati na to? Iz Pavlova govora u nastavku Poslanice Filipljanima da se zaključiti da ne smijemo odbaciti da on smatra Krista Bogom, jer nakon što se deklarira Židovom i revnim vršiteljem Zakona, govori sljedeće: "Ali što mi god bijaše dobitak, to poradi Krista smatram gubitkom. Štoviše, čak sve gubitkom smatram zbog onoga najizvrsnijeg, zbog spoznanja Isusa Krista, Gospodina mojega, radi kojega sve izgubih i otpadom smatram..." (Fil 3,7-8b). Poglavlje ranije kaže: "Isus Krist, trajni lik Božji, nije se kao plijena držao svoje jednakosti s Bogom" (Fil 2,6). Moguće jest, no kaže li to Pavao zaista?

Premda bi mi bilo drago jednom i za sva vremena riješiti pitanje ovog retka, to zaista nije moguće. Najviše što mogu učiniti je iznijeti dokaze za jednu ili drugu tezu te pustiti da svatko odluči za sebe, jer kako kaže Fitzmyer, nemoguće je neoborivo dokazati bilo koju od ovih dviju teza²⁸. U ovom dijelu ću se, uz svojih par napomena, isključivo služiti Fitzmyerom, jer je najbolje sažeо ovaj dio te ništa nema u ostalom materijalu što u njemu već ne bi bilo obrađeno²⁹. Prvi je i glavni problem ovog retka interpunkcija. Naime, najstariji rukopisi pavlovske poslanice nisu imali nikakve razmake između riječi ili pak interpunkcijskih znakova. Četiri su glavne mogućnosti stavljanja interpunkcijskih znakova u ovaj tekst:

25 Usp. Fitzmyer, 547

26 Usp. Bruce, 168

27 Usp. Fitzmyer, 548

28 Usp. Fitzmyer, 549

29 Usp. Fitzmyer, 547-549

1. Zarez prije participske riječi ho ὁν: "...od kojih je Krist, koji je Bog iznad svega blagoslovjen uvijeke!". Tako su to interpretirali mnogi u prvih osam stoljeća, vjerojatno slijedeći Ireneja iz *Adversus haereses* 3.16.3, te neki sadašnji autori poput Bispinga, Brucea, Cullmanna, Metzgera, Sandaya i Headlama, Schliera, Vogelsa i drugih. Ovom interpunkcijom Pavao Krista proglašava najizvrsnijim od svih Izraelskih povlastica, čak i Bogom koji je blagoslovjen uvijeke.

2. Točka prije participske fraze: "...od kojih je Krist. Bog koji je iznad svega neka je blagoslovjen uvijeke!". Autori koji zagovaraju ovakav pristup su zvučna imena poput Bultmanna, Dodd-a, Dunna, P. W. Meyera, Taylora, Zellera i drugih. Ovo čitanje nam govori da Pavao ističe Kristovo tjelesno porijeklo od Židova, te zatim izriče doksologiju Bogu u maniri židovskih doksologija. Krist je tu vrhunac židovskih povlastica, te Pavao zato slavi Boga. Kao dodatni dokaz za tu interpretaciju koristi se 1 Kor 15,27-28.

3. Zarez nakon *Krist* te točka nakon *iznad svega*: "od kojih je Krist, koji je iznad svega. Bog blagoslovjen uvijeke!". Time Pavao priznaje Kristovo naravno porijeklo te označava njegovu uzvišenost nad ostalim povlasticama, te hvali Boga zbog toga.

4. Inverzija, odnosno zamjena *ho ὁν* sa *hōn ho*: "kojima pripada jedan iznad svega, Bog, blagoslovjen uvijeke!". Prvi ju je spomenuo J. Szlichting u 16. stoljeću, te je kasnije naišla na odobravanje drugih egzegeta. Pavao time Krista ističe kao osmu povlasticu, ali odmah uzvisuje Boga na razinu devete.

Fitzmyer smatra da treću i četvrту interpretaciju treba odbaciti zbog premalo dokaza, ali da i prva i druga mogu biti točne. Meni je četvrta interpretacija posebno nevjerojatna, iz razloga što se radi o svetom tekstu, kojeg su prepisivači prepisivali sa strahopoštovanjem i divljenjem, te je, po mom sudu, iznimno nevjerojatno da bi načinili takvu grešku. Fitzmyer uzima prvu interpretaciju kao točnu, te donosi četiri razmišljanja. Prvo, nakon što Pavao kaže *kata sarka, po tijelu*, očekuje se neki kontrast koji bi se oslanjao na Krista. Drugo, zar je stvarno mjesto doksologiji u odjeljku koji izražava tugu i žaljenje? Treće, ne koristi se normalan oblik doksologije, jer bi blagoslovjen trebao prethoditi riječi *theos*. Pavao u svojim poslanicama nikad ne stavlja asindetičke doksologije, već je svaka doksologija vezana uz subjekt, te se nastavlja iz ključnog dijela rečenice gdje je subjekt bio. Četvrto, povezati *theos* s Kristom je kompatibilno s Pavlovim učenjem, premda se nigdje, po autoru, ne spominje osim možda u Gal 2,20. Izrazi u 1 Kor 8,6; 12,3 te, posebno u Fil 2,6 to potvrđuju, kao i kasniji novozavjetni tekstovi.

3. Zaključak

Rezultat moje egzegetske analize je sljedeći: u potpunosti se, s obzirom na informacije kojima sam raspolagao te koje sam iznio, slažem s prof. Fitzmyerom kao glavnim autoritetom za Poslanicu Rimljana te smatram da je Pavao tu zaista izustio Χριστός – θεός. Ukoliko bi netko nakon ovog mog izlaganja ili nakon svog istraživanja imao drugačije mišljenje, potpuno je slobodan ga imati te tim činom svoje slobode ne ugrožava svoje intelektualno poštenje, kao što bi ga ugrozio da npr. tvrdi da je Zemlja ravna ploča.

Obzirom da se do dana današnjeg nije ispunila Pavlova želja niti njegovo pročitanstvo da će se svi Židovi obratiti, ovaj nam redak jasno daje do znanja da su Židovi naša starija braća koju trebamo poštivati, ali ne posustajati u navještaju ispunjenja njihovog iščekivanja. Također, potrebno nam se ugledati na čistu i nesebičnu ljubav sv. Pavla koji je pripravan učiniti sve, čak se i odvojiti od Onoga kojeg najviše ljubi, za dobrobit drugih, te ispitati našu savjest do koje smo granice mi spremni ići za brata čovjeka.

RADI NAS I NAŠEGA SPASENJA – TEOLOŠKI TEMELJ EUHARISTIJE I SPASENJSKI ZNAČAJ

Mario Brković

Tražiti temelj u koji ćemo ukopati teologiju euharistije istovremeno je zahvalan i nezahvalan zadatak. Jasno nam je da ona, ukoliko etimološki gledano, ima karakter *zahvale* za spasenjski događaj ostvaren u Kristu. No, problem koji nam zadaje „*slatke brige*“ je takav da moramo izabrati između dva stajališta, koja u konačnici upućuju jedan na drugoga. To su *žrtva i gozba*. Ovdje ćemo se bazirati prvom stavu, a to je *žrtveni* u čijem središtu стоји križ. Naizgled se doima da je ovdje riječ o nečemu što je zbivanje unutar sebe. Prema tome bi nas vodio aksiom „*Radi nas i našega spasenja*“. Iz toga bi zatim proizašlo to da je riječ o žrtvi koja egzistira samo unutar mehanizma povrijeđena prava *Teorije zadovoljštine*.¹ Stvar je suprotna. Križ postaje izraz radikalne ljubavi koja se u cijelosti daje: izraz jednoga života koji postoji za druge.² To je novost Novoga zavjeta. Bog je došao k čovjeku. Svojom milošću Bog je nepravedna čovjeka učinio pravednim i ponovo ga uspravio te ga sa sobom pomirio (usp. 2 Kor 5, 19). Upravo je to središte novozavjetne poruke o križu: Bog ide u susret čovjeku i izmiruje ga po ljubavi.³

1 Usp. Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2017. str. 282.

2 Usp. *Isto*, str. 307.

3 Samo ako se ispravno vidi povezanost istine i ljubavi, bit će i križ shvatljiv u svojoj istinskoj teološkoj dubini. Ljubav treba istinu, a istina se uspostavlja u oprštanju. Upravo je teologija križa, teologija oprštanja, ljubavi i istine. Usp. Joseph Ratzinger, *O vjeri, nadi i ljubavi*, Verbum, Split, 2014., str. 106 – 107.

Sama po sebi žrtva pretpostavlja uništenje kao konstitutivni princip, no ne i ovdje. Na to mjesto stupa ljubav. A iz toga proizlazi da kršćanska žrtva, sagledana u predanju iz ljubavi *za nas*, nije ništa drugo nego *exodus* u predanje. Napuštanje sebe sama u ljubavi koja nadilazi sebe samu. Upravo se to zbilo u događaju križa. Čovjek – Isus – jest taj *exodus* i kreće se u dva pravca. Prvo on ide prema Bogu tako što čovjeka privodi k Bogu, drugo, on ide prema sučovjeku, tako što čovjeka okreće čovjeku. Križ čovjeka uvodi u spasenje čime postaje kruh života „*za mnoge*“ (Lk 22, 19). Tako shvaćen, žrtva na križu je u cijelosti antropocentrična, ali i radikalno teocentrična. Na taj način križ postaje *exodus* ljubavi i čovjekova ekstaza koja ga dovodi bliže Bogu, otvara ga Bogu.⁴ Križ je objavljanje Boga i čovjeka. Otkriva nam tko je Bog i što je s čovjekom. Očituje Boga i čovjeka na takav način da je Bog takav da se s čovjekom poistovjećuje do ponora i da sudi, ali i spašava. Križ je središte objave (usp. Rim 3, 25).⁵ Hartmut Gese to zumači ovako: „*Raspeti predstavlja Boga na prijestolju i povezuje nas s njim predanjem svoga života i svoje ljudske krvi. Bog nam postaje dostupan, pojavljuje nam se u Raspetome. Zadovoljština ne dolazi od čovjeka u ritualu zastupničkog predanja krvi, života, nego od Boga. Bog uspostavlja povezanost s nama... Bog nam je posve blizu, postao je prisutan u svojoj smrti, patnji, umiranju.*“⁶

Križ se tako tiče euharistije po tome što joj daje autentičnost, ali vrijedi i obrnuto. Teologija križa je euharistijska teologija. Križ euharistiju izdiže iz puke ritualnosti i simolike čime ona postaje stvarni sveopći kult, a euharistija križ iz okrutnog profanog događaja. U križu i po križu euharistija nadilazi kuljni prostor i ostvaruje se iznad njega.⁷ Tako ona postaje sveti kult za sva vremena. To nadilaženje prostora možemo opisati kao bogoslužje primjерено logosu – *logike latreia* (usp. Rim 12, 1ss; Hoš 14, 3; Ps 51, 18; Ps 119, 108). Riječ je žrtva u obliku riječi ili *logikon – a*. Tu se ponajprije misli na čovjekovu nutrinu, onu riječ u kojoj čovjekov duh sažima i izriče sebe samu. Tako se ona kreće u istom pravcu o kojem progovara Rimljanim: molimo da „*sam božanski Logos moli u čovjeku*“ tako da čovjeka smješta u vlastitu pripadnost Bogu. Drugim riječima, smjera se na to da Krist – istinska žrtva – nas same uzme u svoju žrtvu tako da nas *logizira* i da nas po tome učini sličnjima Riječi. Na taj način postaje se razumnijima čime njegova žrtva postaje naša i Bog je prihvaća kao našu, ona je uračunata kao naša.⁸ Štoviše, molimo da se postane s Kristom euharistija, da se postane jedna jedina pneumatska egzistencija s njime. To nas dovodi do prikazanja svojih tijela

4 Usp. Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 282 – 291.

5 Usp. *Isto*, str. 293 – 294.

6 Vidi: Joseph Ratzinger, *Zajedništvo u Crkvi*, Verbum, Split, 2006., str. 100.

7 Usp. *Isto*, str. 101.

8 Usp. *Isto*, str 120 – 121.

kao bogoslužja primjerenog Logosu. Kad postanemo žrtva, onda taj događaj nije ograničen na duh tako da tijelo stavlja u drugi plan, nego ide se za tim da se čitavom svojom tjelesnom egzistencijom uvučemo u tjelesno zajedništvo ljubavi s Bogom kroz i preko Sina koji nas čini sinovima u sakramentalnom zajedništvu. Na taj način ta tijela, tjelesni ljudi, postaju euharistija. Oni nisu jedan pored drugoga, nego su jedno s jednim Tijelom i u jednom Tijelu, u jednom živome Kristu kao mističnom tijelu.⁹

Euharistija: središte života Crkve

Čovjekov govor o živome Bogu znači: Bog koji nam se pokazuje gleda iz vječnosti u vrijeme i uspostavlja odnos s nama. On stoji pred nama, nad nama i *među nama*. On je *Daleki Bog koji postaje naš Bog – Emanuel* (usp. Mt 1, 23). Zbog ovoga je Utjelovljenje središte svake kršćanske isповijesti (Iv 1, 14). Ulaziti u biblijsku pozadinu nije interes ovoga promišljanja, ali moramo se zaustaviti pred jednim bitnim elementom članka o Utjelovljenju: „*Evo službenice Gospodnje, neka mi bude po tvojoj riječi*“ (Lk 1, 38). Ovim dolazimo na prethodni govor o Božjoj objavi, dolasku čovjeku u susret. Možemo reći da euharistija počiva na dva jednakata, a opet suprotna stupa: inkarnacija i križ.¹⁰ Spona utjelovljenja i križa stoji u ljubavi (usp. Iv 3, 16; 1 Iv 3, 16; 4, 11ss). Iz ljubavi se utjelovio i iz ljubavi se predao. Marijino „da“ u tome стоји kao zgusnuta povijest spasenja. Njeno prihvatanje Božje ljubavi postaje *typus* našeg prihvatanja. Marijino „da“ je posvemašnja milost, a smisao tog pristanka stoji upravo u tome da je čovjekovo otkupljenje smješteno uvijek i u prethodnoj Božjoj ljubavi koja ga obuhvaća. U konačnici to „da“ je opredjeljenje za tu ljubav započetu u utjelovljenju i „dovršenu“ u križu. Taj pristanak uz ljubav je pristanak uz hod prema ispunjenju te ljubavi. Tako euharistiju možemo shvatiti kao potvrdu ljubavi. Ona je ustanovljena kao prethodnica smrti, duhovno izvršenje smrti. Pobliže, u riječima posljednje večere Isus preobražava smrt u duhovni čin svoga „da“, u čin ljubavi koja s razdaje, u čin štovanja kojim se za Boga i od Boga stavlja na raspolaganje.¹¹ Taj čin postaje naše naslijedstvo u euharistiji kao otajstvu sakramenta ljubavi u kojem nas ljubi do kraja (*Sacramentum caritatis*, br. 1).

Taj sakrament ljubavi preobražava čovjeka. Crkva tako u euharistiji stavlja riječi, „*ovo je moje tijelo... ovo je moja krv*“, od kojih živimo jer označuju prisutnost

9 Usp. *Isto*, str. 122 – 123.

10 Različiti su utoliko što streme različitim pogledima na stvari. Teologija utjelovljenja gleda statički i optimistično na stvari, dok teologija križa ide u dinamičko – aktualno i kritičko promatranje svijeta. Usp. Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, str. 228.

11 Usp. Joseph Ratzinger, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, str. 14; 24.

živoga Boga, prisutnost Isusa Krista među nama i tako svijet izvlače iz njegove ravnodušnosti, težine i zloće.¹² Crkva je svjesna da iz tog sakramenta proizlazi sva njezina snaga i stoga trajno nastoji vjerom bistriti i dostoјnjim slavlјem očitovati kao zbiljsko odjelotvorenje Kristove ljubavi. Kao takve euharistija se otvara Božjem djelu ljubavi. Tako *ordo caritatis* postaje *ordo celebrationis*, počelo postaje načelo.¹³ Počelo Kristove ljubavi postaje temelj liturgijske obnove. No događa se i to da su naša – u prvom redu liturgijska slavlja – preutemeljena. A to je težnja da se pokuša ponuditi nova euharistija.¹⁴

12 Usp. *Isto*, str. 27.

13 Usp. Ante Crnčević, Ivan Šaško, *Na vrelu liturgije. Teoloka polazišta za novost slavljenja i življjenja vjere*, Hrvatski institut za liturgijski pastoral, Zagreb, 2009. str. 203.

14 Tu paradigmu ponude i potražnje možemo gledati kao nit vodilju u *Sacramentum caritatis* uzmemli u obzir brojeve 34 – 69, dakle, drugi dio pobudnice. Ulaziti u dublju analizu – barem što se tiče ovoga rada – nema puno smisla. No možemo se zadržati pret tim pastoralnim pitanjem budući da u zadnje vrijeme dolazi do podijela u pitanju kako „ispravno“ slaviti euharistiju.

VLADIMIR SOLOVJEV I PRAVOSLAVLJE

Danijela Jurčević

1. Lik i djelo Vladimira Solovjeva

Vladimir Solovjev (1853.-1900.) je ruski filozof, teolog, pisac i književni kritičar. Odigrao je jako važnu ulogu u razvoju ruske filozofije i poezije na prelasku iz 19. u 20. stoljeće. Otac mu je bio povjesničar, a majka Poliksenija, izrazito tiha i smirena žena, potiče iz loze značajnog ukrajinskog filozofa Hryhorija Skovorode.¹ Odgojen je u pravoslavlju, dubokoj pobožnosti i slavenofilstvu. Studirao je u Moskvi, dva puta obranio doktorat iz filozofije i predavao je na sveučilištu u St. Petersburgu. Rođen je kao pravoslavac, no došavši u dodir s nihilizmom upada u religioznu krizu i počinje se ponašati bogohulno, ali to nije trajalo dugo jer se nakon mističnog iskustva tj. viđenja “Nebeske žene – Sofije” vraća religioznom životu.² Prijateljevao je s đakovačkim biskupom Josipom Jurjem Strossmayerom, Franjom Račkim i F. M. Dostojevskim. U središtu Zagreba je od 1920-ih sve do 1991. postojala Solovjevova ulica. Bio je zanesen idejom ujedinjenja pravoslavaca i katolika³ što je zapravo podatak koji za temu ovog poglavlja seminara mnogo znači. Pravoslavna crkva zabranila mu je pričest jer su smatrali kako se njegovo

1 Usp: Wikipedia: Vladimir Solovjev (17.10.2016.) https://hr.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Solovjev (6.8.2018.).

2 Usp: <http://logos.in.rs/en/vladimir-solovjev/> (6.8.2018.).

3 Usp: Wikipedia: Vladimir Solovjev (17.10.2016.) https://hr.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Solovjev (6.8.2018.).

teološko naučavanje više u ničemu ne podudara s njezinim naukom i tada se pričešće u Katoličkoj crkvi te prelazi na katolicizam, a tek pred smrt izmirio se s Pravoslavnom crkvom. Za njega možemo reći kako je bio filozof religije koji je težio sintezi kršćanstva, grčke i idealističke filozofije.⁴ Značajan utjecaj na njega su ostavili Dostojevski, Tolstoj, Schelling i Hegel. Među njegova najznačajnija djela svakako treba uvrstiti knjigu *Duhovne osnove života koja je postala klasik duhovnosti, a opet odiše aktualnošću i može dotaknuti čovjekovu nutrinu u svakom razdoblju svjetske povijesti.*⁵ Umro je u 47. godini i na samrti svom bratu i nekoliko kolega ostavio da brane njegovo intelektualno nasljeđe.⁶ S obzirom na to da je Solovjev cijeli život "koketirao" između pravoslavne prakse, u kojoj je odgojen, i katoličke, koja ga je prihvatile nakon odbacivanja Pravoslavne crkve, progovorit će o dva različita načina religioznog posta, predstaviti njihove razlike i pokušati pronaći zajedničku nit ujedinjenja za kojom je Solovjev težio, a na kraju će iznijeti njegovo filozofsko gledanje i tri vrste posta koje je on preporučio.

1.1. Pravoslavna praksa posta

Post za pravoslavce ima dvostruko značenje:

- post kao iščekivanje
- post kao askeza

*Oba vida imaju svrhu prisjećanja na stanje čovjeka prije pada u grejeh. Prvo znači da vjernik prilikom ulaska u post zapravo ulazi u iščekivanje Kraljevstva nebeskog, a fizička glad koju tada osjeća podsjeća ga na onu duhovnu za Kristom. Kako bi mogao sabrano moliti nužan je bistar um te isposnik uzima laganu biljnu hranu za utaživanje gladi, a ta hrana podsjeća ga na izgubljeno rajsко stanje iz knjige Postanka s obzirom na to da je čovjek u Edenu jeo samo bilje.*⁷

*Drugim vidom posta čovjek vraća iskonsku ravnotežu i kontrolu nad samim sobom u život. Asketska svrha posta je ovladavanje nad izopačenim zahtjevima tijela, strastima i oslobođanje od navezanosti na ovaj svijet, a to znači ponovno vraćanje u prvobitno stanje služenja jedino Bogu Ocu.*⁸

Sada će u kratkim crtama opisati vrste i načine pravoslavnog posta bez ulaženja u detalje. Pravoslavci nemaju poseban zakon posta propisan za laike pa

4 Usp: <http://logos.in.rs/en/vladimir-solovjov/> (6.8.2018.).

5 Usp: <http://verbum.hr/knjige/autor-solovjev-vladimir/> (6.8.2018.).

6 Usp: Wikipedia:Vladimir Solovyov (philosopher) (30.6.2017.) [https://en.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Solovyov_\(philosopher\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Solovyov_(philosopher)) (6.8.2018).

7 Usp: *Post u Pravoslavnoj Crkvi*, Upoznaj pravoslavlje: Pravoslavna vjera i duhovnost na hrvatskom jeziku, (8.3.2017.) <http://orthodoxhr.blogspot.com/2017/03/post-u-pravoslavnoj-crkvi.html> (6.8.2018.).

8 Isto.

se i njima preporučuje manastirski način posta, a on se razlikuje po strogosti u različitim razdobljima godine.

Pravoslavna Crkva postove dijeli na:

- Opće: Oni su propisani za sve vjernike, a dijele se na višednevne, jednodnevne i pričesni post. Višednevni su Uskršnji, Bogorodičin, Božićni i Petrovski ili apostolski post. Jednodnevni postovi odnose na svaku srijedu i petak te postove na uočnice svetačkih blagdana.
- Mjesne: Rezervirani su za neko podneblje, primjerice, neko mjesto posebno časti nekog sveca pa prije njegovog blagdana posti.
- Posebne: Ovo je post koji nalaže biskup u nevoljama i sablaznima ili čak duhovnik u isповijedi.⁹

Pravoslavlje poznaje 5 kategorija posta:

- Totalni post: Post bez hrane i pića cijeli dan. Ovo je rijedak i strog post, a obdržava se na Veliki petak, prva tri dana korizme i na uočnicu Bogojavljenja.
- Suhojedenje: Uzimanje samo sirove hrane i to najčešće kruha i vode nakon 15:00h tj. nakon devetog časa. Ovako se posti na Veliku subotu.
- Post na vodi: Jede se jednom dnevno, uz suhojedenje, samo hrana pripremljena na vodi. Na ovaj način poste se sve srijede i peci u godini, radni dani za vrijeme Uskršnjeg i Bogorodičinog posta te blagdani Uzvišenja sv. Križa i Glavosijek Ivana Krstitelja.
- Post na ulju: Jede se dva puta na dan i dozvoljena je priprema na ulju, morski plodovi i vino. Vikendi Uskršnjeg i Bogorodičinog posta, radni dani, osim srijede i petka, unutar Božićnog i Petrovskog posta te srijede i petci u Vazmenom vremenu rezervirani su za ovakav način posta.
- Post na ribi: Postu na ulju dodaje se riba. Ovako se posti ako blagdan padne na posni dan ili razdoblje.¹⁰

Što se tiče pričesnog ili euharistijskog posta pravoslavlje je ostalo dosta strogo. Oni koji ne vode aktivan duhovni život i rijetko primaju sv. Pričest moraju postiti na vodi tjedan dana prije njezina primanja, a praktični vjernici dužni su totalno postiti od večeri prije primanja sakramenta što objašnjava, još uvijek, samo jutarnje euharistije unutar pravoslavlja.¹¹ Iako ovo nisu sva pravila iz njih je vidljivo da je "Pravoslavna Crkva jedina grana kršćanstva, koja je sačuvala post u punoj njegovoj snazi."¹²

9 Isto.

10 Isto.

11 Isto.

12 *Post u Pravoslavnoj Crkvi, Upoznaj pravoslavlje: Pravoslavna vjera i duhovnost na hrvatskom jeziku,* (8.3.2017.) <http://orthodoxhr.blogspot.com/2017/03/post-u-pravoslavnoj-crkvi.html> (6.8.2018.).

1.2. Usporedba katoličkog i pravoslavnog posta

Važno je istaknuti nekoliko razlika između pravoslavnog i katoličkog posta. Prva razlika je u tome što pravoslavlje laicima ne zapovijeda egzaktan način posta, već onaj manastirski, a Katolička Crkva u svojih 5 zapovijedi ustoličuje obligatori karakter posta i kaže: "Obdržavaj propisani post i nemrs!"¹³ U Katoličkoj Crkvi propisano kao zapovijed su postovi na Veliki petak i Čistu srijedu te nemrs svaki petak u godini u spomen na muku i smrt Isusa Krista. Post za katolike znači jesti tri obroka dnevno: ujutro, popodne i navečer, ali samo se jednom najesti do sita uz izbjegavanje mesa što je nemrs. Ovime Katolička Crkva, uz svoje ostale zapovijedi, vjernicima osigurava "potreban minimum za duh molitve, moralnu založenost i rast ljubavi prema Bogu i bližnjemu."¹⁴ Katolici dakle znaju koji je univerzalni minimum koji su svi dužni provoditi, a ukoliko netko želi više može se ugledati na živote monaha ili kojeg od svetaca jer su oni provodili iznimno isposnički život. Tu se opet moguće nadovezati na pravoslavlje koje nema nekakav univerzalni način posta, već predložena manastirska pravila mogu varirati od podneblja do podneblja uz male razlike jer pravoslavci ne poznaju redove kao katolici, već je svaki manastir zaseban – zajednica za sebe sa svojim pravilima. Još jedna važna razlika sastoji se u tome što pravoslavci ne poznaju razliku između posta i nemrsa jer je kod njih sve post, odnosno, on podrazumijeva ne konzumiranje mesa, jaja, sira i svih životinjskih proizvoda. Euharistijski post također je kod nas katolika dosta ublažen, praktički sveden na minimum. Odnosi se na sat vremena prije primanja sv. Pričesti kada je dozvoljeno konzumirati samo vodu i potrebne lijekove iz poštovanja prema tijelu Kristovu. Kako se u iznošenju razlika ne bi držala samo onih u praksi i obligatornosti progovorit će i o razlici u karakteru posta.

Pravoslavni post je čista radost za razliku od katoličkog koji ima karakter zadovoljštine za grijeha. Najisposničije razdoblje za katolike je Korizma i tada Katolička Crkva stišava radosni poklik "Aleluja" kako bi se što dublje sjedinila s tajnom Kristove muke i kako bi kasnija radost zbog novoga rađanja, nabijenosti životom u trenutku Uskrsnuća što glasnije odjeknula. S obzirom na radosni karakter posta Pravoslavna Crkva u Korizmi pojačava upotrebu poklika "Aleluja", a praktični vjernici jedni drugima post čestitaju kao neki blagdan.¹⁵

13 KKC, Zagreb, Hrvatska biskupska konferencija, Glas Koncila, 2016., str. 509.

14 KKC, Zagreb, Hrvatska biskupska konferencija, Glas Koncila, 2016., str. 508.

15 Usp: *Post u Pravoslavnoj Crkvi*, Upoznaj pravoslavlje: Pravoslavna vjera i duhovnost na hrvatskom jeziku, (8.3.2017.) <http://orthodoxhr.blogspot.com/2017/03/post-u-pravoslavnoj-crkvi.html> (6.8.2018.).

1.3. Solovjevov pogled na post u *Duhovnim osnovama života*

O postu Solovjev govori u prvom dijelu ove knjige. Prije kratkog poglavlja o postu opsežnije govori o molitvi i milostinji što je neodvojivo i svo troje je potrebno za postizanje unutarnje pokore jednog kršćanina. Solovjev smatra kako se tim trima "tehnikama" duhovnog života može surađivati s Bogom, što više, dužni smo surađivati s Njim na planu spasenja. "Kako utjelovljeni Bog spašava čovječanstvo, tako ono u jedinstvu s Njim mora spasiti cijelu prirodu; (...) Sve stvorene treba biti iskupljeno i uvedeno u slobodu slave sinova Božjih."¹⁶ Po molitvi zadobivamo milost Božju koju bližnjima prenosimo po milostinji, ali tu ne staju naše obaveze jer smo dužni čitavu stvorenju koje grca u smrti i zlu zbog grijeha. Zlo proizlazi iz toga što naša duša odbija poslušnost Bogu, a onda i tijelo duši. Bog je najveće dobro i ukoliko čovjek prihvati puninu Božju on zadobiva istinsku beskonačnost, ali time se ne zadovoljava. Naime, prihvatanjem Boga kao vrhovnog dobra i nutarnjeg načela svega dobivamo mogućnost i pravo vladanja u sudioništvu s tim nutarnjim načelom, ali čovjeku ni to nije dosta. On želi svime zavladati izvana i zgrće sebi sva dobra odvajajući se od svih.¹⁷ Umjesto da umom pridonosimo jedinstvu svega i težimo boljem razumijevanju cjeline, mi njime zbilju rastačemo na bezbroj nepovezanih dijelova. Isto tako se i duša, koja bi trebala služiti kao podloga za djelovanje duha, predaje neutaživoj požudi tijela koja nužno vodi u raspadljivost. Drugim riječima "naša volja teži vladanju umjesto jedinstvu, naš um umjesto razumijevanja povezanosti postojećega predaje se proizvoljnim razmišljanjima o bezbrojnim predmetima; na koncu, naša osjetilna duša, umjesto da oživljava materiju duhovnim silama, samo stremi absurdnom uživanju u materiji."¹⁸ S obzirom na to da se naša duša odvraća od primarnog cilja svojega života – Božje savršenosti, ispunja se lošim sadržajem, stječe besmislene navike i zanosi se lažnom bezgraničnošću samoljublja, besciljnog umovanja i neumjernih osjetilnih poriva, a tako se izopačuje cijela ljudska narav. Iz te izopačenosti ljudske naravi nužno proizlazi dužnost suzdržavanja tj. odricanje se nameće kao nužno djelovanje.¹⁹ Solovjev post dijeli na:

- duhovni,
- umni,
- post osjetilne duše.

Duhovni post je odricanje od ljudske moći i slave te vlastohlepnog djelovanja, a potreban je onima koji djeluju u javnosti. Maksima ovoga posta glasi ovako:

¹⁶ Vladimir Solovjev, *Duhovne osnove života*, str. 83.

¹⁷ Usp: Vladimir Solovjev, *Duhovne osnove života*, str. 84.

¹⁸ Vladimir Solovjev, *Duhovne osnove života*, str. 85.

¹⁹ Usp: Vladimir Solovjev, *Duhovne osnove života*, str. 86.

“Ne traži sam moć ni vlast; ako si pozvan na moć i vlast, gledaj na to kao na služenje.”²⁰ Dakle, svaki put kada se čovjeku pruži mogućnosti da iskazuje svoju nadmoć, a da bližnji nema koristi od toga, nek to jednostavno ne čini, nek “ne hrani vlastitu taštinu i sebeljublje.”²¹

Uumni post odnosi se na uzdržavanje od nepotrebnog i besplodnog umovanja, igre riječima i neprikladnih besmislenih pitanja bez kraja. Ova vrsta posta namijenjena je učenim ljudima koji su izgubili pojam o tome da čovjekov um ne može doseći sva znanja. Pravilo ovoga posta je: “Ne traži znanja bez koristi za bližnjega i za djela Božja. Ne hlepi za novim i originalnim mislima.”²² Kod umovanja i izricanja vlastitog mišljenja potrebno je paziti da naše mišljenje, javno izneseno, pridonosi općem dobru, a i na to da ne smijemo uzdizati znanost i njezine spoznaje na pijedestal jer je ona dvojako ograničena. Granice znanosti su predrasude s kojima znanstvenici ulaze u istraživanja i ograničenost samog znanstvenog materijala. Kako ne bi s previše riječi mudrovali o ovoj vrsti posta jer njegovo pravilo upravo to i traži može se jednostavno reći: “Ne hrani isprazno umovanje.”²³

Treća vrsta posta koju Solovjev donosi je post osjetilne duše, odnosno, “suzdržavanje od osjetilnih užitaka koji nisu nadzirani i umrvljeni razumskom spoznajom i snagom duha.”²⁴ Najčešća vrsta ovog posta je odricanje od hrane, točnije od mesa toplokrvnih životinja i to zato jer je čovjekova zadaća skrbiti za *vrt zemaljski*, od mrtvoga činiti živo tako što stvorovima prenosimo puninu života, a ne ubijati. Budući da čovjek nije u stanju oživljavati mrtvu prirodu mora što manje ubijati živu, a toplokrvne životinje su poslije čovjeka najviši stupanj života. “Prvotna dužnost tjelesnog posta usmjerena je ne samo na ograničenje naših osjetilnih užitaka nego i prema popravljanju našega izravnog odnosa prema prirodi koja nas okružuje”²⁵ Popravljanje tog odnosa ne može ići preko noći i odjednom, već zahtjeva stupnjevitost pa zato Crkva vjernicima i predlaže različite stupnjeve posta kako bi malo pomalo došli do toga da ne trebaju ubijati da bi živjeli. Krajnja norma ovog posta je: “Ne dopusti da hrana vlada tvojom osjetilnošću; postavi granice (...) čisti i preporuđaj svoju tjelesnost da bi je pripravio za preobraženje svega stvorenja.”²⁶

Kao što sam i na početku istakla molitva, milostinja i post za Solovjeva su nedvojivi, oni su stup i nužnost osobne vjere svakog čovjeka, a jedan bez drugog

20 Isto.

21 Vladimir Solovjev, *Duhovne osnove života*, str. 87.

22 Isto.

23 Isto.

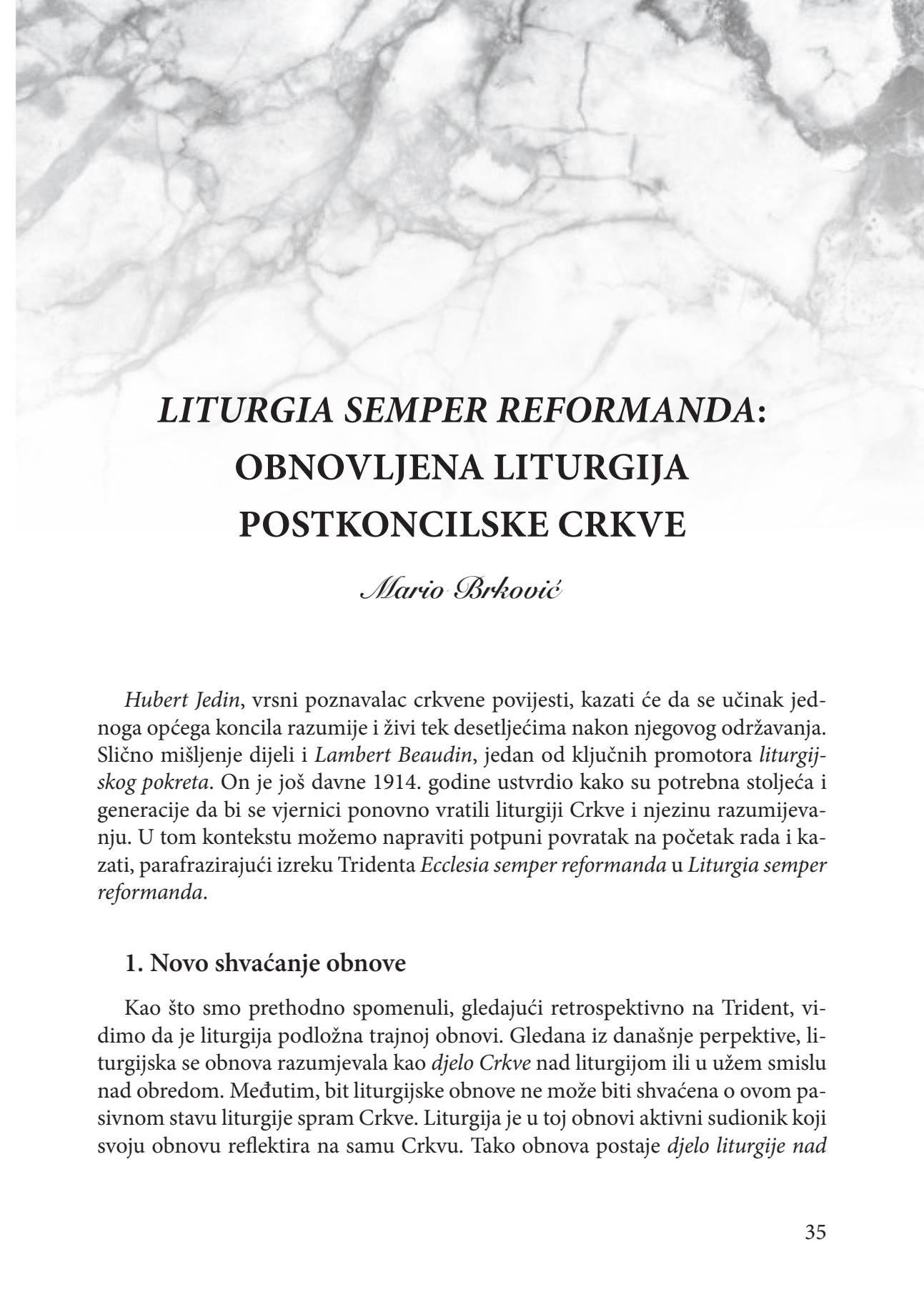
24 Isto.

25 Vladimir Solovjev, *Duhovne osnove života*, str. 88.

26 Isto.

nemaju nikakvog učinka.²⁷ U našoj dužnosti nije činiti ono što ne možemo i to nam vjera niti ne nalaže, npr. sebe savršeno sjediniti s Bogom ili spasiti čovječanstvo. Zato jesmo dužni moliti, biti milosrdni i postiti jer se kroz te tri vjerske dužnosti utjelovljuju i tri božanske kreposti: u molitvi vjera, u milostinji ljubav, a u postu nada u buduće uskrsnuće.

27 Vidi više: Vladimir Solovjev, *Duhovne osnove života*, str. 89.



LITURGIA SEMPER REFORMANDA: OBNOVLJENA LITURGIJA POSTKONCILSKE CRKVE

Mario Brković

Hubert Jedin, vrsni poznavalac crkvene povijesti, kazati će da se učinak jednoga općega koncila razumije i živi tek desetljećima nakon njegovog održavanja. Slično mišljenje dijeli i *Lambert Beaudin*, jedan od ključnih promotora *liturgijskog pokreta*. On je još davne 1914. godine ustvrdio kako su potrebna stoljeća i generacije da bi se vjernici ponovno vratili liturgiji Crkve i njezinu razumijevanju. U tom kontekstu možemo napraviti potpuni povratak na početak rada i kazati, parafrazirajući izreku Tridenta *Ecclesia semper reformanda* u *Liturgia semper reformanda*.

1. Novo shvaćanje obnove

Kao što smo prethodno spomenuli, gledajući retrospektivno na Trident, vidimo da je liturgija podložna trajnoj obnovi. Gledana iz današnje perspektive, liturgijska se obnova razumjevala kao *djelo Crkve* nad liturgijom ili u užem smislu nad obredom. Međutim, bit liturgijske obnove ne može biti shvaćena o ovom pasivnom stavu liturgije spram Crkve. Liturgija je u toj obnovi aktivni sudionik koji svoju obnovu reflektira na samu Crkvu. Tako obnova postaje *djelo liturgije nad*

Crkvom. Događa se to *ad extra* usmjerenje obnove koje svoj temelj nalazi u *ad intra* obnovi: *Reformare liturgiam* prelazi na *reformari ex liturgia*. Dakle, Crkvena obnova liturgije postaje obnova same Crkve. Upravo taj *dynamizam* otajstva preobražava cjelokupnu Crkvu koja *slavi*.¹

Premda je sama *forma* obnovljena, *teološka misao* među vjernicima još uviđek ne prati liturgijsku obnovu. Drugim riječima, nema prave i jasne teologije o otajstvu euharistije što dovodi do različitih nesporazuma kako o otajstvu tako i o liturgijskoj praksi. U takvom kontekstu liturgija je često tumačena starom teološkom mišlju koja ostavlja široki prostor revitalizaciji *pijetizma* što dovodi do neprihvaćanja liturgijske obnove, barem ne u onoj mjeri u kojoj je prihvaćena u praksi. Primjetan je određeni *jaz između liturgijske prakse i teologije*, a to se očituje u obredu koji bez teološkog utemeljenja postaje svrhom sam sebi.² Želja obnove je tzv. *ministerijski obrat* čime se iznova promiče načelo otačke Crkve *ecclesia facit liturgiam et liturgiam facit ecclesiam* tj. da Crkva čini liturgiju Crkve. U tom smislu liturgija postaje *darovana otajstvena zbilja*, čiju otajstvenost ne može zasijeniti vremenski uvjetovane promjene.³

1.1. Temeljna načela obnove

Vodeći se uvodnom mišlju Huberta Jedina o obnovi možemo govoriti tek iz postkoncilske perspektive, dakle, retrospektivno. Da bismo prepoznali i razumjeli načela obnove potrebno je uzeti u obzir neke postkoncilske dokumente koji nam pokazuju rast i napredak načela postavljenih od *Sacrosanctum concilium*. Postkoncilski dokumenti stoga imaju ulogu aktualizacije liturgijske obnove kroz sintezu osnovnih postavki postsaborske liturgije.⁴ Tako u postkoncilskim dokumentima *Sacrosanctum concilium* postaje *konstitutivni i orientativni programski tekst* koji pruža dvostruko utemeljenje: *dogmatsko (teološko)* i *pastoralno*, čime služi kao temelj i polazište postkoncilske obnove.⁵

Izdvojiti ćemo nekoliko temelja obnove kršćanske liturgije u postkoncilskim dokumentima s referentnom točkom u Konstituciji. To su *Opus redemptionis, primat Božje riječi, Liturgia – culmen et fons i slavlje per ritus et preces*. Svakako je vrijedno napomenuti da se to odigralo kroz tri razdoblja: *obnova forme, teološko utemeljenje i via purgativa*.⁶

1 Usp. Ante Crnčević, *Liturgijska obnova u svjetlu poslijesaborskih smjernica*, str. 758 – 759.

2 Usp. *Isto*, str. 759.

3 Usp. *Isto*, str. 760.

4 Usp. *Isto*, str. 750.

5 Usp. *Isto*, str. 751.

6 Zbog sažetosti rada neželim ulaziti u detalje pojedinog razdoblja, ali zbog potrebe ih navodim samo taksativno da bi stekli što jasniju sliku liturgijske obnove nakon Drugog vatikanskog

Opus nostrae redemptionis exerceatur ili *opus redemptionis* su liturgijski čini u Crkvi kojima se iskazuje otajstvo našega spasenja ostverenim u slavlju euharistije i svakom liturgijskom činu. Ovaj kristološko – soteriološki pristup liturgiji nije nastao *ad hoc*, nego je pripravljan u u vremenu koje je prethodilo Koncilu, a označio je obrat u shvaćanju liturgije. Taj obrat je očitovan u naglašavanju otkupiteljskog čina Krista ostvarenog u liturgiji. *Opus redemptionis* Konstitucija veže uz *mysterium paschale* preko sakramenata inicijacije (SC 6) i drugih sakramenata (SC 6, 61), slavljenje nedjelje (SC 6, 106), Vazma (SC 107, 109), svetačkih blagdana (SC 104). Na kraju se liturgija pokazuje kao izvršenje *vazmenog otajstva* nad Crkvom koja slavi.⁷

Maximum momentum in liturgie celebranda (SC 24) izražava *primat Božje riječi* koja se otkriva kao Kristova prisutnos u liturgiji. Liturgija nas odgaja da navještaj Božje riječi shvatimo kao *sakrament riječi* ili preciznije *sacramentum* definiran kao *visibile verbum*. U osnovu svakog sakramentalnog slavlja stavlja se *celebratio Verbi et liturgia Verbi* koja izražava uzajamni reciprocitet Riječi i Otajstva i njihovu združenost. Tim združivanjem se dobiva heremneutički ključ za razumjevanje naviještene riječi po modelu *Emausa* (Lk 24, 30ss).

Prethodno u radu smo govorili, unutar poglavlja *Nobilis simplicitas*, o liturgiji kao izvorištu ekleziologije. U teološko – doktrinarnim postavkama je nezaobilazan aksiom *culmen et fons* koji izražava eklezijalni karakter same liturgije, a očituje se u činjenici da *liturgija tvori Crkvu*. Shvaćena kao *culmen et fons*, liturgija je *ostvarenje Crkve*. Budući da je *ostvarenje Crkve*, ona je i *otajstvena stvarnost* po kojoj se Crkva ostvaruje. U tom smislu izričaj *culmen et fons* treba shvaćati kao sveukupnuću života Crkve, a sukladno tome i kao *speculum Ecclesiae*. Međutim, iz naših pastoralnih primjera vidimo da se nismo puno odmakli od *slavljeničke dimenzije* zbog nerazvijene vjerničke kritike naspram vršenja liturgijskih čini. Ne možemo se oteti dojmu da je još uvije priutno shvaćanje liturgije kao *djela svećenika*, a ne *djela Crkve*. Što znači da liturgiju neke zajednice definira svećenik, a ne Crkva. Na kraju vidimo da izostaje puno i djelatno sudjelovanje, *participatio plena et actuosa* Crkve u liturgiji (SC 14). Upravo je to zadatak koji si je Konstitucija zadala kao dogmatski princip na kojem liturgija počiva. Bez toga zajedništva ona ostaje samo *obredna aluzija*.

Da bi se to izbjeglo potrebno je istaknuti načelo *per ritus et preces* tj. načelo o potrebi razumjevanja i doživljavanja slavljenog otajstvo. *Per ritus et preces* je *događaj spasenja* izražen posredstvom riječi i znaka čime postaje *simbol* u punom smislu: *zbiljsko uprisutnjene simbolizirane stvarnosti*.⁸ Zato Koncil ističe da ob-

koncila, kojim je ona bila uvjetovana. Vidi: *Isto*, str. 754 – 758.

⁷ Usp. *Isto*, str. 751.

⁸ Grč. συμβάλλω (*symballo*) od σύμβολον (*symbolon*), prvotno označuje dvije polovice raz-

novljeni bogoslužni čini trebaju govoriti sami, svojim jasnim obrednim jezikom kako bi postali *događanje otajstva* i time otvorili put *liturgijskoj inkulturaciji*.⁹

1.2. Otkrivanje Otajstva

Liturgija je izvor *otajstvenosti*. Ne može se tvrditi da je otajstvena dimenzija do sada bila nepoznata ili neotkrivena, ali ju je potrebno sagledati u kontekstu sadašnjih pastoralnih izazova.

Primjećujemo da je danas ponestalo jasnoga shvaćanja Crkve kao *sakramentalne zbilje* ili *otajstvene stvarnosti u svijetu*. To se posebno očituje u Europi, a onda i u cijelome svijetu. Vidljiv je jedan univerzalni problem prenaglašavanja liturgijskog slavlja kao kultnog čina u životu vjere. Dakle, gube se dvije dimenzije: *silazna*, tj. epikletska i *uzlazna*. Bez ove *epikletske* dimenzije liturgija ulazi u trajnu opasnost upadanja u jedan od dva prethodno spomenuta ekstrema: *obredni tradicionalizam* i *obredni progresivizam*.¹⁰ Vidljivo je svodenje pastoralne prakse Crkve u Europi samo na *kerigmu* i *diakoniju* što dovodi do apsorbiranja same liturgije u raznim pastoralnim događanjima. Tako liturgija biva zlouporabljena za neke drugorazredne pastoralne proslave s naglaskom na neki trenutni društveni događaj. Isto je tako prisutno prilagođavanje liturgije tim drugorazrednim ciljevima pastoralna, u smislu da se postupa dosta pragmatično. Naime, vidljiva je tendencija pojedinih zajednica da liturgijom slave sebe pri čemu zanemaruju otajstvenost same liturgije.

Upravo će to *zanemarivanje otajstvenosti liturgije* nagnati Ivana Pavla II. da pozove Crkvu na liturgijski ispit savjesti. U tom kontekstu Papa ne propušta istaknuti ulogu čovjeka koji se mora *otvoriti dimenziji otajstva* koje mu je dato euharistijom. Dakle, mora odagnati opasnost da euharistiju svede na vlastite dimenzije. Ono što je izrazito bitno u Papinom promišljanju jest zaborav *otajstva Crkve* i njezine uloge u svijetu. Zato ima potrebu istaknuti da *Crkva u svijetu ne smije biti survremena, nego suvjećna*. Crkva bi trebala biti u svijetu prisutna po *načelu utjelovljenja* Sergia Lanze, ali u smislu da se otkrije zajedništvo koje nastaje iz otajstvenog zajedništva s Gospodinom u euharistiji. Tako liturgija postaje *mjesto iskustva otajstvenog i vječnog*. Naglasak je na dinamizmu komunikacije ostvarenom u *jeziku svijeta i jeziku otajstva*. Taj dinamizam liturgiju potiskuje u drugi plan jer dolazi do nemogućnosti posredovanja otajstvenog kroz *jezik otajstva*. Na

bijenog predmeta koje su se sastavljanjem pri lomnim rubovima koristile kao znak prepoznavanja. Simbol je, dakle, znak koji se tako reč sastoji iz dva dijela: vidljivog i označava na diskustvene stvarnosti koja sastavljanjem cjelina postaje vidljiva. Usp. Adolf Adam, *Uvod u katoličku liturgiju*, HILP, Zadar, 1993. str. 77 – 80.

9 Usp. Ante Crnčević, *Liturgijska obnova u svjetlu postsaborskih smjernicai*, str. 754.

10 Usp. *Isto*, str. 760.

temelju toga dolazi i do krivoga shvaćanja uloge i mjesta Crkve u svijetu, dakle, često se to tumači na osnovi MT 13, 33 gdje Isus govori o kruhu za život svijeta. Tako shvaćena kao kruh Crkva promašuje svoju bit jer Krist je taj koji je kruh, ali u drugoj analogiji – kvasac svijeta – Crkva otkriva svoju pravu bit: dovodi do kruha. Upravo nam ta slika pomaže shvatiti i prepoznati nastojanje da Crkva bude spoznata i shvaćena kao *djelatno otajstvo* u svijetu.¹¹

Imajući ovo u vidu vidimo zašto se naglašava *ponovno otkrivanje otajstva*¹² kao smisla liturgije. Vidljivo je da se negativno iskustvo liturgijskog života Crkve odražava i na shvaćanje Crkve kao takve. Na tom temelju progovara i *Ecclesia de eucharistia* staljajući u prvi plan liturgijsku obnovu kao temelj opće obnove Crkve. Dakle, ponovno se vraćamo na Ratzingerovo shvaćanje ekleziologije koja svoj temelj ima u liturgiji. Na sličnom principu stoji i Enciklika kada govori da se obnove događa iz otvaranja Crkve otajstvenom zajedništvu s Gospodinom, što znači da zadaća liturgijske obnove se mora razumjeti po ekleziološkom, a ne isključivo po liturgijskom ključu. Ova nas tvrdnja dovodi do spoznaje da je *epikletsko lice liturgije* skriveno, a sakramentalna snaga oslabljena i to nas dovodi do *imperativa* novog otkrivanja liturgije i življenja liturgijske otajstvene stvarnosti.¹³

Novo otkrivanje otajstvenosti i življenje liturgije jest preduvjet shvaćanja liturgije kao *culmen et fons* života Crkve.¹⁴ U toj perspektivi *izvorišta i vrhunca* liturgija će se približiti svome cilju tek onda kad bude doživljena kao *Božje djelovanje u Crkvi* uz, dakako, *djelatnost Crkve*.¹⁵ Zbog toga nova teološka misao naglašava pojam *actio sacra* kao put razumjevanje euharistije *per ritus et preces*, međutim, to nije slučaj u praksi jer *per ritus et preces* pada u drugi plan zbog *per actus animae*. Da bi bolje shvatili taj odnos između *per ritus et preces* i *per actus animae* dovoljno nam je ostati na *uvodnom obredu* ili u *obredu pričesti* gdje mnogi svećenici posežu za *poticajnim mislima*. To se najviše očituje pred sam čin pričesti gdje se *actio sacra* pretvara u *actus animae* što nas vodi prema jednom obliku pobožnosti prema hostiji (npr. sad ćemo prmiti Isusa u svoje srce). Tako se *actio sacra*,

11 Usp. *Isto*, str. 761.

12 „U okolnostima današnjeg društva, često zatvorenog za transcendentno pritisnutog potrošačkim načinom vladanja, društva koje postaje lakin plijenom starih i novih idolopoklonstava, no koje, istodobno, osjeća žeđ za nečim što nadilazi trenutačno, *zadaća koja se postavlja pred Crkvu u Europi* zahtjevna je i uzvišena. Ona se sastoji u *ponovnom otkrivanju osjećaja za otajstvo*: u obnavljanju liturgijskih slavlja tako da ona mogu biti rječitiji znak prisutnosti Krista Gospodina; u povratku sakramentima, osobito euharistiji i pokori, kao izvorima slobode i nove nade.“ Vidi: Ivan Pavao II., *Postsinodalna pobudnica o Crkvi u Europi. Ecclesia in Europa*, Verbum, Split, 2003., br. 69.

13 Usp. Ivan Pavao II., *Enciklika o odnosu euharistije i Crkve. Ecclesia de eucharistia*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., br. 11 – 20.

14 Usp. *Ecclesia in Europa*, br. 75.

15 Usp. *Isto*, br. 70 – 71.

stvarno i tvorno blagovanje, pretvara u nedogađajni *actus animae* koji ostaje na razini simbolički – obrednog puta do iskustva.¹⁶

1.3. Nova slika liturgije: *nobilis simplicitas*

Sacrosanctum concilium liturgiju vidi kao vršenje Kristove svećeničke službe i čovjekova posvećenja čime otajstveno tijelo Isusa Krista, Glava i udovi, vrši cje-lokupno javno bogoslužje. Liturgijsko slavlje jest sveto djelo Krista Svećenika i njegova tijela, Crkve, s kojim se ne može izjednačiti ni jedan drugi čin Crkve (SC 7). Dakle, liturgija nije neko ljudsko nastojanje, nego neposredno djelovanje otkupljenja koje je Bog izvršio u Isusu Kristu po Duhu Svetom (SC 5 – 6). Važno je naglasiti da inicijativa dolazi od Boga i u njoj se povijest spasenja nastavlja pravolinijski, a Krist, Veliki svećenik, njen je glavni nosilac i prvi djelatnik. Stoga je liturgija prvobitno *milosni događaj koji posadašnjuje Kristovo vazmeno otajstvo* (SC 5, 33). Liturgija je prvotno obilježena sliaznom linijom¹⁷, što ne znači da se čovjek smije vladati posve pasivno jer ga Božja riječ poziva da odgovori svojim *da*.¹⁸ Tako spasenjkom djelovanju Božjem odgovara hvalospjev cijele Crkve, kojoj se Krist pridružuje. Utoliko u liturgijskom događaju postoji također uzlazna linija od Crkve kao naroda Božjeg pri čemu postaje *sacrum commercium*, djelatno zajedništvo Isusa Krista, Velikog svećenika, i njegove Crkve za posvećenje čovjeka i proslavljenje Oca nebeskoga.¹⁹

Međutim, liturgija nije samo i jedino obredni čin pojedinca ili Crkve, nego zbilja Kristova otajstva spasenja. Otkriće ove misterijske dimenzije otvara vrata novom teološkom i pastoralnom pristupu: Otajstvo je *nadilazeća zbilja*, a njegovo slavljenje jest naizvrsniji put poniranja u njegovu zbilju. Pojam *slavlja* u potpunosti određuje govor o liturgiji Crkve.²⁰ Kršćanskoj liturgiji je svojstveno da je ona slavljenje našeg otkupljenja.²¹ Liturgija iskazuje združenost božanskog i

16 Usp. Ante Crnčević, *Liturgijska obnova u svjetlu poslijeborskih smjernica*, str. 763.; Usp. *Ecclesia in Europa*, br. 68.

17 Bog nam se pokazuje, on iz vječnosti gleda u vrijeme i uspostavlja odnos s nama. Usp. Joseph Ratzinger, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, Verbum, Split, 2004., str. 5.

18 Augustin će kazati da Bog, unatoč tome što nas je stvorio bez nas, ne može nas otkupiti bez nas jer je potreban naš pristanak (Usp. Lk 1, 26 – 38). Bog traži čovjekovo *da*, a to *da* nam pokazuje čitavu tajnu otkupljenja (usp. Lk 1, 38). Marijin *fiat* nam pokazuje smisao Augustinovih riječi: nijedan čovjek ne može vlastitom moći započeti otkupljenje bez prethodne Božje ljubavi.

19 Usp. Adolf Adam, *Uvod u katoličku liturgiju*, str. 12 – 15.

20 Usp. Ante Crnčević, Ivan Šaško, *Na vrelu liturgije. Teološka polazišta za novost slavljenja i življenja vjere*, HILP, Zagreb, 2009., str. 9.

21 Bog nas poziva i okuplja propovijednjem otkupiteljske riječi, a u izvršavanju sakramenata to otkupljenje se ostvaruje u svom vječnom vidu. Bog Otac, na zemlju šalje vlastitog Sina Isusa kao vidljivo poosobljenje svoje očinske ljubavi: On nas je prvi ljubio, prije nego li smo mi bili

ljudskog, očitovano u osobi Isusa Krista. Na taj način ona postaje smisao kršćanskog života i poslanja.

Narav liturgije je takva da ona u najkraćim mogućim crtama označava susret s Bogom u slavlju preko kojega se Bog proslavljuje, a ljudi posvećuju (SC 7). Liturgija tako postaje odgovor na Božje djelo. Promatrana u cjelini ona izražava dijalog, čudesnu razmjenu Božjega dara i ljudskoga uzvraćanj, kao susret Boga i Crkve. Na kraju možemo s pravom kazati da je liturgija osobni susret s Bogom u i po Kristu pod velom svetih znakova, a zatim i sa živom Crkvom.

sposobi njemu uzdići pogled ljubavi (usp. 1 Iv 4, 9s; 14; 16). Zato je kršćanstvo dar čovjeku očitovan u otkupiteljskom Božjem smilovanju po njegovu Sinu Isusu (usp. Rim 3, 23 – 25). Ako ovo vrijedi za kršćanstvo općenito, onda i još više vrijedi za liturgiju koja je kulturni izraz vrhunca kršćanske stvarnosti.

COLORIS MYSTERIUM - SIMBOLIKA BOJA U SLUŽBI POSREDOVANJA OTAJSTVA

Danijela Jurčević

1. Uvodne napomene

Čovjek, biće odnosa i emocije, stvarnost spoznaje u nekoliko osjetilnih razina. Pokušamo li ih svrstati na prvo mjesto možemo staviti osjetilo vida. Već u novozavjetnim opisima susrećemo važnost toga osjetila kroz pripovjetke o Isusovom izlječivanju slijepih pri čemu je najizrazitiji Ivanov opis ozdravljenja slijepa od rođenja (usp. Iv 9, 1ss). Upravo nas ta zgoda dovodi do boje i njezine važnosti u životu. Ivanova misao je dualistički obojena, a to se najviše očituje u suprostavljanju dvaju krajeva svjetlosnog spektra: svjetlo i tama (usp. Iv 1, 5; 8, 12; 9, 5; 14, 6).

Po definiciji boja je vidni osjet ovisan o frekfenciji svjetlosnog zračenja, pri čemu je posebno važna svjetlost – shvaćena u evandeoskom izrazu odiše dubokom simbolikom – prirodna boj polikromatičnog karaktera, tj. sastavljena od kontinuiranog niza boja koje se pomoću optičke prizme rastavljaju na boje komponentne, tzv. sunčev spektar boja. U tom smislu bijela boja je ona koja u jednakoj mjeri odbija sva valna područja bijele svjetlosti. Vratimo li se u Ivanov kontekst, svjetlo, dakle bijela boja, unosi živost u svijet, možemo reći unosi život

u stvarnost kao takvu. S druge pak strane стоји crna boja, često nazvana ne – boja. Ona je takva da upija u potpunosti svjetlost. Unutar simbolike izražaja možemo reći da crna boja jede bijelu boju i stoga s pravom se povezuje s negativnim elementima unutar vijeka jednoga ljudskoga života. Imajući to na umu možemo ukratko pokušati proanalizirati simboličku vrijednost boje u liturgiji i njezin odnos prema slavljenom otajstvu.

2. Boja u službi otajstva

Čovjek današnjice svijet spoznaje kroz njegovu pojavnost u bojama, štoviše, postao je na poseban način osjetljiv za govor boja do te mjere da odijeva svijet koji ga okružuje u boje, pa čak i svoj pogled na život poput fraze *Gledati kroz ružičaste naočale, Dodaj svjetu malo boje*, itd. No u toj *nasilnoj obojanosti* kao da se dogodio odmak od izvornosti *neobojanosti* životne zbilje.¹ No, to njegovanje boja svijeta nije na istoj razini kao i kršćansko. Ovdje se ponovno dotičemo ivanovskog dualizma. Prava istina boje jest Krist – Svjetlo istinsko – koji rasvjetljava tminu svijeta otkrivajući njegovu obojenost čime nam daruje spoznaju svijeta u njegovoj istinitosti kao što je rekao *Ja sam put (svjetlo), istina (Objava) i život* (Iv 14, 6). Dakle, onaj koji je istinsko svjetlo obasjava put, čini ga vidljivim i spoznatljivim.

U ovom obzoru počiva i kršćanska liturgija. Premda *živi u boji*, liturgija uvijek ističe spasenjsku zbilju posredovanu u boji.² Boja u liturgiji je estetski izraz liturgije pri čemu njena uloga nije izvanjski ures slavlja. Upravo suprotno, liturgijska boja je u odnosu *culmen et fons*, što hoće reći da ona proizlazi iz same liturgije i u nju ponovno uvire. Kao i za svaki umjetnički izražaj vrijedi da boja stoji u redu simboličko – obrednog čina, čime na sebe preuzima otajstvenu narav. Dakle, boja je, poput glazbe, dio simboličkog izraza liturgije kao slavlja spasenjskogdogađaja i kao takva je uvijek u stalnom odnosu prema Kristu, Svjetlu svijeta. Boja ulazi u liturgiju, ali i proizlazi iz nje, posreduje liturgiju te biva posredovana čime nam daje kušati estetsko iskustvo slavlja vjere. U tom odnosu posredovanja ona i sama biva oplemenjena vjerom čime nastaje jedinstvo sa simboličkom strukturom bogoslužja i kao takva ulazi u komunikaciju gdje prestaje biti kulisa slavlja i postaje posredovanje slavljenog otajstva čime zadobiva liturgijski identitet: vidljivi znak nevidljivih duhovnih vrednota. Na taj način boja od profanosti ulazi u područje grčkoga *mysterion* ili latinskog *sacramentum*.³

1 Usp. Ivan Šaško, Ante Crnčević, *Na vrelu liturgije*, HILP, Zagreb, 2009., str. 118.

2 Usp. *Isto*, str. 118.

3 Uzmemo li kao paradigmu teze da *mysterion* (lat. *sacramentum*) u sebi nosi naglasak posadašnjenja Kristova otkupiteljskog djela u liturgijskim slavljkima, kao i to da je Krist djelatni subjekt liturgijskog čina i kao takav je temelj toga posadašnjenja, onda možemo s pravom kazati da

Na koncu možemo kazati da liturgijske boje postaju izabrano mjesto teološke estetike oslikavajući otajstvo, daju mu boju da bismo ga mogli zamjetiti, iskusiti, doživjeti, ukratko kušati i spoznati kroz tu obasjanost Svjetlom svijeta. Tako osjet vida postaje iskustvo gledanja otajstva što vodi u refleksiju vjere, tj. pokazuje nam naš pogled vjere.

3. Coloris mysterium: neki naglasci „teologije boja“

Središte liturgije čini *Kristovo vazmeno otajstvo po kojem se ostvaruje djelo otkupljenja i dovršuje proslava Boga* (usp. SC 5). Promišljajući o bojama *Vazmeno otajstvo* nam postaje središte koje se samo po sebi nameće i daje nam način njihova shvaćanja. Rekavi da bijela i crna čine dva suprotna kraja spektra. Budući da je tako, opet nam je nužno spomenuti se Ivanova dualizma.

Crno nije boja, već negacija boje. Ona je odsutnost svjetla, a time i svake boje. Ona je apsorpcija svjetla, ona ga jede i razumljivo je zašto se u zapadnoj kulturi veže uz smrt, ništavilo, grijeh i propast, u konačnici Sotonu. Ukratko, tama je oprečna Svjetlu. Vazmenom pobjedom, pa čak i utjelovljenjem (usp. Iv 1, 4), čovjek je izveden iz crnila u kojem je bio zatočen. U tome Svjetlu on sada djeluje i nalazi se, i poput krštenika oblači ga na sebe Svjetlo poslano na svijet *da čovjeka tami otmne i prenese u divno kraljevstvo Očeve svjetlosti*. Vazmenom pobjedom dolazi prekretnica: gdje je kraljevala smrt sada je kraljevstvo života.

Bijela je tako punina jer dolazi od izvora, Svjetla. Ona je slika savršenstva i punine, i kao takva je percipirana od same antike. Ona je slika onoga za čime čovjek čezne, slika je krajnjega dosega životnoga hoda i tu prima svoju eshatološku usmjerenošć: punina svjetla do koje trebamo doprijeti, konačni susret s Bogom - svjetlom svekolike stvarnosti. Tako *bijelo* postaje znak proslave pred Bogom i znak punine s Bogom (usp. Otk 7, 9 – 13). Punina oslikana bijelom haljinom je snaga otkupiteljske smrti koja pere čovjeka od svake tame i svih *ne-boja*. Stoga je shvatljivo zašto liturgija uzima bijelu onda kada želi očitovati puninu Božjeg djela spasenja jer ona pruža eshatološki predokus.

Na *bijelo* se nadovezuje *crveno*, užarena svjetlost i životna snaga. Slika je zrelosti i punine, ali prije svega *preobrazbe* koja je unutarnja prepostavka životne snage i zrelosti. *Crvena* je prva boja spektra, a u liturgiji upravo nosi simboliku

se i liturgijske boje kreću unutar toga obzorja školske definicije sakramenta. Razlog tome gledamo u tvrdnji da su Kristov život i njegovo djelo bili u znaku bogoštovlja i da se to isto nastavlja u Crkvi koja ga neprestano obnavlja služeći se vidljivim znakovima u liturgiji te tako neprestano objavljuje i izvršuje Božji naum spasenja svim ljudima. Usp. Vladimir Zagorac, *Krist posvetitelj vremena*, KS, Zagreb, 1996., str. 66.

preobrazbe koja se kreće unutar pojama žrtve. Tako *crvena* u sebi nosi određeni prijelaz iz jednoga stanja u drugo, slikom tamjana ona mora sagoriti da bi nastao kad. U tome postaje prikladan izraz za slavlje onih svetkovina koje naznačuju taj žrtveni prijelaz. Najviše se očituje u *Vazmenom trodnevlu* gdje je izražena kroz sva tri obreda. Na *Veliki četvrtak* očitovana je u ustanovi svećenstva, onih koji prinose žrtvu, *Veliki petak* eksplicitno donosi žrtvu križa u kojoj to profano drvo u sebi sjedinjuje Dan pomirenja i Pashu. Križna žrtva je starozavjetno škropljenje Pomirilišta krvlju (usp. Rim 3, 25). Konačno *Vazmeno bdijenje* aktualizira crvenilo kroz svoje službe, posebno kroz sliku Jahvina prolaska i prijelaza kroz Crveno more. Tako postaje ujedno i znak izbavljenja i otkupljenja. Duh Sveti se spušta kao oganj vatre koji sažiže kako bi niknuo novi život, a mučenici u Otkrivenju preobraženi crvenilom u bjelinu. Dakle, liturgija *crvenu* uzima onda kada želi istaknuti pojam preobrazbe.

Suprotnost *crvenoj* čini *ljubičastu*, boja najbiža crnom dijelu spekta. Često označava hladnoću, za razliku od *crvene* koja je nošena toplinom i životom. No, krenemo li od toga da je ljubičasta sekundarna boja nastala miješanjem plave i crvene onda možemo odgonetnuti njezin istinski smisao. *Plava* je sfera transcendencije, ona je boja neba, ona nam komunicira život i stoga je jasno zašto se često uzima kao simbol kontemplacije otajstvenog i iskustvo duhovnog. Budući da s *crvenom* čini unutarnju prepostavku *ljubičaste*, razumljivo je onda kazati da je *ljubičasta* boja intezivne priprave i iskustvenog poniranja u otajstvo. *Ljubičasta* tako poprima u sebi notu preobrazbe što se najjasnije očituje u slavlјima za pokojne gdje ona označava prijelaz u Božji mir, ali i prije toga označava naše nastojanje pronicanja u taj mir. Zato ona postaje boja našega truda i pokore koji poduzimamo u nastojanju da se susretнемo s otajstvom. Dakle, ljubičasta boja nije pandan crnoj, već crvenoj i bijeloj jer njena eshatološka odrednica ide prema radosti susreta s Kristom.

Između *bijele* i *crne*, *crvene* i *ljubičaste*, stoji *zelena*, boja mirnoće, boja zrele prirode. Zelenilo prirode predstavlja mir, smirenost, ali ne stanje absolutne smirenosti, beživotnosti ili neporetnosti, već kao što je slučaj u prirodi mir zrenja i rasta. Tako zelenilo označava strujanje životne snage prema njezinu ispunjenju prema Miru, prema zrelosti. U liturgiji označava hod Crkve kroz vrijeme i tako postaje *typus* Crkve koja raste uvremenu i teži k punini (usp. Fil 3, 20).

4. Umjesto zaključka: spektar spasenja ili obojenost obreda

Dosadašnje razmišljanje o bojama nas je dovelo do pitanje komplementarnosti s obredom. Već smo naznačili da boja nije tek izvanski ures obrednog čina.

No, ipak ne možemo ne zamjetiti da je obred nošen tom bojom, ponajviše kroz odijevanje. Boje ruha slavlju na vidljiv način daju onu obojenost koja im pripada, no ta obojenost se ne zaustavlja na obojenosti ruha, već ona ide puno dublje u samu smisao obreda. Tako ona izvire iz cjelokupnosti slavlja i uvire u isto. Dakle, postoji unutarnja komplementarnost obrednih elemenata koji idu prema skladu, premda na fenomenološkoj razini ne izgleda tako.⁴ Dakle, sukuš odnosa obreda i boje jest unutarnji sklad preko kojega je moguć istinski i skustveni susret s Otajstvom našega spasenja, djelom našega otkupljenja (usp. SC 2; 5).

Božje djelo spasenja u svetopisamskoj tradiciji često prikazuje kroz sliku duge kao znamenom saveza i znamenom spasenja (usp. Post 9, 13s; otk 4, 2s). Dugina simbolika je dvostruka. Ona je lučni spektar, most koji premošćuje i ujedinjuje dvije oprečne stvarnosti. Dolazeći ponovno na područje ivanovske misli, duga izmiruje Boga, Svetlo, sa svijetom, tamom. Svijet u susretu sa Svetlom biva obasjan i prokazan.

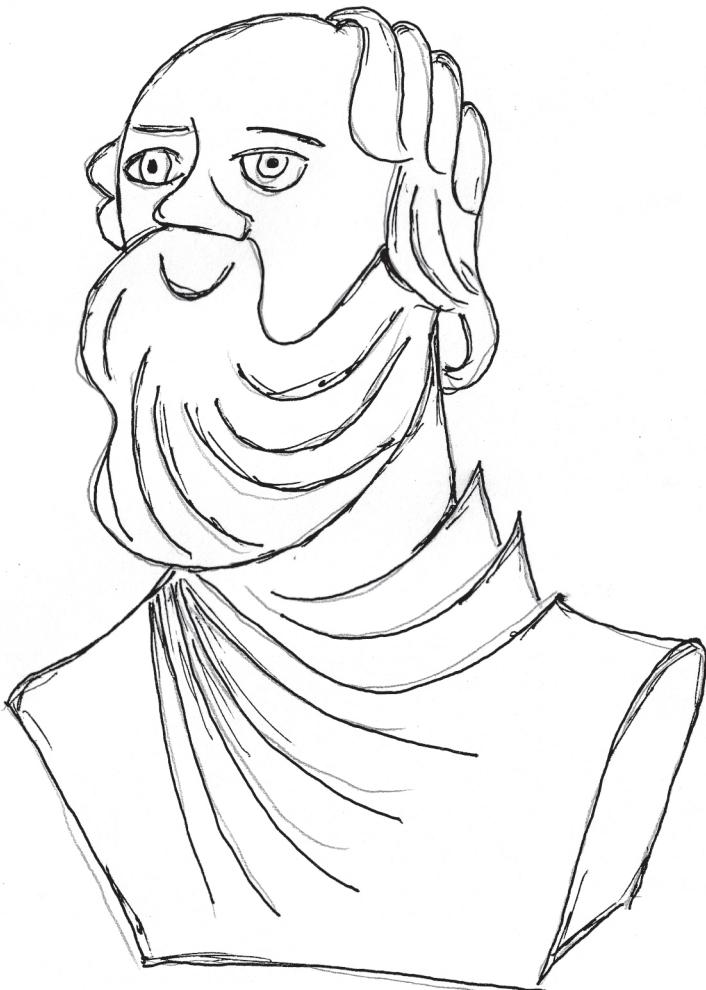
Tako svjetlosni spektar, tj. duha u sebi nosi eshatološku odrednicu ukoliko naznačuje konačni Božji sud nad svijetom. Nešto dalje stoji trojstveni princip u duhi. Ona, premda razložena, nije znak nejedinstva već upravo suprotno. Nastajući iz jednoga izvora postaje eksplikacija Trojstvenosti: jedinstvenost u različitosti. U ovome kontekstu možemo promatrati i važnost unutar liturgije. Kao što iz duge nije moguće izdvojiti jednu boju, tako i liturgijske boje moramo promatrati unutar cjeline pojavnosti oblika jedne otajstvene zbilje (usp. OURM 345).

Tako liturgija Crkve biva prizma koja dar spasenja disperzijom objavljuje i aktualizira kako bi čovjek k punini spasejna i blaženom gledanju. Boja postaje na nekin način medij naše vjere. Mi u svijetu vjerujemo u boji i slavimo u boji, da bismo vječnost uživali u Svetlosti – punini i jedinstvu svih boja.⁵

4 Usp. Ivan Šaško, Ante Crnčević, *Na vrelu liturgije*, str. 132.

5 Usp. Ivan Šaško, Ante Crnčević, *Na vrelu liturgije*, str. 126.

FILOZOFIJA



Pripremio: Tonči Prugo

"*Tko hoće jesti jezgru, mora razbiti ljusku.*" - sv. Jeronim

SAŽETI PRIKAZ FILOZOFIJE UMA TOME AKVINSKOG

Mislav Matijašić

1. Uvod

Da predmet čovjekove misli može biti biće od njega samog različito, neupitno je gotovo svim ljudima. Prije filozofske refleksije o načinu mišljenja tvrdimo da je stol za kojim sjedimo određene boje, da postoje uzroci postojanja tog stola itd. Svaku od tih tvrdnji smatramo nekakvim znanjem što ćemo povezati sa činom tvrđenja, a ono je moguće samo ako pretpostavimo da o onome što tvrdnja sadrži u zbilji mislimo. Zato nije slučajno da se upravo sposobnost mišljenja smatra čovjekovom vlastitosti – aristotelovska definicija čovjeka kao razumskog živog bića (lat. *animal rationale*) uzima razumnost kao vrsnu razliku koja dijeli čovjeka od ostalih živih bića koja nemaju sposobnost mišljenja. Dodatnom se filozofskom refleksijom pritom nastoji objasniti kako se ta osebujna čovjekova djelatnost događa analizom karakterističnih procesa mišljenja i odredbom strukture koja tim procesima odgovara.

Namjera je u ovom radu račlambom sažeti karakteristične čovjekove misao-ne djelatnosti, a po tome i čovjekovu misaonu strukturu prema nauku Tome Akvinskog. Postoji problem – današnjim nazivom nazvanu filozofsku disciplinu, filozofiju uma, Toma ne bi bio poznavao jer da bi se u Tomino vrijeme moglo nešto reći o umu, trebalo se ponajprije nešto reći općenito o duši. Mnogima se čini da nije nužno početi izlagati filozofiju uma (barem onaku koja bi bila u skladu

i sa svojevrsnim religioznim stavovima) na taj način¹, ali filozofija uma Tome Akvinskog slijedi Aristotelov nauk i zato je navedeni način izlaganja potreban.

Obzirom na opseg ovog rada ne postoji pretenzija iscrpno izložiti svu problematiku vezanu uz Tomin nauk o umu², nego je cilj dati sažeti pregled na jedan, u stanovitoj mjeri, prigodan način koji će čitatelje uputiti na neke filozofske postavke spomenutog velikana filozofije i teologije.

2. Ljudska duša

Prije svega treba postaviti pitanje: što je duša? Iz tog općenitijeg pitanja treba se usmjeriti prema istraživanju ljudske duše. Toma svoj nauk o ljudskoj duši gradi na dvije temeljne postavke koje su važne za shvaćanje ljudskog mišljenja – prvo: duša je *oblik* tijela; drugo: ljudska duša je *nešto samostojno*.

Kako bismo utvrdili da je ljudska duša *oblik* tijela, usporedimo primjerice kamen, bakar ili vodu sa hrastom, psom ili čovjekom. Po čemu se razlikuje jedan skup navedenih stvari od drugog? Iako su svi pokretljiva, prirodna bića – takva bića su složena od bivstvenog oblika (lat. *forma substantialis*) i prvotne tvari (lat. *materia prima*) – očevidno je da i hrast i pas i čovjek neka gibanja vrše bez prisutnosti ikakvog vanjskog djelatnog uzroka. Zato se pitamo postoji li kakvo počelo od kojeg su ti složeni, a koje bi moglo objasniti gibanja koja se izvršavaju bez prisutnosti nekog vanjskog djelatnog uzroka? Počelo po kojem se razlikuju živa bića od neživih naziva se duša, a to počelo se prema tijelu odnosi kao oblik prema tvari. Zato Aristotel dušu definira kao *prvu zbiljnost prirodnog tijela opskrbljenog organima*³. Navedena definicija duše, koja se treba shvatiti kao definicija duše bilo kojeg živog bića, izriče neodvojivost duše i tijela u prirodnim bićima. Ipak takva definicija ne isključuje da neki dijelovi⁴ duše, ukoliko nisu zbiljnosti nijednog organa, jesu odvojivi od tijela.⁵

- 1 Često se filozofske pozicije usklađene s monoteističkim religijama smatraju nekom vrstom kartezijanskog dualizma. Čini se da je na taj način jedino moguće zastupati samostojnu dušu. Tako će se pozicija Tome Akvinskog činiti proturječnom jer on uz to tvrdi da je čovjek sazdan od duše i od tijela. E. Stump odgovara na taj prigorov tako da, prema Tomi Akvinskom, ni biblijski ni filozofski opis čovjeka ne podržavaju kartezijanski dualizam. Eleonore Stump, *Aquinas*, London, Routledge, 2003., str. 191-194.
- 2 S obzirom na odabranu temu Tomin nauk sustavno je izložen u *Sumi teologije* (ST, I^o, q. 75-89.); *Sumi protiv pogana* (SCG, II, c. 46-78.); Prijepornim pitanjima: *O duhovnim stvorenjima* (Q. de spirit. creat.), *O istini* (Q. de ver. q.), *O duši* (Q. de anima); Sentencije *O duši* (In de anima) i u filozofskom djelcu *O jednosti uma* (De unit. intell.).
- 3 Aristotel, *O duši*, prev. M. Sironić, Zagreb, Naprijed, 1987., str. 31.
- 4 Toma dio, u ovom smislu, shvaća kao pojmovnu različitost koja se nalazi u jednostavnoj cjelini, tj. duši. To ne znači da je duša djeljiva prema mjestu jer ona nije sastavljena od tvari. Nai-mre, duša se s tijelom sjedinjuje *dodirom moći*, što znači da iako duša nije u nekom mjestu, ona je prva zbiljnost tijela i daje zbiljnost svakom dijelu tijela. (usp. SCG, II, c. 56.) Tako je duša cijela u cijelome tijelu i cijela u svakom dijelu tijela. (usp. ST, Ia, q. 76., a. 8.; SCG, II, c. 72.)
- 5 Ova primjedba je važna u Tominoj kritici pozicije pariških averroista koji su tvrdili da postoji jedan um koji se s tijelom nikad ne združuje kao oblik i da je um jedan za sve ljude. Vidi: Toma Akvinski, *O jednosti uma*, u: *Opuscula philosophica. Svezak prvi*, prev. A. Pavlović, Zagreb, Demetra, 1993., str. 30-33.

Kako bismo tvrdnju da je ljudska duša *nešto samostojno* učinili očevidnom⁶, trebamo vidjeti kako se razlikuju čovjekove djelatnosti. Neke čovjekove djelatnosti poput hodanja ili slušanja ovisne su o organu kojim se vrši djelatnost kao i o duši, odnosno, preciznije rečeno, o moćima duše⁷ koje su zbiljnosti pojedinih organa. No, ljudska duša je ujedno počelo djelatnosti poput umskih djelatnosti, a umske djelatnosti su nužno netvarne i samostojne. Naime, umskim djelatnostima moguće je spoznati narav svakog bića, a to ne bismo mogli kad bi umska djelatnost bila ograničena, tj. pomiješana s nekom tvari koja bi je ograničavala u spoznaji (kao što je sposobnost slušanja ograničena strukturom uha prema kojoj možemo čuti samo jedan određeni spektar frekvencija zvučnih valova). Ako slijedimo aksiom da djelovati proizlazi iz bitka (lat. *agere sequitur esse*), zato što su neke djelatnosti ljudske duše samostojne, zaključujemo da je ljudska duša nešto samostojno⁸ (lat. *aliquid subsistens*). Iz tvrdnje o samostojnosti duše proizlazi i da ljudska duša, jer je po nekim njenim moćima sposobna činiti netvarne i samostojne djelatnosti, nije sastavljena od oblika i tvari⁹, a zato što nije sastavljena od oblika i tvari *ne može* propasti u cijelosti¹⁰.

3. Um – moć mišljenja

Utvrđili smo da je čovjek prirodno biće, da je složen od duše i tijela i da se od ostalih prirodnih bića ističe prije svega djelatnošću mišljenja. Iako osebujna, djelatnost mišljenja je tek jedna od raznovrsnih čovjekovih djelatnosti i zato postoji moć duše koja odgovara toj djelatnosti, a naziv te moći je um (lat. *intellectus*). Toma kaže da je *vlastiti predmet razmjeran čovjekovom umu: narav osjetilnih stva-*

6 Umske djelatnosti su djelatnosti po sebi, a djelatnosti po sebi pristaju nekom počelu koje opстоje po sebi (=koje je nešto samostojno), što znači da do tvrdnje „Duša je *nešto samostojno*“ dolazimo posredno – od učinka prema uzroku. Radi se o diobi očevidnih tvrdnji na one koje su očevidne po sebi *i s obzirom na nas* i onih koje su očevidne po sebi, *ali ne i s obzirom na nas*. Mi nemamo neposrednu spoznaju samostojnosti ljudske duše tako da tvrdnja „duša je *nešto samostojno*“ je tvrdnja koja je sama po sebi očevidna, ali nije očevidna s obzirom na nas. Da bi tu tvrdnju razumjeli kao očevidnu po sebi trebamo razumjeti da su podmet i prirok te tvrdnje nerazdjeljivo združeni, odn. da je prirok dio biti podmeta. Da ova primjedba nije trivijalna, treba se podsjetiti da upravo zbog ove epistemološke diobe Toma ne prihvata ontološki dokaz, vidi: ST, I, q. 2, a. 1. corp.

7 Moći duše objašnjavaju kako jedno živo biće sastavljeno od jedne duše i jednog tijela može činiti raznovrsne djelatnosti. Tako određena moć duše, koja je određena prema djelatnosti (moć gledanja određena je od djelatnosti gledanja) i predmetu (moć gledanja određena je bojama koje čovjek okom vidi) može biti zbiljnost određenog organa. Vidi: ST, I^a, q. 77. a. 2-3.

8 Usp. ST, I^a, q. 75., a. 2.; Q. de Anima, a. 1.;

9 Usp. ST, I^a, q. 75., a. 5.; SCG, II, c. 50.; Q. de spirit. Creat., a. 1.; Q. de Anima, a. 6.

10 Usp. ST, I^a, q. 75., a. 6.; SCG, II, c. 55.; Q. de Anima, a. 14.;

*ri*¹¹. Zato što se radi o *osjetilnim* stvarima, iz složenosti ljudskog bića jasno je da svaki predmet mišljenja pretpostavlja osjetilnu spoznaju¹².

Na početku, čovjek je samo u mogućnosti misliti o svome predmetu mišljenja. Zamjećivanjem osjetilima neko bivstvo djeluje na organe vanjskih osjetila. Svako od tih vanjskih osjetila ima vlastiti predmet (oko ima boju, uho ima zvuk i sl.), ali tek zajedničkim osjetilom to biva ujedinjen prikaz pri čemu mašta *prima* maštovnu sliku (lat. *phantasma*). Zatim se maštovna slika pohranjuje u pamćenje kako bi čovjek bio u mogućnosti predočiti pojedino biće čak i kad je ono odsutno vanjskim osjetilima.

Postoje sličnosti između osjetilne i umske spoznaje. Dosad navedeno služit će utvrđivanju glavne sličnosti između osjetilne i umske spoznaje – isprva su i kojegod osjetilo i um samo u mogućnosti spram svog predmeta. Za svako osjetilo je dovoljan pojedinačan predmet koji se zbiljski osjeća da se primi maštovna slika koja je uzrokom stvarne promjene u organu, a takva tvarna promjena se ne može dogoditi u umu jer je um netvaran. To je glavna razlika između dva načina spoznaje. Um, zato što je netvaran, ne može primiti tu istu maštovnu sliku (u pamćenju pohranjena maštovna slika tek je misliva u mogućnosti) jer se radi o slici pojedinačnih osjetilnih predmeta, a umski način spoznaje je netvaran i općenit¹³. Navedena razlika između osjećanja i misli bit će jasnija s primjerom: zamislimo n-terokut kojeg nije lako predočiti (recimo da je n=57), ali je lako dati njegovu definiciju – 57-terokut je dio ravnine omeđen s 57 stranica i 57 kutova. Pritom, uz mnogo napora zamišljeni 57-terokut je pojedinačan, ali njegova definicija vrijedi i za njega i za svaki 57-terokut i zato je *općenita*.

Djelatnost uma kojom se maštovne slike odmišljaju (=apstrahiraju) i čine zbiljski mislivim naziva se odmišljanje (=apstrakcija). Moćuma kojom se moguće mislivi predmeti čine zbiljski mislivim Toma, slijedeći aristotelovsku tradiciju, naziva djelatnim umom (lat. *intellectus agens*). Pri odmišljanju se od predmeta iz maštovne slike čini predmet zbiljski mislivim, koji je zato neka *sličnost spoznate stvari* i kojeg se naziva spoznajna slika (lat. *species intelligibilis*). Djelatni um ne odgovara za sadržaj spoznajnih slika po kojima mislimo – za sadržaj spoznajnih slika odgovaraju same maštovne slike jer su u mogućnosti biti mislive – već za netvaran i općenit način na koji one postoje i predstavljaju bit (lat. *essentia*) ili

11 ST, I^a, q. 84., a. 3. corp. „*proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis*“

12 Što se tiče osjetila, ne postoji namjera detaljno ih opisati. Važno je ipak znati da Toma osjetila dijeli na unutarnja i vanjska. Vanjska osjetila su: vid, sluh, njuh, okus i opip. Unutarnja osjetila dijeli na: zajedničko osjetilo, maštu ili imaginaciju, moć procjenjivanja (kod ljudi se još naziva spoznajna jer je procjena prema poredbama, a kod životinja se naziva naravna jer je prema instinktu) i pamćenje. Sva ta osjetila čovjek dijeli sa životinjama. Usp. ST, I^a, q. 78., a. 4.

13 Usp. ST, I^a, q. 84., a. 1.

štostvo (lat. *quidditas*) stvari koja je predmet naše misli. Zato se, ne samo metaforički, djelatni um naziva i umsko svjetlo (lat. *lumen intellectus*)¹⁴.

Zbog utjecaja maštovnih slika na sadržaj spoznajnih slika, čovjek može misliti o svijetu oko sebe. Naime, maštovne slike su nužan preduvjet misli kojem se čovjek u *svakom* svojem spoznajnom činu navraća (lat. *conversio ad phantasma*)¹⁵. Sada je jasnije zašto umska spoznaja također prepostavlja osjetilnu spoznaju – ne samo zato što je početak umske spoznaje, nego i zato što je na taj način misao uvijek oblikovana prema pojedinačnim stvarima vanjskog svijeta i *ne može* biti proizvoljna. Spoznajna slika oblikovno je počelo, *osposobljava* um da može zbilja misliti o nekoj stvari. U činu misli *po* spoznajnoj slici možemo zbilja misliti o nekoj naravi, činiti jednostavnu misao – pojam *po kojem*¹⁶ shvaćamo narav, tj. bít ili štostvo neke stvari – vlastiti i ljudskoj naravi razmjeran predmet uma. Čovjek te jednostavne pojmove može također spajati i odvajati, tako jednim činom misli može nastati i sadržajem složena misao - tvrdnja ili sud.

Spoznajna slika, kao oblikovno počelo, je nepropadljiva, po njoj čovjek postaje trajno sposoban misliti o spoznatoj stvari, a ta stalna sposobnost mišljenja pohranjuje se u ono što Toma naziva primalačkim umom (lat. *intellectus possibilis*). Primalački um dio je uma po kojem čovjek shvaća. Zato čovjek može ponovno misliti o nekom predmetu kad god je to prikladno.

4. Zaključak

Tomin nauk o čovjekovoj duši utječe na njegovu filozofiju uma. Ustanovili smo da dvije temeljne tvrdnje služe kao građa za nauk o umu – prvo: duša je uvek nerazdvojno združena s tijelom kao oblik s tvari; drugo: rečeno je što znači da je ljudska duša ujedno i samostojnja.

14 Svjetlo je u srednjem vijeku poimano kao oblik, po kojem su predmeti zbiljski vidljivi. Za Tomine usporedbе djelatnog uma i svjetlosti, vidi: ST, I^a, q. 79., a. 3., corp. et ad. 2.; Isto, a. 4. corp.; SCG, II, c. 78. (u prijevodu A. Pavlovića str. 726-737.); In de anima, lib. 3., l. 10.;

Tomin nauk o pripravnosti djelatnog uma za odmišljanje, kako kaže T. Scarpelli Cory, nije, usprkos mišljenju većine suvremenih tumača (Kretzmann, Pasnau, Kenny, Stump), neka djelatnost s obzirom na sadržaj pojma (u tim je tumačenjima zato naziv *svjetlo uma* samo metaforičan). U tom bi slučaju Tomin nauk bio podložan kritici kojoj su drugi nauci o odmišljanju uobičajeno podložni. Vidi više: Therese Scarpelli Cory, Rethinking Abstractionism: Aquinas's Intellectual Light and Some Arabic Sources, *Journal of The History of Philosophy*, 53 (2015.), 4., str. 609-614.

15 Usp. ST, I^a, q. 84. a. 7.

16 Usp. ST, I^a, q. 85., a. 2.

Posredujući funkciju spoznajnih slika i pojmove kritizirali su nominalisti već u 14. st. No, Toma njih ne uzima kao dodatne *predmete* misli. Ni spoznajne slike, ni pojmove Toma ne uzima kao ono što čovjek spoznaje, već *po čemu* čovjek spoznaje bít osjetilnih stvari koji su vlastiti predmet uma. Vidi više: Joshua Hochschild, Mental Language in Aquinas?, u: G. Klima (ur.), *Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2015., str. 32-35.

Izložili smo zatim kako, prema Tomi, čovjek može misliti - prvo: početak ljudske misli počinje u osjetilima; drugo: na koji način osjetilni sadržaj postaje misao u zbiljnosti; treće: na koji je način čovjek trajno sposoban misliti.

Iz navedene primarne i sekundarne literature zaključujemo da je ovaj prikaz uistinu sažet i takav pristup služi svrsi – upućivanju čitatelja u zamršenu problematiku koja je raspršena kroz čitav opus jednog od najplodnijih filozofa.

Očevidno je da ovakav pristup ima i mane. Prije svega, povjesni kontekst prikazanog nauka gotovo uopće nije uzet u obzir čime se, barem djelomice, gubi kontekst u kojem se razvijao svaki pojedini dio nauka. Time je smanjen značaj svih argumenata kojima je Toma dijalektički „izmicao“ različitim suprotstavljenim mišljenjima tog vremena. Iz tog razloga, iako se filozofska analiza uma podudara s našim svakodnevnim iskustvom, ona se ovim načinom prikazana čini u stanovitoj mjeri proizvoljna. Zatim, kao što je navedeno u uvodu, nijedan aspekt sažetog prikaza nije prikazan na iscrpan način i neki će aspekti stoga zasigurno ostati nedovoljno objašnjeni. Sažeto prikazujući um i mišljenje nije bilo mogućnosti izložiti širi kontekst cjelokupne Tomine misli. Ovakvim se prikazom nisu mogle eksplicitno izložiti metafizičke tvrdnje koje je Toma prepostavio nauku o duši iako su one implicitno sadržane u tekstu. Epistemološki kontekst Tomina nauka je samo naznačen u bilješkama.

Uvažavajući prvi prigovor ovakvom pristupu ovaj bi rad mogao biti nadopunjeno raščlambom utjecaja drugih Aristotelovih tumača na Tomin nauk o umu s jasnim prikazom sličnosti i različitosti. Uz to, postoji mogućnost spekulacije o proširivanju Tomina nauka o umu u raspravi sa suvremenom filozofijom uma, čak u stanovitoj mjeri i s neuroznanošću. Uvažavanje drugog prigovora sastojalo bi se od stavljanja sadržaja o kojem sažeti prikaz govori u širi kontekst Tomine misli tako da bi ovaj rad, primjerice, mogao biti nadopunjen uvidom u Tomin nauk o međuovisnosti znanstvenih kriterija, istine i umske spoznaje kako bi se po tome razjasnio, mnogim dvojbeni, odnos vjere i razuma.

KOMENTAR NA DOKAZ IZ SCG II. 15.

Robert Maretic

Sv. Toma Akvinski, Zajednički naučitelj¹, u svojoj *Sumi protiv pogana* iznosi jedano kratko izlaganje koje možemo shvatiti kao dokaz za Božju opstojnost. Dokaz je vrlo sličan Tominu poznatom *Tertia via* (Trećem putu)² iz *Sume teologije* ali značajno se razlikuje po tome što ne spominje vrijeme i stoga izbjegže mnogim prigovorima. Pročitajmo riječi Zajedničkog naučitelja:

*"Sve što je možno biti i ne biti ima neki uzrok, jer promatrano u sebi ima odnos prema jednome i drugome. Tako treba da bude nešto drugo što će ga usmjeriti prema jednome. Stoga, kako se ne može ići u beskraj treba da postoji neko nužno biće koje je uzrok svega što može biti i ne biti. No nužno je nešto što ima uzrok svoje nužnosti, a u tom se opet ne može ići u beskraj; tako treba doći do nečega što je po sebi nužni bitak. To pak može biti samo jedno jedino, kako je pokazano u prvoj knjizi (pogl.42). A to je Bog. Prema tome treba da se sve različito od njega svodi na njega kao na uzrok postojanja."*³

1 Naučitelji Crkve su često karakterizirani nekim epitetom koji izražava naročitu izvrsnost koju su posjedovali. Tako npr. Sv. Augustin je *Doctor gratiae* (Naučitelj milosti), Sv. Ivan od Križa je *Doctor mysticus* (Otajstveni Naučitelj). Sv. Toma je počašćennazivom *Doctor communis* (Zajednički Naučitelj) jer je njegovo učenje toliko izvrsno da ga čini Doktorom ne samo nekog posebnog djela teologije, već radije cijele teologije. Papa Sv. Pio XI u *Studiorum Duce* kaže: "Smatramo da Tomu ne treba zvati samo Andeoskim, nego i Zajedničkim ili Univerzalnim Doktorom Crkve; ta Crkva je usvojila njegovu filozofiju kao svoju, kao što svjedoče bezbrojni dokumenti svake vrste." Jačini Tominog autoriteta svjedoči činjenica da su na Tridentskom saboru dvije knjige ležale otvorene na oltaru, Sveta Pismo i Tomina *Summa Theologiae*.

2 S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae* I-I.q.2.a.3.

3 Sv. Toma Akvinski, *Suma protiv pogana* II. 15.

U ovom članku ćemo pokušati dati komentar na navedeni dokaz, odnosno, nastojati ćemo dati razložbu dokaza. U tome nećemo postupati odviše strogog, već ćemo radije opuštenijim stilom bez strogih dokaza pokušati dostaviti ključne poante.

1. Svrha Tominog dokaza i njegova polazna točka

Da bi razjasnili svrhu i polaznu točku Tomina argumenta uvodimo dvije definicije:

1. **Kontingentno biće** = biće koje razmotreno u sebi, tj. u onom što ono je (odnosno u svojoj biti) je ravnodušno/indiferentno prema tome hoće li postojati ili neće.

2. **Nužno biće** = biće koje postoji po svojoj biti; ovo biće ne može ne postojati.

Da jasnije shvatimo što se želi kazati ovim definicijama razmotrit ćemo ilustraciju.

Ilustracija. Razmotrimo neki trokut. Što možemo reći o tom trokutu? Možemo npr. reći da ima sto osamdeset stupnjeva za zbroj unutarnjih kutova. To slijedi iz same biti trokuta, odnosno slijedi iz toga što trokut uopće jest.

Medutim, možemo li reći da je trokut primjerice crne boje? Ako razmatramo sam pojam trokuta onda ne možemo to reći, trokut razmotren u onome što on jest (tj. u svojoj biti) je ravnodušan/indiferentan prema tome koje će boje biti (nema išta u trkoutu što povlači da bude ove ili one boje). Da trokut ima sto osamdeset stupnjeva smo mu prikegli na osnovnu njegove biti, dok mu ovu ili onu boju ne možemo pripisati na osnovu njegove biti. Slično, ako biću možemo pripisati postojanje na osnovu same njegove biti onda kažemo da je biće nužno, no ako je biće samo po sebi ravnodušno/indiferentno prema postojanju onda kažemo da je biće kontingenčno.⁴

Sad možemo jasno izreći svrhu Tominog dokaza, a to je da iz **postojanja kontingenčnog bića zaključimo da postoji nužno biće**.⁵ Jasno je onda da je polazišna točka i temeljna pretpostavka ovog dokaza sljedeća tvrdnja:

4 Ovom ilustracijom ne žlimo ulaziti u raspravu o metafizičkom statusu matematičkih objekata. Sve što želimo je jednostavno ilustrirati poantu prethodne podjele, a uzeli smo matematički primjer Euklidskog trokuta zato što je u njemu vrlo jasno što se tiče biti samog objekta a što ne. Stoga rasprava o metafizičkom statusu matematičkih objekata nije relevantna za poantnu koja se prenosi ovom ilustracijom.

5 Sv. Toma odbija Anselmov dokaz koji nastoji pokazati postojanje nužnog bića na temelju same njegove definicije. Vidi S. Thomae de Aquino, Summa Theologiae I-I.q.2.a.1.ad.2.

T1) Postoji kontingentno biće.⁶

2. Princip uzročnosti

Zajednički Naučitelj na početku svog izlaganja kaže:

"Sve što je možno biti i ne biti ima neki uzrok, jer promatrano u sebi ima odnos prema jednome i drugome. Tako treba da bude nešto drugo što će ga usmjeriti prema jednome."

Tu Zajednički Naučitelj čini dvoje:

- a) izriče princip uzročnosti,
- b) opravdava princip uzročnosti.

Kroz naše formalizirane pojmove princip uzročnosti možemo formulirati ovako:

T2) Svako kontingentno biće postoji utoliko ukoliko ga neko drugo biće (=uzrok postojanja) opredjeljuje na postojanje, tj. svako kontingentno biće ima uzrok postojanja.⁷

Razlog kojim Zajednički Naučitelj opravdava svoju tvrdnju možemo oblikovati ovako:

- a) Kontingentno biće, samo po sebi, indiferentno (ravnodušno) je prema tome hoće li postojati ili neće, tj. po samom kontingentnom biću nije isključeno ni postojatnje ni nepostojanje.
- b) Ako kontingentno biće postoji, onda je isključeno nepostojanje.
- c) Međutim, ne možemo reći da je kontingentno biće po sebi isključilo nepostojanje, jer to proturijeći pojmu kontingentnog bića.
- d) Stoga moramo reći da je nepostojanje isključeno ovisno o nečem drugome, a to nešto zovemo **uzrokom postojanja** jer je usmjerilo kontingentno biće na postojanje.

6 Sv. Toma ovdje ne objašnjava kako znamo da postoji kontingentno biće stoga ni mi nećemo ulaziti u detalje, ali neka bude dostatno da kažemo da su nastajanje i nestajanje bića znak njihove kontingenčnosti (vidi S. Thomae de Aquino, Summa Theologiae I-I.q.2.a.3.). Primjer kontingenčnog bića je neki konkretni čovjek, jer očito, sa čovjekom može biti spojeno i ne postojanje (prije nego se rodio) i postojanje (dok je živ). Također, nije štetno napomenuti da mi radije spoznajemo postojanje ne bilo kakvog kontingenčnog bića (npr. anđela), nego kontingenčnost materijalnog bića te da onda od njegovog postojanja dalje napredujemo u dokazu.

7 Ovdje valja napomenuti da Sv. Toma ne kaže da svako biće ima svoj uzrok (to bi učinilo cijeli dokaz besmislenim), nego da samo kontingenčna bića imaju svoj uzrok. Dapaće, Sv. Toma misli da je tvrdnja da svako biće ima svoj uzrok lažna.

3. Regres u beskonačnost.

Po tvrdnji T 1) znamo da kontingenčno biće postoji (označimo ga sa K). Kao što smo prethodno pokazali, svako kontingenčno biće ima uzrok svog postojanja (tvrdnja T2), pa tako i K ima svoj uzrok postojanja (označimo ga sa U1). Biće U1 je ili nužno ili kontingenčno. Ako pak kažemo da je nužno, dokaz za postojanje nužnog bića je gotov. Ako je pak biće U1 također kontingenčno, onda i ono mora imati svoj uzrok postojanja (označimo ga sa U2). Biće U2 je ili nužno ili kontingenčno. Ako pak kažemo da je nužno, dokaz za postojanje nužnog bića je gotov. Ako je pak biće U2 također kontingenčno, onda i ono mora imati svoj uzrok postojanja (označimo ga sa U3) itd. Ono što smo dobili je sljedeći uzročni lanac (označavamo ga sa (1) da se možemo kasnije lakše referirati na njega):

$$\dots \Rightarrow U_3 \Rightarrow U_2 \Rightarrow U_1 \Rightarrow K. \quad (1)$$

Sad se postavlja ključno pitanje, **može li ovaj uzročni lanac ići u beskraj (beskonačnost)?**

Da bi izbjegli ne razumijevanje postavljenog pitanja valja nagalsiti slijedeću činjenicu: **mi ovdje ne želimo pričati u uzrocima postojanja koje ispraćamo natrag u vremenu, nego o uzrocima postojanja koje ispraćamo ovdje i sada (hic et nunc).**

Ilustracija. Razmotrimo neku šalicu koja stoji na stolu. Pitajmo se, zašto ta šalica stoji na stolu? Ako želimo vremenski ispratiti razlog zašto ta šalica stoji na stolu odgovorit ćemo: šalica je proizvedena u nekoj tvornici, dostavljena pro-davaonici, kupljena i potom postavljena na stol. Međutim, to je radije odgovor na pitanje koje glasi "kako to da je šalica došla na stol?", nego na pitanje "zašto ta šalica, ovdje i sada, stoji na stolu?". Ako istinski razmatramo potonje pitanje, odgovorit ćemo: zato što stol uzdržava šalicu na stolu, a stol biva uzdražvan podom na kojem se nalazi itd. Slično, mi ne želimo promatrati pitanje "kako to da je kontingenčno biće došlo u postojanje?" već želimo razmatrati pitanje "zašto kontingenčno biće, ovdje i sada, postoji?"

Stoga, mi kad se pitamo, može li uzročni lanac (1) biti beskonačan, mi razmatramo biće K zateknuto u postojanju, ispraćamo njegove uzroke za postojanje (ovdje i sada) i pitamo se: može li taj niz biti beskonačan?

"Stoga, kako se ne može ići u beskraj treba da postoji neko nužno biće koje je uzrok svega što može biti i ne biti. No nužno je nešto što ima uzrok svoje nužnosti, a u tom se opet ne može ići u beskraj; tako treba doći do nečega što je po sebi nužni bitak."

Sv. Toma odgovara da uzročni niz (1) ne može ići u beskočanost, međutim, ovdje ne pruža opravdanje svoje tvrdnje. Stoga ćemo mi pružiti opravdanje te tvrdnje na temelju drugih mesta na kojima je Sv. Toma pokazivao da uzročni niz ne može ići u beskonačnost.⁸

Prvo što trebamo znati je da postoje dvije vrste uzročnih nizova:

1. *Per accidens* uzročni niz = uzročni niz u kojem djelatna moć člana ne ovisi esencijalno o djelatnoj moći prethodnog člana.

Ilustracija. Razmotrimo niz u kojem čovjek (označimo ga sa a1) začme sina (označimo ga sa a2). Potom sin a2 začme svog sina a3, a a3 začme svog sina a4. Djelatna moć koju ovdje promatramo je moć generiranja djece. Ako uzmemmo primjerice član a3, jasno nam je da njegova djelatna moć da generira djecu ne ovisi esencijalno o djelatnoj moći njegovog oca a2 da generira djecu. To znači, kad bi otac a2 i prestao postojati, njegov sin a3 bi i dalje imao djelatnu moć generiranja djece. Iako svaki od sinova nebi postojao da nije postojao njegov otac, jednom kad sin postane, njegova djelatna moć da generira djecu je u njemu po naravi i ta djelatna moć ostaje u sinu nezavisno je li otac nastavi ili prestane postojati.

Ovakav niz se zove per accidens jer smo niz formirali obzirom na princip koji je stjecajem okolnosti (u našoj ilustraciji je to bilo što je svaki od očeva bio taj koji začima sina) a ne s obzirom na esencijalna veze medu članovima obzirom na njihovu mogućnost sprovođenja neke djelatnosti. Ova poanta će postati jasnija za par trenutaka kad razmotrimo drugu vrstu uzročnog niza i usporedimo je s ovom.

Zajedno sa Sv. Tomom ne vidimo ništa kontradiktorno da niz per accidens bude beskrajan. Dapače, Sv. Toma je držao da ne možemo filozofski dokazati da je svemir imao početak.⁹

2. *Per se* uzročni niz = uzročni niz u kojem djelatna moć srednjih članova ovisi o djelatnoj moći prethodnih članova.

Ilustracija. Razmotrimo situaciju u kojoj neki kamen biva guran od nekog štapa, a štap biva guran rukom, a ruka biva pokrenuta čovjekovom voljom. Postoji radikalna razlika ovog uzročnog niza i prethodnog. Uzmimo primjerice kamen, njegovo izvođenje djelatnosti kretanja esencijalno ovisi o prethodnom članu, tj. štalu; naime, da štap prestane sa svojim kretanjem prestalo bi i kretanje kamena. Također, sam štap, ne izvodi djelatnost kretanja pripušten svojoj naravi, nego isto prima moć kretanja od drugoga, u ovom slučaju ruke. Ruka također, pripuštena svojoj naravi nema moć izvoditi djelatnost kretanja, već izvođenje te

⁸ Sv. Toma Akvinski, Suma protiv pogana I.13., De Veritate q.2.a.10.

⁹ S. Thomae de Aquino „De aeternitate mundi“.

aktivnosti prima od čovjekove volje koja ima moć pokretanja stvari. U ovom slučaju, kamen, štap i ruka su primjer onog što zovemo instrumentalni uzrok, dok je čovjekova volja primjer onoga što zovemo principijalni uzrok.

Ono što principijalni uzrok provida nizu instrumentalnih uzroka je to da im podaje neku djelatnu moć i uzdržava ih da ju mogu izvoditi (tako u našoj ilustraciji, čovjekova volja uzdržava i provida djelatnost kretanja ruci, štapu i kamenu). Stoga principijalni uzrok ima ulogu da provida dostatan razlog za izvođenje i uzdržavanje neke djelatnosti. Instrumentalni uzroci imaju ulogu posredovanja te aktivnosti, tj. prenosu primljeno. Sad se pitamo, može li per se uzročni niz ići u beskraj? Odgovor je ne. Da kažemo da uzročni niz per se ide u beskraj bi bilo ekvivalentno tomu da kažemo da principijalni uzrok ne postoji i da postoje samo instrumentalni uzroci. Međutim, kad bi postojali samo instrumentalni uzroci, tad nebi postojalo izvođenje djelatne aktivnosti u nizu i niz nebi imao ikakve učinkovitosti (kao što bi kamen, štap i ruka mirovali da nema principijalnog uzroka odgovorna za pokretanje). Stoga valja shvatiti da mi ne kažemo principijalni uzrok mora postojati jer ne možemo ići u beskraj, već radije kažemo ne možemo ići u beskraj jer mora postojati principijalni uzrok.

Da stvar bude do kraja jasna, iskoristit ćemo još jednu zornu ilustraciju. Recimo da neki čovjek ugleda nekog psa u zrcalu i pita se zašto je vidio tog psa u zrcalu? Recimo da je odgovor taj da je svjetlost koja prenosi oblik psa zapravo došla od nekog drugog zrcala od kojeg se odbila te tako došla do prvog zrcala i čovjek je vidio psa. Potom se opet pitamo, zašto je uopće svjetlost došla do drugog zrcala? Kad bi netko pokušao dalje objasaniti kako je slika psa došla do čovjeka postulirajući beskonačno zrcala, njegovo objašnjenje bi bilo ništavno iz dva razloga. Prvo, ostaje ne objašnjeno odakle zrcalima učinkovitost u proizvodjenju ikakve slike uopće¹⁰; drugo, što ne možemo upačiti u razlog zbog kojeg bi zrcala radije davala sliku psa nego primjerice mačke.

Vratimo se i podsjetimo se na naš početni niz:

$$\dots \Rightarrow U_3 \Rightarrow U_2 \Rightarrow U_1 \Rightarrow K. \quad (2)$$

On izriče da K prima postojanje koje mu daje U1, a on mu daje postojanje utočilično ukoliko ga i sam prima od U2, a on daje postojanje utočilično ukoliko ga i sam prima od U3 itd. Ovo je uzročni niz per se jer svaki od U1, U2, U3 itd. daje ono što sam prima; njihovo izvođenje te aktivnosti esencijalno ovisi od prethodnih članova. Stoga takav niz ne može ići u beskraj (kao što smo maloprije argumentirali) već mora imati prvog davatelja (principijalni uzrok) postojanja kojem postojanje nije

¹⁰ Sertillanges je lijepo to sročio kad je rekao da bi to bilo isto kao očekivati da kist sam od sebe počme bojati ako ima beskonačno dugu dršku.

predato od drugoga, tj. ima postojanje po sebi, odnosno, nužno je. Time je pokazano da moramo doći do nužnog bića i njegovo postojanje je pokazano.¹¹

4. Prigovor na dosadašnje tumačenje Tomina dokaza.

Prigovor. Činilo bi se da iako je argument valjan, da to ipak nije ispravno tumačenje onog što je Sv. Toma htio reći. Naime, Sv. Toma u svom izlaganju spominje nužno biće koje ima uzrok svoje nužnosti ("No nužno je nešto što ima uzrok svoje nužnosti..."), ali po predstavljenom dosadašnjem izlaganju čini se da nužno biće nema uzrok svoje nužnosti već da postoji po svojoj biti. Stoga, čini se, da ipak navedena interpretacija nije ispravna.

Odgovor. Sv. Toma koristi nešto drugačiju terminologiju, naime, nužna bića djeli na ona koja imaju uzrok svoje nužnosti i na ona koja nemaju. Čini nam se da je Sv. Toma ovdje zapravo imao na umu bića poput anđela. Naime, anđeli prema Sv. Tomi su stvoreni i postoje, te imaju nepropadljivu narav te više ne mogu prestati postojati. Stoga ih Sv. Toma u tom smislu zove nužnim (jer će postojati vječno), a ne zato što ne ovise o Bogu za svoje postojanje. Koristeći našu terminologiju, anđeli zaista jesu kontingentna bića koja će postojati vječno, i u svakom trenu svog postojanja su i dalje kontinentgenti i uzdržavani od Boga u postojanju. Stoga, Sv. Toma, u svom uzročnom lancu kreće od propadljivih bića koja su kontingentna, potom postavlja da možda lanac završava u nužnom biću uzrokovane nužnosti (npr. anđeo), ali ipak pokazuje da ne može jer je i ono kontingentno biće, te naponsjetku dolazi do nužnog bića ne uzrokovane nužnosti. Navedena podjela između nužnog bića uzrokovane nužnosti i ne uzrokovane nužnosti vjerojatno potječe od Avicene koji je držao da anđeli nužno izviru iz Boga; stoga bi Tomin dokaz imao hipotetski značaj u smislu da kad bi se i dopustilo takvo stajalište da bi i ono dovelo do postojanja nužnog bića (ne uzrokovane nužnosti). To je jedna moguća interpretacija o tome o čemu Sv. Toma priča kada govori o nužnim bićima uzrokovane nužnosti.¹²

11 O temi beskonačnog regresa se može još mnogo toga reći, naročito kad bi ga razmotrili u svjetlu principa koji govori da svaki per accidens prepostavlja per se. Također, ovdje nismo dokaze inosili u strogo formalnom načinu već na opušteniji način kako bi prenijeli poantu a ipak ostali kratki u izlaganju. Nadalje, za zanimljive argumente vezano za nemogućnost beskonačnog regres vidi: Cajetan, Summa theologiae, In I S.T., 2, 3, n. 4 ; B' anez, Scholastica commentaria, In I S.T., 2, 3. B' anez iznosi originalan dokaz čija je osnovna ideja da principijalni uzrok određuje cilj djelovanja instrumentalnih uzroka; te bez postojanja principijalnog uzroka, instrumentalni uzroci nebi imali cilj svog djelovanja.

12 Oko interpretacije na što Sv. Toma misli kada govori o nužnim bićima uzrokovane nužnosti razni autori preferiraju različita mišljenja, primjerice Garrigou-Lagrange ima slično mišljenje ovome kojem smo naveli, dok Gilson i Maritain preferiraju drugačije tumačenje. Međutim, ta rasprava ne dira u valjanost ovog argumenta.

5. Bog postoji

Sv. Toma završava svoj dokaz ovako:

"To pak može biti samo jedno jedino, kako je pokazano u prvoj knjizi (pogl.42). A to je Bog. Prema tome treba da se sve različito od njega svodi na njega kao na uzrok postojanja."

Kao što smo pokazali, uzročni lanac se ne može nastaviti u beskonačnost već mora završiti sa nekim prvim nužnim bićem. Sv. Toma je već pokazao da nužno biće može biti samo jedno te da ih ne može biti više, te nakon toga identificira to biće sa Bogom. Mi ovdje nećemo razmatrati argument zašto u načelu može postojati samo jedno nužno biće jer bi tako izašli previše iz okvira ovog članka. Nadalje, valja napomenuti da kada Sv. Toma identificira nužno biće sa Bogom, da to čini na temelju već objašnjjenog značenja riječi Bog koje je ranije iznio.¹³ Ovaj dokaz zaključuje time što utvrđuje da mora postojati nužno biće, Bog, koji je uzrok postojanja svega drugoga, tj. sve drugo on uzdržava u postojanju. Ovo, kako Sv. Toma kaže, je potvrđeno i u Božjoj riječi:

"Sve je od njega, po njemu, i za njega." (Rim, 11:36)

¹³ Vidi Sv. Toma Akvinski, Suma protiv pogana I.13.

POVIJEST DUŠEVNOG MIRA

Dijana Budimir-Bekan

1. Što su emocije, duševni mir i kako ga postići filozofijom?

Postoji čitav niz filozofa i teologa koji su razmišljali o duševnom miru i kako ga postići. Duševni mir ili duhovno savršenstvo može se opisati kao transformacija naše volje koja se poistovjećuje s Božanskom voljom. Duhovno savršenstvo također se javljalo kao i *apatheia*, kao potpuna sloboda od emocija.¹ Emocije su psihički procesi koji uključuju kognitivnu interpretaciju (procjenu), emocionalni doživljaj, tjelesne promjene, izražaj i ponašanje.² Točnije, emocije organiziraju i usklađuju četiri međusobno povezana aspekta iskustva: osjećaji, fiziološka premljenost, funkcije i ekspresija.³

Od samih početaka filozofi su mislili o emocijama kao kognitivnima.⁴ Budući da ih se smatralo kognitivnima, pokušalo ih se riješiti filozofirajući. Ideju o filozofiji kao psihoterapiji nalazimo još kod Demokrita u 5. st. pr. Kr. Demokrit je filozofiju usporedio s medicinom, rekavši kako medicina liječi bolesti tijela, a mudrost oslobađa dušu od emocija. Navodno je Demokrit tješio jednog shrvanog perzijskog kralja Darija. Kako ga nije uspio ohrabriti na uobičajen način, rekao mu je da u svom velikom kraljevstvu pronađe trojicu ljudi koji nikada nisu bili ožalošćeni. Na-

1 Usp, Pierre Hadot, *Unutarnja tvrđava*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 71.

2 Ivana Jambrović Čugura, *Psihologija*, Profil International, Zagreb, 2009., str. 132.

3 Johnmarshall Reeve, *Razumijevanje motivacije i emocija*, Naklada Slap, 2010., str. 301.

4 Richard Sorabji *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 29.

ravno, Darije u tome nije uspio te mu se Demokrit smijao zbog njegovog mišljenja kako je osamljen u patnji. Poruka Demokritove anegdote glasi: "Nisi jedini"⁵

1.1 Određenje emocija kod stoičkih filozofa

Prije nego li su dali savjete o duševnom miru, stoici su morali odrediti što su to emocije. Da bi postigli oslobođenost od emocija, morali su ih tretirati u nekom smislu kao voljne. Duševni mir ili smirenost, smatrali su oni, ne postiže se škrgutanjem zuba i trpljenjem, nego procjenjivanjem onoga što je važno, što je dobro ili loše. U ovom poglavljtu bazirat će se na tri stoika Krizipa, Seneku i Posidonija, jer su oni velikim dijelom bili autoritet za stoičke ideale i njihovo shvaćanje emocija je bitno za ovu temu.

1.1.1. Emocije kao prosudbe u Krizipa

Od mnogih Krizipovih djela, sačuvani su samo ulomci.⁶ Krizip je razvio standardno stoičko mišljenje o tome što su emocije.⁷ Prema Krizipovom gledištu, sve se emocije sastoje od dvije prosudbe: prosudbe da je posrijedi nešto dobro ili loše i prosudbe da je prikladno reagirati. Dobro i loše o kojima netko prosuđuje može biti aktualno ili tek neko moguće dobro i loše.

Krizip izdvaja četiri najviša roda emocija i pod njih svrstaje sve ostale emocije kao vrste. Ta četiri roda emocija su: bol, užitak, strah i žudnja.⁸ Do ove podjele dolazi uzimajući dvije emocije usmjerene na sadašnjost i dvije na budućnost, pri čemu jedna iz svakoga para uključuje prividno dobro, a druga prividno zlo. Užitak i žudnja tiču se nekog dobra, a bol i strah nečeg lošeg. Užitak i bol usmjerene su na sadašnje situacije, a žudnja i strah na buduće situacije.

Užitak je prosudba da slijedi nešto dobro i da je prikladno osjećati nutarnje širenje. Bol je prosudba da slijedi nešto loše i da je prikladno osjećati nutarnje stezanje. Žudnja je prosudba da slijedi nešto dobro i da je prikladno za tim posegnuti, a strah je prosudba da slijedi nešto loše i da je prikladno to izbjegići.⁹ Sorabji smatra kako i sami možemo zaključiti, i svjesni smo da emocije često uključuju fiziološke kretnje koje se osjećaju kao širenja i stezanja.

No, Krizip naglašava da emocija nije osjećaj unutarnjeg stezanja ili širenja, kao što je njegov prethodnik Zenon prepostavljao. Niti je ikakva vrsta fizičke reakcije. Takva stezanja i tjelesne promjene mogu pratiti pojedinu emociju, no samu

5 Ciceron, *Rasprave u Tuskulu* 3.79. Citat preuzet iz knjige Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, str. 28.

6 <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=26355>

7 Usp, Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 14.

8 Usp, *Ibid*, str. 39.

9 Usp, Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 39-40.

emociju čine prosudbe. Krizip govori kako većina ljudi kao da je svjesna emocije u umu koja se javlja u grudnom košu, posebno tamo gdje je smješteno srce.¹⁰

Nadalje, Krizip razlikuje prosudbu od dojmova, zbog toga što su prosudbe voljne.¹¹ Većina ljudi automatski pristaje na sve dojmove, ali Krizip poučava kako možemo uskratiti pristanak dok ispitujemo svoje dojmove. Dojam se ne pretvara u prosudbu sve dok ne damo pristanak. A za Krizipa je prosudba ono što sačinjava emociju. U tom smislu, tvrdi autor, shvaćamo Krizipovu mogućnost odbacivanja emocija uz pomoć razuma, upravo zbog toga što su voljne.

Još je jedna važna stvar koju treba naglasiti kod Krizipa, a to je njegov poseban razlog za odbacivanje svih emocija. On smatra da su naše prosudbe gotovo uvijek pogrešne iz razloga što su racionalnost i karakter jedine istinske dobre stvari, sve ostalo je indiferentno.

1.1.2. Senekine prve kretnje

Lucije Anej Seneka¹² rođen je oko 4. godine prije Krista u Kordobi u Španjolskoj. On razlikuje tri stadija ili "kretnje" u emociji, npr. srdžbi. U "drugoj kretnji" um pristaje na utisak nepravde i na voljni afekt da je prikladno osvetiti se. Treća kretnja je ona u kojoj se emocije odvijaju. Tada dolazi do odluke: "Moram se osvetiti, pa što bude", i ispušta se ono Krizipovo "ukoliko je prikladno reagirati".

Što se tiče prvih kretnji uma, to za Seneku nisu emocije već prethodnice emocijama.¹³ Postoje dvije vrste prvih kretnji: fizičke i mentalne. Ako problijedimo, rasplaćemo se, zadrhtimo ili trepnemo, to može biti primjer fizičkih prvih kretnji. Mentalne prve kretnje su ona stezanja i širenja uma koja osjećamo u grudima kada smo u muci ili kada uživamo. Prve kretnje proizlaze iz pukog dojma da posrijedi neka korist ili šteta, ali još ne sadrže prosudbu pa stoga nisu ni prave emocije. Fizički udar, poput mentalnog, nije pod našom kontrolom i ne možemo ga izbjegći uporabom razuma. U najboljem slučaju možemo ih tek oslabiti navikom i stalnom pažnjom. Na primjer ne možemo izbjegći da na nas ne djeluje tuđe zijevanje ili da nam se oči ne zatvore kada netko iznenada ispred njih pucne prstima.

Vrlo je važno moći razlikovati ove prve reakcije od emocija i zanemariti ih, jer inače možemo doći u emocionalno stanje samim promatranjem naših reakcija. Baš kao što je i jednom rekao William James, ne plačemo zato što smo tužni, nego smo tužni zato što plačemo.¹⁴

10 Usp, *Ibid*, str. 48.

11 Usp, *Ibid*, str. 51.

12 Usp. Seneka, *Rasprava o blaženom životu i Odabrana pisma Luciliju*, Grafos, Beograd, 1981., str. 41.

13 Usp, Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 77.

14 William James, *Principles of Psychology*, New York, 1890.

Ukratko: prva kretnja nije voljna, druga kretnja praćena je voljom, u smislu da je prikladno da se osvetim jer mi je nanesena šteta. Treća kretnja već je nekontrolirana i želi osvetu pod svaku cijenu te je odbacila razum. Drugu kretnju, koja se javlja iz prosudbe, uklanja se prosudbom te je na taj način moguće kontrolirati emocije.

1.1.3. Posidonije i iracionalne sile u emocijama

Posidonije, za razliku od Krizipa i Seneke koji su naglašavali prosudbe, naglašava druge aspekte emocija. Poziva se na Platona koji je razlikovao dvije iracionalne sile unutar duše. Posidonije ih obično naziva moćima te kaže da se jedna tiče srdžbe i dominacije, a druga, nižih žudnji. Da bi ih se umirilo, tvrdio je Platon, emocionalni trening treba započeti još u utrobi s majčinim ponašanjem. Kada se dijete rodi, treba mu se osigurati pravilna prehrana, glazba, tjelesnoj igra itd. Galen je također isticao ulogu prehrane za trening emocija.¹⁵ To će pomoći emocionalnom elementu duše da se pokori racionalnome.¹⁶ Racionalni element trebao bi do 14. godine preuzeti kontrolu, poput kočijaša koji upravlja dvama konjima, nad žudnjom i srdžbom.¹⁷

2. Iskorjenjivanja emocija – za i protiv

Postoji mnogo razloga za i protiv iskorjenjivanja emocija. U ovom poglavlju sam izdvojila i razmotrila neke od primjera koje Richard Sorabji navodi u svom djelu *Emocije i duševni mir*. Želim napomenuti da Američki neurolog Le Doux¹⁸, u istraživanju mozga, došao je do zaključka da su ljudi i druge životinje obdareni automatskim emocionalnim sustavom u svrhu zaštite i preživljavanja. I stoga se s pravom možemo pitati je li ideja o iskorjenjivanju emocija uopće ozbiljno pitanje. Jedna rasprava pokazala je da su emocije općenito potrebne za razumijevanje.¹⁹

2.1. Razlozi za iskorjenjivanje emocija

Prvi razlog za iskorjenjivanje emocija osebujno je stoički, radi se o tome da su emocije, s Krizipovog gledišta, pogrešne prosudbe.²⁰ One se jednim djelom sastoje od prosudbe da je nešto dobro ili loše, a prema stoicima ništa nije dobro ili loše osim karaktera. Stoici tvrde da je kontrola najvažnija, a jedino što može-

15 Usp. Galen, *That the Capacities of the Mind Follow the Blends in the Body*, Quod Animi Mores, Leibzig, 1891., str. 32.

16 Usp. Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 107.

17 Platon, *Fedar*, 246A-257B.

18 Joseph Le Doux, *The Emotional Brain*, New York, 1996; London 1998.

19 Stocker i Hegeman, *Valuing Emotions*, Cambridge, 1996., str. 188, 192, 201-203.

20 Usp. Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 190.

mo držati pod kontrolom je naš karakter, tj. jesmo li vrli.²¹ Iz toga proizlazi da je sve ostalo za stoika indiferentno: emocije, život, zdravlje, ljepota, ružnoća, smrt, bolest, ugled itd.

Druga zamjerkva emocijama je da one izazivaju uznemirenost i onemogućuju spokoj. To je osobito istaknuo Ciceron latinskim prijevodom grčke riječi za emociju.²²

Ugodne i neugodne emocije dolaze zajedno, stoga protivnici emocija ne dopuštaju niti da se ugodne emocije zadrže. Jer ne možemo se nadati užitku, a da nas ne prati osjećaj anksioznosti oko toga hoćemo li doista postići ono što želimo, depresija ukoliko ne uspijemo, strah ako postignuto izgubimo.²³ Bolni aspekt je neraskidivo isprepleten s ugodom i to nije isprepletenost između različitih emocija, već unutar domene iste emocije.

Stoik Epiktet iznosi zanimljivu primjedbu i tvrdi da nekultivirana sklonost prema djeci, supruzi ili prijatelju zapravo nije ljubav nego naš vlastiti interes.²⁴ Njegova primjedba glasi: Roditelj je u agoniji zbog djetetove groznice i želio bi da ima groznicu umjesto svog djeteta. No, za Epikteta ovo nije dokaz ljubavi niti dobre volje, jer ispriječi li se između oca i sina komad zemlje, žena ili slava, vidjet ćemo da će uskoro jedan drugome željeti smrt. I tako se obična obiteljska ljubav pretvara u mržnju. Poanta je u tome da ljudi pridaju pogrešnu vrijednost životu i zdravlju vlastite djece i mnogim stvarima koje su izvan njihovog karaktera i volje. Ljudi vrednuju zemlju, ženu ili slavu i zbog toga njihova ljubav nikad nije prava ljubav. Epiktetov savjet glasi da se podsjetimo dok ljubimo svoju ženu i djecu, kako ljubimo smrtna bića. Epiktet vjeruje da se samo ovim stavom iskazuje istinska briga i ljubav.²⁵

2.2. Prigovori iskorjenjivanju

Jedan od prigovora iskorjenjivanju emocija dolazi iz suvremene psihijatrije koja, govori o tome da se emocije mogu potisnuti na pogrešan način. Postoji mogućnost da se pogrešno uvjerimo da nam se ništa loše nije dogodilo, a ustvari nam se doista dogodila neka nesreća. Ako emociju potisnemo bez razumijevanja njezine pojave, postoji mogućnost da nas zadesa nove emocionalne poteškoće.

Drugi prigovor dolazi od crkvenog oca Laktancija koji govori da bi iskorjenjivanje emocija otklonilo svu motivaciju. On napada stoike zbog zagovaranja *aptheje*.

21 Usp, *Ibid.* str. 178.

22 Usp. *Ibid.* str. 191.

23 Usp. Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 191.

24 Epiktet, *Razgovori*, 2.22.4; 2.22.31.

25 Usp. Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, str. 193.

Treći očiti prigovor koji su stoici naširoko razmatrali glasi da su emocije neiskorjenjivi dio naše prirode. Posidonije je smatrao da je emocionalnost ugrađena u našu dušu, Krizip to niječe, a Seneka tvrdi da je za emocije potreban voljni pistanak. Aristotel se pita: oduzme li se životu čimba, te zatim tvorba, što mu drugo ostaje osim misaonog promatranja?²⁶ Zatim zaključuje da je intelektualna kontemplacija jedina aktivnost bogova i da je ljudi u potrazi za srećom trebaju oponašati.

Jedan od prigovora je da mi opće ne možemo znati kako bi to bilo posve se oslobođiti od emocija.²⁷ Peter Strawson prigovara da bismo se jedva mogli nazvati ljudima.²⁸ Stoicima se također prigovaralo jer su nam emocije potrebne u mnogim aktivnostima, na primjer u bitci, samoobrani, ispunjavanju dužnosti itd.

Neki crkveni oci drže da je oslobođenost od emocija, prikladna ideja, ali ne za ovaj zemaljski život nego za onostrani. O tome će više pisati u zadnjem poglavljiju svog rada, za sada smo želim naglasiti da dosta njih nije prihvaćalo stoički ideal oslobođenosti od emocija.

3. Ne-stoičke tradicije iskorjenjivanja emocija

Razmatrajući povijest tradicija o umjerenosti i iskorjenjivanja emocija, Richard Sorabji uviđa da se rasprava o emocijama vodi još od vremena prije stoika. Postoji i u doba Aristotela, a primjere za iskorjenjivanje emocija možemo naći još u predsokratovaca.²⁹ Stoici dakle nisu bili ni prvi ni posljednji koji su zagovarali *apatheju*, no bili su najutjecajniji. Oni su bili pokretačka snaga u cjelokupnoj antičkoj raspravi. Međutim, oni su bili i dio jedne šire rasprave o emocijama u kojoj su sudjelovale sve filozofske škole. Stoga će u ovom poglavljju predstaviti neke njihove prethodnike i suparnike, ali u manjem opsegu nego što Richard Sorabji navodi.

Predsokratovac Anaksagora nudi jedan od ranijih modela oslobođenosti od emocija. Njegova je ideja bila da bi o vlastitoj djeci i onima koje volimo trebali razmišljati kao o smrtnim bićima. Kada je čuo da mu je sin umro, rekao je kako je znao da je začeo smrtnika.³⁰

Pironovski su skeptici također su vjerovali u iskorjenjivanje emocija, no oni uvode jednu novinu. Njihov je cilj život bez uznenirenosti, i tvrde da izbjegavaju

26 Usp. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1178b8-23.

27 Stocker i Hegemann, *Valuing Emotions*, str. 234-235.

28 Peter Strawson, *Freedom and Resentment*, Proceedings of the British Academy 48, 1962., str. 187-211.

29 Usp, Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 204.

30 Usp, *Ibid.* str. 207.

emocije obuzdavajući pristanak na utisak da je bilo što po prirodi dobro ili loše. Tko smatra da je nešto po prirodi dobro ili loše, češće će i lakše biti uznemiren. Tako će, na primjer, tko pridaje važnost prosudbi da je bol loša, biti zatečen nužnim procesima u боли. No, onaj to se suzdrži od toga da osjetu боли pridoda i (emocionalnu бол) uvjerenje da je ona loša, neće izbjegći бол, ali će mu osjećaj će biti umjeren, sveden na puki osjet, a ne na emociju.

Epikurovci su zagovornici selektivnih emocija.³¹ Za njih je cilj ili svrha života ispravno shvaćen užitak, a to podrazumijeva slobodu od боли, koja može varirati.³²

Aristotel je utemeljitelj tradicije *metriopathētē*, umjerenosti u emocijama, sa svojom poznatom doktrinom da svaka vrlina leži u sredini, između dvije krajnosti. Je li nečega previše ili premalo ovisi o tome tko smo, kakva je situacija, prema čemu ili prema kome su naše emocije usmjerene, o vjerojatnosti ishoda i načinu reakcije.³³

31 Usp. Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 211.

32 <http://fizzit.net/drustvo/filozfija-sociologijga-i-religija/4070-demistificiramo-filozofiju-epi-kur-cinici-i-stoici>

33 Usp. Aristotel, *Nikomahova etika* 1106a26-28; 1106b21-23.

POLOŽAJ ČOVJEKA U KOZMOSU

(*DIE STELLUNG DES MENSCHEN IN KOSMOS*) - PRIKAZ

Josip Lesković

Kad bismo sastavljali listu najvažnijih filozofa 20. stoljeća, na njoj bi se, uz imena poput Martina Heideggera, Jean-Paul Sartrea, Edmunda Husserlea, Karla Jaspersa i Jacquesa Maritaina, zasigurno našao i Max Scheler. Scheler nije imao sreće u ljubavi jer se ženio čak tri puta u svoje pedeset i tri godine života, ali je nedvojbeno bio vrstan filozof, a svojim je djelom *Die Stellung des Mensch im Kosmos* osnivač moderne filozofske antropologije. To kapitalno, iako opsegom ne preveliko, djelo, izdano svega nekoliko mjeseci prije njegove smrti 19. svibnja 1928., namjeravam prikazati u ovom ogledu. Djelo je podijeljeno na sedam dijelova, a svaki od tih dijelova prikazat ću zasebno u nadi da ću uspjeti uhvatiti njegovu misao.

1. Uvod: samoproblematiziranje čovjeka u suvremenosti

Obrazovani Europljanin dvadesetih godina prošlog stoljeća, na pitanje što je čovjek ne može dati jednoznačan odgovor jer mu se po glavi vrte tri glavna, ali međusobno nespojiva idejna kruga misli. Prvi je židovsko-kršćanski, koji nam predstavlja sliku Adama i Eve te raja i pada, drugi je grčko-antički gdje imamo

pojam samosvijesti i uma, a gdje čovjek postaje čovjekom, a treći je mješavina prirodne znanosti i genetičke psihologije, koji se bazira na teoriji evolucije te govori da se čovjek razlikuje od životinja isključivo po stupnju miješanja energija i sposobnosti. Drugi veliki problem jest to da riječ i pojам čovjek označavaju čovjeka kao animal rationale, ali i kao skup stvari koje je suprotstavljaju pojmu životinja te tvore bitni pojam čovjeka, a glavna tema ovog djela će biti pitanje o opravdavanju bitnog pojma čovjeka.

2. Izgradnja psihičkog svijeta: „čuvstveni poriv“, „instinkt“, „asocijativno pamćenje“, „praktična inteligencija“ – i biljka, životinja i čovjek

Scheler nam govori da je granica psihe, odnosno duha, ista kao i granica života te prvi pojам, *čuvstveni poriv*, pripisuje čak i biljkama, koje od njega imaju samo poriv za rastom i razmnožavanjem, ali ga ipak imaju, te iz toga izvodi da je praporiv svega života poriv za razmnožavanje i smrt, a ne volja za moć. Tvrdi i da svijest nastaje tek u refleksiji osjeta te da se osniva na trpljenju i da je čak proporcionalna s trpljenjem, te da je čovjekov poriv, zbog najkoncentriranijeg jedinstva bitka u prirodi, najbogatiji. *Instinkt*, odnosno instinkтивno držanje je prirođeno i naslijedno, smislu primjereno, koje služi sebi ili cijeloj vrsti te se odvija po čvrstom i nepromjenjivom ritmu. To držanje se može usavršiti vježbom, ali se nikad ne može determinirati da takvo i bude. *Asocijativno pamćenje* je složeniji oblik bitka i događanja od instinkta, a njegov temelj je uvjetovani refleks. Usko vezan pojam uz asocijativno pamćenje je i pojam tradicije, za koju Scheler drži da pravi ljudski razvoj bitno počiva na postupnom slabljenju tradicije, koje je djelo razuma koji odbacujući sve moći koje navikavaju čovjeka na majku oslobođa tlo za nove pronalaske i otkrića. *Praktična inteligencija* je korektiv za opasnosti asocijativnog pamćenja, gdje imamo sposobnost i čin izbora te sposobnost davanja prednosti dobrima ili članovima vrste u procesu razmnožavanja, a autor smatra da i životinje imaju neku vrstu inteligencije, što bazira na istraživanju Wolfganga Köhlera.

3. Novi princip: „duh“, „otvorenost svijeta“, samosvijest, čista aktualnost duha. Bitna razlika čovjeka i životinje.

Dva su glavna principa koje ovaj njemački filozof odbija u ovom dijelu knjige: prvi koji jedino čovjeku pridaju inteligenciju i izbor, što on ne smatra točnim, te drugi, evolucionistički, koji otklanja razliku između čovjeka i životinje te us-

postavlja teoriju homo fabera. Princip suprotan svakom životu, duh, koji ima sposobnosti mišljenja ideja, zrenja i emocionalnih i voljnih akata je Schelerov izbor za specifičnost čovjeka, dok akt-centar u kojem se on pojavljuje zove osobom, a kao osnovnu oznaku duhovnog bića uzima egzistencijalnu neovisnost tog bića od organskog. Čovjek jedini ima kategoriju stvari i supstancije te funkciju prostora i vremena, izvan kojih nema postojanja te duhu pridaje čistu aktualnost te tvrdi da ne možemo objektivizirati osobe, no ipak odlazi u Schellingovski i Hegelovski tip panteizma s tvrdnjom da naše „ideje“ sustvaraju.

4. Akt ideiranja kao specifični duhovni akt. Spoznaja biti i doživljaj zbilje. Čovjek: „onaj koji može da kaže ne“

Za ovaj ulomak autor je dosta posegnuo za Buddhinim tekstovima, te tvrdi da je akt ideiranja potpuno različit od bilo kakve tehničke inteligencije, a kao ogledni primjerak uzima pitanje što je bol kao bol te Buddhino obraćenje nakon što je video siromaha, bolesnika i mrtvaca. Ideiranje zapravo znači zahvatiti esencijalne oblike izgradnje svijeta na jednom primjeru tog postojećeg područja, a biti čovjek zapravo znači dobaciti toj biti jedan glasni *ne*, uskratiti egzistencijalni sud i potpunim isključivanjem naših osjetila i odnosa doći do pravog utiska zbiljnosti. Zbilja je za svako živo biće pritisak koji ometa i sužava, a njen korelat je „čisti“ strah.

5. Problem „sublimiranja“: izvorna nemoć duha i njegovo zadobivanje moći. Kritik „klasičnog“ i „negativnog“ učenja o čovjeku. Sublimiranje kao svjetski tok

Sljedeće pitanje na koje se osvrće autor jest izvire li duh tek iz askeze, ili pomoću tog *non fiata* volje samo održava energiju, te se priklanja ovom drugom rješenju. U ovom se pak poglavljtu obračunava s dvije teorije o čovjeku, klasičnom i negativnom. Klasičnu teoriju je sažeо kao teoriju o svemoćnom bogu i participaciji na bitku, a bog je svemoćan baš pomoću svoga duha, što on odbacuje zbog toga što smatra da duh treba askezu koja mu daje moć, snagu i djelotvornost. Također je ocijenio ovu teoriju kao opasniju, jer je temelj zapadne filozofije, a kao zabludu, osim ove gore spomenute, karakterizira i postulat da je viši stupanj bitka uzrok nižemu te tvrdi da je moćno ono što je izvorno niže, a nemoćno najviše, pridajući veliku neovisnost biljkama. Negativnu teoriju predstavlja kao teoriju po kojoj svи

stvarajući akti nastaju na temelju *ne*, a preko Buddhe, Schopenhauera, Alsberga i Freuda ju pojašnjava. Glavni problem negativne teorije je pretpostavljanje onog što bi trebala razjasniti, što ne daje odgovor na pitanje o izvoru negacije u čovjeku ili zašto se neka negacija jednom pretvara u neurozu, a drugi put u genijalnost.

6. Jedinstvo duša-tijelo(kritika Descartesa) i onička suprotnost duh-tijelo(kritika naturalističkog učenja o čovjeku i učenja L. Klagesa)

Ovo poglavlje Scheler kreće paljbom iz svih oružja po Descartesu, priznajući mu među nizom zabluda jedino autonomiju i suverenitet duha te spoznaju čovjekove nadmoćnosti nad cijelim svijetom, a po tadašnjim fiziološkim istraživanjima smatra fiziološke i psihičke procese strogo ontološki identičnima te fenomenološki identičnima u tome da su amehanički, teleoklini i usmjereni na cjelinu, a fiziologiju i psihologiju smatra kao dvije strane promatranja istog procesa. To zajedništvo pokušava dokazati da neki procesi, poput spolnog uzbuđenja ili smrti, dolaze iz više različitih izvora, govori da je duša vezana uz tijelo ali ne daje dokaze, te tvrdi da Mendelovi zakoni nasljedivanja vrijede i za tijelo i za dušu, stavljajući život-duh kao glavnu čovjekovu suprotnost, gdje duh ideira život, a samo je život kadar duh staviti u akciju i ostvariti. Slijedeća kritika koju nam podastire je kritika formalno-mehaničkog shvaćanja odnosa duha i života, gdje kritizira mehanicistički pristup Demokrita, Epikura i Lamettrieja, te Hu-meov pristup iz osjetilnih pojedinosti. Nakon formalno-mehaničkog shvaćanja se obrušava i na vitalističke teorije koje smatraju da je ljudski duh kasni razvojni produkt nagonskog života, te ih dijeli u tri podtipa: sustav nagona za hranom koji zastupa Marx, sustav nagona za spolnom aktivnošću koji predstavljaju Freud i Schopenhauer te sustav nagona za moći koji su proklamirali Macchiavelli, Hobbes i Nietzsche. Slijedeća kritika je upućena Ludwigu Klagesu i njegovom panromantičnom načinu mišljenja, gdje kritizira njegov nazor da je duh izvor, ali izjednačen s inteligencijom i sposobnosti izbora te nazor da su razne psihofizičke smetnje uzrok duha, s čime se ne slaže Scheler jer su po njegovom mišljenju duh i život upućeni jedan na drugoga.

7. Čovjek i osnova svijeta. Porijeklo religije. Porijeklo metafizike

Posljednje poglavlje ovog djela je ujedno i njegovo najvažnije poglavlje gdje dobivamo autorovu zadaću filozofske antropologije: točno pokazati način kako iz osnovne strukture ljudskog bitka izlaze svi specifični monopolji, poslovi i djela

čovjekova, poput jezika, savjesti, ideje o pravu i nepravu, država, mit, vjera, društvenost i ostali. U ovom poglavlju nam govori da je čovjek, spoznavši kontingenčnost svijeta, došao pred dvije mogućnosti: čuđenje, koje vodi u metafiziku, te želju za spasenjem, koje ga je odvelo u religiju, čija je okosnica prevladavanje nihilizma. Budući da poriče teističku pretpostavku jednog duhovnog i svemogućeg osobnog boga, zapada u Spinozin i Hegelovski panteizam, stavljajući čovjeka kao mjesto samoostvarenja, a za jedino mjesto postojanja boga koji nam je pristupačan odabire ljudsko Ja i ljudsko srce.

Zaključak

Filozofska antropologija duguje puno Maxu Scheleru, jer je on prvi koji je odredio njenu zadaću, postavši time i njezin utemeljitelj. Djelo *Die Stellung des Menschen in Kosmos* je važno prvenstveno poradi toga, ali je i ogledni primjerak činjenice da svaka antropologija prije ili poslije dođe pred pojmom boga, gdje se odlazi u čisti ateizam, prihvaćanje kršćanskog osobnog Boga ili u panteizam, kao što su otišli Spinoza, Hegel i Scheler. Jednom riječju, ovo je djelo koje mora kritički proučiti svatko tko se misli baviti filozofskom antropologijom u današnjem svijetu.

PRVE KRETNJE KOD AUGUSTINA I POVIJEST JEDNE POGREŠKE

Dijana Budimir Bekan

Aurelije Augustin (354.-430.)¹ jedan je od najznamenitijih latinskih crkvenih otaca i veliki zapadni crkveni učitelj. Augustin je znao za ideju prvih kretnji iz mnogih izvora.² On izjednačuje prve kretnje s emocijama, oslanjajući se na Aula Gelija, a ne na Seneku, koji je bio autoritet za stoičke ideale. U izvješću Aula Gelija o stoicizmu postoji promjena jednog jedinog slova abecede, i ta promjena je bila dovoljna da krivo usmjeri Augustina.³ Aulo Gelije, rimski filozofski kroničar, bio je suputnik stoičkom filozofu na brodu tijekom oluje. Stoik je počeo drhtati pa ga je jedan azijski Grk pitao, zašto se on stoik uplašio i problijedio. Stoik je odgovorio da za njegove kratke i prirodne drhtaje postoji objašnjenje u Epiktetovoj knjizi *Razgovori*. Gelije parafrazira Epikteta te govori da um čak i mudre osobe mora biti pokrenut i malo se stisnuti te postati blijed, ne zato što vjeruje da postoji nešto loše, nego zbog određenih brzih i neželjenih kretnji koje preduhitre djelovanje razuma. Međutim mudar čovjek ne pristaje na te zastrašujuće slike u svom umu, nego ih odbacuje.

Opasnost počinje s Gelijevom promjenom slova, kada umjesto *pallescere*, "problijedjeti", stvara *pavescere* što znači "postati drhtav". Riječ drhtaj u sebi sa-

1 Usp. <http://kamenjar.com/sveti-augustin-354-430/>

2 Usp. Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 389.

3 Usp. *Ibid.* str. 392.

drži dvosmislenost između stvarnog straha i pukog podrhtavanja.⁴ Upravo ova dvosmislenost čini nejasnim Senekinu ključnu tvrdnju, da u fazi početnog šoka još uvijek nismo uronili u emociju.

Augustin misli da su stoici, dopustivši početne šokove, zapravo dopustili emocije i da su, priznavši da neke indiferentne stvari ipak odabiremo radije od drugih, zapravo priznali da su one dobre. U djelu *O državi Božoj*, Augustin sažima Gelijev prikaz te ga prepričava, kako on misli, na jednostavniji način. Ali njegova "jednostavnija" verzija sadrži izmjene. Dva puta koristi Gelijevu riječ *pavescere*, "postati drhtav" i ide u pogrešnom smjeru time što dodaje "od straha". Augustin dodaje da se mudra osoba može usukati od tuge, i tu reakciju opisuje kao strast. Zatim zaključuje da se strasti mogu događati i stoičkom mudracu.

5.6.1. Augustin o *apatheji*

Augustin govori: ako se uzme da stoička *apatheia* uključuje slobodu od ljubavi i naklonosti, onda ona nikad nije poželjna. Ako se pak uzme da je *apatheja* sloboda od straha i drugih uznemirujućih emocija, onda ona nije ni poželjna ni ostvariva u ovom životu, već joj se možemo nadati u sljedećem.⁵ Na pitanje zašto bismo žalost trebali smatrati korisnom u ovom životu, Augustin opisuje svoju žalost zbog smrti prijatelja kao ono što ga vodi Bogu, jer je na kraju shvatio da je samo Bog dovoljno postojan da se pouzda u njega.⁶ Općenito Augustin se svrstava protiv stoika jer se zalaže za umjerenost emocija, a ne za njihovo iskorjenjivanje.

4 Usp. *Ibid.* str. 394.

5 Richard Sorabji, *Emocije i duševni mir*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016., str. 416.

6 Augustin *Ispovijesti* 4.4

RAZMIŠLJANJA NEKIH TEOLOGA O TEORIJI EVOLUCIJE

Ante Ugrina

UVOD

Nakon “bljeska” “Kopernika biologije” Charlesa Darwina te njegova djela *Postanak vrsta*, mnoge su se mjesne Crkve, ali i Crkva u cjelini, pobunile protiv njegove selekcijске teorije evolucije. Naime, jer je bila u poptunoj suprotnosti sa Svetim pismom.¹ “Kao i više puta prije, biblijska se objava identificirala s određenom prirodoslovnom teorijom, boreći se sa stajališta tradicionalne vjere protiv ‘pogubnog evolucionizma’ a za fiksizam koji se slagao s Biblijom i tradicijom. Ta je borba u drugoj polovici 19. i prvoj polovici 20. stoljeća bila žučljiva te je vođena svim dopuštenim i nedopuštenim sredstvima: knjigama, člancima, pamfletima, karikaturama, propovijedima, itd.”² No, s vremenom, situacija se smirivala. Teorija evolucije je imala vlastitu “evoluciju”, što hoće reći poboljšanja i kritike s biološke strane, čemu se još ne vidi kraj, a i Crkva je u odnosu na teoriju evolucije imala svoju “evoluciju”. Ovdje ja važno spomenuti belgijskog teologa i astronoma Georgesea Lemaitrea (1894.-1996.) koji je sudjelovao u preuređenju današnje kozmologije, a njegova su se istraživanja odnosila ponajprije na kozmološke rezultate teorije relativnosti i pitanja o uzrocima ekspanzije svemira.

1 Oni teolozi koji su drugačije mislili, te pokušali doći do dijaloga ili pomirenja, a bilo ih je, bili su osuđeni na šutnju ili zastrašivani.

2 I. Kešina, *Stvaranje evolucijom*, str. 158.

U ovom radu predstaviti će se važni autori-teolozi, koji su svojim idejama nastojali doprinijeti dijalogu i boljem odnosu na području filozofsko-teološke i prirodoznanstvene misli. Naime, tu važnu ulogu su imali *Pierre Teilhard de Chardin*, *Karl Rahner* i *Vjekoslav Bajšić*.

1. Pierre Teilhard de Chardin

Posebno mjesto i važnost u pokušajima traženja Boga na relaciji "stvaranje-evolucija" zauzima francuski teolog, antropolog i paleontolog, jedan od najistaknutijih znanstvenika prošlog stoljeća, isusovac *Pierre Teilhard de Chardin* (1881.-1955.).³ Nastojat ćemo prikazati njegove temeljne postavke koje se tiču evolucionizma, pri tom imajući u vidu njegova djela, a posebno njegovo djelo *Fenomen čovjeka*.⁴

Gotovo cijeli svoj život Chardin je posvetio usklađivanju pa i sjedinjavanju dvaju velikih područja ljudskog života: nebeske ljubavi prema Bogu i kozmičke ljubavi prema svijetu. Privalčile su ga dvije stvari: svijet materije kojeg upoznajemo uz pomoć znanosti te objavljenja Božja riječ koju spoznajemo pomoću vjere. "Zbog toga on nastoji pomiriti i uskladiti dva suvremena uvjerenja: vjeru u Boga i vjeru u svijet. Ta dva uvjerenja Chardin dovodi u sklad time što je evoluciju shvatio kao proces kojim materijalni svijet raste u duhu: što je nekoć bilo bezlični svijet materije, postalo je razumno, samosvjesno kao mi sami. Pri tome je evolucija za njega univerzalni proces i zakon, a ne samo zakon organskog svijeta. I ne samo to. Chardina je vodilo uvjerenje da moderna prirodna znanost ne samo što nije u suprotnosti s Objavom, nego izravno vodi kršćanstvu."⁵ "Izvornost mog uvjerenja sastoji se u tome što se ono korijeni u dvama životnim područjima za koja se obično drži da su suprotna. Odgojem i duhovnom naobrazbom spadam u 'djecu neba'. Po temperamentu međutim i stručnom obrazovanju ja sam 'dijete zemlje'. Tako, životom smješten u srce dvaju svjetova kojih teoriju, jezik i osjećaje poznajem iz bliskog iskustva, nisam u sebi gradio nikakva razdjelnog zida. Dapače sam tim dvama prividno oprečnim utjecajima dopustio da duboko u meni posve slobodno djeluju jedan na drugi. Sad međutim, na cilju tog pothvata, nakon trideset godina posvećenih težnji za unutrašnjim jedinstvom, imam dojam da se posve prirodno stvorila sinteza između te dvije struje koje su me nosile. Jedno nije poništilo drugo, nego ga je osnažilo. Danas vjerojatno pravije no ikada vjerujem u Boga - i zacijelo više no ikada u svijet."⁶

3 Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin rođen je 1. svibnja 1881. godine u Orcinesu u Francuskoj. Bio je francuski isusovac, teolog, filozof, antropolog, geolog, paleontolog i esejist, a umro je 10. travnja 1955. godine u New Yorku. Opširnije usp. I. Kešina, *nav.dj.*, str. 171.

4 P. Th. de Chardin, *Fenomen čovjeka*, Beogradski izdavačko-grafički Zavod, Beograd, 1979.

5 *Isto*.

6 H. Küng, *Postoji li Bog?*, str. 159-160.

Duhovne vježbe sv. Ignacija te djelo H. Bergsona *Stvarateljska evolucija* umnogome su utjecali na Chardina. Naime, u vježbama sv. Ignacija je naučio tražiti Boga u svemu, dok je u Bergsonovom djelu bilo važno to što autor dovodi u pitanje čisto racionalističku znanost te priznaje djelevanje skrivenih sila. Rad de Chardina kao geologa i paleontologa također je učinio od njega osobu svjesnu kako cijelokupni svemir mora biti shvaćen u jednom apsolutnom nastajanju od "manje" ka "više".⁷ Upravo je Bergsonova filozofija stvarateljske evolucije dala Chardinu ideju kako teoriju evolucije pomiriti s svjetonazorom ("ondašnjeg") kršćanstva.⁸

Zanimljiva je sintagma u ovom kontekstu *Chardinova metoda*, a ono što je karakteristično za nju je težnja da se drži samih pojava, odnosno procesa i odnosa u stvarnosti koji su dostupni samom viđenju. "Prvo, samo Fenomen ne treba, dakle, tražiti na ovim stranama *objašnjenje*, već samo *uvod u objašnjenje svijeta*. Uspostaviti oko čovjeka, izabranog kao središte, koherentan red između onoga što je uslijedilo i onoga što je prethodilo; otkriti između elemenata univerzuma ne sistem ontoloških i kauzalnih odnosa, već iskustvom otkriveni zakon rekurencije koji izražava njihovo sukcesivno pojavljivanje tokom Vremena - eto, i jednostavno to je ono što sam pokušavao da učinim. Dalje od te prve *naučne* misli, razumije se, ostaje otvoreni prostor, važan i otvoren za dublja razmišljanja i filozofa i teologa."⁹

Dakle, njegovo polazište je iskustvena stvarnost, a uvođenje metafizičkih i teoloških pojmoveva ne znači da su oni polazište, već (mogući) zaključci do kojih dovodi ova fizička fenomenologija. Metafizički i teološki pojmovi su osmišljenje i usmjerenje ove iskustvene, osjetilne stvarnosti. Chardin je kao teolog i prirodoslovac istodobno odan Bogu, ali je i vezan za Zemlju te iz te "dvojakosti" nastoji pomiriti i uskladiti vjeru u Boga i vjeru u svijet. To izražava sljedećim riječima: "Duhovno savršenstvo (ili svjesna 'centričnost') i materijalna sinteza (ili složenost) predstavljaju samo dvije povezane strane ili dijela istog fenomena."¹⁰

Za Chardina evolucija je univerzalni proces i zakon, a ne samo zakon organskoga svijeta. "Na početku stoji kozmogeneza kao evolucijsko 'rađanje svemira', a iz nje je proizšla gogeneza; biogeneza je rezultat geogeneze - život je nastao iz unutarnjih snaga materije; antropogeneza, pojava čovjeka, uslijedila je ostvarenjem 'refleksne svijesti'."¹¹ Nadalje, prema Kešini "evolucija je, dakle, usmjerena prema sve većim

7 Usp. I. Kešina, *Stvaranje evolucijom*, str. 172.

8 Ono što je utjecalo na Chardina, a tiče se Bergsona, jest Bergsonova ideja stvarateljske životne sile, koja nije spojiva sa statičkom slikom svijeta. Dakle, život je realnost koja označava trajni tijek. Usp. *Isto*, str. 173. O razlici Bergsona i Chardina opširnije usp. *Isto*.

9 P. Th. de Chardin, *Fenomen čovjeka*, str. 9.

10 *Isto*, str. 39.

11 I. Kešina, *Znanost-vjera-etika*, str. 53; I. Kešina, *Stvaranje evolucijom*, str. 175. Sintagmu "refleksna svijest" Kešina tumačeći Chardina u navdenom djelu naziva još: svijest, *ratio*.

stupnjevima životnosti i svjesnosti (psihičnosti), tako da pojava ljudske svijesti znači kulminacijsku točku cjelokupnoga ranijeg kozmičkog razvoja. Čovjek - to je osviđena evolucija svijeta. 'Točku' koja predstavlja posljednje i vrhovno žarište konvergencije, a koju sadržajno moramo zamišljati kao apsolutnu svijest i apsolutnu osobu, Chardin naziva *Točkom Omega*, tj. Kristom, koji je središte središta".¹²

Dakle, s čovjekom kao glavnom osi svemira započinje nova era povijesti Zemlje. Stoga, razumjeti čovjeka značilo bi razumjeti čitav svijet. "U ljudima i preko nas stalno se, u sklopu sveopće evolucije nastavlja uspon antropogenetske noogeneze (evolucije uma) prema Točki Omega, tj. prema sjedinjenju s Kristom."¹³ Tako i sam Bogočovjek, Isus Krist, postaje "organsko središte" svemira, i to u prostoru i vremenu, rođenjem od žene i svojom smrću na križu.

Chardin govoreći o Isusu Kristu kao Točki Omega ne izostavlja *ljubav*. U tom kontekstu piše: "Nikada, prema tome, ma koliko čudesan bio njen predviđeni lik, nikada Omega ne bi mogla ni samo da uravnoteži igru sila privlačnosti i odbojnosti, kada ne bi djelovala istom silom, odnosno istim tkivom blizine. U ljubavi, kao i u svakoj drugoj vrsti energije, linije sile moraju se zatvarati u svakom trenutku u postojećem danu. Idealno središte, potencijalno središte - ništa od svega toga ne može biti dovoljno. Za suvremenu i stvarnu noosferu, stvarno i današnje središte. Da bi bila krajnje privlačna, Omega mora već biti krajnje prisutna."¹⁴ Chardin odbacuje govor o panpsihičtu u svojem naučavanju, jer prema njegovu

U ovom kontekstu možda je važno napomenuti kako Chardin razlikuje čovjeka i životinju po tome što životinja zna, ali ne zna da zna, a samim time čovjeka se stavlja na povlašteni pijede-stal u kozmosu. Upravo u tom kontekstu valja naglasiti maločas spomenuto refleksnu svijest. Dakle, čovjek je pri tome u jednom univrezalnom procesu *kolektivne humanizacije*, gdje prelazi u jedno više stanje *suprerefleksije* ili *nadsvijesti*, pri čemu ga *snaga kršćanske ljubavi* vodi prema sjedinjenju s *Točkom Omega*, tj. Kristom.

Opširnije o kozmogenezi, biogenezi, antropogenezi (noogenezi) i kristogenezi usp. I. Kešina, *Stvaranje evolucijom*, str. 177-188.

12 *Isto*.

13 I. Kešina, *Znanost-vjera-etika*, str. 53.

14 P. Th. de Chardin, *Fenomen čovjeka*, str. 215-216.

Chardin razvija kozmogenezu, biogenezu, antropogenezu (noogenezu) i kristogenezu. No, u ovom kontekstu najvažnija je upravo *kristogeneza*. Evolucija je prema Chardinu samo prvi korak u dugom procesu humanizacije. Stoga se vidi važnost humanizacije za Chardina. Nije toliko važna ni egzistencija, koliko konzistencija. U kontekstu antropogeneze, konkretnije u noosferi (područje ljudske svijesti) postoji odgovarajući aktualni Centar. Taj centar jest Logos, utjelovljeni Logos Isus Krist, kao "Točka Omega" upravljenosti svih oblika radikalne energije u evoluciji kozmičke tvari. Bez Krista kao vrhovnog i autonomogn središta, ili bolje rečeno ognjišta, ne bi bilo noosfere. Usp. I. Kešina, *Stvaranje evolucijom*, str. 177-182.

Radijalna energija, za razliku od *tangencijalne energije* koja element čini neraskidivo vezanim sa svim elementima istoga reda u svijetu, privlači (vuče) narprijed k jednom sve složenijem i sređenijem stanju. Riječ je naime energiji psihičke naravi koja se dijeli na dvije (navedene) komponente. Usp. *Isto*, str. 180.; Opširnije o toj temi *Isto*, str. 180-181.

mišljenju, Krist - Točka Omega, posjeduje četiri atributa "autonomnost, suvremenost, nepovratnost i konačno transcendentnost"¹⁵.

Chardin na koncu piše o otkrivanju te autonomne Točke: "I eto, čak načina kojim nam se na kraju procesa otkriva i sama Omega, ukoliko u njoj pokret sinteze dostiže vrhunac. Međutim, pod tim evolutivnim licem, ona pokazuje tek, obratimo pažnju na to, samo *polovinu* sebe. Poljednji član niza, ona je istovremeno *izvan niza*. (...) U protivnom skup bi klonuo nad samim sobom - u organskoj suprotnosti sa čitavom operacijom. Kad, prevladavši elemente, počnemo govoriti o svjesnom polu svijeta, nije dovoljno reći da on izranja iz uzdizanja svijesti - potrebno je dodati da je već tom genezom istovremeno i *izronio*. Inače on ne bi mogao niti da vlada kao ljubav, niti da učvršćuje ko ono što je neiskvarljivo. Kad po svojoj prirodi ne bi izmicao vremenu i prostoru koji okuplja, on ne bi bio Omega."¹⁶

Kako vidimo, Chardin je uvjeren da prirodoznanstvena dostignuća i dostignuća ljudske misli vode spiritualističkom evolucionizmu, a ne materijalističkom. Svijet ima svoj početak i kraj koji su zapravo jedna te ista točka. Razvoj slijedi logiku, a ne puku slučajnost. Iz tog razloga kršćanstvo bi trebalo prihvati evolucijski rast, tzv. novi kršćanski transformizam. Chardin zato povezuje paruziju s određenim stanjem čovječanstva na stupnju rasta evolucije. Kešina se, zajedno s Chardinom pita: "...ne bi li se radije trebalo pretpostaviti da će paruzijska iskra izbiti fizičkom ili organskom nužnošću, između neba i čovječanstva, da ono biološko dođe do određene kritičke točke zajedničke razvojne zrelosti? Tada se ultra-ljudsko dovršenje koje neo-humanizam naslućuje u evoluciji konkretno podudara s krunjenjem koje svi kršćani očekuju u utjelovljenju... Kršćansko gore sjedinjuje se s ljudskim naprijed (ali ne da se u njemu utopi, nego da ga 'ponadnaravnjuje')!"¹⁷ Pojam "Boga Stvoritelja" možda bismo trebali shvatiti kako se Božje stvaranje nastavlja kao trajno stvaranje uz fizičko Kristovo prisustvo, koji uz pomoć čovjeka i Crkve vodi evoluciju Materije, preko sveopće ljubavi kao temeljnog nadahnuća ljudskih djela, prema sjedinjenju upravo u Njemu kao Točki Omega.¹⁸

15 P. Th. de Chardin, *Fenomen čovjeka*, str. 217. "U osudi Chardinova shvaćanja, koju je objavila Kongregacija za nauk vjere u Rimu 30. srpnja 1960., među ostalim prigovara se Chardinu da njegovo učenje mijesha materiju i duh, pri čemu bi duh bio samo viši stupanj materije, te da Chardin zastupa jednu vrstu panpsihizma, tj. da na mjesto Boga stavlja nekakvu 'dušu svijeta', i to upravo u svojem učenju o Kristu kao Točki Omega cjelokupne evolucije." Citirano prema I. Kešina, *Znanost-vjera-etika*, str. 54.

16 P. Th. de Chardin, *Fenomen čovjeka*, str. 217.

17 I. Kešina, *Znanost-vjera-etika*, str. 55.

18 Usp. *Isto*, str. 54.

2. Karl Rahner

Jedan od najvećih rimokatoličkih teologa 20. stoljeća sasvim sigurno je njemački isusovac *Karl Rahner* (1904.-1984.).¹⁹ Njegov utjecaj na dijalog između prirodnih znanosti i teologije, bio je od iznimne, gotovo presudne važnosti. Svojim je mnogobrojnim djelima nastojao pokazati kako se može razumjeti Božje djelovanje i djelovanje stvorenja.

Kako Kešina tvrdi, već je od pedestih godina 20. stoljeća “neumorno radio na zadaći otvaranja novih perspektiva koje bi isključivale konflikt između teologije s jedne strane, te prirodoslovnih i humanističkih znanosti, s druge”.²⁰ Središte njegovog teološkog propitivanja bila je misao o evoluciji, a posebno je bio zainteresiran za problem razvoja kršćanske antropologije te je nastojao vrednovati i suvremena filozofska strujanja poput egzistencijalizma i personalizma. Osobito zanimljive teme bile su mu: postanak čovjeka s naglaskom na nastanak ljudskog duha, istočnog grijeha, materije i duha, itd., jasno, promatrane “očima evolucije”.

Vrlo značajna su Rahnerova razmišljanja o postanku ljudskog duha²¹, a temeljna točka od koje polazi je upravo crkveno Učiteljstvo, konkretnije enciklika *Humani generis* (1950.). Kako je već rečeno, u njoj se zahtijeva neposredni Božji zahvat u kontekstu nastajanja ljudske duše u događanju evolucije. “To se odnosi i na stvaranje svakoga pojedinoga djeteta danas. Stajalište, da čovjek svojim tijelom potječe evolutivnim putem od životinjskog carstva, dok je njegov duh neposredno od Boga stvoren, prema Rahnerovu mišljenju je dualistička i platonička dihotomija i kao takva neodrživa.”²² Ukoliko je Bog transcendentni temelj cjelokupnog realiteta u njegovom bivstvovanju i djelovanju, ne znači nužno da je svijetu imantan. Božja je djelujuća stvarnost uvijek nazočna posredstvom konačnih stvari. Zato se Kešina pita zajedno s Rahnerom: “Je li stvaranje ljudske duše... jedan ekscepionalni, izvanredni događaj čija ontološka osobina protutrijeći svemu što se inače shvaća o odnosu prvog uzroka prema drugotnjima ili je riječ o jednom nastajanju kako se to i inače događa kod stvorenja?”²³ Stoga, Rahner može shvatiti neposredno stvaranje ljudske duše kao slučaj kroz koji se nadilazi samog sebe, pri čemu se ne bi nijekalo neposredno Božje djelovanje.

19 Karl Rahner rođen je 5. ožujka 1904. godine u Freiburgu im Breisgau. Bio je njemački isusovac te jedan od najvećih rimokatoličkih teologa 20. stoljeća. Umro je 30. ožujka 1984. godine u Innsbrucku u Austriji. Opširnije usp. I. Kešina, *Stvaranje evolucijom*, str. 194.

20 I. Kešina, *Znanost-vjera-etika*, str. 55.

21 Opširnije i detaljnije o ovoj temi u: I. Kešina, *Stvaranje evolucijom*, str. 197-217. Opširnije i detaljnije također usp. K. Rahner, *Sämtliche Werke. Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, (Uredio: Hans-Dieter Mutschler), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2002., posebno str. 3-17; 36-138; 164-171; 192-202; 269-300; 337-343; 344-345; 482-491; 693-704.

22 *Isto*, str. 56.

23 *Isto*.

Rahnerova promišljanja pridonijela su spoznaji kako se Božje stvarateljsko djelovanje može razumjeti preko njegovih drugotnih uzroka. Takve misli bile su prisutne i kod drugih teologa koji su se bavili ovom ili sličnom tematikom, no kod Rahnera je ipak izraženija bila i misao i želja o uspostavi "normalnih" komunikacijskih odnosa na ovom području. "Ovaj pogled na odnos evolucije i stvaranja na teološkom području vrijedi kao općeprihvaćen te vrijedi kao najbolje misaono rješenje. Dakle, Bog stvara svijet u nastajanju, svijet koji sam sebe ostvaruje. Božje stvarateljsko djelovanje se, kako to kaže Chardin, 'više ne shvaća kao upadanje njegovih djela usred pretpostojecih bića, nego kao nastajanje usred stvari, niza izraza njegova djelovanja. Ono zbog toga nije ni manje bitno, ni manje sveopće, a pogotovo ne ni manje blisko.'"²⁴

"Prema Rahneru,...može se neposredno Božje stvaranje duše shvatiti kao slučaj općeg nastajanja kroz samonadilažanje. Tim objašnjenjem se, smatra on, ne nijeće neposreno Božje djelovanje. Pri tome je važno primijetiti da se Božje djelovanje ne može zamisliti na način kao da bi se nešto proizvodilo što stvorene ne bi i samo proizvodilo, na temelju djelovanja koje mu je svojstveno i samostalnosti koju mu pruža Božje djelovanje. A zamisli o neposrednom Božjem stvaranju duše ne suprotstavlja se uzročnost roditelja, nego samo pojašnjava da im snaga Božje uzročnosti omogućuje da prijeđu granice koje postavlja njihova bit."²⁵

Zajedno sa I. Kešinom možemo kazati: "Dakle, Bog stvara svijet koji je u nastajanju, tj. svijet koji samoga sebe ostvaruje. Bog je unutarnja jezgra djelovanja stvorenja, ali isto tako je Bog meni samom bliži, tj. unutarniji nego sam ja sam sebi. On je najunutarniji sama mene, a ipak istodobno ono što nadilazi svako poimanje budući da se uopće ne da obuhvatiti pojmovima. Bog kao Stvoritelj 'nije kategorijalni uzrok pored drugih uzroka u svijetu, nego je On živi, trajni transcendentalni temelj samogibnaja u svijetu'."²⁶

3. Vjekoslav Bajšić

U ovoj filozofsko-teološkoj analizi slijedili smo osnovne teze P. Th. de Chardina i K. Rahnera. No, neizostavna je, prema riječima I. Kešine, i misao *Vjekoslava Bajšića* (1924.-1994.)²⁷koji se trudio spojiti teološko učenje o Stvaranju i Darwinovu selekcijsku teoriju evolucije.

24 *Isto*, str. 57.

25 I. Kešina, *Stvaranje evolucijom*, str. 219. "Rahner sa žaljenjem upućuje prigovor modernim prirodoslovцима koji, (...) ostaju uvelike zarobljeni koliko predznanstvenom toliko i predfilozofiskom i predteologiskom perspektivom." K tome nadodaje kao je predodžba o tome "da je čovjek slučajni, zapravo nemamjeravani proizvod povijesti prirode, da je on hir prirode, proturijeći ne samo metafizici i kršćanstvu, nego u osnovi i samoj prirodnjoj znanosti." *Isto*, str. 220.

26 *Isto*.

27 Vjekoslav Bajšić rođen je 11. veljače 1924. godine u Čakovcu. Bio je hrvatski svećenik, filozof i teolog. Umro je 1994. godine u Zagrebu. Opširnije usp. *Isto*, str. 221-222.

Prije samog predstavljanja Bajšićeve misli, valja pripomenuti kako problem evolucionizma unutar kršćanske slike svijeta, prema njemu proizlazi iz "dotrajalosti srednjovjekovne slike materijalnog svijeta"²⁸. Glavna tema koju problematizira V. Bajšić tiče se filozofske problematike teorije evolucije, a prvenstveno se odnosi na disjunkciju: finalizam-antifinalizam, pri čemu se pod antifinalizmom misli upravo na Darwinovu seleksijsku teoriju evolucije.²⁹ Valja najprije razumjeti kako je mutacija danas jedini poznati put kojim se živi organizmi transformiraju. Stoga, priroda i način mutacija će u skladu s tim "odlučiti" ide li evolucija po planu, demjurgijski, ili pak, ide slučajno.³⁰ "...razlika između finalističkog i (selektivnog) procesa sastoji se u tome što se kod finalističkog procesa najprije koncipira plan, a zatim se od materijalnih mogućnosti realizira ona koja odgovara planu, dok kod selektivne koordinacije proces teče obratno: najprije se slijepo realiziraju mogućnosti materije, a onda se na realnom materijalu automatski vrši selekcija (tj. preživljava samo koordinirana forma). Kod finalističke akcije, dakle, sama mutacija je usmjerena budući da se vrši po planu; kod selektivnog procesa mutacije nisu usmjerene jer se koordinirani oblik bira tek iz mutiranog materijala. Možemo dakle postaviti generalno pravilo: ako je evolutivni proces finalistički, onda faktor koji je odgovoran za svrshodnu pojavu bića djeluje premutativno i *mutacije su usmjerene* (tj. ne slučajne); naprotiv, ako je proces nefinalistički, onda upravljujući faktor djeluje postmutativno i mutacije *nisu usmjerene* (tj. one su slučajne)."³¹

V. Bajšić je mišljenja, kako odluka za Darwinovu seleksijsku teoriju evolucije ili protiv iste, na osnovi tvrdnje o svrsi živilih bića nije moguća. Naime, često se misli kako se jednostavnim nabranjem uređaja u prirodi koji imaju svoju svrhu, postavlja argument protiv teorije prirodnog odabira. No, Darwinova teorija ne ide za tim da negira svrhu živilih organizama. "Nijedan prirodoslovac neće zanijekati da pile u jajetu ima noge zato da bi kasnije moglo hodati. Koordinacija između pojedinih organa u organizmu, između samog organizma i njegove 'prirodne' okoline i tome slično tako je očevidna da je nije moguće razložno zanijekati."³²

U tom kontekstu zaključuje Bajšić: "Pitanje se, naprotiv, sastoji u tome da li se ta koordinacija može protumačiti samo tako da se prepostavi *pre-egzistencija* nekog plana (i prema tome nekog intelekta) koji je princip smisla, tj. jedinstva ili *cjeline* između koordiniranih partnera, ili naprotiv da koordinacija može doći i

28 V. Bajšić, *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 149.

29 Usp. I. Kešina, *Evolucija i princip selekcije u filozofiji Vjeskoslava Bajšića*, str. 879-892; usp. I. Kešina, *Stvaranje evolucijom*, str. 223-224. Opširnije o filozofskoj problematici teorije evolucije u misli V. Bajšića usp. *nav. dj.*, str. 221-242.

30 Usp., V. Bajšić, *Granična pitanja religije i znanosti*, str. 58.

31 *Isto*, str. 58-59.

32 *Isto*, str. 56.

bez takve pretpostavke. (...) Možemo dakle zaključiti da na osnovi *samog* termina evolutivnog akta ‘nismo u stanju odlučiti da li je taj akt planski ili selekcionistički, finalan ili antifinalan. To pak znači da teorija evolucije, što se tiče *samog* rezultata evolucije, čini suvišnima *finalističke teorije*.³³

Prema Bajsiću, Darwinovu selekcijsku teoriju evolucije, može se uzeti kao jedno moguće kozmološko tumačenje živog materijalnog svijeta, bez obzira na *quaestio facti* evolucije.³⁴ Nadalje, nužno je da se teolozi i filozofi njome više pozabave, jasno, u pozitivnom smislu. Ne smatra Basjić kako je do kraja iscrpio temu selekcijske teorije evolucije i sve njene implikacije, već je riječ o smjeru u kojem bi se valjalo kretati na tom planu.³⁵

Obzirom da je Bajsić kršćanski evolucionist, on upozorava “pobožne” kako prirodoznanstvena pitanja nisu “pobožna” pitanja, već dosta ozbiljna pitanja, na koncu pitanja koja se tiču odnosa Bog-čovjek. Stoga, ne bi bilo lijepo, niti je potreba osuđivati teoriju evolucije, već slušati majku Crkvu. Vrlo je jasno kako je

33 *Isto*, str. 56-57.

34 Naime, Bajsić vrlo jasno odgovara na prigovore činjeničnosti evolucije. “Tu bih odmah trebalo reći da su paleontološki nalazi, usprkos velikom obilju ostataka nekih vrsta, u nekim drugim oblastima više nego oskudni, tako da nismo u stanju reći kako su *točno i podrobno* stvari tekle. Povijest života na zemlji mozaik je u kojem postoje samo grupe kameničića i neke generalne linije, neke konvergencije, često vjerojatnosti, i nemoguće je rekonstruirati potpunu sliku u svoj njenoj zamršenosti.” *Isto*, str. 204. Nadalje, Bajsić navodi pet prigovora protiv činjeničnosti evolucije te nastoji jasno odgovoriti. Prvi bi se problem sastojao u tome, da, ako je evolucije postojala, zašto je danas stala? Bajsić odgovara kako evolucije ide dalje, ali je ljudski život kratko vrijeme kako bi se te promjene posvuda zapazile. Drugi prigovor govori protiv Darwinove sheme evolucije na temelju račna vjerojatnosti. Obzirom da je ovo dosta kompleksno, ovdje ćemo navesti osnovnu tezu. “...i skrajnje malena vjerojatnost ne znači apsolutnu nemogućnost, nego upravo skrajnje malenu vjerojatnost, tj. ne znači da se stvari *ne mogu* dogoditi, nego da se u *projektu* izvanredno rijetko događaju, što opet ne znači da treba dugo čekati da se neka nevjerojatna stvar dogodi, nego da u *projektu* treba vrlo dugo čekati da se neka nevjerojatna svar zbude. ... Skup mjesa na kojima se nalaze stanovnici nekog milijunskog grada u nekom času neopisivo je nevjerojatan, a ipak su se upravo u tom času građani bez posebnog čekanja našli na tim mjestima.” *Isto*, str. 205. Treći prigovor je “protiv nazora da je evolucija uvijek tekla preko tzv. mikromutacija, malenih pomaka u promjeni svojstava, jer se, navodno, tako ne mogu protumačiti veliki skokovi od jednog do drugog svršishodnog oblika. ... Ako se šišmiš razvio od nekih primitivnih kukcoždera (*insectivora*), recimo neke voluharice, tada bi mu krila koja su tek nastajala *malenim* slučajnim pomacima daleko više smetala nego koristila.” *Isto*, str. 206. Četvrti prigovor odnosi se na to kako nije bilo dosta vremena za sve žive oblike, ukoliko je sve išlo samo preko neusmjerenih mikromutacija. Odgovor se sastoji u tome da mutacije nastaju uvijek u nekoj populaciji u različitim jedinkama te kako se u spolnom razmišljanju miješaju geni i tako cijela populacija ima udjela u promjenama, nego izolirana jedinka. Usp. *Isto*. Bilo je i prigovora kako su neka živa bića ostalan nepromijenjena milijunima godina. “Činjenica govori samo u prilog tomu da evolucija nije neka *nutarna* *nužda* koja bi bez obzira na okolinu (ili čak usmjereno) silila bića na promjenu, nego da je riječ o ‘slučajnim’ promjenama i sudbinama.” *Isto*, str. 207.

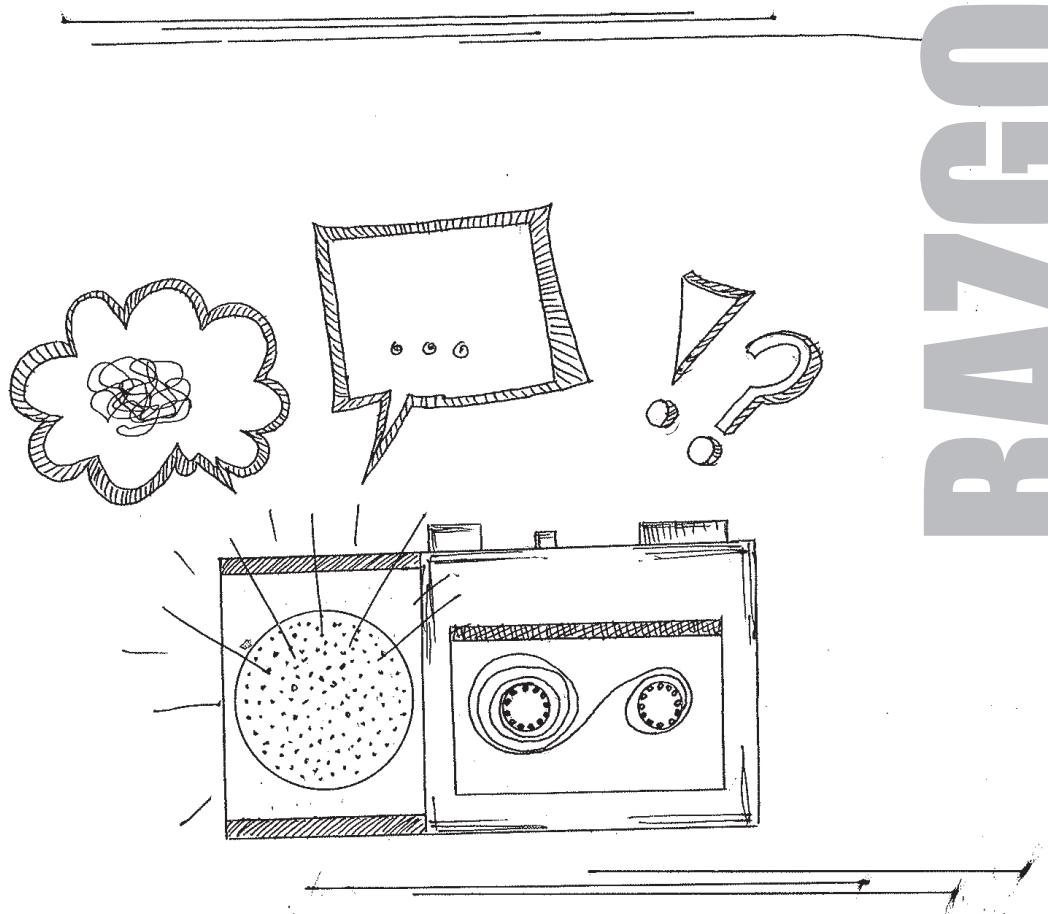
35 Usp. I. Kešina, *Stvaranje evolucijom*, str. 240.

gotovo nemoguće riješiti sve probleme, ali posvjećivanje određenih problema veliki je napredak. No, ne ovise rješenja samo o jednom području, još manje o samo jednom čovjeku, ukoliko ovdje ne mislimo, *mi* kršćani, na Otkupljenje, na Sina Očeva - Isusa Krista. Kako je rečeno, samo posvjećivanje problema, ali i izbjegavanje pseudoproblema, je napredak. Evoluciju ne smijemo gledati, kako kaže Bajsić "kao neku silu, još manje je, makar i nesvjesno, personificirati"³⁶. A u tom kontekstu, možemo se složiti s navedenim autorom i zaključiti: "Što se tiče prakse, bilo bi potrebno spomenuti sljedeće: danas nakon 'Humani generis' nitko od nas nema pravo da u ime Crkve, dakle u propovijedi ili u katehezi, nastupa protiv prirodoslovnog evolucionizma. Crkva taj evolucionizam nije osudila, nego priznaje njegovu mogućnost, pa prema tome nemamo prava nastupati kao da ga je osudila jer bi to značilo propovijedati i naučavati nesitinu."³⁷

36 V. Bajsić, *nav. dj.*, str. 228.

37 *Isto*, str. 159.

RAZGOVORI



Pripremila: Petra Herco

Don Tonči Matulić

"GOSPODIN ISUS KRIST NEKA BUDE VAŠA JEDINA NADA"

Petra Herco

Dragi čitatelji, u sklopu širenja suradnje s drugim fakultetima i sveučilištima, imali smo čast razgovarati sa poznatim hrvatskim svećenikom i teologom don Tončijem Matulićem. Prof.dr.sc Tonči Matulić profesor je moralne teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Autor je brojnih knjiga i znanstvenih radova te je više puta sudjelovao na znanstvenim simpozijima u organizaciji našeg fakulteta. Opširno, duboko i strpljivo odgovorio je na naša studentski nesavršena pitanja i tako obogatio ovogodišnji broj Odraza.

- 1. Profesore, svjedoci smo promjena u društvu pa tako i stvaranja raznih kampanja i pokreta. Ono što jako odjekuje kampanje su protiv pobačaja i za pravo na život. U prvom planu se redovito iznose vjerski argumenti. Je li pobačaj vjersko ili svjetonazorsko pitanje? Gubimo li bitku protiv neistomišljenika ako zanemarimo moralnu, filozofsku i bološku problematiku pobačaja? Je li izraz "pravo na život" pogrešan- jer kako pravo na život može imati onaj koji život već ima i koji život u svom obliku već jest?**

Namjerni pobačaj predstavlja ubojstvo nevinoga ljudskog bića. Eufemistički se danas kaže da je to prekid neželjene trudnoće, upravo da se izbjegne prava moralna kvalifikacija namjernoga pobačaja. U svrhu prikrivanja pravog stanja koriste se i druge kvalifikacije, a jedna od njih je da su vjernici protiv namjernoga pobačaja zato što im to vjera kaže odnosno što Crkva tako naučava, a ne zato što

oni istovremeno razmišljaju racionalno i što, primjerice, moderne biološke znanosti dokazuju da ljudski individualni život započinje početkom procesa oplodnje. Pravo na život nije pogrešan izraz, nego naziv temeljnoga ljudskog prava koje kao takvo predstavlja uvjet svih drugih ljudskih prava. Doduše pravo na život nije absolutno pravo, to dobro razumijemo iz perspektive naše smrtnosti, ali i iz perspektive viših idea radi kojih smijemo žrtvovati fizički život, nego je dakle pravo na život temeljno pravo na kojemu se oslanjaju sva druga ljudska prava. Prvo trebam biti živ, a onda mogu sve ostalo ostvariti. Vi skrećete pozornost na eventualni absurd isticanja prava na život, a koje je temeljno i predstavlja osnovni uvjet našega opstanka. To jest tako, ali u društvenim okolnostima u kojima postoji izričita namjera pojedinaca i skupina da primjerice nerođenim ljudskim bićima zaniječu pravo na život ozakonjenjem namjernoga pobačaja, zauzimanje za zaštitu prava na život nerođenih nije absurdno, nego prvorazredna i neodgovara moralna dužnost. Naravno, pritom trebamo paziti da u zaštiti i promicanju prava na život nerođenih ne kršimo prava već rođenih ili, ne daj Bože, vrijeđamo ljudsko dostojanstvo naših bližnjih.

2. Migracije su već neko vrijeme živa europska pa i hrvatska stvarnost. Nerijetko se od hrvatskog pa i svjetskog klera moglo čuti kako migrante treba primiti i pomoći im. Nije li naivno vjerovati da u takvom civilizacijskom i kulturnoškom sukobu može doći do potpune asimilacije? Mogu li pripadnici drugih vjera ispravno razumjeti kršćanske pojmove milosti i milosrdne ljubavi. Ivan Pavao II. kaže kako je najviše što kršćanin može za drugog čovjeka napraviti jest navijestiti Krista. Europljani su i sami u velikoj krizi vjere pa se ne može zanemariti misao o pozadinskim političkim igramu ovih događanja. Postupamo li naivno u migrantskom pitanju?

Na to pitanje ne znam odgovor. Možda bih nešto znao odgovoriti na pitanje postupamo li moralno ili, još prodornije rečeno, postupamo li evandeoski u migrantskom pitanju, ali se takva pitanja često jednostrano kvalificiraju kao ideo-loška, činjenica koja jasno i nedvosmisleno govori o ideologiziranoj poziciji onoga tko stvari tako kvalificira. Čak se i papu Franju katkada tako kvalificira kad jakom gestom ili jakom riječi pokaže ispravan primjer odnosa prema migrantima, ali će ga se u nekom drugom, a sad valja otvoreno reći opet u ideologiziranom kontekstu, s lakoćom zvati namjesnikom Kristovim na zemlji. Zamislite apsurda, Kristov namjesnik na zemlji ne smije oponašati samoga Krista kad su u pitanju migranti. Kršćani nismo po tome što stavljamo žicu na granicama i tako štitimo takozvanu kršćansku Evropu od najezde nekršćana ili inovjeraca, nego smo imenom po imenu Isusa Krista – Sina Božjega. Sapienti sat. Jedna od najvažnijih

i često najsudbonosnijih biblijskih vrijednosti je gostoprимstvo i gostoljubivost upravo prema strancu, prema prolazniku i pridošlici. Na primjeru odnosa prema strancu kuša se zrelost, ali i ispravnost vjere u pravoga Boga. Budući da kršćanin zna iz vjere da mu je jedina domovina na nebesima, onda se briga za ovozemaljsku domovinu, bilo da je pritom riječ o državi, cijelom kontinentu ili čak čitavoj jednoj civilizaciji, ne smije srozati na puku borbu za prostor i teritorij, nego se treba okrenuti iskrenom zauzimanju za poštivanje ljudskoga dostojanstva svakog čovjeka i za elementarnu zaštitu fizičkoga integriteta svakog pojedinca bez ikakve diskriminacije. Jer samo je čovjek pojedinac stvoren na sliku Božju i otkupljen na sliku Kristovu. Bog se u Kristu utjelovio u čovjeka, sjedinivši se pritom na neki način sa svakim čovjekom, kako nas uči Drugi vatikanski koncil. Dakle, nije se poistovjetio ni s državom, ni s kontinentom, ni s kulturom, ni s civilizacijom, nego s konkretnom ljudskom osobom. Pored svih tih silnih sigurnosnih i inih drugih izazova, Crkva usred migrantske krize stoji pred elementarnim i neuklonjivim izazovom vjernosti Gospodinu Isus i njegovu evanđelju u služenju konkretnim ljudima u potrebi. Crkva nije poslana da bude još jedan pored svih ostalih svjetovnih sigurnosno-političkih čimbenika u svijetu, nego da odvažno naviješta Radosnu vijest u zgodno i nezgodno vrijeme i to najprije malenima. Nije presudno što drugi i drugačiji razumiju od osnovnih istina kršćanske vjere, budući da s time muku muče i sami kršćani, nego primaju li oni od nas kršćana ono najosnovnije za život da osjete, i ne razumijući puno, da je naša vjera jedino ljubavlju djelotvorna. Znamo da je početak vjere istovremeno i početak ljubavi. Stoga migrantska kriza, a napose naš odnos prema migrantima predstavljaju veliko iskušenje našoj vjeri. Za Crkvu to nije sigurnosni, nego pastoralni izazov. A što nam je i kako činiti sve je rečeno u 25. poglavljju Matejevog evanđelja.

3. Sveti Alojzije Stepinac? Već se uvelike priča kako su nedavne novosti u vezi ovog pitanja stvar politike u svrhu ostvarenja ekumenizma. Može li se ekumenizam ostvarivati tamo gdje još nisu sanirane rane nekoliko posljednjih ratova u kojima je nedostajalo osnovne humanosti i moralnosti? Treba li u vrijeme mučenja i ubijanja katolika po Africi i Aziji ,napore Poglava usmjeriti na područje Europe?

Moram priznati da baš ne shvaćam Vaše pitanje, barem ne ovo posljednje, ali ću pokušati odgovoriti prema općem razumijevanju teme u našemu crkvenom i društvenom kontekstu. Jasno da je svakom iskrenom hrvatskom katoliku blaženi Alojzije Stepinac u srcu svet, ali da se razumijemo, ne zato jer je bio veliki Hrvat, nego zato jer je bio požrtvovni i neustrašivi pastir Crkve koji je u mračnim i zlim vremenima donosio evanđeosko svjetlo i neumorno se zauzimao za dobro, po-

najprije za dobro drugih, a ponajviše za dobro ugroženih. Blaženi Alojzije Stepinac je pripadao našemu hrvatskom narodu i to nikada nije zanijekao, ali njegova svetost dolazi iz drugoga izvora. Iz izvora vjere. Iz izvora evanđeoskoga svjedočanstva, iz izvora vjernosti Kristu i Crkvi. Iz izvora čuvanja jedinstva Crkve i pod cijenu mučeništva. Iz izvora čiste i mirne savjesti pred Bogom i ljudima. I sve to ovdje i među nama, dakle među svojim narodom u zajedničkoj nam domovini. Imajući to na umu, Stepinčeva karizma i svjedočanstvo života su jasni kao dan i tu je činjenicu već potvrdila Crkva 1998. godine u Mariji Bistrici, proglašivši ga blaženim. U međuvremenu je u Hrvatskoj do usijanja naraslo iščekivanje čina kanonizacije blaženoga Stepinca pa nam se možda čini da o tome ne odlučuju tijela Svetе Stolice i na koncu sam Papa, nego naša nabujala želja u kojoj se često bez jasnoga razlikovanja miješaju katolički i hrvatski, vjerski i nacionalni, crkveni i politički osjećaji. U međuvremenu smo također bili suočeni s nekim, recimo uvjetno, ekumenskim događajima povezanim s kauzom Stepinca koji nam nisu dobro sjeli u duši, ali bih vam pritom želio skrenuti pozornost na nešto još bolnije i još dramatičnije u samoj Hrvatskoj. Jesmo li se kao država i kao društvo, a onda i kao Crkva dosljedno i temeljito razdružili od komunističkoga nasljeđa, dakle od nasljeđa režima koji je Stepinca progonio, uhapsio, nepravedno osudio, zatvorio, mučio i od kojih je posljedica mučenički umro? Je li itko odgovarao za komunističke zločine? Je li se itko ispričao za zločine protiv čovječnosti i za grubu kršenja osnovnih ljudskih prava te za brutalne povrede ljudskoga dostojanstva nevinih tijekom vladavine bezbožnoga režima? Pored svega, je li itko od državnika i drugih odgovornih u društvu izrekao jednu jedinu riječ žaljenja i isprike za poniženje, šikaniranje i mučenje zagrebačkoga nadbiskupa Alojzija Stepinca? To nismo nikada od nikoga čuli, a da istovremeno sve ili gotovo sve glavne strukture današnje hrvatske države i društva drže predstavnici bivšega režima ili njihovi direktni potomci. Osim toga, čovjek se s pravom smije zapitati zašto blaženog Stepinca, primjerice, nije proglašio svetim danas već sveti Ivan Pavao II. za vrijeme trećega posjeta Hrvatskoj 2003. godine? Ili, zašto to nije učinio papa u miru Benedikt XVI. za vrijeme svoga posjeta Hrvatskoj 2011. godine? Kod proglašenja svetim mučenika dovoljno je uvjerenje da je umro mučenički, a to je već pokazala beatifikacija. Ne slažem se s odapinjanjem jednostranih otrovnih strelica protiv pape Franje u okolnostima u kojima bi i ovdje u Hrvatskoj mnogima još uvijek smetala Stepinčeva kanonizacija, a smetala bi im zato što su zaslijepljeni komunističkim lažima i komunističkom interpretacijom povijesti. Ono što papa Franjo poduzima na ekumenskome planu, to nije samo stvar njegove dobre volje, nego je to Gospodinova zapovijed da svi budemo jedno. Ako tako gledamo, onda za nas hrvatske katolike ekumensko pitanje sa Srpskom Pravoslavnom Crkvom

neće biti najprije ili istovremeno prvorazredno nacionalno pitanje. Na ovim našim prostorima, kao uostalom bilo gdje u svijetu, ne možemo iskočiti iz vlastite kože, dakle Hrvati ne mogu iz hrvatske niti Srbi iz srpske kože. No, ta ma koliko sudbonosna kulturno-etička činjenica ne može promijeniti narav ekumenizma. Ekumenizam, naime, nije nacionalno, nego eminentno teološko i eklezijalno pitanje. Zbog toga, ako je posrijedi nužan i nezaobilazan ekumenski odnos između dviju, kako se to lijepo kaže, sestrinskih i ovdje susjednih Crkava, onda u fokusu treba stajati Isus Krist i njegov Sveti Duh, a ne ni nacionalne ni bilo koje druge politike koje samo dijele ljude. Duh nam šapuće da ne trebamo blaženoga Alojzija Stepinca moliti da ishodi od svoje Crkve kanonizaciju, nego radije da izmoli milost svojoj Crkvi da ona hrabro i iskreno danas, poput njega onda, doprinese čišćenju pamćenja od zlopamćenja, liječenju duhovnih i moralnih rana hrvatskoga puka Božjega od bezbožnoga nasljeda i obraćenju naših srdaca. I to nije sve. Tim istim Duhom trebamo također moliti blaženoga Alojzija Stepinca da izmoli milost od Boga Oca Gospodina našega Isusa Krista da našoj susjednoj Srpskoj Pravoslavnoj Crkvi, bez obzira što ga ona još i danas grubo ozloglašava i lažno sumnjiči, prosvijetli pameti srca i udijeli milost evanđeoskoga obraćenja da razabere što je volja Božja, što je uistinu istina i dobro i Bogu milo. Ako nas Kristova milost međusobno ne pomiri i ako nas Duh Sveti sve ne zahvati vatrom praštajuće ljubavi, onda nam preostaje samo sužanjstvo u pretjeranim očekivanjima od povjesnih istraživanja i prigodnih političkih manevara koji možda doprinose određenim nacionalnim interesima, ali nisu u stanju doprinijeti ekumenskom zbližavanju naših Crkava i pomirenju među njima kako nam to naš Gospodin Isus zapovijeda. Ako se nećemo rugati s ekumenizmom i ismijavati ga, onda valja otvoreno reći da ima jedna jasnija i prikladnija riječ od ekumenizma koju itekako svi dobro razumiju, a to je evanđeosko obraćenje.

4. Živimo u vrijeme tehnologije i jakog utjecaja medija. U Hrvatskoj se često događa da isti mediji koriste izjave istih biskupa u različite svrhe i s drugačijim ciljem. Tako se mogu vidjeti i međusobne "svade" i javna prepucavanja naših svećenika. Postupa li Crkva naivno u razgovoru s medijima i koriste li se njezini službenici ispravno društvenim mrežama? Kako to utječe na vjernike a kako na samu vjerodostojnost Crkve? Čini se kao da smo dopustili da nas se izigra i potpali pod svjetovni utjecaj.

Vaše pitanje je postavljeno općenito, a zasigurno ste imali na pameti neke konkretnе primjere i slučajeve i imena osoba. Vaše pitanje vapi za konkretizacijom, za upiranjem prsta u konkretni slučaj odnosno primjer i u konkretnu osobu. S time dolazimo do većeg problema od onoga što ga naznačujete u Vašem cijenje-

nom pitanju. Naime, kad nas se na svaki problem gleda ideološki, htjelo se to ili ne, pa smo onda neprestano uvučeni u nekakvu rovovsku bitku između nas i njih, između naših i njihovih, a u ovom slučaju između Crkve i medija. Rekao bih da to uopće nije slučaj. O donosu Crkve i medija nije još rečena posljednja riječ, ali je izgovoreno i napisano toliko lijepoga i uvjerljivoga da se pomoću toga mogao već i najzadrtiji skeptik uvjeriti da Crkva i mediji nisu u stanju rata, da Crkva nije protiv medija kao takvih, a niti mediji kao takvi protiv Crkve. Naprotiv, budući da je sama Crkva istinski Božji medij u svijetu, onda nitko bolje od Crkve ne razumije ulogu i zadaću medija. I tu bih stao. Problem su ljudi u medijima, podjednako u crkvenim i svjetovnim. Ali opet ne svi, nego neki među njima. Kao što Crkva kao Božji medij ne služi tome da promiče samu sebe, nego da naviješta Krista raspetoga i uskrsloga, tako bi i svekoliki masovni mediji trebali služiti nekoj informaciji, poruci, događaju, ali to nažalost nije uvijek slučaj, jer u ljudima nadvlada volja za moć, tašta slava, egoizam i prljavi dobitak. S time smo ušli u srž Vašega pitanja, ali bi još samo trebalo precizirati o kojim se slučajevima i primjerima radi i koje su osobe posrijedi pa bismo mogli bolje procijeniti o čemu se doista radi. Da mediji koriste svaku priliku da od određene vijesti naprave čistu senzaciju to već znaju i mala djeca. To nije glavni problem, nego je problem u tome kada pojedinci iz Crkve nepromišljeno nabacuju medijskim volejima lopte s kojima oni onda zabijaju lake (auto)golove.

5. "Evo, ja vas šaljem kao ovce među vukove. Budite dakle mudri kao zmije, a bezazleni kao golubovi!" Učili su nas kako je uloga teologa čitati znakove vremena. Zašto je kritika u Crkvi problem? Nerijetko se iza pojma poslušnosti krije nemogućnost preuzimanja odgovornosti i nedostatak osobnog stava? Tumačimo li pojam poslušnosti na ispravan način? Što nas prijeći da budemo sposobni iznositi i primati konstruktivne kritike?

Radije bih rekao, ali ne radi toga da Vam oponiram, da u Crkvi nije problem kritika, nego ljubav. U nedostatku ljubavi svaka kritika se doživljava kao napad, posebno napad na osobu, kao razbijanje jedinstva i unošenje nemira i zabune u vjernike. Gdje ima ljubavi tu se i kritika drugačije daje i prima. Naravno, pritom se misli na kritiku kao čovjekovu rasudnu moć, kao sposobnost razlikovanja, kao nastojanje da se prokrči put do istine. Ako se o tome radi i ako je posrijedi uistinu dobra namjera, onda takva kritika ne samo da je korisna, nego je i nužna. A znamo iz Pavlovoga hvalospjeva ljubavi da jedino ljubav sve podnosi, da jedino ona nije razdražljiva. Pritom Pavao ne piše hvalospjev ljudskoj ljubavi, nego putu najvrsnjemu koji nam pomaže težiti za božanskim dobrima. Posrijedi je, dakle, božanska ljubav. Tu ljubav ulijeva u naša srca Duh Sveti kojim smo pomazani na

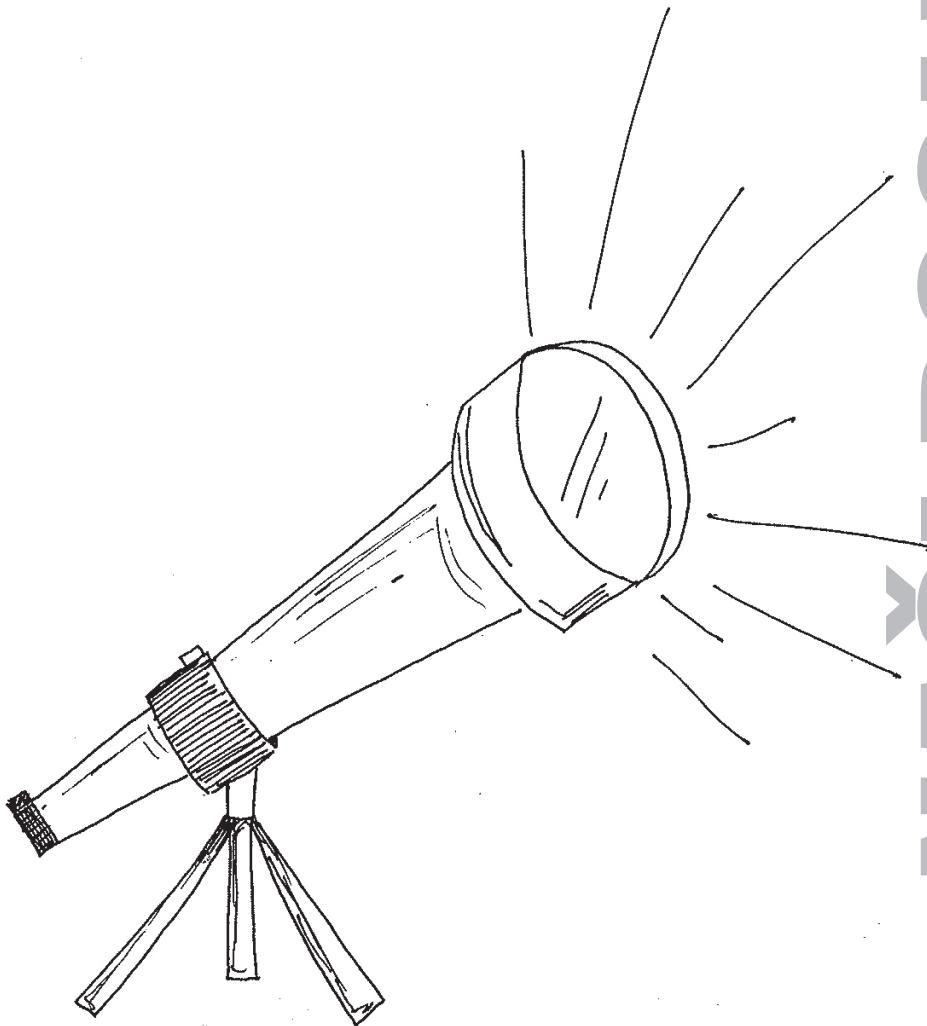
krštenju i potvrđeni na krizmi. Ako dopustimo da nas u našem djelovanju i poslanju ta ljubav nosi, onda kritika nije presuda ni osuda, nego nužno sredstvo za putu našega rasta u svetosti. U protivnom se izlažemo opasnosti od potonuća u licemjerje i lažnu sigurnost, a od toga dvoga je teško reći što više šteti Crkvi. Što se tiče poslušnosti, naravno da u Crkvi treba krenuti od poslušnosti vjere. Nije rijedak slučaj da u Crkvi neki nisu ni talentirani niti su osobno razvili neki talent, ali veoma dobro znaju slušati. Dakle, njihova jedina kvaliteta je poslušnost, ali ne zato jer obiluju talentima i kvalitetama, nego zato jer još jedino poslušnošću mogu dobro maskirati i prikriti vlastite nesposobnosti. Poslušnost vjere je neizostavna i Crkva kao zajednica utemeljena na vjeri prepostavlja poslušnost, ali zdravu poslušnost, dakle ne izvitoperenu u pukome sluganstvu niti prijetvornu poslušnost koja skriva vlastite nesposobnosti, nego poslušnost samoj stvari, poslušnost radi evanđelja, istine, dobra, službe, zajednice. U tom smislu poslušnost nije negiranje sebe, nego upravo suprotno, afirmiranje onoga najboljega u sebi poradi službe i zajednice. U takvom ozračju onda kritika nije i neće biti bauk, nego nasušna potreba da se stvari bolje sagledaju, da se bolje i temeljitije promisle, da se zajedničkim naporom prokrči put do istine koja jedina ima moć oslobođiti nas od umišljenoga neposluha i prijetvornoga posluha.

6. Profesore, na kraju našeg razgovora - imate li što za poručiti mladim teologima i katehetama? Rado primamo kritke i ohrabrenja i hvala Vam što ste nam bili drag sugovornik i učitelj.

Nemam nijednu kritiku za uputiti mladim teologima i katehetama. Zapravo imam jednu, a ona je u smislu prijašnjega odgovora. Budite angažirani u Crkvi i u društvu. Budite upravo kritičniji. Šutite samo kad treba šutjeti, a kad treba, govorite. Pametno i promišljeno. Pokažite da ste zaista mlade nadobudne snage od kojih se ne samo puno očekuje, nego koje imaju itekako što za dati i ponuditi, koje odgovorno promišljaju crkvenu i društvenu zbilju u svjetlu evanđelja. Držim, ipak, da je daleko važnije priznati vam da smo radosni i ponosni na vas, da smo puni nade jer imamo vas koji nadolazite s novim idejama, s novim entuzijazmom i novim poletom. Upravo u vama vidimo ljude koji će sutra, a zapravo već danas ponijeti zapaljenu baklju nove evangelizacije. Zbog toga je potrebno da čujete i ohrabrenje, a koje često puta izostaje od onih koji bi vas trebali bodriti i poticati. No, nemojte se zbog toga dati smesti i obeshrabriti, jer i kad ljudi zakažu ima jedan među nama koji nikada nije zakazao niti nas ostavio same. To je naš Gospodin Isus Krist koji neka bude vaša jedina nada i vaše jedino ohrabrenje da pomoću njegove milosti i njegova Duha Svetoga možete izvršiti poslanje na slavu Boga Oca i na korist čitavoj Crkvi u svijetu. Providnost me odvela na drugo

teološko učilište tako da nisam imao milost poučavati mlade teološke nade na splitskome teološkom učilištu, iz kojega sam osobno potekao, od kojega sam primio dragocjeno teološko blago i o kojemu uglavnom nosim lijepe i nezaboravne uspomene, ali vas upravo zbog toga doživljavam kao svoje, izražavajući također i duboku zahvalnost na ukazanom povjerenju da vam mogu biti sugovornik na ovome mjestu. Ne klonite duhom, nego uzdignute glave i uspravna čela hrabro naprijed jer znamo komu smo povjerovali!

NAŠI POGLED!



Pripremio: Ante Šimić

"Ljudi smo koji idu protiv struje. Neka nas ništa ne obeshrabri, već uvijek naprijed sa sigurnošću da Gospodin računa na svaki napor i nagrađuje svaku žrtvu."
- sv. Leopold Bogdan Mandić

KOLAJNA LJUBAVI I PUTOKAZ ZA AFRIKU

Duje Katusić

U svijetu se mnogo hrane baca, ni mi Hrvati nismo za pohvaliti se, dok se u nekim područjima jedva dolazi do vode. Po podatku iz 2013. godine 18 000 djece dnevno umire od bolesti povezanih s glađu. Danas u svijetu 64 milijuna djece bez obrazovanja te ih je još mnogo više gladno. Krajnja bijeda s jedne strane i rastrošno razbacivanje s druge strane problemi su koji pozivaju na djelovanje. Rješenje je u molitvi i želji za darivanjem. Bog otvara putove, siromahu se puni želudac a bogataš se prazni od navezanosti na materijalno. Ono što svi danas kao ljudska bića trebamo vidjeti je ljubav u akciji i pravi primjeri toga su Marijini obroci, Kolajna ljubavi i Putokaz za Afriku koji osvještavaju bogate svijeta o neimaštini pojedinih područja, te povezuju ljude koji imaju sredstva i želju pomoći s onima u potrebi.

Počnimo s Marijinim obrocima. Kako su uopće nastali? Priča počinje kada je Magnus MacFarlane-Barrow sa svojom braćom i sestrama posjetio Međugorje 1983. godine. Nakon puta, vratili su se u Škotsku kao drugi ljudi. Roditelji su to odmah primijetili, djeca su i njih poticali na češću molitvu i post. Nakon nekoliko mjeseci otišli su zajedno te je cijela obitelj zadobila milost, znali su da će im se životi jako promijeniti i da je sve što trebaju raditi bilo vjerovati Majci i prepustiti se Božjoj volji na dnevnoj bazi. Nekoliko godina nakon, vrata svoje kuće su otvorili i ona je postala dom molitve. Kako je na našim prostorima izbio rat, to ih je jako potreslo i željeli su pomoći. 1992. sakupili su hranu i odjeću koje su sakupili sa svih strana, posudili Land Rover i sve odvezli u izbjeglički kamp u blizini Me-

đugorja. To je bio početak velike priče milosrđa. Kada se Magnus vraćao sa puta očekivao je da se vrati na posao i nastavi sa životom, ali nije bilo tako. Dočekala ga je velika hrpa doniranih potrepština koje ljudi nisu prestajali donositi. Molio se i razmišljao te odlučio dati otkaz, prodati kuću i s kamionom koji mu je dan vozio je u Bosnu i Hercegovinu prevozeći potrepštine dio po dio. Sljedećih godina djelovali su i pri gradnji kuća za napuštenu djecu u Rumunjskoj, klinika u Liberiji za vrijeme strašnog rata, pomagali su u Latinskoj Americi i drugdje.

10 godina nakon svog prvog humanitarnog djela, 2002. godine, u Malaviju je izbila velika glad (ljudi su doslovno jeli korijene i lišće drveća kako bi preživjeli). Željeli su pomoći, ali kontakta tamo nisu imali. Razmišljali su i sjetili se da je, kada su se vratili s prvog puta u Međugorje, Magnusova sestra napisala članak i na dnu dodala adresu ukoliko netko poželi više informacija. Tada joj je pristiglo više od 800 pisama iz cijelog svijeta unutar mjesec dana, a jedna od osoba koja im je opetovano pisala bila je upravo iz Malavija. Već godinama se s njom nisu čuli. Raspitivali su se kako doći do nje, je li još tamo, poznaje li ju tko, te se ispostavilo da ju upravo jedan od redovnih posjetitelja njihove kuće molitve poznaje. Čuli su se preko poziva te je ona pozvala Magnusa da posjeti Malavi vidjeti kopiju crkve u Međugorju i brda Križevca koju su tamo izgradili. Pismo koje joj je poslala Magnusova sestra i samu ju je potaklo da ode u Međugorje te joj je odlazak tamo promijenilo život. Kada je došao, ona je već pokušavala nahraniti gladnu djecu tog područja. Zajedno su organizirali hranjenje 200 najpothranjenije djece. Magnus je u Malaviju upoznao dječaka Edwarda od 14 godina kojeg je pitao za njegove ambicije u životu. Edward je rekao: „Volio bih imati dovoljno hrane za jelo i volio bih biti u mogućnosti da idem u školu jednog dana.“ To su bile sve njegove želje. Te riječi jako su utjecale na njega, odzvanjale su mu u ušima. Ta ideja dnevnog obroka za svako gladno dijete na svijetu i mjesto za obrazovanje je zvijezda vodilja koju i danas prati. To je trenutak kada su se rodili Marijini obroci.

U najsirošnjim dijelovima svijeta djeca ne mogu ići u škole, jer rade, jer prose, čine što god treba da donesu idući obrok na stol. Marijini obroci to mijenjaju. Zajedno s tim ciljem, teže prema tome da se hrana proizvodi u lokalnim zajednicama gdje ju djeca konzumiraju, tako da se potiče i razvoj gospodarstva područja uključivanjem domaćeg stanovništva. Kažu: „Ne želimo ljude prikazati kao bespomoćne, želimo da budu sposobljeni, da sudjeluju u proizvodnji.“ Ambasadorica objašnjava: „Marijini obroci pomažu na jednostavan način tako što dozvoljavaju volonterima, majkama, da kuhaču vlastitu hranu, za vlastitu djecu, u njihovim školama. To je majčinsko djelo, to je nešto što majke žele činiti.“

Dječak Charlie Doherty je za Marijine obroke čuo sa 7 godina i ostao zapanjen time koliko malo novca je potrebno da se jedno dijete osigura na godinu dana.

Kako bi proikupio sredstva, vozio je bicikl 603 milje od Brightona do Glasgowa s majkom te dva dana prije Božića skupio 24 osobe koje su preplivale 40 milja. Do 2013. Charlie je za Marijine obroke sakupio preko 20 000 funti. Kaže: „Stavite sebe u njihovu poziciju, zamislite kako se osjećaju, ili kako bi se vi osjećali da ste gdje su oni sada. Strašno je zamisliti njihovu patnju. To smo lako mogli biti mi. Mogao je biti bilo tko, bilo tko od nas.“ Charlie je odrastao sa samohranom majkom i odbijao je poklone do svoje sedme godine. Dodao je: „Stalno razmišljam koliko smo privilegirani da imamo ovo sve. Oni spavaju na podu, iznad njih su zvijezde, nemaju hranu, piće, sklonište, ništa gdje bi bili na sigurnom i toplom po noći. A cijena je tako malena da čak i dvanaestogodišnjak poput mene može učiniti toliku promjenu. Promjena je nevjerojatna.“ Cijena prosječnog ručka u Londonu može hraniti dijete cijelu školsku godinu.

Članica Marijinih obroka SAD Patty Decker rekla je: „Ne treba to biti velika stvar, to je mnogo, mnogo malih djela ljubavi koji čine ovo predivno djelo.“ Među ambasadorima je i glumac Gerard Butler: „Ovo je mnogo više od hranjenja i obrazovanja, ovo utječe na ljude tako jako, mnogi od njih nisu uopće je li dan prije nego su došli u školu a sada su motivirani da dođu, da budu dio ove zajednice, jedu, mogu se skoncentrirati, ne moraju više bježati, tražiti ručak na otpadu, više neće zaspati na satu. Sada, kada pričate s njima, govore da žele biti doktori, pravnici,... obrazovanje odjednom postaje mogućnost.“

Jimmy iz potresom pogođenog Haitia imao priliku postati gangster. Živi u gradu Cite Soleil, kada taj pojam zapišete na internetski pretraživač možete vidjeti samo slike djece na smetlištu i ljudi s oružjem. Marijine obroke koji su ga hranili 12 godina smatra milošću od Boga i dodaje: „Na sreću, pronašao sam Marijine obroke i obrazovanje. Pronašao sam hranu tako da sada imam novi san i shvatio sam da mogu postati netko dobar umjesto loš. ... Ako imam mogućnost učenja, imati ću mogućnost da jednog dana prenesem svoje znanje drugima. ... Ako Marijini obroci mogu činiti nemoguće, ja mogu činiti neke nemoguće stvari također. Rješenje nije samo pitanje hrane već u donošenju mira u naša srca, u naše živote. Mislim da je ova generacija djece ona koja će donijeti mnogo promjene, mnogo nade, mnogo sreće u Cite Soleil. ... Dobre stvari nikada neće umrijeti.“ Primjer djelotvornosti Marijinih obroka je i jedanaestogodišnji „ulični dječak“ iz Eldoreta u Keniji, gdje je česta pojava da djeca bez roditelja nemaju gdje, te zajedno oblikuju grupe da prežive a da smanje osjećaj boli ušmrkavaju ljepilo. Došao je u grad na kamionu s rajčicama. Rekao je: „Nemam nikog da me odvede u školu. Želim prestati biti na ulici, biti dobar dječak, učiti i dobiti posao kada odrastem. ... Želim ići u školu da budem samostalan kada odrastem i pomognem prijateljima.“ Sada, hrani se preko Marijinih obroka i školuje se.

Magnus je u jednom govoru naveo: „Želim zahvaliti Mariji, Isusovoj Majci, koja je podigla dijete u siromaštvu, koja je znala što znači biti prognan. Volio bi joj zahvaliti na njenoj inspiraciji i ljubavi.“ U drugom intervjuu govorи: „Nadam se da su još jedan znak koji usmjerava ljudi natrag Isusu, koji pomaže ljudima shvatiti Božje milosrđe.“

Danas 1 504 407 djece u 18 zemalja svaki školski dan prima Marijine obroke. Magnus je Abraham modernog doba koji se pouzdao u Boga i dopustio da preko njega nahrani više od milijun i pol djece. Samo 120kn je dovoljno da jedno dijete cijelu školsku godinu prima dnevni obrok (cijena jednog obroka je 50 lipa) a od sveg doniranog novca najmanje 93% odlazi izravno za humanitarne aktivnosti (2018. godine postotak je bio 98.5% dok je 1.5% utrošeno na prikupljanje sredstava). Jako poticajna Youtube videa o Marijinim obrocima su: Child 31 - The Story of Mary's Meals, Mary's Meals – A Fruit of Medjugorje i Generation Hope.

Važno je napomenuti i Kolajnu ljubavi čiji projekt "Kumstvo" povezuje kumove iz Hrvatske s djecom iz Tanzanije koja žive u iznimno teškim uvjetima. Kumovi koji financiraju školovanje učenika godišnje doniraju 130 eura, a ukoliko financiraju dijete u vrtiću 100 eura. Kumovi dobiju sve podatke o djetetu i njegov poklon poštom. Prijatelj mi je bio kum jednoj djevojčici koju nikada neće zaboraviti. Poslala mu je sliku i predivnu ogrlicu koju je sama načinila i iako mu ne stane oko vrata to je najdraži poklon koji je do tad dobio u životu.

Navedimo još jedan mladi projekt dviju Spiličanki, Putokaz za Afriku, pokrenut prije godinu i pol. U kratko vrijeme u Ruandi izgradile su uz pomoć prijatelja i prijavljenih osoba za kumstvo, školu, tuševe, kuhinju, kupile kravu, biku, 50 koza, kokoši, te svaki dan dnevno hrane oko 300 djece. Kum izdvaja 60kn mjesечно, sam bira što želi djetetu nabaviti, te svako 6 mjeseci dobiva sliku djeteta da vidi kako ono napreduje. Više podataka na Facebook stranici gdje je i nedavna reportaža sa Dobro jutro Hrvatska.

Članak 'Ako ne možeš pomoći svima, pomozi kome možeš' sa Bitno.net-a govori o čovjeku koji je susreo dječaka na plaži kako spašava morske zvijezde. Rekao mu je: „Ali mnogo je više morskih zvijezda na ovoj plaži nego što bi ih ti mogao spasiti do izlaska sunca. Ti si tu nemoćan.“ Dijete se zaustavilo na tren, razmišljajući o mojim riječima, sagnulo se da pokupi još jednu morskou zvijezdu i odbacilo je daleko na morskou pučinu. Okrenuvši se prema njemu, samo je reklo: „Ovu jednu sam spasio.“ To dijete je potaknuto čovjeka da cijelu noć spašava zvijezde.

Budi i ti moderni Abraham. Gdje Bog želi umnožiti „potomstvo“ tvog rada?

„Primite u baštinu Kraljevstvo pripravljeno za vas od postanka svijeta! Jer ogladnjeh i dadoste mi jesti; ožednjeh i napojiste me; stranac bijah i primiste me; gol i zaogrnuste me; oboljeh i pohodiste me; u tamnici bijah i dodoste k meni. ... Zaista, kažem vam, što god učiniste jednomu od ove moje najmanje braće, meni učinistе!“ (Mt 25, 34a-36.40b)

PROBLEMATIKA VLASTI I SLUŽENJA UNUTAR KONTEKSTASLOBODE U DJELU „IZGUBLJENI RAJ“ JOHNA MILTONA

Mario Brković

Uvodne napomene:

Polazna točka našega razmišljanja je tekst koji nalazimo u spjevu *Izgubljeni raj*: „Ovdje ćemo bar biti *slobodni*;... Tu možemo sigurni vladati; a, po mom sudu, vrijedna je težnja vladati, makar i u Paklu: bolje je *vladati* u Paklu nego *služiti* u Nebu.“ (I, 258. 261 – 263).¹ Promatrajući citat odzvanjanju pojmovi *slobodni*, *vladati* i *služiti* na takav način da prva dva (*sloboda* i *vlast*) isključuju treći (*služenje*). Problem koji ovdje uočavamo počiva na tumačenju *slobode*, njezine naravi i njezina ostvarenja, a pitanje koje stoji u pozadini neprestano se ponavlja: je li bolje vladati u Paklu, nego služiti u Nebu. Na temelju toga promatramo razmišljanje Johna Miltona o prvoj drami ljudske povijesti je ujedno i sažetak Miltonovih stavova.

1 U ogledu se koristi način citiranja Miltonova djela prema prijevodu, pri čemu IR predstavlja kraticu hrvatskog prijevoda naslova spjeva (*Izgubljeni Raj*), rimski broj predstavlja knjigu, a arapski broj stih unutar naznačene knjige. Svi prijevodi stihova donose se u prijevodu Mate Marasa u: John Milton, *Izgubljeni raj*, Školska knjiga, Zagreb, 2013. Označavanje kraja stiha uobičajenim znakom (/) ispuštamo iz praktičnih razloga zbog lakšeg tijeka teksta.

Protestan i puritanac², mnogobrojnim se pamfletima borio za vjerske i građanske slobode, braneći istodobno izvorna načela puritanizma. No, po nekim najvećim engleskim pjesnikom uz Shakespearea, je osoba puna protuslovlja. Milton je istovremeno renesansni duh i puritanac, pjesnik i političar, kontemplativac i bezobzirni pamfletist, privrženik kršćanstva i čovjek koji se nije u poznim godinama pridržavao ni jednog kršćanskog obreda.³ Tematika Miltonovih djela je široka i tipično humanistička: invokacija⁴, simbolika klasičnog antičkog svijeta, renesansni motivi, biblijske aluzije i teologička problematika. Navedena tematika se najviše odražava u Miltonovu najboljem djelu i nejvećem epu engleskog jezika *Izgubljeni raj* (*Paradise Lost*, 1667.).

Izgubljeni raj, djelo najizravnije nadahnuto Biblijom prikazuje dvije priče stavljene pod naziv *prva drama ljudske povijesti* koji pritom stoji u ozračju shvaćanje slobode. Stavljujući radnju između *Postanka* i *Otkrivenja*⁵, Milton nas uvodi u tu problematiku kroz likove Sotone i Adama.⁶ No, ipak više govori kontekst nastanka djela. Propašću revolucije i povratkom monarhije u Englesku, Milton u očaju, osami i bolesti napušta ideale za koje se borio, oni su reducirani. Na tim ruševinama svoju pozornost usmjerava na biblijski motiv izgubljenoga raja koji postaje ujedno i naziv njegova najizvrsnijeg djela. *Izgubljeni Raj* u svojoj biti je odraz protuslovnja Miltonove osobe. Najizravnije nadahnut Biblijom, *Izgubljeni raj* je i njezino najosobnije tumačenje koje s jedne strane priznaje Božju nadmoć i vlast, dok s druge strane - unutarnje i osobne – slavi slobodu i bunu tvoreći izrazito dualistički prikaz svijeta. Uronjen u problematiku svojega doba Milton

- 2 Puritanci (engl. *Puritans*, od kasnolat. *puritas*: čistoća), pripadnici reformnoga pokreta unutar engleskoga protestantizma nastaloga oko 1560. s ciljem da dovrši reformaciju i da »očisti« posljednje natruhe katolicizma. Nastojali su vratiti crkvi njezinu evangelističku čistoću, uspostaviti izvornu biblijsku Crkvu, odbaciti sve katoličke elemente (obrede, liturgijsko ruho), uspostaviti strogo svetkovanje nedjelje, umjesto episkopalnoga ustrojstva zajednica uvesti prezبiterijalno. S vremenom su se puritanske struje organizirale u samostalne crkve i sljedbe (prezbiterijanci, baptisti, kvekeri). Puritansko pojmanje crkvenih i društvenih struktura i iz toga proizilje težnje utjecali su i na englesku i američku književnost (teme bijega od svijeta, nabožno štivo), kao i na američku duhovnu klimu općenito (napose u Novoj Engleskoj).
- 3 Vidi: <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=40956> (preuzeto 21. listopad 2019.)
- 4 U klasičnom pjesništvu, zazivanje muza ili bogova koji su pjesniku pružili nadahnuće, na početku epa ili kakva značajnog odlomka.
- 5 Nekoliko je biblijskih aluzija prisutno, a najjasnija je o Adamovu grijehu u Post 3, 1 – 24. Druga aluzija počiva na dva biblijska mjesta. Prvo pronađemo kod Izajje u 14, 11 – 15 gdje se progovara o padu *Svetotonoša*, dok se rat između anđela i Luciferove vojske referira na Otk 12, 7 – 10 i 2 Pt 2, 4.
- 6 U *izgubljenom* su Raju Sotona i Adam prikazani na naizgled različite i nepomirljive načine. Prvi je klasični karizmatski ratnik i zli pobunjenik, dok je drugi krotki, „poslušni“ i miroljubivi kršćanski junak. No, koliko god naizgled ova dva lika bila suprotna ponekad može doći do iznenađujuće sličnosti. Usp. Denis Kuzmanović, *Satan and Adam: Charachter opposites in milton's didactic vision in Paradise Lost*, Hum 11 (2016), br. 16., str. 186.

je istodobno univerzalan i suvremen u riječima koje i danas odjekuju: „Ovdje ćemo bar biti *slobodni*;... Tu možemo sigurni vladati; a, po mom sudu, vrijedna je težnja vladati, makar i u Paklu: bolje je *vladati* u Paklu nego *služiti* u Nebu.“

„O čovjekovu prvom neposluhu“ – narativna struktura djela i njezina važnost

Izgubljeni Raj Milton započinje kratkim predgovorom jednostavnog naslova „*Stih*“ u kojemu brani slobodni stih od robovanja sroku ili kako je naziva *izmišljotini barbarског doba*.⁷ Međutim, nama je ovaj kratki predgovor važan zbog jasnog određenja djela kao *junačkog spjeva*.⁸ Definiranjem djela *junačkim spjevom*, Milton ga generički određuje pri čemu ne odstupa od toga određenja kako u strukturalnim dimenzijama (početak radnje *in medias res*, prijelaz s privatnog na društveni kontekst točno u sredini), tako i u formalnim pojedinostima (katalozi, zasjedanja, govori, uzvišena dikcija, razvijena usporedba).⁹

Izgubljeni Raj u izdanju iz 1667. podijeljen je u deset knjiga i time je bio ravnomjerno raspoređen s jasnim pregledom radnje. No, već u drugom izdanju iz 1674., *Izgubljeni Raj*, poprima tradicionalnu podjelu u dvanaest knjiga što je nalsljeđe Homera, Vergilija, Tassa i Spensera.¹⁰ Miltonova zanimljivost jest u odbiru teme u čemu pravi odmak. Umjesto odabiranja nekog ključnog događaja iz nacionalne povijesti (poput nekog pothvata kralja Arthur-a) Milton se okreće prema događaju po kojem povijest nastaje kao takva: *istočni grijeh*. Druga pak posebnost spjeva jest paralelna narativna struktura kojom obuhvaća dva glavna lika djela. Sotonu i Adama. Upravo je paralelna naracija posebnost jer obuhvaća dva pogleda na zbivanja. Tako, polazeći *in medias res*, pred nas se stavlaju dvije vrste čitanja. Prvo je kronološko i može se nazvati teodicejskim vidikom spjeva, dok je drugo obrnuta kronologija ili etički vidik spjeva.

Početak radnje je stanje u kojemu se nalaze Sotona i njegova vojska pobunjenih anđela nakon što su pobjeđeni i prognani u Pakao ili Tartar. U Pandemoniumu, središtu Pakla, Sotona koristi svoje retoričke sposobnosti kako bi organizirao svoje sljedbenike za nove borbe. Među prisutnima nalazimo Mammona i Beelzebuba, Beliala i Moloha. Na kraju vijećanja Sotona dobrovoljno pristaje pokvariti stvorenu Zemlju i čovjeka te se upućuje preko prostora Kaosa prema Zemlji i Edenu. Milton u naraciji često služi digresiju kako bi prikazao različite perspektive o ratu na Nebu

7 *Izgubljeni Raj*, str. 9

8 *Isto*, str. 10

9 *Isto*, str. 367.

10 Usp. *Isto*, str. 367

pri čemu dodatno objašnjava čitatelju pozadinu progona iz Neba. Nakon što se dogodio progon palih andjela uslijedilo je stvaranje Sijeta i čovjeka. Milton u opisu prati biblijski opis stvaranja svijeta i čovjeka. Kao i biblijski pisac, tako i Milton za središte uzima odnos Adama i Eve s Bogom, te odnos prema zapovijedi o *stablu spoznaje dobra i zla* (usp. Post 2, 16 – 3, 3). Stvaranjem Adama i Eve započinje nova naracija. Adam i Eva su opisani kao dvoje ljudi različitih osobnosti. U priču ponovo stupa Sotona, ovaj put u obliku zmije koja navodi Evu na neposlušnost zapovijedi. Predstavljen kao sjajni govornik, Sotona smjera na Evinu taštinu i uspijeva ju prevariti (usp. Post 3, 4ss). Shvativši da je sagrijesila, Adam svjesno čini isti grijeh iz ljubavi prema Evi.¹¹ Adam se tako pokazuje kao veći grešnik od Eve, budući da je njegov čin proizašao iz potpuno svjesne i slobodne odluke da sagrijesi. Kako je njihov susret odmicao u njima se pojavila i požuda, ali i strah sadržan u noćnoj mori koju su podijelili, kao i u osjećaju krivnje i stida nakon buđenja. Shvativši što su učinili međusobno se optužuju. U međuvremenu, Sotona se slavodobitno vraća u Pakao, usred hvalospjeva svojih sljedbenika. Međutim, pokazuje se da je ostvario jalovu pobjedu. Usred govora o padu čovjeka i hvaljenja da je njegova dominacija nad Rajem ostvarena, primjećuje da se njegovi sljedbenici pretvaraju u guje, što više, on se sam pretvara u guju (usp. Post 4, 14). Kao što su Adam i Eva zajedno u grijehu, tako su i demoni zajedno u kazni zbog krivnje koja im je ista. Milton nas nakon toga ponovno vraća na Adama i Evu koji, svjesni svojega grijeha, traže milost od Boga i njegovo praštanje. Bog čuje njihove molitve i šalje Mihaela s četom kerubima da ih razveseli, ali i da otkrije Adamu buduće stvari. Mihael ga vodi na visoki brije te pred nj u viđenju iznosi što će se dogoditi do potopa, a zatim nastavlja kazivati što će se dogoditi nakon potopa spominjući Abrahama i obećanje dano Evi: utjelovljenje Isusa Krista. Nakon toga ih izvodi iz Raja.

Narativna struktura djela omogućuje značenje djela. Svrha složenosti *izgubljenog Raja* nije apriorna datost, već se ostvaruje kroz razvoj dugih perioda čitanja. U središtu značenja djela stoji osobno čitateljsko iskustvo svakog pojedinog čitatelja koje činom čitanja postaje sadržaj djela. Dakle, Miltonova je konstrukcija takva da omogućuje učenje nenametanjem sadržaja već slobodnim izborom. Paradigma su Adam i Eva, stvoreni slobodni i s mogućnošću izbora. Milton čitatelu ostavlja na volju čiji će glas poslušati; hoće li to biti onaj s početka *bolje vladati u Paklu, nego služiti u Nebu* ili će to biti Stvoriteljev koji poziva na služenje¹²

11 *Ne, ne, ja čutim, prirodna spona mene vuče: meso mesa, kost moje kosti si, i od tvoga stanja moje se nikad ne će dijeliti, u radosti i tuzi... Međutim, ja sam s tobom spojio sudbinu, odlučno protapiti istu kaznu. Ako tebe smrt prati, smrt je meni kao život; tako silovito u svojem srcu osjećam da prirodna me veza vuče k mojem, k mojem u tebi, jer je moje što si ti. Naše se stanje ne može rastaviti, mi smo jedno, jedno tijelo* (*Izgubljeni Raj* IX, 913 – 916; 952 – 958).

12 Usp. *Izgubljeni Raj*, str. 368 – 369.

Idolatrija čovjeka i slobode: spjev kao aktualizacija Post 2 – 3

Northrop Frye, kanadski književni kritičar i teoretičar, baveći se simbolizmom prisutnim u *Izgubljenom Raju*, Adamov će postupak okarakterizirati ne kao činom, nego prepuštanjem moći činjenja, odnosno moći djelovanja. Tako prvi i temeljni pojam spjeva jest *emancipacija* iz koje proizlazi *sloboda* u smislu činjenja, tj. izbora. Smještena u sferu *izbora*, sloboda ostaje trajno ostaje usko vezana uz pitanje morala i etike.

Uočljiva je humanistička idolatrija¹³ čovjeka kao takvoga, po sebi dobra bića kojeg kvare institucije, religija, patrijarhat i da je potrebna samo radikalna emancipacija da bi zasjala urođena dobrota. Dakle, potrebna mu je bezuvjetna sloboda. No, u takvoj slobodi postoji klauzula: bezuvjetna sloboda pretpostavlja potpunu odgovornost za učinjeno, što u suvremenom diskursu često stoji na marginama rasprave. Drugim riječima, sloboda je radikalna emancipacija, puka mogućnost izbora, a budući da je tako, onda se jedino afirmiranje slobode događa unutar činjenje. Dakle, *izbor* je afirmacija slobode. Međutim, sloboda nije očitovana u *čini što te je volja i kada te je volja*, nego u opredjeljenju za nešto i djelovanju unutar toga opredjeljenja.¹⁴ No, čovjek se može opredjeliti za zlo i djelovati unutar toga opredjeljenja: čovjek odlučuje biti *ohol*.¹⁵

Upravo je *oholost* za jahvistički opis izvor grijeha ključni pojam. Milton je svjestan te činjenice i u toj perspektivi gleda oba lika spjeva: čovjekov i Sotonin glavni grijeh jest pobuna protiv Boga, želja da budu sami sebi bogovi. U konačnici, želja za radikalnom slobodom činjanje. Stoga je vidljivo da iskonska napast stoji upravo u Post 3, 5: *bit ćete kao bogovi koji raspoznaju dobro i zlo*. Tu dola-

¹³ Obožavanje idola; idolopoklonstvo. U užem značenju, štovanje kipova za koje se vjeruje da su sâmo božanstvo, a ne simbol koji ga prikazuje. U širem značenju, naziv za neke kultove (fetišizam, astrolatrija, fitolatrija, zoolatrija, antropolatrija). U monoteističkim religijama (židovstvo, kršćanstvo, islam) idolatrija je svako klanjanje stvorenjima mjesto Stvoritelju, svako apsolutiziranje relativnoga. U tome je smislu idolatrija glavni grijeh protiv vjere. Zato se u *Starome zavjetu*, židovstvu i islamu strogo zabranjuje likovno prikazivanje božanskoga i štovanje slika i kipova. U ranom kršćanstvu, zbog istih razloga božanske transcendentnosti i neizrecivosti, izbjegava se likovno prikaz Boga. Zbog utjelovljenja počinje se dopuštati likovno prikaz Krista (VI. st.). Nakon spora oko štovanja slika (*ikonoklazam*), na Drugome nicejskome koncilu (787) dopušteno je to štovanje, pri čemu je uvedeno razlikovanje između *dulje* (čašćenje stvorenja) i *latrje* (klanjanje Bogu). U protestantizmu, osobito u kalvinizmu, ponovno se naglašava Božja transcendencija pa se i dulja drži idolatrijom. Dopušta se likovni prikaz, ali ne i štovanje.

¹⁴ Usp. *Veritatis splendor*, br. 35-53.

¹⁵ Jahvistički opis iskonskog grijeha (usp. Post 2 – 3) iznosi iskustvo kakvo se moglo steći kroz povijest koju su Izraelci živjeli. Budući da je Savez središnja spasenjska činjenica Izraela, onda je razumljivo i da je promišljanje o grijehu uvijek tumačeno u sjeni Saveza, konkretno Zakona koji se shvaćen kao sveukupna objava. Tako Zakon i Riječ Jahvina postaju sinonimi, a to pak znači da je neposlušnost Zakonu neposlušnost Riječi Jahvinoj. Usp. Adalbert Rebić, *Središnje teme Staroga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., str. 200 – 202.

zimo do važnosti navedenih *struktura* (institucije, religija, država, zakoni i dr.) i judeo – kršćanske poruke. Opisujući čovjekov neposluh, biblijski pisac se utječe shemi Zakona kako bi pokazao narav grijeha: čin čovjekove neposlušnosti prema Bogu u neslušanju Božjih odredbi i zapovijedi. Dakle, pobuni volje stvorenja protiv volje Božje, njegove suverenosti i autoriteta, a ta pobuna je usmjerena prema autoglorifikaciji: nemogućnosti podnošenja da je netko iznad njega (Miltonov Sotona) što dovodi do autodivinizacije.¹⁶ Čovjek je po svojoj naravi ohol, on želi *vlast* nad svijetom i čovjekom, dobrom i zlom, svojim životom, bez ičijeg uplitnja. Drugim riječima, čovjek se želi *osoboditi* Božjeg gospodstva i autoriteta, te postati moralno autonoman.¹⁷

Obilježen *Engleskim građanskim ratom*¹⁸, Miltonu jahvistički izričaj postaje model za priču o propasti ideała Engleske revolucije čime se vraćamo na početak spjeva: *Ovdje ćemo bar biti slobodni;... Tu možemo sigurni vladati; a, po mom sudu, vrijedna je težnja vladati, makar i u Paklu: bolje je vladati u Paklu nego služiti u Nebu* (I, 258. 261 – 263). Milton je kao umjereni pristaša revolucije konačno razočarenje doživio povratkom monarhije. Razočaran propašću revolucije, shrvan bolešcu i očajem, predaje se ostvarenju spjeva. Analizirajući povjesna zbivanja možemo zaključiti da je Milton na svojoj koži iskusio *termidorski poučak* prema kojemu *revolucija jede svoju djecu*.¹⁹ Svoju pozornost usmjerava na termin *Izgubljenog Raja* kojim aktualizira priču o čovjekovu grijehu u kontekstu

16 *Heraklit* će, promišljajući o važnosti reda i zakona, kazati da se narod treba boriti za zakone kao i za svoje zidove. To znači da tradicije, zakoni, procedure, običaji i institucije postoje kao sredstva za obuzdavanje čovjeka i nije ih potrebno s njima neracionalno eksperimentirati bez velike nužde i jasnog racionalnog uvida da je drugačije bolje da bi se *izvježbala sloboda*. Važnost društveno – pravnog poretka je upravo u tome što računa na čovjekovu sklonost grijehu i zlu. Razmišljanje je usmjereno prema društvenom životu ljudi, a kreće se unutar pojma objektivne istine ili univerzalnog zakona prema kojemu postoji neki univerzalni zakon koji važi za kozmos i svaku stvar u kozmosu, a to je za Heraklita *Logos*.

17 Usp. Adalebert Rebi, *Središnje teme Staroga zavjeta*, str. 202.

18 Engleski građanski rat, ponekad zvan i Engleska revolucija je naziv za niz oružanih sukoba koji su se odigrali u Engleskoj sredinom 17. stoljeća, a koji svoj izvor imaju u sukobu između engleskog kralja Karla I. i engleskog parlamenta. Sukob je bio političke i vjerske prirode. Karlo je naslijedio englesko prijestolje od svog oca Jakova I. iz dinastije Stuart. Iako je bio nominalni poglavatar Anglikanske crkve, mnogi su ga u Engleskoj smatrali prikrivenim katolikom. Karlo I. je također smatrao da engleski vladar, poput ostalih u Europi tog doba, ima božansko pravo vladanja i da nitko, uključujući Parlament nema pravo dovoditi u pitanje njegov autoritet i odluke. S druge strane u Engleskoj i Škotskoj u to doba nastavio je cvasti protestantizam u ekstremnim oblicima, uključujući puritanizam čiji su predstavnici stuartovsku monarhiju držali raskalašenom i grešnom. Kao posljedica ratova Kraljevinu Englesku zamijenila je republika po imenu Commonwealth Engleske, odnosno diktatura na čelu s Oliverom Cromwellom. Iako je cromwelovski režim nestao nedugo nakon njegove smrti te se Karlo II. vratio na prijestolje.

19 Termidorska reakcija je bila pobuna u sklopu Francuske revolucije protiv nasilnih ekscesa Jakobinske diktature. Termin "Termidorska reakcija" koristi se i kako bi se označio period neposredno nakon pobune

svoga vremena. Polazeći iz Sotonin perspektive pred sebe stavlja najveće pitanje: što je sloboda i gdje se ona očituje. Tako shvaćen, spjев je propitkivanje čovjekova odbacivana vrhovnog autoriteta, nemogućnost podnošenja da odgovara nekome iznad. U tom smislu možemo kazati i da je skrivena misao čitava spjeva upravo sadržana u početnim riječima: *bolje je vladati u Paklu, nego služiti u Nebu. Izgubljeni Raj* tako postaje osobno Miltonovo iskustvo: rojalist koji je postao anti – rojalist. Milton kroz svoje djelo prepričavajući priču o padu anđela i iskonskom grijehu priča o svom iskustvu i shvaćanju slobode, vlasti i služenja. Završetka spjeva donosi kristalizaciju kazne za grijeh i prave naravi slobode. Sloboda nije radikalna emancipacija, nego radikalno služenje.

Ekskurs: pozitivno određenje slobode

Sloboda je najprije način ljudskog egzistiranja, a onda je i vrijednost u sebi. Upravo u tome što je vrijednost u sebi, sloboda predstavlja samu srž čovjeka i njegova ljudskog djelovanja. Zato je ljudsko djelovanje slobodno djelovanje. Sloboda iz svoje samostojnosti priopćava čovjeku svoje vrijednosno određenje, po čemu čovjek spoznaje pravu narav slobode. A prava narav, njezino vrijednosno određenje jest *dobro*. Čovjekovo slobodno *da* vrijednosnom određenju slobode – *dobru* – označava usklađivanje s iskonskim *Dobrom*, Bogom i njegovom voljom iz koje proizlazi ispravno opažanje stvari kakve one uistinu jesu. Stoga kao konačni izvor slobode uvijek nam valja uzeti ono htjenje koje Bog objavljuje kao svoju volju. Način na koji čovjek prepoznaje to htjenje jest *Objava*. Bog pristupa čovjeku i objavljuje mu svoju volju, nudi mu savez, a u savezu u nudi slobodu. Ta sloboda nije lišena odgovornosti, dapače, odgovornost je unutarnja prepostavka slobode stoga je jasno i davanje zakona kako bi se sloboda što više afirmirala: zakon ne ukida, nego omogućuje slobodu. "Radi se o slobodi koja je nastupila opredjeljenjem, i djelovanjem unutar granica toga opredjeljenja. Možemo je nazvati sloboda *za*. Ovdje se sloboda određuje stavljanjem na raspolaganje drugomu, služenju drugome. Ona se nalazi tamo gdje vlada istinska ljubav, a tada prestaje biti jaram. Oslobađa od Zakona, i istovremeno ga potvrđuje u njegovoj biti. U konačnici kršćanska sloboda je služenje Kristu, njegovu gospodstvu, preko kojega se ostvaruje i gospodstvo nad samim sobom. Time se ostvaruje i istina evanđelja.

MIGRACIJSKA KRIZA U HRVATSKOJ

Tanja Bosančić

Stalno se susrećemo sa raznoraznim informacijama na temu migranata koji ponizno, a neki od njih i prisilno žele prijeći na teritorij Lijepe Naše. Ova borba traje već godinama i nikako ne jenjava. Štoviše, kako godine prolaze, biva sve teža.

Prilikom prvih pokušaja migracijskih probijanja 2015.g., činilo nam se toliko strašno i strepili smo što će se od svega toga na kraju zbiti. S obzirom na to da su ovu nastalu situaciju koristili i teroristi kako bi uspješno obavili zadane im zadatke u čemu su često i uspijevali.¹ Naravno, kada vidimo uplakan narod, narod u potrebi, čeznemo za tim da otrčimo pred njih i pružimo im ruku kao što bi to pravi katolik učinio. Na to smo pozvani. Ali, često nas naša ljudskost i osjećajnost može zaslijepiti u tolikoj mjeri da ne možemo prepoznati pravu stvarnost situacije. Može li nekada pomoći biti na štetni onoga koji ju pruža, na štetu njegova naroda?

Koliko njih je iskoristilo situaciju migracije(tobožnji muškarci koji hrle preko žice za spas sa djecom u naručjima a žena nema nigdje)kako bi nesmetano nastavili svoj put u zemljama u kojima su naumili počiniti masakr i u tome uspjeli.² Isti su locirani kako su boravili na našim prostorima. Time se posijao strah među građanima Hrvatske. Nitko više nije mogao opušteno živjeti. Postavljalo se pita-

1 Usp. *Priljev imigranata u Hrvatsku (2015./2016.)*, u:wikipedia.org., [https://hr.wikipedia.org/wiki/Priljev_imigranata_u_Hrvatsku_\(2015./2016.\)](https://hr.wikipedia.org/wiki/Priljev_imigranata_u_Hrvatsku_(2015./2016.)) (03. studenog 2019.)

2 Usp. Latinović, Andrea, *Zašto u kolonama izbjeglica nema previše djece i žena već su većinom muškarci?*, <https://direktно.hr/direkt/zasto-kolonama-izbjeglica-bas-i-nema-zena-te-djece-vec-su-iskljucivo-muskarci-li-rijec-o-ekonomskim-137267/> (03. Studenog, 2019.)

nje što ako se među njima nalazi netko tko je naumio napraviti zlo i nama? Una-toč svemu tome Hrvatska se pokazala kao gostoljubiva zemlja i prihvatile ljude u potrebi davši im hranu i smještaj, dok su tada oni morali biti pod nadzorom. Što se većini njih nije svidjelo i bilo nedovoljno jer su htjeli „kruha sred pogače“.³

Pojavom migrantske krize mnogi su pronašli i nova zanimanja i jako dobru zaradu. Razvila se ideja krijumčarenja migranata. Predaleko je sve to otišlo..⁴ Puno toga leži iza ove teme što je nama nedostupno. Većina migranata muške populacije besramno i sa ponosom iznosi jedan od razloga zbog čega žele prijeći granicu. On glasi da im je od iznimne važnosti ponižavati dostojanstvo žene silovanjem. A to se i ostvarilo upravo kod nas, ali kao što sam navela, našoj javnosti su takve informacije strogo nedostupne.⁵

Istina, bili smo i mi prognani 90-ih. Tražili smo, pomogli su nam. Razlika? Tražili smo život, ponizno, hodajući u koloni suza pa ako nam tko što i ponudi. Ali ne ovako.. Silom, novim ratovanjem! Nezahvalnošću i ponižavanjem. Kršćani smo, uvijek treba pružiti ruku onome koji ju traži. Ali što kada ti uz tu pruženu ruku hrle i za drugom?

Danas Hrvatsku nazivaju brutalnom zemljom, zemljom koja nema osjećaj za druge iako je ponudila onoliko koliko je to bilo moguće. U mnogočemu joj mogu spočitovati ali tu ne. Što je s Božjom zapovijedi „Čuvaj se, čuvat će te?“ Pomagati, ali se ne dovoditi u opasnost. Upravo to ona sada i radi. Osjećam potrebu da pomäžem, budem tu za potrebite. Ali i obvezu da čuvam svoje bližnje, svoj narod.

3 Usp. *Izbjeglice ne žele ostati u RH:Bacaju wc papire i viču „Freedom, freedom“*, (17. Rujna 2015.) <https://dnevnik.hr/vijesti/hrvatska/imigranti-smjesteni-u-zagrebacki-hotel-porin-zapoceli-su-prosvjed---408913.html> (03. studenog 2019.)

4 Usp. *Zaradili najmanje 700 000 kuna: Policija objavila detalje akcije u kojoj je uhićena skupina krijumčara ljudi*, (28. kolovoza 2019.) <https://dnevnik.hr/vijesti/hrvatska/na-području-istre-uhiceno-devet-osoba-zbog-krijumcarenja-migranata---573076.html> (03. studenog 2019.)

5 Usp. *Šokantna statistika: Raste broj kaznenih djela migranata u Njemačkoj, među najgorima Srbi*, (18. veljače 2016.) <https://net.hr/danas/svijet/sokantna-statistika-raste-broj-kaznenih-djela-migranata-u-njemackoj-medju-najgorima-srbi/> (03. studenog 2019.)

KRIVNJA U ROMANU „GONIĆ ZMAJEVA“ KHALEDA HOSSEINIJA

Davor Kojić

1. Krivnja u suvremenoj književnosti

Pitanje krivnje u književnosti dosta je široko, jer je krivnja glavna tema mnogih književnih djela još od antičkih vremena. Dovoljno je prisjetiti se Homerovih epova Ilijada i Odiseja u kojima je osjećaj krivnje prisutan gotovo tokom cijelog djela. Grijeh, krivnja i grižnja savjest pojavljuju se u djelima mnogih pisaca različitih stilova i smjerova. Neki od pisaca suvremene književnosti, kao što su F. M. Dostojevski, Paul Bourget, Lisa Ballantyne, Patricia Highsmith i dr., temu krivnje i grijeha u svojima djelima obradili su sa stajališta psihologije, posvećujući pažnju unutarnjim borbama sa savješću svojih likova, koji često trpe teške posljedice krivnje i grijeha. U suvremenoj književnosti autori prilaze krivnji kao nečemu što je sastavni dio ljudske prirode.

Krivnja i grijeh su česti pratilac suvremenih književnih ostvarenja. Kao sastavni dio ljudskog egzistencijala, krivnja i grijeh su sastavni dio literarnih djela. Međutim, suvremena književnost promatra krivnju i grijeh sa različitih gledišta. Ta gledišta često su podijeljena i izmiješana, ali ostaje činjenica da se i u literaturi grijeh promatra kao nešto loše, pogrešno, promašeno. Bilo da ga pisci shvaćaju kao društveni prekršaj, bilo da ga shvaćaju kao sastavni dio ljudske prirode i sudbine, bilo da o njemu filozofski raspravljaju, ili ga pak rišu literarnim bojama

kroz prizmu religioznih poimanja – oni redovito s njime povezuju osjećaj krivnje, dotično promašaja, manje vrijednosti, grižnje savjesti ili kakvih drugih bilo društveno etičkih, bilo samo psiholoških i životnih nemira, ili pak religiozne svesti koja transcendira samo ljudske obaveze i sankcije.¹

Gledano teološkom prizmom krivnjom ili grijehom možemo nazvati čin (aktualna krivnja) i ono, time utemeljeno, trajno stanje (habitualna krivnja), posljedica čina u samom čovjeku.² Trajno stanje, habitualnu krivnju, može otkloniti samo Bog, ako se osoba istinski pokaje za ono što je učinila.

Mnogi autori suvremene književnosti, a među njima i sam Hosseini, krivnju u svojim djelima nastoje pokazati kroz momente u kojima glavni likovi osjećaju grižnju savjest zbog učinjenih djela. Pri tom se najčešće koriste tehnikom pisanja u 1. licu jednine da bi kod čitatelja probudili suosjećanje s glavnim likom i rastumačili u kojim trenutcima i zbog čega ti likovi osjećaju krivnju.

Kod mnogih autora važnu ulogu u predstavljanju krivnje, kajanje i grijeha igraju i obiteljski i društveni odnosi, politička situacija i povjesni kontekst, etička prosudba radnje i introspekcija.

Upravo zbog obrade teme krivnje, kao nečega što je sastavni dio čovjeka i zbog dubinske psihologije svojih djela, mnogi autori uzdignuli su se na vrhove svjetske književne scene, a njihova djela postala su bestseleri.

2. Krivnja u romanu Gonič zmajeva

U romanu Gonič zmajeva Khaled Hosseini radnju prepričava iz perspektive glavnog lika, dječaka, a kasnije i odraslog čovjeka Amira. Na samom početku romana Amir se prisjeća svoje prošlosti, ili kako je on sam naziva „prošlosti neokajanih grijeha“, tvrdeći da je postao ono što je danas davne 1975. g. Amir je odrastao u Kabulu, u četvrti Vazir Akbar Kan, sa svojim ocem kojeg naziva Baba, najboljim prijateljem Hasanom i njegovim ocem Alijem. Amir i njegov otac bili su Paštuni, a Hasan i Ali Hazari. U to vrijeme bilo je uobičajeno da su Hazari bili sluge Paštunima, a razlikovali su se i fizički – Hazari su imali mongoloidne crte lice, a razlika je bila i u tome što su Paštuni bili suniti, a Hazari šijiti. No, bez obzira na sve te razlike, Amir i Hasan odrastali su zajedno kao prijatelji i kao braća jer ih je othranila ista dojilja, a Afganci su vjerovali da postoji bratska povezanost među osobama koje je othranila ista dojilja. Hasan, kojeg je majka napustila pri rođenju, na Amira nikad nije gledao kao gospodara, nego kao brata i prijatelja.

1 Drago Šimundža, Pitanje krivnje i grijeha u suvremenoj književnosti, Crkva u svijetu, Vol. 9 No. 3., 1974., str. 277.

2 Karl Rahner, Herbert Vorgmiler, Teološki rječnik, Đakovo, 2009., str. 258.

Amir, koji je također odrastao bez majke, imao je narušen odnos sa svojim ocem. Amirov otac, Baba, u Kabulu je bio poznati trgovac i dobročinitelj, čovjek visokog ugleda koji je kod svakoga budio strahopoštovanje. Kad je bio mlad oženio se Sofijom Akrami, lijepom i obrazovanom ženom koja je bila na glasu kao najvrlijia dama u Kabulu. Baba je obožavao svoju suprugu, nazivajući je „moja princeza“. Sofia Akrami preminula je dok je rađala Amira. Kroz cijelo svoje djetinjstvo Amir je kod Babe nailazio na hladnoću, odbijanje, zgražanje, pa čak i mržnju. Amir nije pokazivao nikakve afinitete prema onim stvarima koje je njegov otac volio (nogomet, lov, trgovina) i zbog toga njegov otac nije imao čestu komunikaciju s njim. Amir je smatrao da ga njegov otac prezire jer mu je majka umrla dok ga je rađala; oduzeo je Babi njegovu voljenu suprugu. Zbog svega toga Amir je osjećao krivnju – krivnju što mu je majka umrla dok ga je rađala i krivnju zbog toga što je ocu oduzeo njegovu ljubav.

Taj osjećaj krivnje pojačao se onoga dana kad mu je Baba ispričao svoju viziju grijeha. Prema Babi, nema goreg grijeha od krađe („Kad nekoga ubiješ, ukrao si mu pravo na život, uskratio si njegovoj ženi pravo na muža, njegovu djecu lišio oca. Kad slažeš, otmeš nekome pravo na istinu. Kad varaš, krađeš pravo na poštjenje,... nema bjednijeg čina od krađe...“). Amir je uvijek imao osjećaj krivnje upravo zbog toga što je svome ocu uskratio pravo na ženu.

Amir i Hasan, s obzirom da su zajedno odrastali u istoj kući, provodili su skoro svaki trenutak zajedno u druženju. Amir je išao u školi, volio je čitati književna djela i umio je pisati priče. Hasan nije išao u školu, nego se zajedno sa svojim ocem Alijem brinuo za kućanstvo. S obzirom da Hasan nije znao čitati, Amir mu je često čitao priče, posebice Šahname, ep o drevnim perzijskim junacima iz 10. st. Jednom zgodom Amir je čitao Hasanu priču o muli Nasredinu, kad Hasan nije razumio značenje riječi „imbecil“. Amir se išao našaliti s njime govoreći mu da „imbecil“ znači pametan, oštouman („Da vidimo. Imbecil znači pametan, oštouman. Evo, sastavit ću ti rečenicu : Kad su riječi u pitanju, Hasan je imbecil.“). Poslije takvih svakodnevnih psina i podrugivanja s Hasanovom nepismenošću, Amir je uvijek osjećao krivnju, kako je i sam priznao („Uvijek bih poslije toga osjećao krivnju. Stoga bih se nastojao iskupiti tako što bih mu dao neku svoju staru košulju ili potrganu igračku. Samome sebi protumačio bih da je to dovoljno iskupljenje za psinu.“).

Nedugo nakon što je Zahir Šah svrgnut s vlasti od strane Daud Kana, i kad je ukinuta monarhija a uspostavljen republikanski sustav u Afganistanu, Hasan i Amir šetali su prema stablu mogranja, na kojem su provodili sate pričajući i čitajući. Na putu prema stablu zaustavio ih je Asef, sa svojom dvojicom prijatelja, Valijem i Kemalom. Asef, lik kojeg je Amir kasnije u djelu opisao kao sociopata, mrzio je Hazare i bio je opsjednut Adolfom Hitlerom. Asef je uživao ponižava-

ti Hasana i njegovog oca, nazivajući ih „psima“ i „prljavim Hazarima“. Amir se bojao Asefa, nije se usudio stati u Hasanovu obranu, čak je i zanijekao da su prijatelji, tvrdeći da mu je Hasan samo sluga. Asef i njegovi prijatelji maltretirali su Hasana i Amira sve do trenutka kad je Hasan, koji je bio vičan praćki, nije uperio kamen u Asefovko oko, da bi zaštitio sebe i svog prijatelja. Asef se tada povukao, ali je zaprijetio da će se osvetiti. Nakon tog događaja, Amir je osjećao krivnju jer se nije zauzeo za svog prijatelja i jer ga je negirao kao prijatelja.

Zima je bila omiljeno godišnje doba afganske djece, razdoblje zimskih praznika, odmora od škole i puštanja zmajeva. Puštanje zmajeva stara je afganistanska tradicija koja se održavala svake zime (sve dok je talibani nisu zabranili). Djeca bi kupovala zmajeve i pripremali se za veliko natjecanje u kojem bi puštali zmajeve i natjecali se čiji će zmaj posljednji ostati u zraku. Kad bi jedan zmaj prerezao drugog, nastupili bi goniči zmajeva – djeca koja bi trčala za zmajevima po gradskim ulicama kako bi ih uhvatili. Uhvatiti posljednjeg palog zmaja bila bi najvrjednija nagrada. Hasan je bio odličan gonič zmajeva. Imao je neku vrstu unutarnjeg kompasa i mogao je predvidjeti gdje će zmaj pasti. Puštanje zmajeva bila je jedina tanka spona koja je spajala Amira s Babom koji su živjeli u različitim sferama postojanja.

Na tom natjecanju 1975. godine Baba je polagao nade u to da će Amir te godine pobijediti u natjecanju, a Amir je strogo odlučio da neće iznevjeriti Babu, jer je to bio način da pridobije njegovu ljubav. Odučio je da će posljednjeg zmaja koji padne donijeti Babi kao dokaz pobijede.

Amirov zmaj je presjekao sve zmajeve i ostao posljednji u zraku. Kad je presjekao posljednjeg zmaja, video je Hasana kako s grupom drugih goniča zmajeva trči ulicama da ga uhvati. Hasan je htio donijeti Amиру neoštećenog zmaja, kako bi ga Amir mogao ponosno pokazati ocu. Hasan je obećao Amиру da će mu donijeti zmaja („Za tebe tisuću puta“). Kad je Hasan konačno uhvatio zmaja, Asef i njegovi prijatelji stjerali su ga u kut. Asef mu je rekao da će mu oprostiti raniji incident i prijetnju praćkom, ali da njegov oprost ima cijenu – tražio je plavog zmaja. Hasan mu nije htio dati zmaja jer je obećao Amиру da će ga uhvatiti. Cijelo to vrijeme Amir je stajao po strani, skrivenih od njihovih pogleda, i promatrao. Asef je silovao Hasana – to je bila cijena njegovog oprosta („Potegnuo je rasporak, skinuo je gaće. Namjestio se iza Hasana. Hasan se nije opirao. Nije ni pisnuo. Ovlaš pomakne glavu i načas mu ugledah lice. Na njemu sam video pomirenost sa sudbinom...“). Dok je Asef silovao Hasana, Amir je pogledavao prema plavom zmaju, ključu za Babinu ljubav i naklonost.

„Naposljetu sam pobjegao. Pobjegao sam jer sam bio kukavica. Bojao sam se Asefa i onoga što bi mi on mogao učiniti. Bojao sam se da ne budem ozlje-

đen. Tako sam tvrdio sam sebi kad sam okrenuo leđa sokaku, Hasanu... Zapravo sam nagnjao kukavičluku jer je druga mogućnost, pravi razlog zbog kojeg sam bježao, bila da je Asef u pravu – ništa na svijetu nije besplatno. Možda je Hasan cijena koju sam morao platiti, janje koje sam morao zaklati da osvojim Babu?..."

Ovdje možemo vidjeti Amirov unutarnji konflikt gdje pokušava razlučiti je li Babina ljubav vrijedna žrtvovanja Hasana. Također vidimo da je Amir sam priznao da je bio kukavica.

Kroz daljnju radnju romana Amir je izbjegavao interakciju s Hasanom, a na svaki spomen Hasanova imena probadala bi ga krivnja zato što mu nije pomogao („Na spomen Hasanova imena par čeličnih ruku stegne mi dušnik“). U namjeri da sačuva svoju tajnu, podmetnuo je svežanj novčanica ispod Hasanovog madraca kako bi ispalio da ih je ovaj ukrao, kako bi ga Baba izbacio iz kuće. Baba je odbio izbaciti Alija i Hasana iz kuće, ali Ali je inzistirao da odu, tvrdeći da im je život u toj kući postao nepodnošljiv. Hasan je svom ocu rekao sve što se dogodilo. Rekao mu je i da je video Amira kako ga gleda i kako mu nije htio pomoći. Ali je htio zaštитiti svoga sina od Amira i napustili su kuću. Hasan je Amиру bio konstantni podsjetnik na grijeh koji je počinio i budio je krivnju u njemu.

Nakon sovjetske invazije na Afganistan, Amir i Baba odselili su se SAD. U Fremontu su stvorili sebi novi život. Amir je upoznao djevojku po imenu Soraja Taheri u koju se zaljubio i koju je oženio.

Soraja Taheri također je lik u romanu kojeg je morila krivnja. Soraja je osjećala krivnju zato što je kad je bila mlađa pobjegla sa svojim dečkom od kuće, što ju je odmah učinilo nepoželjnom za udaju, prema afganskoj tradiciji. Osjećala je krivnju jer je tim činom povrijedila čast svojih roditelja i roditeljskog prezimena. No za razliku od Amira koji je svoju krivnju držao u sebi, Soraja je svoju priznala onoga dana kad je Amir došao zaprositi. To je kod Amira probudilo empatiju, jer je sam imao grešnu prošlost i dobro je poznavao osjećaj krivnje i kajanje („Zavidio sam joj. Njezina je tajna iznesena. Izrečena. Obrađena. Zaustih i gotovo joj rekoh kako sam izdao Hasana, lagao, otjerao ga i razvrgnuo četrdesetogodišnju vezu između Babe i Alija. Ali odoljeh. Smatrao sam da je po mnogo čemu Soraja Taheri bolja osoba od mene. Hrabrost je bila tek jedna od tih značajki.“). Nakon što Soraja nije mogla ostati trudna, Amir se zapitao nije li to kazna za ono što je učinio („...možda je netko negdje odlučio da me liši mogućnosti očinstva zbog onoga što sam učinio. Možda je ovo moja kazna, i to možda s pravom...“).

U lipnju 2001. godine Amir je primio poziv od Rahim Kana, prijatelja svog oca. Rahim Kan pozvao je Amira u Pešavar u Pakistanu, naglašavajući da ima načina da se sve popravi. U tom trenutku Amir je znao da Rahim Kan zna za sve – za silovanje, zmaja, podmetnuti novac. Amir je prihvatio poziv i otputovao

u Pešavar vidjeti Rahim Kana. Rahim Kan mu je ispriovjedio kako je, nakon njegova i Babina bijega u Ameriku, živio u njihovoј obiteljskoј kući u Kabulu, zajedno s Hasanom, njegovom ženom i sinom. Na spomen Hasanova imena krivnja se ponovno probudila u Amiru („...stare bodlje krivnje ponovno se zaboše u mene...“). Rahim Kan je otisao u Hazaradžat potražiti Hasana zato što je bio star i bolestan i nije je sam mogao brinuti za kuću, a i bio je usamljen jer svi koje je poznavao napustili su Kabul.

Rahim Kan je predao Amиру pismo koje mu je Hasan napisao, u kojem se nalazila i slika Hasana i njegovog sina Sohraba. Rahim Kan je i dalje ispričao Amиру kako je obiteljsku kuću povjerio Hasanu. Nedugo nakon toga talibani su čuli kako hazarska obitelj živi sama u velikoj kući. Pokušali su ih istjerati, a kad je Hasan pružio otpor ubili su njega i njegovu suprugu, a Hasanova sina Sohraba smjestili su u sirotište. Rahim Kan je rekao Amиру kako mora otići u Kabul pronaći Sohraba i predati ga američkom bračnom paru, Thomasu i Betty Caldwell, koji se brine za napuštenu djecu. Amir je pokušao odbiti, ali Rahim Kan mu je naglasio kako je jasno da baš on mora to učiniti („Ima načina da se sve popravi.“). Također, Rahim Kan priznao je Amиру dugo čuvanu tajnu. Priznao mu je da Hasan nije Alijev sin. Baba je imao odnos s Alijevom ženom Sanaubar i plod tog odnosa bio je Hasan. Razlog zašto su to skrivali od Amira i ostalih bio je nang i namus – ponos i čast. Za njih je to bila sramotna situacija, koja bi okaljala Babino ime. Amir je shvatio da su znakovi toga da je Hasan zapravo Babin sin cijeli život oko njega, samo na to nije obraćao pozornost. Baba je uvijek branio Hasana, hvalio ga. Kad ga je Amir pitao da pronađu nove sluge, Baba je zagrmio da Hasan ne ide nikamo.

Oko tog događaja s Amirom i Hasanom centrira se Babina krivnja. Baba je počinio nepravdu time što je spavao s Alijevom ženom, i tako je obeščastio Alija. Baba je osjećao krivnju zato što nije priznao Amиру i Hasanu da su braća. Tu naziremo i razlog zašto Baba nije pokazivao preveliku ljubav prema Amиру. Rahim Kan je napisao pismo Amиру u kojem mu objašnjava kako je Baba volio Amira i Hasana jednako, ali Hasana nije mogao voljeti kao pravi otac, nije mu javno mogao pokazati ljubav, zbog časti i obiteljskog ugleda. Zbog toga je Amir, koji je bio zakonit sin, trpio cijelo djetinjstvo Babinu hladnoću jer je predstavljao čast i ugled, ali i Babinu krivnju („...stoga se iskaljivao na tebi Amire, društveno zakonitoj polovici, polovici koja je predstavljala bogatstvo koje je naslijedio i povlastice nekažnjennog grijeha koje dolaze u paketu s njima. Kad te vidio, video je sebe. I svoju krivnju...“). Dok je Amir razmišljao o tome shvatio je zapravo značenje svih Babinih dobročinstava: gradnje sirotišta, davanja novca svima kojima je bilo potrebno, liječenja Hasanove „zeće usne“ – Baba se na taj način nastojao iskupiti za počinjeni grijeh i oslobođiti

se krivnje. Amir je shvatio da je Baba pronašao svoj način da grižnju savjest pretvoři u nešto dobro, a da on sam nije pokušao učiniti ništa nego sve zaboraviti. Zbog toga je počeo patiti od nesanice, kao posljedice dugo godine nakupljene krivnje. Kako bi se na neki način iskupio i oslobođio krivnje, Amir je odlučio otići u Kabul i izbaviti svoga sinovca Sohraba iz pakla rata.

Amir je, zajedno s čovjekom po imenu Ferid, otišao u Kabul pronaći Sohraba. Kad je ušao u Kabul video je posljedice ratnih razaranja – sve što je poznavao je nestalo, sve zgrade su uništene, a ulice su bile pune prosjaka, a talibanske patrole stalno su prolazile ulicama, tražeći tko će ih izazvati da ga mogu kazniti batinama. Hosseini se potrudio dočarati čitateljima teror koji su talibani provodili u Kabulu, posebice kažnjavanje ljudi jer su prekršili neki od njihovih zakona. Amir i Ferid su prvo otišli pronaći Sohraba u siročište. Ravnatelj siročišta im je rekao da talibani svaki mjesec dođu i odvedu jedno dijete iz siročišta, a prošli mjesec to je bio Sohrab. Ravnatelj siročišta im je rekao da odu na stadion Gazi i da će tamo pronaći talibanskog službenika koji je odveo Sohraba. Prepoznat će ga po bijeloj odjeći i „lenonicama“. Amir otišli su pronaći tog talibana. Kad su došli na stadion Gazi tamo su svjedočili vrhuncu talibanskog terora – javno pogubljenje zbog počinjenog preljuba kamenovanjem. Čovjek koji je vršio pogubljenje je bio onaj kojeg je Amir tražio, taliban u bijelom s „lenonkama“. Nakon tog stravičnog čina, Amir je dogovorio sastanak s tim čovjekom. Kad su se našli na sastanku Amir je rekao da je došao po dječaka. Taliban je doveo dječaka pred Amira. Sohrab je bio s praporcima na nogama, a oči su mu bile namazane maskarom. Taliban je počeo milovati Sohraba, što je Amиру dalo do znanja da je Sohrab, kao a i sva ostala djeca iz siročišta koje su talibani otimali, žrtva seksualnog zlostavljanja. U jednom trenutku taliban je upitao Amira za Babu i Aliju. Taliban je skinuo naočale i turban i otkrio svoje lice – bio je to Asef. U tom trenutku Amir je osjetio kako ga njegova prošlost ponovno sustiže. Amir je rekao da želi odvesti dječaka, ali Asef je imao svoju cijenu za dječaka. Htio se fizički obračunati s Amirom i ako Amir pobijedi može nesmetano odvesti Sohraba na sigurno. Između Asefa i Amira izbila je tučnjava u kojoj je Asef nanio ozbiljne ozljede Amiru. Dok ga je tukao Amir se smijao, prisjetio se Hasana i svega što je učinio, i bol od udaraca pričinjala mu je zadovoljstvo („Tijelo mi je bilo slomljeno..., ali osjećao sam se iscijeljen, napokon zdrav.“). Kad je Asef pokušao ubiti Amira Sohrab je reagirao i izvukao praćku. Hasan, koji je i sam bio vješt s praćkom, naučio je Sohraba ubojitu tehniku gađanja. Sohrab je pogodio Asefa metalnom kuglicom u lijevo oko, i on i Amir su pobjegli.

Dok je bio u bolnici u Pešavaru, Amir je poslao Ferida da pronađe bračni par Caldwell o kojem mu je Rahim Kan pričao. Ferid mu je rekao da ti ljudi uopće ne

postoje, a onda je Amir shvatio pravi plan Rahim Kana – on je trebao biti taj koji će se pobrinuti za Sohraba i pružiti mu utočište. Tada je Amir shvatio što su značile one riječi koje je Rahim Kan napisao: „Ima načina da se sve popravi.“ Tada je Amir upitao Sohara hoće li poći s njime u SAD. Sohrab se nakon svog zlostavljanja koje proživio povukao u sebe, i kao odgovor na to pitanje samo je kimaо glavom.

Amir je pokušao osigurati Sohrabu vizu, ali tada je došlo do birokratskih problema. Nije mogao dokazati da mu je Sohrab sinovac. Tada je Soraja kontaktirala svog ujaka koji je radio za INS i koji je predložio da Sohraba stave u sirotište. Sohrab, koji se bojao da će mu u sirotištu ponovno nauditi, teško je prihvatio taj prijedlog – pokušao je počiniti samoubojstvo.

Kod lika Sohraba pronalazimo religiozni osjećaj krivnje. Sohrab se bojao da će ga Bog kazniti zato što je ozlijedio Asefa u samoobrani („...hoće li me Bog baciti u pakao zbog onoga što sam učinio onom čovjeku?...“). Sohrab je osjećao krivnju i zbog toga što je bio silovan, smatrao je da je prljav i grešan.

Moramo spomenuti da se u većini istaknutih djela može osjetiti religiozna motivacija krivnje. Istina, ta motivacija nije izrijekom spomenuta, nije moralistički religiozno prikazana, ali u osnovi svih pitanja o krivnji i grijehu, negdje jasnije, negdje manje jasno, opaža se religiozna dimenzija transcendentnog morala koji najčešće izvire iz religioznog shvaćanja bilo pojedinih pisaca, bilo pak njihovih literarnih junaka.³ Upravo tu tehniku Hosseini je primijenio u prikazivanju krivnje Sohraba, koji je bio religiozan kao i njegov otac Hasan. Element religiozne krivnje možemo pronaći i kod Amira, koji je molio Boga da Sohrab ne umre, kad je ovaj pokušao počiniti samoubojstvo. Amir i Baba su bili religiozno indiferentni, ali u trenutku kad je Sohrab bio na operacijskom stolu nakon što je prerezao vene, Amir se molio prisjećajući se riječi iz Kurana koje je naučio od mule u osnovnoj školi.

Nakon što je otpušten iz bolnice i nakon što ga je Amir odveo u San Francisco, Sohrab se još dublje povukao u sebe. Trebalо je proći godinu dana da ostvari komunikaciju s Amirom i Sorajom. Amir je odlučio posvojiti ga. Na svaki upit afganske zajednice što jedan hazarski dječak radi s njima, Amir bi ponosno odgovarao da je taj hazarski dječak njegov sinovac. Na taj način Amir je prekinuo splet laži i grijeha koji su se godinama nakupljali u njegovom životu, i spasivši Sohraba od talibanskog terora, postigao je ono što je želio – iskupio se za sve počinjene grijehе i oslobođio se krivnje koja ga je godinama mučila.

Na samom kraju romana Hosseini nam daje prekrasnu sliku u kojoj Amir i Sohrab puštaju zmaja i pobjeđuju u natjecanju. Kad ga je Amir upitao želi li da

3 Drago Šimundža, Pitanje krivnje i grijeha u suvremenoj književnosti, Crkva u svijetu, Vol. 9 No. 3., 1974., str. 275.

mu uhvati posljednjeg zmaja, Sohrab je kimnuo. Amir je potrčao za skupinom goniča zmajeva i rekao mu „Za tebe tisuću puta.“

U romanu pronalazimo i neke simbole krivnje, od kojih su dva najevidentnija plavi zmaj i stablo mogranja. Plavi zmaj simbolizira Amirovu želju da osvoji Babu i Hasanovu odanost. Plavi zmaj je i simbol krivnje, Amirov podsjetnik na grijeh koji je počinio kad nije pomogao Hasanu. Stablo mogranja, na kojem u su Amir i Hasan provodili dane svoga djetinjstva, također je Amira podsjetio na Hasanovu odanost i na to da mu nije pomogao dok ga je Asef silovao, nego je kukavički pobjegao.⁴ Hosseini je tim simbolima dočarao Amirovu krivnju i nemogućnost bijega od prošlosti, jer je i sam Amir na početku romana priznao da je postao ono što je danas jedne zime 1975. godine.

4 Usp. <https://study.com/academy/lesson/symbols-of-guilt-in-the-kite-runner.html>

(NE)MOGUĆNOST REĐENJA ŽENA

Šime Pleadin

Uvod

Čovjek, budući da je povijesno biće, susreće se od samih svojih početaka s kulturološkim i ideološkim promjenama na svim područjima. Povijest nas uči da, već od pojave prve civilizacije, čovjek kao biće zajednice nameće svoj stav te sukladno s njim djeluje u društvu i izvan njega. No, kako povijest teče, promjene i razvitak kulture, otkrivanje novoga svijeta, kako na istoku tako i na zapadu, dovodi do toga da se stvaraju određeni utjecaji koji dovode do toga da netko vlada više, a netko manje. Promjene u načinu komunikacije, česti sukobi pa čak i sama suradnja dovode do toga da ljudi prihvaćaju ili odbijaju različite stave i razmišljanja drugih osoba te samim time dolazimo do pluralizma mišljenja. Uz različitost mišljenja, društvo, s obzirom da je sačinjeno od muškaraca i žena, također obilježava svojevrsna borba o pravima i odnosima u društvu. Od prvih civilizacija pa sve do danas, raznorazne kulture i podneblja imale su svoj stil života u kojem je žena bila više ili manje podređena. Od prvih zajednica, gdje je žena bila isključivo vezana za kućne poslove i tretirala se kao čuvarica djece, pa sve do danas, kada žene imaju i ključne uloge u svijetu, poput službe kraljice, predsjednice i drugih, svjedočimo o otporima, borbama za prava koja su manje ili više bile uspješna, a isto tako i o „normalnosti“ odnosa muškarca prema ženi ili obratno.

Crkva je, budući da je povijesna i otajstvena stvarnost, samom svojom pojmom prodrla u kulturu na način da je čovjek, član Crkve, bilo da je Židov ili Grk (usp. Gal 3, 28), svojim riječima i djelima svjedočio Objavu, tj. ono što je Bog dao čovjeku, a dobilo je puninu u događaju Isusa Krista. Crkva, kao ona koja ima udjela u kulturi naroda i budući da ima svoja načela djelovanja i naučavanja, nije bila lišena teme o pravima i ravnopravnosti žena i muškaraca te je ona kao autoritativna institucija božanskog podrijetla bila dužna u određenom trenutku povijesti iznijeti svoj stav u svjetlu Evandelja. Jedno od brojnih pitanja jest i podjela sakramenta svetog reda ženama. O tom su se pitanju očitovali i Crkva i kršćanski feministam kao način razmišljanja, koji ćemo definirati u samom radu. Kako s jedne tako i s druge strane glede ređenja žena susrećemo pluralizam, odnosno podijeljenost mišljenja, jer neki biskupi Katoličke Crkve kao i neke kršćanske feministkinje u tome ne vide problem.

1. Božji naum sa ženom i odnos muškarca i žene u Novom Zavjetu

Već nas prvi redci Svetoga Pisma upućuju na čovjeka koji je vrhunac Božjega stvaranja: „*Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih*“ (Post 1, 27). Kao što je usmjerena k Bogu i u zajedništvu s Njime, isto tako čovjek kao biće odnosa usmjeruje sebe u odnos s drugim, tj. onim koji je pored njega. Od samih početaka tu je pitanje odnosa muškarca i žene, pitanje njihove same povezanosti kao i ravnopravnosti. Često se danas, u nekim diskusijama, povede rasprava o položaju i ulozi žene u Crkvi, društvu i obitelji. Prva razmišljanja o toj temi svoje temelje imaju u Svetom Pismu, konkretno u židovskoj misli, a i drugi biblijski stavovi koji nisu nužno židovski, kao i vremenska razdoblja pisanja konkretnog teksta, nisu lišeni svoje uloge u određenoj raspravi. Žene su u židovskom društvu ovisile o svojim muževima i očevima, majčinstvo im je bila najveća čast. Drugim riječima, židovska kultura je satkana od patrijarhalnog sustava bez obzira na to što su neki tekstovi proizašli iz matrijarhalnog vremena židovske povijesti.¹ Moramo spomenuti činjenicu kako je pobožni Židov u svojoj molitvi Bogu zahvaljivao što nije nevjernik, što nije rob i što nije žena, a same žene upravo zato što su žene nisu ulazile u posvećen prostor u sinagogama.² Kada uzmemu u obzir položaj žene u Novom Zavjetu koji se u židovskom razmišljanju bitno ne razlikuje od Starog Zavjeta shvaćamo kako Kristov odnos prema ženama donosi veliki obrat. Prije nego se osvrnemo na Kristov odnos prema ženama

1 Usp. Ljiljana Matković-Vlašić, *Žena u Starom i Novom zavjetu*, Bogoslovска smotra, vol. 90., br. 3-4, 1990., str. 156.

2 Usp. Isto, str. 158.

spomenut ćemo Kristovu Majku Mariju koja je svojim primjerom bila i ostaje uzor svima.

Palestina je u Kristovo vrijeme bila malena sredina u Rimskom Carstvu i kao takva je bila susret raznih kultura i tradicija.³ Na samom početku Novoga Zavjeta, tj. utjelovljenjem Božje Riječi u krilu Djevice Marije, susrećemo obilježja židovske misli i stavova. Majka Božja je svojim „*Neka mi bude*“ otvorila vrata za ponovno zajedništvo čovjeka s Bogom. Nijedna žena nije toliko opjevana, nacrtana ili nagovorima prikazana kao Naša Gospa.⁴ Ona je pristala na služenje Bogu i po njenom primjeru je žena, a tako i muškarac, pozvana prihvatići službu koja se daje. Kao što je Marija, koja je prije svega žena zatim majka Našeg Gospodina, podložila svoju volju Božjoj volji, tako su pozvani i svi ljudi, a to je uvijek križ i patnja u ovome svijetu. Jer kako Božji puti nisu naši puti tako i Božje misli nisu naše misli.⁵ Postavlja se pitanje kome je križ drag, tko voli patiti i tko želi da mu sveta nelagoda bude suputnica u životu?

Isus Krist, koji je rođen od Marije, susretao se sa ljudima, kako sa ženama tako i sa muškarcima te svojim postupcima nije činio razliku. Štoviše, svojim postupanjem je izazivao čuđenje baš kao i onda kada je ženu zatečenu u preljubu sačuvao bijesa i kamenja zakonoznanaca rekavši joj kako je ne sudi te je pozvao na obraćenje od grijeha (usp. Iv 8, 5). Pozivao je i žene i muškarce da ga slijede i prenose radosnu vijest. Uz dvanaestoricu apostola Isusa su, kako znamo, slijedile i neke žene (usp. Lk 8, 2); u kući Marte i Marije Isus se priklanja Mariji koja sluša njegovu riječ (usp. Lk 10, 38-42), a židovski stav je bio takav da s ženama nije upravljala riječ, a kamoli nauk. Židov bi prije Toru spalio nego je uručio ženi.⁶ Isus Krist izlazi k odbačenima, marginaliziranim, on na svojevrstan način objavljujući jednakost u očima Božjim dokida tzv. androcentrizam te samim time vraća dostojanstvo kako sinova tako i kćeri Božjih. Ne želi nas u zajedništvu sa zlim, već čovjeka, bio on muškarac ili žena, zove u zajedništvo sa sobom te ga samim time oslobođa od zloga baš kao i Mariju Magdalenu koju je oslobođio od sedam zloduhu te joj se, pošto uskrsnu od mrtvih, prvoj ukaza (usp. Mk 16, 9). Biskup Ratko Perić, na sebi svojstven način, opisuje stanje žene iz Magdale koja je oslobođena od zloga te navodi kako „...ponudi ona uzvišenom Gostu što je imala najvrijednije u kući... Isprazni žena svoj život od svih životnih ispravnosti i isprazni kuću svoju i prodade što imade i pode za Njim da mu služi čista srca, i da ga sluša

3 Usp. *Isto*, str. 157.

4 Usp. Ratko Perić, *Isusova Majka*, Crkva na kamenu, Mostar, 2010., str. 59.

5 Usp. *Isto*, str. 72.

6 Usp. Ljiljana Matković-Vlašić, *Žena u Starom i Novom zavjetu*, Bogoslovска smotra, vol. 90., br. 3-4, 1990., str. 158.

*vedra duha.*⁷ Ističući veličinu žene u Božjim očima i poziv na radost služenja čista srca te bivanje u društvu Isusovu gdje se ostvaruje sinovstvo Božje narušeno prvim grijehom, biskup Ratko lijepo navodi kako je Mariju Magdalenu Isus primio u svoje društvo, a to druženje s Isusom zapravo ocrtava veličinu žene: „...da ga prati kao što ga slijediš Marija, Majka Njegova, Saloma, Suzana, Ivana, žena Herodova ministra Huze, i tolike tisuće i milijuni vjernica, redovnica, revnosnica već dvije tisuće godina.“⁸

Idući korak dalje misao nas vodi svetom Pavlu koji je sudeći prema svetopisamskim tekstovima surađivao sa ženama. Žene su mu pomagale u misijskoj službi, imenom spominje Febu kao poslužiteljicu (diakonos), a taj se izraz može protumačiti kao „*dobročiniteljica*“⁹, Lidiju prodavačicu, Priscilu, Evodiju, Sintihu i druge.¹⁰ Povlači se pitanje o „*đakonisama*“ koje svoje utemeljenje imaju u pavlovskim poslanicama, te stoga danas mnogi ređenje žena argumentiraju upravo s pojmom „*đakonisa*“ u prvoj Crkvi. Pavao u poslanici Timoteju naglašava kako đakon treba biti ozbiljan, ne dvoličan imajući otajstvo vjere u čistoj savjesti te da bude jedne žene muž, a iste karakteristike zapovijeda i ženi (usp. 1 Tim 3, 8-13). Postavlja se otvoreno pitanje odnosi li se to na žene đakona ili na „*đakonise*“¹¹. Je li poslužiteljica bio sakrament ili nešto drugo? Nedvojbeno, važne uloge u prvima kršćanskim zajednicama bile su propovijedanje i javne molitve koje Pavao, odgojen u židovskoj obitelji i kao takav se nije mogao tako lako odreći židovskog patrijarhalnog razmišljanja, pripisuje i ženama. Pavao se nalazi između židovskog odgoja i naravi i evanđelja kojeg propovijeda jer se u nekim segmentima jedno i drugo kose. Često se otvaraju rasprave oko Pavlove rečenice u Prvoj poslanici Korinćanima: „*Kao u svim Crkvama svetih, žene na sastancima neka šute. Nije im dopušteno govoriti, nego neka budu podložne, kako i zakon govori.*“ (1 Kor 14, 34-35). Ovo zasigurno ne odgovara prethodnoj konstataciji o propovijedanju i javnoj molitvi, no govoreći o položaju žene, tj. odnosu muškarca i žene u duhu toga vremena ne smijemo zaboraviti kako Pavao na drugom mjestu poziva muževe da ljube svoje žene kao što Krist ljubi Crkvu te samog sebe preda za nju. (usp. Ef 5, 25).

Naglasak se opet stavlja na tom jedinstvu i međusobnom dopunjavanju žene i muškarca. Vodeći se mišljу da smo svi jedno u Kristu Isusu (usp. Gal 3, 28)

7 Ratko Perić, *Isusove sugovornice*, Crkva na kamenu, Mostar, 2010., str. 85.

8 Isto, str. 85.

9 Ante Mateljan i Terezija Tea Škarec, *Đakonat i đakonese. Povijest i budućnost đakonata žena u Crkvi*, Služba Božja, br. 1, 2010., str. 32.

10 Usp. Ljiljana Matković-Vlašić, *Žena u Starom i Novom zavjetu*, Bogoslovска smotra, vol. 90., br. 3-4, 1990., str. 160.

11 Ante Mateljan i Terezija Tea Škarec, *Đakonat i đakonese. Povijest i budućnost đakonata žena u Crkvi*, Služba Božja, br. 1, 2010., str. 32.

možemo zaključiti kako ovo jedinstvo ulijeva nadu svim ljudima, pa i ženama koje zajedno s muškarcima kroje ovaj svijet i vode politiku. Sveti Pavao je dobro znao važnu ulogu žene u društvu, jer bez nje se ne možemo daleko pomaknuti.¹² Često se danas u govoru o sakramantu svetog reda aktualizira pitanje je li rezerviran samo za muškarce i može li žena kroz sakrament svetog reda ostvariti svoje poslanje? Valja istaknuti kako danas, pozivajući se na potlačenost žene već od samih početaka civilizacije, rijetko temeljito proučavamo konkretne misli i tekstove. Čitamo između redaka, iznosimo polu-informacije, vadimo iz konteksta te govorimo napamet. Dobro znamo kako je žena, koja je u suradnji s Bogom i sa svojim mužem, s kojim je jedno tijelo (usp. Post 2, 24), jednako važna, a bez jednoga nema drugoga i čim se jedan diskreditira jedinstva više nema.

2. Kršćanski feminizam

Kada govorimo o feminizmu kao o pokretu vežemo ga isključivo za žene zbog latinske riječi „*femina*“ što znači „žena“. Prema hrvatskoj enciklopediji feminizam općenito označava društveni pokret i svjetonazor koji se, uklanjanjem spolne dominacije i diskriminacije te promičući rodne jednakosti na svim područjima života, zalaže na unaprjeđenje položaja žena. Započinje prosvjetiteljstvom i liberalizmom te kao pokret traje i dan danas.¹³ Šireći se po svem svijetu, kršćanstvo je došlo gotovo do svakog kutka zemlje te je samim time došlo do prodiranja u sve kulture te je, negdje više a negdje manje, postalo dio svakodnevice. Spajanjem kršćanstva i feminizma kao načina razmišljanja nastaje grana feminističke teologije koju nazivamo kršćanski feminism kojemu je cilj kroz prizmu jednakosti žena i muškaraca tumačiti kršćanstvo. Glavna pitanja kršćanskog feminizma su, uz zaređivanje žena, također i dominacija muškarca u kršćanskom braku te ravnoteža u roditeljstvu između muškarca i žene, odnosno opći tretman žena u Crkvi. Upravo zbog toga što se feminism veže uz sekularni i radikalni te antiklerikalni karakter kao alternativa se preferira izraz kršćanski egalitarizam.¹⁴

S druge strane, papa Ivan Pavao II. u apostolskom pismu „*Mulieris Dignitatem*“ stvara polazište za definiranje kršćanskog feminizma kao nove vrste.¹⁵ Ivan Pavao II. nije rabio naziv „kršćanski feminism“ te se otvara pitanje zbog čega se toga naziva „*odrekao*“ budući da je po saznanjima talijanskog novinara lista „*Corriere della*

12 Usp. *Isto*, str. 160.

13 <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=19203> (25. 5. 2019)

14 https://hr.wikipedia.org/wiki/Kr%C5%A1%C4%87anski_feminizam (31. 5. 2019.)

15 Usp. Veronika Reljac ‘Kršćanski feminism’ u nauku Ivana Pavla II., Crkva u svijetu, vol. 48., br. 2, 2013., str. 174.

sera“ u svojoj prvoj izradi teksta koristio taj izraz.¹⁶ Možemo se složiti s činjenicom kako feminizam, koji kao jednu od ideja ima jednakost muškarca i žene koja kao takva nije loša, sa sobom veže negativne konotacije jer je provedba i način tumačenja te ideje jako loš te za ljudski rod poguban. Možemo razgraničiti poimanje kršćanskog feminizma kao negativnog pojma u kojem se pod krinkom jednakosti nameću iskrivljene ideje i kao pozitivnog pojma gdje Ivan Pavao II., pa i Crkva, na ispravan način već od samih početaka govori o ženi.¹⁷

2. 1. Feministička promišljanja o ređenju žena

Pitanje ređenja žena je postalo toliko aktualno da svako malo u medijima srećemo želje i ideje kako bi se sakrament svetog reda trebao podjeljivati i ženskoj populaciji. Rezerviranost svetog reda za muškarce danas izaziva čuđenje kod pojedinaca koji pozivaju na preispitivanje toga „problema“. Sestra Ruth Schöneberger koja je ujedno i poglavarica benediktinskog samostana u Tutzingu u Njemačkoj, izjavila je za ugledni njemački katolički portal kako ne shvaća razloge zbog kojih se žene ne mogu prepustiti sakramentu svetog reda te kako je iznenađena zbog toga što je to reducirano samo na muški spol. Naglašava kako postoje visoko kvalificirane teologinje kojima samo fali sveti red. Sestra Ruth također izražava i nezadovoljstvo svećenstvom koje ne protestira snažnije zbog alarmane nejednakosti budući da su već „*uključeni*“ u sveti red te daje do znanja kako je bavljenje pitanjem đakonisa nedovoljno. Kao argument za podređenost žena iznosi činjenicu kako svaki put za slavljenje euharistije moraju zvati svećenika. Podršku je dala poglavarici benediktinskog samostana u Švicarskoj koja je pozvala na molitvu za ravnopravnost spolova u Crkvi te sama naglašava kako molitva neće biti dovoljna.¹⁸ Danas smo svjedoci i stanja u Njemačkoj u kojoj katolici iznose razna upitna promišljanja o crkvenom nauku; svjedoci smo također vjerske fluidnosti i relativizma koji pokušava probleme riješavati isključivo ljudskim snagama, a ne Božjom intervencijom.

Irska ministrica kulture Josephe Madigan, deklarirana katolkinja, pozivajući se na krizu zvanja izjavila je kako će prilikom posjeta pape Franje Irskoj, koji se dogodio u kolovozu 2018. godine, predložiti zaređenje žena. Navodi kako se briše za ravnopravnost žena, u isto vrijeme govori kako ima osobni odnos s Bogom,

¹⁶ Usp. Ema Vesely, *Mulieris dignitatem - prikaz, odjeci i značenje*, Obnovljeni život, vol. 44. br. 1, str. 48., u: Veronika Reljac ‘Kršćanski feminizam’ u nauku Ivana Pavla II., Crkva u svijetu, vol. 48., br. 2, 2013., str. 174.

¹⁷ Usp. Veronika Reljac, ‘Kršćanski feminizam’ u nauku Ivana Pavla II., Crkva u svijetu, vol. 48., br. 2, 2013., str. 174.

¹⁸ Usp. <https://www.bitno.net/vijesti/svijet/redenje-zena-benediktinka/> (22. 5. 2019)

a podržava abortus te smatra kako se Crkva treba prilagoditi vremenu.¹⁹ Valja spomenuti primjer sestre Terese Forcades koja je u intervjuu za Hrvatsku radio-televiziju na pitanje o ređenju žena istakla kako papinsko biblijsko povjerenstvo koje je sazvao Pavao VI. nije našlo nikakvu zaprjeku za to kada je istraživalo pitanje ređenja žena, potaknuti primjerom iz Episkopalne Crkve u Americi 1974. godine. Dokument o ređenju žena iz toga doba nikad nije bio izdan.²⁰ Svjedoci smo toga kako i nakon svojevrsnog zapečaćenja toga pitanja rečenicom: „*Stoga, kako bi se uklonila sva sumnja u ovome pitanju velike važnosti, pitanju koje se tiče samoga božanskog ustavljaja Crkve, po svojoj službi utvrđivanja braće (usp. Lk 22, 32), proglašavam kako Crkva nema nikakva autoriteta za davanje svećeničkog ređenja ženama i kako ovaj sud svi vjerni u Crkvi trebaju držati konačnim*”²¹, postoje konstantna nametanja i predlaganja da se pod krinkom ravnopravnosti uvede podjela sakramenta svetog reda ženama. Riječi koje se pripisuju svetom Augustinu savršeno nas savjetuju kako se prema tom pitanju postavimo u budućnosti: „*Roma locuta, causa finita!*”²²

2. 2. Žena i sveti red u kleričkoj misli

Kada govorimo o kleričkoj misli mislimo isključivo na biskupe, sećenike i đakone Katoličke Crkve. Pluralnost mišljenja je poželjna, raznorazni stavovi potiču ljude na komunikaciju i raspravu o pojedinim pitanjima. U Katoličkoj Crkvi ne misle svi isto, susrećemo se s različitim osvrtima na razna pitanja i probleme koji okupiraju Crkvu sa svih strana. Crkva se danas susreće s problemom nedostatka klera, a problem toga tipa donosi sa sobom raznorazna pitanja i prijedloge. Jedan od prijedloga jest i ređenje žena. Susrećemo se s konkretnim pitanjem u cijelom svijetu, a u ovom radu ćemo donijeti primjere i mišljenja iz SAD-a i Europe.

U Sjedinjenim Američkim Državama je Centar za primijenjena istraživanja pri Apostolatu Sveučilišta u Georgetownu u Washingtonu naručio studiju koja se bavila istraživanjem o ređenju žena za đakone. Studija je nastala kao rezultat radova koje je vodilo papinsko povjerenstvo. Ispitivali su mogućnost zaređenja žena budući da se u prvoj Crkvi žene spominju kao đakonise. Američki episkopat se u svojoj većini protivi zaređenju žena, ali „teoretski mogućim“ to smatra 41%

19 Usp. <https://www.bitno.net/vijesti/svijet/katolkinja-novog-kova-ministrica-josepha-madigan/> (22. 5. 2019)

20 Usp. <https://www.bitno.net/vjera/evo-zasto-je-sestra-teresa-forcades-u-krivu-zasto-su-njene-teze-nespojive-s-katolickom-vjerom/> (22. 5. 2019)

21 Ivan Pavao II, *Ordinatio Sacerdotalis*, 1994. br. 3. : http://w2.vatican.va/content/john-paul_ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp_ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html (22. 5. 2019)

22 „Rim je odlučio, slučaj završen!“

ispitanika. Iako ne postoji izričita podrška, većina ispitanika tvrdi da bi žene bile vrlo korisne u toj službi. Isto istraživanje govori da 81% američkih biskupa podržava karitativni rad žena, dok 61% odobrava sudjelovanje tijekom liturgijskih slavlja. Strah od toga da bi ređenje žena za đakone otvorilo put zahtjevima za svećeničko ređenje izražava 77% ispitanika.²³

U Europi se također susrećemo s ozbiljnim promišljanjem o ulozi i mjestu žene „za oltarom“. Nekolicina biskupa naglas razmišlja o tome da pastoralni problem nedostatka zvanja riješe na način da ženama omogući svećenički stalež. Kako smo već naglasili, mišljenja o ženi kao budućem svećeniku se nisu pojavila danas, već o toj opciji pojedinci govore već dugi niz godina. Bečki kardinal Christoph Schönborn, kako prenosi ugledni austrijski portal, izjavio je kako je ređenje đakonisa otvoreno pitanje. Veliki pljesak okupljenih uslijedio je nakon njegovih riječi kako će se u budućnosti možda rediti i žene. Tome je prethodilo zaređenje 14 muškaraca za trajni đakonat. Kardinal je svojedobno bio jedan od suradnika u izradi Katekizma Katoličke Crkve te pozivajući se na prve korake Crkve naglašava otvorenost toga pitanja.²⁴ Idući korak dalje, susrećemo se sa Crkvom u Njemačkoj o kojoj smo već ponešto rekli spominjući se primjera benediktinske redovnice. Naime, tamošnji predsjednik biskupske konferencije Reinhard Marx također poteže pitanje o ređenju žena. Raspravljujući o klerikalnoj moći, svećeničkom celibatu i crkvenom nauku o spolnom moralu proteže pitanje o ulozi žene. Tri osnovane komisije će ove godine u rujnu podnijeti izvještaj o svome radu.²⁵

Svjedoci smo danas pluralnosti mišljenja o raznim temama, a ne samo o mogućem ređenju žena. Vrlo je važno i poželjno da klerici, kao ozbiljni teolozi, o tome pitanju u prvom redu promišljaju na teološki način, a sve ostale ideje koje se donose, kao što su to nedostatak svećenika, podređenost žene ili slično nemaju mjesta među klericima, iz razloga što pastoralni argumenti nisu dovoljno adekvatni u donošenju jedne takve odluke. U kleričkom svijetu postoje razni stavovi o svemu i rasprave su, dapače, poželjne kako bi se stvorio dijalog, a svojeglavo nametanje i progresivizam bez jamca ne bi bio poželjan jer bi samo donio štetu Crkvi. Papa Franjo više se puta kao vrhovni učitelj susreo s pitanjima o mogućem ređenju žena te je uvijek bio dosljedan u odgovaranju pozivajući se na svoje prethodnike kazavši kako je papa Ivan Pavao II. bio jasan

23 <https://ika.hkm.hr/novosti/svaki-treci-americki-biskup-podrzava-ređenje-zena-za-dakone/> (22. 5. 2019)

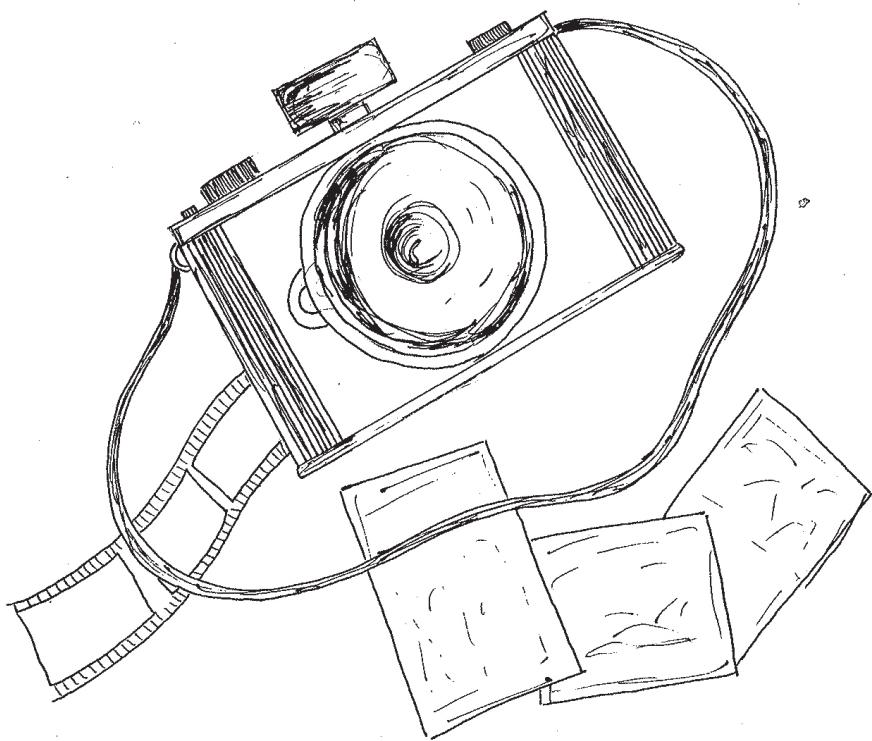
24 Usp. <https://www.bitno.net/vijesti/svijet/kardinal-christoph-schonborn-zene-dakoni-su-otvorenno-pitanje/> (31. 5. 2019.)

25 Usp. <https://www.bitno.net/vijesti/svijet/kardinal-marx-najavio-da-ce-crkva-u-njemackoj-raspravljati-o-celibatu-spolnom-moralu-i-ulozni-zena/> (31. 5. 2019.)

i zatvorio vrata toj mogućnosti te se on na to neće više vraćati. Naglasivši ulogu Marije u Crkvi, isključio je mogućnost podijele sakramenta svetog reda žena-ma.²⁶ Stav Učiteljstva Crkve kroz povijest obradit ćemo u slijedećem poglavljju s posebnim naglaskom na misao svetog pape Pavla VI., Ivana Pavla II. i Franje. Sagledat ćemo također što o tome kaže Katekizam Katoličke Crkve i Zakonik Kanonskog Prava.

26 Usp. <https://www.bitno.net/vijesti/vatikan/papa-franjo-o-redenju-zena-intervju/> (5. 6. 2019.)

VRIJEDNO SPOMIENA



Pripremila: Antonija Krokar

*"Dan što ga čovjek posveti drugome nije nipošto gubitak,
već dobitak. Dani u kojima ne učinimo ništa za druge već
samo za sebe, to su izgubljeni dani."*

- bl. Ivan Merz

TEOLOGIJADA

Privedila Antonija Krokar

3. i 4. svibnja 2019. godine održana je prva Teologijada, intelektualno - duhovni susret studenata na nacionalnoj i međunarodnoj razini u organizaciji Studentskog zbora Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu. Teologijada za glavni cilj ima umrežavanje studenata teoloških fakulteta na nacionalnoj i međunarodnoj razini. Time se želi ostvariti međusobna motivacija među studentima kako bi dolazilo do novih inicijativa. Obzirom na ograničen broj sudionika, naš fakultet predstavljalo je deset studenata koji su svojim aktivnim sudjelovanjem na Teologijadi, održanoj na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, opravdali sva očekivanja i kriterije izbora studenata - sudionika.

Tema vodilja ovogodišnje Teologijade “*Identitet i poslanje teologa danas*” grana se na šest raznovrsnih tema i izlagača među kojima je naša studentica filozofsko - teološkog studija Tea Kuzek, održala izlaganje na temu “*Zahtjev za razumijevanjem i iskustvom liturgije - poslanje teologa*”. Izlaganje u ovom broju Odraza donosimo u cijelosti:

ZAHTEV ZA RAZUMIJEVANJEM I ISKUSTVOM LITURGIJE - POSLANJE TEOLOGA

Tea Kuzek

UVOD

Znakovi vremena zasigurno su jedna od novosloženica koju smo nebrojeno puta čuli tijekom svog studija teologije. Konkretno vrijeme, konkretni ljudi, konkretna situacija. Od teologa se traži budnost na okolinu, usmjerenost na ovdje i sada, prema pastoralnim načelima i ostalim načelima crkvene prakse. Sadržaj treba prikladno izraziti, pomoći prikladnih metoda, služeći se svim pomagalima pristupačnim modernom čovjeku.

Sukladno tom pogledu na djelovanje - katehizaciju, poučavanje, odgoj, evangelizaciju - otvara se sličan pogled i prema liturgiji. Kod prvih navedenih područja djelovanja Crkve, vjernici laici, ali i svećenici i biskupi, pozdravljaju nove metode i pomagala, kao što su primjerice društveni mediji. Međutim, oko pitanja liturgije lome se mišljenja i stavovi: svjedočimo krajnostima izraženima u pridjevima staro i novo, odnosno najstarije i najnovije. Kao već obrazovani ljudi, rekla bih i istrenirani u našim korektnim odgovorima, u nama će se odmah pojaviti stav kako nijedan ekstrem nije dobar, treba zadržati ravnotežu. To je točan, ali i

diplomatski odgovor. Kako da taj odgovor zaživi i postane polazište našeg djelovanja i mišljenja, a da ne bude samo politika prevladavanja situacija i pitanja na koja zapravo ne znamo odgovor?

Postoji jedan lijek s dva sastojka - znanje i iskustvo. Identitet teologa ne može biti izgrađen ni bez jednog ni bez drugog, a bez identiteta na kojem se intenzivno radi, poslanja ni nema, jer što onda mi to primamo i što predajemo dalje? Osobito ova izgradnja vrijedi za razumijevanje i iskustvo liturgije koja je *fons et culmen* - izvor i vrhunac cjelokupnog djelovanja Crkve i kao takva ne smije ostati strana i nepoznata niti jednom vjerniku, osobito ne onome tko bi drugima primjerom i znanjem trebao biti vjeroučitelj.

U ovome radu promišljam o bitnim sastavnicama koje vode do istinski slavljenog bogoslužja, a kojima prijeti opasnost biti shvaćene na razne načine po kriteriju subjektivnosti. Na te bitne sastavnice kao što su zajednica, vrijeme, čovjek, neznanje i poduka, sentimentalnosti i autoritet i sl. želim posebno obratiti pozornost jer smo trenutno u opasnosti posustajanja u liturgijskoj obnovi i nedosljednog provođenja te iste obnove, i još većoj opasnosti stvaranja nekih posebnih oblika slavljenja sakramenata koji se očituju u "novim liturgijskim strujanjima". Nemam namjeru navoditi niti jedan konkretni pokret ni zajednicu, već želim posvijestiti važnost kvalitetne priprave, poduke i iskustva kako bismo mogli prevladati nepravilnosti, a graditi čvršće međusobno zajedništvo vjernika u Crkvi i s Bogom.

1. Liturgija traži znanje

Briga za liturgiju za Crkvu je egzistencijalno pitanje. Bogoslužje je vrhunac kojemu teži djelovanje Crkve i ujedno je vrelo iz kojega struji sva njezina snaga (SC 10). Polazeći od Kristovog ustanovljenja bogoslužja i predanja da ga Crkva vjerno vrši, ne možemo upasti u nedoumice komu što pripada ili danas, često rečeno, po čijem autoritetu se nešto izvršava. Ovo nam je temelj za daljnju nadogradnju: Krist i Crkva. Iz jasnog odnosa Krista i Crkve, mnogo je lakše razumjeti položaj i važnost bogoslužja za Crkvu, međutim da ne bismo previše zalazili u ekleziologiju, dovoljno je za naše područje bavljenja, reći ovo:

"Liturgija se naime sastoje od nepromjenjivog dijela koji je božanski ustanovljen i od promjenjivih dijelova koji se tijekom vremena mogu ili čak moraju mijenjati, ako su se u njih uvukle pojedinosti koje manje odgovaraju izvornoj naravi same liturgije ili su postale manje prikladne." (SC 21)

Ovu rečenicu je poput naočala, za nas teologe, kroz koje bismo trebali gledati na tzv. liturgijska strujanja. Naravno, ne uzimajući je samu za sebe kao jedinstveni kriterij. Upravo se u tome vidi razložnost toga da liturgija traži znanje.

Identitet i poslanje teologa bez znanja o liturgiji su krnji, oskrvnuti jer davno postavljeno načelo *lex orandi-lex credendi* vrijedi i danas.

Uvijek nam, najprije, pred očima стоји konkretно vrijeme u kojem vršimo svoje poslanje. Nalazimo se u vremenu s izrazito velikim zahtjevima. Nepotrebno je govoriti o svoj modernosti i tehnologiji, ipak smo svi djeca ovoga vremena. Ovdje se želim osvrnuti na malo širi pojam vremena - prošle su 54 godine od održavanja Drugog vatikanskog koncila koji je snažno obilježio Crkvu u 20. stoljeću i započeo tzv. liturgijsku obnovu. Povjesno gledajući, prema H. Jedinu, kulutrološki ciklusi kao što je liturgijska obnova u prosjeku traju 70-80 godina, a tek nakon 50-ak godina počinje se živjeti određeni *mens te obnove* ili ciklusa.¹ Prema tome, trenutno se nalazimo na izlazu iz kriznog razdoblja koje je obilježeno sumnjom i osjećajem za promašenošću. Iz toga se često javlja i poriv za odustajanjem i nesigurnost koja prati misao povratka umjesto dosljednog napretka. Potrebno je njegovati ustrajnost jer "tragati za novom obnovom je bijeg od obvezatnosti ove koju smo započeli"². Bilo bi suvišno dalje pojašnjavati na koje se sve načine ovo manifestira, ali valja priznati da je to stvarnost s kojom se svi suočavamo, a možda joj koji put i podlegnemo. Širiti vlastito znanje znači ponekad i ići iz jedne svakidašnje omeđenosti i događaje sagledati iz šire perspektive, to nama teologima omogućuje disati sa cijelom Crkvom, pa i znati je staviti u ovakve kontekste.

Drugo područje na kojem osobito valja širiti svoje znanje je konkretna forma tj. obred i njegovo značenje. Kako bismo ispravno sagledali neki čin, potrebno je znati zašto se nešto radi, koji je smisao, koje su posljedice, kako doći do cilja i ostvariti taj čin? Nije li tako s bogoslužjem? Zar često ne izostavljamo smisao, ne pojašnjavamo radnje, nemamo pred očima zašto se to sve tako odvija? Problem nerazumijevanja koje proizlazi iz neznanja najteži je i najveći problem u području liturgije danas. Taj problem otvara nebrojene mogućnosti za vlastitim intervencijama ondje gdje ljudsko dodiruje božansko i stoje u stalnoj napetosti da prekorači svoja ograničenja. Kada se u bogoslužju neki obred želi prilagoditi i promijeniti, potrebno ga je promotriti najprije pod tri vida: povjesna pozadina, teološko značenje i razumljivost današnjem čovjeku. Primjerice, prije je postojao obred davanja soli katekumenima prije krštenja, ali danas sol nema jednako značenje kao i prije. Radi toga važno je širiti svoje znanje na svim navedenim područjima kako ne bismo olako nešto okarakterizirali suvišnim ili nepotrebnim, a stavili prevelik naglasak na nešto drugotno. To bi se moglo usporediti primjerice s obredom pranja nogu na Veliki četvrtak - jesmo li uopće dali liturgijsku poduku o obredima Svetog trodnevlja i kako smo je dali, na što smo stavili naglaske?

1 Usp. CRNČEVIĆ, Ante, *Liturgijska obnova u svjetlu poslijesaborskih smjernica*, Bogoslovka smotra 75, br. 3 (2005): 745-766. <https://hrcak.srce.hr/24445>; ovdje 747. - 748.

2 Isto.

Naravno, tu dolazimo neophodno i do teologije liturgijskih slavlja koja, možemo slobodno reći, gotovo u potpunosti izostaje iz svih priprema na sakramente. To je poslanje teologa danas - otvoren i jasan *ratio* spremam učiti i znanje dalje dijeliti.

2. Liturgija traži iskustvo

Gоворити о богослужју на темељу само прочтанога и наученога, не прави смисла. Богослуђе је ипак конкретна стварност у којој човек судјелује цijелим бићем - осјетилима, тјесношћу, мислима, баš свиме. Он мора бити кушано и доživljено како би постигло своју срху, а куша се унутар zajednice која се зове Црква. "У богослужју се огледава и показује и вјера Цркве, и њезино учење, и њезина дисциплина, и њезино унутарне уређење, и ангажираност вјерника лаика, иступања zajedništva, и вјерниčка изградња pojedinaca и zajednice, те се с правом може рећи да је литургија *speculum Ecclesiae*, огледало Цркве. Поглед на наша литургијска славља затао ствара болну спознaju o nama samima."³ Овдје се, сукладно рећено-ме, поставља пitanje може ли литургија, тако важна и ненадомjestiva, као *speculum Ecclesiae* иjer је djelo цјелокупне Цркве, бити prepуштена некој групи вјерника или pojединom svećeniku da s njome "upravljaju po slobodnom izboru"? Zbog тога је важно говорити о iskustvu liturgije jer se u njoj kuša njen izvor i autoritet, a ne само mi sami sebe. Овдје се очијује неколико појава у стварању vlastitog iskustva: od nemogućnosti судјелovanja radi ne pronalaženja ispravnog stava, do ponekih ljudskih nesavršenosti ili gubitka fokusa na bitno.

Tako се понекад осjetи и напетост неке vrste klerikalizma u smislu da bi vršeњe bogoslužja bilo нешто svojstveno само ministerijalnom svećenstvu. Kao kad bi вјерници laici ušli u dublja znanja i shvaćanja, открило би се нешто rezervirano, како народ kaže, "njihovim školama". S obzirom na promjene i liturgijsku обнову nakon Drugog vatikanskog koncila, где se uklanja svaka pregrada između svećenika i naroda, штоviše stoje u jednom novom zajedništvu. Ali u овој napasti neke osobite tajnovitosti може se pronaći ostatak, nekad vidljive, danas mišljene pregrade. Osnovni stav prema bogoslužju ne може бити misterijski ili gnostički kao da ga svi ne smiju poznavati, ili još gore - nezainteresiran. Treba гајити stav koji ће прикладно моći izraziti stav prema otajstvu, a то је истинско nutarnje divljenje. On мора бити могућ и допушен svakom човјеку, a sigurno da mu u tome може помоći razumijevanje i poduka o liturgijskim činima који nose u себи božanski autoritet, pristup otajstvu u kojem Бог је човјеку blizu.

Mnogo је тога конкретнога учинено u liturgijskoj обнови, но "valja ipak признati da je lakše pokrenuti mnoštvo za promjenom forme nego за promjenom

3 Isto, 753.

duha liturgijskoga slavlja.”⁴ A udio u tome, dakako, velik udio, nose oni koji bi trebali poticati i živjeti te promjene kako bi svaki vjernik mogao doći do iskustva onoga što bogoslužje daje putem tako često spominjane *participatio actuosa*.

“*Stoga sveti pastiri moraju budno paziti da se u bogoslužnom činu ne samo obdržavaju propisi za valjano i dopušteno slavlje nego i da vjernici s poznavanjem, djelatno i plodotvorno u njemu sudjeluju.*” (SC 11)

Još jedan stav nije svojstven bogoslužju, a svojstven je među vjernicima laicima i na njemu često počivaju htijenja za promjenama: sentimentalnosti. “Forma mise želi upravo suprotno od onoga što bi htjela sentimentalnost... Pojedinac se mora posve kloniti prosudživanja mise na temelju vlastitih osjećaja i želja, jer ona je onaj oblik što ga je vršenje naloga Gospodnjega poprimilo posredstvom Crkve.”⁵ Kada bismo bolje poznavali teologiju liturgijskog slavlja, ali i same sebe, našu tjelesnost i psihologiju, znali bismo da je sentimentalnost nadvladiva. Ne htijući zadovoljiti samo vlastite osjećaje, čovjek se izdiže iznad sebe i omogućuje si susret s nečim što ne proizlazi iz njega samoga, susret sa životom drukčijim od vlastitoga, susret sa živim Bogom i Crkvom koja ga slavi. Pri tome, jasno je da je se čovjek, kada pristupa nekom liturgijskom činu, ali i bilo kojem drugom činu, ne može odvojiti od svoje ljudskosti i svega što ona podrazumijeva, pa tako i vlastitih osjećaja. Međutim, ovdje se ističe problem podlaganja bogoslužja, osobito euharistije, svojim osjećajima. Možemo se s pravom pitati kakvo je to očekivanje da spomen čin Isusove smrti, muke i uskrsnuća bude ustanovljen radi toga da mi je dostupan kada se ja trebam osjećati bolje? “Religiozni osjećaj novoga doba koji se protivi crkvenosti u pravom smislu, protivan je službi i redu, autoritetu i ustavovi. Naginjemo promatranju religioznoga samo u neposrednome i spontanome. Autoritet i red kao da u nama izazivaju hladnoću. Tu je stoga potreban odgoj samoga sebe...”⁶ Posve je shvatljivo da i molitva i religiozni čini izviru iz čovjekove nutrine, ali postoji i zakonitost ljudskoga duha - da ga je potrebno odgajati, stoga su mu nužni red i vježba. To se ne shvaća kao nešto izvanjski nametnuto, dapače, to je iznutra motivirano, u želji za većim duhovnim rastom. Mnogo je toga u bogoslužju ljudsko djelo, ali ono najbitnije je, osobito u euharistiji, otkupiteljski Kristov čin. “Pri vršenju spomena Gospodnjega nisu nam osloncem vlastite sposobnosti gledanja i čašćenja, nego to Krist čini skupa s nama. Dapače, zapravo je jedino i uopće on taj koji tu nešto čini i koji dolazi u naše sjećanje.”⁷ Ukoliko bogoslužje ne povezujemo direktno s Kristovim činima, s Gospodinovim nalogom i djelovanjem, uvijek postoji opasnost da ga promatramo samo kroz ljudske

4 Isto, 755.

5 GUARDINI, Romano, *Razmatranja o svetoj misi*, Split, 2014., str. 118.

6 Isto, str. 107.

7 Isto, str. 112.

čine - bilo da smo vjernici laici, bilo klerici, a to bi bila krucijalna pogreška jer bi u tome samo mi nosili svu aktivnost, a Krist bi bio pasivan.⁸ Svakako ovo ne bi značilo zanemarivanje ljudskih čina jer je liturgija i od njih sastavljena, stoga ne može način slavljenja i obdržavanja postati nebitan. Tome smo u novijoj povijesti Crkve dosta prostora podali, zato osjećam potrebu naglasiti Kristovu ulogu, kako bismo malo misao centrirali u tome smjeru i da nam često odzvone rijeći: "Prisutan je svojom moći u sakramentima, pa kad netko krsti, sâm Krist krsti."⁹ (SC 7)

Još dvije se stvari u području iskustva liturgije osobito često javljaju: navika i monotonija. Citirat će Romana Guardinija, koji je najbolje sažeо lijek za ove stvarnosti: "Vjera nam govori kako iz onoga što misa jest ne može doći monotonija, nego samo iz nas samih; onda kad ne uzimamo ozbiljno Krista i njegovu ljubav."¹⁰ Uzimati Krista i njegovu ljubav ozbiljno, ne u smislu strogo, nego stvarno, najbolji je način za iskusiti liturgiju.

3. Liturgijska strujanja ili nova ozračja

Ovdje uzimamo kao polaznu točku župnu zajednicu. Kretanja u cijeloj Crkvi brojna su i velika koliko i sva područja koja ona prekriva, a to je cijeli svijet. Uzet će uoči kao "mjernu jedinicu" jednu prosječnu župu, kako bismo mogli govoriti o najbitnijemu - to je zajednica koja slavi Boga. Nužno se Crkva ostvaruje na jednom određenom mjestu u jednoj konkretnoj zajednici - župi. Obilježja su liturgijskih strujanja, o kojima mi promišljamo, postojanja zajednica, mnogih i raznih. U tome se često zaboravi značenje župne zajednice.

U jednom širokom, a ponekad, nažalost, i vrlo uskom, spektru aktivnosti jedne župne zajednice, posebno mjesto pozornosti zauzimaju manje zajednice ili pokreti. Obično gaje posebnu vrstu duhovnosti koja se nerijetko očituje u liturgiji. S druge strane, neizmjerna je prednost što time, sakralnim bogoslužjem, žele oživjeti vjernički život.¹¹ Tako se pomalo počinju nalaziti u jednom raskoraku: kritiziraju površnost župne zajednice i pomišljaju da u novoj manjoj

8 "S pravom, dakle, bogoslužje vrijedi kao vršenje Kristove svećeničke službe; u njemu se pomoću osjetilnih znakova označuje i na način svojstven pojedinom znaku udjelotvoruje posvećenje čovjeka, a otajstveno Tijelo Isusa Krista -naime Glava i njezini udovi -vrši cjelokupno javno bogoštovlje. Stoga je svako liturgijsko slavlje kao djelo Krista svećenika i njegova Tijela koje je Crkva -u najizvrsnijem smislu sveto djelo, čijoj djelotvornosti gledom na isti naslov i isti stupanj nije ravno nijedno drugo djelo Crkve." SC 7

9

10 Guardini, *Razmatranja o svetoj misi*, str. 113.

11 Usp. Žižić, Ivica. "Liturgija - mjesto zajedništva ili razlog nejedinstva u župi? Odnos crkvenih pokreta prema liturgiji Crkve." Bogoslovска smotra 78, br. 2 (2008): 459-474. <https://hrcak.srce.hr/28234> Ovdje: 463.

zajednici, kada se odmaknu od župne, uspet će živjeti u punom smislu i dubljem smislu svoj vjernički život. Ubrzo, nađu se malo od toga da traže zajedništvo izvan zajedništva Crkve. "Čini se da je bogoslužjem važnije formirati identitet pripadnosti, koji sa sobom sve više nosi obilježja pojedinog pokreta, a sve manje obilježja pripadnosti stvarnoj zajednici vjernika, koja nadilazi pokrete, skupine i subjektivna viđenja kršćanstva."¹² Ovdje bi se moglo zaustaviti i promatrati potrebu pripadnosti zajednicima s više aspekata, osobito psihološkoga, ili antropološkoga. Međutim, ukazat će na samo jednu pojavu u suvremenom društvu: čini se da postoje mnoštva manjih skupina ljudi općenito, ne samo u Crkvi, i svaka silno inzistira na vlastitim posebnostima, a vrlo malo na zajedničkim stvarima s drugim skupinama, iz toga nam se nameće zaključak da je možda lakše u veličanju vlastite individualnosti stvoriti novu malu zajednicu, nego se pokušati prilagoditi ili uklopiti u već postojeću, pa je i vlastitim doprinosom u zajedništvu dalje graditi i unaprjeđivati. Pitanje je gdje se zahtjeva veći napor?

U našem kontekstu valja osim znanja i iskustva, voditi računa o tome da liturgijski čini nisu privatni čini, nego slavlja Crkve (SC 26). "U odnosu prema toj istini sakramentalnoga slavlja postaje razvidno je da današnji crkveni pokreti mentalitet reformiranja, uvjetovanja i odvajanja trebaju zamijeniti liturgijskom formacijom, uvođenjem (mistagogijom) u mudrost sveza koju liturgijski čini poseduju ne samo kao jednostrani i konačni izraz vjerovanoga nego i kao izvorišno mjesto uzajamnog povjerenja."¹³

I s pravom se pitamo, kad bi sve to bilo ispunjeno, kakvo bi nas stanje zateklo u području liturgijskih strujanja?

12 Isto, 466.

13 Isto, 470.

STUDIJSKO PUTOVANJE STUDENATA KBF-A U RIM

fra Ivan Novaković

Studentski zbor Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Splitu organizirao je studijsko putovanje od 6. do 13. listopada u Italiju. Sudjelovalo je sveukupno 40 studenata, među kojima su bili studenti laici, časne sestre, dijacezanski bogoslovi i jedan franjevački bogoslov. Voditelj putovanja bio je fra Domagoj Volarević, asistent pri Katedri liturgike na splitskom KBF-u i domagistar franjevačkih bogoslova Provincije Presvetog Otkupitelja, profesorica Jadranka Garmaz, pročelnica Katedre Religiozne pedagogije i katehetike na splitskom KBF-u i Domagoj Omrčen Milić, predsjednik Studentskoga zbora splitskoga KBF-a.

U ponedjeljak 7. listopada na spomendan Blažene Djevice Marije od Krunice po dolasku trajektom iz Splita u Anconu u jutarnjim satima zaputili smo se u Loreto. Mjesto gdje se nalazi nazaretska kućica i gdje je djelovao ilirski zavod, nastariji odgojni zavod, preteča svih hrvatskih sjemeništa. Potom je odredište bio grad Asiz, koljevka franjevačkoga reda, prva je bila Bazilika Sacro Covento u kojoj se nalazi grob sv. Franje Asiškoga. Franjo je onaj svetac koji uvijek iznova ima što poručiti današnjem čovjeku. Prilikom svakoga posjeta Asizu otkrivaju se novi tragovi. Studente je tim travgovima upućivao naš domagistar fra Domagoj i bogoslov fra Ivan. Posebno mjesto u Asizu zauzima crkve Svetе Mariје Andeoske, Porcjunkula koja je imalo značajno ulogu u Franjinu životu i pozivu. Ona je uistinu majka svih franjevačkih crkvi. Upravo u njoj smo imali priliku proslaviti Misu. Okrijepljeni franjevačkim duhom u večernjim satima zaputili smo se u grad koji je centar katolika, u Rim.

Utorak 8. listopada obilježio je posjet trima velikima bazilikama Rima. Dan smo započeli posjetom Bazilike Svetog Pavla izvan zidina (Basilica San Paolo fuori le mura). U njoj se nalazi grob sv. Pavla, kako smo svi studenti na Pavlovu grobu uputili smo svi jednodušne molitve. Prve su bile zahvale od onih koji su "Pavla" položili, a drugi su molili da se ne ostvari ona: "Pavle, Pavle, zašto me progoniš?" (usp. Dj 9,4). Donosimo kratak osvrt sestre Marije Matanović na Baziliku Svetog Pavla izvan zidina: *Za vrijeme studijskog putovanja u mnoštvu sakralnih građevina i bogatstvu znamenitosti Vječnog grada, čije ljepote izazivaju divljenje, jedna bazilika je na mene ostavila poseban dojam. To je Bazilika sv. Pavla izvan zidina (Basilica di San Paolo fuori le Mura) koju smo prvu posjetili od ukupno četiri papine bazilike.*

U bazilici se nalazi grob sv. Pavla na kojem sam se najprije pomolila, gdje sam zahvalila Bogu na tome što mogu biti na grobu tako velikog sveca koji je zbog žarke ljubavi prema Kristu bio spremam sve podnijeti. Tako sam posvijestila kako su mi blizu uzori kršćanske vjere tj. oni koji su i život zbog Krista dali, kao što je sv. Pavao. Unutrašnjost peterobrodne bazilike mi je djelovala veličanstveno i nisam mogla skinuti pogled sa stropa ukrašenoga u renesansnom stilu, koji kao da te poziva da upreš pogled prema gore, prema nebu. Bogata arhitektura kao da ima za cilj uzdignuti ti dušu i srce prema Bogu, jer je tako posebna, ukrašena, a znamo da za Boga ide samo najbolje jer njemu idu prvine (Pnz 18,4). Zanimljivi su mi bili portreti svih papa u obliku medaljona koji se nalaze na zidu; prema legendi, kada nestane mjesta za novi medaljon, bit će to kraj svijeta.

U vrtu ispred bazilike je kip sv. Pavla s mačem gdje smo se i slikali, ponosni što smo ga položili, a oni koji nisu, oni su ga na tu nakanu molili. Družili smo se sa sv. Pavlom u slovu i duhu a samim posjetom bazilici i grobu iskustveno sam ponijela još veću svijest o istinama svoje vjere, i bogatstvu tradicije. Druga lokacija je bila Kalistove katakombe, najveće od 60 katakombi grada Rima. Potom vrhunac dana, glava svih crkvi, papina Bazilika svetoga Ivana Lateranskoga (Basilica di San Giovanni in Laterano). Bazilika je posvećena Isusu Spasitelju, sv. Ivanu Krstitelji i sv. Ivanu, apostolu i evanđelisti. Ispred crkve nalazi se i kip sv. Franje Asiškoga koji je upravo u ovoj bazilici od pape Honorija III-ega tražio odobrenje Pravila. Posjetili smo franjevačko učilište- Pontificia Universita Antonianum.

Svetu misu proslavili smo u kapelici Bezgrešnog začeća Međunarodnog bratstva blaženoga fra Gabriela M. Allegra u franjevačkom samostanu sv. Ante Padovanskog. Popodne smo posjetili Baziliku Svete Marije Velike (Basilica di Santa Maria Maggiore), koja se nalazi na brijezu koji je na čudesan način bio obilježen snijegom 5. kolovoza kao znak Blažene Djevice Marije gdje da joj se podigne crkva. Zanimljivo je da je na jednom od pokrajnjih oltara blaženi Alojzije Stepinac

proslavi svoju mladu misu. Iza smo se pomolili u Bazilici Svetе Prasede (Basilici di Santa Praseda) u kojoj se čuva komad stupa za koji je Isus bio vezan prilikom bičevanja. Potom smo otišlu u Baziliku Svetog Petra u Okovima (Basilica di San Pietro in Vincoli) u kojoj se po predaji nalaze okovi sv. Petra. Dan smo završili obilskom koloseuma, rimskega i carskoga foruma.

U srijeda, 9. listopada prisustvovali smo općoj audienciji sv. Oca u Vatikanu. Papa je u svom pozdravu rekao: „Od srca pozdravljam hrvatske hodočasnike, osobito studente Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Splitu. U ovom Izvanrednom misijskom mjesecu pozivam vas da hrabro odgovorite na Božji poziv, kako biste, po studiju i molitvi, rasli u nadnaravnim darovima vjere, nade i ljubavi na dobrobit braće i sestara. Hvaljen Isus i Marija!“. Popodne smo razgledali Vatikanske Muzeje, Bazilika sv. Petra, Castel san Angelo. Na kraju smo se zaputili prema Papinskom Hrvatskom Zavodu Svetog Jeronima gdje nas je dočekao vicerektor don Marko Đurin te predstavio povijest i djelovanje Zavoda. Na misi smo predvodili pjevanje i čitali liturgijska čitanja. Pozdravio nas je i dosadašnji rektor mons. Bože Radoša, novoimenovani varaždinskim biskup.

U četvrtak, 10. listopada posjetili smo benediktinski samostan Montecassino osnovan 529. godine od sv. Benedikta koji je kolijevka zapadnoga monaštva. U samostanu smo imali priliku proslaviti misu, a nakon razgledavanja samostana naša kolegica i suputnica sestra Katarina Zrno, koludrica svima nam je u kratkim crtama kazala o važnosti i ulozi benediktinskoga reda. Nakon toga posjetili smo opatiju Tri fontane (Abazzia delle Tre Fontane), crkve santi Anastasio e Vicenzo, Santa Maria Scala Coeli i crkva mučeništva sv. Pavla. Naime, po tradiciji sv. Pavao na tom je mjestu bio zatočen u tamnicu gdje mu je potom odrubljena glava te je mučeničkom smrću dao svjedočanstvo za Krista.

U petak, 11. listopada dan smo započeli misom u kapeli sa sestra u hotelu gdje smo odsjeli. Potom smo krenuli prema centru, u nastavku donosimo osvrt bogoslova Šime Pleadina: *Petak je 11. listopada 2019. godine. Okružen stupovima vatikanskog trga te zagledan u baziliku svetog Petra prebjarem misao kako se upravo nalazim doma. Da, baš doma. Ista toplina, sigurnost i radost kao kada obitavam u rodnom mjestu. Okrećem se oko sebe i uočavam tolike ljudi koji su došli sa svih krajeva svijeta. Njihovi iskreni osmjesi ostavljaju mi nepogrešiv dojam kako i oni prebiru istu ili sličnu misao – da se nalaze doma. Nastavljam hodati i diviti se svakom kamenu koji na svoj način ukrašava vatikanske zidove i građevine izaziva razmišljanje o recima iz Prve Petrove: „Pristupite Kristu, Kamenu živom što ga, istina, ljudi odbaciše, ali je u očima Božjim izabran, dragocjen, pa se kao živo kamenje ugrađujte u duhovni Dom za sveto svećenstvo da prinosite žrtve duhovne, ugodne Bogu po Isusu Kristu.“ (2, 4-5) Ljepota kršćanskog poziva prispolobljena kame-*

nom nas budi kako bismo opravdali dragocjenost u Božjim očima. Cijela atmosfera neumorno sve jače, iz sekunde u sekundu, pred oči stavlja činjenicu kako tu nisam samo posjetitelj koji će bilo fotografijom bilo pričom posvjedočiti svoju prisutnost ovdje se osjećam da sam doma. Sama pomisao da Kristov vikar na zemlji boravi tu negdje u blizini izaziva poseban osjećaj, ponos i svjesnost kako nisam sam i kako sam dio Crkve koja je Božja njiva i građevina (usp. 1 Kor 3, 9) i Crkve koja je Ovčnjak kojim upravlja i kojega hrani Krist preko ljudskih pastira (usp. LG 6). Katolički identitet najbolje se očituje isповијешću svetog Vjerovanja, taj čin u tom trenutku kao da je svojevrsna osobna karta koja po svojoj naravi svjedoči identitet osobe. Svaki članak vjere, svaka riječ kao dragocjeni biser na svoj način upotpunjuje i ukrašava ogrlicu naše svete vjere. „I u jednu svetu, katoličku i apostolsku Crkvu...“ te riječi isповijesti vjere najduže odzvanaju te kao da takve kakve jesu pozivaju na svetost jer je sam Bog svet (Lev 11, 44) te poziv kao takav odzvanja i potiče na razmišljanje i djelovanje upravo jer sam dio Crkve tj. već prisutnog Kristova kraljevstva. (usp. LG 3) Tih deset minuta kao da je trajalo vječno, uspomena koja ne blijadi i koja po svojoj naravi izaziva vatrnu i potiče na ljubav prilikom razmišljanja o Otajstvu Crkve. „Koje li radosti što možeš reći sa svom snagom svoje duše: ljubim svoju Majku, svetu Crkvu!“ (Put, 518).

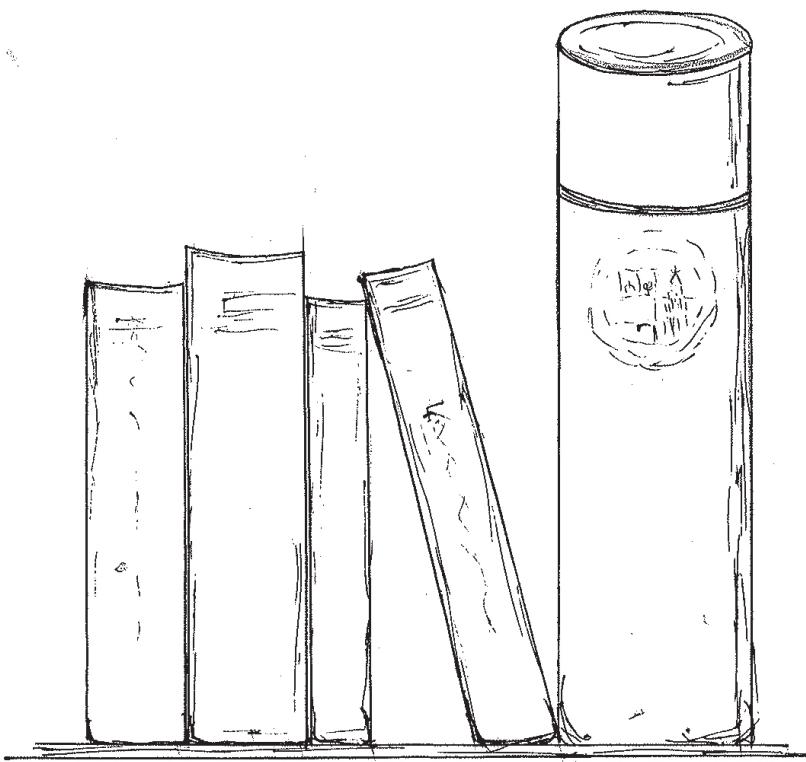
Obišli smo crkve blizanke na Pizza del Popolo, sv. Ambrozije i Karlo al Corso, Fontana di Trevi, Piazza di Spagna, Panteon (crkva Santa Maria ad martyres), Piazza Navona, crkva Santa Agnes in agone, Il Gesu, Piazza Venezia, crkvu Santa Maria in Aracoeli, zanimljivo je da je upravo tu bila generalna kurija franjevačkoga Reda i u njoj se nalazi grob Katarine Kosače Kotromanić, koja je bila posljednja bosanska kraljica. Nakon okrepe posjetili smo i crkvu Sant' Ignazio di Loyola, San Luigi dei Francesi, Santa Sabina all'Aventino, Sant'Anselmo all'Aventino, Santa Maria in Cosmedin, Sant'Anastasia al Palatino.

U subotu, 12. listopada posjetili smo Baziliku sv. Lovre izvan zidina (Basilica San Lorenzo furi le mura) Prisciline katakombe. Misu smo proslavili u kapeli na Antonianumu. Potom smo otišli u krstioniku sv. Ivana Laternaskog u kojoj su jedno vrijeme bile i pohranjene kosti sv. Dujma i solinskih mučenika, na tom mjestu zapjevali smo pjesmu „Zdravo Dujme mučeniče“. Bili smo i u Bazilici sv. Klementa (Basilica San Clemente) i u crkvi Santa Maria in Trastevere.

Nedjelja, 13. listopada naš zadnji dan studijskoga putovanja. Započeli smo ga proslavom mise u kapeli te se nakon doručka oprostili od Rima i zaputili se u Padovu. Odredište nam je bila bazilika sveca svega svijeta, naravno radi se o Bazilici sv. Ante Padovanskoga, posjetili smo i Baziliku sv. Justine u kojoj se po predaji nalazi tijelo sv. Luke evanđelista. U Split smo se vratili u ponедjeljak 14. listopada, u ranim jutarnjim satima.

Zahvalni smo Bogu na sunčanom vremenu, na druženju i opipljivom susretu sa svjetskom i crkvenom poviješću. Nezaboravno je bilo posjetiti Rim, ne kao turist već kao mladi teolog koji pokušava odškrinuti vrata i zaviriti u otajstva naše vjere. Bijaše to svojevrsna duhovna obnova, potvrda sadašnjih i poticaj za nova teološka traganja na kojoj smo uz pomoć duhovnih impulsa uspjeli još dublje produbiti svoju vjeru i međusobna prijateljstva.

PROMOCIJA NA KBF



POPIS DIPLOMIRANIH STUDENATA MAGISTRA TEOLOGIJE I DIPLOMSKIH RADOVA OD LIPNJA 2018. DO SVIBNJA 2019.

1. Vladimir Smoljo - diplomski rad iz duhovnog bogoslovlja, Lik i duhovnost svećenika u misli Alojzija Stepinca, mentor: prof.dr.sc. Mladen Parlov;
2. Andrej Marić - diplomski rad iz dogmatskog bogoslovlja, Biskupske sinode i sakramenti, mentor: prof.dr.sc. Ante Mateljan
3. Ivan Zovko - diplomski rad iz liturgike, "Tješi nas obećanje buduće besmrtnosti." Utjeha ožalošćenih u bogoslužju, mentor: prof.dr.sc. Ivica Žižić
4. Dario Sinković - diplomski rad iz temeljnog bogoslovlja, Teološko-antropološka analiza obraćenja svetog Franje Asiškoga, mentor: prof.dr.sc. Andelko Domazet
5. Dino Prkut - diplomski rad iz liturgike, Ruke u euharistijskom slavlju, mentor: prof.dr.sc. Ivica Žižić
6. Robert Karačić - diplomski rad iz dogmatskog bogoslovlja, Bezgrešno začeće Blažene Djevice Marije, mentor: prof.dr.sc. Mladen Parlov
7. Ana Marija Buljan - diplomski rad iz moralnog bogoslovlja, Medicinski i teološko-moralni aspekti medicinski potpomognute oplodnje, mentor: doc.dr.sc. Šimun Bilokapić
8. Jure Lovrinčević - diplomski rad iz temeljnog bogoslovlja, Hrana i blagovanje kao teološka tema, mentor: doc.dr.sc. Edvard Punda
9. Josipa Božić - diplomski rad iz moralnog bogoslovlja, Etika i antropologija transseksualnih i interseksualnih stanja, mentor: doc.dr.sc. Šimun Bilokapić
10. Josip Ulić - diplomski rad iz filozofije, Biblijski prikaz čovjekova podrijetla u svjetlu paleoantropologije i genetike, mentor: prof.dr.sc. Josip Mužić
11. Pero Badrov - diplomski rad iz Svetog pisma Starog zavjeta, Svećenici u Hramskom svitku, mentor: doc.dr.sc. Domagoj Runje
12. Domagoj Durđov - diplomski rad iz dogmatskog bogoslovlja, Bezgrešno začeće Blažene Djevice Marije, mentor: prof.dr.sc. Mladen Parlov,

Sakrament pomirenja kao osobni spasenjski događaj, mentor: prof.dr.sc. Ante Mateljan

13. Ljubo Jermelić - diplomski rad iz crkvene povijesti, Odnos don Frane Bulića i don Ivana Delalle prema sačuvanoj korespondenciji, mentor: izv. prof.dr.sc. Josip Dukić
14. Tonći Ante Prizmić - diplomski rad iz kanonskog prava, Povijesno-pravni vid pojma klerik u zakonodavstvu Katoličke Crkve, mentor: dr.sc. Marko Mrše
15. Ivana Prkić - diplomski rad iz religiozne pedagogije i katehetike, Kateheza odraslih u katehetskim propovijedima blaženoga Alojzija Stepinca, mentor: prof.dr.sc. Jadranka Garmaz
16. Ivan Grubišić - diplomski rad iz filozofije, Charles Taylor. Sekularno doba i obraćenje, mentor: prof.dr.sc. Ante Vučković
17. Tvrtnko Krželj - diplomski rad iz kršćanske duhovnosti, Ignacijanska duhovnost kao odgovor na izazove New Agea, mentor: prof.dr.sc. Mladen Parlov
18. Ante Ugrina - diplomski rad iz filozofije, Darwinizam, njegova ideološka zloupotreba i kršćanski odgovor, mentor: prof.dr.sc. Ivan Kešina
19. David Šaškor - diplomski rad iz liturgike, Darwinizam, njegova ideološka zloupotreba i kršćanski odgovor, mentor: prof.dr.sc. Ivica Žižić

POPIS DIPLOMIRANIH STUDENATA PRVOSTUPNIKA KATEHETIKE I ZAVRŠNIH RADOVA OD LIPNJA 2018. DO SVIBNJA 2019.

1. Ante Marević Izazovi modernog društva u misli Josepha Ratzingera / Benedikta XVI. Temeljno bogoslovje, mentor: doc.dr.sc. Edvard Punda
2. Martina Sablić Brbić Kako razgovarati s Bogom? Kršćanska duhovnost, mentor: prof.dr.sc. Mladen Parlov
3. Ana-Marija Baban Neki vidovi vjere kod Josepha Ratzingera / Benedikta XVI. Temeljno bogoslovje, mentor: doc.dr.sc. Edvard Punda
4. Kristina Grabovac Ekumenizam Ivana Pavla II. Ekumensko bogoslovje, mentor: doc.dr.sc. Ivan Macut
5. Lucija Sinovčić Leopold Bogdan Mandić i duhovni ekumenizam Ekumensko bogoslovje, mentor: doc.dr.sc. Ivan Macut
6. Viktorija Jerković Hagioterapija. Poboljšanje kvalitete života Kršćanska duhovnost, mentor: prof.dr.sc. Mladen Parlov
7. Antonija Radović Stupnjevi molitve u nauku sv. Terezije Avilske Kršćanska duhovnost, mentor: prof.dr.sc. Mladen Parlov
8. Marija Mijić Bioetičko načelo ranjivosti u djelovanju svetog Vinka Paulskog Moralno bogoslovje, mentor: doc.dr.sc. Ana Jeličić
9. Petra Pelivan Uloga glazbe u odgoju darovite predškolske djece Religiozna pedagogija i katehetika, mentor: dr.sc. Mihael Prović
10. Josipa Tolić Odgoj vjere kroz medije Religiozna pedagogija i katehetika, mentor: prof.dr.sc. Jadranka Garmaz
11. Andjela Jadrić Uloga obitelji u vjerskom odgoju djeteta od 4. do 7. godine Religiozna pedagogija i katehetika, mentor: prof.dr.sc. Jadranka Garmaz
12. Ivana Bubić Aktualnost mučeništva kroz solinske mučenike Kršćanska duhovnost, mentor: prof.dr.sc. Mladen Parlov
13. Ivana Ivica Inkluzivni i vjerski odgoj djece s Downovim sindromom Religiozna pedagogija i katehetika, mentor: dr.sc. Mihael Prović

**POPIS DIPLOMIRANIH STUDENATA MAGISTRA
KATEHETIKE I DIPLOMSKIH RADOVA
OD LIPNJA 2018. DO SVIBNJA 2019.**

1. Marina Fuštar Komunikacija u nastavi vjeronauka Religiozna pedagogija i katehetika, mentor: prof.dr.sc. Jadranka Garmaz
2. Mirna Karin Utjecaj obiteljskog odgoja na izgradnju identiteta kod adolescenata Religiozna pedagogija i katehetika, mentor: prof.dr.sc. Jadranka Garmaz
3. Josipa Otahal Egzistencija, poremećaji hranjenja i lectio divina Filozofija, mentor: prof.dr.sc. Ante Vučković



