

Časopis za teološka i međureligijska pitanja
Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
Vol. 22, br. 1, 2018.

Ivan ZELIĆ, Bonifacij Kedrov i Maritainova filozofija znanosti	5-28
Josip KNEŽEVIĆ, „I ne uvedi nas u napast!“ Od evandeoskog teksta do pape Franje	29-47
Niko IKIĆ, Elementi skrivene sakramentalnosti u teologiji saveza	49-76
Darko TOMAŠEVIĆ, Egzegetska analiza i poruka 1 Iv 1,1 – 2,2	77-98
Zdenko SPAJIĆ, Prijepori oko izbornog zakona u BiH: Može li interes osobe biti u središtu javnog diskursa?	99-116
Ilija MARKOVIĆ, Izmjene kanona <i>Zakonika kanonskog prava</i> iz 1983.: od <i>Motu proprija Ad tuendam fidem</i> do <i>Motu proprija Magnum principium</i>	117-151
Ivica JURIĆ, Pokreti i nove zajednice kao instrumenti formacije i evangelizacije	153-171

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

urhBosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet
Univerzitet u Sarajevu
God. XXII, br. 1
2018.

Sadržaj • Contents

Članci ■ Articles

Ivan ZELIĆ, Bonifacij Kedrov i Maritainova filozofija znanosti	5
Josip KNEŽEVIĆ, „I ne uvedi nas u napast!“ Od evanđeoskog teksta do pape Franje	29
Niko IKIĆ, Elementi skrivene sakramentalnosti u teologiji saveza....	49
Darko TOMAŠEVIĆ, Egzegetska analiza i poruka 1 Iv 1,1 – 2,2	77
Zdenko SPAJIĆ, Prijepori oko izbornog zakona u BiH: Može li interes osobe biti u središtu javnog diskursa?	99
Ilija MARKOVIĆ, Izmjene kanona <i>Zakonika kanonskog prava</i> iz 1983.: od <i>Motu proprija Ad tuendam fidem</i> do <i>Motu</i> <i>proprija Magnum principium</i>	117
Ivica JURIĆ, Pokreti i nove zajednice instrumenti formacije i evangelizacije.....	153

Prikazi ■ Surveys

Mato ZOVKIĆ, Životni put jubilarca Petra Vrankića i prilozi hrvatskih autora u njegovu zborniku	173
Mato ZOVKIĆ, Odgovorno djelovanje vjerskih zajednica na javnom prostoru	181

Recenzije ■ Book reviews

Mato ZOVKIĆ, Isusove parabole – slike o kraljevstvu Božjem (Niko IKIĆ)	187
Leo SCHEFFCZYK, Marija Kristova i naša majka (Hrvoje KALEM)	191
Božo LUJIĆ, Tragovima biblijskih prostora i događaja: Biblijsko-teološki i povijesno-arheološki uvidi i poruke (Darko TOMAŠEVIĆ)	198

UDK: 1 Kedrov B. M.

2-1

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: listopad 2017.

Ivan ZELIĆ

T. P. Marovića 1; HR - 21209 Mravince

ivan.zelic3@st.t-com.hr

BONIFACIJ KEDROV I MARITAINOVA FILOZOFIJA ZNANOSTI

Sažetak

U ovom članku autor analizira Kedrovljevo izlaganje i kritiku Maritainove filozofije znanosti. U prvom dijelu kratko izlaže Kedrovljev život i djelo. U drugom dijelu predstavlja Kedrovljevo izlaganje Maritainove filozofije znanosti i Kedrovljeve kritičke primjedbe toj filozofiji. U trećem dijelu, najvećemu i najvažnijem, analizira ispravnost argumenata u Kedrovljevoj kritici Maritaina.

Autor pokazuje da je Kedrov imao nakanu napraviti nepristrano i objektivno predstavljanje Maritainovih pogleda. Kedrov ipak nije u pravu u svojoj kritici jer neke od središnjih teza Maritainove filozofije nije dobro razumio. Ove posebno uključuju Maritainov spoznajni realizam, narav metafizike i naravne teologije i njegove poglede na odnose znanosti i filozofije prema vjeri.

Cljučne riječi: Maritain, B. M. Kedrov, filozofija znanosti, tomizam, dijalektički materijalizam, ruska filozofija.

Uvod

U ovom članku bavit ćemo se pogledima ruskog filozofa Bonifacija Mihajloviča Kedrova¹ na filozofiju znanosti Jacquesa Maritaina. Najprije ćemo ukratko predstaviti život i djelo Kedrova, zatim ćemo vidjeti što on piše o Maritainovoj filozofiji znanosti i potom ćemo u najvećem dijelu članka analizirati opravdanost Kedrovljeve

¹ Iako se Kedrovljevo ime u dokumentima, knjigama i člancima službeno navodi kao „Bonifatij“ (Бонифатий), kolege i učenici su ga zvali „Bonifacij“ (Бонифаций), kako to svjedoči Aleksej V. Potemkin. Vidi: Алексей Васильевич ПОТЕМКИН, *Метафилософские диатрибы на берегах Кизитеринки* (Ростов на Дону: Ростиздат, 2003.), 9.

kritike Maritaina. Samu Maritainovu filozofiju znanosti u ovom članku nećemo sustavno i cjelovito predstavljati jer takav je prikaz već objavljen u knjizi.²

Zašto pisati o ovoj temi danas? Zar to nije deplasirano? Prvo, iako je Maritainovoj filozofiji posvećeno bezbroj knjiga i doktorskih disertacija i stalno se pišu nove, njegova filozofija znanosti nije imala velik odjek i slabo je poznata. Drugo, dok se u Rusiji Kedrovljeva djela o filozofiji znanosti i dalje pretiskavaju, on i njegovo djelo slabo su poznati izvan Rusije. Kedrovljeva knjiga *Predmet i međusobna veza prirodnih znanosti*³ prevedena je na srpski jezik,⁴ a jedno manje poglavlje iz te knjige na hrvatski jezik.⁵

Treće i najvažnije, neke od tema kojima se Kedrov bavi u svojoj kritici Maritaina aktualne su i danas. Takve su teme pitanje odnosa vjere i objave prema znanosti i filozofiji, pitanje klasifikacije znanosti i znanja, pitanje odnosa znanosti i filozofije, pitanje znanstvenog i filozofskog realizma, pitanje naravi i vrijednosti metafizike, pitanje polazišta i dometa naravne teologije te pitanje vrijednosti klasične filozofije za današnja pitanja i probleme.

1. Bonifacij M. Kedrov – život i djelo

1.1. Životni put

Bonifacij (Bonifatij) Mihajlovič Kedrov (Бонифатий Михайлович Кедров) rođen je 10. prosinca 1903. (odnosno 27. studenoga 1903. prema tada u Rusiji važećem julijanskom kalendaru) u gradu Jaroslavlju. Njegov otac Mihail Sergejevič Kedrov bio je član Ruske socijaldemokratske partije od 1901. godine, boljševik, profesionalni revolucionar, sudionik svih ruskih revolucija od 1905. godine dalje. Nakon dolaska boljševika na vlast bio je visoki dužnosnik tajne političke policije, čekist. Zaglavio je u Staljinovim čistkama partijskog aparata krajem tridesetih godina, zajedno s mlađim sinom Igorom koji je također bio čekist.

² Vidi: Ivan ZELIĆ, *Filozofija znanosti Jacquesa Maritana* (Split: Redak, 2013.).

³ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Предмет и взаимосвязь естественных наук* (Москва: Наука, 1967.).

⁴ Bonifacije Mihajlovič KEDROV, *Predmet i uzajamna veza prirodnih nauka* (Beograd: Nolit, 1969.).

⁵ Bonifacije Mihajlovič KEDROV, „Struktura znanosti, struktura prirodne znanosti“, Vjekoslav MIKECIN – Ivan SALEČIĆ (ur.), *Marksizam i prirodne znanosti* (Zagreb: Školska knjiga, 1974.).

Mladi Bonifacij Kedrov je četiri godine svojega djetinjstva proveo s ocem u emigraciji u Švicarskoj. Tamo je već kao dječak upoznao Lenjina i ostao je njime oduševljen cijeli život. Graham navodi da se do kraja života volio prisjećati kako se kao dijete igrao na Lenjinovim koljenima.⁶ Već 1918. godine postao je član partije boljševika. Iako je tada bio još vrlo mlad, u skladu sa svojim mogućnostima aktivno je sudjelovao u borbi za uspostavljanje i održanje komunističke vlasti.

Nakon okončanja građanskog rata studirao je kemiju na Moskovskom državnom sveučilištu (MGU), sa specijalizacijom iz kemijske termodinamike i organske kemije. Godine 1935. obranio je disertaciju iz kemije. Na Institutu crvene profesure studirao je filozofiju. Neko je vrijeme radio u aparatu Centralnog komiteta Partije, a dvije godine predavao je povijest kemije na Kemijskom fakultetu MGU. Kao dobrovoljac sudjelovao je u Drugom svjetskom ratu i u njemu je bio ranjen. Nakon rata je 1946. godine obranio disertaciju iz filozofije pod naslovom *Atomistika Daltona i njezino filozofsko značenje*.

Od 1946. do 1958. godine predavao je u Akademiji društvenih znanosti pri Centralnom komitetu Komunističke partije Sovjetskog saveza. Na njegovu inicijativu pokrenut je 1947. godine časopis *Pitanja filozofije* i on je imenovan za prvog glavnog urednika, ali je već nakon trećeg broja smijenjen. Od 1958. do 1962. godine bio je voditelj sektora dijalektičkog materijalizma u Institutu za filozofiju Akademije znanosti SSSR-a.

Od 1962. godine bio je direktor Instituta za povijest prirodnoslovlja i tehnike Akademije znanosti SSSR-a. Godine 1960. postao je dopisni, a 1966. godine redovni član Akademije znanosti SSSR-a. Godine 1973. postao je direktor Instituta za filozofiju Akademije znanosti SSSR-a, ali je već sljedeće godine smijenjen. Potom se vratio u Institut za povijest prirodnoslovlja i tehnike Akademije znanosti SSSR-a, ali više ne kao direktor nego kao voditelj sektora, i tamo je završio svoj radni vijek. Umro je 10. rujna 1985. u Moskvi.

1.2. Kedrov kao filozof i čovjek

Vodeći poznavatelji filozofije u Sovjetskom Savezu pisali su pohvalno o Kedrovu. Leszek Kolakowski je pisao da je Kedrov „čovjek

⁶ Usp.: Лорен Р. ГРЭХЭМ, *Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе* (Москва: Издательство политической литературы, 1991.), 255.

dublje kulture nego većina sovjetskih filozofa⁷. Joseph Bocheński je o Kedrovu pisao da je „misaon i hrabar čovjek“⁸ te da je „vjerojatno najvažniji suvremeni sovjetski mislilac“⁹. Thomas Blakeley je pisao da je Kedrov „inteligentan i ozbiljan mislilac“¹⁰ i da je „jedan od vodećih mislilaca u Sovjetskom Savezu danas“¹¹. Budući da su zapadni istraživači sovjetske filozofije prvenstveno obraćali pažnju na filozofe „službene“ filozofije, a ne na disidente raznih vrsta, treba zaključiti da se Kedrov isticao u tom krugu.

Važno je navesti svjedočanstvo Alekseja Fjodoroviča Loseva¹², kojega danas mnogi u Rusiji drže vodećim filozofom koji je živio u SSSR-u. Losev nije bio komunist, nego je bio žrtva komunističkih progona. U logoru u Sibiru izgubio je vid i puno mu je godina bilo zabranjeno išta objavljivati te nikad nije smio predavati filozofiju. Potajno je postao pravoslavni monah, što je otkriveno tek nakon njegove smrti i pada komunizma.

Svjedočanstvo Loseva otkriva nam lik Kedrova kao čovjeka i to svjedočanstvo dolazi od osobe koja je u filozofiji i pogledu na svijet prihvaćala ideje drastično različite od Kedrova, a koja je dobro poznavala sovjetsku filozofsku scenu. Losev je 21. veljače 1980. u pismu Vladimiru Kuzmiču Bakšutovu¹³ napisao sljedeće: „Ja sam također veliki poštovatelj B. M. Kedrova i držim ga jedinstvenim akademikom filozofom, koji nije samo učen, ne samo da stvarno provodi sovjetsku liniju nego je uopće čovjek uman i čestit. To je jedan ispravan čovjek. Ja ga cijenim zbog vrlo mnogo stvari [...]“¹⁴

⁷ Leszek KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism: Its Origin, Growth and Dissolution*, sv. 3 (Oxford: Oxford University Press, 1978.), 126.

⁸ Joseph M. BOCHENSKI, „Soviet Philosophy: Past and Present, and Prospects for the Future“, *Natural Law Forum* 8 (1963.), 9.

⁹ Joseph M. BOCHENSKI, *Soviet Russian Dialectical Materialism* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1963.), 160.

¹⁰ Thomas J. BLAKELEY, „Soviet Philosophic Method: The Case of B. M. Kedrov“, *Studies in Soviet Thought* 6 (1966.), 13.

¹¹ Thomas J. BLAKELEY, „Soviet Philosophic Method: The Case of B. M. Kedrov“, 1.

¹² Aleksej Fjodorovič Losev (Алексей Федорович Лосев) rođen je 23. rujna 1893. u Novočerkasku, a umro je 24. svibnja 1988. u Moskvi. Loseva kao osobu moguće je najbolje upoznati iz knjige Aze Taho-Godi (koja je desetljećima bila njegova najbliža suradnica): Аза Алибековна ТАХО-ГОДИ, *Лосев* (Москва: Молодая гвардия, 2007.).

¹³ Ruski filozof Vladimir Kuzmič Bakšutov (Владимир Кузьмич Бакшутков) rođen je 23. veljače 1926. Studirao je i predavao na Uralskom državnom sveučilištu i potom radio u knjižnici Uralskog odjela Ruske akademije znanosti. Umro je 26. lipnja 2015.

¹⁴ Citirano prema: Вадим Николаевич САДОВСКИЙ, „Б. М. Кедров и

Možda je Kedrova kao filozofa najbolje i najkraće okarakterizirao Feoharij Kessidi koji je napisao da je Kedrov bio „talentiran i rijetko oštrouman čovjek, ali uzimao je iskaze klasika marksizma-lenjinizma kao riječi svetog pisma“¹⁵. U ovoj karakteristici vidljive su njegove ključne jake i slabe strane. Ograničavajuća strana bila je njegova engelsovsko-lenjinistička paradigma u koju nije sumnjao i iz koje nije izlazio. Jaka strana bilo je njegovo poznavanje povijesti znanosti i suvremene znanosti, poznavanje stranih jezika i iznad svega njegov živi i iskreni interes za znanstvena i filozofska pitanja.

Kedrov je bio uvjereni lenjinist, vjerovao je da je Lenjinovo učenje istinito, da je ono zbog svoje istinitosti i snage superiorno svim drugim filozofijama. Zato se zalagao za slobodnu znanstvenu raspravu „kada se istina ne dekretira i ne nameće, nego se dokazuje uz pomoć strogo znanstvenih argumenata i kada ne treba prisiljavati na prihvaćanje točnosti bilo kojega učenja ili tvrdnje, nego treba znati druge uvjeriti u to, kako je govorio već Mendeljejev“¹⁶.

U knjizi objavljenoj u godini njegove smrti Kedrov je pisao: „U mojoj radnoj sobi visi stara gravira - portret Karla Marxa. Sjećam je se od dobi kad sam imao tri godine, ona je visjela u našem petrogradskom stanu [...]“¹⁷. Na njegovo pitanje tko je na slici, majka mu je odgovorila: „Naš duhovni otac.“ Kad su joj kasnije pri pretresu stana carski policajci postavili isto pitanje, majka je dala isti odgovor.

Kedrov je imao nesreću da je njegovo filozofsko školovanje palo u razdoblje tridesetih godina, u vrijeme kad je filozofija u Rusiji dosegla apsolutno dno, praktično je bila uništena. Kolakowski piše da je u tridesetim i četrdesetim godinama „mlađe pokoljenje karijerista, denuncijanata i neznalica monopoliziralo filozofski život zemlje ili točnije, dovršilo uništenje filozofskih studija. Oni koji su pravili karijeru na ovom području, uglavnom su to činili denunciranjem

международное философское сообщество“, Владислав Александрович ЛЕКТОРСКИЙ (ур.), *Философия не кончается...: Из истории отечественной философии; XX век*, sv. 2 (Москва: Издательство Российской политической энциклопедия, 1998.), 291.

15 Феохарий Харлампиевич КЕССИДИ, *Идеи и люди: Историко-философские и социально-политические этюды* (Москва: Институт философии РАН, 2003.), 227.

16 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, „Как создавался наш журнал“, Владислав Александрович ЛЕКТОРСКИЙ (ур.), *Философия не кончается...: Из истории отечественной философии; XX век*, sv. 1 (Москва: Издательство Российской политической энциклопедия, 1998.), 300.

17 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *К. Маркс о науке и техническом прогрессе* (Москва: Знание, 1985.), 3.

kolega i ponavljajući poput papiga trenutne partijske parole. Oni u pravilu nisu znali nijedan strani jezik i nisu imali baš nikakva pojma o zapadnoj filozofiji [...]“.¹⁸ „Stupovi na kojima se temelji sva filozofska kultura - logika i povijest filozofije - bili su uklonjeni, filozofija je bila lišena čak i najskromnijih stručnih sredstava [...]“.¹⁹

1.3. Područja istraživanja i analize

Kedrov je objavio tek nekoliko članaka iz područja eksperimentalne kemije, a ubrzo se zbog zdravstvenih problema morao prestati baviti tom znanosti. Zato se počeo opširno baviti poviješću znanosti, prvenstveno ali ne i jedino kemije. Na tom području ističe se njegovo detaljno istraživanje djela ruskog kemičara Dmitrija Ivanoviča Mendeljejeva, koji je poznat po otkriću periodnog sustava elemenata. Kedrov je više godina istraživao Mendeljejev arhiv, objavljivao njegove rukopise i rekonstruirao njegov put otkrića.

Istraživanje povijesti znanosti povezo je s radom na metodologiji i filozofiji znanosti. Detaljno je istraživao mnoga pitanja iz toga područja, među ostalim pitanje razvoja znanosti i razvoja znanstvenih pojmova, pitanje nastanka znanstvenog otkrića te pitanje klasifikacije znanosti i međusobnog odnosa pojedinih znanosti. U korištenju povijesti znanosti za analize u filozofiji znanosti prednjačio je u odnosu na tadašnju angloameričku filozofiju znanosti, gdje je dominirao neopozitivizam koji je ignorirao povijest znanosti.²⁰

Kedrov se angažirao i opširno bavio i brojnim pitanjima marksističke filozofije. Ipak, vjerojatno je središnja tema njegova filozofskog istraživanja bila dijalektika.²¹ To je tema koja mu je izgleda bila najviše na srcu i u kojoj se usredotočuje marksističko-lenjinističko razumijevanje svijeta, objektivne stvarnosti i puta ljudske spoznaje toga svijeta. Pisao je i tumačenja najvažnijih djela marksističke tradicije, „klasika marksizma“. Ta tumačenja su u rasponu od onih pisanih za početnike do onih koja teže razjasniti neke središnje teze

¹⁸ Leszek KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism*, sv. 3, 74.

¹⁹ Leszek KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism*, sv. 3, 76.

²⁰ Kedrov je na Međunarodnom kongresu za logiku, metodologiju i filozofiju znanosti u Stanfordu u kolovozu i rujnu 1960. godine održao predavanje „Odnos između povijesnih i logičkih aspekata u razvoju znanstvenoga znanja“ (The Relation between Historical and Logical Aspects in the Development of Scientific Knowledge).

²¹ Usp.: Vladislav Zhanovich KELLE, „Recollections of B. M. Kedrov“, *Russian Studies in Philosophy* 44,3 (2005.), 39.

i sporne točke u tim djelima. Sustavno je istraživao poglede Marxa, Engelsa i Lenjina na prirodne znanosti.

Ta istraživanja središnjih pitanja marksističke tradicije bila su njegov vodič u razumijevanju naravi i metodologije filozofije uopće te u razumijevanju filozofije i metodologije prirodnih znanosti. Ona su predstavljala određenu paradigmu iz koje Kedrov nije izlazio i to je bio njegov ograničavajući faktor. Međutim, on je svoje poglede na znanost dopunjavao i ažurirao istražujući povijest znanosti i prateći suvremeni razvoj znanosti. Tako je dolazio do mnogih vrijednih i zanimljivih otkrića i zapažanja. Thomas Blakeley u svojoj analizi Kedrovljeve metode zaključuje: „Kedrovljeva normalna tendencija uvijek je bila racionalno interpretirati 'klasike', a ne vršiti nasilje nad rezultatima legitimnih znanstvenih istraživanja.“²²

2. Kedrov o Maritainovoj filozofiji znanosti

2.1. Prikaz

O Maritainovoj klasifikaciji znanosti Kedrov vrlo kratko piše u svojem prikazu te teme u sovjetskoj *Filozofskoj enciklopediji*.²³ U njemu piše: „Najreakcionarnije smjerove u klasifikaciji znanosti predstavljaju filozofski pravci izravno povezani s religioznim pogledom na svijet: [...] neotomizam (J. Maritain).“²⁴ Kaže da „Maritain polazi od koncepcije o 3 stupnja apstrakcije“²⁵ i potom objašnjava koji su i kakvi ti stupnjevi. U popisu literature uz taj članak navodi i glavno Maritainovo djelo *Stupnjevi znanja*.

O Maritainovoj filozofiji znanosti Kedrov puno opširnije piše u svojem velikom djelu u tri sveska *Klasifikacija znanosti*. Prvi svezak *Engels i njegovi prethodnici*²⁶ objavljen je 1961. godine i obuhvaća pregled od početka starog vijeka do druge polovice 19. stoljeća, završava s Engelsom kao vrhuncem. Drugi svezak *Od Lenjina do naših dana*²⁷ objavljen je 1965. godine i započinje od kraja 19. stoljeća, a

²² Thomas J. BLAKELEY, „Soviet Philosophic Method: The Case of B. M. Kedrov“, 18.

²³ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, „Классификация наук“, Фёдор Васильевич КОНСТАНТИНОВ (ur.), *Философская энциклопедия*, sv. 3 (Москва: Издательство Советская энциклопедия, 1964.).

²⁴ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, „Классификация наук“, 581.

²⁵ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, „Классификация наук“, 581.

²⁶ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: Энгельс и его предшественники* (Москва: Издательство ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1961.).

²⁷ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней* (Москва: Издательство Мысль, 1965.).

završava s vremenom kad je knjiga pisana. Treći svezak *Prognoza Karla Marxa o znanosti budućnosti*²⁸ objavljen je dvadeset godina kasnije i nastoji izložiti predviđanja o daljnjem razvoju znanosti u budućnosti. Prva dva sveska prevedena su i na njemački jezik.²⁹

U drugom svesku Kedrov donosi prikaz i kritiku Maritainovih pogleda. U svojem prikazu koristi i citira originalno francusko izdanje najvažnije Maritainove knjige *Stupnjevi znanja*. Najprije izlaže Maritainovo razlikovanje između znanosti objašnjenja i znanosti konstatacije. Potom izlaže Maritainovo razlikovanje „triju stupnjeva apstrakcije“ i s tim povezanih triju vrsta znanja.

Na posebnoj stranici prenosi i potpuni Maritainov shematski prikaz različitih stupnjeva znanja i njihovih međusobnih odnosa.³⁰ Zatim iznosi razliku između materijalnog i formalnog predmeta nekog znanja, što omogućava objasniti postojanje dvaju različitih znanja na istom stupnju apstrakcije. Iako o tome ne piše u tekstu, Kedrov na posebnoj stranici prenosi i Maritainove sheme koje objašnjavaju postupanje u svim navedenim vrstama znanja.³¹

Kedrov kaže da Maritain svoje postavke usmjerava „prvo, protiv subjektivnog idealizma u svim njegovim različitim oblicima jer priznaje nešto objektivno, ‘svijet naravi’ koji proizlazi iz svijeta stvari, a što subjektivni idealisti niječu“³². Drugo, kaže Kedrov, Maritainove postavke se suprotstavljaju i filozofskom materijalizmu.³³ Također, Kedrov piše da se po neotomistima znanost treba baviti samo svojim područjem i ne miješati se u stvari religije, „ne treba stvarati ateističke zaključke na temelju onoga što ona otkriva u prirodi“³⁴.

²⁸ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: Прогноз К. Маркса о науке будущего* (Москва: Издательство Мысль, 1985.).

²⁹ Vidi: Bonifatij M. KEDROV, *Klassifizierung der Wissenschaften*, sv. 1-2 (Köln: Pahl-Rugenstein, 1976.).

³⁰ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 205.

³¹ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 207.

³² Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 307.

³³ Usp.: Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 307.

³⁴ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 309.

2.2. Kritika – o terminologiji i o znanosti

Koje kritičke primjedbe Kedrov upućuje Maritainu? Izložiti ćemo te primjedbe po tematskom redu, a potom ćemo analizirati njihovu utemeljenost. U više ćemo slučajeva ukazati i na izvore pogrešnih primjedbi, zašto je Kedrov do njih došao.

Prvo, Kedrov kaže da je Maritainovo izlaganje problema „naročito komplicirano i zamagljeno skolastičkim i neoskolastičkim konstrukcijama.“³⁵ Ocjenjuje da se neotomisti koriste „čisto skolastičkim vježbama“ i „žongliranjem riječima i pojmovima“.³⁶

Drugo, Kedrov piše da neotomisti „nastoje primamiti u svoje mreže ljude koji traže odgovore na filozofska pitanja koja ih potresaju u priznavanju objektivnosti i realnosti stvari; takve ljude neotomisti i teolozi pokušavaju gurati prema fideizmu, prema teologiji, koja tobože ne niječe realnost, objektivnost i spoznatljivost stvari“³⁷. Maritain, po Kedrovu, nastoji svoju doktrinu predstaviti „ne kao nešto znanosti strano ili neprijateljsko, nego kao potpuno suglasno s njom“.³⁸ Kedrov dalje kaže: „Općenito postoji duboka sveza između jačanja religiozno-filozofskih pravaca u suvremenoj filozofiji zapadnih zemalja i tendencije od subjektivizma prema ‘objektivizmu’ unutar lagera filozofskog [...] idealizma.“³⁹

Međutim, kaže Kedrov: „‘Racionalizam’ o kojemu govore neotomisti pokazuje se kao idealistički racionalizam, vezan s osnovnim tezama objektivnog idealizma, koje kao crvena nit prožimaju sve filozofsko učenje neotomizma.“⁴⁰ Zato on drži da tu o zaštiti razuma ne može biti ni riječi jer neotomisti ljudski razum ponižavaju „u ime uzdizanja mističnog, božanskog ‘razuma’ koji bi tobože stajao iznad ljudskog razuma i podčinjavao ga sebi“⁴¹.

³⁵ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 206.

³⁶ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 307.

³⁷ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 307.

³⁸ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 308.

³⁹ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 307.

⁴⁰ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 309.

⁴¹ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 309.

Treće, Kedrov ocjenjuje da ni Maritain ni njegovi neotomistički sljedbenici „nisu dali niti su bili u stanju dati išta vrijedno u pitanju o klasifikaciji znanosti“⁴². Ovdje treba spomenuti i što Kedrov drži najvažnijim pitanjem u klasifikaciji znanosti. To je pitanje „odnosa filozofije s fizikom, a preko fizike (i šire) odnosa filozofije s posebnim znanostima uopće“⁴³. To pitanje „ostaje središnjim i za suvremenu klasifikaciju znanosti“⁴⁴.

2.3. Kritika – oko znanosti i iza znanosti

Četvrto, Kedrov tvrdi da se cilj svih Maritainovih konstrukcija i rasuđivanja „na kraju krajeva svodi na jednostavnu stvar - pseudoznanstveno dokazati prvenstvo ‘naravne teologije’ i ‘metafizike’ nad svim drugim vidovima i oblicima apstraktne djelatnosti ljudskog uma, koje se podižu od svojih nižih, osjetilnih stupnjeva do viših, nadosjetilnih, gdje tobože započinje uključivanje ljudskog duha u božansko počelo s njegovim misterijima“⁴⁵.

Peto, Kedrov naglašava da je središnja ideja u neotomizmu „pomirenje religije i znanosti“, odnosno „pomirenje razuma i vjere“⁴⁶. Citira i tekst iz Maritainove knjige *Od Bergsona k Tomi Akvinskomu* koji bi trebao potvrditi taj stav.⁴⁷ Tome Kedrov suprotstavlja svoju tvrdnju da novija otkrića znanosti „sve očividnije i sve uvjerljivije dokazuju ispravnost materijalizma i neosnovanost idealizma i teologije“⁴⁸.

Kedrov piše: „Na riječima proklamirano uzajamno ‘nemiješanje’ religije i znanosti u stvari se pokazuje kao zamagljeno podčinjavanje razuma vjeri, znanosti religiji.“⁴⁹ Kaže dalje da neotomisti „tvrde da se pitanja filozofije tobože uopće ne mogu shvatiti bez pomoći vjere,

42 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 206.

43 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 305.

44 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 305-306.

45 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 206.

46 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 307.

47 Vidi: Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 309.

48 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 307.

49 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 308.

religije, božanskog otkrivenja“⁵⁰. Čisto znanstvena sredstva koje koristi ljudski razum ovdje bi navodno bila nedovoljna pa čak i nemoćna. Iz ovoga, po Kedrovu, izviru osnovne postavke objektivnog idealizma koje neotomisti prihvaćaju kao filozofske principe svojega učenja: „Vjera u Boga kao prvi uzrok svega postojećega i pored osjetilima opipljivog svijeta priznavanje i mističnoga, onostranoga svijeta, koji nije moguće percipirati osjetilnim organima, nego ga se može dosegnuti jedino uz pomoć otkrivenja“⁵¹.

Šesto, Kedrov tvrdi da su Maritain i njegovi neotomistički sljedbenici „polazili od očito pogrešne, nadriznanstvene orijentacije, koja proizlazi iz temeljne religiozno-idealističke koncepcije njihove religije“⁵².

3. Prosudba Kedrovljeva prikaza i kritike

3.1. Prosudba prikaza

Na početku treba reći da Kedrov točno iznosi Maritainove poglede, one koje donosi u svojem prikazu. Često donosi citate iz Maritainova glavnog djela i u pravilu ne rabi diskvalificirajuće etikete. To bi trebalo biti normalno, ali u velikom broju slučajeva tako se nije događalo, ni kod marksista ni kod mnogih drugih.

Kod marksista su diskvalificirajuće etikete bile obilno korišteno „oružje“.⁵³ Kedrovljev je učitelj i ideal Lenjin, na primjer, u svojem posljednjem članku *O značenju borbenog materijalizma*, koji je u Rusiji bio cijenjen kao „Lenjinova filozofska oporuka“,⁵⁴ pozvao sve materijaliste na borbu protiv „filozofske reakcije i filozofskih predrasuda takozvanog ‘obrazovanog društva’“⁵⁵ te napisao da

⁵⁰ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 308.

⁵¹ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 308.

⁵² Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 206.

⁵³ Usp.: sustavan prikaz u: Mislav KUKOČ, „Filozofski dijalog i marksistička tradicija“, *Filozofska istraživanja* 10,3 (1990.).

⁵⁴ Usp.: Агын Хайруллович КАСЫМЖАНОВ, „О значении воинствующего материализма“, Фёдор Васильевич КОНСТАНТИНОВ (ur.), *Философская энциклопедия*, sv. 4 (Москва: Издательство Советская энциклопедия, 1967.), 108.

⁵⁵ Владимир Ильич ЛЕНИН, „О значении воинствующего материализма“, Владимир Ильич ЛЕНИН, *Полное собрание сочинений*, sv. 45 (Москва: Издательство политической литературы, 1975.), 24.

profesori filozofije u suvremenom društvu zapravo nisu ništa drugo nego „diplomirani lakeji popovštine“⁵⁶.

Prikaz rasprava unutar marksističke filozofije u Jugoslaviji Miloje Petrović je ovako sažeo: „Karakteristika međusobnih polemika između ‘ortodoksa’ i ‘humanista’ je etiketiranje. Njime se nadomještala metoda kritične analize osporavanih stavova.“⁵⁷ Posebno su političke etikete bile omiljeno „oružje“ kod marksista. Tako je vodeći poljski marksistički filozof Adam Schaff pisao da neotomizam kao oblik objektivnog idealizma „čini ideološku osnovu najreakcionarnijih pravaca - fideističkih u znanosti, fašističkih u društvenoj oblasti.“⁵⁸

Kedrov se potrudio upoznati Maritainove stavove i nastojao je razumjeti ih. Njegov je pristup potpuno različit od postupka Ernesta Nagela, Kedrovljeva vršnjaka i jednog od vodećih američkih filozofa znanosti analitičke škole. Nagel je u svojem članku znakovita naslova *Zlonamjerne filozofije znanosti*⁵⁹ Maritainovu filozofiju znanosti kritizirao bez poznavanja, prvenstveno na temelju svojih antireligioznih predrasuda.⁶⁰ On u svojoj kritici ne navodi nijedno Maritainovo veće djelo, a manjak poznavanja i argumenata nadomješta etiketama. Tako piše da Maritain i tomistička škola pokazuju „jedinstvenu smjesu papinskoga dogmatizma, zagonetne mudrosti i snishodljivog mračnjaštva koji su izgleda nužan intelektualni aparat ove škole.“⁶¹

Koji su bitni nedostaci Kedrovljeva prikaza? Spomenuli smo već prije da neke stvari donosi jedino u priloženim shemama, ali ih ne tumači u tekstu. Osim toga, prikaz je kratak pa u njemu mnoge bitne stvari nije moguće adekvatno izložiti ili ih uopće nije moguće izložiti. Zašto je tako kratak, zašto nije dulji? Kedrov je u svojem prikazu tražio prije svega elemente koje je moguće korisno uklopiti u Engelsovu i Lenjinovu sliku koja čini njegovu paradigmu. To je ujedno i razlog zašto razne stvari nije razumio ili nije dobro ocijenio njihovu vrijednost.

⁵⁶ Владимир Ильич ЛЕНИН, „О значении воинствующего материализма“, 24.

⁵⁷ Miloje PETROVIĆ, *Savremena jugoslovenska filozofija: Filozofske teme i filozofska situacija 1945-1970*. (Subotica: Radnički univerzitet Veljko Vlahović, 1979.) 35.

⁵⁸ Adam ŠAF [Schaff], *Neki problemi marksističke teorije istine* (Beograd: Kultura, 1960.), 326.

⁵⁹ Ernest NAGEL, „Malicious Philosophies of Science“, Ernest NAGEL, *Sovereign Reason and Other Studies in the Philosophy of Science* (Glencoe: The Free Press, 1954.).

⁶⁰ Kritički prikaz Nagelove kritike vidi u: Ivan ZELIĆ, „Nagelova kritika Maritainove filozofije znanosti“, *Acta Jadertina* 7 (2010.), 125-138.

⁶¹ Ernest NAGEL, „Malicious Philosophies of Science“, 27.

3.2. Prosudba kritike – skolastička terminologija i zaključivanje

Jesu li kritički prigovori Kedrova upućeni Maritainu opravdani? Ako nisu, proizlaze li oni iz nepotpunog izlaganja ili iz krivog razumijevanja Maritainovih ideja? Ili možda proizlaze iz nekih specifičnih Kedrovljevih zabluda? Razmotrit ćemo to pitanje analizirajući prigovore prema poretку označenom brojevima kako su navedeni u prethodnom poglavlju.

Kedrovljeva primjedba o teškoćama sa skolastičkom terminologijom nije bez temelja. Zaista, onaj koji nije pripremljen, imat će poteškoća s čitanjem djela (neo)skolastičkih filozofa. Međutim, Maritain bi odgovorio da je čudno da se ljudi koji tako dobro razumiju Hegela i Heideggera nalaze pomalo terorizirani strogošću skolastičkog jezika, ta znaju da „svaka znanost ima svoj tehnički jezik“.⁶²

Dakle, to nije specifična poteškoća samo kod (neo)skolastičkih filozofa, to je u većoj ili manjoj mjeri prisutno kod svih. Sam Kedrov piše da se ne smije bez pripreme pristupiti čitanju djela Marxa, Engelsa i Lenjina, jer „bez nužne pripreme takvo čitanje može izazvati ozbiljne poteškoće“.⁶³

Da skolastička terminologija nije previše teška i nepristupačna, lijepo svjedoči Paul Claudel, francuski pjesnik i diplomat a ne filozof. On piše kako je počeo čitati djela Tome Akvinskoga 1895. godine, nakon odlaska u Kinu, i da je naučio skolastički jezik „kako se uči engleski - njegovom upotrebom“. Već nakon stotinjak stranica mogao je „lako slijediti ovu čudesno jasnu misao“.⁶⁴

Je li se Kedrov potrudio upoznati skolastičku terminologiju? Po svemu sudeći – nije. I u prvom svesku knjige *Klasifikacija znanosti* baš nigdje ne spominje Tomu Akvinskoga, a i njegov prikaz Aristotelovih pogleda je oskudan i dijelom pogrešan. Zašto se nije potrudio? Vjerojatno zato što je držao da nije vrijedno tome posvetiti puno truda.

⁶² Jacques MARITAIN, *Le paysan de la Garonne: Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 12 (Fribourg - Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1992.), 842-843.

⁶³ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Беседы о диалектике: Шестидневные философские диалоги во время путешествия* (Москва: Издательство КомКнига, 2007.), 233.

⁶⁴ Pismo Paula Claudela ocu Ernestu Fricheu, navedeno prema: Stefan SWIEŻAWSKI, *St. Thomas Revisited* (New York: Peter Lang Publishing, 1995.), 15.

Nedovoljno razumijevanje skolastičke terminologije samo je jedan od razloga zašto mu je Maritainovo zaključivanje izgledalo kao igra ili žongliranje riječima i pojmovima. Drugi razlog su njegova engelsovska polazišta koja su ga zavela na predrasude da su neke stvari koje Maritain izlaže i dokazuje - nemoguće. Budući da nije moguće dokazati da postoji ono što je nemoguće, vjerovao je da u Maritainovu postupku moraju postojati pogreške. Ubrzo ćemo vidjeti o čemu se radi.

3.3. Prosudba kritike – realizam u spoznaji i znanosti

Kedrov drži da je neotomistička podrška realizmu u spoznaji i znanosti samo prividna. Ocijenivši neotomizam kao jednu idealističku filozofiju, drži da takva filozofija ne može iskreno i dosljedno podržavati realizam u spoznaji, mogućnost objektivne spoznaje stvarnosti. Zašto on misli da ne može? Da bismo to objasnili, potrebno je pogledati marksističku podjelu na idealiste i materijaliste u filozofiji, podjelu koju su oni u svakom slučaju držali temeljnom.

Standardno izlaganje marksističke filozofije počinje od tzv. „osnovnoga pitanja filozofije“ kako ga je formulirao Engels, a prihvatio Lenjin. Engels je pisao: „Veliko osnovno pitanje svake, posebno novije filozofije jest pitanje o odnosu mišljenja i bića.“⁶⁵ On dalje objašnjava: „To se pitanje zaoštrilo u odnosu na Crkvu i dobilo ovo značenje: Je li Bog stvorio svijet ili svijet postoji oduvijek?“⁶⁶ Prema odgovoru na to pitanje Engels dijeli filozofe na dva velika „tabora“: oni koji su u krajnjoj liniji pretpostavljali bilo kakvo stvaranje svijeta, čine tabor idealizma, a oni koji su smatrali da je priroda prvobitna, pripadaju raznim školama materijalizma. On kaže da ta dva izraza prvobitno ne znače ništa drugo i kod njega se ne primjenjuju u drugom smislu.⁶⁷

Dosad izgleda sve jasno, ali Engels piše dalje: „No, pitanje o odnosu mišljenja prema biću ima još i drugu stranu: Kako se odnose naše misli o svijetu koji nas okružuje prema samom tom svijetu? Je

⁶⁵ „Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein.“ [Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Karl MARX – Friedrich ENGELS, *Werke*, sv. 21 (Berlin: Dietz Verlag, 1975.) 274.].

⁶⁶ „diese Frage spitzte sich, der Kirche gegenüber, dahin zu: Hat Gott die Welt erschaffen, oder ist die Welt von Ewigkeit da?“ [Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 275.].

⁶⁷ Usp.: Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 275.

li naše mišljenje sposobno spoznati stvarni svijet [...]?”⁶⁸ Kad bolje pogledamo, vidjet ćemo da se ovdje ne radi o dvije „strane“ istog pitanja, nego o *dva različita* pitanja. Prvo je metafizičko, o stvarnosti, a drugo je spoznajno, o mogućnosti spoznaje stvarnosti. Budući da su oni koji su slijedili Engelsa i Lenjina⁶⁹ držali da se radi o jednom pitanju, oni su držali da postoje samo dva različita odgovora. Međutim, kad se uvidi da se radi o dva pitanja, onda se uviđa da postoje ne samo dva moguća odgovora nego četiri različite kombinacije odgovora.

Maritain ukazuje na to marksističko brkanje metafizičkog materijalizma i spoznajnog realizma: „u žestokoj polemici protiv idealizma Marx je zacijelo materijalizmom nazivao ono što bi se često s pravom moglo nazvati realizmom.“⁷⁰ Naglašava dalje: „veoma je značajno da se sam problem razlikovanja realizma i materijalizma nije ni jednog trena javio u Marxovu duhu.“⁷¹ Maritain objašnjava i zašto je došlo do te pomutnje, tog brkanja: moderna filozofija je nakon Malebranchea i Spinoze počela držati par ili suprotnost subjekt-objekt kao ekvivalent paru ili suprotnosti misao-materija.⁷²

Kedrov, kao učenik Engelsa i Lenjina, naravno prihvaća „osnovno pitanje filozofije“ kako ga je formulirao Engels i iz njega izvedeno razlikovanje materijalizma i idealizma.⁷³ On u svojoj analizi spoznaje polazi od tako postavljenog pitanja.⁷⁴ Kedrov jasno izjednačava odnos subjekt-objekt i odnos duh-materija,⁷⁵ jasno dakle ulazi u pomutnju koju tumači Maritain.

⁶⁸ „Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein hat aber noch eine andere Seite: Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen [...]?“ [Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 275.].

⁶⁹ Lenjin o tome piše u: Владимир Ильич ЛЕНИН, *Материализм и эмпириокритицизм: Критические заметки об одной реакционной философии*, Владимир Ильич ЛЕНИН, *Полное собрание сочинений*, sv. 18 (Москва: Издательство политической литературы, 1968.), 131.

⁷⁰ Jacques MARITAIN, *Cjeloviti humanizam* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1989.), 68.

⁷¹ Jacques MARITAIN, *Cjeloviti humanizam*, 69.

⁷² Usp.: Jacques MARITAIN, *La philosophie morale: Examen historique et critique des grands systèmes*, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 11 (Fribourg - Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1991.), 598-599.

⁷³ Usp.: na primjer: Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Беседы о диалектике*, 11-20.

⁷⁴ Usp.: Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Единство диалектики, логики и теории познания* (Москва: Издательство КомКнига, 2006.), 31-32.

⁷⁵ Usp.: Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Беседы о диалектике*, 14.

Maritain odlučno podržava i zastupa spoznajni realizam, mogućnost objektivne spoznaje stvarnosti. On ukazuje da u filozofiji spoznaje dijalektičkog materijalizma „postoji određen broj karakteristika koje će se svidjeti jednom tomistu“⁷⁶, pa ističe među ostalim „odbojnost prema idealizmu, potvrđivanje realnosti vanjskog svijeta“⁷⁷. On piše: „Povratak realizmu: to je prvo značenje ovog raskida s hegelovskim idealizmom“⁷⁸ a motiv za taj korak je „realistički instinkt koji je nerazdvojiv od razuma, jaka reakcija zdravog razuma koji je uvjeren u primat stvari nad idejom i koji ne sumnja da je predmet ljudskog razuma stvarnost izvan razuma“⁷⁹.

Maritain piše da nasljednici Descartesa „počinju od same misli i tu ostaju, bilo da niječu realnost stvari i svijeta [...], bilo da ih na jedan ili drugi način apsorbiraju u misli“⁸⁰. On jasno naglašava da je baš spoznajni realizam ono što je zajedničko marksizmu i tomizmu i što ih razlikuje od svih drugih pravaca suvremene filozofije.⁸¹

Kedrov je tomistički stav mogao upoznati ne samo iz knjiga nego i uživo. Bocheński opisuje da su na Međunarodnom kongresu za logiku, metodologiju i filozofiju znanosti u Stanfordu u kolovozu i rujnu 1960. godine baš Kedrov i američki tomistički filozof William Humbert Kane bili jedini koji su slušateljstvu pokušavali objasniti da postoji nešto što se naziva bit stvari i da je znanost baš potraga za tom biti stvari.⁸² Njih dvojica nisu bili ni shvaćeni na tom skupu na kojemu je dominiralo neopozitivističko ozračje.

Iako Maritain naglašava slaganje s marksizmom u priznavanju stvarnosti izvan razuma, u prihvaćanju dostupnosti objektivne spoznaje stvarnosti, on jednako naglašava i nepomirljivo neslaganje u metafizičkom, ontološkom pitanju jer „marksistička filozofija odmah identificira *izvanrazumsku stvarnost i materiju*“⁸³. Glavni razlog zašto Kedrov ne vidi toliko očit Maritainov spoznajni realizam, leži u njegovu marksističkom nerazlikovanju spoznajnog i metafizičkog pitanja u tzv. „osnovnom pitanju filozofije“ i stavu da je to zapravo jedno pitanje.

⁷⁶ Jacques Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 7 (Fribourg - Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1988.), 228.

⁷⁷ Jacques Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 228.

⁷⁸ Jacques MARITAIN, *La philosophie morale*, 598.

⁷⁹ Jacques MARITAIN, *La philosophie morale*, 598.

⁸⁰ Jacques MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, 801.

⁸¹ Usp.: Jacques MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, 804.

⁸² Usp.: Joseph M. BOCHENSKI, „Thomism and Marxism-Leninism“, *Studies in Soviet Thought* 7,2 (1967.), 163.

⁸³ Jacques MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, 806.

Koja još pogrešna tumačenja podržavaju takav njegov stav, vidjet ćemo iz analize drugih njegovih prigovora.

3.4. Prosudba kritike – klasifikacija znanosti i znanja

Prosudjujući Kedrovljev lakonski i nerazrađeni prigovor da Maritain nije dao ništa vrijedno u problemu klasifikacije znanosti i znanja, ne možemo sustavno izložiti sve što Maritain jest dao, za to bi trebalo puno više prostora. Ne možemo ovdje izložiti ni opširnu i razrađenu Kedrovljevu analizu te klasifikacije koju je on izložio u više knjiga i u nizu članaka. Cjelovita usporedba doprinosa jednog i drugog filozofa zahtijevala bi cijelu knjigu.

Ograničit ćemo se na kratak prikaz pitanja koje Kedrov drži najvažnijim, kako smo vidjeli prije, na razlikovanje posebnih znanosti od filozofije. I Kedrov i Maritain ih jasno razlikuju ali na drukčiji način. Kedrov je o toj problematici pisao velik dio života. O njoj je govorio već na međunarodnom filozofskom kongresu koji se održao u kolovozu 1954. u Zürichu, u Švicarskoj,⁸⁴ prvom međunarodnom filozofskom kongresu na kojemu su sudjelovali sovjetski filozofi. O njoj je pisao i u polemici s engleskim neopozitivističkim filozofom Alfredom Ayerom.⁸⁵

U Kedrovljevoj perspektivi razlika između posebnih znanosti i filozofije svodi se na razliku u općenitosti zakona kojima se bave. „Ovisno o njihovoj širini i općenitosti zakoni koje proučavaju različite znanosti dijele se: 1) na sveopće (ili maksimalno opće), koji istovremeno pokrivaju cijelu objektivnu stvarnost, tj. kako vanjski svijet - prirodu i društvo, tako i ljudsko mišljenje, njegov duhovni svijet, i 2) na posebne [...], koji djeluju samo unutar jednoga područja objektivne stvarnosti, makar i prilično širokoga. U skladu s tim same suvremene znanosti dijele se: 1) na filozofiju kao opću znanost i 2) na sve ostale znanosti

⁸⁴ Usp.: Bonifatij M. KEDROV, „Sur la classification des sciences“, *Actes du deuxième Congrès international de l'Union internationale de philosophie des sciences Zürich 1954*, sv. 1 (Neuchatel: Éditions du Griffon, 1955.), 67-77.

⁸⁵ Alfred Ayer je pozvan da 1962. godine, kao prvi zapadni nemarksistički filozof, održi predavanja u Moskvi i Lenjingradu i da objavi članak u časopisu *Pitanja filozofije* [opširnije o tom posjetu vidi u: David Dinsmore COMEY, „A Positivist Among the Dialecticians“, *Studies in Soviet Thought* 2,3 (1962.)]. Ayer je zastupao neopozitivističko gledište o odnosu znanosti i filozofije i Kedrov je na njegov članak odgovorio svojom kritikom u članku: Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, „Философия как общая наука“, *Вопросы философии* 16,5 (1962.).

kao posebne ili specijalne.“⁸⁶ On pojašnjava da, govoreći o filozofiji, govori „o dijalektici kao znanosti o najopćenitijim zakonima svakoga razvoja i o mišljenju s njegovim općim zakonima“⁸⁷.

Maritain, naprotiv, razliku između posebnih znanosti i filozofije ne svodi na stupanj općenitosti, nego je određuje sasvim drukčije i šire. On pokazuje da se sfere znanosti i filozofije ne preklapaju jer imaju različite formalne objekte, različite principe objašnjenja, različite pojmovne instrumentarije. Baš zato neko znanstveno objašnjenje nikada ne može ukloniti ili nadomjestiti neko filozofsko objašnjenje niti obratno.⁸⁸ Jedan Maritainov primjer za to jest da možemo beskrajno napredovati u svojem znanju o kemijskoj konstituciji ili fiziologiji čovjeka, pa čak i o njegovoj empirijskoj psihologiji, a da će pitanje ima li čovjek duhovnu dušu opet spadati u drugi i drukčiji red znanja.⁸⁹ Pojmovni rječnici su u oba slučaja bitno i tipično različiti. Pa ako se i dogodi da znanost i filozofija koriste iste termine, mentalna riječ označena istim terminom je u oba slučaja formirana na tipično različit način.⁹⁰

3.5. Prosudba kritike – metafizika i naravna teologija

Pitanje o prvenstvu metafizike i naravne teologije nad drugim djelatnostima ljudskog uma traži da najprije razjasnimo što je uopće metafizika i što je naravna teologija jer po svemu sudeći Kedrov i Maritain pod tim riječima ne razumijevaju istu stvar, pa čak ni sličnu. Drugo, potrebno je pojasniti u kojem smislu Maritain govori o tom prvenstvu, što to prvenstvo uključuje, a što ne uključuje.

⁸⁶ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, „О предмете философии как науки“, *Предмет философии и система философского знания: Тезисы межвузовской региональной конференции* (Челябинск: Челябинский государственный педагогический институт, 1981.), 5.

⁸⁷ Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, „Философия как общая наука в ее соотношении с частными науками“, *Философия в современном мире: Философия и наука* (Москва: Издательство Наука, 1972.), 422.

⁸⁸ Usp.: Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 4 (Fribourg – Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1983.), 355.

⁸⁹ Usp.: Jacques MARITAIN, „Science, Materialism and the Human Spirit“, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 9 (Fribourg – Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1990.), 948 i 950.

⁹⁰ Usp.: Jacques MARITAIN, *La philosophie de la nature: essai critique sur ses frontières et son objet*, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 5 (Fribourg – Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1982.), 910.

Kedrov, govoreći o metafizici, na jednom mjestu kaže: „Ta riječ, naziv, upotrebljava se u najrazličitijim smislovima (značenjima), no mi ćemo se držati samo jednoga i upotrebljavat ćemo termin ‘metafizika’ kao ‘antidijalektika’. Tako je naučavao Lenjin, slijedeći u tome Marxa i Engelsa.“⁹¹ To je, dakle, standardno značenje u marksističkoj tradiciji i Kedrov ga tako koristi i na drugim mjestima. Kod Maritaina riječ metafizika ima sasvim drukčije značenje. On slijedi definiciju koja potječe od Aristotela koji kaže da je to disciplina koja „istražuje biće kao biće i svojstva koja mu nužno pripadaju“.⁹² Toma Akvinski slijedi tu definiciju,⁹³ a tako čine i svi njegovi sljedbenici.

Maritain bi na Kedrovljevu kritiku među ostalim odgovorio i ono što je napisao svojim američkim kritičarima: „Izgleda mi da je protivno znanstvenom duhu suditi metafiziku i isključiti je iz područja znanja, prvo, bez istraživanja i drugo, bez rasprave što metafizičari misle o metafizici. Da ste pitali metafizičare, oni bi vam odgovorili da metafizika nikako nije nadnaravna ili mistična ili iracionalna. Naprotiv, ona je vrhunac naravnoga razuma, naravno znanje, racionalno znanje.“⁹⁴

A što je naravna teologija? Za Tomu Akvinskoga to je drugi naziv za metafiziku.⁹⁵ I u tome on slijedi Aristotela. Toma također naglašava da su ta filozofska teologija i teologija koja se temelji na Božjoj objavi dvije različite discipline.⁹⁶ Zbog tog razlikovanja se za prvu od njih koristi atribut „naravna“. Što Kedrov misli pod pojmom „naravna teologija“, teško je reći. Po svemu sudeći, on je ipak nekako držao da svaka teologija jest teologija, da atribut „naravna“ ne čini neku bitnu razliku. To se vidi iz njegovih riječi koje smo prije citirali da se u njoj radi o priznavanju „mističnoga, onostranoga svijeta koji nije moguće percipirati osjetilnim organima, nego ga se može dosegnuti jedino uz pomoć otkrivenja“⁹⁷. Naravno da duhovna bića nije moguće percipirati osjetilima, ali do njih je moguće doći zaključivanjem.

Kedrovu kao i drugim marksistima izmiče ključno filozofsko pitanje koje na primjer u Heideggerovoj formulaciji glasi: „Zašto je

91 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Беседы о диалектике*, 34.

92 Aristotel, *Metaphysica*, 1003a, 20

93 Usp.: Sancti Thomae de AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, proemium.

94 Jacques MARITAIN, „Science, Materialism and the Human Spirit“, 964 i 966.

95 Usp.: Sancti Thomae de AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, proemium.

96 Usp.: Sancti Thomae de AQUINO, *Summa Theologiae*, pars I, q. 1, a. 1, ad 2.

97 Бонифатий Михайлович КЕДРОВ, *Классификация наук: От Ленина до наших дней*, 308.

uopće ono što jest a ne čak ništa?“⁹⁸ Heidegger s pravom kaže da je to prvo od svih pitanja. Kedrov se, kao i drugi marksisti, bavi pitanjem kakav je svijet i kako se razvija, a izmiče mu pitanje zašto uopće postoji. Maritain kaže: „Svi dokazi Božje egzistencije čine da spoznamo Boga baš kao Prvi uzrok svih stvari.“⁹⁹

Poljski tomistički filozof Mieczysław Albert Krąpiec ovako je sintetizirao tomistički pogled: „Glasovitih ‘pet putova’ svetog Tome nisu autonomni dokazi Božje egzistencije; oni su produbljeno i konačno objašnjenje kontingentnog bića. Filozofija ne nastoji dokazati Božju egzistenciju, nego nastoji najbolje razumjeti bića koja su nam dana u svakodnevnom iskustvu.“¹⁰⁰

3.6. Prosudba kritike – razgraničenje i/ili pomirenje znanosti i vjere

Pitanje odnosa znanosti i vjere, razuma i vjere je ona tema o kojoj je Kedrov najviše pisao u svojoj kritici Maritaina. Jedan dio njegovih krivih shvaćanja i krivih pretpostavki u interpretaciji Maritaina već smo objasnili u analizi prethodnih prigovora. Što tome treba još dodati?

Prvo, iako ljudski razum ne može sam doći do svih objavljenih vjerskih istina, one nisu protivne razumu. Njihovo prihvaćanje oslanja se na Božji autoritet, a prihvaćanje da je Božje znanje pouzdanije od našega, jest racionalan stav. Ove istine nadilaze ograničeni ljudski razum, i zato ih on ne može dokazati. Međutim, nemoguće je dokazati i njihovu neistinitost, pa je to također razlog zašto je njihovo prihvaćanje racionalno. Toma Akvinski piše: „Naime, budući da se vjera oslanja na nepogrešivu istinu, a nemoguće je dokazati suprotno od istine, očito je da razlozi koji se iznose protiv vjere nisu valjani dokazi, nego neki razlozi koji se mogu opovrgnuti.“¹⁰¹

⁹⁸ Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.), 3.

⁹⁹ Jacques MARITAIN, *Approches de Dieu*, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 10 (Fribourg - Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1985.), 87.

¹⁰⁰ Mieczysław Albert KRĄPIEC, „La problématique et le développement de la philosophie de Saint Thomas à l'Université Catholique de Lublin“, Stanisław KAMIŃSKI - Marian KURDZIAŁEK - Zofia ZDYBICKA (ur.), *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu: Próba uwspółcześnienia jego filozofii* (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1976.), 7.

¹⁰¹ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, pars I, q. 1, a. 8, c.

Drugo, kao i svaki drugi tomistički filozof, Maritain se u filozofiji ne poziva na objavljene istine vjere. On piše: „tomistička filozofija je potpuno racionalna, nijedan argument koji proizlazi iz vjere ne ulazi u njezinu strukturu, ona u sebi zavisi jedino od razuma i racionalne kritike, ona izvodi svoju filozofsku stabilnost jedino iz iskustvene ili razumske očevidnosti i iz dokaza [...], ona nije zavisna od kršćanske vjere ni u svojem predmetu, ni u svojim principima, ni u svojim metodama“¹⁰². Na drugom mjestu on piše: „ne zaboravljamo da bi bilo apsurdno argumentom auktoriteta ili nekom vrstom nasilja nadomjestiti razloge nutarnje očevidnosti koji jedini mogu da opravdaju znanstveni pristanak uz filozofski sustav. [...] To je filozofija, ona počiva isključivo na očevidnosti, ona živi jedino od razuma.“¹⁰³

Treće, kako smo prije već spomenuli, ni iz filozofije, teističke ili „idealističke“, ne izvode se nikakve znanstvene istine ili teorije. Maritain naglašava da je u eksperimentalnim znanostima iskustvo bitno za znanost i potpuno je određuje. Svaki postignuti sud treba imati svoju verifikaciju u osjetilnim činjenicama.¹⁰⁴ Znanosti ne zavise od filozofije u svojem unutrašnjem razvoju.¹⁰⁵ Svaka znanost je suverena sama za sebe jer ima nužna i dovoljna sredstva za utvrditi istinu na svojem području. Nitko drugi nije ovlašten nijekati tako utvrđenu istinu.¹⁰⁶ Maritain drži da je to očito jer je po definiciji svaka vrsta znanja jedina kompetentna za svoj vlastiti predmet.¹⁰⁷

3.7. Prosudba kritike – religija kao pogrešno polazište svega

Zaključna Kedrovljeva kritika koja u Maritainovu religioznom uvjerenju vidi izvor svih njegovih zabluda u filozofiji znanosti ne stoji iz više razloga. Vidjeli smo prije da se tomistička filozofija nikako ne može označiti iracionalnim polazištem. Osim toga, Maritain se nije rodio s tim polazištem. Naprotiv, bio je odgojen i školovan sasvim

¹⁰² Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 5 (Fribourg - Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1982.), 243.

¹⁰³ Jacques MARITAIN, *Andeoski naučitelj* (Zagreb: Naklada Istina, 1936.), 147.

¹⁰⁴ Usp.: Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 368-369.

¹⁰⁵ Usp.: Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 356.

¹⁰⁶ Usp.: Jacques MARITAIN, „Éléments de philosophie I: Introduction générale à la philosophie“, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 2 (Fribourg - Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1987.), 109.

¹⁰⁷ Usp.: Jacques MARITAIN, „Science, Philosophy and Faith“, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 7 (Fribourg - Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1988.), 1032.

drukčije, do katolicizma i tomizma došao je nakon što je iskušao skoro sve druge potencijalne odgovore na temeljna filozofska i životna pitanja.

Maritain piše da je u svojoj šesnaestoj godini, u dobi u kojoj se Kedrov borio za uspjeh komunističke revolucije, i on u jednom pismu napisao: „Ja ću biti socijalist i živjet ću za revoluciju.“¹⁰⁸ Međutim, njegovo traženje nastavilo se dalje, tijekom studija i kasnije, dugo bez zadovoljavajućeg uspjeha: „Scientistička i fenomenistička filozofija mojih učitelja na Sorboni na kraju me je dovela do razočaranja u razum.“¹⁰⁹

Tomu Akvinskoga na studiju nije upoznao jer je u nastavi filozofije na Sorboni bio potpuno ignoriran pa je kasnije tomizam za njega bio veliko otkriće.¹¹⁰ Upoznavanje tomizma na kraju puta značilo je za Maritaina konačno otkriće razumnih i realnih odgovora na filozofska pitanja: „Ja koji sam s tolikim žarom bio prešao sve doktrine modernih filozofa i nisam našao ništa osim razočaranja i velikih nesigurnosti, doživio sam tada kao jedno prosvjetljenje razuma; moj filozofski poziv vratio mi se u punini.“¹¹¹

Drugo, s katoličkom vjerom nije spojiva samo jedna jedincata filozofija. Relativno je malo istina od Boga objavljeno, velik broj njih je plod ljudskog razuma i razmišljanja. Zato su ne samo vjerni katolici nego i kanonizirani sveci, dolazili do dosta različitih filozofskih pogleda. Dovoljno se sjetiti primjera sv. Augustina, sv. Bonaventure, sv. Alberta Velikoga, sv. Tome Akvinskoga i bl. Ivana Duns Skota. Jedan sljedbenik Tome Akvinskoga kao što je Maritain branit će njegove filozofske poglede filozofskim razlozima, neće tvrditi da su drugi spomenuti zastranili u vjeri, da su krivovjerci.

Treće, kad dođemo na područje filozofije znanosti, tu neće samo postojati velike razlike u pogledima među katolicima nego i među sljedbenicima Tome Akvinskoga. Razni su neotomisti interpretirali ovu problematiku različito od Maritaina. Dovoljno je za

¹⁰⁸ Jacques MARITAIN, *Carnet de notes*, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 12 (Fribourg - Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1992.), 136.

¹⁰⁹ Jacques MARITAIN, „Confession de foi“, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 11 (Fribourg - Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1991.), 27.

¹¹⁰ Usp.: „Gespräch mit Jacques Maritain: Der Neo-Thomismus und die heutige Situation Europas“, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, sv. 16 (Fribourg - Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul, 1999.), 353.

¹¹¹ Jacques MARITAIN, „Confession de foi“, 27-28.

ilustraciju spomenuti riječi talijanskog tomističkog filozofa, isusovca Filippa Selvaggija, koji je pisao da ima stvari u kojima se „sljedbenici dijalektičkog materijalizma slažu s tradicionalnijim skolastičarima [u koje on ubraja sebe, op. I. Z.], protiv pravca“¹¹² koji je promovirao Maritain.

Zaključak

Što možemo zaključiti? Prvo, Kedrov se trudio korektno izložiti Maritainove poglede. Drugo, u svojoj je kritici pokazao da je mnoge stvari kod Maritaina krivo razumio. To je posljedica njegova marksističko-lenjinističkoga polazišta koje ga je dovelo do prethodnoga uvjerenja da ne treba očekivati da će jedan tomist moći nešto bitno vrijedno doprinijeti filozofskom razumijevanju znanosti. Tako on ne vidi i ne razumije realizam u Maritainovoj filozofiji, ne razumije njegovo jasno razlikovanje filozofije i teologije i ne vidi razne Maritainove vrijedne doprinose u razumijevanju naravi znanosti.

Potrebno je ipak napomenuti da bi se iz ovog prikaza mogao dobiti ponešto krivi dojam o Kedrovljevu doprinosu filozofiji znanosti. Naime, on se u kritici Maritaina uglavnom bavio temeljnim pitanjima filozofije i u tome je bio bitno ograničen marksističkim, točnije Engelsovim i Lenjinovim filozofskim polazištem. Međutim, njegov najvredniji doprinos filozofiji znanosti pokazao se u posebnijim pitanjima gdje je moglo doći do izražaja njegovo dobro poznavanje suvremene znanosti i povijesti znanosti. Taj se doprinos ne može vidjeti iz ovog članka.

BONIFATIJ KEDROV AND MARITAIN'S PHILOSOPHY OF SCIENCE

Summary

In this article the author analyzes Kedrov's exposition and criticism of Maritain's philosophy of science. In the first part he outlines Kedrov's life and work. In the second part he presents Kedrov's exposition of Maritain's philosophy of science and Kedrov's critical remarks on that philosophy. In the third part, which is the longest and the most important, he analyzes the soundness of the arguments in Kedrov's criticism

¹¹² Filippo SELVAGGI, „Le scienze nel materialismo dialettico“, Filippo SELVAGGI, *Scienza e Metodologia: Saggi di epistemologia* (Roma: Editrice Università Gregoriana, 1962.), 258.

of Maritain.

The author shows that Kedrov had the intention of making a fair and objective presentation of Maritain's views. Kedrov is nevertheless wrong in his criticism because he did not properly understand some of the central theses of Maritain's philosophy. These include in particular Maritain's cognitive realism, the nature of his metaphysics and natural theology, and his views on the relationship of science and philosophy with faith.

Keywords: Maritain, B. M. Kedrov, philosophy of science, Thomism, dialectical materialism, Russian philosophy.

Translation: Ivan Zelić and Kevin Sullivan

UDK: 27-534.35
Izvorni znanstven rad
Primljeno: ožujak 2018.

Josip KNEŽEVIĆ
Vrhbosansko bogoslovno sjemenište
J. Stadlera 5, BiH – 71 000 Sarajevo
rektor@vbs.ba

„I NE UVEDI NAS U NAPAST!“ OD EVANĐEOSKOG TEKSTA DO PAPE FRANJE¹

Sažetak

Članak se bavi razmišljanjem o šestom zazivu molitve Očenaša „I ne uvedi nas u napast“ potaknut posljednjom knjigom pape Franje „Kad molite, govorite: Oče naš“. Zaziv kao takav uvijek je bio predmetom razmišljanja još od vremena crkvenih otaca i crkvenih pisaca. Stoga autor članka, referirajući se najvećim dijelom na stavove pojedinih crkvenih otaca i pisaca, daje svoje viđenje ovog vrlo starog problema prema kojem bi Bog bio taj koji uvodi čovjeka u napast. Autor u svojem izlaganju u kratkim crtama daje na početku neke podatke o Gospodnjoj molitvi, potom svoje viđenje predstavlja polazeći od biblijske tradicije i pojma kušnje (napasti) u Svetom pismu, preko crkvene tradicije do nauka dvojice posljednjih papa: Benedikta XVI. i Franje.

Ključne riječi: *Gospodnja molitva, napast (kušnja), crkvena tradicija.*

Uvod

Premda su mnogi crkveni oci i crkveni pisci te razni autori do danas razmišljali o Gospodnjoj molitvi, posebno o njezinu šestom zazivu „i ne uvedi nas u napast“ koji je uvijek ostavljao dojam da je Bog taj koji čovjeka uvodi u napast, taj je zaziv nedavno ponovno postao objekt promišljanja raznih autora i u našem vremenu. Naime, vijest, koju su prije nekoliko mjeseci prenijeli pojedini mediji i web portali,

¹ Zahvaljujem recenzentu na sugestiji da prvotnom naslovu tekstu „I ne uvedi nas u napast“ dodam drugi dio „Od evanđeoskog teksta do pape Franje“ radi bolje jasnoće samoga rada.

prema kojima papa Franjo mijenja najpoznatiju kršćansku molitvu – *Očenaš* – prouzrokovala je različita shvaćanja, a prema tome i različite intervente na tu temu. Pojedina shvaćanja i interventi uzrokovani su dobrim dijelom slabim poznavanjem teologije, ali i same kršćanske tradicije te osobnim stavovima prema pontifikatu pape Franje, bez prethodnog upoznavanja s tematikom. Stoga se ovim tekstom žele prikazati pojedini aspekti ove tematike kako bi se bolje shvatilo što to znači kada molimo u šestom zazivu *Očenaša*: „I ne uvedi nas u napast!“ Prema toj vijesti, dakle, čini se da bi najpoznatija kršćanska molitva mogla doživjeti neke preinake. Ali zašto promjena? Zato da bi se izbjegla „sablazan“ da bi tobože Bog bio taj koji uvodi u napast te da bi na taj način On bio uzrok svih kušnji.

Međutim, vraćajući se na našu temu, postavlja se pitanje: Bi li neki drugi prijevod šestog zaziva *Očenaša* odgovarao u potpunosti onomu što stoji u originalnom tekstu, u ovom slučaju grčkom, jer nemamo aramejski izvornik, s obzirom na gramatiku i filologiju? No, to zahtijeva neku dublju, znanstveniju analizu s tog područja. Ovdje se nećemo baviti toliko gramatičkim i filološkim pitanjima, osim sporadično, nego ćemo dati pregled onoga što su pojedini crkveni oci i crkveni pisci rekli o samoj Gospodnjoj molitvi te posebno o šestom zazivu: „I ne uvedi nas u napast!“

1. Molitva Gospodnja

Za mnoge crkvene oce i crkvene pisce molitva *Očenaš*, odnosno *Oratio dominica* (Gospodnja molitva), najsavršenija je molitva koju smo naučili moliti izravno od Krista Isusa i u kojoj se kao djeca obraćamo Bogu kao svojem Ocu. Ne možemo ovdje ne citirati jednog crkvenog pisca, Evagrija iz Ponta, koji kaže: „Tko ljubi Boga, obraća mu se uvijek kao Ocu uzdižući mu sav svoj osjetilni duh.“²

Gospodnja molitva je za Tertulijana „*breviarium totius euangelii*“³. Jedan od najstarijih kršćanskih spisa iz I. stoljeća – stariji i od nekih evanđelja – *Didaché* naglašava da je ta molitva često bila moljena među vjernicima još od vremena prvih navjestitelja evanđelja,

² Evagrije PONTSKI, *De oratione* 54 (PG 79, 1177: „Ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεὸν, τοῦτω Πατρὶ ἀεὶ συνομιλεῖ ἀποστρεφόμενος πᾶν νόημα ἐμπαθές.“).

³ Kvint Septimije Florencije TERTULIJAN, *De oratione* 1, 6 (CSEL 20, 181: „Kompendij cijeloga evanđelja“). Isto prihvaća i sv. Ciprijan u svojem djelu *De dominica oratione* 9 (CSEL 3, 1, 272). Hrvatski prijevod: Marijan MANDAC (ur.), *Sv. Ciprijan: Jedinstvo Crkve. Euharistija. Molitva Gospodnja* (Makarska: Služba Božja, 1987.).

i to „tri puta na dan“⁴. Isto potvrđuje i Tertulijan početkom III. stoljeća.⁵ Sv. Ciprijan napominje da kad izgovaramo riječi molitve Gospodnje, onda se molimo Bogu riječima koje nam je On sâm dao: „Onaj što – između ostalih svojih spasonosnih opomena i božanskih naredaba kojima se služio da poradi na spasenju svoga naroda – sâm pruži oblik kako moliti, osobno je poučio i naučio što ćemo iskati. Onaj koji učini da živimo, poučio je moliti [...] Već je prorekao da dolazi vrijeme kada će se ‘pravi klanjatelji klanjati Ocu u duhu i istini’ (Iv 4, 23). Ispunio je što ranije obeća. Mi smo od njegova posvećenja primili Duha i istinu da bismo se iz njegova predanja istinito i duhovno klanjali.“⁶

Pojedini crkveni oci i crkveni pisci, raspravljajući o Gospodnjoj molitvi, naglašavaju njezino moljenje unutar liturgije. Ipak, najsigurnija je potvrda da je Gospodnja molitva ušla u liturgiju sredinom IV. stoljeća.⁷ U kontekstu njezina moljenja na liturgijskim slavljinama kod pojedinih crkvenih otaca i crkvenih pisaca – poglavito kod Afrikanaca Tertulijana, Ciprijana i Augustina – molitva Gospodnja biva viđena kao jedna vrsta kršćanskog odgoja u vjeri te sinteza odnosa koji postoji između vjere i molitve i kršćanskog života, ali i samog katekumenskog puta. Kod Afrikanaca mogu se razlikovati glavne teme koje se tiču kršćanskog odgoja u vjeri.⁸ Tako u kontekstu katekumenata kao pripreme za krštenje, koje se obično obavljalo na Veliku subotu gdje je bila praksa primanja i predavanja Vjerovanja (*traditio – redditio symboli*), također je zabilježen i obred primanja i predavanja

⁴ *Didaché* 8, 3 (Sch 248, 174: „τὸς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε.“). Hrvatski prijevod: Ivan BODROŽIĆ (ur.), *Apostolski oci: Didaché, Klement Rimski: Pismo Korinćanima, Barnabina poslanica* (Split: Verbum, 2010.).

⁵ Usp.: Kvint Septimije Florencije TERTULIJAN, *De oratione* 25 (CSEL 20, 197).

⁶ Tascije Cecilije CIPRIJAN, *De dominica oratione* 2 (CSEL 3, 1, 267-268: „Qui inter cetera salutaria sua monita et praecepta diuina quibus populo suo consulit ad salutem etiam orandi ipse formam dedit, ipse quid precaremur monuit et intruxit. Qui fecit uiuere docuit et orare ... Iam praedixerat horam uenire, quando ueri adoratores adorarent patrem in spiritu et ueritate, et impleuit quod ante pomisit, ut qui spiritum et ueritatem de eius sanctificatione percepimus de traditione quoque eius uere et spiritualiter adoremus.“).

⁷ Usp.: Alessandra POLLASTRI, „Padre nostro“, Angelo di BERARDINO (ur.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (Genova: Marietti 1820, 2008.), 3725-3727. Autorica se poziva na izvore crkvenih otaca i pisaca: Ćiril JERUZALEMSKI, *Catecheses mystagogicae* 23, 11 (Sch 126, 102-103); Ambrozije MILANSKI, *De sacramentis* 5, 4, 24 (PL 16, 471); 6, 5, 24 (PL 16, 479-480); Euzebije JERONIM, *Dialogus adversus pelagianos* 3, 15 (CCL 80, 118-119); Aurelije AUGUSTIN, *Sermo* 58, 10, 12 (PL 38, 399).

⁸ Usp.: Vittorino GROSSI, „Il contesto battesimale dell’*oratio dominica* nei commenti di Tertulliano, Cipriano, Agostino“, *Augustinianum* 20 (1980.), 205.

Gospodnje molitve (*traditio – redditio orationis dominicae*). Tako, na primjer, Augustin potvrđuje ovaj obred zajedno s obredom primanja i predavanja Vjerovanja: „Preuzmite ovu molitvu (Gospodnju) koju ćete trebati izmoliti za osam dana. Oni koji nisu dobro naučili Vjerovanje, imaju na raspolaganju još vremena. Zato vam se daje sada jer na sljedeću subotu, kada ćete biti kršteni, trebate ispovjediti vjeru pred svima. Osim toga, za osam dana, počevši od danas, trebat ćete izmoliti ovu molitvu (Gospodnju) koju ste danas preuzeli.“⁹ I dodaje: „Jednom kršteni trebate moliti svaki dan ovu molitvu koja se moli svaki dan za oltarom Gospodnjim dok je vjernici slušaju.“¹⁰

Dakle, Vjerovanje se predaje kandidatu na ulasku u katekumenat kako bi bio poučen u vjeri koju prihvaća (*traditio symboli*) koju, u noći Velike subote, prije krštenja ispovijeda (*redditio symboli*) te biva kršten. U ovom odlomku imamo zapravo i predavanje molitve Gospodnje (*traditio orationis dominicae*), i to osam dana prije krštenja s opaskom da kandidati imaju još osam dana na raspolaganju ako nisu dobro „svladali“ Vjerovanje. Nakon krštenja krštenik moli molitvu Gospodnju pred okupljenim pukom Božjim (*redditio orationis dominicae*) u euharistijskom zajedništvu, odnosno u najsvečanijem euharistijskom trenutku.

Gledajući strukturalno, molitva Gospodnja strukturirana je u dva dijela i po sebi je zapravo poziv na božansko djelovanje kako bi nastupilo vrijeme kraljevstva Božjega, a nakon toga slijedi serija zaziva kojim se izražavaju esencijalne stvari potrebne u svakodnevnom životu svakog vjernika. Prisutna je u dvije verzije: kod Mateja (Mt 6,9-13) te kod Luke (Lk 11,2-4). Matejeva verzija, koju je tradicija preuzela u liturgiju, dio je tzv. „Govora na gori“ (poglavlja 5 – 7), dok je kod Luke ta molitva vezana uz upit učenika Isusu da ih nauči moliti.¹¹ Općenito

⁹ Aurelije AUGUSTIN, *Sermo* 58, 1, 1 (PL 38, 393: „Tenete ergo et hanc Orationem, quam reddituri estis ad octo dies. Quicumque autem vestrum non bene Symbolum reddiderunt, habent spatium, teneant: quia die sabbati audientibus omnibus qui aderunt reddituri estis, die sabbati novissimo, quo die baptizandi estis. Ad octo autem dies ab hodierno die reddituri estis hanc Orationem, quam hodie accepistis.“). Vidi također: *Sermo* 56, 1, 1 (PL 38, 377-378); 57, 1, 1 (PL 38, 386-387); 59, 1, 1 (PL 38, 400).

¹⁰ Aurelije AUGUSTIN, *Sermo* 58, 10, 12 (PL 38, 399: „Oratio quotidie dicenda est vobis, cum baptizati fueritis. In ecclesia enim ad altare Dei quotidie dicitur ista Dominica oratio, et audiunt illam fideles.“).

¹¹ Za dublji studij o molitvi Gospodnjoj vidi: Heinz SCHÜRMANN, *La prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus* (Paris: 1964); Jacques DUPONT - Pierre BONNARD, „Le Notre Père: notes exégétiques“ *La Maison-Dieu* 85 (1966.); Heinz KRUSE, „Pater Noster et Passio Christi“, *Verbum Domini* 46 (1968.),

je prihvaćena tvrdnja da je molitvu *Očenaš* izgovorio izravno Isus Krist koji je poučavao svoje učenike u materinskom, aramejskom jeziku iz kojeg su je evanđelisti preveli na grčki jezik, a kasnije je tradicija prevela i na latinski.¹²

2. Biblijska tradicija

Važno je napomenuti da se grčki tekst šestog zaziva doslovno podudara u Matejevoj i Lukinoj verziji zajedno s tekstom koji imamo u *Didaché* 8,2 i doslovno znače: „I ne uvedi nas u napast.“¹³ Nadalje, zaziv kao takav donose svi grčki novozavjetni manuskripti i, prema D. Tomaševiću, nije poznata nikakva druga varijanta tog zaziva.¹⁴

Prijevod tog šestog zaziva predstavlja nam uistinu neke poteškoće jer grčki tekst prikazuje obilježja semitskog izvora zbog čega pojedini izrazi, da bi bili točno interpretirani, iziskuju dobro poznavanje Svetog pisma i biblijskog judaizma. Upravo zbog toga stari prijevodi su preferirali slijediti grčki tekst doslovno, što svakako donosi određeni rizik vjernicima i stavlja ih pred nejasnoće uzroka napasti. Međutim, osim nejasnoća, ovo bi moglo isprovocirati i sablazan jer bi se moglo činiti kako nas Bog može navesti na napast ili povesti krivim putem da padnemo u grijeh i izgubimo Njegovu ljubav. Stoga je potrebno prije svega pozabaviti se hebrejskom i aramejskom gramatikom budući da je Isus nesumnjivo tu molitvu izrekao na aramejskom jeziku.¹⁵

Naime, u semitskim jezicima postoji tzv. „uzročna forma“

3-29; Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le 'Notre Père'* (Paris: 1969.); Rinaldo FABRIS, *Padre nostro, preghiera dentro la vita* (Roma: 1984.); Roland MEYNET, „La composition du Notre Père“, *Liturgie* 119 (2002.), 158-191; Marijan VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja (Mt 6, 9-13). Egzegetsko-teološka obrada* (Split: Služba Božja, 2007.); Enzo BIANCHI, *Il Padre nostro, compendio di tutto il Vangelo* (Roma: Edizione san Paolo, 2008.); Darko TOMAŠEVIĆ, „I ne uvedi nas u napast“ (Mt 6,13; Lk 11,4), Darko TOMAŠEVIĆ (ur.), *Tvoja riječ nozi je mojoj svijetiljka. Zbornik radova povodom 70 godina života i 32 godine profesorskog djelovanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu profesora mr. sc. Bože Odošića* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu; Zagreb: Glas Koncila, 2012.). D. Tomašević u bilješki br. 1 donosi velik broj literature koja se odnosi na studij o molitvi Gospodnjoj.

12 Usp.: Joachim JEREMIAS, *The Prayers of Jesus* (Naperville: A. R. Alleson, 1967.), 108-115.

13 Usp.: Marijan VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 195.

14 Usp.: Darko TOMAŠEVIĆ, „I ne uvedi nas u napast“, 223.

15 Zahvaljujem prof. Dubravku Turaliji na svesrdnoj pomoći glede objašnjenja hebrejskog i aramejskog teksta šestog zaziva molitve Gospodnje.

glagola ili *forma causativa* po kojoj se jednom riječju izriče ono što se u grčkome i latinskome izražava opisno.¹⁶ Vjerojatno je Jeronim imao na umu taj kauzativni oblik kada je revidirao sveti tekst koristeći *veritas hebraica*.¹⁷ Uzročna forma u hebrejskom i aramejskom jeziku izražava se posebnom konjugacijom zvanom *hifil* (u hebrejskom) i *afel* (u aramejskom), što grčki jezik ne poznaje.¹⁸ Ako bismo grčki tekst iz Mt 6,13 „καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν – *kai mē eisenenkēs hēmās eis peirasmon*“ (*i ne uvedi nas u napast*) preveli na hebrejski, glasio bi לְנִסְיוֹן תְּבִיֵּנוּ וְאַל (v^eal tēbī^ʿennu lanīsājōn), dok bi aramejski bio sličan hebrejskom לְנִסְיוֹנָא תַעֲלִיל וְלֹא (v^elā te^ʿējlen lⁿīsājōnā). U hebrejskome prijevodu uzročni objekt bio bi „nas“ (mi), dok je objekt glagola tēbī^ʿennu imenica lanīsājōn.¹⁹ Ista sintaktična konstrukcija našla bi se i u aramejskome prijevodu. U hebrejskome prijevodu glagol תְּבִיֵּנוּ (tēbī^ʿennu) bio bi imperfekt *hifila* glagola בּוּא (bw^ʾ) sa sufiksom zamjenice „nas“, što bi u QAL-u značilo *doći + nas*, ali u *hifilu* bi glagol bio uzročno-permisivan, pa prema tome *dopustiti doći + nas*. Isti slučaj je i u aramejskome gdje bi glagol te^ʿējlen bio *hafel* glagola עָלִיל (ʿll), što bi značilo *dopustiti da se uđe*.²⁰ U tom kontekstu grčka jezična konstelacija „i ne uvedi nas u napast“ u hebrejskoj jezičnoj korespondenciji odgovarala bi više uzročno-permisivnoj strukturi u značenju „i ne dopusti nam doći u kušnju“ ili aramejski „ne dopusti nam unići u kušnju“, čime se ukazuje na permisivni smisao. Naime, polazeći od Jak 1,13-15 uvijek je postojala težnja da se ublaži značenje izričaja šestog zaziva tumačeći ga i shvaćajući ga u permisivnom smislu, premda taj smisao nije baš vidljiv u grčkom tekstu.²¹ Međutim, to permisivno ublaživanje zaziva poznato je i nekim crkvenim piscima i crkvenim ocima. Tako Tertulijan kaže: „Ne dopusti da budemo

¹⁶ Usp.: Choon-Leong SEOW, *A Grammar for Biblical Hebrew* (Nashville: Abingdon Press, 1995.), 181.

¹⁷ Ovim pojmom *veritas hebraica* označava se Jeronimov „pronazak“ važnosti izvornog teksta. Naime, revidirajući latinski prijevod Svetog pisma, tzv. *Italu*, na inicijativu pape Damaza i želeći ga „pročistiti“ od svih loših prijevoda, u Betlehemu se dao na učenje hebrejskog jezika kako bi restituirao što „čistiji“ i ispravniji prijevod pojedinih svetih tekstova. Na taj način priznao je važnost i primat originalnog teksta u odnosu na prijevode. Iz ploda njegova rada nastat će poznata *Vulgata*, latinski prijevod Svetog pisma.

¹⁸ Usp.: Marijan VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 201-207.

¹⁹ Usp.: Bruce K. WALTKE – Michael P. O'CONNOR, *Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.), 27.3.

²⁰ Usp.: Michael SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic* (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 2002.), 409.

²¹ Usp.: Marijan VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 200-202.

zavedeni od onog koji napastuje.“²² Njega slijede Ciprijan²³ i Hilarije iz Poitiersa.²⁴ Zanimljivo je primijetiti da Jeronim, tumačeći Matejevo evanđelje, uopće ne spominje taj zaziv.²⁵

Prema tome, šesti zaziv „i ne uvedi nas u napast“ prevelo bi se opisnim izražavanjem ono što je u grčkom „καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν“ i u latinskom „et ne nos inducas in tentationem“ u dvostrukom smislu: „I ne uvedi nas u napast“ – gdje bi uzročnost bila pripisana Bogu – i „I ne dopusti da padnemo u napast“ – gdje bi uzročnost bila na čovjeku. U načelu to je stav koji je iznio Jean Carmignac.²⁶ Zbog toga je klasični prijevod tog šestog zaziva *Očenaša* na udaru kritike od njega i mnogih kritičara već dugi niz godina jer rezultira nejasnoćom budući da se Boga prikazuje kao „uzročnika“ napasti. Papa Franjo je samo ponovno otvorio to pitanje u svojoj knjizi *Kad molite, govorite: Oče naš* predlažući po njemu bolji prijevod koji bi glasio: „I ne dopusti da padnemo u napast!“²⁷

Kada govorimo o problemima vezanim uz prijevode, prijevod tog šestog zaziva svakako iziskuje određena pojašnjenja. Cijeli tekst *Očenaša* ne može biti shvaćen u svojim bogatstvima izraza, osim preko produbljenog studija. S druge strane, dužnost Crkve je predstaviti tekst koji bi bio koliko-toliko bliz originalnom tekstu koji bi mogao biti korišten u liturgiji.

3. Napast ili kušnja u Svetom pismu

Prije svega potrebno je reći da ne postoji napast ili kušnja koja ne može biti nadvladana iskrenom molitvom Bogu. U molitvi Gospodnjoj mi molimo Oca da nas ne ostavi same kada nastupe napasti, odnosno kušnje. Molimo Duha Svetoga da nas pouči kako razlikovati između kušnje koja nam omogućuje rast u vjeri i napasti koja ima za cilj odvesti nas u grijeh i u konačnici u propast.²⁸ Međutim, kad govorimo o šestom

²² Kvint Septimije Florens TERTULIJAN, *De oratione* 8, 1 (CSEL 20, 186: „Ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat.“). Iz toga slijedi da je davao onaj koji napastuje („Diaboli est et infimitas et militia“, *De oratione* 8, 2-3, CSEL 20, 186).

²³ Usp.: Tascije Cecilije CIPRIJAN, *De dominica oratione* 25 (CSEL 3, 1, 285-286).

²⁴ Usp.: Hilarije iz POITIERSA, *Tractatus in Psalmos CXVIII*, 15 (PL 9, 510; CSEL 22, 369).

²⁵ Vidi: Euzebije JERONIM, *Tumačenje Matejeva evanđelja* (Makarska: Služba Božja, 1996.).

²⁶ Usp.: Jean CARMIGNAC, *A l'écoute de Notre Père* (Paris: O.E.I.L., 1988.), 58-78. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le 'Notre Père'*, 236-304.

²⁷ Usp.: Papa FRANJO, *Kad molite, govorite: Oče naš* (Split: Verbum, 2017.), 73-77.

²⁸ Usp.: HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Kompendij Katekizma Katoličke Crkve* (Split: Verbum, 2012.), br. 596.

zazivu, mora se priznati da se u njemu skriva rizik da shvatimo kako bi zapravo Bog bio taj koji nas uvodi u napast, što je svakako netočno jer Bog ne „napastuje“ nikoga, kako kaže sv. Jakov u svojoj poslanici: „Neka nitko u napasti ne rekne: ‘Bog me napastuje.’ Ta Bog ne može biti napastovan na zlo, i ne napastuje nikog. Nego svakog napastuje njegova požuda koja ga privlači i mami. Požuda zatim, zatrudnjevši, rađa grijehom, a grijeh izvršen rađa smrću.“ (Jak 1,13-15).

Zbog toga, radi boljeg shvaćanja, potrebno je vidjeti u kakvu su odnosu pojmovi „kušnja“ i „napast“. I za jedan i drugi pojam u grčkom koristi se ista riječ – „πειρασμός“.²⁹ Pojmovi kao takvi mogu biti shvaćeni kao istoznačnice u književnom smislu, ali u teološkom mogu imati različita, pa čak i oprečna značenja.³⁰ Kada govorimo o napasti ili kušnji, asocijacija je odmah na nešto što izaziva grijeh, zlo. Zbog toga i imamo poteškoću u shvaćanju te pitanje: Kako Bog, koji je beskrajno Dobro, može navoditi na napast?

Tako, kušnja bi bila svaka životna poteškoća, patnja, teški trenuci. Bog nas može kušati kako bi nas ojačao u vjeri ili nas može pripustiti kušnji. U kušnji, doduše, može doći i napast koja želi navesti na grijeh, ali zato ostaje činjenica da čovjek mora naučiti kako se oduprijeti kušnji i kako je nadvladati. Čovjekovo ponašanje u trenucima kušnje otkriva kvalitetu njegove vjere, pokazuje njegovu zrelost i stupanj zajedništva s Bogom. Upravo to zajedništvo s Bogom omogućuje nam da nadvladamo kušnje.

S druge strane, napast uvijek ima neke veze s grijehom. Zato napast kao takva nema nikakve veze s Bogom i ne dolazi od Boga, kako reče sv. Jakov (usp.: Jak 1,13-18). U nama se nalazi slaba točka, a to je požuda za nekim užitkom, obično fizičkim. Ta pokvarena želja (požuda), sjedinjena s „ocem laži“, to jest Sotonom, potiče uvijek na grijeh i dovodi do duhovne smrti.

Grčki pojam „πειρασμός“ (napast, kušnja) unutar biblijskih tekstova nema nužno negativnu konotaciju kao nešto što bi bilo moralno negativno, poput napasti, i prema tome nešto što se ni u kojem slučaju ne može pripisati Bogu. Stoga Augustin želi razlikovati između napasti (*tentatio*) i kušnje (*probatio*).³¹ Kod Mateja se pojam *πειρασμός*

²⁹ Više o značenju pojma „πειρασμός“ vidi: Geoffrey William Hugo LAMPE (ur.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: At the Clarendon Press, 1961.-1968.), 1055-1056; Peter Scott CAMERON, „Lead us not into temptation“, *The Expository Times* 101 (1989.-1990.), 299-300.

³⁰ Usp.: Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Isus iz Nazareta* (Split: Verbum, 2013.), 172-176.

³¹ Usp.: Aurelije AUGUSTIN, *Sermo* 57, 9 (PL 38, 390).

odnosi na kušnju koja dolazi od neprijateljski raspoloženih ljudi ili s đavolske strane, smatra Tomašević.³² Zovkić, tumačeći Jakovljevu poslanicu i razmišljajući o pojmu *πειρασμός*, preferira kao prijevod više pojam „kušnje“ negoli „napasti“ budući da, prema Jakovu, Bog nikoga ne napastuje.³³ Pojam može imati i značenje kušnje, iskušenja, koje bi u ovom kontekstu bilo ispravnije. Na taj bi način ovaj pojam „kušnja“ izražavao ponizno priznavanje vlastitih slabosti te molitvu Bogu da nam priskoči u pomoć kako bismo nadvladali sve kušnje koje prema biblijskoj tradiciji Starog zavjeta ipak snađu čovjeka jer je tema kušnje izrazito prisutna u Svetom pismu već od samih početaka (usp.: Post 3).³⁴ No, kušnja prikazana u Svetom pismu nije samo od strane Sotone. Sveto pismo nam prikazuje isto tako i sliku Boga koji kuša (Bog kuša Abrahama, Joba, izraelski narod u pustinji itd.). Tako Stari zavjet vrlo često napominje kušnje kojima Bog „provjerava“ vjeru pravednika. Ipak bitno je reći kako Bog ne kuša zlobnika, tako da kušnja postaje „privilegijem“ pravednika (usp.: Sir 2,1.4-5; Jdt 9,25-26). Ponekad je i Bog predstavljen kao pravi „uzrok“ kušnji (usp.: Post 22,1-19; Izl 15,25. 16,4; Pnz 8,2), ali kao onaj koji kuša ne da bi prouzročio zlo čovjeku, nego rast pravednika u vjeri.

S druge strane, novozavjetna slika Boga koji kuša u potpunosti je odbačena (usp.: Jak 1,13-15). Kušnja u Novom zavjetu biva uvijek pripisana isključivo Sotoni (usp.: 1 Pt 5,59; 1 Kor 7,5; Lk 8,13). U Novom zavjetu učenik Isusov mora bdjeti i moliti da ne padne u napast tražeći pomoć i zaštitu Očevu u trenucima kad nastupe kušnje (usp.: Mk 14,38; Mt 26,41). I Job u Starom zavjetu kaže: „Život je čovjekov na zemlji kušnja!“ (7,1) jer je čovjek uvijek u napasti da proturječi ljubavi Božjoj. Prema tome, biti kušan čini dio kršćanskog hoda za Kristom koji je također bio kušan (usp.: Heb 4,15) i u trpljenju je naučio biti poslušan (usp.: Heb 5,7-9).

Međutim, točno je da kušnja ima vrlo važnu ulogu na putu čišćenja osobne vjere, kako kaže sv. Jakov: „Pravom radošću smatrajte, braćo moja, kad upadnete u razne kušnje znajući da prokušanost vaše vjere rađa postojanošću [...] Blago čovjeku koji trpi kušnju: prokušan, primit će vijenac života koji je Gospodin obećao onima što ga ljube.“ (Jak 1,2-3.12); ili kako kaže sv. Petar: „Zbog toga radujte se, makar se

³² Darko TOMAŠEVIĆ, „I ne uvedi nas u napast“, 235.

³³ Usp.: Mato ZOVKIĆ, *Jakovljeva poslanica u Bibliji i Crkvi* (Zagreb: Hrvatsko biblijsko društvo; Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet, 2011.), 286.

³⁴ Usp.: Kvint Septimije Florencije TERTULIJAN, *De baptismo* 20, 2 (CSEL 20, 217-218). Hrvatski prijevod: Marijan MANDAC (ur.), *Tertulijan: Spis o krstu* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1981.).

sada možda trebalo malo i žalostiti zbog različitih kušnja [...] Ljubljani! Ne čudite se požaru što bukta među vama da vas iskuša kao da vam se događa štogod neobično!“ (1 Pt 1,6; 4,12-13). Treba imati na umu da ni u tim slučajevima kušnje nisu pripisane Bogu. Vjera u Boga je ta koja nam pomaže da se suočimo s kušnjama i napastima i da ih nadvladamo.³⁵

Međutim, ako su kušnje potrebne za rast vjere kod pravednika, zašto onda molimo da nas izbavi iz toga? Ovdje nam se stoga nužno postavlja pravo pitanje: Koja je to kušnja (napast) i zlo od kojeg tražimo izbjavljenje? Jesu li u pitanju životne poteškoće, bolesti, nesreće itd.?

Zbog toga moramo reći kako postoje različiti tipovi kušnji (napasti) u Bibliji.³⁶ Kao prvo, postoji kušnja (napast) koja ima za cilj da nas obori u grijeh. Riječ je o kušnji (napasti) kojom Sotona nastoji oboriti čovjeka na njegovu hodu prema Bogu. Ta kušnja (napast) može biti uspoređena i s lukavošću čiji je izvor u Neprijatelju, u Zlomu i čiji je cilj čovjekov pad u ropstvo grijehu. Prema tome, Bog nikako ne može biti „uzročnik“ te kušnje (napasti).

Postoji, nadalje, i kušnja (napast) koja se predstavlja kao ljudska želja „provjere“ Božje svemogućnosti, kao neki vid „ucjene“ Boga. Tako na primjer „vjernik“ moli: Ako mi Bog učini to, onda ću ja [...]. Bog se nikada ne podvrgava takvoj „molitvi“.

Postoji zatim kušnja (napast) koja se predstavlja kao ona koja nudi čovjeku mogućnost rasta u vjeri i popravka na bolje u moralnom smislu. Riječ je o kušnji u pravom smislu kao iskušavanja vjere u Boga kako bi Bog vidio kolika je naša ljubav prema Njemu. Najočitiji primjer te kušnje, koja nije na zlo, jest kušanje Abrahamove vjere te kušnja izabranog naroda. Točno je da i implicitno sadržava i rizik od pada u grijeh, ali je također i prijelaz koji je nužan za rast u vjeri. Bivamo kušani u životu ljubimo li Gospodina iznad svega. U tom smislu Bog nas kuša kako bismo izabrali Njega, Vrhovno Dobro.

I na koncu, postoji i eshatološko značenje kušnje. Riječ je o iskušenju na kraju vremena što je u vrijeme prve Crkve bilo izrazito prošireno. Kršćanski tekstovi su upućivali i na tu kušnju kako kršćani ne bi popustili zavodniku i kako ne bi otpali od vjere.³⁷ Vugdelija smatra da se ipak ne odnosi na to jer se eshatološke kušnje opisuju

³⁵ O pojmu *πειρασμός* u Starom i Novom zavjetu vidi: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 213-224.

³⁶ Za više informacija o tome vidi: Franco MANZI, *Prove di Dio o tentazioni del diavolo? Itinerario biblico per non perdere la fede* (Milano: Ancora, 2015.).

³⁷ O eshatološkom značenju kušnje vidi: Raymond E. BROWN, „The Pater Noster as an Eschatological Prayer“, *Theological Studies* 22 (1961.), 175-208.

kao *πλανά* ili *θλίψις*, a ne kao *πειρασμός*. Osim toga, iz konteksta se dade zaključiti da je riječ o napasti na grijeh, a ne o jednostavnoj kušnji bilo eshatološkoj, bilo nekoj drugoj i da je riječ o kušnji u sadašnjem vremenu.³⁸ Perković smatra da upotreba pojma „kušnja“ ublažuje težinu pojma „napasti“, ali ne treba zaboraviti da napasti ili kušnje, u koje nas Bog prema *Očenašu* uvodi, ostaju u okvirima naše izdržljivosti.³⁹

U ljudskom srcu, naime, žive zajedno vjera i nevjera. Stoga je vrlo važno ne smatrati da napasti (kušnje) neće doći jer ćemo onda sigurno biti već unaprijed pobijeđeni. Potrebno je zapravo uvijek biti spreman na duhovnu borbu uzdajući se u Božju pomoć i neprestano je zazivajući kako bi nas Bog ohrabrio u trenucima kušnje.

4. Crkvena tradicija

Kroz molitvu *Očenaša* Isus nudi svojim učenicima jednostavni, osobni i obiteljski način obraćanja Bogu kao Ocu. Valja napomenuti da je to jedina molitva koja se pripisuje izravno Gospodinu Isusu. Ona je „*oratio perfectissima*“, kako to reče sv. Toma Akvinski,⁴⁰ temeljna molitva svakog kršćanina, kako kaže Tertulijan: „Nakon što je Gospodin predao ovu formulu molitve, doda: 'Išтите i dat će vam se' (Lk 11,9). Zbog toga, svatko može uzdizati različite molitve prema nebu s obzirom na vlastite potrebe, ali započinjući uvijek Gospodnjom molitvom koja ostaje temeljna molitva.“⁴¹

Što se želi poručiti zazivom „i ne uvedi nas u napast“? Važno je napomenuti da tim zazivom mi ne tražimo da ne budemo kušani jer nam je poznato da je to nemoguće. Ako želimo služiti Gospodinu kao istinski, pravi vjernici, onda ćemo zasigurno biti stavljeni na kušnju kao što je to bilo u slučaju velikih likova iz Starog zavjeta.

³⁸ Usp.: Marijan VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 224-225.

³⁹ Usp.: Marinko PERKOVIĆ, *Prema moralnoj svetosti* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet; Zagreb: Glas Koncila, 2017.), 130.

⁴⁰ Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, II, II, q. 83, art. 9, Anto GAVRIĆ (ur.), *Toma Akvinski, Izabrano djelo* (Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2005.).

⁴¹ Kvint Septimije Florencije TERTULIJAN, *De oratione* 10 (CSEL 20, 187: „Quoniam tamen dominus prospector humanarum necessitatum seorsum post tradita orandi disciplinam, *petite*, inquit, *et accipietis*, et sunt, quae petantur pro circumstantia cuiusque praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento.“).

Mnogi crkveni oci i crkveni pisci naglašavaju stvarnost kušnje. Tako je i crkveni pisac Origen bio svjestan da ovaj tekst može značiti da Bog čovjeka navodi na napast. Prema njemu kušnja je sastavni dio duhovnog života svakog kršćanina. Kušnje čiste dušu i čuvaju budnom čežnju za smirenjem u Bogu. Na taj način kušnje su istinski poticatelji na dobro. Origen kaže kako nam u kušnjama Bog pomaže izdržati dajući nam dar snage da svaku kušnju podnesemo.⁴² S druge strane, on u svojem djelu *De oratione*, posvećenu tumačenju molitve *Očenaša*, naglašava da, ako bi ovaj zaziv bio shvaćen u smislu da implicira molbu kako bismo u potpunosti bili slobodni od kušnji, to bi onda bilo u suprotnosti s biblijskom slikom neizbježnih kušnji prema kojoj nitko nije isključen iz kušnji. Neshvatljivo je da nas Gospodin uči moliti kako ne bismo bili kušani.⁴³ To je vidljivo iz Jobova primjera. Bog ne sprečava zlo djelovanje, nego pripušta da Job bude kušan, ali u određeno vrijeme i u određenom intenzitetu.⁴⁴ Zato je ova molba upućena Bogu Ocu kako bismo bili sposobni i spremni nadići napasti, odnosno kušnje.⁴⁵ U tom smislu Origen nam sugerira da shvatimo ove riječi u smislu da ne podlegnemo napasti, odnosno kušnji i da nam Bog dade jakosti kako bismo se othrvali,⁴⁶ precizirajući da je zapravo riječ o duhovnoj borbi između tijela i duha protiv zlih misli (λογισμοί), što nam omogućuje rast u vjeri.⁴⁷ Smisao kušnje Origen vidi u poveznici sa sljedećim zazivom: „nego izbavi nas od Zla!“ jer molimo Boga kako bismo se mogli suprotstaviti silama Zloga, poput Krista koji također nije podlegao kušnjama.⁴⁸ Takav stav će prevladavati kod velikog broja crkvenih otaca.

Tako sv. Augustin kaže kako „naš život u ovom izgnanstvu ne može biti bez kušnji jer naše napredovanje ide preko kušnji. Nitko, naime, ne može spoznati samoga sebe dok nije prokušan u vjeri, niti može biti okrunjen ako nije pobijeđen. Ne može ni pobijediti bez

⁴² Usp.: Origen ALEKSANDRIJSKI, *De principiis* III, 2, 3 (GCS 22, 248). Hrvatski prijevod: Marijan MANDAC (ur.), *Origen: Počela* (Split: Symposion, 1985.).

⁴³ Usp.: Lorenzo PERRONE, „La ‘Preghiera del Signore’ vita del cristiano: Il *Padre nostro* nell’interpretazione di Origene“, *Rudiae: ricerche sul mondo classico*, 13-14 (2001.-2002.), 287.

⁴⁴ Usp.: Origen ALEKSANDRIJSKI, *De principiis* III, 2, 7 (GCS 22, 255).

⁴⁵ Usp.: Lorenzo PERRONE: „La tentation salutaire: l’interprétation origénienne de la sixième demande du Notre Père“, 2, <https://www.academia.edu/35379375/> (10. 3. 2018.).

⁴⁶ Usp.: Origen ALEKSANDRIJSKI, *De oratione* 29, 9 (GCS 2, 385).

⁴⁷ Usp.: Origen ALEKSANDRIJSKI, *De principiis* III, 2-4 (GCS 22, 247-250).

⁴⁸ Usp.: Origen ALEKSANDRIJSKI, *De oratione* 30, 3 (GCS 2, 394-395).

borbe, niti se može boriti a da nema neprijatelja i kušnji.⁴⁹ Na istoj liniji je sv. Leon Veliki kad kaže: „Predragi, ne postoje kreposna djela bez trenutaka kušnji, niti vjera bez nemira, niti borba bez protivnika, ni pobjeda bez borbe... Ako želimo trijumfirati, moramo ući u borbu.“⁵⁰ U srednjem vijeku sv. Toma Akvinski bio je na liniji velikih crkvenih otaca poput sv. Ćirila Jeruzalemskog, sv. Hilarija, sv. Ambrozija te crkvenog pisca Origena itd. Prema njemu zazivom „i ne uvedi nas u napast“ ne molimo da ne budemo kušani, nego da ne budemo pobijeđeni u kušnjama. To jest da ne podlegnemo.⁵¹ Dakle, nije zlo ni grijeh biti kušan. Štoviše, to može biti korisno ako nas milost Božja štiti od pada u kušnju. Zato sv. Ivan Zlatousti kaže kako nas Bog uči da ne izbjegavamo borbu naglašavajući nužnost Božje milosti kako bi se pobijedile napasti.⁵²

Katekizam Katoličke Crkve (KKC), nastavljajući tu tradiciju, također naglašava tu dimenziju nepodlaganja napasti. Bog nas zapravo želi osloboditi napasti i mi ga molimo da ne dopusti da krenemo putem koji nas vodi u propast. To svakako uključuje i odluku našeg srca – ako želimo to, onda to i molimo.⁵³

5. Vjera Crkve

Ova nas molitva, prema tradiciji Crkve, dakle, ujedinjuje s Isusom koji je pobijedio napasti i kušnje upravo molitvom koja potiče milost na djelovanje kroz vjerničku budnost i konačnu postojanost.⁵⁴ Njezin je, dakle, smisao da ne podlegnemo napastima kada dođu jer Bog dopušta kušnju kako bi njegovi vjernici rasli u vjeri u slobodnom prijanjanju njegovu projektu ljubavi. I u tom smislu kušnja je pozitivna.

⁴⁹ Aurelije AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 60, 3 (PL 36, 724: „Namque vita nostra in hac peregrinatione non potest esse sine tentatione: quia proventus noster per tentationem nostram fit, nec sibi quisque innotescit nisi tentatus, nec potest coronari nisi vicerit, nec potest vincere nisi certaverit, nec potest certare nisi inimicum et tentationes habuerit.“).

⁵⁰ Leon VELIKI, *De Quadragesima Sermo* I, 3 (Sch 49, 29: „Nulla sunt, dilectissimi, sine tentationum experimentis opera virtutis, nulla sine probationibus fides, nullum sine hostes certamen, nulla sine congressione victoria ... si volumus superare, pugnandum est.“).

⁵¹ Usp.: Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae* II, II, q. 83, art. 9.

⁵² Usp.: Ivan ZLATOUSTI, *In Matheum homilia* 20, 4 (PG 57, 291-292).

⁵³ Usp.: HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke Crkve* (Zagreb: Glas Koncila, 1994.), br. 2846-2847.

⁵⁴ Usp.: HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Kompendij Katekizma Katoličke Crkve*, br. 596.

Stoga ovaj zaziv „i ne uvedi nas u napast“ ne znači da nas Bog uvodi u napast ili nas dovodi do toga da padnemo u napast kao u nekakvu zamku, nego znači jednostavno da Bog pripušta kušnju pravednika. Važno je pripomenuti da u grčkom tekstu izraz „πειρασμόν“ nema članka i prema tome je neodređeno te upućuje na narav i kvalitetu napasti.

Međutim, ako ne možemo moliti da ne budemo kušani, trebamo moliti da pobijedimo kada dođu kušnje, a ta se pobjeda postiže tako da ne padnemo u kušnju, odnosno da joj ne podlegnemo jer tko popusti kušnji (napasti), riskira da ne ostane nakalemljen na Bogu (usp.: 1 Iv 4,15). Kušnja (napast) je otvoren put kojim se može izići iz Gospodinova predvorja. Griješiti znači preko kušnje, kao zamke, ući u jedno stanje života koje je daleko od Boga. Prema tome, kad molimo: „i ne uvedi nas u napast!“, mi onda molimo Gospodina da nam pomogne kako se ne bismo našli u stanju u kojem gubimo Njegovu ljubav, odnosno u povezanosti sa zazivom „nego izbavi nas od Zloga“, da nam ne dopusti ući u boravište zlih. Molimo Gospodina da ne podlegnemo u trenucima kušnje. Budući da smo svjesni svojih slabosti, jer blago vjere čuvamo u „glinenim posudama“ (2 Kor 4,7), molimo da ne dopusti da podlegnemo u svojoj slabosti.

Stoga, i papa Franjo, u svojoj knjizi posvećenoj molitvi *Očenaša*, naglašava upravo taj vid molitve Bogu da nam pomogne ne pasti kada nastupe napasti. Papa, referirajući se na talijanski prijevod Svetog pisma koji je izdala Biskupska konferencija Italije 2008. godine, koji kaže: „Ne napusti nas u napasti“, naglašava kako se tu „radi o ne baš točnu prijevodu“⁵⁵, što u pravom smislu ne može biti prijevod nego tumačenje. No, Papa ovdje ima pravo kad kaže da talijanski prijevod koji bi glasio: „Ne napusti nas u napasti“ nije dobar prijevod jer glagol *εἰσενέγκης* dolazi od *εἰσφέρειν* i nema značenje „napustiti“, nego doslovce „uvesti“. Riječ je o složenom glagolu, sastavljenom od prijedloga *εἰς* (u, prema označavajući pravac kretanja) i *φέρειν* („donijeti“). Doslovno bi dakle značio „donijeti u“ ili „nositi prema“, to jest „uvoditi“, „uvesti“. K tomu u ovoj konstrukciji vezan je s riječju *πειρασμόν* („napast“, „kušnja“) preko još jednog prijedloga *εἰς* kako bi naznačio pravac kretanja i mjesto, prostor kamo se dolazi. U ovom slučaju glagol *εἰσενέγκης* je u konjunktivu aorista i ima permissivni karakter, to jest kojim se dopušta, odnosno ne dopušta, nešto učiniti tako da se dobije smisao: „ne dopusti da padnemo u napasti“, u smislu da im ne podlegnemo. U konačnici riječ je o tome da molimo Gospodina da nas očuva i od eshatoloških

⁵⁵ Papa FRANJO, *Kad molite, govorite: Oče naš*, 73.

kušnji (napasti) jer molitva Gospodnja je molitva koja se, kako smo vidjeli prema Augustinu, treba moliti svaki dan.

Papa Franjo naglašava čovjekovu odgovornost za padove u napast. Nije Bog, dakle, odgovoran za čovjekove padove: „Ja padam, a ne da me on baca u napast, pa da me onda vidi kako sam pao“, kaže Papa. „Otac to ne čini, Otac pomaže odmah ustati. U napast nas uvodi Sotona. To je njegov zanat.“⁵⁶ Bog, budući da je u svojoj biti neograničeno Dobro, ne može, dakle, djelovati kao „napasnik“.

Benedikt XVI. u svojoj knjizi *Isus iz Nazareta* također napominje da su mnogima ove riječi donekle sablažnjive. No, zasigurno nije Bog taj koji nas uvodi u napast, nego je Sotona onaj koji nas uvodi u napast.⁵⁷ Baš kao što kaže i sv. Jakov u svojoj poslanici: „Neka nitko u napasti ne rekne: ‘Bog me napastuje’. Ta Bog ne može biti napastovan na zlo, i ne napastuje nikog.“ (Jak 1,13).

Papa Ratzinger u svojem razmišljanju polazi od kušnje u pustinji (usp.: Mt 4,1) te kaže: „Kušnja dolazi od đavla, ali Isusovoj mesijanskoj zadaći pripada i to da svlada velike kušnje koje su čovječanstvo udaljile i nastavljaju ga udaljavati od Boga.“⁵⁸ Kušnje su, dakle, nužne u životu da bismo postigli spasenje, baš poput Isusa koji je morao pretrpjeti sve kušnje kako bi nama otvorio put spasenja. Uzimajući za primjer Jobove kušnje, Ratzinger kaže kako Bog dopušta Sotoni da kuša Joba, ali u određenim granicama jer Bog ne dopušta da Job padne, nego samo da bude kušan. I tu stoji, prema njemu, razlika između kušnje i napasti. Kušnja je nužna da bismo iz površne pobožnosti mogli ući u sve dublje jedinstvo s Bogom, koji je također bio kušan.⁵⁹ Ratzinger poručuje kako se ovime želi reći: „Znam da su mi potrebne kušnje da bi moje biće postalo čisto. Ako mi ti šalješ te kušnje, ako – kao kod Joba – Zlomu daješ dio slobodna prostora, onda misli, molim te, na ograničenu mjeru moje snage. Ne uzdaj se previše u mene.“⁶⁰ Dakle, i za Benedikta XVI. Bog nije „napasnik“, nego je Sotona napasnik preko „odvezanih ruku“, koliko mu je Stvoritelj dopustio, kao u slučaju pravednog Joba. Benedikt XVI. poziva se na sv. Ciprijana koji kaže: „U tom dijelu pokazuje da Neprijatelj ne može protiv nas ništa ako prethodno Bog ne pripusti kako bi se sav naš strah, pobožnost i pažnja usmjerili Bogu utoliko u našim kušnjama Zlome nije ništa dopušteno,

⁵⁶ Papa FRANJO, *Kad molite, govorite: Oče naš*, 73-74.

⁵⁷ Usp.: Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Isus iz Nazareta*, 172.

⁵⁸ Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Isus iz Nazareta*, 172.

⁵⁹ Usp.: Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Isus iz Nazareta*, 172-174.

⁶⁰ Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Isus iz Nazareta*, 174.

ako odonuda ne udijeli Vlast.“⁶¹ Zbog toga sva naša pozornost treba biti usmjerena prema Gospodinu jer nikakvo zlo nam ne može nauditi ako mu nije dano od Boga. Tako nas molitva podsjeća na našu slabost i pokazuje nam našu potpunu ovisnost o Bogu.⁶² Prema tome, molitva Gospodnja je usmjerena Bogu da se ništa ne može učiniti čovjeku bez Božje „dozvole“. Zato Benedikt XVI. pojašnjava: „Kada molimo šestu molbu *Očenaša*, u našoj molitvi mora biti sadržana spremnost da na sebe uzmemo teret kušnje koji je određen za nas. S druge strane, ta je molba upravo molba da nam Bog ne odmjeri više nego što možemo nositi, da nas ne ispušta iz ruku“⁶³ očigledno referirajući se na Pavla koji kaže u 1 Kor 10,13: „Nije vas zahvatila druga kušnja osim ljudske. Ta vjeran je Bog: neće pustiti da budete kušani preko svojih sila, nego će s kušnjom dati i ishod da možete izdržati.“ Upravo i prema Benediktu XVI. tu šestu zamolbu *Očenaša* izgovaramo u sigurnoj nadi koja se može iščitati iz tih Pavlovih riječi.

U svakom slučaju, u životu kršćanina kušnja je nužna. Ne trebamo se stoga čuditi ako se kaže da nas Bog kuša. Trebamo se čuditi ako nema kušnje. Život nam je darovan da se borimo. Život je borba, a ne hod u svili. Upravo našim zalaganjem Bog nam pomaže i spašava nas. Sv. Augustin bi rekao: „Bog koji te stvorio bez tebe, ne može te spasiti bez tebe.“⁶⁴ Bilo da imamo iskustvo kušnje ili borbe, ne trebamo se čuditi ako to primjećujemo. U svakom slučaju imamo sigurnost: uvijek se možemo uhvatiti u koštac s napasti. Krist nam je jasno poručio kako: „Bdijte i molite da ne padnete u napast!“ (Mt 26,41), odnosno da ne padnemo pod vlast napasti, nego da je nadvladamo. To bi bio smisao šestog zaziva: da imamo onu istu snagu i vjeru koju je Krist imao i u pustinji i u Getsemaniju.

Zaključak

Opasnost da „optužimo“ Boga za zlo koje nas je snašlo u životu jest naravna stvar čovjeka koja se ponekad pokaže i kod vjernika

⁶¹ Tascije Cecilije CIPRIJAN, *De dominica oratione*, 25 (CSEL 3, 1, 285-286: „Qua in parte ostenditur nihil contra nos aduersarium posse, nisi Deus ante permiserit, ut omnis timor noster et deuotio atque obseruatio ad Deum conuertatur, quando in temtationibus nihil malo liceat, nisi potestas inde tribuatur.“).

⁶² Usp.: Jerzy KRYKOWSKI, „Alcuni aspetti della catechesi sulla preghiera in Tertulliano e Cipriano“, *Warszawskie Studia Teologiczne* 12 (1999.), 98.

⁶³ Joseph RATZINGER (BENEDIKT XVI.), *Isus iz Nazareta*, 175-176.

⁶⁴ Aurelije AUGUSTIN, *Sermo* 169, 11, 13 (PL 38, 923: „Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te.“).

kada su u velikoj tuzi i patnji jer čovjek počne smatrati da su nesreće poslane čak i od samoga Boga kao nekakva kazna za počinjena nedjela. Međutim, Bog nije uzročnik zla i nesreće, niti nas navodi na zlo i grijeh. Bog je uvijek na strani dobra jer je On sâm samo Dobro u svojoj biti.

Koje sredstvo nam preporuča Gospodin protiv zamki kad nastupe kušnje? Preporuča nam molitvu: „Bdijte i molite da ne padnete u napast!“ (Mt 26,41). Neprekidna molitva manifestira našu vjernost nebeskom Ocu koji neće ostaviti nijednog svojeg sina da propadne (usp.: Iv 3,16). „Dosta ti je moja milost jer snaga se u slabosti usavršuje“, Gospodin poručuje Pavlu (2 Kor 12,9). Kušnja postaje opasnost kada propuštamo molitvu i bit će jača samo ako, zapostavljajući molitvu, ne budemo tražili onu pomoć koju Bog daje kada ga zamolimo.

Ako uzmemo u obzir dva izraza – „ne uvedi nas u napast“ i „ne dopusti da padnemo u napast“ – mora se priznati da ovaj potonji donekle bolje izražava teologiju i psihologiju kušnje kao takve jer nužno je da čovjek bude kušan, ali treba ga svakako uzeti s nužnim pojašnjenjima koja smo ovdje iznijeli. To ne možemo zanemariti jer prema samoj formulaciji šestog zaziva slijedi da nas Isus poučava da molimo Boga da nas ne uvodi u napast ili kušnju, što implicira da je Bog zaista taj koji to čini.⁶⁵ I na taj način zaziv pretpostavlja aktivnu Božju ulogu u kušnjama i od njega se traži da nas poštedi u trenutku kušnje.⁶⁶ To nam pokazuje Sveto pismo. Međutim, ako kušnju vidimo kao napast, odnosno kao grijeh, mora se reći da nas Sotona ne može natjerati na grijeh. Može samo postaviti zamku – kušnju, napast. Prema tome, kad kažemo „ne uvedi nas u napast“, mi molimo Gospodina da ne dopusti da padnemo kada dođu kušnje. Tražimo ne da budemo pošteđeni od kušnji, odnosno napasti, nego da ne slijedimo put napastovanja čiji je autor Sotona.

Ipak, premda je ovo pitanje ponovno došlo u fokus, i to od strane samog Pape, možda bi ipak bilo bolje ostaviti tekst kakav i jest u liturgijskoj uporabi imajući na umu nužna pojašnjenja koja idu s njim. Evanđelisti su vjerojatno preveli Isusove riječi redom, doslovno, kako bi ostao tekst bliži samim Gospodinovim riječima.

Nalazimo se zbilja pred jednim rijetkim slučajem. Uzalud bi bilo govoriti o prijevodima jer se poteškoća ne tiče prevoditelja, nego teologa. No, činjenica je da je prošlo 16 stoljeća od Jeronimove revizije teksta Svetog pisma i nitko se nije usudio dirati taj tradicionalni prijevod i upravo taj podatak potvrđuje njegovu besprigovornost, pogotovo

⁶⁵ Usp.: M. VUGDELIJA, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, 199.

⁶⁶ Usp.: D. TOMAŠEVIĆ, „I ne uvedi nas u napast“, 249.

zbog činjenice da kroz to vrijeme nikad nije bila problematična. Stoga se s pravom može postaviti pitanje: Treba li što uopće mijenjati, premda postoje neki koji smatraju da je izvorni aramejski tekst *Očenaša* bio nešto drukčiji? Grčki prijevod aramejskog izvornika bi, prema tome, nešto promijenio. Bolje rečeno, prevoditelj bi napravio grešku pri prevođenju svetog teksta. Informacija da je Matejevo evanđelje izvorno bilo napisano na hebrejskom jeziku imamo od Papije iz Hijerapolisa (II. stoljeće),⁶⁷ tako bi i „καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν“ bila jedna od mnogih grešaka učinjenih prilikom prijevoda. Posebno je to zastupao francuski teolog Jean Carmignac. Tumačeći taj zaziv, definirao ga je čak blasfemijom, što bi po našem sudu bilo malo ipak pretjerano.⁶⁸ Kako možemo vjerovati da su skoro 300 papâ i više tisuća biskupâ, te milijuni vjernika kroz 16 stoljeća kontinuirano ponavljali tu „blasfemiju“ moleći *Očenaš*? Prema tome, kroz 2000 godina svi bi evangelizatori ponavljali i učili krivovjerno! I Bog bi onda sa svoje strane prihvaćao biti „onaj koji napastuje“ čovjeka?

Treba biti razborit i zapitati se kako to da kroz to vrijeme nikome to nije palo na pamet. Osim toga, kako to da sv. Jeronim, koji je otkrio *veritas hebraica*, nije mogao shvatiti da je grčki prijevod *Očenaša* netočan, te je revidirajući *Vulgatu* ipak ostavio „et ne nos inducas in tentationem“ što je došlo i do nas? Kako se čak i njemu mogla provući ta greška?

Problem je što bi to otvorilo „pandorinu kutiju“ jer bi se moglo pretpostaviti (s pravom) da postoje i drugi pogrešni tekstovi u kanonskim evanđeljima koji bi bili rezultat grešaka pri prevođenju. A što je onda radio sv. Jeronim? Osim toga, mi vjerujemo da je Duh Sveti nadahnjivao svete pisce. Prema tome, što s nadahnućem Svetoga Duha? Kako njega „smjestiti“ u okvire ovog problema? Trebamo li napisati novi *Dei Verbum*, na primjer itd.?

Zaziv „i ne uvedi nas u napast“ je vapaj čovjeka koji se nalazi u krizi, u trenutku kušnje. Ako uzmemo u obzir značenja pojma „πειρασμόν“ (napast, kušnja, borba), onda *Očenaš* dobiva smisao da životne kušnje ne smiju postati napast za nas, da u kušnjama i životnim poteškoćama ne podlegnemo te se ne udaljimo od Boga. Riječ je

⁶⁷ Usp.: Johannes QUASTEN, *Patrologia I. Fino al Concilio di Nicea* (Casale: Marietti, 1980.), 82. Papijin tekst nam je sačuvan u Euzebijеvoj *Crkvenoj povijesti*: „Matej je, dakle, hebrejskim jezikom poredao izreke. Svak ih je tumačio kako je bio sposoban (HE III, 39, 17). Hrvatski prijevod: Marijan MANDAC (ur.), *Euzebijе Cezarejski: Crkvena povijest* (Split: Služba Božja, 2004.).

⁶⁸ Usp.: J. CARMIGNAC, *A l'écoute de Notre Père*, 58-78.

zapravo o „testu“ koji provjerava našu vjernost Bogu. Na taj način može se moliti Boga da nas ne uvede u napast. Svaka teška životna situacija može postati „πειρασμόν“, kušnja, pa čak i napast u negativnom smislu da pomislimo izbaciti Boga iz svojega života. Zato molimo kako bismo izašli iz tih „napasti“, očuvani od Zloga koji je uvijek uzrok napasti. Na taj način postajemo i jači u vjeri jer, kako veli sv. Jakov, „pravom radošću smatrajte, braćo moja, kad upadnete u razne kušnje znajući da prokušanstvo vaše vjere rađa postojanošću.“ (Jak 1,2-3).

„AND LEAD US NOT INTO TEMPTATION!“ FROM EVANGELICAL TEXT TO POPE FRANCIS

Summary

The article deals with the study of the sixth invocation of the Lord's Prayer „And lead us not into temptation“ prompted by the last book of Pope Francis, When you pray, you say: Our Father. This Invocation has always been a subject of study since the time of the Church Fathers and the early writers. In this respect, the author, referring to the prevalent attitudes of particular Church Fathers and writers, gives his view of this ancient problem according to which God is the one who introduces man to temptation. At the beginning of the article, the author in a brief presentation gives some information on the Lord's Prayer; then he moves on to offer an overview starting from biblical tradition and the notion of temptation in Holy Scripture through ecclesiastical tradition to the doctrines of the last two Popes: Benedict XVI and Francis.

Keywords: Lord's Prayer, temptation, ecclesiastical tradition.

Translation: Josip Knežević and Kevin Sullivan

UDK: UDK: 27-12-55
Prethodno priopćenje
Primljeno: studeni 2017.

Niko IKIĆ
Katolički bogoslovni fakultet Univerziteta u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH - 71000 Sarajevo
niko.ikic15@gmail.com

ELEMENTI SKRIVENE SAKRAMENTALNOSTI U TEOLOGIJI SAVEZA

Sažetak

Katekizam Katoličke Crkve gleda sakramente kao Božja remek-djela u vječnom i novom savezu te kao sile koje uvijek izlaze iz živog i oživljujućeg Kristova tijela, kao čine Duha Svetoga koji djeluje u njegovu tijelu, tj. Crkvi.¹

Pod pojmom „vječni i novi savez“ iz Katekizma ovdje se razumije teologija saveza i predstavlja kao ishodište i polazište, okvir i smjerokaz za teologiju sakramenata. Ideja „saveza“ u teologiji nije nova, ali je relativno novo njezino posljedično izravno povezivanje sa sakramentima Crkve. Teologija saveza je podloga i obilježje sakramentalnosti i eklezijalnosti Crkve, pa samim time i sakramenata u Crkvi, a sve je usmjereno na eshatološku stvarnost, kako savez, tako Crkva, tako i sakramenti.

Ovaj rad ima za cilj otkrivati i ukazivati na veću i nerazdvojnu učinkovitu relacijsku povezanost i ontološko-teološku isprepletenost u odnosu teologije saveza i teologije sakramenata, bez namjere da ih se sadržajno i kvalitativno poistovjeti, nego da ih se međusobno i sukcesivno poveže. U radu se prvo predstavljaju glavne temeljnice teologije saveza u Starom i Novom zavjetu, s međusobnom sličnošću i različitosti, zatim se relacijski u paralelama gleda sukcesivnost i isprepletenost teologije sakramenata u teologiji saveza.

Ključne riječi: savez, Sinajski savez, teologija saveza, teologija sakramenata.

Uvod

Što je ispravnije reći: *Stari - Novi zavjet* ili *Stari - Novi savez*?
O tome se kod nas vodila stručna diskusija na koju ovdje samo

¹ Usp.: *Katekizam Katoličke Crkve* (Zagreb: Hrvatska Biskupska konferencija - Glas Koncila, 1994.), (dalje: KKC), 1116.

upućujem.² Ne ulazeći dublje u te pojedinosti, u ovom radu se u prvom koraku primarno predstavlja klasično teološko značenje i sadržaj pojma *savez*, što je preduvjet drugom koraku koji ima za cilj tražiti sadržaj teologije saveza u teologiji sakramenata i obratno - otkrivati bitne paralele teologije sakramenata u teologiji saveza. Polazeći od teologije saveza, uočava se klica krštenja u obrezanju, euharistije u židovskoj pashi, sakramenta braka u židovskoj ženidbi, što omogućuje vidljive teološke sakramentalne ili kvazisakramentalne paralele i tezu da je teologija sakramenata skrivena u teologiji saveza.

Da bi se sadržajno drugi korak moglo razumjeti kao tezu, mora se prvo dostatno predstaviti skicu teologije saveza,³ njegova bitna obilježja, a posebno njihovu sličnost i različitost.

1. Elementi teologije saveza

1.1. Kratak pogled na povijesno-teološki razvoj i formu „saveza“

Općenito gledano pojam *savez* je antropološka vrijednost. U izraelskoj povijesti on je imao svoje prvotno uporište u profanom egzistencijalnom i pravnom značenju nekog svečanog životnog ugovora, nagodbe ili sporazuma sa svim svojim pravima i dužnostima

² Većina latinskih prevoditelja Biblije upotrebljava pojam *testamentum* (zavjet). Tako *Septuaginta* od 287 čak 267 puta upotrebljava pojam *diatheke* (zavjet), a ne *syntheke* (savez). Sadržajno pojam *testamentum* ima naglašeno pravno značenje. U hrvatskom jeziku najviše odgovara pojmu *oporka*. Jeronim, pak, upotrebljava pojam *foedus* ili *pactum* (savez). Pojam *savez* teološki uključuje dvije neravnopravne volje, a ovdje je jasno da je samo jedna ona koja određuje. Iako *savez* s Bogom uključuje asimetriju partnera, pojam je dobio veliko teološko značenje kod Pavla, posebno kad izdiže Kristov savez iznad Mojsijeva saveza (usp.: 2 Kor 3,4-18; Gal 4,21-31). Iz ovog vida gledano, upravo pojam *savez* omogućuje razlikovanje Novog i Starog saveza. Kod pojma *savez* valja razlikovati pravnu stranu te ga više shvaćati kao obećanje i dar bez uvjeta. Više o tom pitanju između ostalih: usp.: Joseph RATZINGER, *Crkva, Izrael i svjetske religije* (Split: Verbum, 2007.), 38-46. O istoj tematici usp.: Ljudevit RUBČIĆ, „Je li berit savez?“, *Obnovljeni život* 50 (1995.), 81-90; Jerko FUČAK, „Zavjet ili savez?“, *Bogoslovska smotra* 37 (1967.), 375-379; pod istim naslovom vidi: Ljudevit RUBČIĆ, „Zavjet ili savez?“, *Bogoslovska smotra* 38 (1968.), 223-232. Usp.: također Božo LUJIĆ, „Teološka funkcija *berit* u izražavanju i oblikovanju odnosa između Jahve i naroda u starozavjetnim spisima“, *Bogoslovska smotra* 61 (1991.), 274-290.

³ Teologija saveza bila je glavna tema pastoralnog tjedna u Zagrebu 2008. godine. Vrijedni radovi na tu temu objavljeni su u prvom broju *Bogoslovske smotre* iz 2010. god., koji će ovdje biti često citirani.

na političko-državnoj, međugradskoj, prijateljskoj, ženidbenoj, religioznoj i drugim razinama. U proširenom smislu izraelske baštine *savez* je značio zaštitu, pomoć, obećanje, održanje i sl.⁴ Dakako da je *savez* u izraelskoj povijesti dobio svoje posebno teološko značenje, što je primarni pristup ovog rada.

U sklapanju izraelskih biblijskih saveza naslućuje se matrica koja je preuzeta iz državno-pravnog područja.⁵ Oni su bili sklapani po određenim kulturnim obredima i kulturnim običajima svojega vremena: prema jahvističkoj predaji blagovanjem u Jahvinoj prisutnosti, a prema elohističkoj predaji proljevanjem krvi i prolazom između rasječenih polovica žrtvovanih životinja a uključivali su obaveznu zakletvu kao jamstvo saveza te zazivanje kletve na prekršitelje saveza (usp.: Jr 34,18). Prolazeći kraj rasječenih polovica žrtvenih životinja, zaklinjalo se da se i partnerima saveza isto dogodi ako prekrše savez. Ozbiljnost obećane i zadane riječi vezala se uz proljevanje krvi i davanje života. Obveza je jednako vrijedila za Izraelce kao i za Jahvu, u čemu je naznačen kasniji smisao proljevanja krvi i davanja života Božjega Sina. Sklopljene saveze se različito obilježavalo, npr. kamenjem, što je ukazivalo na njihovu trajnost, ili zasađenom voćkom, što je potvrđivalo njihov životni značaj. Tako je *savez* sve više zadobivao teološke obrise i nijanse teološkog koncepta spasenja.⁶

Sadržajno je *savez* sve jasnije obuhvaćao Božje zapovijedi formulirane bilo negativno: *nemaj drugih bogova uz mene* (usp.: Izl 20,3), bilo pozitivno: *ljubi Gospodina, Boga svoga, svim srcem svojim svom dušom svojom i svom snagom svojom* (usp.: Pnz 6,4-5). Savezom je narod postao Jahvina predraga svojina (*segulah*), Jahvi posvećeni i sveti narod (usp.: Pnz 26,16-19). Teološki znakovi saveza mogli su biti prirodne pojave poput npr. ognja ili duge kod saveza s Noom ili posebni znakovi poput obrezanja u savezu s Abrahamom, ili neki predmeti poput kovčega saveza, šatora saveza, oltara i sl. Sjećanje na sklapanje saveza prenosilo se s koljena na koljeno. Neki savezi, poput Sinajskoga i kasnije Isusova, imali su i imaju svoje posebne spomene

⁴ Usp.: Xavier LEON-DUFOUR, „*Savez*“, *Rječnik biblijske teologije* (Zagreb: KS, 1969.), 1128-1139.

⁵ Usp.: Nikola HOHNJEC, „*Savez u Otkrivenju*“, *Crkva u svijetu* 44 (2009.), 414. On se oslanja na W. H. SHEA, „The Covenant from the Letters to the seven Churches“, *Andrews University Seminary Study* 21 (1983.) 71-84; 72.

⁶ Usp.: Adalbert REBIĆ, „Starozavjetni pojam saveza s posebnim osvrtom na Ponovljeni zakon“, *Bogoslovska smotra* 80 (2010.), 48. Slično zaključuje Darko TOMAŠEVIĆ, „*Savez u Lukinu evanđelju i Djelima apostolskim*“, *Bogoslovska smotra* 80 (2010.), 247.

kroz formu pashe i euharistije.⁷ U teološkom smislu *savez* je sve očitije poprimao značenje Božjeg dara, a njegova vanjska forma je sve više izricala njegovu teologiju. Bog je savezom u „*ja*“ formi očitovao, izravno ili preko svojih predstavnika, svoju volju svojem narodu.

1.2. Opći teološki sadržaj pojma teologija saveza

Od reformacije pa na ovamo pojam *teologija saveza* krčio je svoj sve važniji teološki put. Teologija saveza ne podrazumijeva prvenstveno skup proglašenih dogmi vjere, nego se više razumije kao okvir tumačenja ili put spoznaje do spasenja, kao kanal Božjeg blagoslova i milosti ili kao znak reguliranog odnosa Boga i ljudi, iako je odnos uvijek neravnopravan.

Teologija saveza je implicitno sadržana već u teologiji stvaranja, a teologija stvaranja upućuje na teologiju saveza. Teologija stvaranja čini se kao prvi korak prema savezu, kao prvo i opće svjedočanstvo o Božjoj svemogućoj ljubavi, konstatira Katekizam.⁸ Irenej je tvrdio da Bog od stvaranja odgaja čovjeka za sebe svojom „božanskom pedagogijom“.⁹ Pod tim je razumio slobodno prihvaćen partnerski odnos i živo zajedništvo između Boga i ljudi. Taj odnos je dar Božje ljubavi čovjeku koja je dosegla svoj vrhunac u Isus Kristu, koji je ispunjenje svih *saveza*. Teologija saveza, dakle, ima svoj starozavjetni i novozavjetni sadržaj.

1.3. Starozavjetna teologija saveza

Stari zavjet u određenom smislu pozna tri različita teološka stadija, kao što su: vrijeme rajske milosti, vrijeme grijeha i prirodnih zakona te vrijeme *saveza*, što nas posebno zanima.¹⁰

Slika Boga koji izabire dijete u krvi, uzdiže ga i othranjuje, u njega se zaljubljuje i s njim sklapa savez (usp.: Ez 16,3-8) jasno

⁷ Uz navedeni *Rječnik biblijske teologije* o Savezu usp.: „Bund“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. 2 (Freiburg: Herder, 1986.), stupci 770-778.

⁸ Usp.: KKC 288.

⁹ Usp.: IRENEJ, *Adversus haereses*, 3,20,2.

¹⁰ Hugo sv. Viktora je razlikovao *tempus naturalis legis*, *tempus scriptae legis* i *tempus gratiae*, usp.: Marjorie REEVES, „How original was Joachim of Fiore's Theologie of History, Antonio CROCCO (ur.), *Storia e messaggio in Giacchino di Fiore* (Abazzia Florense, 1980.), 25-41, ovdje 30-34. Usp.: Niko IKIĆ, *Teologija sakramenata. „Gorući grm“ sakramentalne milosti* (Sarajevo: KBF; Zagreb: Glas Koncila, 2012.), 27.

pokazuje da u sklapanju saveza Bog ima odlučujuću inicijativu. *Izabranje* i *savez*, koji se očitije vežu uz Abrahama, temelj su starozavjetne teologije. Savez i njegova teologija od 7. st. prije Krista bili su posebnost izraelskog naroda,¹¹ naročito poslije babilonskog i egipatskog sužanjstva i unutarnje kristalizacije monoteizma. Savez (*berit*)¹² pojavljuje se u Bibliji čak 286 puta u raznim aluzijama.¹³ Prema Rebiću biblijsko sklapanje saveza ima svoje sličnosti i prauzore u hetitskim pravnim temeljima saveza, a isti tvrdi da hrvatski pojam *savez* najdublje izražava smisao hebrejske riječi *berit*.¹⁴ Savez (*berit*) postao je posebnim znakom i analogijom odnosa Jahve i izraelskog naroda. Židovi su samo za odnos prema Bogu rabili pojam *berit*, dok je pojam *chaburah* izražavao odnose među ljudima. Za Izrael savez je postao sinonimom njegove religije, zato je prorok govorio o „svetom Savezu“ (usp.: Dn 11,28). Jahve je predstavljan kao jedini Bog, a kult prema njemu je za Izraelce bio isključiv. Prekršitelj saveza ugrožavao je javni red, međuljudske odnose, posebno vjerski odnos prema Jahvi, te je mogao biti kamenovan od svih članova zajednice. Usprkos tolikim prekršajima Azarja je molio: „*O ne zapusti nas zauvijek, zbog imena svoga i ne zavrgni Saveza svoga, ne uskrati nam svoje milosrđe, zbog Abrahama miljenika svoga...*“ (usp.: Dn 3,26).¹⁵

Savez je imao nedvojbeno veliku važnost. On je bio svetinja patrijarsima, kraljevima, posebno prorocima, a u posebnoj mjeri od Jeremije i poslije. Tu važnost proroci su isticali analogijom i uspoređivali savez Jahve i Izraela s odnosom oca i sina, pastira i stada, vinogradara i vinograda, zaručnika i zaručnice. Očito su proroci polagano umjesto prava i Zakona svjesno postavljali ljubav i milost u središte teologije

¹¹ Usp.: Leo KRINETZKI, *Savez Božji s ljudima prema Starom i Novom zavjetu* (Zagreb: 1975.), 49.

¹² Prema nekima pojam bi, filološki gledano, mogao biti akadskog porijekla od imenice *biritu*, što bi značilo lance, okove, spone, utvrđenje, zaključavanje, a prema drugima dolazio bi od prijedloga *birit*, što bi značilo *između*, usp.: „Bund“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, stupac 770. Usp.: također Adalbert REBIĆ, „Starozavjetni pojam saveza s posebnim osvrtom na Ponovljeni zakon“, 41-58.

¹³ Više: Ivan GOLUB, *Prisutni. Misterij Boga u Bibliji* (Zagreb: 1968.), 55-59.

¹⁴ Usp.: Adalbert REBIĆ, „Starozavjetni pojam saveza s posebnim osvrtom na Ponovljeni zakon“, 43-45. Pri tome se Rebić vjerojatno oslanja na iskapanja koja su počela 1906. god. u Hattuši (današnja Turska), pri čemu su pronađene pločice s ugovorima koje najviše odgovaraju onim Jošuinim. Usp.: također Božo LUJIĆ, „Obilježja i značenje novoga Saveza (*berit* hadašah) u Jr 31,31-34“, *Bogoslovska smotra* 80 (2010.), 59-76.

¹⁵ Slično je molio kralj Salomon usp.: 1 Kr 8,51-53.

saveza pri čemu se savez gledao kao obvezujuće zaruke Jahve i naroda (usp.: Hoš 11,1). Biblijske slike jasno svjedoče da je Božja nezaslužena ljubav (milost – *hesed*) postala temelj izabranja i saveza. Čak se priznavalo određeno praštanje grijeha po starozavjetnim savezima. Tako se kaže da duša obrezanog neće propasti (usp.: Post 17,14), ali starozavjetno prolijevanje životinjske krvi ipak nije donosilo milosno oproštenje grijeha.¹⁶

Također često obnavljanje saveza (usp.: Jš 8,30-35; 24,1-28; 2 Kr 11,17; 2 Kr 22,1-20; 23,1-3; Ps 89; 2 Sam 5,3; 2 Sam 7,14) svjedoči sve izražajnije shvaćanje saveza kao milosnog čina s naglaskom na Božje obećanje ljubavi, a manje na ugovornu obvezu. Jeremija,¹⁷ Ezekiel, Deuteroizaija najavljivali su novi savez (usp.: Jr 31,32) koji će biti svjetlo pucima (usp.: Iz 42,6; 49,6) i pridavali mu vječno, mesijansko značenje.

Zajedno s Mateljanom može se zaključiti da se starozavjetno izabranje, potvrđeno savezom, može donekle razumjeti Božjim vidljivim znakom ostalim narodima te u tom duhu i sakramentom u širem smislu riječi.¹⁸ Gledano iz tog vida, starozavjetni sklopljeni savez općenito je imao neku *kvazisakramentalnu strukturu*, a njegovo shvaćanje neko spasonosno značenje, iako ne puninu novozavjetnog sakramenta.

1.3.1. Smisao osobnih saveza u izraelskoj starozavjetnoj teologiji

Osobni savezi s pojedincima imali su komunitarno značenje. Oni su bili uvijek na korist zajednice. Izraelska teološka povijest je poznavala više religioznih saveza sklapanih u ime izraelskog naroda s njegovim rodozačetnicima, kraljevima, prorocima, svećenicima kao

¹⁶ Takvo praštanje grijeha obrežanjem nije uvodilo u kraljevstvo nebesko, navodi se u pismu Grgura IX., usp.: *Maiores Ecclesiae causas* iz 1201. god., Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu* (Đakovo: UPT, 2002.), 780. O prolijevanju krvi vidi: 1079.

¹⁷ Jeremijin savez održao se u dvije verzije: u grčkoj po Septuaginti, u čijoj interpretaciji bi savez bio raskinut, i u onoj hebrejsko-rabinsko-masoretskoj, u čijoj interpretaciji savez ne bi bio raskinut. Većina autora smatra da je grčka verzija starija i bliža samom Jeremiji, a rabinsko-masoretska neka vrsta prerade grčke verzije, usp.: Adrian SCHENKER, „Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten“, Ditrich-Alex KOCH – Mathias KÖCHER (ur.), *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 2006.), 11-12, 95.

¹⁸ Usp.: Ante MATELJAN, *Otajstvo susreta. Temeljna sakramentologija* (Split: 2010.), 39.

npr, rajski savez s Adamom (usp.: Post 2,15-17), kozmički, socijalni i vjerski savez s Noom¹⁹ i sl.

Posebno značenje za nas ima savez s Abramom (Abrahamom),²⁰ koji je postao nositelj obećanja na temelju svoje vjere zbog čega je on praotac vjere i rodozačetnik monoteizma. Znak i obveza toga saveza bilo je obrezanje koje je predstavljalo početak izabranja izraelskog naroda (usp.: Post 6,18; 17,10-13), što prividno sužuje spasenje na Abrahamovo potomstvo (usp.: Post 15,7-21; 17,1-27). Ipak baštinici Abrahamova saveza nisu bili samo njegovi fizički potomci nego svi oni koji su ga vjerom slijedili u predanju Božjoj volji, koji su donosili plodove dostojne obraćenja (usp.: Lk 3,8), zaokružuje Velčić.²¹

1.3.2. Sinajski savez

Među mnogobrojnim savezima Jahve i Izraela posebno mjesto zauzima *Sinajski savez* sklopljen s Mojsijem (usp.: Izl 3,1-15; 19,1-25; 20,1-21; 24,1-18) a zapečaćen krvlju (usp.: Izl 24,8) koja je znamen života (usp.: Lev 17,14), pri čemu je snažno izražena Mojsijeva posrednička i zagovornička uloga.²² Taj Savez ostao je zabilježen u dvije tradicije koje se međusobno stapaju. Zbog toga se, npr., u knjizi Izlaska istodobno spominju Sinaj (usp.: Izl 19,2; 34,2) i Horeb (usp.: Izl 17,6; 33,6) kao dva mjesta sklapanja istog Saveza. Prvu tradiciju karakterizira blagovanje u Jahvinoj nazočnosti i sklapanje po kraljevskom obredu, a drugu verziju karakterizira ugovorni okvir kojemu je Dekalog bio središnji dio, koji je uključivao vertikalnu prema Jahvi i horizontalnu prema čovjeku, u kojem su ljudska prava bila ujedno i Božje zapovijedi (usp.: Izl 20,1-17; Pnz 5,6-21). Ražov navodi da Ratzinger gleda u *Sinajskom savezu* pravi cilj Izlaska iz egipatskog ropstva izabranog naroda, kojim se uspostavljao ispravan odnos

¹⁹ Više u analizi na 68 stranica: Bernhard KIRCHMEIER, *Der Noachbund. Eine umfassende Analyse* (e-Book, 2009.) Znak toga saveza bila je duga, a imao je smisao spašavanja života.

²⁰ Ime *Abram* najvjerojatnije je složenica od *ab*, što bi značilo otac, a *ram* znači uzvišen, uzdignut. U takvu svjetlu *Abram* bi značilo uzvišeni otac. *Abraham* je izvedenica od *Abram*, a sastavljena od *raham* ili *hamon* u značenju mnoštva. Iz toga bi slijedilo da je *Abraham* otac mnoštva, rodozačetnik, usp.: Heinz SCHUMACHER, *Die Namen der Bibel und Ihre Bedeutung im Deutschen* (Heilbronn: 2005.), 28.

²¹ Više: Bruna VELČIĆ, „Božja obećanja Abrahamu (Post 17) i pitanje završetka svećeničkog spisa“, *Bogoslovska smotra* 80 (2010.), 19-40.

²² Usp.: Xavier LEON-DUFOUR, „Savez“, 1128-1139.

prema Bogu i čovjeku u pravednosti i slobodi.²³

Tri su sudionika sklapanja saveza na Sinaju: Bog, Mojsije i narod (usp.: Izl 19,3-8). Bog se preko Mojsija obraćao Izraelskom narodu (usp.: Izl 19,3-7). Obraćao im se želeći s njima sklopiti poseban savez, utemeljen na prihvaćanju Zakona:²⁴ „*Stoga, budete li mi se vjerno pokoravali i držali moj Savez, vi ćete mi biti predraga svojina mimo sve narode – ta moj je sav svijet! – vi ćete mi biti kraljevstvo svećenika, narod svet. Tim riječima oslovi Izraelce*“ (Izl 19,5-6). Biblijski citati svjedoče da je pri sklapanju tog saveza Zakon postao znakom i sinonimom saveza. Sav narod, poučen Mojsijem, na Božji plan odgovorio je jednoglasno: „*Vršit ćemo sve što je Jahve naredio*“ (Izl 19,8). Taj savez može se pojednostavljeno svesti na maksimu: *Ja sam vaš Bog, a vi ste moj narod* (Izl 6,7).

Mojsije je imao dvostruku predstavničku dimenziju u sklapanju *Sinajskog saveza*. Pred Bogom on je predstavljao narod, a pred narodom Jahvu. Tako simbolički upravo je savez ujedinjivao narod i Jahvu, što naznačuje krv saveza. Taj savez jasno je odražavao svijest nejednakopravnosti dviju strana. Izrael se razumio kao čistivazal kojemu Jahve daje obećanje oslobođenja iz ropstva, nudio mu pomoć na putu u obećanu zemlju, tj. otkrivao mu nadu u spasenje. Taj savez ograničavao se samo na odnos Jahve i Izraela te je pokazivao njihovo međusobno približavanje i upoznavanje. Predstavljanje nevidljivoga Boga u formi „*Ja jesam*“ značilo je objavljivanje Božje biti (*teofanija*) i isticalo je da je on Bog Izraelove prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Savezom je Izrael postao njegov narod, a JHWH Izraelov Bog. Izrael je postao Božja svojina (*segulah*). Izrael je obećao pokornost Božjem Dekalogu ili Knjizi saveza i potpuno odbijanje bilo kakva idolopoklonstva (usp.: Izl 20,3). Savez je dobio svoje mjesto u „kovčegu“.²⁵ Po savezu Jahve je bio prisutan u svojoj baštini i istodobno savezom oblikovao svoj izabrani narod. Tako je savezom Jahve pripravljaio narod na spasenje, po čemu je savez dobio eshatološko značenje, zaokružuju neki teolozi.²⁶

²³ Usp.: Elvis RAŽOV, „Ratzingerovo razumijevanje ‘exodusa’ i dva pokušaja ‘povratka’“, *Obnovljeni život* 70 (2015.), 97-98.

²⁴ Usp.: Aristide M. SERRA, *La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento* (Padova: 2006.), 108.

²⁵ Slika kovčega predstavlja nazočnost nevidljivog Boga (Slava Jahvina, usp.: Izl 15,7), koji vodi svoj narod. Kovčeg saveza je škrinja u koju su položene ploče svjedočanstva (Zakona), a nosili su ga i s vojskom. Kao spomen na savez i simbol Jahvine nazočnosti smjele su ga doticati samo posvećene ruke. Kovčeg je mirnodopski bio smješten u šatoru koji je slika budućeg hrama.

²⁶ Više: Niko BILIĆ - Tanja LAKIĆ, „Prvi savez. Post 9,8-17 u teologiji saveza“, *Crkva u svijetu* 47 (2012.), 38-55. Usp.: također Božo ODOBAŠIĆ, „Savez na Sinaju - objava Božjega milosrđa. Teologija saveza u knjizi Izlaska“, *Bogoslovska smotra* 80 (2010.), 167-197.

Teologija saveza ne završava Starim zavjetom. Ona se u određenom smislu nastavlja i dopunja u Novom zavjetu.

1.4. Novozavjetna teologija saveza

Novi savez je trenutak kada Bog počinje pisati budućnost u novom svjetlu. Susret Marije i Elizabete (usp.: Lk 1,39-45) predstavlja susret dvaju saveza (zavjeta), s porukom da novo ima prednost nad starim.

Nasuprot *Kumranskim spisima* Novi zavjet relativno malo govori izravno o *savezu*. U značenju *diatheke* (zavjet), koji naglašeno izražava zapovjedni ton u razumijevanju Božje volje, pojam se pojavljuje svega 33 puta, od čega 17 puta u poslanici Hebrejima prema kojoj je Isus Krist Posrednik Novoga saveza (usp.: Heb 9,15), veliki Pastir ovaca (usp.: Heb 13,20), koji je svoj narod posvetio svojom krvlju.²⁷ Eksplicitno pojam *savez* izravno se pojavljuje samo četiri puta u evanđeljima, a pri tome tri puta u povezanosti s posljednjom večerom. Ako sumiramo, pojam *savez* najočitije i najsustavnije dolazi u tri smislene novozavjetne cjeline: posljednja večera, kod Pavla te u Poslanici Hebrejima.

1.4.1. Posljednja večera okvir teologije Novog saveza

Kako Pavao, tako i sinoptici ističu da je posljednja večera jasno izražavala bit saveza u Novom zavjetu. Izvješća o večeri imamo u dvije povezane cjeline. Prvu zajedničku cjelinu čine izvješća Marka i Mateja u kojima dolazi pojam *krv saveza*, a drugu cjelinu čine Pavao i Luka koji izravno spominju *krv novoga saveza*. Čini se da Marko i Matej više ističu krv, a Pavao i Luka više savez.

Posljednja večera svakako je imala okvir novog sklapanja Novog saveza i izrazito novi saveznički naglasak.²⁸ Obredna formula izrečena je riječima koje podsjećaju na starozavjetno sklapanje (usp.: Izl 24,8): „...ova čaša novi je savez u mojoj krvi“ (1 Kor 11,25). U odnosu na *Sinajski savez*, gdje se radilo o krvi životinja, ovdje je riječ o svjesnom prolijevanju Isusove vlastite krvi kojom je uspostavljeno

²⁷ Usp.: Henri CAZELLES, „Bund“, *Sacramentum mundi* I. *Theologisches Lexikon für die Praxis* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1967.), stupci 642-652. Za ovdje navedene misli vidi: 650-651.

²⁸ Više: Mario CIFRAK, „Savez u izvješćima Posljednje večere“, *Bogoslovska smotra* 80 (2010.), 231-244. Usp. također: Adalbert REBIĆ, „Pasha i pashalna večera kao pralik Euharistije“, *Bogoslovska smotra* 45 (1975.), 19-29.

konačno jedinstvo između Boga i ljudi te zapečaćen Novi savez. Tako je euharistija postala spomen Kristova saveza a Isus jedini svećenik Novoga saveza. Time on nije potpuno dokinuo ili opozvao starozavjetnu teologiju saveza, nego je savez u svojoj osobi i vlastitoj krvi pozitivno dopunio i usavršio.

1.4.2. Kratki obrisi Pavlove teologije saveza

Pavao nije govorio prečesto o ideji saveza, tek na devet mjesta. Čini se da je Pavao pojam uzimao od Pracrkve koja je njime naznačivala soteriološku dimenziju.²⁹ Njegov pojam saveza najčešće je obuhvaćao različita Božja obećanja dana Noi, Abrahamu, Mojsiju i sl., a samo u Drugoj Korinćanima u značenju Božje oporuke koja se mora poštovati u većoj mjeri od ljudske (usp.: 2 Kor 3,8-11).

Pavao je ulazio u tipološki opis odnosa Starog i Novog zavjeta. Odnos dvaju saveza slikovito je gledao u odnosu starozavjetnih likova Hagare i Sare (usp.: Gal 4,21-31). U svojoj egzegezi toga teksta tvrdio je da prvi vodi u sužanjstvo i tamu, a drugi u slobodu i na svjetlo. Prvi je isticao slovo (*gramma*) Zakona i vodio u smrt, a drugi naglašava Duh (*pneuma*) koji daje život (usp.: 2 Kor 3,6). Očito je da se Pavao u mislima o savezu u 2 Kor 3. poglavlje oslanjao na Jr 31,31-34. Iz Pavlove perspektive riječ je o savezu oproštenja grijeha u Kristu Isusu (usp.: Rim 11,29), o novom savezu Duha. Pavlovo „*slovo zakona*“ valja shvatiti kao izvanjski pisani Zakon u Starom zavjetu za razliku od nutarnjeg Zakona po Duhu u Novom zavjetu. Novi zakon nije pisan crnilom (tintom), nego Duhom živoga Boga, ne na kamenim pločama, nego u srcima ljudi. Zato je Novi savez za njega Kristovo pismo (*grafe* - usp.: 2 Kor 3,3-5). Za Pavla je Stari zakon bio nesavršen, a Novi je savršen. Ipak u Pavlovu razumijevanju Novi ne dokida Stari, nego ga nadvisuje, nadmašuje, usavršuje. Svi oni prolazni savezi prerasli su u jedan, jedini, konačni i trajni savez u Isusovoj krvi. Mojsijev savez i Zakon prerastao je u Kristov savez i ljubav. Svi prethodni savezi činili su prvi stupanj ovome Novome. Oni nisu imali moć otkloniti grijeh iako su pozivali na svetost. Oni su predstavljali pripravu Novome zakonu Duha koji je punina ljubavi i milosti. Pavlov stav je bio da se pravi smisao Staroga saveza otkriva tek u svjetlu vjere u Krista (usp.: 2 Kor 3,14), u milosti i slobodi djece Božje (usp.: 2 Kor 3,6; Gal 4,24). Ono novo najjasnije je izraženo *blaženstvima*, a životna potvrda novoga *Očenašem* zaključuje

²⁹ Više: Ivan DUGANDŽIĆ, „Apostolova služba Novoga saveza. Novi savez prema 2 Kor 3,6.14“, *Bogoslovska smotra* 80 (2010.), 107-127. Ovdje 108.

se u Katekizmu.³⁰

Sažeto rečeno: punina svih saveza za Pavla je Krist i u njemu Božja darovana milost. Za njega je Isus slika Boga nevidljivoga, Božja sila i Božja mudrost, Sjaj slave, Prvorođenac novog stvorenja, Posrednik Boga i ljudi, a sebe je Pavao razumio kao *poslužitelja (slugu - diakonos) Novoga saveza* (usp.: 2 Kor 3,6).

1.4.3. Teologija saveza u poslanici Hebrejima

Pisac poslanice Hebrejima, koja bi se s pravom mogla nazvati *poslanicom saveza*, slično kao i Pavao dijalektički je gledao odnos Starog i Novog saveza. Prema Hebrejima Stari savez je nesavršen, prijelazan, prolazan i zastario, a Novi je bolji i uzvišeniji (*kreitton diatheke* - usp.: Heb 7,22), utemeljen na višim obećanjima, bez mane i vječan, omogućuje pristup Bogu po oproštenju grijeha, korisniji i viši, potpuniji i neprolazan. On je jednostavno bolji savez uzakonjen na boljim obećanjima (usp.: Heb 8,6). Stari nije bio besprijekoran i potpuno uspješan zbog čega je bio potreban Novi, koji se upisuje u dušu i srca ljudi. Stari je ostario, a što stari, to dotrajava i bliži se nestanku, dokida se prvi, a uspostavlja drugi, zaključuje pisac poslanice Hebrejima (usp.: 8,13; 10,9). Čini se da se u tim mislima navedeni pisac također oslanjao na Jr 31,31-34 kojeg dva puta izravno citira: Heb 8,8-12 i 10,16-17. Tepert zaključuje da savez u poslanici Hebrejima ima novu kvalitativnu, prostornu i vremensku dimenziju.³¹

Iz poslanice Hebrejima jasno slijedi da je uzrok i temelj kvalitativne promjene saveza Isus Krist, koji je jednom zauvijek prinio žrtvu. Vječni i savršeni Svećenik i Posrednik Novoga saveza (usp.: Heb 7,22; 9,15; Jr 31,31) učinio je sve ljude svojim Tijelom i tako je stvoren novi sveti puk u koji ulaze ljudi svakog plemena, jezika, puka i naroda (usp.: Otk 5,9). Kristov pashalni misterij je njegov testament.³²

Između Pavlovih paralela o savezu i istih u poslanici Hebrejima postoji očita sličnost, ali također i bitna razlika. Stari savez kao

³⁰ Kad molimo *Oče „naš“*, priznajemo Boga svojim Ocem, izričemo vjeru da su se sva njegova obećanja ispunila u novom i vječnom Savezu. U Božjem Sinu, Isusu Kristu postali smo „njegov“ narod, a on je odsad „naš“ Bog. Taj nov odnos uzajamne pripadnosti udijeljen nam je kao čisti dar, usp.: *KKC* 2787.

³¹ Usp.: Darko TEPERT, „Bolji/uzvišeniji savez: kvalitativna, vremenska ili prostorna promjena (Heb 7,22)“, *Bogoslovska smotra* 80 (2010.), 157-166.

³² Opširnije Bonaventura DUDA, *Kako vjerovati? Komentar Poslanici Hebrejima, gl. 11* (Zagreb: 1972.). Usp.: također Luka MARJANOVIĆ, „Novi i životonosni put u poslanici Hebrejima“, *Bogoslovska smotra* 80 (2010.), 351-376.

nesavršen, nije bio u stanju opraštati grijehe. Kontekstualne razlike su također očite. Pavlov izričaj obiluje osudama prvog i opravdanjem drugog te njihovim ekstremnim polarizacijama, kao npr. *slovo Zakona ubija*, a *Duh oživljuje* (2 Kor 3,6), a u poslanici Hebrejima to se svodi na osovinu prolazni i vječni, nesavršeni i savršeni. Također se čini da srž saveza prema Hebrejima ne leži u Zakonu, nego u kultu, ističe se u Leksikonu.³³

Malo dulji pogled na teologiju saveza iz starozavjetne i novozavjetne perspektive možemo zaključiti tezom da je savez postao institucionalno teološko sredstvo kojim se palo čovječanstvo temeljem Božjeg milosrđa postupno vraćalo svojem Ocu. Isti Bog nudio je čovjeku Starog i Novog zavjeta isto spasenje po različitim stupnjevima saveza i različitim sredstvima. U čemu je teologija Starog i Novog saveza slična, a u čemu različita? Odgovor na to pitanje smatram odskočnom daskom povezanosti teologije saveza i teologije sakramenata.

1.5. Teološka sličnost i sakramentalna različitost Starog i Novog saveza

Isus je u Govoru na gori jasno iskazao poštovanje prema starom Zakonu i prorocima i nije umanjivao vrijednost Starog zavjeta niti starih saveza (usp.: Mt 5,17-19).

Vidjeli smo da su bili različiti savezi, a isti Darovatelj saveza. Također su znakovi saveza bili različiti: stablo života, subota, oganj, duga, obrezanje, pomazanje, posvećenje kraljeva i svećenika, polaganje ruku, žrtve i napose Pasha i janje.³⁴ U nekim starozavjetnim znakovima saveza, posebno u obrezanju, pomazanju, polaganju ruku, a napose u pashalnom janjetu, teologija je prepoznala začetak i pripravu sakramentalnih znakova u Crkvi Novoga saveza, posebice krštenja i euharistije.

Prihvatanje Novog saveza ne znači da je Stari za sva vremena bio nevažan i nekoristan. On je u svjetlu Novoga saveza bio uvjetan i kondicionalan, privremen i nesavršen. Novi savez, pak, nije više uvjetan i kondicionalan, nego vječan i konačan. Istina je da je Stari pripravljaio Novi, a Novi je skriven u Starome, ali ga je kvalitativno, što znači spasenjski sakramentalno i učinkovito, nadilazio, što predstavlja bitnu teološku novost. Da se biblijski odnos dvaju saveza još više utvrdi, moramo izbliza pogledati njihovu teološku sličnost i

³³ Usp.: „Bund“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, stupac 777-778.

³⁴ Usp.: KKC 1050. Usp. također: AFRAAT, *Božanski časoslov* 2 (1973.) 1167-1168.

sakramentalnu različitost u dokumentima Crkve te u njima ukazati na razvoj ideje univerzalnosti i moralne obvezatnosti, što će biti temelj sakramentalnim paralelama.

1.5.1. Sličnost i različitost u nekim dokumentima Crkve

U konstituciji o Crkvi *Lumen gentium* teologija saveza skrivena je u pojmu „narod Božji“, više nego li bi se to reklo na prvi pogled, tvrdi Golub.³⁵ U Konstituciji se starozavjetne saveze razumije kao sliku i pripremu onoga što se dogodilo u savezu koji je Bog sklopio u krvi Isusa Krista utemeljujući novi narod sastavljen od pogana i Židova. Slično se govori također u deklaraciji *Nostra aetate* u kojoj se naglašava duhovna povezanost između naroda Novoga saveza u Abrahamovskom savezu. Stari savez je proročki navijestio i različitim slikama i znakovima naznačio dolazak sveopćeg Otkupitelja.³⁶ U konstituciji *Dei verbum* ističe se da je Bog bio nadahnutelj i začetnik obaju zavjeta te da je mudro rasporedio da je Novi zavjet u Starom skriven, a u Novom Stari otkriven.³⁷

Temeljem gornjih dokumenata Katekizam ističe da Novi zavjet iziskuje da bude čitan u svjetlu Staroga zavjeta. Stari zavjet zadržava svoju vlastitu vrijednost objave.³⁸ On ima svoje puno značenje u Novome koji ga na svoj način rasvjetljuje i tumači.³⁹ Novost ne leži u prekidanju veze sa Starim, nego u kvalitativno novom skoku u odnosu na Stari zavjet, zaokružuje Katekizam.⁴⁰

Veliku sličnost i još veću različitost dvaju saveza uočio je papa Klement XI. On je u svojoj enciklici *Unigenitus Dei Filius* iz 1713. god. isticao da je razlika između židovskog, tj. starozavjetnog i kršćanskog, tj. novozavjetnog saveza bila u tome što je Bog u okviru židovskog saveza tražio od grešnika izbjegavanje grijeha i obdržavanje Zakona, „ostavljajući ga u njegovoj nemoći“, a u kršćanskom savezu Bog daje grešniku ono što zapovijeda, čisteći ga svojom milošću prema Rim 11,27. Od prvoga nije bilo velike koristi zbog ostavljanja čovjeka u njegovoj nemoći, a u drugome je velika sreća jer Bog daje čovjeku ono

³⁵ Usp.: Ivan GOLUB, „Ideja ‘saveza’ u konstituciji ‘Lumen gentium’“, *Bogoslovska smotra* 36 (1966.), 380, 384.

³⁶ Usp.: DRUGI VATIKANSKI SABOR, Konstitucija *Lumen gentium* (dalje: LG), 9.; deklaracija *Nostra aetate* (dalje: NA), 4.; konstitucija *Dei verbum* (dalje: DV), 15.

³⁷ Usp.: DV 16.

³⁸ Usp.: KKC 129-130.

³⁹ Usp.: DV 16.

⁴⁰ Usp.: KKC 122.

što od njega traži. Novom savezu se ne pripada ako niste dionici nove njegove milosti, zaključivao je Klement.⁴¹

Toma Akvinski, kako u Pavlovom kontekstu, tako i u duhu poslanice Hebrejima, zaključio je da je Stari savez bio temeljen na strahu, na slovu, da je izvanjski pisan, a da se Novi temelji na ljubavi, na Duhu te da je nutarnje usađen i milosno uliven. Novi zakon je zakon Duha prvo usađen u srca ljudi, a onda zapisan u evanđelju, obrazlagao je Toma. Opravdanje Novog zakona počiva na Duhu. Stari je bio Očev savez koji je naznačivao Krista, a Novi savez je Kristov koji se aktualizira Duhom. Za njega je Stari savez bio put ka Novome, a poslije Novoga nema drugoga jer je Novi savršen i vječan, zaključuje Toma.⁴²

1.5.2. Sličnost i razlike ideje univerzalnosti u Starome i Novome savezu

Sinajski savez se primarno usredotočio na izraelski narod, a Novi savez se ciljano proteže na sve narode pa i pogane. Ideja univerzalnosti spasenja polazila je od izabranja Izraela, dakle, od parcijalnog prema univerzalnom spasenju. Prema Izaiji Bog poručuje: „*Ja, Jahve u pravdi te pozvah, čvrsto te za ruku uzeh, oblikovah te i postavih te za savez, kao i svjetlost pucima*“ (Iz 42,6).

U novozavjetnoj teologiji saveza ulogu izraelskog univerzalnog spasonosnog znaka preuzima Crkva, koja je opći sakrament spasenja. Spasenje i sjedinjenje s Bogom kao željeni cilj saveza za sve postaje naglašena univerzalna baština.⁴³ Prema Ratzingeru Bog se savezom primarno veže na ljude i njihovo spasenje, a ne na zemlju i kraljevstva. Bogu nije važan ni hram, ni kult. Tako se slika od Boga otaca širila preko slike Boga Stvoritelja svega stvorenja, na sliku Boga spasitelja svakog čovjeka (univerzalna slika). Boga ne zanima kamen, nego čovjek i njegovo srce. Zato on sklapa novi savez s čovjekom u njegovu srcu, a Božji Sin je postao univerzalni sakrament Boga u svijetu, zaokružuje Ratzinger.⁴⁴

⁴¹ Usp.: Heinrich DENZINGER - Peter HÜNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja*, 2406-2408.

⁴² Usp.: TOMA AKVINSKI, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi* (Paris: F.M. Moos, 1933.), 1311. Usp. također djelo istog autora: *Summa theologiae*, I-II., pitanje 106., članak 1.

⁴³ O tome više: Ivan DUGANDŽIĆ, „Partikularizam u službi univerzalnosti – naznake globalnih perspektiva u Bibliji“, *Bogoslovska smotra* 73 (2004.), 577-593.

⁴⁴ Usp.: Joseph RATZINGER, *Vjera, istina, tolerancija* (Zagreb: KS, 2004.), 134.

1.5.3. Sličnost i različitost u moralnoj obvezi saveza

Pri sklapanju saveza Bog se sam vezao moralnim obećanjima, a od druge strane je očekivao također moralno održavanje i vjernost savezu. Tijekom povijesti saveza Božja obećanja su prerasla u Božje zapovijedi.⁴⁵ Sve očitije su se starozavjetni zakoni postupno prelijevali u nozavjetnu zapovijed ljubavi. Novi savez u novoj zapovijedi ljubavi upisan je u srce čovjeka krvlju Bogočovjeka.

Iz moralnog vida oba saveza pokazuju Božju dosljednost i čovjekovu moralnu nedosljednost kršenjem saveza. Azarja je u svojoj molitvi usred plamena predstavnički u ime svih Izraelaca priznavao: „Zgriješili smo i počinili bezakonje odmetnuvši se od Tebe, sagriješili teško“, a svjestan važnosti saveza vapió: „O ne zapusti nas zauvijek zbog imena svoga i ne razvrgni Saveza svoga, ne uskrati nam svoje milosrđe zbog Abrahama miljenika svoga, zbog Izaka sluge svojega, zbog Izraela sveca svojega“ (Dn 3,29.34-35). Pisac knjige Ponovljenog zakona u osudi svojih Izraelaca bio je još oštiji: „oni mu se iznevjeriše, nisu mu sinovi već nakaze sinovske, porod izopačen i prepreden“ (Pnz 32,5). Augustin je zaključio: „imali su ploče saveza, a baštinu nisu zadržali.“⁴⁶

Zakon ljubavi Novog saveza također se krši na razne načine, ali se prekršiteljima nude razni sakramentalni putevi pomirenja i povratka savezu, u čemu leži kvalitativna različitost s obzirom na moralnu nedosljednost. Novi savezi pokazuju da je s Jahvine strane milost jača od grijeha, a Božja vjernost od ljudske nevjernosti, zaključuje Schenker.⁴⁷

1.5.4. Zaključno o sličnosti i različitosti Staroga i Novoga saveza

U razlikovnoj povezanosti i povezanoj različitosti dvaju saveza može se zaključiti da je Isus vrhunac svih saveza. Teologija saveza uvažava kontinuitet i diskontinuitet, sličnost i različitost između Starog i Novog zavjeta. U Isusovu savezu sadržani su svi starozavjetni

⁴⁵ Usp.: Lothar PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (Neuenkirchen-Vlayn: 1969.), 85. Opširnije vidi: Christoph LEVIN, *Die Entstehung der Bundestheologie im Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 2004.). Vidi također: Bernd BIBERGER – Manfred GERWING – Joachim SCHMIEDL (ur.), *Bundestheologie: Gott und Mensch in Beziehung* (Vallendar: Patris Verlag, 2015.).

⁴⁶ Usp.: AUGUSTIN, Tumačenje psalama, 47,7, *Božanski časoslov* 4 (1997.) 61.

⁴⁷ Usp.: Adrian SCHENKER, „Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten“, 61-63.

savezi, a savez na Kalvariji njihov je vrhunac, ispunjenje i usavršenje. Isti je Bog koji jednako nudi svoje spasenje na različite načine, na nesakramentalni način na Sinaju kroz obrezanje, a na savršeni način (sakramentalni) na Kalvariji po euharistiji i sakramentima.

Univerzalna dimenzija spasenja temeljem Kristova pashalnog misterija implicitno je bila skrivena već u abrahamovskom savezu stavljajući naglasak na obećanja temeljem vjere i sljedbe, a ne fizičko-tjelesne linije. Spasenje kao plod Isusova saveza je, pak, univerzalni, a nezasluženi Božji dar.

Stari zavjet je neodvojivi dio Svetoga pisma koji nije nikada bio opozvan. Isti je transcendentni Bog Otac koji u Novom savezu po svojem Sinu aktualizacijom Duha Svetoga čini sve novo. Iako novo nastaje, ipak se ne radi o potpunom diskontinuitetu. Novi je sadržan u Starome kao savršeno u nesavršenom ili kao stablo u sjemenki, kako se lijepo izrazio Pavlović.⁴⁸ Novi nadilazi Stari savez jednako kao što stvarnost nadilazi svoju sjenu ili zrela ljudska dob onu nezrelu mladenačku. Stari je priprava i slika Novoga, a Novi je konačan i vječan, ističu dokumenti Drugog vatikanskog koncila.⁴⁹

Podulje predstavljanje teologije Starog i Novog saveza, njihove sličnosti i različitosti, treba biti podlogom tezi da je ono starozavjetno kvazisakramentalno postalo novozavjetna sakramentalnost te da je ono figurativno i sjenovito postalo sakramentalno, stvarno i realno. To znači da ono kvazisakramentalno Starog saveza i njegovih znakova valja po njihovu učinku bitno razlikovati od novozavjetnih sakramenata. Iz katoličke teološke perspektive prvi samo naznačuju, a drugi uzrokuju milost koju naznačuju.⁵⁰

2. Obrisi teologije saveza u teologiji sakramenata

2.1. Teološko-eklezijalni most između teologije saveza i teologije sakramenata

Na prvi pogled nije lako naći izravnu poveznicu između starozavjetne teologije saveza i sakramenata Novoga zavjeta. Ipak

⁴⁸ Usp.: Augustin PAVLOVIĆ, „Novi savez u teologiji Tome Akvinskog“, *Bogoslovska smotra* 50 (1980.), 49, koji citira Tomu Akvinskog, *Summa theologiae*, I-I., pitanje 107., članak 3.

⁴⁹ Usp.: LG 9; DV 4.

⁵⁰ Usp.: FIRENTINSKI SABOR, Bula o sjedinjenju s Armencima „*Exultate Deo*“ 22. studeni 1439., Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja*, 1310.

starozavjetne slike, opisi i značenje saveza kao i njegovi znakovi i pralikovi sasvim sigurno snažno upućuju na novozavjetnu sakramentalnu zbilju. Poput Mojsija pred gorućim grmom i novozavjetna teologija sakramenata ne razumije sve starozavjetne znakove ili ih tumači drukčije, ali osjeća želju da im se približi jer u njima prepoznaje svoje ishodište.

Slika susreta Mojsija i Jahve na Sinaju ili na brdu Horeb (usp.: Izl 19,2; 34,2; 17,6; 33,6) predstavlja Crkvu u kojoj stalno gori sakramentalni plamen Božje ljubavi i milosti. Mislim da se u slici spomenutog gorućeg grma s pravom mogu nazirati novozavjetni sakramenti Crkve kao od Krista anticipirani i zapaljeni bogoštovni oganj koji je prije samo tinjao; kao sakramentalni plamen Božje milosti koji ne izgara i ne presušuje, a grije i obasjava; kao sakramentalno otajstvo susreta i dijaloga, dodira i komunikacije između Boga i čovjeka. Stoga se gorući grm može uzeti kao poveznica Starog i Novog zavjeta, sveto tlo milosnog susreta vidljivoga i nevidljivoga, što je bit sakramentalne teologije u kojoj uz uzročnost također i znakovitost igra veliku ulogu.⁵¹

Starozavjetna teologija saveza nedvojbeno pokazuje da je u širem smislu riječi cijela povijest spasenja u sebi sakramentalna.⁵² Za teologiju sakramenata u užem smislu Isus Krist je sakrament Boga u svijetu, dakle, prasakrament a Njegova Crkva je sakrament Krista u svijetu, dakle, opći sakrament spasenja. U svojem otajstvu Crkva je sakrament jer je znak i sredstvo ujedinjenja s Bogom u službi općeg spasenja.⁵³ Prema papi Leonu Velikom sve vidljivo u Kristu prešlo je u sakramente Crkve.⁵⁴ Iz toga možemo nedvojbeno a logično zaključiti da je mnogo toga vidljivoga a spasonosnoga u Starom savezu prešlo u novozavjetne sakramente Crkve te da je određena sakramentalnost bila i prije povijesnog Isusa i utemeljenja Crkve.

Iz pneumatološkog vida gledano, vječni Duh je pak trajno na djelu u povijesti spasenja na razne načine i kroz različite znakove, a to

⁵¹ Usp.: KKC 204.

⁵² Usp.: AnteMATELJAN, *Otajstvosusreta*, 36. LeonardoBOFFgledasakramentalnost u još širem kontekstu, usp.: *Kleine Sakramentenlehre* (Düsseldorf: Patmos, 1983.), 21-22.

⁵³ Usp.: LG 1, 9, i 48; *Gaudium et spes* (GS) 42; 45. Pojam *ekklesia* dolazi od grčkog prijedloga *ek*, u značenju *iz nečega*, a drugi dio složenice dolazi od glagola *kaleo*, što znači *zvati, pozvati*. Prema tome duboki i znakoviti smisao pojma *ekklesia* znači od Boga *pozvana, sabrana* zajednica.

⁵⁴ Usp.: LEON VELIKI, Sermo 74, 2, PL 54, 398. Usp.: Theodor SCHNITZLER, *O značenju sakramenata* (Zagreb: Herder – KS, 1998.), 18.

znači također i prije povijesnog pojavka Isusa Krista, sukladno tome i u okviru Staroga zavjeta i izbranog naroda. Božja pedagogija spasenja ima svoju povijest, a sakramenti su u njoj stupnjevito naznačeni već pri stvaranju, očitije su ukorijenjeni u savezima, potpuno su ostvareni u Isusu Kristu po njegovu Duhu.

Naznačenost i ukorijenjenost sakramenata na poseban način vrijedi za Stari savez u kojem znakovi djeluju *in figure* i pripravlja put novozavjetnog djelovanja *in veritate*.⁵⁵ Prema tome, starozavjetni Izrael je put prema novozavjetnoj Crkvi, prema novom narodu Božjem. Obrezanje je put prema krštenju, pasha smjer prema euharistiji i sl. Na putu spasenja koji predstavljaju Stari i Novi zavjet osjeća se teološki hod od sjene preko slike do stvarnosti. Sjena karakterizira prošlost, slika sadašnjost, a stvarnost onu eshatološku budućnost koja je već sada sakramentalno počela, a još nije potpuno dovršena. U sakramentalnoj sadašnjosti stapaju se spasenjska prošlost i eshatološka budućnost. Jednom riječju kazano: starozavjetna teologija saveza je put i most prema novozavjetnoj teologiji saveza u čijem središtu valja gledati teologiju sakramenata.

Takav pogled na vezu Staroga saveza i novozavjetnih sakramenata bio je poznat skolastičkim teolozima. Za primjer uzmimo Tomu Akvinskog, kojega je papa Pavao VI. nazvao „svjetlom Crkve“;⁵⁶ koji je u nekim starozavjetnim obredima otkrivao paralele novozavjetnim sakramentima. Tako je u obrezanju vidio obrise krštenja, u žrtvovanju pashalnog janjeta gledao je predsluku euharistije, u obredima pranja i čišćenja promatrao je pokoru, u obredima posvećivanja i krunjenja proroka i kraljeva vidio je prethodnicu svetom redu. Prema Tomi starozavjetno obrezanje imalo je dvojaku znakovitost. Ono je bilo *signum demonstrativum* i *signum prognosticum*.⁵⁷

U duhu svega gore rečenoga, a posebno u svjetlu starozavjetnog silnog isticanja ideje izabranja izraelskog naroda, s posebnim naglaskom na teologiju saveza, na smisao obrezanja i pashe te na njihovu sličnost s krštenjem i euharistijom, opravdano je postaviti pitanje: Postoje li starozavjetni sakramenti? Dva značajna koncila odgovaraju na to pitanje. Firentinski i Tridentski sabor prvo ističu svoj pozitivan odgovor i pojašnjavaju ga u nekoj anticipirajućoj dimenziji

⁵⁵ Usp.: Benedetto TESTA, *Sakramenti Crkve* (Zagreb: KS, 2009.), 21.

⁵⁶ Usp.: PAVAO VI., *Svjetlo Crkve* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1975.), 5, 6, i 36.

⁵⁷ Usp.: Franz COURTH, *Sakramenti. Priručnik za teološki studij i praksu* (Đakovo: 1997.), 24-26. Ambrozije je također smatrao pranje nogu u okviru posljednje večere sakramentom. Mora se naglasiti da je pojam sakramenta tada bio puno širi. Više: Niko IKIĆ, *Teologija sakramenata*, 41-54.

jer se doista u Starom zavjetu mogu otkriti kako riječi, tako i djela Božjeg spasonosnog djelovanja. Ipak isti Sabori ne priznaju punu sakramentalnost obredima Staroga zavjeta jer nisu uzročnici milosti, nego samo naznačuju buduću milost. Oni ne djeluju *ex opere operato*, nego *ex opere operantis*. Dakle, oni su neki kvazisakramenti, sjene, figure, *typoi* (pralikovi) sakramenata.⁵⁸

Zaključno slijedi da je stari Izrael slika i pralik novoga naroda Božjega koji kršćanska teologija povezuje s Crkvom kao njegovim vidljivim znakom.⁵⁹ Novi narod Božji je sastavljen od mnogih naroda u razumijevanju Isusove tvrdnje: „*Ovo je krv moja, koja se za mnoge proljeva, na otpuštenje grijeha*“ (Mt 26,28). Dakle, univerzalnost Crkve potvrđuje se njegovim novim savezom, koji je krvlju zapečaćen, na korist *mnogima* i na otpuštenje grijeha. Svi su dionici jednog „novog saveza“, čije blagovanje mnoge čini jednim tijelom. Time se otvara mogućnost spasenja svima, ali uvijek na Bogu poznat način po Kristu u Crkvi, što uključuje i one koji joj formalno ne pripadaju. Kristova Crkva je opći ili temeljni sakrament i partner u savezu s Bogom. Crkva nije neki tajni savez. Njezinu pojavnost i nedjeljivost osigurava njezino ustrojstvo u čijem središtu je biskup koji je u neraskidivu jedinstvu apostolskoga nasljeđa.⁶⁰

2.2. Teološke paralele između teologije saveza i sakramentalne teologije

Ako se prihvaća teza da je određena sakramentalnost bila i u Starom zavjetu, onda bi morali moći otkriti konkretne paralele između teologije saveza i teologije sakramenata. Pođimo od opće sakramentalnosti.

2.2.1. Elementi opće sakramentalnosti skriveni u teologiji saveza

Kako savezi neizravno, tj. *in figure*, tako i sakramenti izravno, tj. *in veritate* uokvireni su kristocentrično. Za teologiju je Isus konačno ispunjenje svih saveza i osmišljenje svih sakramenata. Svaki sakrament je susret Krista i Crkve kao što je svaki savez bio susret

⁵⁸ Usp.: Benedetto TESTA, *Sakramenti Crkve*, 21-22.

⁵⁹ Židovska teologija ne prihvaća takvu kršćansku interpretaciju, usp.: Armad ABECASSIS, „Der Blick des Judentums“, Peter EICHER (ur.), *Neue Summe Theologie III.* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1989.), 435-450.

⁶⁰ Usp.: LG 20.

Jahve i Izraela. Iz toga slijedi da su savezi na svoj način naznačivali i upućivali na sakramente. Po Kristu, koji ih je ustanovio i po Duhu, koji ih aktualizira u Kristovo ime, sakramenti Crkve su Božja remek-djela u novom i vječnom savezu,⁶¹ koji u najvećoj mjeri imaju svoje daljnje ili bliže ukorjenjenje već u Starom savezu. Svi su usmjereni na Kristov križ koji je oltar Novoga saveza.⁶² Sakramenti i savezi su djelo istoga Duha koji je isti u Starom i Novom zavjetu.

Također iz eklezijalnog vida savezi i sakramenti su slični. Oni na svoj različit način imaju svoje vlastite i komunitarne učinke. Uvijek su usmjereni na narod i za narod. Iako ne u istoj mjeri, sakramentalni učinci bili su naznačeni i djelomično ostvareni starozavjetnim savezima, a potpuno i savršeno su ostvareni sakramentima kao što je posvećivanje ljudi, izgrađivanje naroda Božjega, tj. Kristova Tijela, štovanje Boga, prisličenje (suobličenje) Kristu i sl. Kao što su savezi približavali k Bogu i pritjelovljivali izabranom narodu, tako i sakramenti prisličuju Kristu, pritjelovljuju Crkvi, ujedinjuju u vjeri. Jednostavno rečeno: oni uprisutnjuju i odjelotvoruju Božju milost. Sakramentalni vez koji uvodi u zajedništvo s Bogom skriven je u savezničkom odnosu pri sklapanju saveza. Jednako su savezi i sakramenti nezasluženi dar Božje ljubavi na njegovu inicijativu. Nisu djelotvorni ljudskom snagom i zaslugom, nego darovanom milošću. Savezi i sakramenti imaju svoje znakove koji obnavljaju ono što je prošlo, pokazuju ono što se događa i ukazuju na ono što dolazi. Oni imaju svoju riječ i svoj znak, svoju formu i svoju materiju. Oni ukazuju i ostvaruju Božju nadnaravnu prisutnost u životu zajednice i pojedinca. Gramatika saveza zrcali se u gramatici sakramenata, a gramatika sakramenata skrivena je u gramatici saveza. Savezi imaju formu naravne, a sakramenti nadnaravne sakramentalnosti jer je Božji odnos prema čovjeku „sakramentalan“.⁶³ Ako ukorijenjenost sakramenata Crkve gledamo u teologiji saveza iz perspektive moralne obveze, onda su paralele između saveza i sakramenata također više nego očite. U svakom sakramentu, a posebno kod krštenja, svetog reda, potvrde, ženidbe, pomirenja i sl. imamo obećanje primatelja održavati zapovijedi slično kao i kod primatelja saveza. Čak su slični i po neodgovornom kršenju. Prijašnje kršenje Zakona sada se doživljava kao kršenje ljubavi. Prijašnji povratak savezu ili obnova sada je moguća sakramentom pomirenja.

⁶¹ Usp.: KKC 1116.

⁶² Usp.: KKC 1182.

⁶³ Usp.: Ante MATELJAN, *Otajstvo susreta*, 33. On se oslanja na Herberta VORGRIMLERA, *Sakramententheologie* (Düsseldorf: Patmos, 1990.), 14.

Paralele su također očite po sličnom tumačenju znakova saveza i sakramenata. Tako npr. blagoslov krsne vode kod krštenja podsjeća na lebdjenje Duha Gospodnjeg nad vodama (usp.: Post 1,2). U Noinoj korabli također se gleda praslika spašavanja vodom. Prijelaz kroz Crveno more je slika oslobođanja po krštenju vodom. Prijelaz preko Jordana i primanje u posjed obećane zemlje predstavlja je prijelaza u vječni, obećani život. Kao što krštenje postaje sakramentalni vez jedinstva među kršćanima, tako je obrezanje bilo znak pripadanja izabranom narodu. Budući da obrezanje nosi trajno obilježje pripadnosti izraelskom narodu, tako i krštenje podjeljuje neizbrisivi pečat trajne pripadnosti Kristu.

Opravdano valja zaključiti da je opća novozavjetna sakramentalnost poput sjemenki i korijena skrivena u starozavjetnim znakovima i savezima. Iz starozavjetnog korijena izrastaju novozavjetne sakramentalne mladice i sadnice koje u svoje vrijeme donose očite milosne plodove.

2.2.2. Očitije paralele između kvazisakramenata Starog i nekih sakramenata Novog zavjeta

Među sedam sakramenata Crkve neki nedvojbeno očitije od drugih upućuju na svoju starozavjetnu klicu i ukorjenjenje. Stoga iz ovog vida poklanjamo posebnu pozornost sakramentima krštenja, euharistije i ženidbe u kojima se izrazitije uviđa kako je teologija sakramenata skrivena u teologiji saveza ili kako se teologija saveza nazire u teologiji sakramenata.

2.2.2.1. Obrezanje – krštenje

Pripadnost Božjem izabranom narodu u Starom zavjetu posebno je karakteriziralo obrezanje (*peritome*) koje je postalo pralikom Isusova krštenja. Često pozivanje na održavanje saveza odnosilo se prvotno na poštovanje *Sabata* i obreda *obrezanja*, a posebno na čuvanje od *idolopoklonstva*.

Jednostavno rečeno obrezanje je bilo znak saveza (usp.: Post 17,10-14). Ono je bilo temeljni znak pripadnosti Jahvi. Obrezanje je bilo također znak razlikovanja od drugih, dakle s jedne strane znak raspoznavanja, a s druge strane znak supripadanja i sudjelovanja u Božjem savezu. Sukladno tome u Mojsijevo vrijeme samo su obrezani mogli slaviti pashu (usp.: Izl 12,48). Obrezanjem je dijete dobivalo

službeno ime.⁶⁴

U vrijeme proroka, nakon izgnanstva, obrezanje je poprimilo više ćudoredno-religiozni karakter u smislu „obrezanja srca“. Prema tome obrezanje ne treba shvatiti isključivo samo kao vanjski tjelesni čin nego i kao duhovni čin. Iz svijesti pripadnosti savezu slijedila je svijest predanja srca u ljubavi prema Bogu i ćovjeku. Posebno su proroci Jeremija i Ezekiel govorili o duhovnom obrezanju i njegovim učincima. Među učincima obrezanja Kumranski spisi naglašavaju ćišćenje pri ulasku u zajednicu.⁶⁵

Kao što je obrezanje u okviru starozavjetne teologije bilo konstitutivni znak pripadanja izraelskom narodu, tako je krštenje konstitutivni sakrament Crkve kao novog Božjeg naroda. Ono predstavlja temeljni ulazak u zajednicu Crkve i ulaz u život punine Duha.⁶⁶ Analogno fizićkom roćenju ono predstavlja duhovno-milosno preporoćenje koje vodi prema punini kršćanske inicijacije. Kao što su samo obrezani mogli slaviti pashu, tako samo kršteni mogu slaviti euharistiju. U prolijevanju krvi pri obrezanju oci su gledali prasluku Kristove ųrtve. Za papu Inocenta III. krštenje je došlo umjesto obrezanja. Koliko su obrezanje i krštenje povezani, svjedoći i ćinjenica da su neke crkvene zajednice, poput Abesinaca i nestorijanaca, uz krštenje zadržale i obred obrezanja.⁶⁷

Paralele su oćite i po vrednovanju materijalnog znaka. Vodu, kao bitan materijalni znak krštenja, otkrivamo već u Starom zavjetu: „*Duh Boųji lebdio je nad vodama*“ (Post 1,2); pranje u Jordanu oćistilo je Naamana Sirca (usp.: 2 Kr 5,14): prolaz kroz Crveno more bio je spas za Izrael (usp.: Izl 14,15-31).

Vaųno je uoćiti da je obrezanje imalo trajni karakter. Stoga i teologija neizbrisivog pećata kod krštenja istiće njegov trajni karakter, koji ima svoje skrivene korijene joų u starozavjetnom obrezanju, koje je imalo znaćenje trajnog saveza s Bogom (usp.: Iz 44,5). Tako su svi u Kristu kršteni trajno *opećaćeni* snagom Duha Svetoga.

Teoloųke paralele krštenja i obrezanja su viųe nego oćite. Krštenje se razumije kao *obrezanje srca* po Kristu. Za Pavla je obrezanje uzorak krštenja, koje je za njega nerukotvoreno Kristovo obrezanje

⁶⁴ Usp.: Benedetto TESTA, *Sakramenti Crkve*, 84. Onaj koji je obavljao obred obrezanja zvao se *mohel*, usp.: Ratko PERIĆ, *Isusovi sugovornici* (Mostar: Crkva na kamenu, 2011.), 24.

⁶⁵ Usp.: Ljudevit RUBĆIĆ, „Obrezanje i krštenje“, *Bogoslovska smotra* 48, (1978.), 92-95.

⁶⁶ Usp. KKC 1213.

⁶⁷ Usp.: Niko IKIĆ, *Teologija sakramenata*, 124-125.

(usp.: Kol 2,11). Kao što je obrezanje značilo pristupnicu izraelskom narodu, tako krštenje ucjepljuje u Tijelo Kristovo, tj. u njegovu Crkvu. Dok se obrezanje obavljalo samo nad muškarcima, dotle se krštenje tiče kako muških, tako i ženskih osoba, što naznačuje njegov univerzalni karakter.

2.2.2.2. Pasha – euharistija

U našem kontekstu odnosa saveza i sakramenata posebno je očita paralela pashe i euharistije. U prinošenju kruha i vina Melkisedeka (usp.: Post 14,8) kao plodova zemlje, Crkva gleda sliku euharistijskih darova s novim značenjem. Židovska pasha bila je nedvojbeni okvir euharistije. Od starozavjetne Pashe Isus čini svoju Pashu, u kojoj je on istodobno veliki svećenik i žrtva, a euharistija odjelotvoruje kalvarijsku žrtvu na nekrvni sakramentalni način.

Svi starozavjetni bogoštovni obredi tipološki su isticali tri elementa: ispovijest vjere (šema *Izrael*, usp.: Post 26,5-9), blagoslov (*berakah*, usp.: Izl 18,10-11) i spomen (*zikkaron*, usp.: Izl 12,14),⁶⁸ što najočitije svjedoči slavlje židovske pashe. Pasha je institucionalno komemorirala Sinajski savez. Tako je i Novi savez u Kristu dobio svoju gozbenu komemoraciju, svoj memorijal. Euharistija je spomenčin koji ukazuje na sklapanje Novog saveza u Kristovoj krvi, ali koja ostvaruje njegovu realnu nazočnost na sakramentalni način. Tradicija pashe sačinjavala je okvir i pozadinu posljednjoj večeri. To potvrđuju sinoptička svjedočanstva koja navode elemente večere kao sigurni dio pashalne ceremonije, kao što su blagoslov kruha, hvalospjev i drugi elementi. Kako posljednja večera, tako i pashalna gozba imaju izrazit žrtveni karakter (usp.: Iz 53), naglaske obrednog saveza, zahvaljivanje za izlazak, za vjernost savezu, eshatološki vid i sl. Posljednja večera, iako nije možda bila ujedno i pashalna gozba, postat će temelj Gospodinove novozavjetne pashe.⁶⁹

U spomen na Sinajski savez židovska pasha poznavala je kultno prolijevanje krvi kao komemoraciju saveza. Matej u tom duhu povlači paralelu s euharistijom i izrijekom navodi da je Isusova krv, krv saveza, koja je za *mnoge* prolivena na *otpuštenje grijeha* (usp.: Mt 26,28). Posljednja večera je teološki oduvijek stajala u korelaciji

⁶⁸ Usp.: Ante MATELJAN, *Otajstvo susreta*, 41-42. On se oslanja na Carla ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal „mysterion“ al „sacramentum“* (Bologna: EDB, 1989.), 101-106.

⁶⁹ Usp.: Franz COURTH, *Sakramenti*, 234-237.

s prolijevanjem krvi u smislu novog pomirenja (usp.: Mk 14,24; Lk 22,20). Židovska pasha shvaćana je kao zahvala za oslobođenje iz egipatskog sužanjstva koje se doživljavalo kao kaznu za počinjene grijeha. Isusovo prolijevanje krvi za mnoge (semitski – za sve) znači oslobađanje od ropstva grijeha (usp.: Mk 14,24),⁷⁰ što je uz zahvalu sržni dio euharistije. Tu svijest produbljuje i pojašnjava izraz „krv saveza“, koji navode kako Marko, tako i Matej. Vjerojatno kod obojice stoji u pozadini misao iz knjige Izlaska pri sklapanju Sinajskog saveza kada Mojsije uze krv te poškropi narod govoreći: „*Ovo je krv saveza, kojeg je Jahve s vama uspostavio*“ (usp.: Izl 24,8). Starozavjetnom obredu škropljenja krvlju sada je pridodana pomirujuća, otkupljujuća snaga Kristove krvi u euharistiji, zaokružuje Courth.⁷¹ Prema Rahneru pojam *tijela* u euharistiji naznačuje zajedništvo, a pojam *krvi* novi savez s Bogom.⁷² Kako savez, tako i euharistija naznačuju zajedništvo.⁷³

2.2.2.3. Židovska ženidba – sakrament braka

Brak kao zajednica muškarca i žene najstarija je svetopisamska ustanova. On je također ikona Crkve. Zanimljivo je da Sveto pismo počinje slikom stvaranja muškog i ženskog, s bračnim nalogom: rastite i množite se (usp.: Post 1,27-28), a završava bračnom slikom svadbe Jaganjčeve (usp.: Otk 19,7.9).

Starozavjetna židovska ženidba imala je tri stadija. Prvi je bio dogovor ili ugovor (*ketubba*) koji su roditelji budućih zaručnika mogli sklopiti nekoliko mjeseci nakon rođenja svoje djece. Taj dogovor nije apsolutno obvezivao. Drugi korak židovske ženidbe su zaruke (*kiddušin, erussin*), koje su najčešće trajale oko godinu dana. Od dana zaruka pred predstojnikom sinagoge zaručnici su pravno smatrani mužem i ženom, ali nisu odmah zajedno živjeli. Koliko su zaruke važan korak u procesu židovske ženidbe, pokazuje činjenica da je za raskid zaruka bila potrebna otpusnica. Treći korak židovske ženidbe je vjenčanje (*nissuin*) a uključivao je sve bračne dužnosti i zajednički

⁷⁰ Usp.: Franz COURTH, *Sakramenti*, 240-247.

⁷¹ Usp.: Franz COURTH, *Sakramenti*, 244-245.

⁷² Usp.: Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1976.), 408-410. Vidi također od istog autora: *Kirche und Sakramente* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1960.), 73-74, 77-78.

⁷³ Pojmove *chaburah*, *koinonia* ili *communio* obrazlaže i povezuje Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenoga. Pokušaji duhovne kristologije* (Split: Verbum, 2008.), 79-89.

život.⁷⁴ Ugovorni, zaručni i ženidbeni savez u židovskom braku imao je veliko uporište u odnosu i savezu *Jahve i Izraela*. Svadbeni savez Jahve i Izraela postao je slikom svadbe Jaganjčeve i pripremao put kršćanskog ženidbenog saveza (usp.: Hoš 3,1-5).

Novi zavjet nije razradio svoju vlastitu i posve novu strukturu ženidbe. On preuzima starozavjetni i naravni temelj, a onaj novi sakramentalni smisao saveza ispunja otajstvom odnosa Isusa Krista i Crkve (usp.: Ef 5,32), koji je nerazrješiv. Ženidba je realni simbol saveza Krista i Crkve. Iz toga slijedi da se u ženidbi ostvaruje Crkva, a u Crkvi ženidba kao milosna i sveta stvarnost. U bračnoj zajednici zorno se nazire Crkva i njezino otajstvo.⁷⁵

U kršćanskoj ženidbi⁷⁶ kao zajednici života jasno je izražena važnost saveza u ljubavi.⁷⁷ Za Kaspera je ženidba savez milosti koji ljudsku vjernost i ljubav povezuje u Božju. On naglašava upravo *savez* kao bit ženidbe.⁷⁸ Prema Ratzingeru kršćanski brak posebno duboko izražava jedinstvo teologije stvaranja i otkupljenja i kao takav je sastavni dio teologije saveza naroda Božjega. Dakle, teologija stvaranja u braku je potvrđena teologija saveza, a teologija saveza u braku je darovana teologija stvaranja. Stvarnost saveza razumije brak kao prirodni fenomen na kojem se nadograđuje sakramentalna stvarnost. Stoga kršćanska ženidba nije nešto uz sakrament ili iznad njega, nego sam sakrament po vjeri i milosti. Kao što su starozavjetni savezi imali svoje znakove, kao npr. voda, duga, obrezanje i sl., tako je križ znak bračnog saveza koji počiva na vjeri, tumači Ratzinger.⁷⁹

⁷⁴ Usp.: „Eine jüdische Hochzeit“, www.judentum-projekt.de/religion/juedischerlebenskreis/hochzeit (23. 3. 2017.); usp.: Kotel DA-DON, *Židovstvo* (Zagreb: 2009.); usp.: Ratko PERIĆ, *Isusovi sugovornici*, 20-23.

⁷⁵ Usp.: Karl RAHNER, *Kirche und Sakramente*, 99. Usp. također: Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 403-404.

⁷⁶ Usp.: IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio*, 11-13, 18-21. Ona predstavlja kršćansku *summu* teologije o ženidbi, čiji se vrhunac gleda u darivanju i ostvarivanju osobe. Svoje svećeničko poslanje supružnici izvršavaju svojim krsnim svećentvom. Ako dogmatsko razumijevanje sakramenta ženidbe pretočimo u pravne norme, onda valjanu ženidbu tvore tri konstitutivna elementa: slobodni pristanak ili privola zaručnika (*consensus partium*), sposobnost za brak (*habilitas*) i zakonska kanonska forma, usp.: *Zakonik kanonskog prava* (Zagreb: Glas Koncila, 1996.), kanoni 1055-1062; 1095-1107; 1108-1123.

⁷⁷ O tome više: Antun TAMARUT, „Suvremena teologija braka i obitelji“, *Bogoslovska smotra* 85 (2015.), 679-700.

⁷⁸ Usp.: Walter KASPER, *Zur Theologie der Ehe* (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1977.), 57.

⁷⁹ Usp.: Joseph RATZINGER, „Die sakramentale Ehe: Verwirklichung der Einheit von Schöpfung und Bund“, Gerhard KREMS - Reinhard MUMM (ur.), *Theologie der Ehe* (Regensburg - Göttingen: 1972.), 91-93.

Suobličenje odnosu Krista i Crkve za Pavla je nova ontološko-milosna stvarnost braka. Sakramentalna ženidba treba biti sklopljena u Gospodinu, naglašavao je Pavao (usp.: 1 Kor 7,39). U poslanici Efežanima on je isticao da njih dvoje čine jedno tijelo i da je to veliko otajstvo te da on smjera na Krista i Crkvu (usp.: Ef 5,21-33). Pavao je uz Božju stvoriteljsku naglašavao i Kristovu otkupiteljsku ljubav kao temeljnicu braka, navodi Testa.⁸⁰

Po svojoj načelnoj nerazrješivosti Savez upućuje na načelnu nerazrješivost kršćanske ženidbe. Nerazrješivost sakramentalne ženidbe (*indissolubilitas*) kao *bonum sacramenti* ističe da ženidbu nikakav prijestup, propust ili grijeh ne briše, ako je valjano sklopljena, dok živi partner.⁸¹ Njezina jednost, jedincatost i nerazrješivost temelji se na volji Stvoritelja, tumači Courth.⁸²

2.2.2.4. Slične paralele kod drugih sakramenata

Na mjestu je kratko podsjetiti i na sličnost sakramenata koji ovdje nisu posebno doticani kao sveti red, bolesničko pomazanje i pomirenje.

Sveti red ima svoj korijen u Starom zavjetu (usp.: Izl 19,6). Levijevo pleme vrši Božju službu (usp.: Br 1,48-53), a posvećenje se obavlja posebnim obredom (usp.: Izl 29,1-30; Lev 8). Slanjem Duha na svoje apostole Isus ih je učinio svojim znakovima i zastupnicima, slično kao što su starozavjetni kraljevi, proroci, svećenici bili znakovi saveza.⁸³

Stari zavjet je gledao bolest kao posljedicu grijeha i nevjernosti. Iskustvo bolesnih najčešće je put obraćenja. Izaija je navijestao da će doći vrijeme kad će Bog oprostiti svaku krivnju i izliječiti svaku bolest (usp.: Iz 33,24). U tom duhu Novi zavjet poziva da se pozovu starješine Crkve ako netko boluje. Oni neka nad bolesnim mole mažući ga uljem u ime Gospodnje. Molitva će bolesnog podići, a ako je sagriješio, bit će

⁸⁰ Usp.: Benedetto TESTA, *Sakramenti Crkve*, 246-247. *Tridentiski sabor* gleda Pavlov tekst u poslanici Efežanima kao nagovještaj sakramenta ženidbe, a ne kao njezino izravno biblijsko utemeljenje, usp.: Heinrich DENZINGER - Peter HÜNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja*, 1799.

⁸¹ Sinoda u Elviri (300.-303.) propisuje kazne za otpuštanje supružnika, usp.: Heinrich DENZINGER - Peter HÜNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja*, 117. Usp.: *Zakonik kanonskog prava*, 1141.

⁸² Usp.: Franz COURTH, *Sakramenti*, 527-528. Usp.: *Zakonik kanonskog prava*, kanon 1056.

⁸³ Usp.: LG 11.

mu oprošteno (usp.: Jak 5,14).

Kad je pomirenje u pitanju, valja istaknuti da je u Starom zavjetu postojao institucionalni dan pomirenja ili dan praštanja (Yom Kippur) u kojemu se obavljao obred pomirenja (usp.: Lev 16, 2-28). Rezultati takva pomirenja mogli bi se svesti na povratak savezu s Jahvom. Starozavjetni tekstovi o pomirenju su na svoj način ukazivali da je pomirenje Božji milosni dar uz određeni ljudski napor po pokori, što je u Novom zavjetu dobilo novi sakramentalni karakter Kristovim nalogom (usp.: Mt 18,18).

Umjesto zaključka

Slično kao u Starom zavjetu kada su obrezanje i pasha podsjećali na institucionalno sklapanje saveza, tako i novozavjetni sakramenti postaju institucionalni znakovi Novog saveza i novog naroda Božjega, a posebno u krštenju i euharistiji, iako je pojam saveza puno širi. Bitni dio teološkog pogleda na savez jest njegov predmet i njegov znak. Savez je u sebi prije svega znak, zato i kvazisakrament savezništva Boga i čovjeka. U tom lancu Isus je najveći znak Boga u svijetu (prasakrament). Njegova Crkva je znak Krista u svijetu i opći sakrament spasenja a njezini sakramenti su institucionalni i konstitutivni znakovi Kristova milosnog djelovanja u Crkvi odjelotvorenjem Duha. Iz tog vida gledano, sakramenti Crkve nisu ništa drugo doli institucije Novoga saveza u Isusu Kristu,⁸⁴ koji su bili skriveno naznačeni u Starom zavjetu poput sjemenki. Po njima se obnavlja, produbljuje i slavi saveznička Božja blizina i ljubav prema čovjeku. Oni omogućuju da čovjek u raznoraznim životnim situacijama osjeti Božju blizinu i ljubav, Božju vjernost i odanost u bolesti, u bračnoj zajednici, u statusnim službama, u kultu i sl.

Kako savezi, tako i sakramenti imaju svoju eshatološku usmjerenost. To izražava Ivanova molitva na kraju knjige Otkrivenja: *“Dođi, Gospodine Isuse!”* (Otk 22,20). Kada Gospodin ponovno dođe, tek onda će savez i sakramenti, svaki na svoj način, postići svoj posljednji cilj prema kojem su oduvijek bili usmjereni. Taj cilj će biti postignut usprkos svoj ljudskoj nevjeri i kršenju savezničkih zakona i zapovijedi ljubavi jer Bog stoji neopozivo uz svoju riječ i obećanje dano u Isusu Kristu. Tako su savez i sakramenti sredstva, iako ne na istoj razini, kojima se palo čovječanstvo vraća Ocu (usp.: Otk 22,4 sl.).

Na putu spasenja koji predstavljaju Stari i Novi zavjet, posebno

⁸⁴ Usp.: LG 11.

pod vidom teologije saveza koju karakteriziraju obrezanje i pasha, osjeća se teološki hod od sjene preko slike do stvarnosti, od Izraela kao izabranog naroda do Crkve, od obrezanja do krštenja, od pashe do euharistije. Teologija sakramenata je očito skrivena u teologiji saveza poput stabla u sjemenki ili poput odrasla čovjeka u djetetu. Dakle, teologija saveza i teologija sakramenata nedvojbeno su komplementarne.

ELEMENTS OF HIDDEN SACRAMENTALITY IN THE THEOLOGY OF COVENANT

Summary

The Catechism of the Catholic Church sees the sacraments both as „the masterworks of God“ in the new and everlasting covenant, as „powers that come forth“ from the ever-living and life-giving Body of Christ, and as actions of the Holy Spirit at work in his Body, the Church.

The Catechism's „new and everlasting covenant“ is here intended as a theology of covenant and represents a starting point, a framework and a guideline for the theology of the sacraments. The very idea of „covenant“ in theology is not new: what is new is the practice of linking it directly with the sacraments of the Church. The theology of covenant represents the basis and the characteristic of the Church's sacramentality, ecclesiality, and sacraments in the Church. Everything is directed toward eschatology, the covenant, the Church, the sacraments. The aim of this paper is to discover the inseparable effective relational connection and ontological-theological interdependence of the theology of the covenant and the theology of the sacraments, without the intention of equalizing them contentually or qualitatively, but to connect them in a complementary and successive way.

The paper first presents the main foundations of the theology of the covenant in the Old and the New Testament, with similarities and differences, then relationally in parallels that point up the successive and interrelated nature of the theology of the sacraments in the theology of salvation.

Keywords: *Covenant, Sinai Covenant, theology of the covenant, theology of the sacraments.*

Translation: Pavle Mijović and Kevin Sullivan

UDK: 27-248.83-273
Pregledni rad
Primljeno: ožujak 2018.

Darko TOMAŠEVIĆ
Katolički bogoslovni fakultet Univerziteta u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH - 71000 Sarajevo
darko.tomasevic@gmail.com

EGZEGETSKA ANALIZA I PORUKA 1 IV 1,1 – 2,2

Sažetak

Prva Ivanova poslanica ima mnogo nedoumica i stvari na koje nije lako dati definitivan odgovor. Jedna od tih stvari je i njezina struktura, tj. kako je najbolje strukturalno podijeliti to djelo, o čemu do danas nema suglasja. O strukturalnoj podjeli uvelike ovisi i kako protumačiti taj spis, to jest vidjeti koji su glavni naglasci koje je pisac htio priopćiti. Ovaj rad nudi vlastiti prijedlog strukturalne podjele samo prvog dijela 1 Iv, i to 1 Iv 1,1 – 2,2 i na temelju toga tumači naznačeni tekst.

Polazeći od predložene trostruke podjele 1 Iv 1,1 – 2,2, mogu se uočiti tri temeljna naglasaka: 1,1-2 stavlja naglasak na vječni život; 1,3-8 stavlja naglasak na zajedništvo s Bogom, koji se definira kao svjetlost; 1,9 – 2,2 stavlja naglasak na priznavanje grijeha.

Kad se ta tri naglasaka stave u relaciju, čini se da je piščeva nakana u 1 Iv 1,1 – 2,2 bila istaknuti da se do vječnog života (1,2) dolazi preko zajedništva s Bogom (1,3) i priznavanja grijeha (1,9). A to potvrđuje i egzegetska analiza cijelog ulomka.

Ključne riječi: život vječni, zajedništvo s Bogom, priznavanje grijeha, struktura 1 Iv 1,1 – 2,2.

Uvodne opaske

Pisati o početku Prve Ivanove poslanice poprilično je zahtjevan posao. Prvi razlog tome je što u biblijskoj literaturi nema puno znanstvenih članaka koji bi obrađivali samo ulomak iz 1 Iv 1,1 – 2,2. Uglavnom su pisani komentari na cijelu poslanicu. A s druge strane, ni jedan ozbiljan znanstveni članak o Prvoj Ivanovoj poslanici nije napisan u posljednjih pedeset godina na hrvatskom jeziku i objavljen u nekom od znanstvenih časopisa. Sva literatura o Prvoj Ivanovoj

poslanici na hrvatskom jeziku svodi se na desetak naslova.¹ Stoga je pisanje o toj temi itekako izazovno.

Iako će neki reći da je *razlog pisanja* ove Ivanove poslanice polemika² protiv onih koji su „izišli“ i nisu bili dio „nas“ (usp.: 1 Iv 2,19), ipak je prikladnije gledati taj spis ne iz polemičkog kuta, nego iz afirmativnog kuta, a to je želja pisca pokazati tko je Bog, što on i čini u 1 Iv 1,5: „Bog je svjetlost!“³ I ne samo to, pisac je više orijentiran pastoralno negoli polemički⁴ ili kao što Loader ističe: „To nije vježba o apstraktnom promišljanju; radi se o pastoralnoj brizi.“⁵ Pisac se ne opterećuje previše ni retorikom, ni dogmatikom, njemu je puno važnije da pokaže Boga i njegov karakter i kakve sve to posljedice ima na svakodnevni život kršćanina (vidi posebno: 1 Iv 1,6-10).

Ako bi se moglo odrediti koja je *svrha* pisanja cijele poslanice, moglo bi se osvrnuti na ono što sam pisac donosi. Gledajući prvenstveno na odsjek 1 Iv 1,1 – 2,2, svrha bi mogla biti četverostruka. Pisac piše da: 1) možete imati zajedništvo s nama (1 Iv 1,3); 2) da radost vaša bude potpuna (1 Iv 1,4); 3) da ne griješite (1 Iv 2,1) te da znate da

¹ Albin ŠKRINJAR, „Proslov u Konstituciji o Božanskoj objavi (1 Iv 1,2-3, DV 1)“, *Bogoslovska smotra* 37 (1967.), 111-114; Nikola MAJCEN, „Prva Ivanova“, *Spectrum* 10,2 (1976.), 31-40; Albin ŠKRINJAR, „Isus – ‘istiniti Bog i život vječni’ (1 Iv 5,20)“, *Crkva u svijetu* 17 (1982.), 9-19; Mladen PISEK, *Agape. Egzegetsko-teološki ekskursi uz 1 Ivanovu poslanicu* (Zagreb: 1983.); John R. W. STOTT, *Ivanove poslanice. Uvod i komentar* (Novi Sad: Dobra vest, 1984.); Mladen PISEK, *Prva Ivanova poslanica: egzegetsko teološka promišljanja* 4,7 – 5,4 (Zagreb: Promjene, 1992.); Pero VIDOVIĆ, „Vidjeli smo i svjedočimo (1 Iv 1,2)“, *Glasnik Srca Isusova i Marijina*, srpanj/kolovoz 1992., 232-233; Celestin TOMIĆ, *Počeci Crkve: Ivan - evanđelist ljubavi (Iv, Heb, Jd, 1 Iv, 2 Iv, 3 Iv, Otk)* (Zagreb: Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, 1995.). Na hrvatskom jeziku o Prvoj Ivanovoj poslanici mogu se naći i tekstovi u Uvodima u Novi zavjet (npr. Brownov Uvod u Novi zavjet; Harringtonov Uvod u Novi zavjet) te u Biblijskim teologijama Novoga zavjeta, međutim ti tekstovi uglavnom ukratko i najčešće općenito govore o 1 Iv bez sustavnijeg tumačenja poslanice.

² Robert W. YARBROUGH, 1–3 John. Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2008.), 29.

³ Govoreći o Bogu, autor 1 Iv donosi još jednu važnu „definiciju“ Boga, a to je da je on „ljubav“ (1 Iv 4,8.16). Međutim, kako se ovaj rad bavi 1 Iv 1,1 – 2,2, stoga se ova prva definicija Boga (da je on svjetlost) više obrađuje.

⁴ Vidi: Terry GRIFFITH, *Keep Yourself from Idols: A New Look at 1 John*. Journal for the Study of the New Testament Supplement 233 (Sheffield: Academic Press, 2002.), 1.

⁵ William Ronald George LOADER, *The Johannine Epistles* (London: Epworth, 1992.), 3.

imate život vječni (1 Iv 5,13).⁶

Početak Prve Ivanove poslanice ne donosi ime onoga tko ju piše, tj. ne donosi ime pošiljatelja pisma, što je uobičajeno za helenistička pisma. Budući da se autor pisma ne predstavlja, mnogi pretpostavljaju da je on sam bio poznat čitateljima. Zanimljivo je, bez obzira na to tko bio *pisac* i je li bio poznat onima kojima upućuje ovo pismo, on sam koristi pluralni oblik, tj. piše u prvom licu množine. Nije nemoguće da su ti „mi“ osobe koje su bili svjedoci Isusova života, smrti i uskrsnuća,⁷ iako je vjerojatnije da se radi o svjedocima (možda i zajednici) koji su čuli i vidjeli prvotne svjedoke, to jest apostole.

Što se tiče *strukturne podjele* 1 Iv (a posebno prvog i početka drugog poglavlja), za nju postoji mnoštvo prijedloga.⁸ Robert W. Yarbrough, na primjer, 1 Iv 1,1 – 2,2 dijeli na sljedeći način: 1,1-4 je navještaj autoriteta te svrha djela; 1,5 je glavni naglasak poslanice, a to je definicija Božje naravi; 1,6-10 je implikacija Božje naravi na život kršćana; 2,1-6 je obraćanje čitateljima u svjetlu Božje naravi.⁹ Sasvim drukčiju strukturu predlaže John Painter koji ističe da je: 1,1-5 prolog; zatim da se prvi dio proteže od 1,6 – 2,27 i da je glavna tema provjera ima li netko zajedništvo s Bogom. Potvrda da netko ima zajedništvo s Bogom (koji je svjetlost), moralna je provjera (tj. da li netko ima ljubavi). U tom je smislu 1,6-7 isticanje tvrdnje da se ima zajedništvo s Bogom i provjera te tvrdnje; 1,8-9 je druga tvrdnja i pobijanje te tvrdnje; 1,10 – 2,2 je treća tvrdnja i pobijanje te tvrdnje (uz isticanje Krista kao zagovornika [2,1-2]). Za razliku od njega Ian Howard Marshall nudi jednostavniju podjelu smatrajući da je 1 Iv 1,1-4 prolog koji stavlja naglasak na riječ života, dok bi reci 1,5 – 2,2 isticali temu hoda u svjetlosti. Stephen S. Smalley smatra da je 1 Iv 1,1-4 prolog koji govori o riječi života, dok je glavna tema sljedećeg odsjeka 1,5 – 2,29 život u svjetlosti. A u sklopu te teme su reci 1,5-7 koji govore o Bogu koji je svjetlost te 1,8 – 2,2 koji ističu da je prvi uvjet za živjeti u toj svjetlosti odricanje od grijeha, drugi bi bio poslušnost,

⁶ Iako 1 Iv 5,13 izlazi iz okvira 1,1 – 2,2, tema vječnog života je ono što pisac naglašava i u tom ulomku. Jasno je da ovo nije „definitivan“ odgovor što je svrha poslanice, ali se odgovor nudi gledajući kroz prizmu 1 Iv 1,1 – 2,2.

⁷ Bez obzira na to što Ivanove poslanice nigdje izričito ne govore o uskrsnuću, one ga itekako pretpostavljaju.

⁸ Ovdje će prije svega biti naglasak na strukturalnoj podjeli 1 Iv 1,1 – 2,2 jer cilj rada nije strukturalna podjela cijele poslanice, nego samo prvog i početka drugog poglavlja. Jasno je da pojedini autori nude strukturalnu podjelu koja izlazi iz tih okvira te da ona uključuje i neke od susljednih redaka.

⁹ R. W. YARBROUGH, 1-3 *John*, 22.

treći odbacivanje svjetovnosti, a četvrti življenje vjere.¹⁰

Jako zanimljiv članak napisao je Matthew D. Jensen gdje donosi pregled bibličara koji su se bavili strukturom Prve Ivanove poslanice. Razlog je tog zanimanja činjenica da ovisno o strukturalnoj podjeli ovisi i tumačenje 1 Iv.¹¹ U članku on ističe da prva skupina bibličara spis dijeli na temelju identificiranja glavnih tema; drugi se baziraju na kritici izvora, tj. pokušavaju pronaći izvore kojima se pisac služio i koji su uvjetovali strukturu poslanice; treći stavljaju naglasak na literarne značajke (riječi spone, karakteristične izričaje, ponavljanja itd.) i na temelju toga prave podjelu. Četvrti svoje argumente temelje na tekstno-lingvističkoj analizi, naglašavajući više paragrafe (veće cjeline), a manje rečenice (manje cjeline). Radi se u biti o kombinaciji prve i treće skupine. I peta skupina ističe važnost antičke retorike: pokušava je pronaći i na taj način strukturalno podijeliti 1 Iv.¹²

Ja ovdje ne slijedim uobičajene prijedloge, nego donosim svoju podjelu 1 Iv 1,1 – 2,2 na temelju koje i pristupam tekstu, a to je trostruka podjela koja nosi svoju poruku. Naime, analizirajući naznačeni tekst i tražeći njegovu poruku, tekst se može podijeliti na tri dijela: 1,1-2; 1,3-8; 1,9 – 2,2. Svaki od ta tri dijela nosi svoju poruku: 1,1-2 ističe vječni život, 1,3-8 ističe zajedništvo s Bogom koji je svjetlost, a 1,9 – 2,2 priznavanje grijeha. Temeljna novost ove podjele jest da se ne stavlja u prvi plan najčešće naglašavana jedna od definicija Boga (a to je da je

¹⁰ John PAINTER, *1, 2, and 3 John*. Sacra pagina series 18 (Collegeville: Michael Glazier Book, 2002.), 117. Ian Howard MARSHALL, *The Epistles of John*. The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1978.), 22-27, 99-120 gdje na stranicama 22-27 donosi sedam različitih prijedloga bibličara za strukturalnu podjelu. Stephen S. SMALLEY, *1, 2, 3, John*. Word Biblical Commentary 51 (Waco: Word Books, 1984.), xxxiii. Neobično kompliciranu strukturalnu podjelu 1 Iv donosi Jan A. du RAND, „A Discourse Analysis of 1 John“, *Neotestamentica* 13 (1979.), 1-42. O strukturalnoj podjeli kratko piše i Urban C. von WAHLDE, *The Gospel and Letters of John. Volume 3. Commentary on the Three Johannine Letters*. The Eerdmans Critical Commentary (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2010.), 19-20. On tekst dijeli na: 1,1-4 koji ističe svjedočanstvo i zajedništvo te 1,5 – 2,2 koji govori o navještaju da je Bog svjetlost. I Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1970.), 49-94 ovaj ulomak dijeli tako da bi prva četiri retka bila prolog (1, Iv 1,1-4), redak peti je poruka da je Bog svjetlost (1,5), dok bi 1,6 – 2,2 tematizirali temu zajedništva s Bogom i grijeha.

¹¹ U tom kontekstu i moja strukturalna podjela uvjetovana je tumačenjem ili se može reći da je tumačenje uvjetovano strukturalnom podjelom.

¹² Vidi detaljnije o tome: Matthew D. JENSEN, „The Structure and Argument of 1 John: A Survey of Proposals“, *Currents in Biblical Research* 12 (2014.), 194-215.

Bog svjetlost), nego se naglašava da se do toga Boga, koji je svjetlost, dolazi kroz zajedništvo s njim i priznavanjem grijeha.

1. Život vječni (1,1-2)

Prvi reci (r. 1-2) donose nekoliko tvrdnji koje pisac želi prenijeti. Prvu tvrdnju koju autor želi prenijeti, a koja se nalazi u prvom retku, jest to da je transcendentno postalo imanentno, da se duhovno utjelovilo. Prvo što, dakle, želi prenijeti jest činjenica *utjelovljenja*. Transcendentnost, koja se izriekom ne spominje, primjetna je u izričaju „što bijaše od početka“. U tome se 1 Iv razlikuje od prologa Ivanova evanđelja, gdje se govori o apsolutnom početku, a ovdje o početku Isusove egzistencije kao čovjeka.

A taj se izričaj „od početka“ „ἀπ’ ἀρχῆς“ prije svega u SZ (LXX) odnosi na nešto što prethodi vremenu ili na nešto što je jako staro.¹³ Tako Hab 1,12 ističe: „Nisi li od davnih vremena (ἀπ’ ἀρχῆς), Jahve, Bože moj“; a Mudr za idole u 14,13 kažu: „Nije ih bilo u početku (ἀπ’ ἀρχῆς) niti će ih biti dovijeka.“ Za razliku od njih, Bog je postojao „od početka“. On i njegovo postojanje nadilazi ljudska vremenska ograničenja, nadilazi kategorije vremena i prostora.

Pisac u prvom retku želi naglasiti utjelovljenje Vječnoga. To utjelovljenje nije bilo metaforično, duhovno, nešto nematerijalno. Ne, to utjelovljenje bilo je stvarno, materijalno. Taj Vječni postao je opipljiv našim rukama i vidljiv našim očima i dostupan našim ušima (r. 1 „što smo čuli“). Vječni je postao povijestan, što ovaj redak stavlja u odnos s Prologom Ivanova evanđelja: „I Riječ tijelom postade i nastani se među nama“ (Iv 1,14).

O tome Utjelovljenom svjedoci su „čuli“ (ὁ ἀκηκόαμεν).¹⁴ Iako samo slušanje ne mora biti dovoljno jak argument da se nekoga u nešto uvjeri, ono s drugim čimbenicima može biti uvjeravajući dokaz.

Sljedeći glagol koji pisac koristi jest glagol „vidjeti“ (ὁ ἑώρακαμεν). Gledajući uporabu tog izraza u Svetom pismu, moglo bi se zaključiti da se on koristio za svjedočenje prije svega Božje prisutnosti

¹³ Izričaj ἀπ’ ἀρχῆς u LXX nalazi se 39 puta. Evo mjesta gdje se dotični izričaj nalazi: Pnz 11,12; Jš 24,2; 2 Sam 7,10; 14,26; 1 Ljet 17,9; 2 Ljet 23,8; Neh 12,46; Jdt 8,29; Ps 73,2; 77,2; Prop 3,11; Mudr 6,22; 9,8; 12,11; 14,13; Sir 16,26; 24,9; 36,10; 39,25; 51,20; Am 6,7; Mih 5,1; Hab 1,12; Zah 12,7; Iz 1,26; 2,6; 22,11; 23,7; 42,9; 43,13; 44,8; 45,21; 48,8.16; 63,16.19; Bar 3,26; Ez 16,55; 42,12. U 1 Iv se pak koristi 8 puta: 2,7.13.14.24(2x); 3,8.11. Izraz se isto tako dva puta koristi u 2 Iv te dva puta u Ivanovu evanđelju.

¹⁴ Paralele na ovaj izričaj u NZ su Iv 4,42; a u LXX Jš 2,10; 9,9; Zah 8,23.

i Božjeg djelovanja.¹⁵ Želi se reći da je Utjelovljeni stvarnost, a ne neka „prikaza“.

Nakon toga se koristi glagol „razmotriti“ (ἐθεασάμεθα). Glagol uključuje pomno promatranje, promišljanje, svjedočenje, izvođenje određenog zaključka. Isti oblik pojavljuje se i kod Iv 1,14,¹⁶ dok se u 1,32 ne pojavljuje isti oblik, ali se koristi isti glagol θεάομαι (a isti je slučaj i u 1 Iv 4,14).

I posljednji izraz u prvom retku kojim se opisuje da je Utjelovljeni stvarno prisutan jest zbog toga što su ga svjedoci rukama „opipali“ (ἐψηλάφησαν). Riječ uključuje fizički kontakt, dodir. Tako Suci 16,26 kažu: „Samson tada reče dječaku koji ga je vodio za ruku: ‘Vodi me i pomoz mi da opipam stupove na kojima počiva zdanje da se naslonim na njih.’“ Još je snažnija paralela kod Lk 24,39 gdje Isus kaže apostolima: „Pogledajte ruke moje i noge! Ta ja sam! Opipajte me (ψηλάφησατέ με) i vidite jer duh tijela ni kostiju nema kao što vidite da ja imam.“

Inače je početak poslanice jako složen. Radi se o tome da u grčkom originalnom tekstu prva tri i pol retka tvore jednu dugu rečenicu, koja se u prijevodima na moderne jezike i ne uočava. Uobičajeni poredak u rečenicama (subjekt – glagol – objekt) na početku nije prisutan. Pisac ovdje prvo stavlja objekt (radi naglašavanja), a tek kasnije donosi subjekt i glagol (u jednoj riječi – „navješćujemo vam“ što se nalazi u drugom retku). Objekt ove rečenice je „ono što bijaše od početka“, tj. poruka. Pisac im navješćuje „poruku“, a ta poruka je sam Isus Krist. Kršćanska poruka je identična s Isusom. „Poruka“ je postala čovjekom tako da ju se moglo čuti, vidjeti i dotaći.

Tu tvrdnju koju pisac u prvom retku želi prenijeti svojim čitateljima, a to je činjenica utjelovljenja, kasnije će dobiti svoje upotpunjenje u nastavku pisma. Naime, tek kasnije u pismu postaje razvidno da su oni, kojima je pismo upućeno, nijekali da je Isus Krist

¹⁵ Naime, izraz se pojavljuje samo pet puta u Novom zavjetu; tri puta u prva tri retka ove poslanice, a ostala dva puta u Ivanovu evanđelju (Iv 3,11; 20,25) gdje je naglasak na Božjem mesijanskom djelovanju po Isusu Kristu. A u LXX se ovaj oblik pojavljuje 7 puta (od toga četiri govore o špijuniranju u Kanaanu – Br 13,28.32.33; Pnz 1,28), dok Post 26,28 govori o tome da je Abimelek vidio da je „Jahve s tobom“ (tj. Izakom). Suci 13,22 ističu: „Zacijelo ćemo umrijeti ... jer smo vidjeli Boga“. I Sir 43,32 kad koristi ovaj oblik, povezuje ga s Bogom: „Mnogo je otajstava većih nego su ova, jer smo vidjeli samo neka od djela njegovih!“

¹⁶ Tu se pak tome glagolu teško može pripisati značenje „promišljati“ ili „svjedočiti“. Vidi npr.: John F. McHUGH, *John 1–4. The International Critical Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testament* (London: T&T Clark, 2009.), 57.

(1 Iv 2,22) te nijekali da je Isus Krist došao u tijelu (1 Iv 4,2).¹⁷ Tek tada postaje jasno zašto pisac odmah na početku želi naglasiti Isusovo utjelovljenje, tj. činjenicu da se Bog utjelovio.

U *drugom retku* pisac stavlja naglasak na to kolika je vrijednost *svjedoka* i njihova svjedočanstva o samoj činjenici utjelovljenja. Oni koji su bili povijesni svjedoci izvanrednog događaja spasenja, relevantni su svjedoci da je to spasenje ostvareno u osobi utjelovljenoga Boga – Isusa Krista. I sam Isus im je to stavio u zadaću prije nego li je uzašao na nebo (Dj 1,8: „Nego primit ćete snagu Duha Svetoga koji će sići na vas i bit ćete mi svjedoci u Jeruzalemu, po svoj Judeji i Samariji i sve do kraja zemlje.“).

Redak počinje riječju „život“ (ζωή) što je karakterističan ivanovski izraz. Naime, riječ se nalazi 135 puta u NZ, a od toga: 36 puta u Ivanovu evanđelju te 13 puta u Prvoj Ivanovoj poslanici (dok se u 2 i 3 Iv uopće ne spominje). Riječ „život“ ima značenje stvarnosti koja je suprotna smrti (Fil 1,20), međutim češće uključuje značenje posebne kvalitete životnog postojanja. Riječ je mogla uključivati dvije svari. Prvo, mogla se odnositi na samog Isusa koji jasno kaže da je on život (Iv 11,25). A s druge strane, mogla se odnositi na preokupaciju ljudi – da žive. Pisac, dakle, redak počinje naglaskom na životu u najširem smislu, a onda taj termin „sužava“ ističući da se radi o „vječnom životu“. Bez vječnog života ovaj prolazni nema smisla. A onaj koji vodi prema vječnom životu, jest Utjelovljeni Isus Krist.

„Život“ i „vječni život“ za pisca su sinonimi, kao što su mu sinonimi i izrazi „vječni život“ i „spasenje“. Život koji je objavljen, očitovan, jest izvor vječnog života. Pitanje vječnog života je sržno pitanje za pisca Prve Ivanove poslanice.¹⁸ Vječni život je dar koji Bog daje onima koji vjeruju. Oni koji čuju i prime navještaj (r. 3), bit će dionici života, dijelit će zajednički život od Boga, vječni život.

Uz to što pisac ističe važnost utjelovljenja i svjedoka, on naglašava i važnost *očitovanja*, to jest, činjenicu da se Utjelovljeni očitovao. Za očitovanje se koristi izraz ἐφανερώθη.¹⁹ Taj Utjelovljeni je bio kod Oca; a za pisca Prve Ivanove poslanice Otac i Sin su jedno i kad se govori o jednom, i drugi je uključen.

Prvi, uvodni, dio Prve Ivanove poslanice (r. 1-2) sadržava dakle

¹⁷ Slična sumnja u Isusov dolazak u tijelu može se naći i u Drugoj Ivanovoj poslanici. Tamo se u r. 7 kaže: „Jer iziđeše na svijet mnogi zavodnici koji ne ispovijedaju Isusa Krista koji dolazi u tijelu.“

¹⁸ Vidi o tome i u: Craig F. SIMENSON, „Speaking God’s Language: The ‘Word of Life’ in 1 John 1:1–2:2“, *Currents in Theology and Mission* 41,6 (2014.), 396-403.

¹⁹ Pisac u 1 Iv ovaj izraz koristi devet puta: 1 Iv 1,2(2x); 2,19.28; 3,2(2x).5.8; 4,9.

glavnu poruku da se Isus utjelovio te da se očitovao, da o njemu treba svjedočiti i, što je najvažnije, da je on donio život vječni. Njegovo utjelovljenje, koje će završiti spasenjskom mukom i uskrsnućem, zalag je vječnog života.

2. Zajedništvo s Bogom (1,3-8)

Sljedeće što pisac naglašava u *trećem retku* je *zajedništvo s Bogom*. Zajedništvo je cilj naviještanja. No, ne radi se o bilo kakvu zajedništvu, nego o zajedništvu onih koji poznaju Boga Oca i Sina Njegova.

Riječ „zajedništvo“ (κοινωνία) nije prečesta u NZ, i nalazi se ondje samo 19 puta, s tim da se nikad ne pojavljuje u evanđeljima. U ivanovskom korpusu pojavljuje se samo u Prvoj Ivanovoj (1,3.6.7). Riječ ima značenje dijeljenja zajedništva, iskustva jake veze, posebno veze povjerenja, odnosa između ljudi i Boga ili ljudi međusobno. Kod pisca riječ prije svega znači odnosno zajedništvo koje Isus uspostavlja između sebe i svojih prvih sljedbenika. To je zajedništvo s Ocem i s Isusom Kristom.²⁰ „Ovdje se bavimo objavom života, vječnog života, dovodeći one koji vjeruju da *dijele* vječni život, ne u individualističkom smislu, nego zajednički dijeleći vječni život s Ocem i Sinom. Posljedično tome, 1 Iv tvrdi da su oni koji zajednički dijele život od Boga, u međusobnom odnosu, i to je temelj za ivanovsko shvaćanje mogućnosti i obveze uzajamne ljubavi (5,1-5).“²¹ Nema zajedništva ako mu temelj nije Krist. Kršćansko zajedništvo nije neka sentimentalna povezanost slučajnih pojedinaca, nego se radi o dubokom zajedničkom odnosu onih koji ostaju „u Kristu“ (vidi: 1 Iv 3,23-24).

Poredak glagola u trećem retku odražava i piščevu teologiju. Naime, nakon što su ljudi „vidjeli“ i „čuli“, tj. upoznali Isusa, slijedi djelovanje. To jest, nakon spoznaje slijedi djelovanje, a to je da treba „navješćivati“ i da treba „imati zajedništvo“ s Ocem i Sinom.

Uz to što je u trećem retku rečeno koja je prva svrha naviještanja (zajedništvo), u četvrtom retku ističe se koja je druga svrha tog

²⁰ Izraz „Isus Krist“ rijetko se koristi u Ivanovu evanđelju (samo dva puta – 1,17; 17,3); dok se u 1 Iv koristi 7 puta (1,3; 2,1; 3,23; 4,2.15; 5,6.20). Poruka 1 Iv jest da se do zajedništva s Bogom (Ocem i Sinom) dolazi preko zajedništva međusobno (vidi: 1 Iv 4,7-8.11-12; 4,20-21; 5,1-3). O temi zajedništva u 1 Iv vidi i: PHEME PERKINS, „Koinonia in 1 John 1:3-7: The Social Context of Division in the Johannine Letters“, *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983.), 631-641.

²¹ J. PAINTER, *1, 2, and 3 John*, 137.

naviještanja – to je da „radost naša²² bude potpuna“. A ta radost je jedino s Isusom. Sama riječ „radost“ nalazi se po jednom i u 2 i 3 Iv te 9 puta u Ivanovu evanđelju (od sveukupno 59 puta u NZ). U evanđelju uvijek riječ nosi eshatološku konotaciju.²³ Radost se često u NZ spisima povezuje s Isusom. Ona je bila pri njegovu rođenju (Lk 1,14; 2,10), ona je bila prisutna pri apostolskom služenju (Lk 10,17), kad su apostoli susreli uskrslog Krista (Lk 24,41).

Ta će radost biti potpuna. Za riječ potpun koristi se glagol πληρώ čije bi značenje moglo biti blisko s riječju τελειώ „biti savršen“ – a ta se riječ najčešće u 1 Iv povezuje s ljubavlju (1 Iv 2,5; 4,12.17.18).

Peti redak mnogi bibličari smatraju ne samo središnjim retkom prvog poglavlja nego i središnjim retkom cijele Prve Ivanove poslanice. Razlog je što se u njemu donosi definicija Boga, a to je da je Bog svjetlost.²⁴ Uglavnom se donose četiri razloga kao potvrda uvjerenja da je tvrdnja „Bog je svjetlost“ središnja i glavna tvrdnja cijele poslanice.²⁵ Prvo, sama formulacija na početku 5. retka upućuje na važnost i bremenitost. Naime, sam pisac ističe da je ni manje ni više nego od Isusa čuo tvrdnju da je „Bog svjetlost“. I ta tvrdnja zvuči kao da se u njoj sve tvrdnje slijevaju. Drugo, peti redak je prva tvrdnja nakon prva četiri retka i zvuči kao glavni redak za ono što slijedi. Treće, iako je Isus Krist formalni sadržaj Ivanove poruke, Bog Otac je materijalni sadržaj te poruke jer sve što Ivan govori o Sinu, odnosi se i na Oca u Prvoj Ivanovoj poslanici. I četvrto, tvrdnja da je Bog svjetlost ima čvrst korijen u starozavjetnoj teologiji. Tako na primjer Ps 27,1 ističe: „Jahve mi je svjetlost i spasenje“; Ps 36,10 „tvojom svjetlošću mi svjetlost vidimo“.

Inače, redak 5. počinje frazom „a ovo je“ (καὶ ἔστιν αὕτη) koja se prije svega odnosi na ono što slijedi nego li na ono što prethodi (usp.: 1 Iv 2,25; 3,11.23; 5,3.4.11a.14). A to što slijedi je „navještaj“ (ἀγγελία).²⁶ Pisac govori o „navještaju“ koji se treba prenijeti drugima, onima koji nisu imali direktno iskustvo Krista. Taj navještaj dolazi od Isusa koji

²² Puno bi logičnije bilo očekivati izraz „da radost vaša bude potpuna“ što se i nalazi u nekim ranim rukopisima. Međutim, budući da je taj ispravak očekivan, neočekivani izraz „naša radost“ je gotovo sigurno originalan izraz. Vidi i: I. H. MARSHALL, *The Epistles of John*, 105, bilješka 19.

²³ Vidi: Raymond Edward BROWN, *The Epistles of John. Translation, with Introduction, Notes, and Commentary*. Anchor Bible (New York: Doubleday, 1982.), 173-174.

²⁴ Već spomenuta druga „definicija“ Boga, a to je da je on ljubav, također je tema koju mnogi bibličari smatraju veoma važnom u 1 Ivanovoj, ako ne i središnjom.

²⁵ O tim argumentima vidi: R. W. YARBROUGH, *1-3 John*, 47.

²⁶ Tu riječ pisac u 1 Iv koristi samo dva puta, ovdje i u 3,11.

je vidljivi Bog, za razliku od nevidljiva Oca, kao što kaže Iv 1,18: „Boga nitko nikada ne vidje: Jedinorođenac - Bog - koji je u krilu Očevu, on ga obznani.“

Sveto pismo obiluje imenima i metaforama za Boga, a jedno od tih imena je i svjetlost. Piščeva tvrdnja da je „Bog svjetlost“ u suprotnosti je s poganskim vjerovanjem gdje bogovi i božice imaju tijelo. Pravi Bog stvara svjetlost, ali ga se sa svjetlošću ne bi smjelo poistovjetiti. Iako SZ vrlo često pravi paralelu između Boga i svjetla, ipak ne poistovjećuje tako često Boga sa svjetlošću. To ipak čini u Ps 27,1; 36,10; 43,3. Bog je načinio svjetlost (Post 1,3); on je Izraelcima osvjetljavao put (Izl 13,21). On je onaj koji razgoni tminu (2 Sam 22,29), koji prosvjetljuje (Ezr 9,8), on je svjetlost čovjeku (Mih 7,8). Svjetlost se može povezati i s Božjom svetošću jer SZ često opisuje Božju svetu prisutnost kao vatru koja žari svjetlost (Izl 34,29-35 govori o Mojsiju kojem je iz lica izbijala svjetlost jer je razgovarao s Bogom).

Ne samo da pisac 1 Iv govori o Bogu kao svjetlosti nego i pisac Ivanova evanđelja govori o Isusu kao svjetlosti. Isus sam tvrdi da je svjetlost svijeta (Iv 8,12; 9,5). On kaže isto tako: „Ja – Svjetlost – dođoh na svijet da nijedan koji u mene vjeruje u tami ne ostane“ (Iv 12,46). Kao što je Bog svjetlost, tako je i Isus utjelovljenje božanske svjetlosti.

Naglašavajući da je Bog svjetlost, pisac je mogao indirektno reći da je zajednica kojoj piše imala problema s tamom u doktrinalnom i moralnom smislu te problema s odnosima u zajednici. Da bi to moglo biti tako, pokazuje činjenica da poslanica sadržava upute za korigiranje nauka i tako upućuje na doktrinalnu tamu; u isto vrijeme pisac koristi dosta imperativa što upućuje na moralne probleme; a i problemi u zajednici (nedostatak samilosti, mržnja) pozivaju da se istakne važnost ljubavi, što pisac u poslanici i čini.²⁷

Svoj govor o Bogu kao svjetlosti pisac zaključuje tvrdnjom da „tame“²⁸ u njemu nema nikakve“. Tom „negirajućom“ rečenicom želi se samo pojačati ono što je rečeno prije. Takav način izražavanja nije uopće stran piscu (vidi: 1 Iv 2,7.21.27; 3,18; 4,10; 5,2). Kao da

²⁷ O tome kakvih je sve problema bilo u ivanovskoj zajednici vidi: Paul N. ANDERSON, „Identity and Congruence: The Ethics of Integrity in the Johannine Epistles“, Ruben ZIMMERMANN – Stephan JOUBERT (ur.), *Biblical Ethics and Application: Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.), 331-351.

²⁸ Moglo bi se reći da je riječ „tama“ karakteristično ivanovska, budući da je osim u evanđelju (gdje se koristi 8 puta) i 1 Iv (gdje se koristi 6 puta), nalazimo samo po jednom kod Mt i Lk.

se „negirajućom“ tvrdnjom o Bogu želi upozoriti one koji Boga ne prihvaćaju kao svjetlost. I nakon petog retka pisac u biti mijenja ton, koji postaje sve više upozoravajući prema onima koji su se okrenuli tami, a ne svjetlosti. To će biti očito u 1 Iv 1,9 – 2,2 gdje će se tražiti priznavanje grijeha da bi čovjek došao do Boga i vječnog života.

Pisac, s jedne strane, kroz pozitivnu tvrdnju želi istaknuti kakav je Bog (da je svjetlost), a onda, „negativnom“ tvrdnjom, pojačati izrečenu tvrdnju aludirajući na to da je život u tami nespojiv s Bogom i da onaj koji živi u tami, ne može imati zajedništvo s Bogom. Ističući da je Bog svjetlost, pisac je želio reći: „Bog je dobar, i zlu nema mjesta uz njega.“²⁹ To jest, oni koji slijede Boga, ne smiju činiti zlo jer su zlo i Bog u suprotnosti.

Šesti redak, kao i susljedna četiri, su „ako rečenice“ – počinju veznikom „ako“ (ἐάν).³⁰ Prva, treća i peta su negativne (ne činimo istine; istine nema u nama; riječi njegove nema u nama), dok su druga i četvrta pozitivne (čisti nas; očistit će nas). U tih pet „ako-rečenica“ pisac obrađuje teme zajedništva, tame, svjetla, istine, grijeha, pravednosti, Božjeg Sina i Božje riječi. Dok je peti redak govorio o Bogu, ove „ako rečenice“ usredotočuju se na one koji se suprotstavljaju Bogu i koji svojim djelovanjem nisu blizu Boga.³¹

Tema zajedništva (o kojoj je pisac govorio u r. 3) ponovno dolazi na vidjelo na početku 6. retka. Prvo zajedništvo (r. 3) odnosilo se na čitatelje i „nas“, dok se sada radi o zajedništvu između čitatelja i Boga (kako Oca, tako i Sina). Oni koji hode u tami (r. 6), nemaju zajedništva s njim, a oni koji hode u svjetlosti (r. 7), imaju zajedništvo s njim i međusobno. Oni koji hode u tami tvrde da imaju zajedništvo s Bogom, a zapravo žive suprotno svim postulatima života na koji su pozvani.

Kao što je rečeno, r. 6 počinje veznikom „ako“ (ἐάν).³² Radi se o ljudima koji smatraju da su u zajedništvu s Bogom, a zapravo su

²⁹ I. H. MARSHALL, *The Epistles of John*, 109.

³⁰ To u hrvatskom prijevodu nije tako očito, posebno ne reci 6, 8, 10. Navedeni reci u hrvatskom prijevodu glase isto: r. 6 – „rekremo li“; r. 8 – „rekremo li“; r. 10 – „rekremo li“.

³¹ Stil tih rečenica je stil dijatribe, a to se ogleda u jednostavnom, parataksnom stilu (nizanje rečenica bez veznika), paralelizmu i antitezama te imperativima i upozorenjima. Vidi: R. W. YARBROUGH, *1–3 John*, 52.

³² Ovaj veznik pisac 1 Iv često koristi. Od 333 puta koliko se koristi u NZ, 22 puta ga koristi pisac 1 Iv, što je prema broju korištenja odmah iza četiri evanđelja i 1 Kor. Vidi: Anto POPOVIĆ, *Grčko-hrvatski rječnik Novoga zavjeta sa statistikom grčkih riječi* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2016.), 58.

daleko od njega. I to je u biti laž i ne „činjenje istine“.³³ Oni u neku ruku smatraju da grijeh nije važan; da je moguće biti u zajedništvu s Bogom, a činiti nepravdu. Cilj života u Kristu je zajedništvo s Bogom koji je svjetlost. Međutim, neki su prihvatili tamu i sami se odvojili od Boga. I stoga neće biti baštinici života vječnoga jer su odbacili zajedništvo s Bogom (r. 6) i jer ne priznaju svoje grijehe (r. 9).

„Hodanje u tami“ izraženo je prezentom, što upućuje na trajnost, tj. radi se o onima kojima je hod u tami nešto uobičajeno, nešto što oni neprestano čine. „Trajno življenje u tami upućuje na stav duha, što se odražava u konkretnim činima lošeg ponašanja, ali i ide iznad toga; to uključuje odlučnost birati grijeh (tamu) radije nego li Boga (svjetlost) kao trajnu sferu postojanja (usp.: Iz 9,2; Rim 2,19; također: Iv 3,20).“³⁴

Pisac u šestom retku opisuje jednu od vrlo čestih zabluda: ljudi smatraju da čine ispravno (i ne osjećaju se krivim ili nekog drugoga optužuju), a u Božjim očima to je potpuno krivo. Takvih primjera u Svetom pismu ima mnogo: od Adama koji za grijeh okrivljuje Evu (Post 3,12-13); Kajina koji se pravi da ništa ne zna o bratovoj smrti (Post 4,9); Noe koji za svoje opijanje okrivljuje sina (Post 9,25); Josipove braće koja smatraju da je ispravno što su ga prodali u Egipat (Post 37); Arona koji okrivljuje narod zbog idololatrije (Izl 32,22). Jedno je smatranje, a drugo je činjenje. Kršćansko ponašanje ne može se odvojiti od kršćanskog iskustva, niti se etika može odvojiti od vjere (tj. moralno ponašanje od dogmatskih postulata). Vjera i ponašanje moraju ići „ruku pod ruku“.

Za razliku od šestog, *sedmi redak* ide iz pozitivnog kuta gledanja i ističe da oni koji hode u svjetlosti, imaju zajedništvo međusobno i s Bogom i da ih on čisti od svih grijeha. Međutim, oni koji nisu u zajedništvu međusobno, ne mogu biti ni u zajedništvu s Bogom. Ono što čini da to zajedništvo bude moguće, jest krv Isusa Krista. Isusova krv, tj. njegova smrt, ljude pomiruje s Bogom i ona ima spasenjski učinak za ljude. Iz NZ jasno se da zaključiti da je Isus u poslušnosti prinio istinsku i trajnu žrtvu za grijehe (usp.: Rim 3,25; Heb 9,12-14; 10,19-22; Otk 1,5). U tom smislu izraz da Isusova krv čisti od svih grijeha znači da su na križu naši grijesi učinkovito i trajno uklonjeni.

³³ Izraz „činiti istinu“ (ποιεῖν ἀλήθειαν) je semitski izraz i stran je grčkom načinu razmišljanja tako da se očito radi o izričaju koji je doslovno preveden na grčki. U LXX izraz se može naći na nekoliko mjesta: Post 47,29; Jš 2,14; 2 Sam 2,6; 15,20; Tob 4,6; 13,6.

³⁴ S. S. SMALLEY, 1, 2, 3, *John*, 22.

Ta Isusova krv „čisti“ ljude. Za izraz „čistiti“ pisac upotrebljava riječ *καθαρίζω*, koja se jedino ovdje te u r. 9 koristi u cijelom ivanovskom korpusu.³⁵ U grčkom jeziku, kao i u hrvatskom, za glagol „čistiti“ koristi se prezent čime se ukazuje na trajno čišćenje, budući da grčki prezent ukazuje na trajnost. Isus trajno čisti one koji hode u svjetlosti jer je čistoća od grijeha temelj jedinstva s Bogom. Onaj tko želi biti s Bogom, mora biti čist. Krv čisti „od svakoga grijeha“. Hrvatski prijevodi prevode grčki pridjev *πᾶς* sa „svaki“.³⁶ Pridjev, ako je bez člana i u jednini, znači „sav, svaki“.³⁷ Pitanje je kako shvatiti taj pridjev? Da li „svaki“ znači svaki pojedinačni grijeh ili svi grijesi ukupno? Hrvatski prijevod je ispravan i dobar, s tim da i značenje „svi“ nije isključeno u smislu da Kristova krv čisti od „svih grijeha“.

Osmi redak ponovno kreće iz „negativne“ perspektive (kao i šesti) gdje se tvrdi da istine nema u onima koji ističu da grijeha nemaju. Ono što izlazi iz usta, odražava ono što se nalazi u čovjeku. Isus je to ovako uobličio: „Ta iz obilja srca usta govore!“ (Mt 12,34). Pisac, dakle, pretpostavlja osobu koja tvrdi da nema grijeha.

Treba obratiti pozornost na izričaj „(ne)imati grijeh - *ἀμαρτίαν οὐκ ἔχομεν*“. Radi se o izričaju koji se uopće ne može naći u LXX, a u Novom zavjetu je svojstven ivanovskom korpusu i nigdje drugdje se ne pojavljuje. U Ivanovu evanđelju se konstrukcija koristi četiri puta i svaki put je koristi Isus. U Iv 9,41 Isus upozorava farizeje: „Da ste slijepi, ne biste imali grijeha (*οὐκ ἂν εἶχετε ἀμαρτίαν*)“. U Iv 15,22, referirajući se na svijet, Isus kaže: „Da nisam došao i da im nisam govorio, ne bi imali grijeha (*ἀμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν*), no sada nemaju izgovora za svoj grijeh.“ U Iv 15,24 Isus nastavlja: „Da nisam učinio među njima djela kojih nitko drugi ne čini, ne bi imali grijeha (*ἀμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν*), a sada vidješe pa ipak zamrziše i mene i Oca mojega.“ I na kraju u Iv 19,11 Isus odgovara Pilatu: „Ne bi imao nada mnoom nikakve vlasti da ti nije dano odozgor. Zbog toga ima veći grijeh (*μεῖζον ἀμαρτίαν ἔχει*) onaj koji me predao tebi.“ Svaki put kad Isus koristi tu formulaciju, ona uključuje neoprostivu krivnju onih koji Isusu nisu iskazali dovoljno štovanje. Dobiva se dojam da „svaki od ova četiri primjera sadržava ono što bi se moglo nazvati kristološka pogreška – propust priznati

³⁵ Za razliku od ivanovskog korpusa, riječ *καθαρίζω* relativno se često koristi u sinoptičkim evanđeljima (18 puta). U pavlovskom korpusu koristi se tri puta (2 Kor 7,1; Ef 5,26; Tit 2,14) te četiri puta u Heb (9,14.22.23; 10,2).

³⁶ U hrvatskom jeziku riječ „svaki“ je pridjevna zamjenica; međutim u grčkom jeziku riječ *πᾶς* je pridjev.

³⁷ Vidi: James SWETNAM, *Osnove novozavjetnoga grčkog jezika* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet, 2011.), 114.

Isusov status i vlast“.³⁸

Tvrđnja da čovjek nema grijeha, piscu je mogla biti neprihvatljiva iz dva razloga. Prvo, zbog činjenice da u nekoliko redaka kasnije (1 Iv 2,2) pisac tvrdi da je Isus pomirnica za grijeha svega svijeta. A ako netko ne bi imao grijeha, onda Isus ne bi imao razloga umrijeti za njega. A drugi razlog moglo bi biti starozavjetno uvjerenje da nema onoga tko je bez grijeha.³⁹ Upravo zbog toga je Isus i došao da bi čovjeka otkupio od grijeha. Uz SZ i NZ i židovski pisac novozavjetnog vremena Filon govori o grešnosti čovjeka te donosi nekoliko zanimljivih konstatacija: „Biti svjestan onoga što je netko učinio loše i kriviti sebe za to, svojstvo je pravedna čovjeka.“ „Savršenost i odsutnost bilo kakva nedostatka može se naći samo u Bogu. A nedostatak i nesavršenost nalaze se u svakom čovjeku.“ „Ne postoji čovjek koji je samouvjerenito prošao tijekom života od rođenja do smrti bez pada; u svakom slučaju njegovi koraci su zagazili u pogreške, neke svojevolske, a neke nesvojevolske.“⁴⁰

Pisac tim riječima želi posvijestiti da ljudi prečesto odstupaju od Božjih standarda i tada se zavaravaju da ništa krivo nisu učinili. A to je „varanje“ samog sebe. Za taj izraz pisac koristi glagol *πλανᾶω*, koji je vrlo čest u LXX, i može se naći preko 120 puta.⁴¹ Tamo se „općenito koristi za kršenje objavljene volje Božje i još određenije za poticanje na idololatriju“.⁴² Pisac želi upozoriti na opasnost pred kojom ljudi stoje, a to je sklonost nijekanju grijeha.

Drugi dio osmog retka „i istine nema u nama“ u neku je ruku ponavljanje prethodne tvrdnje da sami sebe varamo. Radi se, dakle, o nekoj vrsti ponavljanja kojom se želi pojačati prethodna tvrdnja. Dakle, ne samo da je čovjek u krivu kad kaže da nema grijeha nego i sam sebe obmanjuje. Ono što je važno jest, kako Bog čovjeka vidi, a ne kako čovjek sama sebe vidi.

Temeljni naglasak drugog dijela (1 Iv 1,3-8) jest prije svega zajedništvo s Bogom koji je svjetlost. Da bi imao zajedništvo s Bogom, tj. da bi baštinio život vječni, čovjek mora napustiti tamu i biti u

³⁸ Vidi: R. W. YARBROUGH, *1-3 John*, 60.

³⁹ Vidi npr.: Post 8,21; 1 Kr 8,46; Job 4,17; 9,2; 14,4; 25,4-6; Ps 14,1-3; Izr 20,9; Prop 7,20.

⁴⁰ Citate donosi R. W. YARBROUGH, *1-3 John*, 60-61.

⁴¹ U Novom zavjetu glagol se nalazi 39 puta i temeljno znači: zavesti, prevariti, odlutati, biti u zabludi, varati se, lutati, vrludati. Vidi: A. POPOVIĆ, *Grčko-hrvatski rječnik Novoga zavjeta*, 143.

⁴² Herbert BRAUN, „*πλανᾶω*“, *Theological Dictionary of the New Testament*, ur. Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH, sv. 6 (Grand Rapids: Eerdmans, 1968.), 233.

svjetlosti. Grijeh je taj koji čovjeka odvlači u tamu, a od grijeha ga oslobađa Isusova spasenjska muka i smrt (krv njegova).

3. Priznavanje grijeha (1,9 – 2,2)

Umjesto nijekanja grijeha, pisac potiče da se grijeh prizna. Iako se izričito ne kaže kome se grijeh treba priznati, jasno je da priznavanje grijeha temelj za oprostjenje grijeha. Nije dovoljno da čovjek prizna da je grešan, nego je potrebno konkretan grijeh priznati i tražiti Božje oprostjenje. Preko priznanja grijeha čovjek dolazi do opravdanja i u konačnici do vječnog života. Priznavanje grijeha je stvarnost na koju potiče Stari zavjet na bezbroj mjesta. Knjiga Mudrih izreka jasno ističe: „Tko skriva svoje grijehe, nema sreće, a tko ih ispovijeda i odriče ih se, milost nalazi.“ (Izr 28,13). I Psalam 32,5 također potiče na priznavanje grijeha, što rezultira oprostom: „Tad grijeh svoj tebi priznah i krivnju svoju više ne skrivah. Rekoh: ‘Priznat ću Jahvi prijestup svoj’, i ti si mi krivnju grijeha oprostio.“ U Starom zavjetu brojni su primjeri onih koji su priznavali grijeh i koji su nakon toga zadobili milost. Klasičan primjer je David i njegovo kajanje u Ps 51 te 2 Sam 12,13. I Ezekijino priznanje krivice nije dovelo do kazne (2 Ljet 32,26); i Job se kaje za svoje riječi (Job 42,6); priznanje i stid zbog grijeha izražava i Ezra (Ezr 9,6-15), kao i Nehemija (Neh 1,6). Manaše se molio Bogu i on mu se smilovao (2 Ljet 33,12-13.18-19), slično kao i Daniel (Dn 9,4.20). O ispovijedanju grijeha govori i Novi zavjet – Jakov to izričito traži (Jak 5,16). „Prihvatanje njegova milosrđa traži od nas priznanje naših krivica“, ističe *Katekizam Katoličke Crkve*.⁴³

Iako je priznanje grijeha samo po sebi velik čin, tj. čovjeku treba snage (i milosti) da prizna grijeh, samo priznavanje grijeha nije dovoljno, tj. učinak ne leži u samom činu priznanja, nego učinak leži u Bogu koji je „vjeran i pravedan“ i koji će stoga oprostiti čovjekov grijeh. Židovi su u SZ Boga temeljno shvaćali kao vjernog i pravednog (o tome vidi: Izl 34,6-7; Pnz 32,4; Ps 19,9-10; 33,4-5; 85,12; 96,13; 119,160). A ta Božja svojstva nužno se vežu uz oprostjenje (vidi: Iz 1,18; Jr 31,34; 33,8; 50,20; Ez 18,21-23; 33,11.14-16). Uvjerenost da će Bog oprostiti grijehe, leži i u njegovim obećanjima: „Tko je Bog kao ti koji prašta krivnju, koji grijeh oprašta i prelazi preko prekršaja Ostatka baštine svoje, koji ne ustraje dovijeka u svome gnjevu, nego uživa u pomilovanju? Udijeli Jakovu vjernost svoju, dobrotu svoju Abrahamu, kako si se zakleo ocima našim od dana iskonskih“ (Mih 7,18.20). Božja

⁴³ *Katekizam Katoličke Crkve* (dalje KKC) (Zagreb: Glas Koncila, 1994.), § 1847.

„vjernost“ povezuje se u Bibliji s njegovim savezničkim obećanjima, a ta obećanja uključuju oprostenje kad čovjek raskine saveznički odnos. To jest, oprostenje je sastavni dio Božje vjerne naravi. A i Božja „pravednost“ veže se uz njegovu vjernost. Bog pokazuje svoju pravednost ostajući vjeran svojim obećanjima opraštanja, čak i onda kad čovjek ne ispuni svoje savezničke obveze. Božja pravednost je spasenjski čin, ne samo Božji atribut. Bog oprašta zato što mu je u naravi da oprašta.⁴⁴

Onome koji prizna svoje grijehе, Bog će ih otpustiti. Za riječ „otпустiti“ koristi se glagol ἀφίημι,⁴⁵ onaj isti koji se koristi u Očenašu kad se kaže „i otpusti nam (ἄφεσις ἡμῶν) duge naše“ (Mt 6,12; Lk 11,4). Božje otpuštanje grijehа ima preobražavajući učinak, ono mijenja čovjeka. R. W. Yarbrough citira Schlattera koji kaže: „Zato što Bog voli pravdu, on dovodi do konca našu nepravедnost i obdaruje nas svojom pravednošću s pobjedničkom snagom koja omogućuje da pravednost stanuje u nama i tako transformira naše ponašanje prema Bogu i drugima.“⁴⁶

Priznavanje grijehа vodi i do čišćenja od svake nepravde. Formula koja se ovdje koristi paralelna je onoj koja se koristi u retku 7: „čisti nas od svakog grijehа“. Izraz „nepravda (ἀδικία)“ u 9. retku označava specifične (konkretne) čine zloće i prijestupa.

Bez priznavanja grijehа teško se može govoriti o čovjekovu približavanju Bogu i priznavanju Boga. Onaj tko ne priznaje svoju grešnost, teško da može priznati i Božju svetost. „Molba za oprostenje čin je koji prethodi euharistijskom slavlju, a tako i osobnoj molitvi.“⁴⁷ To jest, bez priznavanja grijehа i bez molbe za oprostom ne može se pristupiti euharistiji ni osobnoj molitvi. Priznavanje grijehа i molba za oprost preduvjet su za euharistiju i osobnu molitvu.

Deseti redak je posljednji u nizu „ako-rečenica“ koje počinju u šestom retku. Može se dobiti dojam da je početak desetog retka ponavljanje početka osmog retka („Reknemo li da grijehа nemamo“). Međutim, redak deseti koristi perfekt (οὐχ ἡμαρτήκαμεν - nismo

⁴⁴ O tome da je u Božjoj naravi da oprašta i o primjerima gdje je to opisano u SZ vidi: Judith M. LIEU, „What was from the Beginning: Scripture and Tradition in the Johannine Epistles“, *New Testament Studies* 39 (1993.), 461-466. O temi oprostjenja vidi i: Ed GLASSCOCK, „Forgiveness and Cleansing according to 1 John 1:9“, *Bibliotheca Sacra* 166 (2009.), 217-231.

⁴⁵ U hrvatskom prijevodu to se ne vidi, ali u grčkom originalu glagol „otпустiti“ je u aoristu što upućuje na to da su oprostenje i očišćenje svršene radnje.

⁴⁶ R. W. YARBROUGH, *1-3 John*, 64.

⁴⁷ KKC, § 2631.

zgriješili), a ne prezent (ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν - grijeha nemamo) kao što je to slučaj s osmim retkom. Tvrdnja da „nismo zgriješili“ stavlja čovjeka u stanje bezgrešnosti, a takva tvrdnja ima nesagledive posljedice. A jedna od njih je da se time Boga pravi „lašcem“. A laž je jasno zabranjena u SZ (Lev 19,11: „Nemojte krasti; nemojte lagati i varati svoga bližnjega“); a i NZ u Dj 5,3-4 kažu da je smrt zadesila Ananiju i Safiru jer su lagali. Sam Isus štoviše lašcem naziva đavla (usp.: Iv 8,44). Stoga je neprihvatljivo sve što vodi tome da se Boga svrsta u kategoriju lašca.

Druga implikacija onih koji tvrde da nisu zgriješili, jest da Božje riječi nema u njima; to jest, da riječ Evanđelja nije došla do njih, i da stoga, bez obzira na to da li tvrdili da su kršćani, oni to nisu. Prihvatanje Božje riječi nije kompatibilno s vjerovanjem da čovjek nema grijeha. Ili drukčije rečeno, samo onaj tko se prizna grešnikom, može prihvatiti Božju riječ.

Prvi redak drugog poglavlja je poticaj i svrha pisanja, a to je da ne griješe. Je li moguće ne griješiti? Je li ovo samo piščeva nerealna želja? Nije. A to je potkrijepljeno nastavkom rečenice gdje se ističe da i ako se sagriješi, postoji onaj koji te grijehe briše. Zbog svoje žrtve na križu i zbog svih implikacija koje ta žrtva nosi, jasno je da grijeh nema zadnju riječ i jasno je da on na kraju ne pobjeđuje.

Poimanje grijeha u današnjem svijetu vrlo je različito.⁴⁸ Neki će reći da grijeh nije nutarnje povezan s osobom, što se može vidjeti u frazi: „Bog mrzi grijeh, ali voli grešnika.“ Drugi će reći da je grijeh neodvojiv od osobe, što se može vidjeti u frazi: „Bog me takva stvorio.“ Pisac Prve Ivanove poslanice želi pozvati na savršenstvo, želi reći da prosječnost i neprihvatanje odgovornosti za krivo ponašanje nije ono na što su kršćani pozvani.

Koliko mu je stalo do vjernika, pokazuje i izrazom „dječice“ moja, izrazom koji koristi sedam puta u ovoj poslanici.⁴⁹ Iznimno mu je važno da oni ne griješe. Inače je tema grijeha piscu Prve Ivanove poslanice jako važna. Od 173 puta koliko se riječ ἁμαρτία nalazi u Novom zavjetu, u 1 Iv se nalazi 17 puta, što je na trećem mjestu po učestalosti u svim novozavjetnim knjigama. Više tu riječ koriste samo poslanice Rimljanima (48 puta) i Hebrejima (25 puta).⁵⁰ Gledajući

⁴⁸ O tim poimanjima vidi: R. W. YARBROUGH, 1–3 John, 71.

⁴⁹ Osim u 1 Iv 2,1 izraz dječice (τεχνία) nalazi se i u 2,12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21. Izraz τέχνη je deminutiv i intimniji je od izraza „djeca“ (τέκνα). Izražava prisnost.

⁵⁰ U cijelom Svetom pismu imenica „grijeh“ i s njom povezane riječi koristi se preko tisuću puta, što samo pokazuje važnost te teme. Moderni čovjek kao da je izgubio osjećaj za grijeh. Gledajući SZ i NZ, jasno je da je grijeh svako „napuštanje bilo

cijelu 1 Iv, može se uočiti da pisac temu grijeha veže uz nevjerovanje (ortodoksiju) te uz nemoralno ponašanje (ortopraksu), kao i uz neljubljenje (onaj koji nema ljubavi – on griješi). Pisac, dakle, grijeh veže uz tri polja: vjera-moral-ljubav (grijeh glede vjere, morala i ljubavi). U tom kontekstu može se ponovno istaknuti da vječni život neće baštiniti oni koji nisu u zajedništvu s Bogom (a to sigurno nisu oni koji griješe na tri gore navedena područja) te ako te grijehe ne priznaju.

No i oni koji su sagriješili, nisu bez nade. Nije propast ni ako čovjek pogriješi jer tu je zagovornik Isus Krist. Iako pisac potiče da se ne griješi, svjestan je da se to neće u potpunosti ostvariti, stoga i govori o utjesi na tom putu, a to je Isus Krist. On je zagovornik - παράκλητος. Riječ παράκλητος nalazi se samo ovdje u 1 Iv te četiri puta u Ivanovu evanđelju (Iv 14,16.26; 15,26; 16,7).⁵¹ Radi se o izričaju koji je veoma zanimljiv i temeljno označava osobu koja se zauzima za drugoga, za njegovu stvar, i koja drugome želi pomoći.⁵² Iako Ivanovo evanđelje ističe da je παράκλητος samo Duh Sveti, za pisca Prve Ivanove poslanice παράκλητος je Isus Krist. Taj zagovornik je pred Bogom, što je garancija da će grešnikov „slučaj“ doći do ušiju onog koji odlučuje, to jest do Boga.

Taj zagovornik je „pravedan“ (δίκαιος). On, dakle ima isto svojstvo kao i sam Bog, što je bilo rečeno u 1 Iv 1,9 („vjeran je on i pravedan“). Riječ δίκαιος vrlo se često koristi u LXX i uglavnom je prijevod riječi

ljudskih bilo božanskih standarda pravednosti“. Vidi: Walter BAUER – Frederick William DANKER – William Frederick ARNDT – Felix Wilbur GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 32000.), 50.

51 U LXX se može naći jedino riječ slična korijena a to je παρακλήτωρ (tješitelj) i to je jedino mjesto u SZ gdje se nalazi. Postoje pak paralele za riječ παράκλητος kod Filona koje su zanimljive. On govori o „pomoćniku“ kojeg Bog nije trebao da bi blagoslovio svijet, zatim o sinu svećenika koji „zagovara“ pomažući pri oproštenju grijeha, zatim o „posredniku“ koji pomaže grešniku koji traži oprost, te o „zagovorniku“ koji pomaže čovjeku da dođe do cara da ovaj posluša njegov slučaj. Te primjere kod Filona donosi R. W. YARBROUGH, 1–3 *John*, 76.

52 Više o tom pojmu vidi: Johannes BEHM, „παράκλητος“, *Theological Dictionary of the New Testament*, sv. 5 (Grand Rapids: Eerdmans, 1968.), 800-814; John ASHTON, „Paraclete“, *Anchor Bible Dictionary*, sv. 5 (New York: Doubleday, 1992.), 152-154. Vidi i: Lochlan SHELFER, „The Legal Precision of the Term ‘παράκλητος’“, *Journal for the Study of the New Testament* 32 (2009.), 131-150 koji naglašava da je riječ prijevod latinskog pravnog izraza *advocatus* (*branitelj na sudu*) i da je to dominantno značenje i u grčkom te tu pravnu konotaciju svakako treba imati na umu kad se prevodi na ostale jezike.

צדק⁵³ koja je usko povezana s Bogom i Božjom naravi – on je temeljno pravedan. Ivan u svojem evanđelju tu riječ koristi samo tri puta (Iv 5,30 – govori se o Isusovu sudu koji je pravedan; 7,24 – da treba suditi sudom pravednim, tj. prema Božjim standardima, a ne ljudskim; 17,25 – karakteristika koja se pridaje Bogu – da je on pravedan). U Prvoj Ivanovoj poslanici riječ se pojavljuje šest puta i odnosi se kako na Boga (1 Iv 1,9), tako i na Krista (1 Iv 2,1.29; 3,7b), zatim na osobu koja čini pravdu (3,7a) te na djela (3,12). R. W. Yarbrough donosi lijepu misao kad kaže: „Sve što je manje od pravednog zagovornika, ostavilo bi grešnike bez sigurna pristupa Bogu milosrđa, a što njihova ispovijed (1 Iv 1,9) traži i njihov grijeh zahtijeva; ‘samo pravedna osoba može učinkovito moliti za nepravednu’“.⁵⁴

Drugi redak drugog poglavlja još više pojačava i objašnjava tko je onaj koji izbavlja: on nije samo zagovornik nego je i pomiritelj. Njegova je zagovornička djelatnost dinamična. Ona je moguća zbog njegove žrtve koja je spasenjska. Ono što je on učinio svojom mukom smrću i uskrsnućem, služi kao „pomirница (ἰλασμός)⁵⁵ za naše grijeha“. No, on ne samo da je pomirница za grijeha naše nego i cijelog svijeta. To jest, pisac jasno ističe univerzalnu vrijednost Kristove smrti i učinke koju ona ima za grijeha svega svijeta.⁵⁶ Kristova smrt nema učinka samo za svijet nego za *cijeli - sav* svijet. A svijet treba spasitelja jer „sav je svijet pod Zlim“ (1 Iv 5,19). Za pisca Prve Ivanove svijet

⁵³ Više o značenju tog pojma vidi: Helmer RINGGREN – Bo JOHNSON, „צדק“, *Theological Dictionary of the Old Testament*, sv. 12 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003.), 239-264.

⁵⁴ R. W. YARBROUGH, 1-3 John, 77.

⁵⁵ Ta riječ i riječi povezane s njom u NZ označavaju da Bog pokazuje milosrđe i oprostjenje. Isus je taj, njegova smrt (njegova krv, kao što je rečeno u 1 Iv 1,7) nas otkupljuje i čisti od grijeha i na taj način se dolazi do vječnog života. Vidi i: I. H. MARSHALL, *The Epistles of John*, 117-120; S. S. SMALLEY, 1, 2, 3, *John*, 38-40; Friedrich BÜCHSEL, „ἰλασμός“, *Theological Dictionary of the New Testament*, sv. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1968.), 317-318.

⁵⁶ Pitanje opsega učinaka Isusove muke smrti i uskrsnuća jest pitanje koje je posebno postavljala reformacija. U tom kontekstu, R. W. Yarbrough se pita: „Je li Krist umro za sve, ili samo za neke? ... 1 Iv 2,2 ukazuje na to da je on to učinio u oba smisla.“ I nastavlja: „Pitanje treba pooštriti: Može li se puni eshatološki učinak križa primijeniti na sve jednako ili samo na one koji su prema Božjem planu (izboru) primili dar milosti po vjeri?“ R. W. Yarbrough tvrdi: „Za Ivana, odgovor na to pitanje je zasigurno ono drugo. U tom smislu, Isus nije trpio za svakog pojedinca ne praveći razliku, nego posebno za one za koje je Bog znao da će ih spasiti.“ I na taj način on neizravno umanjuje vrijednost Isusove spasenjske žrtve, s tim da na kraju ističe da „je točno da se ‘svega svijeta’ odnosi na vjernike raspršene svuda i u sva vremena“. R. W. YARBROUGH, 1-3 John, 80.

njeguje nemoralne vrijednosti (1 Iv 2,15-17), ne poznaje Sina Božjega niti djecu Božju (1 Iv 3,1). No, unatoč svemu Otac je poslao Sina da spasi svijet (1 Iv 4,14) i da možemo imati život po njemu (1 Iv 4,9). Međutim, u današnjem svijetu postoji dvostruko krivo gledanje na grijeh. „Jedno je da nas grijesi ne odvajaju od pristupa Bogu. Današnji ljudi shvaćaju olako grijeh i ako vjeruju u Boga, uvjereni su da on ima ‘veliko razumijevanje’ za naše slabosti i grijehe... Vjerojatno će malo ljudi zaniijekati da su čini svojevolutnog, očiglednog zla kompatibilni s pravom vjerom. No, ono što oni niječu, jest da ni jedan od njihovih vlastitih čina ne pripada toj kategoriji. Postoji odbijanje mjeriti djela prema Božjim standardima. Drugo je tvrdnja da je čovjek bez grijeha... Nitko od nas nije bez grijeha; nitko ne može tvrditi da ne trebamo čišćenje koje Isus nudi grešnicima.“⁵⁷

Zaključno se može reći za ovaj treći ulomak da se pisac nastavlja na prethodni ulomak i ističe da je za oproštenje grijeha nužno njegovo priznanje. Bez priznavanja grijeha nema opravdanja a ni vječnog života. A nema onoga tko nema grijeha i tko ne bi morao tražiti oprost za zlo i učinjene prijestupe. Uz to, pisac kao da želi reći da zbog zagovornika, koji je pomirnica za grijehe naše, čovjek ne mora biti zabrinut. Njegovo je priznati grijeh, tražiti oprost, promijeniti život i onda može očekivati zajedništvo s Bogom i baštinjenje vječnog života.

Zaključak

Na temelju strukturalne podjele 1 Iv 1,1 – 2,2 koju zagovaram, a ta je da dotični ulomak ima tri dijela: 1) 1,1-2; 2) 1,3-8; 3) 1,9 – 2,2, jasno se može vidjeti koji su glavni naglasci samog ulomka. To su prije svega vječni život, zajedništvo s Bogom i priznavanje grijeha.

Kako se dolazi do života vječnoga (1 Iv 1,2)? Dolazi se preko zajedništva s Bogom (1, Iv 1,3) i preko priznavanja grijeha (1 Iv 1,9). To je glavna poruka 1 Iv 1,1 – 2,2. Ako bi se ta poruka mogla prenijeti na današnje vrijeme, onda bi se mogla primijeniti kao poticaj na sakramentalnu ispovijed, na priznavanje grijeha. Iako sam ulomak ne govori direktno o sakramentalnoj ispovijedi, on svakako u širem smislu govori o potrebi priznavanja grijeha, nakon čega slijedi „nagrada“ – oproštenje te, u konačnici, život vječni.

⁵⁷ I. H. MARSHALL, *The Epistles of John*, 109.

EXEGETICAL ANALYSIS AND MESSAGE OF 1 JOHN 1:1 – 2:2

Summary

1 John contains many conundrums and questions that do not have a definitive answer. One of these relates to structure, specifically to the optimal way of dividing the work structurally. How this is done depends on interpretation, i.e. on a view of what may have been the main points that the writer wanted to convey. This paper offers its own structural proposal for the first part of 1 John, i.e. 1 John 1:1 – 2:2; and from this starting point it explains the text.

Beginning with a three-fold division of 1 John 1:1 – 2:2, three main messages may be discerned: 1:1-2 stresses eternal life; 1:3-8 stresses communion with God, who is defined as light; and 1:9 – 2:2 stresses the confession of sins.

When we place these three messages in relation to one another, it becomes apparent that the author's intention is to stress that we can possess eternal life (1:2) through communion with God (1:3) and confession of sins (1:9). And this is confirmed by exegetical analysis of the whole passage.

Keywords: *eternal life, communion with God, confession of sins, structure of 1 John 1:1 – 2:2.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-43
[323:316.3](497.6)
Prethodno priopćenje
Primljeno: svibanj 2018.

Zdenko SPAJIĆ
Katolički bogoslovni fakultet Univerziteta u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH - 71000 Sarajevo
zdenko.spajic2@gmail.com

PRIJEPORI OKO IZBORNOG ZAKONA U BIH: MOŽE LI INTERES OSOBE BITI U SREDIŠTU JAVNOG DISKURSA?

Sažetak

Nakon presude Ustavnog suda BiH o neustavnosti pojedinih odredbi izbornog zakona, prijepori u pogledu zakonskog rješenja doživljavaju vrhunac u izornoj godini. Prijedlozi za izmjenu izbornog zakona polariziraju se između „građanskog“ i „nacionalnog“ koncepta, iza čega se kriju stranački interesi. Drugi dio rada polazi od nekih postavki političke znanosti te argumentira da je u fragmentiranim društvima, kao što je bosanskohercegovačko, dužnost odgovornih političara graditi konsenzus oko bitnih pitanja kako se političko društvo ne bi dalje raslojavalo. Isto tako, parlamentarna demokracija u BiH treba poštovati kako građansko načelo (donji dom), tako i nacionalno (gornji dom). Treći dio argumentira da je uloga vjerskih zajednica utjecati na promjenu javnog govora polazeći od interesa osobe koja je središte sveukupnog društvenog života. Crkva se u tome poslanju služi svojim društvenim naukom.

Ključne riječi: društveni nauk Crkve, osoba, Bosna i Hercegovina, stranački interesi, nacionalni interesi, izborni zakon, konsenzus i konflikt, parlamentarna demokracija.

Uvod

Kako se Bosna i Hercegovina približava u 2018. godini još jednim općim izborima na kojima će se birati predstavnici vlasti na državnoj, entitetskoj i kantonalnoj razini, tako se sve više i sve češće govori o nužnosti izmjena izbornog zakona. Ta nužnost proizlazi prije svega iz činjenice da je Ustavni sud BiH u svojoj presudi iz

2017. pojedine dijelove izbornog zakona proglasio neustavnima.¹ Konkretno, presuda se odnosi na način izbora zastupnika u Dom naroda Federacije BiH. Međutim, i uz tu presudu, postoje drugi razlozi zbog kojih se traži, odnosno smatra potrebnom, izmjena načina izbora predstavnika u različita tijela vlasti. Jedan od njih je činjenica da se u Mostaru izbori nisu održali već deset godina. No, onaj temeljni razlog jest zahtjev da svaki narod bira svoje predstavnike, bez mogućnosti da to umjesto njega čini drugi narod. Taj zahtjev, naravno, nema za sve strane jednaku validnost, nego se tiče prije svega hrvatskog naroda.

Eklatantan primjer je izbor članova predsjedništva u kojem tri naroda imaju svojega predstavnika, od kojih se dva biraju iz Federacije, a jedan iz RS-a. Ovdje ćemo ostaviti po strani presudu Europskog suda za ljudska prava u slučaju Sejdić-Finci, po kojoj i „ostali“ imaju pravo na zastupanje i biti birani u predsjedništvo, ne iz razloga što bi to pitanje bilo nevažno, nego iz želje da ograničimo diskusiju te se pokušamo usredotočiti na temeljnu misao koju ovaj rad želi prezentirati. Pitanje izbora članova predsjedništva nije problematično za RS iz razloga što, iako je teoretski moguće da se bilo tko kandidira za člana Predsjedništva iz tog entiteta, praktično je realan samo izbor srpskog predstavnika jer srpsko stanovništvo prema popisu iz 2013. godine čini oko 83% stanovništva toga entiteta. Oni su, dakle, svoje „nacionalno pitanje“ riješili u razdoblju 1992.-1995.

Problem je daleko složeniji u Federaciji iz koje se biraju bošnjački i hrvatski predstavnici. Problematika se ne sastoji u tome da bi mogla biti izabrana dva predstavnika iz istog naroda, nego da jedan narod može izabrati oba predstavnika. To je moguće ostvariti na dva načina. Prvi je da se netko iz bilo koje etničke skupine može izjasniti pripadnikom druge etničke skupine te biti kandidiran za predstavnika određenog naroda. Drugi način je da određena politička opcija, čija se platforma ne temelji na nacionalnoj nego, recimo, ideološkoj osnovi, kandidira svojega predstavnika „iz reda“ određenog naroda te da on bude izabran kao predstavnik toga naroda. Za tu potonju mogućnost imamo i primjer kada je kandidat SDP-a dva puta biran kao predstavnik hrvatskog naroda (2006.-2014.). Svu apsurdnost izbornog zakona i nacionalnog zastupanja pokazuje podatak da je na izborima 2010. izabrani predstavnik bošnjačkog naroda dobio 162.831 glas, dok je „predstavnik“ hrvatskog naroda dobio 337.065 glasova. Ako se zbroje glasovi svih hrvatskih kandidata na tim izborima, proizlazi da je

¹ Tekst presude dostupan na: http://www.ustavnisud.ba/dokumenti/_hr/U-23-14-1058444.pdf (1. VII. 2018.).

tada sudjelovalo 556.111 glasača hrvatskog naroda što je i teoretski nemoguće s obzirom na broj Hrvata u BiH.² Problematika se dodatno komplicira ako uzmemo u obzir način izbora predstavnika u Dom naroda FBiH, no o tome ćemo nešto kasnije.

U onom što slijedi, predstaviti ćemo najprije trenutni javni diskurs o pitanju izbornog zakona, gledajući ga ponajprije iz perspektive aktualnih i dominantnih političkih opcija. Ta analiza odnosi se prije svega na entitet FBiH u kojem se prijeponi oko izbornog zakona i odvijaju s obzirom na to da se to pitanje drugog entiteta ne tiče u toj mjeri. Sljedeći korak će biti sagledavanje određenih temeljnih načela političke znanosti u demokratskim društvima da bismo mogli vidjeti u kolikoj mjeri se aktualna politička sukobljavanja podudaraju s ulogom i ciljevima političke djelatnosti. Konačno, pokušat ćemo iz perspektive društvenog nauka Crkve definirati polazišnu osnovu za kreiranje javnog diskursa u pluralnom društvu kao što je bosanskohercegovačko, a koji neće biti ograničen skupnim (stranačkim ili nacionalnim) interesima, nego temeljen na dobru osobe kao polazištu za izgradnju društva u kojem će biti akceptirani i razvijani također i nacionalni interesi.

1. Politički diskurs između umjetnih alternativa

Sadašnja situacija i prijeponi oko izbornog zakona rezultat su višegodišnjih zahvata na području Ustava i izbornog zakonodavstva. Iako je mnogima poznata ova problematika, podsjetiti ćemo u najkraćim crtama na ključne momente koji su doveli do ove situacije te temeljne odrednice izbora predstavnika u federalni Dom naroda. Ovdje se ograničavamo samo na postupak delegiranja poslanika u Dom naroda FBiH radi konciznosti, premda se ista problematika tiče i izbora članova Predsjedništva i izbora izvršne vlasti.³

U početku se Dom naroda sastojao od po 30 predstavnika bošnjačkog i hrvatskog naroda, dok su predstavnici srpskog i „ostalih“ naroda sudjelovali proporcionalno njihovu udjelu u stanovništvu FBiH. No, nakon presude Ustavnog suda BiH o konstitutivnosti naroda, započeo je proces promjena izbornog i ustavnog zakonodavstva

² Usp.: <http://www.izbori.ba/Finalni2010/Finalni/PredsjednistvoBiH/Default.aspx> (10. III. 2018.).

³ Za detaljniji prikaz vidi: Ivan VUKOJA – Milan SITARSKI, *Bosna i Hercegovina. Federalizam, ravnopravnost, održivost. Studija preustroja BiH u cilju osiguravanja institucionalne jednakopravnosti konstitutivnih naroda* (Mostar: Institut za društveno-politička istraživanja, 2016.), 19-71.

koji će sve više voditi prema narušavanju načela jednakopravnosti konstitutivnih naroda u FBiH. Prve promjene izbornog zakonodavstva nametnuo je tadašnji voditelj misije OSCE-a Robert Barry pred izbore 2000., što je privremena izborna komisija i usvojila, a one su omogućile da predstavnike jednog naroda u Domu naroda bira drugi narod.

Najkorjenitije promjene nametnuo je tadašnji visoki predstavnik Wolfgang Petritsch nametnuvši više desetaka amandmana,⁴ pri čemu je promijenjena i struktura Doma naroda FBiH tako da se on od tada sastoji od po 17 predstavnika triju konstitutivnih naroda (Bošnjaci, Srbi i Hrvati) te 7 predstavnika ostalih. Klub srpskog naroda je dobio ista ustavna prava kao i klub Hrvata, iako ih na području Federacije živi gotovo deset puta manje. Određivanjem kvote delegata po županijama, te su promjene rezultirale time da su bošnjačke stranke mogle utjecati na odabir najvećeg broja delegata kako u klubu srpskih poslanika, tako i u hrvatskom klubu. Rezultat toga je, primjerice, to da 33 600 Hrvata u Posavskoj županiji ima pravo na jednog zastupnika jednako kao i 24 Hrvata iz Bosansko-podrinjskog kantona (podaci prema popisu stanovništva iz 2013.). Razumljivo je samo po sebi da 24 Hrvata nisu u prilici utjecati na izbor i delegiranje hrvatskog predstavnika u Dom naroda. Više je nego jasno da to u njihovo ime čini drugi narod, tako da su, ilustracije radi, trenutni predstavnici Hrvata iz toga i Unsko-sanskog kantona osobe za koje je teško vjerovati da su pripadnici dotične nacionalne zajednice. Zbog takve situacije je Božo Ljubić podnio apelaciju Ustavnom sudu koji je donio odluku o neustavnosti prakse da jedan narod bira predstavnike drugoga te naložio izmjene izbornog zakona.

1.1. Građanski nasuprot nacionalnom konceptu

Raspravom o izmjenama izbornog zakona dominiraju dva temeljna stava kako bi u praksu trebalo provesti odluku Ustavnog suda FBiH. Sukladno tome, u parlamentarnu proceduru su upućeni određeni prijedlozi za izmjenu izbornog zakona koji se temelje na različitim pretpostavkama. S jedne strane imamo prijedlog temeljen na „etničkim načelima“ i s druge temeljen na „građanskim načelima“. No, niti jedan od tih prijedloga do sada nije dobio potrebnu podršku, iako se nužnost izmjene izbornog zakonodavstva naglašava kako u domaćim, tako i međunarodnim krugovima da bi se uopće mogli provesti sljedeći

⁴ Usp.: http://www.parlamentfbih.gov.ba/bos/parlament/o_parlamentu/istorijat.html (22. V. 2018.).

opći izbori, odnosno implementirati izborni rezultati. U političkim raspravama izmjene izbornog zakonodavstva predstavljaju se kao sučeljavanje dviju vizija, građanske i nacionalne. Oni koji proklamiraju građanski koncept, predstavljaju se kao zastupnici integriranja društva i države te, sukladno tome, u bilo kakvu daljnem postupanju po načelu nacionalnog zastupanja vide politiku dezintegracije društva i države. Nasuprot tome, drugi koncept polazi od stajališta da je BiH zajednica triju konstitutivnih naroda te da svaki narod ima pravo na legitimno zastupanje i biranje predstavnika koji će ih zastupati, videći u drukčijim prijedlozima prikrivenu želju za unitarizmom i centralizacijom.

Na prvi pogled ta dva koncepta čine se suprotstavljenima i nepomirljivima. Ako BiH želi biti moderna država, u kojoj će svi njezini građani imati jednaka prava, onda se neprihvatljivim čini zastupanje nacionalnog principa jer to vodi samo u daljnje podjele. Iz toga bi proizlazilo da se bosanskohercegovački građani trebaju na neki način odreći svoje nacionalne pripadnosti kako bi nesmetano mogli konzimirati svoja građanska prava. Svako inzistiranje na principima nacionalnog uređenja i političkog zastupanja, prema takvu viđenju, nužno ima za posljedicu ograničenje građanskih prava i njihovo uvjetovanje nacionalnom pripadnošću.

No, jesu li ta dva koncepta doista suprotna i isključiva? Povijesno gledajući, koncept nacije i građanstva u biti se razvijaju istodobno. Ostavljajući po strani sve pojedinosti i razilaženja među pojedinim tumačenjima pojave nacije i građanstva, nedvojbeno možemo ustvrditi da oba procesa dobivaju snažan zamah nakon Francuske revolucije (1789.) i rušenja apsolutne monarhije u kojoj je kralj, a ne narod, bio izvor suvereniteta. Proces u kojem moralna, ekonomska i politička sloboda postaju osnovicom izgradnje građanskog društva i rušenja feudalnog ustrojstva bit će istodobno i osnovica izgradnje nacionalnog identiteta. Ti procesi su, uz to, potpomognuti presudnom ulogom koju je odigrala modernizacija gospodarstva, politike i obrazovanja. Istina, izgradnja nacionalnog identiteta nije se u svim zemljama odvijala na identičan način, pa se stoga razlikuju tzv. „državne nacije“ i „kulturne nacije“.⁵ Nacije u BiH prošle su specifičan put izgradnje svojega identiteta i on se javlja relativno kasno u odnosu na druge, slomom otomanske okupacije, a bitno se temelji na religijskoj pripadnosti.

⁵ Usp.: „Nacija“, *Hrvatska opća enciklopedija*, sv. 7, 543-545; „Nacija“, *Leksikon temeljnih pojmova politike* (Zagreb: Školska knjiga, 1990.), 63-64.

Ako postoji napetost između građanskog i nacionalnog elementa u BiH, ona ne proizlazi nužno iz nepomirljivosti tih dviju stvarnosti, koliko proizlazi iz činjenice da građanski koncept nikada nije razvijen u dovoljnoj mjeri, pogotovo nije razvijan vlastiti koncept, specifičan za ovu zemlju, koji bi inkorporirao nacionalnu pripadnost svojih građana u širi okvir građanskog društva. I površan pogled na povijest ove zemlje jasno pokazuje da, dok su druge zemlje razvijale svoj nacionalni identitet i gradile civilno društvo, BiH je bila pod upravom ili u okviru drugih državnih zajednica koje su promicale svoje vlastite interese. Mnoge su države izgradile građansko društvo, a da se nisu odrekle nacionalnog identiteta. Istina, u mnogim se slučajevima radi o nacionalnim državama u kojima postoji jedna nacija i nacionalne manjine. Posebnost BiH je to što je ona država triju nacija. Ali to ni u kojem slučaju ne negira mogućnost izgradnje građanskog društva u kojem će biti pomirena i građanska i nacionalna prava. Ne spada u ciljeve ovoga rada predlagati moguća rješenja, no svakako je potrebno naglasiti da postoje različiti modeli koji mogu poslužiti kao polazišna točka za razradu vlastitoga modela koji će uvažiti bosanskohercegovačke specifičnosti.⁶

*1.2. Narodni, nacionalni ili stranački interesi?*⁷

Već spomenuti prijedlozi izbornog zakona predlažu rješenje izbora političkih predstavnika prema vlastitoj viziji političkoga života u ovoj zemlji. Dok se dva prijedloga „zaklinju“ u promicanje građanskog principa, treći – hrvatski – prijedlog otvoreno ističe cilj zaštite konstitutivne jednakopravnosti hrvatskog naroda u državnim i entitetskim institucijama. Međutim, čak i nestručna analiza predloženih rješenja, kakva je moja, daje naslutiti da se iza proklamirane retorike o unapređivanju građanskih ili nacionalnih interesa krije ipak drukčija, znatno uža i sebičnija logika političkoga djelovanja. Prijedlog najjače

⁶ Jedan od modela ponudila je i Biskupska konferencija BiH, v. „Bosna i Hercegovina – izvor nestabilnosti i prijetnja miru, ili buduća članica EU-a“, *Vrhbosna* 4 (2005.), 337-339. Neki od modela za nadilaženje sadašnje situacije ponuđeni su također u: Ivan VUKOJA – Milan SITARSKI, *Bosna i Hercegovina*, 72-192.

⁷ Pod pojmom „narod“ podrazumijevam političko tijelo, odnosno sve građane BiH (lat. *populus*, eng. *people*), dok pod pojmom „nacija“ podrazumijevam tri različite nacionalne skupine. Za pojašnjenje ove razlike vidi: Zdenko SPAJIĆ, „Čovjek i društvo: o bosansko-hercegovačkoj stvarnosti iz perspektive socijalne filozofije Jacquesa Maritaina“, *Vrhbosnensia* 16 (2012.), 33-56.

bošnjačke političke stranke u biti želi zadržati postojeći sustav koji omogućava utjecaj na izbor delegata u klubove drugih dvaju naroda, računajući vjerojatno s time da će kao najjača stanka imati i najveću korist od toga. Nenacionalne stranke „lijevog usmjerenja“ predlažu rješenje s novim izbornim jedinicama koje povećavaju mogućnost izbora njihovih kandidata i umanjuju utjecaj nacionalnih stranaka. Hrvatski prijedlog ide za time da ukloni utjecaj nehrvatskih stranaka na izbor hrvatskih delegata, ali istodobno ide i za eliminiranjem mogućnosti izbora „manje hrvatskih“ političkih opcija.

	Broj Hrvata (2013.)	Postojeći zakonski okvir		Hrvatski prijedlog	
		Broj zastupnika	Hrvata na 1 zastupnika	Broj zastupnika	Hrvata na 1 zastupnika
UNSKO-SANSKI	5073	1	5073	0	0
POSAVSKI	33 600	1	33 600	1	33 600
TUZLANSKI	23 592	1	23 592	1	23 592
ZENIČKO-DOBOJSKI	43 819	2	21 910	1	43 819
BOSANSKO-PODRINJSKI	24	1	24	0	0
SREDNJOBOSANSKI	97 629	3	32 543	4	24 407
HERCEG.-NERETVANSKI	118 297	3	39 432	5	23 659
ZAPADNO-HERCEGOVAČKI	93 725	2	46 862	3	31 241
SARAJEVO	17 520	1	17 520	0	0
KANTON 10	64 604	2	32 302	2	32 302

Logičnost izbornih prijedloga dodatno se komplicira inzistiranjem na različitim statističkim podacima kao polazišnoj točki za određivanje broja delegata. Dok jedni inzistiraju na popisu iz 2013. godine, za druge su relevantni oni predratni podaci iz popisa 1991. Argumenti postoje i za jedan i za drugi pristup. No, teško je prosječnom čovjeku prihvatiti tu argumentaciju kao racionalnu u svjetlu konkretne stvarnosti ove zemlje. Kakvu snagu i važnost ima statistika bilo kojeg popisa ako je točna činjenica da je BiH u posljednjih pet godina napustilo 150 000 stanovnika, dakle, u prosjeku 30 000 godišnje (broj može biti samo veći jer se zasigurno ne evidentira svaka osoba koja napusti zemlju)? Ne ulazeći u polemike oko razloga zbog kojih narod napušta ovu zemlju, jedno je sigurno: narod ide tamo gdje misli da će mu biti bolje. A ovdje ima dovoljno razloga koji nam svakodnevno govore da ni u bliskoj budućnosti ne možemo očekivati nikakve konkretne pomake u poboljšanju standarda i kvalitete života. Svjedoci

smo da su predizborna razračunavanja počela vrlo rano, no u njima gotovo nema ni riječi o tome kako bi se ovu zemlju moglo stabilizirati i povesti prema zajedničkom boljitku. Prošle su 23 godine od završetka rata, a ova zemlja nije napravila nikakav bitan napredak. Naprotiv, ponovno se govori o mogućnosti izbijanja sukoba. Razlozi za to postoje zasigurno i međunarodnim geopolitičkim i geostrateškim interesima, ali nitko ne može osloboditi odgovornosti domaće političke „elite“ i cjelokupno društvo za sadašnje stanje. Ako povučemo povijesnu paralelu, vidjet ćemo da je porušena i poražena Njemačka uz pomoć zapadnih saveznika već petnaestak godina nakon rata bila zemlja blagostanja i sve značajniji gospodarski čimbenik, a politički su vođe povijesno suprotstavljenih zemalja Francuske i Njemačke, francuski ministar vanjskih poslova Schuman i njemački kancelar Adenauer, svega pet godina nakon rata započeli procese pomirenja koji će dovesti do ujedinjenja Europe. Naravno, preduvjet za to bio je poraz nacizma i fašizma.

Četvrt stoljeća nakon rata, stvarnost u BiH je potpuno drukčija od te povijesne paralele. Ideja koja je dovela do rata ne samo da nije poražena nego nastavlja živjeti i sve se robusnije očituje u svakodnevnom političkim istupima i ponašanjima. A kako u fizici, tako i u politici, jedna sila izaziva jednaku (ili sličnu) reakciju na drugoj strani (stranama) u suprotnom pravcu. Međunacionalni odnosi i tenzije koriste se za profiliranje stranačke politike i održavanje na vlasti. Nepotrebno je ovdje dokazivati da vlast omogućava ne samo privilegije nositeljima političkih pozicija nego također zapošljavanje stranačkih podobnika koji se, zajedno s članovima svojih obitelji, pretvaraju u dio privilegirane kaste i izbornu mašineriju koja jamči održanje sustava i ostanak „lidera“ na nekoj od funkcija nerazumno i nefunkcionalno razgranatog političkog sustava.

Gospodarstvo BiH nije doživjelo znatniji oporavak u cjelokupnom poslijeratnom razdoblju. Prema bilo kojim istraživanjima ova zemlja je uglavnom pri dnu vrijednosne ljestvice. Statistički podaci o prosječnim plaćama i mirovinama nisu nikakav relevantan podatak koji govori o standardu građana s obzirom na to da su oni rezultat visokih plaća i mirovina velikog broja povlaštenih u državnom aparatu. Isto tako nisu relevantni ni podaci o smanjenju nezaposlenosti ako se u obzir uzme činjenica iseljavanja. Za razliku od političkih pitanja gdje je gotovo nemoguća misija postići konsenzus, glede pitanja koja služe dobivanju kredita ili punjenju proračuna, koji dobrim dijelom odlazi na plaće državnog aparata na lokalnoj, entitetskoj i državnoj razini, konsenzus

se uglavnom lakše postigne. Primjerice, kada treba povećati akcize na energente ili povisiti kazne za prometne prekršaje. Zemlja koja gradi autoceste puževim korakom, ima vrlo drastične kazne koje nadilaze platežnu moć dobrog dijela svojih građana, a sve u svrhu „povećane sigurnosti prometa“. Naravno, brža izgradnja autocesta ne bi dovela do povećanja sigurnosti niti pobješnjele limuzine s „rotirkama“ ugrožavaju sigurnost prometa na cestama iz Titova doba – da budem ciničan i sarkastičan. Kad već navodim bizarne primjere naše svakodnevice, spomenimo i to da je BiH jedna od rijetkih zemalja u Europi koja svojim građanima još uvijek nije omogućila digitalni TV signal (iako je rok istekao 2015.), ali se zato Vijeće ministara jednostavno usuglasi da se mora iznaći milijun maraka kako bi se omogućio prijenos Svjetskog nogometnog prvenstva.⁸ O brzini ispunjavanja uvjeta za dobivanje statusa kandidata za članstvo u EU i neozbiljnim procjenama domaćih političara kada bi se to moglo dogoditi, ovdje nije potrebno ništa govoriti.

Ovih nekoliko (bizarnih) primjera iz našeg društvenog života navodim kako bih ukazao na stvarnost koju James F. Keenan naziva „tragičnom banalnošću suvremenog političkog vodstva“⁹. Ta tragična banalnost predstavlja izazov suvremenom društvenom i etičkom promišljanju na globalnoj razini, ali posebno se akutnom manifestira u BiH gdje je o(p)stanak mnogih u uzročnoj vezi s načinom na koji se organizira društveni i politički život. Stoga mi se čini da nije teško odgovoriti na pitanje iz ovoga podnaslova o čijim se interesima radi u prijeponima oko izbornog zakona. To zasigurno nisu narodni (u smislu svih građana) niti nacionalni (bošnjački, srpski ili hrvatski) jer su se postojeći politički pretendenti na vlast već izmjenjivali, a da od toga nisu profitirali ni građani niti bilo koja pojedinačna nacija. Ostaje jedina mogućnost da se politički predizborni prijeponi oko izbornog zakona vode radi stranačkih interesa.

2. Konflikt i konsenzus (konkurencija i konkordancija)

Polazeći od gore prikazanoga viđenja bosanskohercegovačke društvene i političke stvarnosti, poslužiti ću se svojim studentskim saznanjima o nekim vidovima političke znanosti koji nam govore kako

⁸ Usp.: <https://www.klix.ba/vijesti/bih/upitno-hoce-li-gradjani-bih-imati-prijenos-svjetskog-prvenstva-u-fudbalu/180426092> (27. IV. 2018.).

⁹ James F. KEENAN, „Prophetic Pragmatism and Descending to Matters of Detail“, *Theological Studies* 79 (2018.), 129.

se odgovorni političari u demokratskom društvu trebaju (moraju) ponašati.¹⁰ Politička znanost polazi od pretpostavke da istinska demokracija, uz kombinaciju plebiscitarnih i reprezentativnih elemenata, potrebuje i mješavinu konflikta i konsenzusa.¹¹ Konflikt je potreban jer on omogućuje natjecanje različitih vizija budućnosti i izbor predstavnika vlasti, kao i kontrolu i razrješenje s vlasti prema jasno utvrđenim pravilima igre. S druge strane, istinska demokracija zahtijeva i konsenzus koji može biti formalni i sadržajni. *Formalni konsenzus* odnosi se na prihvaćanje pravila igre, prije svega na podvrgavanje kontroli birača i razrješenje vlasti. *Sadržajni konsenzus* se, uz to, odnosi na priznavanje određene vizije čovjeka i svijeta, što prije svega znači priznavanje temeljnih ljudskih prava. Demokraciji je potreban konflikt između više stranaka ili kandidata jer on omogućuje izbor između različitih vizija i ponuđenih rješenja. No, ako nedostaje konsenzus oko određenih pitanja, pogotovo temeljnih vrednota, konflikt se može pretvoriti u borbu i urušavanje demokracije. Stoga je potrebna prikladna pomiješanost elemenata konflikta i konsenzusa kako bi demokratski ustroj funkcionirao.

U modernim političkim sustavima moguće je staviti naglasak više na konflikt ili na konsenzus. Temeljno pravilo političke znanosti u pogledu toga odnosa izvodi se iz životne stvarnosti političke baze, dakle političkog društva. Ako je političko društvo homogeno, političke stranke mogu priuštiti sebi „luksuz“ da veći naglasak stave na konflikt (konkurencija) jer ne postoji opasnost da bude ugrožena politička stabilnost društva. Međutim, ako je političko društvo fragmentirano, odgovornost je političkih stranaka da idu za postizanjem konsenzusa (konkordancija) kako ne bi ugrozile političku stabilnost cjelokupnog društva. Primjerice, političke stranke u zemljama članicama NATO-a mogu zaoštravati stavove i voditi prema konfliktu glede pitanja većeg ili manjeg izdvajanja iz državnog proračuna za naoružavanje jer se radi manje-više o stabilnim demokratskim društvima. Međutim, ako se političke stranke u fragmentiranom društvu, kao što je

¹⁰ Koristim se materijalom: Anton PELINKA, *Grundzüge der Politikwissenschaft. Skriptum zur Vorlesung* (Innsbruck: ⁵1991.), 13-32.

¹¹ Jedan od značajnijih mislilaca za razvoj ovog argumenta jest njemački sociolog Ralph Dahrendorf koji polazi od stava da ni marksizam ni strukturalni funkcionalizam ne objašnjavaju na adekvatan način procese konflikta i društvenih promjena. Stoga on razvija teoriju konflikta koja nastoji objasniti društvene konflikte strukturalnim odnosima dominacije koji prevladavaju u određenim društvenim jedinkama. Usp.: Ralph DAHRENDORF, „Toward a Theory of Social Conflict“, *The Journal of Conflict Resolution* 2 (1958.), 170-183.

bosanskohercegovačko, sukobljavaju u pitanju većeg izdvajanja za naoružavanje, to će nužno voditi daljnjoj destabilizaciji društva i mogućim novim sukobima.

Iz toga je vidljivo u kojem pravcu bi političke stranke u BiH morale djelovati. Neosporna je činjenica da se radi o fragmentiranom društvu čija je homogenost – kakva god da je ranije bila – bitno poremećena ratnim događajima. Nažalost, međunarodna zajednica nije u dovoljnoj mjeri pomogla da se ta fragmentiranost zaliječi i nadiđe. Posebno je u tome procesu zakazalo sudstvo, kako Međunarodni sud za bivšu Jugoslaviju (ICTY) u Haagu, tako i domaće sudstvo. Procesuiranje ratnih zločina *trebalo bi* imati za svrhu, osim kažnjavanja odgovornih za zločine, također utvrđivanje istine i omogućavanje procesa pomirenja. Međutim, percepcija šire javnosti, nerijetko potpomognuta izjavama političkih i drugih društvenih čimbenika, jest da su sudski procesi bili politički motivirani i vođeni, što je dovelo do daljnje polarizacije bivših zaraćenih strana. Bilo koja optužnica ili presuda valorizirana je ovisno o tome kojem narodu pripada optuženi. Ako pripada drugoj naciji, optužnica i osuda zločina su pravedni. Optužnice protiv pojedinaca, pogotovo iz viših struktura vojne ili političke vlasti, na svim su stranama popraćene plakatima „Heroj, a ne zločinac“.

Imajući u vidu fragmentiranost bosanskohercegovačkog društva, odgovoran političar i politička stranka moraju inzistirati na konsenzusu oko bitnih stvari, pogotovo temeljnih ljudskih prava – u koje spadaju i nacionalna prava – kako bi zaustavili daljnju fragmentaciju društva i opasnost od ponovnih sukoba te započeli procese integracije. Integracija političkoga društva, naravno, ne znači unitarizaciju političkog tijela, nego okupljanje što je moguće širih društvenih slojeva oko temeljnih vrijednosti koje omogućavaju bolji i čovjeka dostojniji život svakoj osobi bez obzira na nacionalnu ili vjersku pripadnost. Ali u svemu tome ne smijemo umanjiti ni odgovornost političkog tijela ove zemlje koje daje legitimitet političkim opcijama.

Ako se vratimo na pitanje izbora političkih predstavnika pojedinih nacija u različita tijela vlasti, jasno je da bi sadašnji politički dužnosnici morali djelovati u pravcu izgradnje konsenzusa i traženja načina da se političko tijelo ne izlaže daljnjoj radikalizaciji i suprotstavljanju. Iako BiH ima specifičan politički ustroj s vrlo kompliciranim odnosima između različitih razina vlasti tako da ju nije moguće jednostavno svrstati u parlamentarni, predsjednički ili mješoviti sustav, ipak je moguće tražiti rješenja na tragu postojećih modela u demokratskim društvima, uvažavajući specifičnosti ove zemlje.

Kada je riječ o parlamentu, ova zemlja, poput nekih drugih zemalja, ima dvodomni parlament. Istina, statistika govori da većina, pogotovo manjih, zemalja ima jednodomne parlamente. Prema jednom popisu iz 1999., od 183 parlamentarne demokracije 122 imaju jednodomni parlament. Ostale 61 imaju dvodomni parlament te su uglavnom povezane s većim i bogatijim zemljama.¹² Iako bi ovi statistički podaci govorili protiv dvodomnosti parlamenta u BiH, s obzirom na to da se radi o maloj i siromašnoj zemlji, njezino unutarnje uređenje i ustavna konstitutivnost nacionalnih zajednica razlog su i opravdanje za takav ustroj. Muthoo i Shepsle rezimirali su 5 najvažnijih razloga za dvodomnost parlamenata utemeljenih na *liberalnoj* političkoj misli: „reprezentativna raznolikost, zapreka tiraniji većine, krepost odgode [donošenja važnih odluka], potreba iskusnih i upućenih zakonodavnih političara ne žrtvujući pri tome blizinu narodnim osjećajima, blagodati ponovnog pregledanja i revizije [zakonskih rješenja donesenih u donjem domu], stabilnost političke klase te dugoročni horizonti i spremnost posvetiti energiju ‘takvim pitanjima koja zahtijevaju kontinuiranu pozornost’“¹³.

Uz to, u većini zemalja različita su pravila za izbor donjeg i gornjeg doma. Donji dom je biran direktno od naroda i on obično ima zakonodavnu ulogu. Gornji dom često nije biran direktno od naroda, nego se po određenim kriterijima odabiru članovi te se na taj način želi uspostaviti ravnotežu u odnosu na raznolikosti koje se manifestiraju u donjem domu. Tako Velika Britanija ima *Dom lordova* koji se sastoji od nasljednog ili imenovanog plemstva, Njemačka ima *Bundesrat* u kojem se nalaze predstavnici saveznih država, SAD ima *Senat* u kojem svaka država, bez obzira na veličinu i broj stanovnika, ima dva senatora.

Konačno, bilo bi nužno jasno definirati ustavnu ulogu gornjega doma. Njegove ustavne ovlasti ne moraju nužno biti preslik ovlasti donjega doma u smislu da kontrolira sve zakonske odluke donesene u donjem domu. Njegove ovlasti mogu se definirati pod aspektom važnih političkih odluka koje su od interesa za cjelokupno društvo i sve nacije.

Ako prihvaćamo činjenicu da je BiH zemlja triju konstitutivnih naroda, onda bismo morali prihvatiti i nužnost da gornji dom

¹² Usp.: Abhinay MUTHOO - Kenneth A. SHEPSLE, „The Constitutional Choice of Bicameralism“, 253, dostupno na <https://warwick.ac.uk/fac/soc/economics/staff/amuthoo/publications/muthooshepslebicameralism.pdf> (22. V. 2018.).

¹³ Abhinay MUTHOO - Kenneth A. SHEPSLE, „The Constitutional Choice of Bicameralism“, 256.

parlamenta mora reprezentirati ta tri naroda, a ne administrativne jedinice na koje je zemlja podijeljena. Inzistiranje na „građanskom“ načelu u odabiru poslanika za gornji dom jednostavno ne odgovara političkoj stvarnosti ove zemlje. Građanski princip („jedan čovjek – jedan glas“) zastupljen je u izboru donjega doma. Njegova primjena na gornji dom značila bi jednostavno preslikavanje političkih odnosa na gornji dom, što bi u stvarnosti bilo nepotrebno udvostručavanje. Štoviše, to bi značilo dominaciju većih nad manjima i obezvređivanje ustavnog položaja pojedinih naroda. Primjena nacionalnog načela (jednak broj zastupnika iz svih naroda) u odabiru članova gornjeg doma omogućava zaštitu nacionalnih interesa svih nacija sukladno ustavnim odredbama. Usvajanje takva načela nikako ne znači daljnju fragmentaciju društva, jednako kao što izbor poslanika u *Bundestag* ili *Senat* i način odabira poslanika ne znači fragmentaciju tih saveznih država.

No, kako je u ovom trenutku teško pretpostaviti da će postojeće političke „elite“ radikalno promijeniti svoj način djelovanja i okrenuti se prema integraciji društva, u nastavku ćemo pokušati iz perspektive crkvenog društvenoga nauka naznačiti polazišnu točku za djelovanje Crkve, ali i drugih vjerskih zajednica, na ovim prostorima u svrhu promjene javnog diskursa i stvaranja pretpostavki za izgradnju humanijeg društva.

3. Osoba – cilj i smisao političkog društva

Ako je točna teza da se od postojećih političkih „elita“ ne može očekivati promjena smjera i javnog diskursa, kao i da je teško nazrijeti u budućnosti, barem bližoj, političke snage koje bi se uhvatile u koštac s izazovom „tragične banalnosti suvremenog političkog vodstva“, onda se nužno nameće pitanje jesmo li osuđeni na daljnje propadanje u dubine rezigniranosti ili pak postoje u bh-društvu neke druge snage koje mogu utjecati na promjenu javnog diskursa i pomoći građanima ove zemlje da oblikuju i izgrade drukčiji pristup bitnim pitanjima svojeg osobnog i društvenog života. Nažalost, politički interesi stranaka su općenito usredotočeni na kratkoročne interese. U jednom drukčijem i specifičnom kontekstu, i na BiH možemo – *mutatis mutandis* – primijeniti ono što papa Franjo govori o političkim tendencijama općenito: „Politika koja je usredotočena na postizanje neposrednih rezultata, koja uživa potporu konzumerističkog dijela stanovništva, vodi prema stvaranju kratkoročnog rasta. Odgovarajući

na izborne interese, vlade nerado uznemiruju javnost mjerama koje bi mogle utjecati na razinu potrošnje ili ugroziti strana ulaganja... Politička veličina pokazuje se tada kada se, u teškim trenucima, držimo visokih načela i mislimo na dugoročno opće dobro. Politička vlast vrlo teško uključuje tu dužnost u nacionalni plan.“¹⁴ A upravo je opće dobro jedini razlog i opravdanje postojanja političke vlasti.

No, za razliku od političkih čimbenika, vođenih kratkoročnim interesima i ciljevima, vjerske zajednice ne vode se kratkoročnim ciljevima te imaju zajedničku osnovu s koje mogu nastupati kako bi utjecale na kreiranje drukčijeg javnog diskursa i postavljanje ciljeva koji će rezultirati integriranjem društva umjesto njegovim sve dubljim raslojavanjem.¹⁵ Svjestan sam da se kod nas, zbog baštinjenog komunističkog mentaliteta, na tvrdnje da se vjerske zajednice trebaju uključiti u kreiranje javnog diskursa snagom automatizma javljaju optužbe o miješanju u politiku i „klerikalizmu“. No, svaka vjerska zajednica je u službi čovjeka, istog onoga čovjeka kojem u službi treba biti i politička vlast, i prema kojem, kako uči Drugi vatikanski sabor, „prema gotovo jednodušnom uvjerenju vjernikâ i nevjernikâ, sve na zemlji treba biti usmjereno [...] kao svojem središtu i vrhuncu“¹⁶. Stoga one ne mogu biti nijemi i nezainteresirani promatrači suvremenih događanja budući da se sva pitanja društvenog života (politička, gospodarska, kulturna...) tiču čovjeka i uključuju moralnu dimenziju.

Gledajući iz perspektive katoličke zajednice u BiH, ona raspolaže izvanredno vrijednim sredstvom kojim se može uključiti u kreiranje drukčijeg javnog diskursa, a to je društveni nauk Crkve. Ovdje se, međutim, odmah javlja problem poznavanja dotičnog nauka koji je – kako dvojica američkih teologa dadoše podnaslov svojoj knjizi – „naša najbolje čuvana tajna“¹⁷ u smislu da je poznavanje toga nauka u širim krugovima tako slabo da se može usporediti s poznavanjem strogo čuvane tajne. Zbog toga je uvijek stvarna opasnost da vjerski

¹⁴ Papa FRANJO, *Laudato Si – Hvaljen budi. Enciklika o brizi za zajednički dom* (24. V. 2015.), br. 178 (Zagreb: KS, 2015.), (Dalje: LS).

¹⁵ Više, iako ne dovoljno, o mogućnosti kreiranja javnog diskursa s pozicija različitih vjerskih zajednica u BiH, pisao sam u drugom radu. Vidi: Zdenko SPAJIĆ, „Katoličko poimanje pravednosti: može li Katolička Crkva doprinijeti pravednijem uređenju BiH“, Zorica MAROS – Darko TOMAŠEVIĆ (ur.), *Pravda u BH društvu. Izazov temeljne ljudskosti* (Sarajevo: KBF; Zagreb: Glas Koncila, 2017.), 212-217.

¹⁶ DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (8. XII. 1965.), br. 12. *Dokumenti* (Zagreb: KS, 2008.).

¹⁷ Edward P. DeBERRI – James E. HUG, *Catholic Social Teaching. Our Best Kept Secret* (Maryknoll, NY: Orbis Books – Washington, DC: Center of Concern, 2003.).

službenici dođu u napast na razini konkretnoga života nadopunjavati ono što nedostaje neučinkovitoj političkoj vlasti umjesto da budu oni koji se u borbu za pravednost moraju uključiti „racionalnom argumentacijom i [...] ponovno probuditi duhovne snage, bez kojih se pravednost, koja zahtijeva uvijek i odricanja, ne može afirmirati i prosperirati“¹⁸.

Uz to javlja se i problem načina govora Crkve u društvenoj areni. Stjepan Baloban je analizirao to pitanje u kontekstu djelovanja Crkve u Republici Hrvatskoj. On primjećuje slabljenje utjecaja i važnosti crkvenog govora na društvenu stvarnost, kao i proces „regetoizacije“ Crkve, teologije i vjere općenito. U traganju za uzrocima takvih procesa, Baloban, među ostalim, razlikuje različite oblike govora Crkve nakon demokratskih promjena. Prvi oblik naziva „teološko-duhovni govor“ koji podsjeća na predsaborsko razdoblje i svodi se na osobnu dimenziju vjere. Drugi je „društveno-politički govor“ koji je sličan govoru s civilnog područja, a cilj mu je dati doprinos općem dobru. Kao treći je naveden „sociološki govor“ bez teološke pozadine i u opasnosti od gubljenja u ostalim sociološkim analizama. Konačno, četvrti je „teološko-socijalni govor“ čiji je cilj prenijeti poruku evanđelja na konkretne životne situacije na svim razinama.¹⁹

Neupitno je da se ta klasifikacija u znatnom omjeru može primijeniti i na društveni govor Crkve u Bosni i Hercegovini. Povrh toga, ili možda u sklopu „društveno-političkog govora“, ovdje bismo, s obzirom na naše specifične okolnosti, mogli nadodati i „povijesno-nacionalni govor“ koji polazi od povijesnih iskustava, pogotovo trpljenja, hrvatskog naroda u BiH te se nalazi u opasnosti da - u trenucima zanosa - poistovjeti vjernost evanđelju s vjernosti „rodu, grudi i ognjištu“. Koliko god su za čovjekov život na zemlji važni različiti aspekti i institucije društvenoga života, ipak se nikada ne smije iz vida ispustiti činjenica da je čovjek „jedino stvorenje koje je Bog htio radi njega samoga“ (GS, 24) i zato društveni ustroj mora „neprestano imati za cilj dobro osobâ jer se red stvari mora podrediti redu osobâ, a ne obratno“ (GS, 26).

Društveni nauk Crkve polazi upravo od središnje uloge ljudske osobe u cjelokupnom stvorenom svijetu i zato je teološko-društveni govor nužno razvijati kako u crkvenom govoru *ad intra*, tako i u govoru *ad extra*. S jedne strane, crkveni društveni nauk nije tek neka „niša“ u korpusu crkvenog učenja, nego je sastavni dio evangelizacije

¹⁸ BENEDIKT XVI., *Deus Caritas est – Bog je Ljubav. Enciklika o kršćanskoj ljubavi* (25. XII. 2005.), br. 28. (Zagreb: KS, 2006.).

¹⁹ Usp.: Stjepan BALOBAN, „Teološko-socijalni govor Crkve u Hrvatskoj u stvaranju kulture dijaloga i pomirenja“, *Bogoslovska smotra* 87 (2017.), 581-582.

koji je usmjeren na djelovanje kršćanske zajednice.²⁰ S druge pak strane, s obzirom na interdisciplinarnost društvenog nauka Crkve kao i njegovu metodološku usmjerenost na naravni zakon i razumsku spoznaju, on predstavlja govor Crkve s kojim ona može dijalogizirati ne samo s drugim vjerskim zajednicama nego i s cjelokupnim pluralnim društvom kao što je bosanskohercegovačko.

Budući da je čovjek prvotan u odnosu na političko društvo i da ga transcendiraju, društvo mora biti u službi osobe, što u konačnici znači da se u svojem djelovanju mora voditi za općim dobrom svih svojih članova. Naravni zakon je normativni okvir za uređenje društva i on indicira i temeljne vrijednosti, koje odgovaraju naravnim ljudskim inklinacijama i koje nadilaze svaku drugu ljudsku determinantu, a oko kojih se cjelokupno društvo mora ujediniti: istina, ljubav, pravednost i solidarnost.²¹ Cjelokupni društveni nauk Crkve vrti se oko tih vrednota te je njihovoj međusobnoj i neraskidivoj povezanosti i ovisnosti posvećeno dosta prostora u socijalnim dokumentima.

Stoga je poslanje Crkve, zajedno s drugim vjerskim zajednicama, javnu raspravu usmjeravati u pravcu tih vrednota i analizirati djelovanje političkih subjekata u svjetlu istih. Nažalost, nerazvijene demokracije, poput ove naše, olako trpe, suviše jednostavno zaboravljaju i ne kažnjavaju na izborima ponašanja sasvim oprečna tim vrednotama. No, uloga je Crkve i drugih vjerskih zajednica, kao društvenih čimbenika, da u javnosti proklamiraju te vrednote i prokazuju njihovo nepoštovanje te na taj način u svojim redovima „racionalnom argumentacijom [...] probudi duhovne snage“ za ostvarenje pravednijih i humanijih društvenih odnosa jer, kako sam već gore rekao, narod se ne može osloboditi odgovornosti za ovakvo stanje u društvu. U isto vrijeme, na taj način Crkva je proročki glas koji vrši pritisak na pretendente i nositelje političkih funkcija jer, kako uči papa Franjo, „ako ne bude pritisaka javnosti i građanskih institucija, političke vlasti će uvijek oklijevati intervenirati, pogotovo kada bitne potrebe traže hitno rješavanje“.²²

²⁰ Usp.: PAVAO VI., *Evangelii nuntiandi – Radost naviještanja. Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu* (8. XII. 1975.), br. 29, Marijan VALKOVIĆ, (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka* (Zagreb: KS, 1991.); IVAN PAVAO II., *Centesimus annus - Stota godina. Enciklika prigodom stote obljetnice Rerum novarum* (1. V. 1991.), br. 5 (Zagreb: KS, 2001.).

²¹ Usp.: MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law* (2009.), br. 83-87; [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_en.html#Chapter_4:_Natural_Law_and_the_City_\[π6λις\]](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_en.html#Chapter_4:_Natural_Law_and_the_City_[π6λις]) (2. V. 2018.).

²² Papa FRANJO, *Laudato Si*, 181.

Zaključak

Katolička Crkva u svojem učenju, pogotovo saborskom i posaborskom, polazi od središnjosti ljudske osobe u sveukupnom crkvenom i društvenom djelovanju. Povijesna događanja i trendovi na području Bosne i Hercegovine, nasuprot tome, rijetko su kada, ako uopće ikada, imali ljudsku osobu i njezino dostojanstvo i potrebe kao središte interesa. Na ovim područjima izmjenjivala su se carstva, ideologije i države koje nisu polazile od toga što je dobro za svako ljudsko biće na ovim prostorima, dakle od općega dobra, nego od sebi svojstvenih interesa i sukladno tome se diskriminiralo stanovnike ove zemlje po osnovi vjere, staleža, nacije ili ideološke pripadnosti. Posljednji rat na ovim prostorima na posebno je brutalan način iznio na površinu nepoštovanje dostojanstva ljudske osobe jer se kroz to vrijeme, u ime teritorija i „nacionalnih interesa“, koristilo sva moguća sredstva da se uništi upravo to dostojanstvo: okrutna ubojstva, silovanje, protjerivanje, izgladnjivanje, pritvaranje u logore, rušenje i obeščasćivanje njegovih svetinja... Čovjek se s pravom pita, kao što sam to nekada pročitao kod nekog američkog autora, kako je moguće da se tolika brutalnost događa u zemlji u kojoj je tijekom povijesti slavljeno toliko svetih misa i mujezini toliko puta pozivali na molitvu?! U poslijeratnom razdoblju smo, pak, svjedoci da se umjesto dostojanstva i interesa osobe promiču stranački i elitistički interesi, vješto upleteni u vijence nacionalnih interesa. Koliko god je svakom dobronamjernom čovjeku u ovoj zemlji jasno da su bitni elementi za budućnost kako svake nacije, tako i svake osobe mir, pravednost, gospodarski napredak i boljitak, integriranje u EU i NATO..., javnim životom ne prestaju dominirati nametnuta politička pitanja kao što su referendum o sudu i danu entiteta, komu je zemlja ostavljena u „amanet“, odcjepljenje i prekrajanja, prijetnje ratom, Pelješki most... pa sve do najnovijih prijevora o izbornom zakonu. Stranački bubnjevi određuju glasnoću i ritam udaranja prema trenutnim interesima ne vodeći računa o opasnosti da situacija olako izmakne kontroli i ponovno zapali našu životnu stvarnost nakon čega će se nove generacije u ovoj zemlji ponovno pitati kako je sve počelo i tko je kriv.

Upravo zbog toga je dužnost onih koji djeluju u ime Boga za čovjeka učiniti jasnim i vidljivim otklon od onih koji i religiju žele uplesti u svoj vijenac percipirane budućnosti i općeg dobra. Smatram da je jasno i za ove prostore proročko artikuliranje interesa osobe prvi korak k izgradnji humanijih i čovjeka dostojnijih uvjeta života u

ovoj zemlji. Katolička Crkva za to ima na raspolaganju svoj društveni nauk s kojim se treba bolje upoznati, jasnije definirati i artikulirati svoj društveni govor i neumorno se zauzimati za dobro svake osobe zajedno sa svim pojedincima i skupinama koje vrednuju dostojanstvo ljudske osobe u okvirima od Boga stvorenoga poretka.

DISPUTES OVER THE ELECTORAL LAW IN B&H. CAN THE INTEREST OF THE PERSON BE AT THE CENTER OF PUBLIC DISCOURSE?

Summary

Following the decision of the Constitutional Court of BiH on the unconstitutionality of some of the provisions of the electoral law, disputes over a legal solution have peaked in what is an election year. The first part of the article deals with proposals for changing the electoral law, which are polarized between the „civil“ and the „national“ concept, behind which are party-interests.

The second part of the article starts from a political science context and argues that in fragmented societies, such as Bosnia and Herzegovina, the duty of responsible politicians is to build consensus on important issues in order to avoid the fragmentation of political society.

Similarly, parliamentary democracy in BiH should respect both the civic principle (the lower house) and by the national principle (upper house).

The third part of the article argues that the role of religious communities is to influence a change of public discourse, starting from the interest of the individual, who is at the center of social life as a whole. In this mission, the Church serves its social teachings.

Key words: *the Church's social doctrine, individual, Bosnia and Herzegovina, party-interest, national interest, electoral law, consensus and conflict, parliamentary democracy.*

Translation: Pavle Mijović and Kevin Sullivan

UDK: 27-742-266
Pregledni rad
Primljeno: ožujak 2018.

Ilija MARKOVIĆ
Vrhbosansko bogoslovno sjemenište
J. Stadlera 5, BiH – 71 000 Sarajevo
eliasmark86@gmail.com

IZMJENE KANONA ZAKONIKA KANONSKOG PRAVA IZ 1983.: OD MOTU PROPRIJA AD TUENDAM FIDEM DO MOTU PROPRIJA MAGNUM PRINCIPIUM

Sažetak

Ovaj članak nastoji prikazati izmjene kanonskih odredbi u Zakoniku kanonskog prava iz 1983. koje su nastale u vremenskom periodu od 1998. do 2018. U Uvodu se nastojalo kratko prikazati razloge i potrebu obnove crkvenog zakonodavstva u duhu Drugog vatikanskog sabora, proglašenje novog Zakonika te rad Pravne komisije biskupske konferencije Jugoslavije na prijevodu Zakonika na hrvatski jezik. Nakon završetka drugog doradenog izdanja hrvatskog prijevoda Zakonika (1996.) do 2018. nisu objavljeni prijevodi Motu proprija kojima su izmijenjene kanonske odredbe, zbog čega je naš Zakonik i „zastario“. Prvi dio članka prikazat će Motu proprij Ad tuendam fidem pape Ivana Pavla II. (1998.) koji je izmijenio kann. 750, § 2 i 1371, 1° Zakonika kanonskog prava te kann. 598 i 1436 Zakonika kanona istočnih Crkava. Drugi Motu proprij je Omnium in mentem pape Benedikta (2009.) kojim su izmijenjeni kann. 1008, 1009, 1086, § 1, 1117 i 1124. Treći dokument jest apostolsko pismo u obliku Motu proprija Mitis iudex Dominus Iesus pape Franje (2015.), u kojem se donose izmjene u kanonima koji uređuju materiju o parnicama za proglašenje ništavnosti ženidbe (kann. 1671-1691). U četvrtom dijelu članka bit će prikazane novine u kanonskim odredbama prema Motu propriu pape Franje De concordia inter Codices (2016.): kann. 111, 112, 535, § 2, 868, 1108, 1109, 1111, § 1, 1112, § 1, 1116 i 1127, § 1. Posljednji dio bit će posvećen izmjeni kan. 838 o mjerodavnosti biskupske konferencije u pripremanju prijevoda liturgijskih knjiga na narodni jezik, a koju je donio Motu proprij pape Franje Magnum principium (2017.).

Ključne riječi: izmjene kanona, Zakonik, Ad tuendam fidem, Omnium in mentem, Mitis iudex, De concordia inter Codices, Magnum principium, Ivan Pavao II., Benedikt XVI., papa Franjo.

Uvod

Papa Ivan Pavao II. proglasio je novi *Zakonik kanonskog prava* (dalje u tekstu ZKP) 25. siječnja 1983., koji je stupio na snagu na prvu nedjelju došašća, tj. 27. studenoga te iste godine.¹ Nakon završetka Drugog vatikanskog sabora (1962.-1965.) osjetila se potreba obnove crkvenog zakonodavstva u duhu saborskog nauka. Novi ZKP „budući da je glavna zakonodavna isprava Crkve, utemeljena na pravnoj i zakonodavnoj baštini Objave i predaje, smatra se prijeko potrebnim sredstvom za osiguranje prikladnog uređenja i u pojedinačnom i u društvenom životu i u samoj djelatnosti Crkve“².

Biskupska konferencija Jugoslavije je na svojem zasjedanju od 12. do 14. travnja 1983. osnovala posebnu Pravnu komisiju čiji je zadatak bio pripremiti prijevod ZKP-a na hrvatski jezik. Nakon višegodišnjeg rada Pravne komisije i redakcijskog vijeća kard. Franjo Kuharić, tadašnji predsjednik biskupske konferencije, odobrio je 11. travnja 1988. prijevod Zakonika na hrvatski jezik, uz latinski izvorni tekst.³

Godine 1996. izvršeni su ispravci i dorada hrvatskog prijevoda, a u novo izdanje *Zakonika kanonskog prava* dodani su i Izvori kanona (*Fontes*) te apostolska konstitucija *Pastor bonus*, Stvarno kazalo i usporedni popis kanona. Oba ova naša izdanja ZKP-a izdao je Glas Koncila, što je i naznačeno u Uvodnim riječima obaju izdanja.

Međutim, od 1996. do 2018. nije došlo do novih, obnovljenih izdanja ZKP-a na hrvatskom jeziku. Pritom je važno naglasiti da je u ove 22 godine od obnovljenog hrvatskog prijevoda ZKP-a (ili 35 godina od stupanja na snagu) crkveno zakonodavstvo doživjelo brojne promjene, usklađivanja i usavršavanja, među kojima su neke od njih promijenile i kanonske odredbe. Prije svega ovdje se misli na pet apostolskih pisama koja su objavljena kao Motu proprio, a s kojima je izmijenjeno ukupno 40 kanona ZKP-a. Budući da ne postoji hrvatski prijevod tih Motu proprio, ne postoji niti prijevod novih kanona na hrvatski jezik. U ovom radu bit će predloženi prijevodi onih kanona čiji prijevod još ne postoji, a za one kanone za koje postoji neslužbeni

¹ Usp.: Ivan PAVAO II., Dogmatska konstitucija *Sacrae disciplinae leges*, 25. siječnja 1983., *Zakonik kanonskog prava s izvorima* (Zagreb: Glas Koncila, 1996.), VII-XIV, XXIII.

² Ivan PAVAO II., Dogmatska konstitucija *Sacrae disciplinae leges*, 25. siječnja 1983., *Zakonik kanonskog prava s izvorima* (Zagreb: Glas Koncila, 1996.), XXIX.

³ Usp.: Đuro KOKŠA, „Uvodna riječ“, *Zakonik kanonskog prava s izvorima* (Zagreb: Glas Koncila, 1996.), XIX-XX.

hrvatski prijevod, isti će biti preuzeti uz naznaku autora prijevoda.

U predstavljanju novih kanona i prijedlogu prijevoda ograničit ćemo se samo na ZKP za latinsku Crkvu. Osim toga, u bilješkama bit će izvorni tekst novog kanona na izvornom jeziku, a u tablicama u tekstu, u lijevom stupcu će biti stari tekst kanona, a u desnom stupcu prijedlog novog prijevoda. Ipak, pri predstavljanju M.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, budući da je riječ o obnovi zakonskih odredbi prvog poglavlja VII. knjige ZKP-a (kann. 1671-1691), izvorni tekst kanona bit će u lijevom stupcu tablice, a njihov prijevod u desnom. Izmjene na tekstu, radi lakšeg uočavanja, bit će u *kurzivu*. Predstavljanje Motu proprija i kratak komentar slijedit će kronološki slijed njihova objavljivanja.

1. Ivan Pavao II., apostolsko pismo u obliku Motu proprija *Ad tuendam fidem*⁴

Papa Ivan Pavao II. objavio je ovaj Motu proprij na dvadesetu godišnjicu svojega pontifikata, tj. 18. svibnja 1998. Već u uvodnim riječima Papa ističe razlog objavljivanja ovog dokumenta: „da zaštititi vjeru od zabluda koje proizlaze od strane nekih vjernika, posebno onih koji se posvećuju proučavanju disciplina svete teologije“.⁵ Ovim papinskim dokumentom izmijenjeni su kann. 750, § 2 i 1371, 1° *Zakonika kanonskog prava* te kann. 598 i 1436 *Zakonika kanona istočnih Crkava* iz 1990.⁶

Treća knjiga *Zakonika* za latinsku Crkvu, *De Ecclesiae munere docendi*, započinje tzv. uvodnim kanonima kojih ima devet, a među njima je i kan. 750. Iz teksta kanona očito je da § 1 govori o dogmatskim istinama, tj. o nauku koji formalno pripada božanskoj objavi (usp.: DV 7-8) i koji je od crkvenog učiteljstva proglašen nepogrešivim. Zakonik izričito propisuje: „Božanskom i katoličkom vjerom treba da se vjeruje

⁴ Ivan PAVAO II., Apostolsko pismo u obliku Motu proprija *Ad tuendam fidem*, 18. svibnja 1998., *Acta Apostolicae Sedis* (dalje AAS) 90 (1998.), 457-461 (lat.).

⁵ Usp.: Ivan PAVAO II., *Ad tuendam fidem*, 457.

⁶ Za detaljniji komentar pogledati: Augusto SARMIENTO, „Determinaciones de la autoridad de la Iglesia sobre la moral“, *Ius Canonicum* 79 (2000.), 53-71; Carlos José ERRÁZURIZ, „Unità e tipologia del magistero nella Chiesa: rilevanza giuridico-canonica“, *Ius Ecclesiae* 2 (1999.), 427-445; Davide CITO, „L'assenso al magistero e la sua rilevanza giuridica“, *Ius Ecclesiae* 2 (1999.), 471-491; Davide SALVATORE, „L'Ad Tuendam Fidem e il can. 750: una novità in dottrina?“, *Periodica* 3 (2002.), 423-458; Davide SALVATORE, *L'oggetto del magistero definitiva della Chiesa alla luce del m.p. „Ad Tuendam Fidem“: il can. 750 visto attraverso i Concili vaticani* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001.).

sve ono što je u pisanoj i predanoj riječi Božjoj sadržano, to jest u jednom pokladu vjere povjerenom Crkvi, i što istodobno kao od Boga objavljeno izlaže bilo svečano učiteljstvo Crkve bilo njezino redovito i opće učiteljstvo [...]“. Kanon završava opomenom: „[...] svi su stoga dužni kloniti se bilo kojeg nauka koji je tome protivan“. Dakle, tekst dosadašnjeg kan. 750. ostao je nepromijenjen, a ovim Motu proprijem (br. 4) dodan mu je i § 2, koji glasi:

Kan. 750	Kan. 750 - § 2. <i>Također, moraju se čvrsto prihvatiti i obdržavati sve i svaka pojedinačna stvar [istina] o vjeri i čudoređu koje bivaju od crkvenog učiteljstva predložene kao konačno obvezatne, to jest, one [stvari, istine] koje su potrebne da se poklad vjere sveto čuva i vjerno tumači; i stoga, protivi se nauku Katoličke Crkve tko odbija ta izlaganja smatrati konačno obvezatnima.</i>⁷
------------------------	--

Ovaj novi § 2 precizira da također i pojedinačne istine, koje nisu predložene kao božanski objavljene, mogu postati sekundarni objekt nepogrešivosti crkvenog učiteljstva. Te pojedinačne istine nužno su povezane s božanskom objavom na temelju njihove povijesne (npr. kanonizacija svetaca) ili logičke povezanosti (npr. ređenje pridržano muškarcima, eutanazija). Vjernički posluš uma i volje koji su vjernici dužni iskazati tim istinama temelji se na vjeri u pomoć Duha Svetoga crkvenom učiteljstvu i na katoličkom nauku o nepogrešivosti učiteljstva. Neprihvatanje tih pojedinačnih istina treba smatrati protivljenjem nauku Katoličke Crkve.⁸

Kan. 1371 je ovim Motu proprijem u svojoj biti ostao nepromijenjen, a određuje četiri kažnjiva djela, osim slučajeva otpadništva, hereze i raskola (usp.: kan. 1364), zbog kojega prijestupnici

⁷ **Can. 750 - §2:** *Firmiter etiam amplectenda ac retinenda sunt omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab Ecclesiae magisterio definitive proponuntur, scilicet quae ad idem fidei depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur; ideoque doctrinae Ecclesiae catholicae adversatur qui easdem propositiones definitive tenendas recusat.*

⁸ Usp.: Luigi CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto canonico*, sv. 2 (Bologna: Edizioni Dehoniane, ³2011.), 18; Marino MOSCONI, „Commento ai cann. 747-755“, REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE, *Codice di Diritto Canonico commentato* (Milano: Ancora, ⁴2017.), 645-646. Za detaljniji komentar pogledati, KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Nota Inde ab ipsis primoriis*, 29. lipnja 1998., br. 6-9, u AAS 90 (1998.), 544-551.

imaju biti kažnjeni „pravednom kaznom“, ne dajući pritom detaljnije odredbe o načinu, vrsti i trajanju kazne. Novost je u tome što je u br. 1, osim nauka o vjeri ili ćudoređu koji učiteljstvo „ne namjerava proglasiti konačnim činom“, tj. dogmom (kan. 752), uvršten i nauk o kojemu govori kan. 750, § 2, a koji se tiče *pojedinačnih stvari* „o vjeri i moralu koje bivaju od crkvenog učiteljstva predložene kao konačno obvezatne“. Br. 2 ovoga kanona ostao je nepromijenjen.

Kan. 1371 – Neka se kazni pravednom kaznom: 1° tko, osim slučaja o kojemu se govori u kan. 1364, § 1, naučava nauk osuđen od rimskog prvosvećenika ili općeg sabora ili pak nauk o kojemu se govori u kan. 752 uporno odbija te, opomenut od Apostolske Stolice ili ordinarija, ne odustane od toga;	Kan. 1371 – Neka se kazni pravednom kaznom: 1° tko, osim slučaja o kojemu se govori u kan. 1364, § 1, naučava nauk osuđen od rimskog prvosvećenika ili općeg sabora ili pak nauk o kojemu se govori u kan. 750, § 2 i 752 uporno odbija te, opomenut od Apostolske Stolice ili ordinarija, ne odustane od toga;⁹
--	---

2. Benedikt XVI., apostolsko pismo u obliku Motu proprija *Omnium in mentem*¹⁰

Ovim Motu proprijem¹¹ pape Benedikta XVI., koji je ugledao svjetlost dana 26. listopada 2009., izmijenjeno je pet kanona ZKP-a, i to: 1008, 1009, 1086, § 1, 1117 i 1124. Prva promjena vezana je uz

⁹ **Can. 1371.** Iusta poena puniatur:

1) qui, praeter casum de quo in can. 1364, § 1, doctrinam a Romano Pontifice vel a Concilio Oecumenico damnatam docet vel doctrinam, de qua in can. 750, § 2 vel in can. 752, pertinaciter respuit, et ab Apostolica Sede vel ab Ordinario admonitus non retractat;

¹⁰ BENEDIKT XVI., Apostolsko pismo u obliku Motu proprija *Omnium in mentem*, 26. listopada 2009., AAS 102 (2010.), 8-10 (lat.).

¹¹ Za detaljnije komentare Motu proprija pogledati: PAPINSKO VIJEĆE ZA TUMAČENJE ZAKONSKIH TEKSTOVA, „Actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica“, *Communicationes* 38 (2006.), 170-184; Ernst Freiherr VON CASTELL, „Die eherechtlichen Implikationen des Motu proprio“, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 181 (2012.), 25-38; Bernd DENNEMARCK, „Eheschließung trotz Kirchenaustritt?“, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 180 (2011.), 92-117; Massimo MINGARDI, „Il motu proprio *Omnium in mentem* e il matrimonio canonico“, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 25 (2012.), 155-177; Gian Paolo MONTINI, „Il motu proprio *Omnium in mentem*“, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 25 (2012.), 134-154; Miguel Ángel ORTIZ, „L'obbligatorietà della forma“, *Ius Ecclesiae* 22 (2010.), 475-492; Maria Antonia SONDERMANN, „Das Motu Proprio *Omnium in mentem*“, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 182 (2013.), 64-102.

tekst *Katekizma Katoličke Crkve*,¹² a tiče se promjene u kann. 1008 i 1009. Razlog izmjene kanona jest želja da se na temelju *Katekizma Katoličke Crkve* i dogmatske konstitucije *Lumen gentium* da jasnija vizija episkopata kao posebnog stupnja u sakramentu reda (usp.: LG 21). Tako da novi tekst kan. 1008 glasi (desni stupac):

Kan. 1008 – Sakramentom reda po božanskom ustanovljenju neki između vjernika, neizbrisivim biljegom kojim se označuju, postavljaju se za posvećene službenike koji se naime posvećuju i određuju da, svatko prema svojem stupnju, vršeći u osobi Krista glave službu naučavanja, posvećivanja i upravljanja, pasu Božji narod.	Kan. 1008 – Sakramentom reda po božanskom ustanovljenju neki između vjernika, neizbrisivim biljegom kojim se označuju, postavljaju se za posvećene službenike koji se naime posvećuju i određuju da, svatko prema svojem stupnju, <i>služe narodu Božjem s novim i posebnim naslovom</i>.¹³
--	--

Razlika u stupnjevima u sakramentu reda posebno je naglašena u kan. 1009, § 1 koji kaže: „Redovi su episkopat, prezbiterat i đakonat.“ Dakle, nepromijenjeni su ostali §§1-2 dok je Papa Motu proprijem ovom kanonu dodao i § 3 koji jasno pravi razliku između posvećenih služitelja postavljenih u red episkopata i prezbiterata i onih koji su postavljeni samo u red đakonata. Ta razlika među stupnjevima sakramenta reda ima za cilj, na temelju nauka LG 29, izbjeći „proširenje stupnja đakonata na ovlast ‘*agere in persona Christi Capitis*’ što je pridržano samo biskupima i svećenicima.“¹⁴

Stoga bi prijevod izvornog latinskog teksta¹⁵ ovog kanona mogao glasiti:

¹² *Katekizam Katoličke Crkve* (Split: Verbum, 2016.), br. 1581: „Sakrament reda posebnom milošću Duha Svetoga suobličuje ređenika s Kristom i čini ga Kristovim sredstvom u cilju služenja njegovoj Crkvi. Ređenje ga osposobljava da djeluje kao predstavnik Krista, Glave Crkve, u njegovoj trostrukoj službi svećenika, proroka i kralja“.

¹³ Prijevod kanona preuzet iz: Zdenko ILIĆ, „Novine u kanonskom pravu“, *Diacovensia* 21 (2013.), 550-551. Izvorni tekst kanona glasi:

Can. 1008. Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, caractere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, *novo et peculiari titulo Dei populo inserviant*.

¹⁴ Zdenko ILIĆ, „Novine u kanonskom pravu“, 550. Usp.: Luigi CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto canonico*, sv. 2, 224-225.

¹⁵ **Can. 1009** - § 3. *Qui constituti sunt in ordine episcopatus aut presbyteratus missionem et facultatem agendi in persona Christi Capitis accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in diaconia liturgiae, verbi et caritatis*

Kan. 1009	Kan. 1009 - § 3. <i>Oni koji su postavljeni u red episkopata i prezbiterata, primaju službu i ovlast djelovati u osobi Krista Glave, đakoni pak bivaju osposobljeni služiti narod Božji /narodu Božjem?/ u liturgiji, Riječi i ljubavi.</i> ¹⁶
------------------	--

Druga izmjena ovog Motu proprija odnosi se na kann. 1086, § 1, 1117 i 1124, a tiče se brisanja formulacije „*actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica*“. Z. Ilić, komentirajući ovaj Motu proprij, piše : „Od stupanja na snagu ZKP-a 1983., pa sve do 2009., tj. ovoga dokumenta [Motu proprija], katolici, koji su formalnim činom otpali od Katoličke crkve, nisu više bili dužni na kanonski oblik za valjano sklapanje ženidbe (kan. 1117), niti je za njih postojala zaprjeka sklopiti ženidbu s nekrštenim (kan. 1086, § 1), niti se na njih odnosila zabrana sklapanja ženidbe s krštenim nekatolicima (kan. 1124). Na temelju kan. 11, koji određuje da su svi kršteni u Katoličkoj Crkvi dužni obdržavati crkvene zakone (*Semel catholicus semper catholicus*), pa i oni koji su otpali od nje formalnim činom.“¹⁷

Tako da ta tri kanona sada glase ovako (desni stupac):

Kan. 1086 - § 1. Nije valjana ženidba između dviju osoba od kojih je jedna krštena u Katoličkoj Crkvi ili je u nju primljena, a druga nije krštena.	Kan. 1086 - § 1. Nije valjana ženidba između dviju osoba od kojih je jedna krštena u Katoličkoj Crkvi ili je u nju primljena, a druga nije krštena. ¹⁸
Kan. 1117 - Gore određeni oblik treba da se obdržava, ako je barem jedna od stranaka koje sklapaju ženidbu krštena u Katoličkoj Crkvi ili je u nju primljena, a nije formalnim činom od nje otpala, uz poštovanje propisa kan. 1127, § 2.	Kan. 1117 - Gore određeni oblik treba se obdržavati, ako je barem jedna od stranaka koje sklapaju ženidbu krštena u Katoličkoj Crkvi ili je u nju primljena, uz poštovanje propisa kan. 1127, § 2. ¹⁹

¹⁶ Prijevod kanona preuzet iz Zdenko ILIĆ, „Novine u kanonskom pravu“, 551.

¹⁷ Zdenko ILIĆ, „Novine u kanonskom pravu“, 552. Usp.: Marino MOSCONI, „L’abbandono pubblico o notorio della Chiesa cattolica e in particolare l’abbandono con atto formale“, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20 (2007.), 35-59.

¹⁸ **Can. 1086 - § 1.** Matrimonium inter duas personas, quarum altera sit baptizata in Ecclesia catholica vel in eandem recepta, et altera non baptizata, invalidum est.

Kan. 1124 – Ženidba između dviju krštenih osoba od kojih je jedna krštena u Katoličkoj Crkvi ili je u nju primljena poslije krštenja i koja nije od nje formalnim činom otpala, a druga pripada Crkvi, ili crkvenoj zajednici koja nema potpunog zajedništva s Katoličkom Crkvom, zabranjena je bez izričitog dopuštenja mjerodavne vlasti.	Kan. 1124 – Ženidba između dviju krštenih osoba od kojih je jedna krštena u Katoličkoj Crkvi ili je u nju primljena poslije krštenja, a druga pripada Crkvi, ili crkvenoj zajednici koja nema potpunog zajedništva s Katoličkom Crkvom, zabranjena je bez izričitog dopuštenja mjerodavne vlasti.²⁰
---	--

3. Papa Franjo, Apostolsko pismo u obliku Motu proprija *Mitis Iudex Dominus Iesus*²¹

Papa Franjo, vođen vrhovnim zakonom o spasenju duša (usp.: kan. 1752), odlučio je pokrenuti obnovu ženidbenog postupka o ništavnosti ženidbe. Kako je i sam naveo u Motu propriju *Mitis Iudex*, koji je stupio na snagu 8. prosinca 2015., potreba obnove postupka za proglašenje ništavnosti ženidbe mogla se čuti već na Izvanrednoj sinodi o obitelji u kojoj su biskupi izrazili potrebu jednostavnijih i bržih ženidbenih postupaka.²²

Motu proprij je potpuno izmijenio sadržaj VII. knjige *Zakonika kanonskog prava*, točnije, Dio III., Naslov I., Poglavlje I. „Parnice za proglašenje ništavnosti ženidbe“ (kann. 1671-1691). Budući da je riječ o cjelokupnoj obnovi 21 kanona, a ne djelomičnim izmjenama, u nastavku će slijediti kratki komentari kanona koji se tiču gore spomenutih kriterija obnove ženidbenih postupaka. Ipak,

¹⁹ **Can. 1117.** Statuta superius forma servanda est, si saltem alterutra pars matrimonium contrahentium in Ecclesia catholica baptizata vel in eandem recepta sit, salvis praescriptis can. 1127, § 2.

²⁰ **Can. 1124.** Matrimonium inter duas personas baptizatas, quarum altera sit in Ecclesia catholica baptizata vel in eandem post baptismum recepta, altera vero Ecclesiae vel communitati ecclesiali plenam communionem cum Ecclesia catholica non habenti adscripta, sine expressa auctoritatis competentis licentia prohibitum est.

²¹ Papa FRANJO, Apostolsko pismo u obliku Motu proprija *Mitis iudex*, 15. kolovoza 2015., AAS 107 (2015.), 958-970 (lat.).

²² Usp.: SINODO DEI VESCOVI – III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA, „*Relatio Synodi*. Lesfidepastoralisullafamiglia nel contesto dell’evangelizzazione“, 18. studeni 2014., br. 48; Manuel JESÚS – Arroba CONDE – Claudia IZZI (ur.), *Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle cause di nullità del matrimonio: Dopo la riforma operata con il Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* (Milano: Edizioni San Paolo, 2017.), 11-15; Ivica IVANKOVIĆ RADAK, „Reforma kanonskog postupka proglašenja ništavnosti ženidbe“, *Obnovljeni život* 71 (2016.), 502.

ovaj dokument zahtijeva detaljniju analizu koja bi mogla biti tema posebnog članka. Stoga se ovdje, zbog opširnosti i kompleksnosti građe, upućuje na autore koji su detaljnije analizirali i komentirali ovaj papinski dokument.²³

Motu proprij sadržava tri dijela: *Uvod (Proemio)*, Normativni dio i *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam*. Papa Franjo u *Uvodu* ističe svrhu i cilj reforme, a to je „briga za spasenje duša koje ostaje – danas kao i jučer – najviša svrha svih ustanova, zakonâ i prava“.²⁴ Razlog reformi leži u Papinoj želji da crkvene sudske strukture budu pristupačnije vjernicima kako i sam ističe u *Uvodu*: „Reforma je potaknuta zbog velikog broja vjernika koji, iako žele postupati po savjesti, često odustaju od pravnih struktura Crkve zbog fizičke ili moralne udaljenosti. Ljubav i milosrđe stoga zahtijevaju da Crkva kao majka bude bliska svojoj djeci koja se osjećaju izdvojenom.“²⁵ Nakon toga slijede taksativno nabrojeni temeljni kriteriji na kojima se temelji obnova ženidbenih postupaka: „a) jedna presuda u prilog ništavnosti je izvršna; b) sudac pojedinac pod odgovornošću biskupa; c) sam biskup je sudac; d) kraći postupak (*processus brevior*); e) priziv

²³ Na hrvatskom jeziku su sljedeća dva djela koja mogu pomoći u razumijevanju novih kanonskih odredbi donesenih s Motu proprijem *Mitis Iudex Dominus Iesus* o obnovi postupka ništavnosti ženidbe: Lucija BOLJAT – Josip ŠALKOVIĆ, *Priručnik za provedbu pastoralne istrage i pripremu parnice proglašenja ništavosti ženidbe* (Zagreb: Glas Koncila, 2016.); Ivica IVANKOVIĆ RADAK, „Reforma kanonskog postupka proglašenja ništavosti ženidbe“, 501-513; Slavko ZEC, *Mitis Iudex Dominus Iesus: Blagi sudac Gospodin Isus: Komentar i primjena* (Zagreb: Glas Koncila, 2017.). U vrijeme pisanja ovog rada, nažalost, navedena djela mi nisu bila dostupna. Na talijanskom govornom području objavljeni su različiti komentari na ovaj Motu proprij, među kojima ističem: Valerio ANDRIANO, *La normativa canonica sul matrimonio e la riforma del processo di nullità* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016.); Gianluca BELFIORE, *I processi di nullità matrimoniale nella riforma di Papa Francesco* (Troina: Edizioni Grafiser, 2017.); Manuel JESÚS – Arroba CONDE – Claudia IZZI (ur.), *Pastorale giudiziaria e prassi processuale*; Lucia MUSSO – Carlo FUSCO (ur.), *La riforma del processo matrimoniale ad un anno dal Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017.); Ernest OKONKWO – Alessandro RECCHIA (ur.), *Tra rinnovamento e continuità: Le riforme introdotte dal motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* (Roma: Urbaniana University Press, 2016.); REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ur.), *La riforma dei processi matrimoniali di Papa Francesco* (Milano: Ancora, 2016.); Eugenio ZANETTI, „Commento ai cann. 1671-1707“, REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ur.), *Codice di Diritto Canonico commentato* (Milano: Ancora, 2017.), 1311-1339.

²⁴ Usp.: Papa FRANJO, *Mitis iudex*, 959.

²⁵ Usp.: Papa FRANJO, *Mitis iudex*, 959.

na Metropolitansku stolicu; f) vlastita zadaća biskupskih konferencija; f) priziv na Apostolsku Stolicu; g) odredbe za istočne Crkve.”²⁶

Drugi dio dokumenta, onaj normativni, sadržava nove odredbe sadržane u 21 kanonu.

Treći dio predstavljaju norme u obliku 21 članka, pod nazivom Način postupanja u parnicama za proglašenje ništavnosti ženidbe (*Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam*) koje predstavljaju jednu jedinstvenu normativnu cjelinu s drugim dijelom Motu proprija, tj. novim kanonskim odredbama.²⁷

U nastavku slijedi neslužbeni prijevod (desni stupac) kanona koji je objavljen od strane Međubiskupijskih sudova u Zagrebu, dana 11. rujna 2015.²⁸ Izvorni latinski tekst kanona moguće je pratiti u lijevom stupcu tablice.

Kann. 1671-1674 uređuju pitanje mjerodavnosti sudova. Prije objavljivanja ovog Motu proprija ZKP je ovu temu uređivao u kann. 1671-1673. Novi kan. 1671 u potpunosti je preuzeo odredbe starih kann. 1671 i 1672 koji sada čine dva paragrafa jednog kanona. Prema odredbi novog kan. 1672, vođenog principom blizine između stranaka i sudaca, mjerodavni u rješavanju ženidbenih parnica su sljedeći sudovi:

- sud mjesta u kojemu je slavljen ženidba;
- sud mjesta u kojem stranka tužiteljica ima svoje prebivalište²⁹ ili boravište;³⁰
- sud mjesta u kojem tužena stranka ima svoje prebivalište ili boravište;
- sud mjesta u kojemu se treba prikupiti većina dokaza.

Ipak, u određivanju prioriteta mjerodavnog suda trebalo bi se držati gore spomenutog načela blizine koje će strankama i svjedocima omogućiti aktivnije sudjelovanje u ženidbenim parnicama, a time i

²⁶ Usp.: Papa FRANJO, *Mitis iudex*, 959-961.

²⁷ Usp.: Ivica IVANKOVIĆ RADAK, „Reforma kanonskog postupka proglašenja ništavnosti ženidbe“, 502 (bilješka 4).

²⁸ Prijevod teksta novih kanona preuzet s internetske stranice Međubiskupijskih sudova u Zagrebu, http://mszg.hr/wp-content/uploads/2015/12/MIDI_novi.pdf (25. 2. 2018.).

²⁹ Prema odredbi kan. 102, § 1 neka osoba stječe *prebivalište* ako boravi „na području neke župe ili barem biskupije koje ili je spojeno s nakanom da se ondje trajno ostane ako ništa to ne spriječi ili je boravljenje potrajalo punih pet godina.“

³⁰ *Boravište* se stječe, prema odredbi kan. 102, § 2, boravljenjem na području neke župe ili biskupije „s nakanom da se ondje ostane tri mjeseca ako ništa to ne spriječi ili je boravljenje stvarno potrajalo tri mjeseca.“

bolju suradnju s djelatnicima crkvenog suda.³¹ Novost je kan. 1673 koji ističe središnju ulogu dijecezanskog biskupa kao prvotnog suca u biskupiji, posebno u kraćem ženidbenom postupku, te njegovu odgovornost za funkcioniranje biskupijskog suda.³² Novi tekst kanonskih odredbi glasi:

Can. 1671 - § 1. Causae matrimoniales baptizatorum iure proprio ad iudicem ecclesiasticum spectant. § 2. Causae de effectibus matrimonii mere civilibus pertinent ad civilem magistratum, nisi ius particulare statuatur easdem causas, si incidenter et accessorie agantur, posse a iudice ecclesiastico cognosci ac definiri.	Kan. 1671 - § 1. Ženidbene parnice krštenih po vlastitom pravu pripadaju crkvenom sucu. § 2. Parnice o samo građanskim učincima ženidbe pripadaju građanskoj vlasti, osim ako krajevno pravo određuje da u tim sporovima, ako se vode uzgredno i sporedno, može suditi i riješiti ih crkveni sudac.
Can. 1672 In causis de matrimonii nullitate, quae non sint Sedi Apostolicae reservatae, competentia sunt: 1° tribunal loci in quo matrimonium celebratum est; 2° tribunal loci in quo alterutra vel utraque pars domicilium vel quasi-domicilium habet; 3° tribunal loci in quo de facto colligendae sunt pleraeque probationes.	Kan. 1672 - U parnicama o ništavnosti ženidbe, koje nisu pridržane Apostolskoj Stolici, mjerodavni su: 1° sud mjesta u kojemu je slavljen ženidba; 2° sud mjesta u kojemu jedna ili obje stranke imaju prebivalište ili boravište; 3° sud mjesta u kojemu se stvarno treba prikupiti većina dokaza.

³¹ Usp.: Manuel JESÚS – Arroba CONDE – Claudia IZZI (ur.), *Pastorale giudiziaria e prassi processuale*, 82-84; Ivica IVANKOVIĆ RADAK, „Reforma kanonskog postupka proglašenja ništavnosti ženidbe“, 505; Adolfo ZAMBON, „La presentazione del libello“, REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ur.), *La riforma dei processi matrimoniali di Papa Francesco* (Milano: Ancora, 2016.), 38-43.

³² Usp.: Valerio ANDRIANO, *La normativa canonica sul matrimonio*, 171-173; Manuel JESÚS – Arroba CONDE – Claudia IZZI (ur.), *Pastorale giudiziaria e prassi processuale*, 137-164; Massimo MINGARDI, „Il ruolo del vescovo diocesano“, REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ur.), *La riforma dei processi matrimoniali*, 99-105; Eugenio ZANETTI, „Commento ai cann. 1671-1707“, 1315-1316.

Can. 1673 - § 1. In unaquaque dioecesi iudex primae instantiae pro causis nullitatis matrimonii iure expresse non exceptis est Episcopus dioecesanus, qui iudicalem potestatem exercere potest per se ipse vel per alios, ad normam iuris. § 2. Episcopus pro sua dioecesi tribunal dioecesanum constituat pro causis nullitatis matrimonii, salva facultate ipsius Episcopi accedendi ad aliud dioecesanum vel interdioecesanum vicinius tribunal. § 3. Causae de matrimonii nullitate collegio trium iudicum reservantur. Eidem praeesse debet iudex clericus, reliqui iudices etiam laici esse possunt. § 4. Episcopus Moderator, si tribunal collegiale constitui nequeat in dioecesi vel in viciniore tribunali ad normam § 2 electo, causas unico iudici clerico committat qui, ubi fieri possit, duos assessores probatae vitae, peritos in scientiis iuridicis vel humanis, ab Episcopo ad hoc munus approbatos, sibi asciscat; eidem iudici unico, nisi aliud constet, ea competunt quae collegio, praesidi vel ponenti tribuuntur. § 5. Tribunal secundae instantiae ad validitatem semper collegiale esse debet, iuxta praescriptum praecedentis § 3. § 6. A tribunali primae instantiae appellatur ad tribunal metropolitanum secundae instantiae, salvis praescriptis cann. 1438-1439 et 1444.	Kan. 1673 – § 1. U svakoj biskupiji sudac prvog stupnja u parnicama ništavnosti ženidbe, koje pravom nisu izričito izuzete, jest dijecezanski biskup, koji sudsku vlast može vršiti osobno ili preko drugih, prema pravnoj odredbi. § 2. Neka biskup za svoju biskupiju osnuje biskupijski sud za parnice ništavnosti ženidbe, poštujući ovlast istoga biskupa da se pridruži drugom bližem biskupijskom ili međubiskupijskom sudu. § 3. Parnice o ništavnosti ženidbe pridržane su vijeću trojice sudaca. Njemu mora predsjedati sudac klerik, a ostali suci mogu biti i laici. § 4. Biskup moderator, ako nije moguće osnovati sudsko vijeće u biskupiji ili pri bližem sudu koji je bio izabran prema odredbi § 2, neka povjeri parnice sucu pojedincu kleriku, koji, gdje je to moguće, neka si uzme dva prisjednika prokušana života, stručnjaka u pravnim ili humanističkim znanostima, odobrena od biskupa za tu zadaću; istom sucu pojedincu, ako nije drukčije određeno, pripada sve ono što se daje vijeću, predsjedniku ili izložitelju. § 5. Sud drugoga stupnja za valjanost mora uvijek biti zboran, prema odredbi prethodnoga § 3. § 6. Sa suda prvoga stupnja priziva se na metropolijski sud drugog stupnja, poštujući propise kann. 1438-1439 i 1444.
--	--

Kan. 1674 uređuje pitanje prava pobijanja ženidbe. Ovaj novi kanon preuzeo je odredbe starih kann. 1674 i 1675 uz određene ispravke u prijevodu. Novost je u tome što su odredbe dvaju starih kanona postali paragrafi u novom kan. 1674.

Can. 1674 - § 1. Habiles sunt ad matrimonium impugnandum: 1° coniuges; 2° promotor iustitiae, cum nullitas iam divulgata est, si matrimonium convalidari nequeat aut non expediat. § 2. Matrimonium quod, utroque coniuge vivente, non fuit accusatum, post mortem alterutrius vel utriusque coniugis accusari non potest, nisi quaestio de validitate sit praeiudicialis ad aliam solvendam controversiam sive in foro canonico sive in foro civili. § 3. Si autem coniux moriatur pendente causa, servetur can. 1518.	Kan. 1674 – § 1. Sposobni su za osporavanje ženidbe: 1° ženidbeni drugovi; 2° promicatelj pravde, kad je ništavnost već razglašena, ako se ženidba ne može ukrijepiti ili ako to nije uputno. § 2. Ženidba koja nije bila osporavana za života oboje ženidbenih drugova ne može se osporavati poslije njihove smrti ili smrti jednoga od njih, osim ako pitanje o valjanosti prethodi rješenju drugog spora bilo na kanonskom, bilo na građanskom sudištu. § 3. Ako jedan ženidbeni drug umre za vrijeme trajanja parnice, neka se obdržava kan. 1518.
---	--

Pitanje pokretanja i istraživanja ženidbenih parnica uređuju kann. 1675-1678. Na poseban način istaknuta je središnja uloga sudskog vikara koji donosi „odluku o formuli dvojbe, odluku o vođenju parnice redovitim ili kraćim postupkom te, ako se parnica vodi redovitim postupkom, odluku o uspostavi sudskog vijeća ili suca pojedinca s dva prisjednika.“³³

Can. 1675. Iudex, antequam causam acceptet, certior fieri debet matrimonium irreparabiliter pessum ivisse, ita ut coniugalibus convictus restitui nequeat.	Kan. 1675 – Sudac, prije nego prihvati parnicu, mora biti siguran da je ženidba nepovratno propala tako da je nemoguće ponovno uspostaviti bračni suživot.
--	--

³³ Ivica IVANKOVIĆ RADAK, „Reforma kanonskog postupka proglašenja ništavosti ženidbe“, 508-509. Usp.: Alessandro GIRAUDO, „La scelta della modalità con cui trattare la causa di nullità: processo ordinario o processo più breve“, REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE, *La riforma dei processi matrimoniali*, 47-65; Manuel JESÚS – Arroba CONDE – Claudia IZZI (ur.), *Pastorale giudiziaria e prassi processuale*, 87-110; Eugenio ZANETTI, „Commento ai cann. 1671-1707“, 1318-1322.

Can. 1676 - § 1. Recepto libello, Vicarius iudicialis si aestimet eum aliquo fundamento niti, eum admittat et, decreto ad calcem ipsius libelli apposito, praecipiat ut exemplar notificetur defensori vinculi et, nisi libellus ab utraque parte subscriptus fuerit, parti conventae, eidem dato termino quindecim dierum ad suam mentem de petitione aperiendam. § 2. Praefato termino transacto, altera parte, si et quatenus, iterum monita ad suam mentem ostendendam, audito vinculi defensore, Vicarius iudicialis suo decreto dubii formulam determinet et decernat utrum causa processu ordinario an processu brevior ad mentem cann. 1683-1687 pertractanda sit. Quod decretum partibus et vinculi defensori statim notificetur. § 3. Si causa ordinario processu tractanda est, Vicarius iudicialis, eodem decreto, constitutionem iudicum collegii vel iudicis unici cum duobus assessoribus iuxta can. 1673, § 4 disponat. § 4. Si autem processus brevior statutus est, Vicarius iudicialis agat ad normam can. 1685. § 5. Formula dubii determinare debet quo capite vel quibus capitibus nuptiarum validitas impugnetur.	Kan. 1676 – § 1. Kad zaprimi tužbu, sudski vikar, ako smatra da ona ima nekog temelja, neka je prihvati i, odlukom dodanom na kraju same tužbe, naredi da se primjerak priopći branitelju veze i, ako tužbu nisu potpisale obje stranke, tuženoj stranci, dajući joj rok od petnaest dana da iznese svoje mišljenje o zahtjevu. § 2. Kada prođe navedeni rok, nakon što je, ako i koliko god to smatra prikladnim, drugu stranku ponovno upozorio da očituje svoje mišljenje, i saslušavši branitelja veze, neka sudski vikar svojom odlukom odredi formulu dvojbe i odluči treba li se parnica voditi redovitim ili kraćim postupkom prema odredbama kann. 1683-1687. Ta odluka neka se odmah priopći strankama i branitelju veze. § 3. Ako parnicu treba voditi redovitim postupkom, neka sudski vikar istom odlukom odredi uspostavu sudskega vijeća ili suca pojedinca s dva prisjednika prema kan. 1673, § 4. § 4. Ako se pak odredi kraći postupak, neka sudski vikar postupi prema odredbi kan. 1685. § 5. Formula dvojbe mora odrediti s kojeg se razloga ili s kojih se razloga osporava valjanost ženidbe.
Can. 1677 - § 1. Defensori vinculi, partium patronis et, si in iudicio sit, etiam promotori iustitiae ius est: 1° examini partium, testium et peritorum adesse, salvo praescripto can. 1559; 2° acta iudicialia, etsi nondum publicata, invisere et documenta a partibus producta recognoscere. § 2. Examini, de quo in § 1, n. 1, partes assistere nequeunt.	Kan. 1677 – § 1. Branitelj veze, zaštitnici stranaka i, ako sudjeluje u postupku, promicatelj pravde imaju pravo: 1° prisustvovati ispitivanju stranaka, svjedokâ i stručnjakâ, uz poštovanje propisa kan. 1559; 2° pregledati sudske spise, iako još nisu objavljeni, i provjeriti isprave koje su stranke predložile. § 2. Stranke ne mogu sudjelovati u ispitivanju o kojem se govori u § 1, br. 1.

Can. 1678 - § 1. In causis de matrimonii nullitate, confessio iudicialis et partium declarationes, testibus forte de ipsarum partium credibilitate sustentae, vim plenae probationis habere possunt, a iudice aestimandam perpensis omnibus indicis et adminiculis, nisi alia accedant elementa quae eas infirmant. § 2. In iisdem causis, depositio unius testis plenam fidem facere potest, si agatur de teste qualificato qui deponat de rebus ex officio gestis, aut rerum et personarum adiuncta id suadeant. § 3. In causis de impotentia vel de consensus defectu propter mentis morbum vel anomaliam naturae psychicae iudex unius periti vel plurium opera utatur, nisi ex adiunctis inutilis evidenter appareat; in ceteris causis servetur praescriptum can. 1574. § 4. Quoties in instructione causae dubium valde probabile emerit de non secuta matrimonii consummatione, tribunal potest, auditis partibus, causam nullitatis suspendere, instructionem complere pro dispensatione super rato, ac tandem acta transmittere ad Sedem Apostolicam una cum petitione dispensationis ab alterutro vel utroque coniuge et cum voto tribunalis et Episcopi.	Kan. 1678 - § 1. U parnicama o ništavnosti ženidbe, sudsko priznanje i izjave stranaka, potkrijepljeni možebitnim svjedocima o vjerodostojnosti samih stranaka, mogu imati snagu potpunog dokaza, a koje sudac neka vrednuje procijenivši sve pokazatelje i pomagala, osim ako se pridruže drugi elementi koji ih opovrgavaju. § 2. U istim parnicama iskaz jednog svjedoka može dati potpun dokaz, ako se radi o službenom svjedoku koji daje izjavu o stvarima koje je vršio po službenoj dužnosti, ili ako okolnosti stvari i osoba to savjetuju. § 3. U parnicama o spolnoj nemoći ili o nedostatku privole zbog duševne bolesti ili poremećaja psihičke naravi neka se sudac posluži djelom jednog ili više stručnjaka, osim ako se iz okolnosti očito vidi da je to nekorisno; u ostalim parnicama neka se obdržava propis kan. 1574. § 4. Kad god u istraživanju parnice iskrasne veoma vjerojatna dvojba o neizvršenju ženidbe, sud može, saslušavši stranke, obustaviti parnicu o ništavnosti, dopuniti istraživanje za oprost od tvrde ženidbe i zatim poslati Apostolskoj Stolici spise zajedno s molbom za oprost jednog ili obaju ženidbenih drugova te s mišljenjem suda i biskupa.
---	--

Kan. 1679-1682 uređuju pitanja sudske presude, njezina pobijanja i izvršenja. Novina obnove kanonskog postupka za rješavanje ženidbenih parnica vidljiva je već u kan. 1679 kojim se određuje da je samo jedna presuda u prilog ništavnosti ženidbe dostatna kako bi presuda postala izvršna, naravno, uz poštovanje predviđenog roka od petnaest iskoristivih dana nakon primitka presude. Što se tiče pobijanja sudskih presuda, odredbe ostaju nepromijenjene. Dakle, stranci koja se smatra oštećenom, ili promicatelju pravde i branitelju veze stoje na raspolaganju tri mogućnosti: ništovna žalba, priziv i novo

ispitivanje parnice (kann. 1680-1681).³⁴

Can. 1679 Sententia, quae matrimonii nullitatem primum declaravit, elapsis terminis a cann. 1630-1633 ordinatis, fit executiva.	Kan. 1679 – Presuda, kojom je prvi put ženidba proglašena ništavnom, postaje izvršna nakon isteka rokova određenih u kann. 1630-1633.
Can. 1680 - § 1. Integrum manet parti, quae se gravatam putet, itemque promotori iustitiae et defensori vinculi querelam nullitatis sententiae vel appellationem contra eandem sententiam interponere ad mentem cann. 1619-1640. § 2. Terminis iure statutis ad appellationem eiusque prosecutionem elapsis atque actis iudicialibus a tribunali superioris instantiae receptis, constituatur collegium iudicum, designetur vinculi defensor et partes moneantur ut animadversiones, intra terminum praestitutum, proponant; quo termino transacto, si appellatio mere dilatoria evidenter appareat, tribunal collegiale, suo decreto, sententiam prioris instantiae confirmet. § 3. Si appellatio admissa est, eodem modo quo in prima instantia, congrua congruis referendo, procedendum est. § 4. Si in gradu appellationis novum nullitatis matrimonii caput afferatur, tribunal potest, tamquam in prima instantia, illud admittere et de eo iudicare.	Kan. 1680 – § 1. Stranka koja se smatra oštećenom, a isto tako promicatelj pravde i branitelj veze, imaju pravo podnijeti ništovnu žalbu protiv presude ili priziv protiv iste, prema kann. 1619-1640. § 2. Kad isteknu zakonom predviđeni rokovi za ulaganje i slanje priziva te nakon što je sud višeg stupnja zaprimio sudske spise, neka se uspostavi sudsko vijeće, odredi branitelja veze i neka se stranke upozori da dadnu primjedbe u određenom roku; nakon što prođe taj rok, sudsko vijeće, ako je očito da je priziv samo odgodan, neka potvrdi odlukom presudu prvog stupnja. § 3. Ako je priziv prihvaćen, treba postupati na isti način kao i u prvom stupnju, primjenjujući ono što treba primijeniti. § 4. Ako se u prizivnom stupnju iznese novi razlog ništavnosti ženidbe, sud ga može, kao u prvom stupnju, prihvatiti i presuditi o njemu.

³⁴ Usp.: Alessandro RECCHIA, „I mezzi di impugnazione: alcune considerazioni“, Ernest OKONKWO – Alessandro RECCHIA (ur.), *Tra rinnovamento e continuità: le riforme introdotte dal motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, 105-125; Gian Paolo MONTINI, „Dopo la decisione giudiziale: appello e altre impugnazioni“, REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE, (ur.), *La riforma dei processi matrimoniali*, 107-125; Eugenio ZANETTI, „Commento ai cann. 1671-1707“, 1324-1328.

Can. 1681. Si sententia executiva prolata sit, potest quovis tempore ad tribunal tertii gradus pro nova causae propositione ad normam can. 1644 provocari, novis iisque gravibus probationibus vel argumentis intra peremptorium terminum triginta dierum a proposita impugnatione allatis.	Kan. 1681 – Ako je donesena izvršna presuda, može se u svako vrijeme prizvati na sud trećeg stupnja radi novog ispitivanja parnice prema odredbi kan. 1644, nakon što se iznesu novi i važni dokazi ili razlozi u neprekoračivu roku od trideset dana poslije najave pobijanja.
Can. 1682 - § 1. Postquam sententia, quae matrimonii nullitatem declaraverit, facta est executiva, partes quarum matrimonium declaratum est nullum, possunt novas nuptias contrahere, nisi vetito ipsi sententiae apposito vel ab Ordinario loci statuto id prohibeatur. § 2. Statim ac sententia facta est executiva, Vicarius iudicialis debet eandem notificare Ordinario loci in quo matrimonium celebratum est. Is autem curare debet ut quam primum de decreta nullitate matrimonii et de vetitis forte statutis in matrimoniorum et baptizatorum libris mentio fiat.	Kan. 1682 – § 1. Kada presuda kojom je proglašena ništavnost ženidbe postane izvršna, stranke čija je ženidba proglašena ništavnom mogu sklopiti novu ženidbu, osim ako to priječi zabrana koja je dodana samoj presudi ili koju je odredio mjesni ordinarij. § 2. Čim presuda postane izvršna, sudski je vikar mora priopćiti ordinariju mjesta u kojem je ženidba sklopljena. Ordinarij se pak mora pobrinuti da se što prije u matice vjenčanih i krštenih upiše presuđena ništavnost ženidbe i možda određene zabrane.

Još jedna novost obnove ženidbenog postupka u parnicama za proglašenje ništavnosti ženidbe jest *processus brevior coram Episcopo* (kan. 1683-1687). Kan. 1683 određuje dva bitna uvjeta čije je ispunjenje potrebno kako bi se ženidbena parnica mogla rješavati kraćim ženidbenim postupkom, a to su: a) da zahtjev moraju podnijeti oba ženidbena druga ili barem jedan od njih uz suglasnost drugoga; b) da je ništavnost ženidbe očita iz okolnosti stvari, izjave svjedoka i drugih dokaza, te stoga nije potrebno pominje ispitivati parnicu. Ovdje je važno napomenuti da čl. 14. donosi popis nekih od situacija u kojima je moguće voditi kraći ženidbeni postupak, a to su:

ono pomanjkanje vjere koje može proizvesti hinjenu privolu ili zabludu koja određuje volju, kratkoća bračnog suživota, pobačaj učinjen radi sprečavanja rađanja potomstva, tvrdokorno ustrajavanje u izvanbračnoj vezi u vrijeme ili neposredno nakon vjenčanja, zlonamjerno zatajivanje neplodnosti ili teške zarazne

bolesti, ili djece rođene iz prethodne veze, ili zatvorske kazne, razlog sklapanja ženidbe koji je potpuno stran bračnome životu ili ženidba sklopljena zbog nepredviđene trudnoće, fizičko nasilje radi iznude privole, manjak uporabe razuma dokazan medicinskom dokumentacijom.³⁵

Kan. 1684 donosi elemente koje mora sadržavati tužba kojom se želi pokrenuti kraći postupak pred biskupom. Osim osnovnih elemenata³⁶ koje tužba mora sadržavati, kanon propisuje još tri dodatna elementa koji se tiču upravo kraćeg ženidbenog postupka. Prema kan. 1685 sudski vikar, nakon što odredi formulu dvojbe i imenuje istražitelja i prisjednika, u roku od 30 dana, treba pozvati na sjednicu sve one koji s pravom trebaju na njoj sudjelovati. Također, ako je moguće, valja prikupiti i dokaze samo na jednoj sjednici ostavljajući rok od 15 dana branitelju ženidbenog vezâ i obrani stranakâ za eventualne primjedbe.

Unatoč želji za većom dinamikom i bržim rješavanjem ženidbenih parnica, ipak ovaj kraći postupak pred biskupom ni u kojem slučaju ne treba shvatiti kao favoriziranje ili promicanje ništavnih ženidbi od strane Crkve. Naprotiv, Crkva želi da se na jednostavniji i dinamičniji način dođe do istine o valjanosti ženidbe u onim slučajevima gdje je njezina ništavnost očita, te da se sam ženidbeni postupak vremenski previše ne odugovlači. Ipak, brzina ženidbenog postupka ne smije značiti i površnost u procjenjivanju i odlučivanju od strane biskupa, istražitelja i prisjednika.

Što se tiče priziva protiv presude kraćeg ženidbenog postupka, bilo bi logično da taj priziv dođe od branitelja ženidbenog vezâ, a ne od bračnih drugova jer je podnošenje njihova zajedničkog zahtjeva jedan od glavnih preduvjeta za *processus brevior*. Ako se priziv protiv presude biskupa prihvati, parnica se rješava redovitim ženidbenim postupkom na metropolijском sudu ili na Rimskoj roti. Međutim,

³⁵ Usp.: Papa FRANJO, *Mitis iudex*, 969.

³⁶ Tužba kojom se pokreće parnica mora, prema odredbi kan. 1504, sadržavati sljedeće elemente:

1° izreći pred kojim se sucem parnica pokreće, što se zahtijeva i od koga se zahtijeva;

2° naznačiti na koje se pravo tužitelj oslanja i bar općenito činjenice i dokaze kojima se potkrepljuje ono što se tvrdi;

3° biti potpisana od tužitelja ili njegova zastupnika, s naznakom dana, mjeseca i godine te mjesta u kojemu tužitelj ili njegov zastupnik stanuju ili za koje izjave da će, radi primanja spisa, u njemu prebivati;

4° naznačiti prebivalište ili boravište tužene stranke.

„ako je presudu donio metropolit, priziva se na najstarijeg sufragana; a protiv presude drugog biskupa koji nema više vlasti ispod Rimskog prvosvećenika priziva se na biskupa kojega je on trajno odredio“ (kan. 1687, § 3).³⁷

Can. 1683. Ipsi Episcopo dioecetano competit iudicare causas de matrimonii nullitate processu breviori quodvis: 1° petitio ab utroque coniuge vel ab alterutro, altero consentiente, proponatur; 2° recurrent rerum personarumque adiuncta, testimoniis vel instrumentis suffulta, quae accuratorem disquisitionem aut investigationem non exigant, et nullitatem manifestam reddant.	Kan. 1683 – Sam dijecezanski biskup³⁸ mjerodavan je suditi u parnicama o ništavnosti ženidbe kraćim postupkom³⁹ kada: 1° zahtjev podnesu oba ženidbena druga ili jedan ženidbeni drug uz suglasnost drugoga; 2° okolnosti stvari i osoba, potkrijepljeni svjedočanstvima ili ispravama, ne zahtijevaju pomnije ispitivanje ili istraživanje te jasno ukazuju na ništavnost.
---	---

³⁷ Usp.: Manuel JESÚS – Arroba CONDE – Claudia IZZI (ur.), *Pastorale giudiziaria e prassi processuale*, 159-162; Gian Paolo MONTINI, „Dopo la decisione giudiziale: appello e altre impugnazioni“, 114-117.

³⁸ Papa Franjo je u svojem Govoru sudionicima tečaja Rimske rote, 25. studenog 2017., na poseban način istaknuo važnost i ulogu dijecezanskog biskupa u kraćem ženidbenom postupku (*processus brevior*) ističući: „U kraćem ženidbenom postupku pred biskupom, dva su preduvjeta potrebna za valjanost (ad validitatem) tog postupka: sv. red biskupstva i predsjedanje određenoj zajednici vjernika (usp.: kan. 381, § 2). Ako nedostaje jedan od ta dva uvjeta, ne može se pokrenuti kraći ženidbeni postupak pred biskupom, nego se ženidbena parnica ima voditi redovitim postupkom.“ Usp.: Franjo, „Discorso ai partecipanti al corso promosso dal tribunale della Rota Romana“, br. 3, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171125_corso-rotaromana.html (24. 2. 2018.).

³⁹ Papa Franjo, „Discorso ai partecipanti al corso promosso dal tribunale della Rota Romana“, br. 5, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171125_corso-rotaromana.html (24. 2. 2018.): „Kraći ženidbeni postupak ne predstavlja mogućnost koju dijecezanski biskup može izabrati, nego je obveza koja mu pripada po njegovoj biskupskoj posveti i po misiji koju je primio“. Osim literature koja je navedena u uvodnim riječima o Motu propriu, o kraćem ženidbenom postupku vrijedi pogledati i Massimo DEL POZZO, *Il processo matrimoniale più breve davanti al vescovo* (Roma: EDUSC, 2016.); Eugenio ZANETTI, „Commento ai cann. 1671-1707“, 1329-1335.

Can. 1684. Libellus quo processus brevior introducitur, praeter ea quae in can. 1504 recensentur, debet: 1° facta quibus petitio innititur breviter, integre et perspicue exponere; 2° probationes, quae statim a iudice colligi possint, indicare; 3° documenta quibus petitio innititur in adnexo exhibere.	Kan. 1684 – Tužba kojom se pokreće kraći postupak, osim onoga što se navodi u kan. 1504, mora: 1° kratko, cjelovito i jasno iznijeti činjenice na kojima se zahtjev temelji; 2° navesti dokaze koje sudac može odmah prikupiti; 3° sadržavati u prilogu isprave na kojima se zahtjev temelji.
Can. 1685. Vicarius iudicialis, eodem decreto quo dubii formulam determinat, instructore et assessore nominatis, ad sessionem non ultra triginta dies iuxta can. 1686 celebrandam omnes citet qui in ea interesse debent.	Kan. 1685 – Sudski vikar, istom odlukom kojom utvrđuje formulu dvojbe, imenuje istražitelja i prisjednika te na sjednicu, koja se ima održati sukladno odredbi kan. 1686 u roku od trideset dana, poziva sve one koji na njoj trebaju sudjelovati.
Can. 1686. Instructor una sessione, quatenus fieri possit, probationes colligat et terminum quindecim dierum statuatur ad animadversiones pro vinculo et defensiones pro partibus, si quae habeantur, exhibendas.	Kan. 1686 – Istražitelj, ako je moguće, neka prikupi dokaze na samo jednoj sjednici te neka odredi rok od petnaest dana za iznošenje primjedbi u prilog veze i obranâ stranaka, ako ih ima.

Can. 1687 - § 1. Actis receptis, Episcopus dioecesanus, collatis consiliis cum instructore et assessore, perpensisque animadversionibus defensoris vinculi et, si quae habeantur, defensionibus partium, si moralem certitudinem de matrimonii nullitate adipiscitur, sententiam ferat. Secus causam ad ordinarium tramitem remittat. § 2. Integer sententiae textus, motivis expressis, quam citius partibus notificetur. § 3. Adversus sententiam Episcopi appellatio datur ad Metropolitam vel ad Rotam Romanam; si autem sententia ab ipso Metropolita lata sit, appellatio datur ad antiquiorem suffraganeum; et adversus sententiam alius Episcopi qui auctoritatem superiorem infra Romanum Pontificem non habet, appellatio datur ad Episcopum ab eodem stabilius selectum. § 4. Si appellatio mere dilatoria evidenter appareat, Metropolita vel Episcopus de quo in § 3, vel Decanus Rotae Romanae, eam a limine decreto suo reiciat; si autem admissa fuerit, causa ad ordinarium tramitem in altero gradu remittatur.	Kan. 1687 – § 1. Nakon primitka spisâ, dijecezanski biskup, nakon što se savjetuje s istražiteljem i prisjednikom te razmotri primjedbe branitelja veze i, ako ih ima, obrane stranaka, ako stekne moralnu sigurnost o ništavnosti ženidbe neka donese presudu. U protivnom, neka uputi parnicu u redoviti način postupanja. § 2. Cjelovit tekst presude, s iznesenim obrazloženjima, neka se što prije priopći strankama. § 3. Protiv presude biskupa priziva se na metropolita ili na Rimsku rotu; ako je presudu donio metropolit, priziva se na najstarijeg sufragana; a protiv presude drugog biskupa koji nema više vlasti ispod rimskog prvosvećenika priziva se na biskupa kojega je on trajno odredio. § 4. Ako je očito da je priziv samo odgodan, metropolit ili biskup o kojemu se govori u § 3, ili dekan Rimske rote, neka ga svojom odlukom odmah odbace; ako je pak prihvaćen, neka se parnica uputi u redoviti način postupanja u drugome stupnju.
--	--

Kann. 1688-1690 uređuju pitanje ženidbenog postupka na temelju isprava koje se koristi kada je ništavnost ženidbe sasvim sigurna zbog postojanja ženidbene zapreke ili nedostatka kanonskog oblika ženidbe od kojih, na temelju isprava, nije dan oprost ili je nedostajala valjana ovlast zastupniku.⁴⁰ Sadržaj kanona, uz manje jezične ispravke, ostao je neizmijenjen i odgovara odredbama starih kann. 1686-1688.

⁴⁰ Detaljnije kod: Manuel JESÚS – Arroba CONDE – Claudia IZZI (ur.), *Pastorale giudiziaria e prassi processuale*, 175-180; Eugenio ZANETTI, „Commento ai cann. 1671-1707“, 1336-1338.

Can. 1688. Recepta petitione ad normam can. 1676 proposita, Episcopus dioecesanus vel Vicarius iudicialis vel Iudex designatus potest, praetermissis sollemnitatibus ordinarii processus sed citatis partibus et cum interventu defensoris vinculi, matrimonii nullitatem sententia declarare, si ex documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni sit obnoxium, certo constet de existentia impedimenti dirimentis vel de defectu legitimae formae, dummodo pari certitudine pateat dispensationem datam non esse, aut de defectu validi mandati procuratoris.	Kan. 1688 – Kad primi zahtjev prema odredbi kan. 1676, dijecezanski biskup ili sudski vikar ili postavljeni sudac, nakon što izostavi oblike redovitog postupka, ali pozvavši stranke i uz sudjelovanje branitelja veze, može presudom proglasiti ništavnost ženidbe, ako je na temelju isprave, koja nije podložna nikakvu protivljenju ili prigovoru, posve sigurno da postoji zapreka ili da nedostaje zakoniti oblik, samo ako je s jednakom sigurnošću očito da nije dan oprost ili da zastupnik nije imao valjana naloga.
Can. 1689 - § 1. Adversus hanc declarationem defensor vinculi, si prudenter existimaverit vel vitia de quibus in can. 1688 vel dispensationis defectum non esse certa, appellare debet ad iudicem secundae instantiae, ad quem acta sunt transmittenda quique scripto monendus est agi de processu documentali. § 2. Integrum manet parti, quae se gravatam putet, ius appellandi.	Kan. 1689 – § 1. Protiv toga proglašenja branitelj veze, ako razborito smatra da nedostaci o kojima se govori u kan. 1688 ili neimanje oprosta nisu sigurni, mora se prizvati na suca drugog stupnja, kojemu treba poslati spise s napisanim upozorenjem da se radi o postupku na temelju isprave. § 2. Stranka koja se smatra oštećenom ima pravo na priziv.
Can. 1690. Iudex alterius instantiae, cum interventu defensoris vinculi et auditis partibus, decernet eodem modo, de quo in can. 1688, utrum sententia sit confirmanda, an potius procedendum in causa sit iuxta ordinarium tramitem iuris; quo in casu eam remittit ad tribunal primae instantiae.	Kan. 1690 – Neka sudac drugoga stupnja, uz sudjelovanje branitelja veze i nakon što sasluša stranke, odluči na isti način o kojemu se govori u kan. 1688, treba li presudu potvrditi ili da se u parnici radije postupi po redovitome pravnom putu; u tom slučaju vraća parnicu sudu prvog stupnja.

Can. 1691 - § 1. In sententia partes moneantur de obligationibus moralibus vel etiam civilibus, quibus forte teneantur, altera erga alteram et erga prolem, ad sustentationem et educationem praestandam. § 2. Causae ad matrimonii nullitatem declarandam, processu contentioso orali, de quo in cann. 1656-1670, tractari nequeunt. § 3. In ceteris quae ad rationem procedendi attinent, applicandi sunt, nisi rei natura obstet, canones de iudiciis in genere et de iudicio contentioso ordinario, servatis specialibus normis circa causas de statu personarum et causas ad bonum publicum spectantes.	Kan. 1691 – § 1. Neka se u presudi stranke upozori na ćudoredne, dapaće i na građanske obveze koje možda imaju jedna prema drugoj i prema djeci radi uzdržavanja i odgoja. § 2. Parnice za proglašenje ništavnosti ženidbe ne mogu se voditi usmenim parničnim postupkom o kojem se govori u kann. 1656-1670. § 3. U svemu ostalom s obzirom na način postupanja trebaju se primijeniti, osim ako se tome protivi narav stvari, kanoni o suđenjima općenito i o redovitom parničnom suđenju, uz obdržavanje posebnih odredaba za parnice o pravnom stanju osoba i za parnice koje se tiču javnoga dobra.
--	--

4. Papa Franjo, apostolsko pismo u obliku Motu proprija *De concordia inter Codices*⁴¹

Papina želja je bila, kako ističe i sam naziv Motu proprija, uskladiti neke norme dvaju ZKP-a, onog latinske Crkve i onog istočnih Crkava. Dokument na poseban način uređuje pitanja vezana uz odnose između osoba koje pripadaju latinskoj Crkvi i jednoj od istočnih Crkava. Riječ je konkretno o prijelazu iz jedne Crkve u drugu, pripajanju te ženidbenim pitanjima koja povezuju ova dva Zakonika. Ovim Motu proprijem izmijenjeno je jedanaest kanona ZKP-a, i to : 111, 112, 535, § 2, 868, 1108, 1109, 1111, § 1, 1112, § 1, 1116 i 1127, § 1.

U tumačenju pribrajanja Crkvi Zakonik u novim kann. 111 i 112 uvodi pojam *samosvojne obredne Crkve (Ecclesia sui iuris)* iako ne daje definiciju što bi to bilo. Stoga, za definiciju *samosvojne obredne Crkve* valja posegnuti u *Zakonik kanona istočnih Crkava*, i to u kan. 27: „*Coetus christifidelium hierarchia ad normam iuris iunctus, quem ut sui iuris expresse vel tacite agnoscit suprema Ecclesiae auctoritas, vocatur in hoc Codice Ecclesia sui iuris.*“

⁴¹ Papa FRANJO, Apostolsko pismo u obliku Motu proprija *De concordia inter Codices*, 31. svibnja 2016., AAS 108 (2016.), 602-606 (lat.); *Communicationes* 48 (2016.), 331-335 (tal.).

U gore navedena dva kanona regulirano je pitanje pribrajanja latinskoj Crkvi ili nekoj drugoj samosvojnoj obrednoj Crkvi u trenutku krštenja (kan. 111) ili naknadno pripajanje poslije već primljenog krštenja (kan. 112). Kao što se vidi iz usporednog teksta kanona, novi tekst (desni stupac) ima novi § 2, dok je u §§ 1 i 3 pojam *obredne Crkve* (*Ecclesia rituali*) izmijenjen u *samosvojnu obrednu Crkvu* (*Ecclesia sui iuris*).

Što se tiče kan. 112, vidimo da je Motu proprijem *De concordia inter Codices* dodan § 3 koji određuje načine za prijelaz iz jedne u drugu samosvojnu obrednu Crkvu i otkada taj prijelaz ima svoj pravni učinak. Paragraf završava napomenom da promjenu obreda valja ubilježiti u maticu krštenih (usp.: kan. 535, § 2).⁴²

⁴² Usp.: Carlo REDAELLI, „Commento ai cann. 96-128“, REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ur.), *Codice di Diritto Canonico commentato* (Milano: Ancora, ⁴2017.), 159-160. Za detaljniji komentar Motu propria *De concordia inter Codices*, pogledati: Juan Ignatio ARRIETA, „Articulus explanans litteras apostolicas De concordia inter Codices“, *Communicationes* 48 (2016.), 448-452; Jobe ABBASS, „De concordia inter codices. A Commentary“, *Studia Canonica* 50 (2016.), 323-345; Francesco CATOZZELLA, „Le modifiche in materia di forma canonica del matrimonio introdotte dal Motu Proprio De concordia inter Codices“, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* br. 6 (2017.): http://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/catozzella.m_le_modifiche.pdf (27. 2. 2018.); Pablo GEFAELL, „Commenti al M.P. ‘De concordia inter Codices’“, *Ius Ecclesiae* 29 (2017.), 159-174, 263-269; Miguel CAMPO IBÁÑEZ, „Iglesia sui iuris. Un concepto canónico novedoso“, *Estudios Eclesiásticos* 86 (2011.), 659-686; Miguel CAMPO IBÁÑEZ, „De concordia inter codices. Primer comentario“, *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016.), 861-876.

Kan. 111 - § 1. Primanjem krsta pribraja se latinskoj Crkvi dijete roditelja koji joj pripadaju ili, ako joj jedno od njih ne pripada, oboje složno izaberu da se dijete krsti u latinskoj Crkvi; ako pak nema složne volje, dijete se pribraja <i>obrednoj Crkvi</i> kojoj pripada otac. § 2. Svaki krštenik koji je navršio četrnaest godina života može slobodno izabrati da bude kršten u latinskoj Crkvi ili u drugoj samosvojnoj <i>obrednoj Crkvi</i>; u tom slučaju pripada onoj Crkvi koju je izabrao.	Kan. 111 - § 1. Primanjem krsta pribraja se latinskoj Crkvi dijete roditelja koji joj pripadaju ili, ako joj jedno od njih ne pripada, oboje složno izaberu da se dijete krsti u latinskoj Crkvi; ako pak nema složne volje, dijete se pribraja <i>samosvojnoj obrednoj Crkvi</i> kojoj pripada otac. § 2. <i>Ako je pak samo jedan od roditelja katolik, onda se [dijete] pribraja Crkvi, kojoj pripada katolički roditelj.</i> § 3. Svaki krštenik koji je navršio četrnaest godina života može slobodno izabrati da bude kršten u latinskoj Crkvi ili u drugoj samosvojnoj <i>obrednoj Crkvi</i>; u tom slučaju pripada onoj Crkvi koju je izabrao.⁴³
Kan. 112 - Poslije krštenja pribraja se drugoj samosvojnoj <i>obrednoj Crkvi</i>:	Kan. 112 - Poslije krštenja <i>pribrajaju</i> se drugoj samosvojnoj <i>obrednoj Crkvi</i>: § 3. <i>Svaki prijelaz u drugu samosvojnu obrednu Crkvu vrijedi od trenutka izjave pred mjesnim ordinarijem iste Crkve ili pred vlastitim župnikom ili pak pred svećenikom kojega ovlasti jedan od njih i pred dvojicom svjedoka, osim ako otpis Apostolske Stolice ne bi odredio drukčije; i neka se [prijelaz] ubilježi u maticu krštenih.</i>

⁴³ **Can. 111 - §1.** *Ecclesiae latinae per receptum baptismum adscribitur filius parentum, qui ad eam pertinent vel, si alteruter ad eam non pertineat, ambo concordii voluntate optaverint ut proles in Ecclesia latina baptizaretur; quodsi concors voluntas desit, Ecclesiae sui iuris ad quam pater pertinet adscribitur.*
 §2. *Si vero unus tantum ex parentibus sit catholicus, Ecclesiae ad quam hic parens catholicus pertinet adscribitur.*

§3. *Quilibet baptizandus qui quartum decimum aetatis annum expleverit, libere potest eligere ut in Ecclesia latina vel in alia Ecclesia sui iuris baptizetur; quo in casu, ipse ad eam Ecclesiam pertinet quam elegerit.*

⁴⁴ **Can. 112 - § 3.** *Omnis transitus ad aliam Ecclesiam sui iuris vim habet a momento declarationis factae coram eiusdem Ecclesiae Ordinario loci vel parrocho proprio aut sacerdote ab alterutro delegato et duobus testibus, nisi rescriptum Sedis Apostolicae aliud ferat; et in libro baptizatorum adnotetur.*

Svaka župa predstavlja mjesto u kojem se odvija kršćanski život vjernika. Stoga je važno da se upravo u njima čuva dokumentacija o kanonskom statusu njezinih vjernika, na poseban način glede primanja sakramenata. Posebnu važnost u tome svakako imaju matica krštenih, matica vjenčanih i matica umrlih (usp.: kan. 535, § 1).

Kan. 535 u svojoj bîti je ostao nepromijenjen. Dakle, §§ 1, 3–5 zadržali su dosadašnju „staru“ formulaciju. U § 2, međutim, dodana je obveza da se prijelaz ili pribrajanje iz jedne u drugu samosvojnu obrednu Crkvu ima ubilježiti također u maticu krštenih uz ostale ubilježbe glede kanonskog stanja vjernika.⁴⁵ Tako da novi tekst § 2 glasi (desni stupac):

Kan. 535 - § 2. Neka se u maticu krštenih ubilježi i potvrda kao i ono što se odnosi na kanonsko stanje vjernika, s obzirom na ženidbu, poštujući dakako propis kan. 1133, s obzirom na posvojenje isto tako i s obzirom na primljeni sveti red, doživotno zavjetovanje u redovničkoj ustanovi i promjenu obreda; neka se te bilješke uvijek unesu u ispravu o primljenom krštenju.	Kan. 535 - § 2. Neka se u maticu krštenih ubilježi i <i>pibrajanje jednoj samosvojnoj obrednoj Crkvi ili prijelaz u drugu Crkvu, također</i> i potvrda i sve ono što se odnosi na kanonsko stanje vjernika, s obzirom na ženidbu, poštujući dakako propis kan. 1133, s obzirom na posvojenje, na primljeni sveti red i na doživotno zavjetovanje u redovničkoj ustanovi; neka se te bilješke uvijek unesu u ispravu o primljenom krštenju.
---	--

Kanonu 868, § 1, 2°, u kojem se govori o uvjetima potrebnim da bi se dijete dopušteno krstilo, dodana je samo poveznica na novi § 3, koji uređuje pitanje dopuštenosti krštenja istočnih kršćana nekatolika od strane latinskog služitelja. Stoga bi prijevod novog paragrafa glasio (desni stupac):⁴⁷

⁴⁵ Usp.: Pierantonio PAVANELLO, „Commento ai cann. 460-572“, REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ur.), *Codice di Diritto Canonico commentato* (Milano: Ancora, 42017.), 486-488.

⁴⁶ **Can. 535 - § 2.** In libro baptizatorum adnotentur quoque *adscriptio Ecclesiae sui iuris vel ad aliam transitus, necnon confirmatio, itemquae pertinent ad statum canonicum christifidelium, ratione matrimonii, salvo quidem praescripto can. 1133, ratione adoptionis, ratione suscepti ordinis sacri, necnon professionis perpetuae in instituto religioso emissae; eaeque adnotationes in documento accepti baptismi semper referantur.*

⁴⁷ Usp.: Alberto PERLASCA, „Commento ai cann. 849-958“, REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ur.), *Codice di Diritto Canonico commentato* (Milano: Ancora, 42017.), 750-751.

Kan. 868 - § 1. Da bi se dijete dopušteno krstilo, potrebno je: 2° da ima osnovane nade da će biti odgajano u katoličkoj vjeri; ako te nade nema, neka se krštenje prema propisima krajevnog prava odgodi pošto se razlog obrazloži roditeljima. -----	Kan. 868 - § 1. Da bi se dijete dopušteno krstilo, potrebno je: 2° da ima osnovane nade da će biti odgajano u katoličkoj vjeri <i>uz obdržavanje</i> §3; ako te nade nema, neka se krštenje prema propisima krajevnog prava odgodi pošto se razlog obrazloži roditeljima. §3 <i>Dijete kršćana nekatolika dopušteno je kršteno, ako to roditelji, ili bar jedno od njih ili tko ih zakonito zamjenjuje, traže i ako istima nije moguće, fizički ili moralno, doći do vlastitog služitelja.</i>⁴⁸
--	---

Sljedeća grupa kann. 1108, 1109, 1111, 1112 i 1116 koje je rimski prvosvećenik izmijenio ovim Motu proprijem tiču se oblika sklapanja ženidbe. Kan. 1108, §§ 1-2 ostaju nepromijenjeni, s tim da isti kanon dobiva i § 3 koji određuje da, u slučaju ženidbe u kojoj je jedno od stranaka istočni kršćanin, katolik ili nekatolik, za valjanost ženidbe nužno je da joj prisustvuje svećenik ili biskup. Dakle, isključuje se mogućnost da đakoni prisustvuju sklapanju ovih ženidbi. Tekst novog § 3 mogao bi glasiti:

Kan. 1108 -----	Kan. 1108 – §3. <i>Samo svećenik može valjano sudjelovati pri sklapanju ženidbe između dvije istočne stranke ili između jedne latinske i jedne istočne, bilo katoličke, bilo nekatoličke stranke.</i>⁴⁹
--------------------------------------	--

S Motu proprijem *De concordia inter Codices* u kan. 1109 došlo je do promjene pojmovlja radi usklađivanja s pojmovljem u *Zakoniku kanona istočnih Crkava* tako da je umjesto pojma latinskog (rimskog)

⁴⁸ **Can. 868 - § 1.** Ut infans licite baptizetur, oportet:
2° spes habeatur fundata eum in religione catholica educatum iri, *firma* § 3; quae si prorsus deficiat, baptismus secundum praescripta iuris particularis differatur, monitis de ratione parentibus.

§ 3. *Infans christianorum non catholicorum licite baptizatur, si parentes aut unus saltem eorum aut is, qui legitime eorundem locum tenet, id petunt et si eis corporaliter aut moraliter impossibile sit accedere ad ministrum proprium.*

⁴⁹ **Can. 1108 - § 3.** *Solus sacerdos valide assistit matrimonio inter partes orientales vel inter partem latinam et partem orientalem sive catholicam sive non catholicam.*

obreda (*ritus latini*) uvršten pojam latinske Crkve (*Ecclesiae latinae*). Tako da bi novi tekst kanona mogao glasiti (desni stupac).⁵⁰

Kan. 1109 – Mjesni ordinarij i župnik, osim ako su presudom ili odlukom izopćeni ili udareni zabranom bogoslužja ili obustavom od službe ili takvima proglašeni, snagom službe valjano sudjeluje u sklapanju ženidaba, u granicama svojeg područja, ne samo podložnika nego i onih koji nisu podložnici, samo ako je barem jedan od njih latinskog obreda.	Kan. 1109 – Mjesni ordinarij i župnik, osim ako su presudom ili odlukom izopćeni ili udareni zabranom bogoslužja ili obustavom od službe ili takvima proglašeni, snagom službe valjano sudjeluju u sklapanju ženidaba, u granicama svojeg područja, <i>ne samo podložnika nego i onih koji nisu podložnici, samo ako je barem jedna od stranaka pribrojena latinskoj Crkvi.</i>⁵¹
--	--

Posvećeni službenici koji *ex lege* mogu prisustvovati sklapanju ženidbe i dokle god valjano vrše povjerenu službu, mogu tu ovlast podijeliti drugima: biskupu, svećeniku, đakonu i laicima (usp.: kan. 1112, § 1). Ako je riječ o ženidbi u kojoj jedna od stranaka pripada istočnim Crkvama, valja obdržavati novu odredbu kan. 1108, § 3 po kojoj samo svećenik ili biskup može valjano sudjelovati pri sklapanju takve ženidbe (usp.: kan. 1111, § 1). Ipak, kan. 1111, § 2, koji govori o uvjetima za valjano povjeravanje ovlasti za sudjelovanje pri sklapanju ženidaba, ostaje nepromijenjen.

Kan. 1112, §1 uređuje pitanje povjeravanja gore spomenute ovlasti vjernicima laicima u područjima gdje nema svećenika ni đakona. Imajući na umu novi propis kan. 1108, §3, dijecezanski biskup može, nakon što dobije pozitivno mišljenje biskupske konferencije i dopuštenje Svete Stolice, povjeriti vjerniku laiku da sudjeluje pri sklapanju ženidbe kao svjedok Crkve. I u ovom slučaju je § 2 ostao nepromijenjen, a određuje da se za tu ulogu ima izabrati „prikladan laik, sposoban poučavati zaručnike i pravilno obavljati ženidbeno bogoslužje“ (kan. 1112, § 2).⁵² Tako bi prijevod izmijenjenih paragrafa u kann. 1111 i 1112 mogao glasiti (desni stupac):

⁵⁰ Usp.: Paolo BIANCHI, „Commento ai cann. 1055-1165“, REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (ur.), *Codice di Diritto Canonico commentato* (Milano: Ancora, 2017.), 922-923.

⁵¹ **Can. 1109.** Loci Ordinarius et parochus, nisi per sententiam vel per decretum fuerint excommunicati vel interdicti vel suspensi ab officio aut tales declarati, vi officii, intra fines sui territorii, valide matrimoniiis assistunt *non tantum subditorum, sed etiam, dummodo alterutra saltem pars sit adscripta Ecclesiae latinae, non subditorum.*

⁵² Usp.: Paolo BIANCHI, „Commento ai cann. 1055-1165“, 923-924.

Kan. 1111 – § 1. Mjesni ordinarij i župnik, dokle god valjano vrše službu, mogu ovlast za sudjelovanje u sklapanju ženidaba, također opću, u granicama svojeg područja povjeriti svećenicima i đakonima.	Kan. 1111 – § 1. Mjesni ordinarij i župnik, dokle god valjano vrše službu, mogu svećenicima i đakonima povjeriti ovlast za sudjelovanje u sklapanju ženidaba, također opću, u granicama svojeg područja, <i>uz obdržavanje propisa kan. 1108, §3</i>⁵³.
Kan. 1112 - § 1. Gdje nema svećenika ni đakona, dijecezanski biskup može, s prije dobivenim povoljnim mišljenjem biskupske konferencije i pošto dobije dopuštenje Svete Stolice, ovlastiti laike da sudjeluju u sklapanju ženidaba.	Kan. 1112 - § 1. Gdje nema svećenika ni đakona, dijecezanski biskup može, s prije dobivenim povoljnim mišljenjem biskupske konferencije i pošto dobije dopuštenje Svete Stolice, ovlastiti laike da sudjeluju u sklapanju ženidaba, <i>uz obdržavanje propisa kan. 1108, §3</i>.

Izvanredni kanonski oblik sklapanja ženidbe, u slučajevima u kojima redoviti kanonski oblik (usp.: kan. 1108) nije moguće primijeniti, uređuje odredba kan. 1116. Razlog izvanrednog kanonskog oblika ženidbe jest nemogućnost prisustvovanja onoga koji je *ex lege* mjerodavan prisustvovati konkretnoj ženidbi, ili se pak do njega ne može doći bez velikih poteškoća. Velike poteškoće, moralne ili fizičke, mogu biti bilo za same zaručnike, bilo za službenika koji treba sudjelovati pri sklapanju ženidbe.⁵⁵

Izvanredni oblik sklapanja ženidbe podrazumijeva da „oni koji kane sklopiti ženidbu mogu je valjano i dopušteno sklopiti pred samim svjedocima: 1) u smrtnoj pogibelji; 2) izvan smrtnog pogibelji, samo ako se razborito predviđa da će takve prilike potrajati mjesec dana“ (kan. 1116, § 1). Dakle, §§ 1 i 2 ovog kanona ostali su nepromijenjeni. Međutim, s ovim Motu proprijem, kan. 1116 imat će od sada i § 3 koji uređuje pitanje sudjelovanja katoličkog svećenika pri sklapanju ženidbe između vjernika nekatolika istočnih Crkava i određuje uvjete

⁵³ **Can. 1111 – § 1.** Loci Ordinarius et parochus, quamdiu valide officio funguntur, possunt facultatem intra fines sui territorii matrimoniis assistendi, etiam generalem, sacerdotibus et diaconis delegare, *firmiter tamen eo quod praescribit can. 1108, § 3*.

⁵⁴ **Can. 1112 – § 1.** Ubi desunt sacerdotes et diaconi, potest Episcopus dioecesanus, praevisis votis favorabilibus Episcoporum conferentiae et obtenta licentia Sanctae Sedis, delegare laicos, qui matrimoniis assistant, *firmiter praescripto can. 1108, § 3*.

⁵⁵ Usp.: Luigi CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, sv. 1 (Bologna: Edizioni Dehoniane, ³2011.), 383.

za valjanost (*ad validitatem*) tog sudjelovanja.⁵⁶ Prijevod novog § 3 mogao bi glasiti:

Kan. 1116. -----	Kan. 1116 – § 3. <i>Uz odredbe §1, br. 1 i 2, mjesni ordinarij može dati ovlast bilo kojem katoličkom svećeniku da blagoslovi ženidbu kršćanskih vjernika istočnih Crkava koji nisu u potpunom zajedništvu s Katoličkom Crkvom ako to po svojoj volji mole i pod uvjetom da ništa ne priječi valjano i dopušteno slavlje ženidbe. Neka isti svećenik, pak, uz nužnu razboritost, obavijesti o tom pitanju mjerodavnu vlast nekatoličke Crkve koje se to tiče.</i>
------------------------------------	---

Posljednji kanon koji je izmijenio Motu proprij *De concordia inter Codices* jest kan. 1127 koji uređuje pitanje oblika sklapanja mješovite ženidbe. Kan. 1108, § 1, kao prvi u nizu kanona o formi sklapanja ženidbe, jasno određuje da su „valjane samo one ženidbe koje se sklope pred mjesnim ordinarijem ili župnikom, ili svećenikom ili đakonom koje ovlasti jedan od njih dvojice [...] kao i pred dvojicom svjedoka“. Ipak, ako je riječ o ženidbi između katoličke stranke i nekatoličke stranke istočnog obreda, kanonski oblik sklapanja ženidbe, propisan kan. 1108, § 1, zahtijeva se samo kao uvjet za dopuštenost (*ad liceitatem*), a ne za valjanost (*ad validitatem*) ženidbe.

Novina u kan. 1127, § 1 (desni stupac), u odnosu na raniji tekst kanona (lijevi stupac), jest upravo usklađivanje odredbi između dvaju Zakonika. Naime, kan. 834, § 2 *Zakonika kanona istočnih Crkava*⁵⁸ određuje da je za valjanost ženidbe između katoličke stranke, koja pripada istočnoj samosvojnoj Crkvi, i stranke neke druge istočne

⁵⁶ Usp.: Paolo BIANCHI, „Commento ai cann. 1055-1165“, 923-924.

⁵⁷ **Can. 1116** - § 3. *In iisdem rerum adiunctis, de quibus in §1, nn. 1 et 2, Ordinarius loci cuilibet sacerdoti catholico facultatem conferre potest matrimonium benedicendi christifidelium Ecclesiarum orientalium quae plenam cum Ecclesia catholica communionem non habeant si sponte id petant, et dummodo nihil validae vel licitae celebrationi matrimonii obstet. Idem sacerdos, semper necessaria cum prudentia, auctoritatem competentem Ecclesiae non catholicae, cuius interest, de re certiore faciat.*

⁵⁸ **Can. 834** - § 2 **CCEO**: Si vero pars catholica alicui Ecclesiae orientali sui iuris ascripta matrimonium celebrat cum parte, quae ad Ecclesiam orientalem acatholicam pertinet, forma celebrationis matrimonii iure praescripta servanda est tantum ad liceitatem; ad validitatem autem requiritur *benedictio sacerdotis* servatis aliis de iure servandis.

nekatoličke samosvojne Crkve potreban blagoslov svećenika. U ranijem tekstu kan. 1127 *Zakonika kanonskog prava* tražilo se sudjelovanje *posvećenog službenika (interventus ministri sacri)*, što je uključivalo i đakone.⁵⁹ Stoga, izmijenjeni tekst kan. 1127, § 1 glasi:

Kan. 1127 - § 1. Što se tiče oblika koji treba primijeniti u mješovitoj ženidbi, neka se obdržavaju propisi kan. 1108; ipak, ako katolička stranka sklapa ženidbu s nekatoličkom strankom istočnog obreda, kanonski oblik sklapanja treba se obdržavati samo za dopuštenost; za valjanost pak zahtijeva se sudjelovanje <i>posvećenog službenika</i>, uz obdržavanje ostaloga što po pravu treba obdržavati.	Kan. 1127 - § 1. Što se tiče oblika koji treba primijeniti u mješovitoj ženidbi, neka se obdržavaju propisi kan.1108; ipak, ako katolička stranka sklapa ženidbu s nekatoličkom strankom istočnog obreda, kanonski oblik sklapanja treba se obdržavati samo za dopuštenost; za valjanost, pak, zahtijeva se sudjelovanje <i>svećenika</i>, uz obdržavanje ostaloga što po pravu treba obdržavati.
--	---

5. Papa Franjo, apostolsko pismo u obliku Motu proprija *Magnum principium*⁶¹

S ovim Motu proprijem od 3. rujna 2017. (a koji je stupio na snagu 1. listopada 2017.) Papa je izmijenio kan. 838 koji određuje mjerodavnu vlast za uređivanje svetog bogoslužja te izdavanje i prijevod bogoslužnih knjiga na narodne jezike. Pišući o važnosti bogoslužnog teksta, Papa je istaknuo kako je „cilj prevođenja bogoslužnih tekstova i biblijskih tekstova za Službu riječi naviještati vjernicima riječ spasenja u poslušnosti vjeri i izreći molitvu Crkve Gospodinu. U tu svrhu potrebno je vjerno prenositi pojedinom narodu, služeći se njegovim vlastitim jezikom, sve što je Crkva htjela prenositi drugim ljudima latinskim jezikom.“⁶²

⁵⁹ Usp.: Paolo BIANCHI, „Commento ai cann. 1055-1165“, 923-924.

⁶⁰ **Can. 1127 - § 1.** Ad formam quod attinet in matrimonio mixto adhibendam, serventur praescripta can. 1108; si tamen pars catholica matrimonium contrahit cum parte non catholica ritus orientalis, forma canonica celebrationis servanda est ad liceitatem tantum; ad validitatem autem requiritur interventus *sacerdotis*, servatis aliis de iure servandis.

⁶¹ Papa FRANJO, Apostolsko pismo u obliku Motu proprija *Magnum principium*, 3. rujna 2017., *L'Osservatore Romano* 10. rujna 2017., br. 207, 4 (lat.); *L'Osservatore Romano* 10. rujna 2017., br. 207, 5 (tal.).

⁶² Papa FRANJO, *Magnum principium*, br. 207, 5: „Fine delle traduzioni dei testi liturgici e dei testi biblici, per la liturgia della parola, è annunciare ai fedeli la parola di salvezza in obbedienza alla fede ed esprimere la preghiera della Chiesa al Signore. A tale scopo bisogna fedelmente comunicare ad un determinato popolo, tramite la sua propria lingua, ciò che la Chiesa ha inteso comunicare ad un altro per mezzo della lingua latina“.

Nastojeći da kanonska disciplina postane jasnija, a u skladu s naukom Konstitucije o liturgiji *Sacrosanctum concilium* (čll. 36, §§ 3-4, 40 i 63), te da se „jasnije izrazi mjerodavnost Apostolske Stolice u vezi s prijevodima bogoslužnih knjiga i dubljih prilagodbi, među koje se mogu ubrojiti također eventualni novi tekstovi koji će se u njih uvrstiti, koje su usvojile i odobrile biskupske konferencije“⁶³ odlučio je da novi tekst kan. 838 glasi (desni stupac):

Kan. 838 - § 2. Zadaća je Apostolske Stolice da uređuje sveto bogoslužje opće Crkve, da izdaje bogoslužne knjige i da pregledava njihove prijevode na narodne jezike kao i da bdije da se bogoslužne uredbe svagdje vjerno obdržavaju. § 3. Biskupskim konferencijama pripada da prirede prijevode bogoslužnih knjiga na narodne jezike, primjereno prilagođene u granicama određenim u samim bogoslužnim knjigama, i da ih objave pošto ih prije toga pregleda Sveta Stolica.	Kan.838-§2.ZadaćajeApostolske Stolice da uređuje sveto bogoslužje opće Crkve, izdaje bogoslužne knjige i pregleda prilagodbe koje je, prema pravnoj odredbi, odobrila biskupska konferencija i da bdije da se bogoslužne uredbe posvuda vjerno obdržavaju. § 3. Biskupskim konferencijama pripada da vjerno prirede prijevode bogoslužnih knjiga na narodne jezike, prikladno prilagođene unutar određenih granica, te da odobre i objave bogoslužne knjige za krajeve za koje su odgovorne, nakon što ih potvrdi Sveta Stolica.
---	---

Tekst §§ 1 i 4 ovoga kanona ostao je nepromijenjen.

⁶³ Papa FRANJO, *Magnum principium*, br. 207, 5: „[...] dispongo la disciplina canonica [...] sia resa più chiara, affinché, secondo quanto espresso nella Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, in particolare agli articoli 36 §§ 3, 4, 40 e 63 [...] appaia meglio la competenza della Sede Apostolica circa le traduzioni dei libri liturgici e gli adattamenti più profondi, tra i quali possono annoverarsi anche eventuali nuovi testi da inserire in essi, stabiliti e approvati dalle Conferenze Episcopali“.

Zaključak

U ovom radu nastojalo se prikazati novosti koje su spomenuti Motu propriji unijeli u crkveno zakonodavstvo i u ZKP. Svjestan sam da bi se prijevod mogli sigurno i drukčije formulirati i da je ovaj prijevod, kao i oni koji su preuzeti od drugih autora, samo jedan od mogućih prijevoda. No, budući da se radi o ukupno 40 kanona koji su u većoj ili manjoj mjeri izmijenjeni, a time je izmijenjen ne samo tekst kanona nego i sama odredba, bilo bi potrebno da se svakako i novi prijevod uvrste u naše posljednje izdanje ZKP-a te tako budu dostupni župnicima i ostalim pastoralnim djelatnicima u pastoralu.

Kao što se moglo vidjeti iz predstavljanja samih promjena u tekstovima kanonskih odredbi, u nekim kanonima izvršeni su manji pravni zahvati, poput jasnijeg preciziranja pojmovlja, dok su drugi kanoni dobili nove paragrafe ili su potpuno izmijenjeni.

Na kraju, nužno je da se upoznamo s novinama i izmjenama koje je doživio ZKP u posljednjih dvadesetak godina, ali isto tako da se razmišlja o eventualnom službenom prijevodu ovih kanona, koji bi

⁶⁴ U lat. verziji dokumenta koristi se glagol „recognoscere“. U Objašnjenju Papinskog vijeća za tumačenje zakonodavnih tekstova pojašnjava se da *recognitio* „nije općenito ili sažeto odobrenje a još manje jednostavna ‘autorizacija’. Riječ je, naprotiv, o pomnom i detaljnom ispitivanju ili reviziji [...]“ (28. travnja 2016.). Detaljnije o promjeni kan. 838 s Motu proprijem *Magnum principium* pogledati članke na internetskoj stranici Kongregacije za božanski kult i disciplinu sakramenata: Mario LESSI ARIOSTO, „Diritti e doveri derivanti dalla natura della liturgia“, <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/motu-proprio/-/magnum-principium---3-settembre-2017-/articoli/mario-lessi-ariosto--s-j-/italiano.html> (27. 2. 2018.); Giacomo INCITTI, „Magnum principium. Per una migliore mutua collaborazione tra Curia Romana e Conferenze Episcopali“, <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/motu-proprio/-/magnum-principium---3-settembre-2017-/articoli/giacomo-inciti/italiano.html> (27. 2. 2018.).

⁶⁵ Prijevod Motu proprija preuzet s internetske stranice Katoličke tiskovne agencije Bosne i Hercegovine: <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=71876> (24. 2. 2018.). Izvorni tekst kanona glasi:

Can. 838 - § 2. *Apostolicae Sedis est sacram liturgiam Ecclesiae universae ordinare, libros liturgicos edere, aptationes, ad normam iuris a Conferentia Episcoporum approbatas, recognoscere, necnon advigilare ut ordinationes liturgicae ubique fideliter observentur.*

§ 3. *Ad Episcoporum Conferentias spectat versiones librorum liturgicorum in linguas vernaculas fideliter et convenienter intra limites definitos accommodatas parare et approbare atque libros liturgicos, pro regionibus ad quas pertinent, post confirmationem Apostolicae Sedis, edere.*

bili prihvaćeni i odobreni od biskupske konferencije te predstavljeni svećenicima kako bi oni te izmjene mogli unijeti u izdanja Zakonika u svojim župama i po njima se ravnati u svojem pastoralnom radu.

Neka i ovo upoznavanje izmjena kanona u Zakoniku koji „zahtijevaju po svojoj naravi da se obdržavaju“⁶⁶ bude i nama poticaj za upoznavanje i revnije obdržavanje crkvenih odredbi čija je konačna svrha spasenje duša (*salus animarum*, usp.: kan. 1752).

MODIFICATION OF CANONS IN THE CODE OF CANON LAW 1983: FROM MOTU PROPRIO AD TUENDAM FIDEM TO MOTU PROPRIO MAGNUM PRINCIPIUM

Summary

This article seeks to demonstrate the changes and modifications to the canonical regulations found in the 1983 Latin Rite Code of Canon Law that were introduced in the period between 1998 until 2018. The Introduction considers the reasons and the necessity of renewal of ecclesiastical legislation in the spirit of the Second Vatican Council, and the promulgation of the new Code, as well as the work of the juridical commission of the Bishops' Conference of Yugoslavia on the translation of the Code into the Croatian language. In the period between finishing the work on the second revised edition of the Croatian translation of the Code (1996) and 2018 there have been no edited translations of the several Motu proprio that changed the canonical regulations, which is why our Code may be viewed as „outdated“. The first part of the article examines the Motu proprio Ad tuendam fidem of Pope John Paul II (1998), with a particular study of the canons it modified, namely, 750, § 2 and 1371 of the 1st Code of Canon Law, and canons 598 and 1436 of the Code of Canon Law of the Eastern Churches. The second Motu proprio to be considered is Omnium in mentem of Pope Benedict XVI (2009), which effected changes in canons 1008, 1009, 1086 § 1, 1117 and 1124. The third document to be explored is the Apostolic letter in the form of Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus of Pope Francis (2015), in which are specified certain modifications of the canons that deal with situations regarding the annulment of marriage (canons 1671-1691). The fourth part of the article examines novelties in the canonical regulations as a result of the Motu proprio of Pope Francis De concordia inter Codices (2016), specifically, canons: 111, 112, 535 § 2, 868, 1108, 1109, 1111 § 1, 1112 § 1, 1116 and 1127 § 1. The final part considers the modification of canon 838, regarding the competence of Bishops' Conferences in the translation of liturgical books into modern languages, as called for in the Motu proprio of Pope Francis Magnum principium (2017).

⁶⁶ Ivan PAVAO II., Dogmatska konstitucija *Sacrae disciplinae leges*, Zakonik kanonskog prava s izvorima (Zagreb: Glas Koncila, 1996.), XXXIII.

Ilija MARKOVIĆ, „Izmjene kanona *Zakonika kanonskog prava* iz 1983.: od Motu proprija *Ad tuendam fidem* do Motu proprija *Magnum principium*“, 117-151

Keywords: *modification of canons, Code, Ad tuendam fidem, Omnium in mentem, Mitis iudex, De concordia inter Codices, Magnum principium, John Paul II, Benedict XVI, Pope Francis.*

Translation: Ilija Marković and Kevin Sullivan

UDK: 27-46-766
Prethodno priopćenje
Primljeno: travanj 2018.

Ivica JURIC
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu
Zrinsko-Frankopanska 19, HR - 21000 Split
ivicajurich@gmail.com

POKRETI I NOVE ZAJEDNICE KAO INSTRUMENTI FORMACIJE I EVANGELIZACIJE

Sažetak

U prvom dijelu članka autor uočavajući krizu pastoralnog djelovanja Crkve na odgojnom području, u europskom i hrvatskom kontekstu, primjećuje nove, još uvijek neiskorištene mogućnosti, koje tek treba prepoznati, razborito vrednovati i integrirati u redoviti pastoralni program mjesne Crkve. Naime, već nekoliko desetljeća u Crkvi je pojačano prisutan jedan fenomen koji sve više obilježava njezino poslanje u suvremenom svijetu. Riječ je, naravno, o nastanku i relativno brzom širenju velikog mnoštva crkvenih pokreta i novih zajednica. Osobito nas zadivljuje bogatstvo i raznolikost karizmi koje Duh Sveti daruje narodu Božjem preko njih, kao i njihov izvanredan misionarski žar. Oni, ističe to autor bez zadržke i unatoč pojedinim njihovim manjkavostima, predstavljaju značajan potencijal za poslanje opće Crkve, a na osobit način za poslanje Crkve u europski dekristijaniziranom kontekstu. U drugom dijelu članka autor donosi argumente kojima potkrepljuje svoju tezu o pokretima i novim zajednicama kao mjestima kršćanske formacije u kojima se rađaju i razvijaju nositelji nove evangelizacije.

Ključne riječi: pokreti, nove zajednice, integrirani pastoral, nova evangelizacija.

* Članak izvorno objavljen na engleskom jeziku pod nazivom „The Ecclesial Movements and New Communities as Instruments of Formation and Evangelization“ u zborniku Jadranka GARMAZ - Alojzije ČONDIĆ (ur.), *Challenges to Religious Education in Contemporary Society* (Split: Crkva u svijetu, 2017.). Podvrgnut recenzijском postupku te objavljen uz izmjene (op. ur.).

Uvod

Ivan Pavao II., Benedikt XVI., kao i papa Franjo, više su puta pozvali cijelu Crkvu na hitnost nove evangelizacije. Taj poziv, premda je uključivao Crkvu u cijelome svijetu, ipak se ponajprije odnosio na Crkvu na Zapadu kojoj je nova evangelizacija i najpotrebnija. Za adekvatno odgovoriti na taj poziv, a u skladu s teološko-pastoralnom metodologijom, prvo se treba napraviti teološko-pastoralna analiza postojeće pastoralne situacije. Naime, ako želimo prenijeti/prereći našu vjeru budućim generacijama na način njima prikladan i učinkovit, onda osim dobrog poznavanja sadržaja vjere (što se podrazumijeva) trebamo također dobro poznavati i kulturne matrice/obrasce našeg vremena. Tek poznajući kulturne matrice i komunikacijske kodove/modele komunikacije određenog ambijenta, možemo prereći istine vjere na prikladan način. Drugim riječima, navedeno predznanje dat će nam „pravi ključ“, tj. nužnu kompetenciju, kako bi naš navještaj Radosne vijesti bio ne samo kršćanski nego i kulturno prikladan ljudima kojima se obraćamo. U tekstu koji slijedi, u prvom dijelu identificirat ćemo neke od glavnih izazova s kojima se Crkva danas suočava u vršenju svojeg poslanja. Najprije ćemo to učiniti na širem, europskom nivou, a zatim ćemo to isto učiniti i na našem užem, hrvatskom području analizirajući neke od nama zanimljivih podataka koji su proizašli iz nedavnih istraživanja religiozne prakse u Hrvatskoj. Konačno, u trećem dijelu članka, nastojat ćemo u pokretima i novim zajednicama pronaći neke elemente (karakteristike) po kojima ih s pravom možemo smatrati prikladnim instrumentima/nositeljima nove evangelizacije.

1. Društveni i kulturni kontekst (u Europi)

Zapadna civilizacija u kojoj živimo sve se više pokazuje ambivalentnom, kompleksnom, pa i konfuznom. Obilježena je fenomenima kao što su: diktatura relativizma, sintagma koju je često rabio papa Benedikt XVI., a koja se odnosi na odbacivanje apsolutnih istina i nepromjenjivih vrednota koje je Bog upisao u ljudsku narav,¹ zatim tekuća (fluidna) kultura, kako prevladavajuću kulturu današnjice

¹ Usp.: BENEDETTO XVI., *Luce del mondo. Il papa, la Chiesa e i segni dei tempi: Una conversazione con Peter Seewald* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.), 60.

naziva Zygmunt Bauman,² jedan od vodećih sociologa našeg vremena. Nadalje, kultura je to bez čvrstih uporišta koja odbacuje univerzalne istine i zamjenjuje ih neizmjernim mnoštvom različitih mišljenja; kultura u kojoj više ne postoji konsenzus o vrednotama koje utemeljuju osobu i društvo u cjelini.³ Riječ je o sekulariziranoj⁴ kulturi prožetoj sve više mentalitetom individualizma,⁵ hedonizma, konzumizma,

² Usp.: Zygmunt BAUMAN, *Modernità liquida* (Roma - Bari: Laterza, 2008.); Zygmunt BAUMAN, *Vita liquida* (Roma - Bari: Laterza, 2009.); Zygmunt BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (Roma - Bari: Laterza, 2012.).

³ PONTIFICIO CONSIGLIO PRO LAICIS, *Christifideles laici: Bilancio e prospettive*, Stanisław RYLKO (ur.), (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.), 11; Battista MONDIN, *Nuova evangelizzazione dei paesi d'antica cristianità, Cristo, Chiesa, Missione* (Roma: Urbaniana University Press, 1992.), 199-200.

⁴ Da bismo razlikovali sekularizaciju od sekularizma, poslužiti ćemo se tumačenjima dvaju eminentnih katoličkih teologa: Waltera Kaspera i Rina Fisichelle. Prema Kasperu sekularizacija izvorno znači prijenos nekog objekta iz sakralne uporabe u profanu ili prelaženje neke imovine iz crkvenog vlasništva u svjetovno. Odatle je i onda postupno proizašlo i današnje shvaćanje sekularizacije, u širokom smislu, kao procesa kojim neko dobro (objekt, institucija, područje ili društvo) gubi eksplicitno duhovna obilježja, a preuzima svjetovna (sekularna). U tom smislu sekularizacija ne predstavlja neprijateljstvo prema religiji, nego je smješta (ograničava) na privatnu sferu. Usp.: Walter KASPER, *Il Vangelo di Gesù Cristo* (Brescia: TBC, Queriniana, 2012.), (orig.: Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Freiburg: Herder Verlag, 2008.)), 253-254. Za razliku od sekularizacije, prema Fisichelli, sekularizam predstavlja odmak od kršćanske vjere, koja, prema navedenom fenomenu, nema niti bi trebala imati ikakav glas (pravo) kad se govori bilo u privatnom, bilo u javnom životu. Vlastita egzistencija izgrađuje se, prema navedenom fenomenu/načelu, nadilazeći religiozni obzor koji je smješten u područje privatnoga i lišen utjecaja na međuljudske odnose. Čak i u privatnoj sferi on ima precizno određeno mjesto: uzima se u obzir, i to parcijalno, samo kad je riječ o etičkom sudu ili ponašanjima. Usp.: Rino FISICHELLA, *La Nuova Evangelizzazione, Una sfida per uscire dall'indifferenza* (Milano: Mondatori, 2011.), 29.

⁵ Ovdje u kontekstu individualizma možemo samo spomenuti neke njegove konzekvence za društvo, koje papa Franjo donosi u svojem programatskom dokumentu *Evangelii gaudium*: „Uviđamo kako je u kulturi, u kojoj svatko želi biti nositelj vlastite pojedinačne istine, građanima teško sudjelovati u zajedničkom projektu koji nadilazi osobne interese i želje. U prevladavajućoj kulturi prvo mjesto zauzima ono što je izvanjsko, neposredno, vidljivo, brzo, površno i prolazno. Ono što je stvarno ustupa mjesto prividu. U mnogim je zemljama globalizacija dovela do ubrzanog propadanja njihovih kulturnih korijena i preplavlivanja načina razmišljanja i djelovanja vlastitih drugim kulturama koje su ekonomski naprednije ali etički oslabljene.“ Papa FRANJO, *apostolska pobudnica Evangelii gaudium, Radost evanđelja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2014.), br. 61-62. (dalje: EG).

nihilizma⁶ i kulture odbacivanja (isključivanja).⁷ Kultura je to koja se nalazi u dubokoj antropološkoj krizi koja podriva temelje same prirode/naravi ljudskog bića, muškarca i žene (gender ideologija), kao i temeljne institucije društva: brak i obitelj.⁸ Konačno, živimo u kulturi u kojoj „je čovjek delegirao tehniku da mu proizvede svaku stvar ne uspjevši više primijetiti veliku nevolju u koju je upao. Tehnika je, zapravo, došla do toga da je preuzela kontrolu ne samo nad prirodom već i nad samim čovjekom, svodeći ga na objekt vlastitog eksperimenta,

6 Giovanni Reale, talijanski filozof, smatra da je metafizički nihilizam glavno obilježje zapadnog svijeta. Nietzsche ga je najavio, a pokazuje se sada. Pokazuje se skrivajući se, a skriva se pod maskama. Reale je nabrojio sedam takvih maski koje prikrivaju metafizički nihilizam. Prva maska je materijalizam. Naime, iznad osjetilnog postoji svijet koji je važniji, skladniji, trajniji. Svijet koji je još Platon otkrio. Potrebno je, stoga, uzdići se iznad materije da bismo otkrili svijet u kojem živimo. Druga maska je isključivo povjerenje u znanost. Sciјentizam. Treća je ideologizam, uvjerenje modernoga čovjeka da su istina i moral podređeni moći. Četvrta maska zapadnoga nihilizma, prema Realeu, je zaborav na sreću. Dok su Grci tražili sreću znajući da se ona nalazi u pravoј mjeri i u skladu sa svime, dotle zapadni čovjek istu traži u blagostanju. Umjesto sreće i suglasja sa svime, on traži stvari. Peta je maska beskonačni napredak, tj. neprestano umnažanje novih želja i potreba, a sve zato samo da bi se na njih odgovorilo novim stvarima i tako povećalo proizvodnju, potrošnju i profit. Nasilje je šesta maska. Jednodimenzionalnost čovjeka je zadnja maska. Čovjek je prekinuo odnos s apsolutnim, proglasio je sebe središtem svega te sve jasnije počinje uviđati kako je nakon uništenja vjere u Boga i nakon uništenja vrednota on sam postao žrtva svoga razarajućeg nihilizma. Usp.: Ante VUČKOVIĆ, *Imena i Riječ* (Sarajevo - Zagreb: Svjetlo riječi, 2009.), 215-217.

7 Moderno fluidno, konzumističko i individualističko društvo, nažalost, postalo je sve više mjesto koje, ako se tako uopće može reći, „proizvodi“ ljudska bića koja su suvišna. Drugim riječima, konzekvenca našeg načina života i uređenja društva je i postojanje tzv. „ljudi zombija“: ljudi na periferiji društva u svakom smislu koji nikom ne pripadaju (socijalno isključeni) te žive lišeni sredstava za preživljavanje. O njihovim potrebama je i papa Franjo više puta govorio osuđujući kulturu sebičnosti, odbacivanja i socijalnog isključivanja. Usp.: EG 53, 191; Usp.: FRANCESCO, „Discorso del santo padre Francesco ai partecipanti all'incontro mondiale dei movimenti popolari del martedì 28 ottobre 2014“, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html (20. 12. 2016.). Usp.: Zygmunt BAUMAN, *Vite di scarto* (Roma - Bari: Laterza, 2014.).

8 Usp.: Renzo GERARDI, „Introduzione: Insegnare la prassi?“, Renzo GERARDI (ur.) *Insegnare la prassi cristiana. Percorsi di teologia morale, spirituale, pastorale*, (Roma: Lateran University Press, 2011.), 14-15.

ne vodeći brigu o njegovim interesima.“⁹ Osim toga, jedna od temeljnih karakteristika zapadnog modernog čovjeka, gledano sa stajališta pastoralne teologije, jest njegov religiozni indiferentizam i zatvorenost u tzv. slabu misao.¹⁰

Na početku novog milenija Europa se nalazi u jednoj poprilično paradoksalnoj situaciji. S jedne strane, njezin kulturni identitet neosporno je formiran pod snažnim utjecajem kršćanstva, s druge pak strane, ono što je u početku bila zdrava emancipacija od kontrole religije, s vremenom se pretvorilo u jedno progresivno isključenje vjere iz društvenog života te njezino smještanje u područje privatnosti pojedine osobe.¹¹ Evidentno je da se, na žalost, u našem kontekstu sve više radi o manjkavom utjecaju vjere na oblikovanje društvenog tkiva, s jedne strane, kao i irelevantnosti kršćanskog čina u privatnom životu, s druge. Pravi izazov za poslanje Crkve u Europi, stoga, bio bi ponovno vraćanje evanđelja u svakodnevni život društva i na osobit način u nove oblike društveno-kulturnih areopagova. To ukratko znači da joj predstoji stvaranje novog procesa inkulturacije vjere u život društva. Novost je u tome da bi Crkva u svojem poslanju trebala biti još otvorenija, odnosno još senzibilnija prema ljudima i njihovim potrebama. To je uvjet kako bi ona onda posljedično kod njih prepoznala duboku, egzistencijalnu žeđ za smislom, skladom, mirom... te kako bi ponudila evanđelje, riječ Božju kao odgovor na njihova traženja.¹²

⁹ Vlastiti prijevod originalnog teksta koji inače glasi: „...l'uomo ha delegato la tecnica a produrgli ogni cosa da non riuscire più ad accorgersi del grave pericolo in cui è caduto. La tecnica, infatti, è giunta ad assumere il ruolo di dominazione non solo della natura, ma dell'uomo stesso, riducendolo a un oggetto della sua sperimentazione, senza più curarsi delle sue ragioni.“ Rino FISICHELLA, *Identità dissolta: Il cristianesimo lingua madre dell'Europa* (Milano: Mondadori, 2009.), 29.

¹⁰ Sergio Lanza, poznati talijanski pastoralni teolog, pišući o tom fenomenu, tj. o slaboj (neargumentiranoj) misli, ističe kako se radi o mekanoj, ali latentno opasnoj verziji onih nihilističkih strujanja koje, nezaštićene od vike luđaka i lijevih proroka smrti Boga, predstavljaju bitnu značajku suvremene kulture. Usp.: Sergio LANZA, *Convertire Giona: Pastorale come progetto* (Roma: Morena Edizioni OCD, 2008.), 164.

¹¹ Dovoljno je, primjerice, pročitati samo knjigu Richarda Kocha i Chrisa Smitha *Samoubojstvo Zapada* da bi se verificirala konstatacija koja je gore iznesena. Usp.: Richard KOCH - Chris SMITH, *Samoubojstvo Zapada* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2007.).

¹² Usp.: Mario MENIN, „La missione oggi nell'orizzonte del mondo, delle religioni e delle culture“, *Credere oggi* 5 (2010.), 9.

2. Odgoj u vjeri u Hrvatskoj

Situacija u Europi, što se tiče prakticiranja vjere, jako je kompleksna i nije ju nimalo lako jednoznačno analizirati. Ono što je nedvojbeno, jest da je ona označena epohalnim promjenama, tehnološkim i inim napretkom, u dijelu također i kontradiktornim (dvoznačnim), o čemu smo prethodno govorili. Gotovo svugdje diljem zapadnih zemalja broj vjernika koji pohađaju sv. misu, primaju sakramente, osobito sv. ispovijedi i sakrament vjenčanja, u konstantnom je padu. Sekularizacija zahvaća gotovo sve pore društvenog života, što nepogrešivo vodi prema sve većem religijskom i kulturnom pluralizmu. Slične tendencije, dakako, uvažavajući naše specifičnosti uvjetovane različitim okolnostima u kojima smo živjeli, mogu se primijetiti i u našem hrvatskom kontekstu. U obiteljima, na primjer, čak i onima koje se drže katoličkima i na kojima se temelji Crkva u Hrvatskoj već stoljećima, što se tiče prenošenja vjere, sve su prisutniji mnogi elementi pluralizma i relativizma. Oni u obitelji prodiru prije svega putem modernih medija nesklonih kršćanskoj vjeri. Prošlo je vrijeme samorazumljivog prenošenja vjere u obliku kulturne socijalizacije, a došlo vrijeme pluralizma u kojem sloboda pa i pragmatičnost igraju veliku ulogu. Roditelji su sve više uvjereni u to da oni ne mogu odgajati svoju djecu, posebno što se tiče odgoja u vjeri. Čini se, na žalost, da su i sve manje u stanju svoju vjeru svjedočiti svojoj djeci u svakodnevnom životu. Njihovi jasni vjerski stavovi ostaju skriveni, a njihova svjedočanstva često nesigurna. Nerijetko su podvrgnuti i pritisku jakih sumnji koje ih dovode u samo predvorje nevjere. Tako roditeljsku odgovornost i misionarsko poslanje obitelji zapostavljaju, prepuštajući odviše smiono samoj djeci, kad odrastu, da biraju kako i koliko će se uključiti u život vjere i kršćanske zajednice.

Osobito opasan za vjeru, čini se, u ovom vremenu i mentalitetu preplavljujuće apatičnosti jest vjerski indiferentizam. Nezainteresiranost osobito mlađih vjernika u župnoj zajednici za posljedicu ima pojavu pastoralne apatije, zasićenosti i zamora. Oni, pak, za poslanje Crkve predstavljaju osobito velik izazov. Škola je institucija od osobite važnosti za poslanje Crkve. Budući da joj je za vrijeme komunističke diktature pristup u škole i općenito u odgojno-obrazovne institucije bio zapriječen, Crkva je nakon demokratskih promjena u iste morala uložiti velika sredstva, kako materijalna, jednako tako duhovna i intelektualna. U vršenju svojeg poslanja

(odgoja djece u vjeri) u posljednjih dvadesetak godina Crkva se široko oslanjala na tu temeljnu odgojno-obrazovnu instituciju, u informativnom i formativnom smislu. Možda čak i više, osobito u nekim pasivnijim župnim zajednicama, nego na župnu katehezu, koja je nerijetko svedena samo na neposrednu pripremu za primanje sakramenata kršćanske inicijacije. Čini se, međutim, kako i škola postaje mjesto u kojem se sve više njeguje ozračje kulturnog i religijskog pluralizma koji favorizira relativizaciju vjere i slabi religijsku socijalizaciju u obitelji.¹³ Nije zanemariv ni broj ljudi koji smatraju da vjeronauku nije mjesto u školi i koji sve otvorenije traže njegovo izbacivanje iz školskog programa, premda se radi o izbornom predmetu.

Mnogi roditelji, nažalost, pokazuju nedostatak svijesti suodgovornosti za prenošenje svoje vjere, ne samo što setiče navještaja Radosne vijesti drugim ljudima (nekrštenima) nego i vlastitoj djeci. Čini se da roditelji uvođenje u vjeru ostavljaju sve više samoj djeci na odluku ponajviše zbog neodgovornosti i neodlučnosti oko pravih vrijednosti u kojima žele odgojiti svoju djecu. Radi se jednostavno o konzekvencama postmoderne, vremena obilježenog pluralizmom različitih religijskih ponuda zbog kojih je prihvaćanje kršćanstva umjesto nekadašnje samorazumljivosti (u vremenu poznatom kao *societas christiana*) postalo sve više slobodnim izborom svakog pojedinca, izborom koji se odnosi čak i na djecu. Iz svega prethodno napisanog proizlazi da biti kršćanin danas i željeti kršćanski odgoj u vjeri za svoju djecu nisu više tako logični i samorazumljivi zahtjevi kako su to sve do nedavno bili.¹⁴

¹³ Usp.: Milan ŠIMUNOVIĆ, „Pastoralna teologija u misionarskoj situaciji“, Pero ARAČIĆ (ur.), *Novi izazovi pastoralnoj teologiji* (Đakovo: KBF, 2005.), 44.

¹⁴ Ovdje možemo istaknuti kako Crkva slobodu svojeg javnog djelovanja u društvenom životu doživljava kao svoje legitimno pravo kojim ujedno pridonosi ukorjenjenju kršćanskih vrijednosti u našem društvu. Inače, to društvo (narod) po nedavnim istraživanjima izjašnjava se u 87,8% katolicima. Ako k tomu dodamo i daljnjih 7,2% građanki i građana, koji pripadaju drugim kršćanskim konfesijama i religijama, onda dolazimo do 95% građana Republike Hrvatske koji iskazuju pripadnost određenoj vjerskoj zajednici. Podaci su navedeni prema istraživanju *Modernizacija i identitet hrvatskog društva* koje je provedeno krajem studenoga i početkom prosinca 2010. godine. Usp.: Krunoslav NIKODEM, „Religija i Crkva: Pitanja institucionalne religioznosti u suvremenom hrvatskom društvu“, *Socijalna ekologija* 20 (2011.), 25.

2.1. Što o kršćanskom odgoju i religijskoj praksi kažu nedavna istraživanja?

Unatoč negativnim tendencijama koje smo dosada istaknuli, teološko-pastoralna istraživanja, koja su na području prakticiranja religioznosti u Hrvatskoj posljednjih godina vođena, pokazuju da roditelji u velikom broju traže sakramente inicijacije za svoju djecu. Tako, prema rezultatima navedenih istraživanja, krštenje za svoje novorođeno dijete traži preko 90% svih građana Hrvatske; prvoj ispovijedi i pričesti pristupa također visokih 90% građana, dok sakrament potvrde prima 75% građana.¹⁵ Naravno, da nakon ovako visokog postotka traženja sakramenata kršćanske inicijacije ostaje otvorenim pitanje motivacije koja navodi roditelje da to rade.

U svakom slučaju, kako vlastito pastoralno iskustvo, tako i rezultati nedavnih teološko-pastoralnih istraživanja, upućuju na nedostatak osobne zauzetosti i svjedočenja roditelja oko odgoja u vjeri svoje djece. Razlog ovakvu ponašanju vjerojatno se nalazi u nezainteresiranosti i neupućenosti roditelja glede kršćanskog odgoja djece. Možda čak i u njihovu strahu od preuzimanja odgovornosti koje podrazumijeva duhovni i intelektualni napor. Naravno, osim uzroka navedenom stanju koje smo već naveli postoje i drugi. U prvom redu treba istaknuti kako većina roditelja još uvijek predstavlja generaciju koja u svojem odrastanju nije primila kompletnu inicijaciju u kršćanstvo, ni u osnovnoj, ni u srednjoj školi. Istraživanja pokazuju kako je samo polovica (49%) od onih koji su u istraživanju sudjelovali participirala u pohađanju vjeronauka u župi kroz svoje djetinjstvo i ranu mladost (u školi on nije ni postojao), dok ih je 21% vjeronauk pohađalo samo nekoliko godina.¹⁶ Nadalje, 5,9 % ispitanih sudjelovalo je u vjerskoj pouci (tečajevima) nekoliko mjeseci, 1,3 % nekoliko tjedana, a 4,9 % prigodično. Relativno visok postotak ispitanika (17,6 %) navodi da nije uopće pohađao nikakvu vjersku pouku.¹⁷

¹⁵ Usp.: Pero ARAČIĆ - Gordan ČRPIĆ - Krunoslav NIKODEM, *Postkomunistički horizonti* (Đakovo: Teologija u Đakovu, 2003.), 178-179; Što se, pak, tiče crkvenog vjenčanja, njega bi po rezultatima istoga istraživanja vođenog krajem devedesetih u Hrvatskoj željelo 90% građana, a crkveni obred pokopa 95% građana. Pero ARAČIĆ - Gordan ČRPIĆ - Krunoslav NIKODEM, *Postkomunistički horizonti*, 179.

¹⁶ Pero ARAČIĆ - Gordan ČRPIĆ - Krunoslav NIKODEM, *Postkomunistički horizonti*, 157.

¹⁷ Pero ARAČIĆ - Gordan ČRPIĆ - Krunoslav NIKODEM, *Postkomunistički horizonti*, 157.

Jedno drugo istraživanje pokazuje da unatoč velikoj pripadnosti hrvatskih građana Katoličkoj Crkvi (87,83 %),¹⁸ njih samo 36,8 % vjeruje u osobnog Boga,¹⁹ dok 48,9 % vjeruje u neku višu silu. Najviše pak iznenađuje podatak da 38,4 % od onih koji često ili svaki tjedan idu u crkvu – više vjeruje u boga koji bi bio neki duh ili viša sila, nego u osobnog Boga.²⁰ Znamo da vjera, ako je lišena osobnog odnosa s Bogom, na kraju završi u sterilnoj ideologiji. Vjera u osobnog Boga je ključna odrednica kršćanske vjere. Ona je nezamjenjivi preduvjet za postojanje Crkve kao Božjeg naroda. Ona je i presudna za uspješno poslanje Crkve kao sakramenta spasenja, znaka i oruđa najtješnjeg saveza s Bogom i jedinstva cijelog ljudskog roda.²¹ Iz rezultata istraživanja, a koji su, kao što smo napomenuli gore, i „plod“ manjkavog odgoja u vjeri u doba komunizma (1945.-1990.), jasno proizlazi hitna potreba za novom evangelizacijom u kojoj bi adresati bili svi segmenti društva.

2.2. Potreba nove evangelizacije

Temeljna zadaća Crkve svih vremena, a posebno u ovo naše vrijeme, jest usmjeravati pogled čovjeka u otajstvo Krista. Drugim riječima, u Njegovu životu, riječima i djelima kriju se odgovori na naše čežnje i traženja. Sve što smo do sada naglasili u ovoj doista vrlo kratkoj analizi, upućuje nas na potrebu za novom evangelizacijom. Ona (evangelizacija) predstavlja primarnu službu koju Crkva može i treba pružiti svakom pojedincu i svim ljudima u cjelini u suvremenom svijetu. Da, Crkva još uvijek ima što ponuditi čovječanstvu koje je postiglo zadivljujuće uspjehe, ali i koje je izgubilo osjećaj za posljednje stvarnosti kao i za sam smisao postojanja (egzistencije).²² Sve navedeno upućuje nas na to da se nalazimo pred jednom sasvim novom situacijom u kojoj za uspješno svladavanje pastoralnih izazova nisu dovoljne tek jednostavne prilagodbe

¹⁸ Usp.: DRŽAVNI ZAVOD ZA STATISTIKU, *Stanovništvo prema vjeri, po gradovima/općinama, popis 2001.*, http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/Census2001/Popis/H01_02_04/H01_02_04.html (14. 2. 2017.).

¹⁹ Usp.: Siniša ZRINŠČAK - Gordan ČRPIĆ, „Vjerovanje i religioznost“, *Bogoslovska smotra* 70 (2000.), 242.

²⁰ Usp.: Špiro MARASOVIĆ, *Društvo i Bog, Izabrane teme socijalnog nauka Crkve* (Split: Crkva u svijetu, 2006.), 138-139.

²¹ Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), br. 1, 48. *Dokumenti* (Zagreb: KS, 1986.), (dalje: LG).

²² Usp.: IVAN PAVAO II., *Redemptoris missio, Enciklika o trajnoj vrijednosti misijske naredbe* (7. XII. 1990.) (Zagreb: KS, 1991.), br. 2.

(promjene kozmetičke naravi), već se traži radikalno preispitivanje i obnova svih modela (formi) i figura (nositelja) pastoralnih aktivnosti. Preciznije, radi se prvenstveno o suočavanju s naslijeđenim mentalitetom (klerikalizmom, manjkavim pastoralnim radom *ad extra* itd.), zatim o razvijanju svijesti suodgovornosti za poslanje Crkve kod svih krštenika, o razvijanju sinodalnosti, izgradnji različitih tijela i oblika sudjelovanja u pastoralnim aktivnostima, redefiniranju područja (sektora) i mjesta pastoralnog djelovanja i sl.

Rastuća individualizacija društva kao i drugi društveni fenomeni koji obilježavaju postmodernu, a o kojima smo prethodno govorili, prisiljavaju Crkvu na pastoralnu metanoju i na prestrukturiranje tradicionalne impostacije pastora. S jedne strane, pozvani smo s dubokom pozornošću pa i kritičnošću promatrati društvena zbivanja, a s druge opet biti otvoreni za uviđanje novih putova/mogućnosti za vršenje svojeg poslanja.²³ Važno je u tom smislu shvatiti i ako je moguće predvoditi procese u društvu,²⁴ koji sa stajališta pastoralne teologije ne predstavljaju samo prijetnju već i *kairos* za navještaj i svjedočenje evanđelja u modernom društvu. U tom kontekstu pozvani smo ponajprije prepoznati novi interes za kršćanstvo od strane nemalog broja ljudi, zatim nastanak i širenje crkvenih pokreta i novih zajednica koje mogu biti providonosni pastoralni odgovor na izazove koje suvremeno društvo stavlja pred poslanje Crkve. U tom smislu Hrvatska biskupska konferencija izdala je dokument u kojem vidi/preporuča pastoralnu metanoju – preobrazbu naslijeđenog mentaliteta u župnim zajednicama i rast svijesti o zajedničkom sudjelovanju svih krštenika u poslanju Crkve – upravo preko živih vjerničkih krugova,²⁵ odnosno preko dinamičkih angažiranih skupina vjernika laika (npr. zajednica mladih, zajednica starijih, obiteljska zajednica, liturgijska zajednica, biblijska zajednica, karitativna, zbor, ministranti, skauti itd.).

Važno je istaknuti kako religija u postmoderni nije nestala, nego se naprosto promijenila: postala je jedna vrsta proizvoda ostavljenog na izbor svakom pojedincu.²⁶ U tom preoblikovanju religije, odnosno

²³ Usp.: BENEDETTO XVI., *Luce del mondo, Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.), 71; Walter KASPER, *Il Vangelo di Gesù*, 225.

²⁴ Usp.: EG 222-225.

²⁵ Usp.: HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA - NACIONALNI KATEHETSKI URED, *Župna kateheza u obnovi župne zajednice. Plan i program* (Zagreb - Zadar: HILP, 2000.).

²⁶ Usp.: Alphonse BORRAS, „La parrocchia, casa di tutti“, *Rivista di clero italiano* 94 (2013.), 178.

promjeni percepcije o njoj kao posljedici krupnih društveno-kulturalnih promjena u toku, mi vidimo novi otvoreni prostor koji u pastoralnom smislu mogu uspješno popuniti pokreti i nove zajednice u Crkvi. Naravno, njih (njihovo mjesto i ulogu u pastoralu) vidimo uvijek kao integralni, a ne paralelni dio redovitog pastoralnog djelovanja u župnim zajednicama. Oni, sudeći po nekim istraživanjima, formiraju i uspješno čuvaju kršćanski identitet od galopirajuće sekularizacije (koja se, uzgred budi rečeno, sve otvorenije pretvara u sekularizam), individualizma i fragmentacije društva.²⁷

Ovdje nećemo govoriti u širokom smislu i s puno detalja o svim karakteristikama crkvenih pokreta i novih zajednica u Crkvi jer ih je mnogo, nego samo o onima koje ih, po nama, čine prikladnim instrumentima/sredstvima za novu evangelizaciju. U tom smislu samo ćemo, ne ulazeći dublje u problematiku pokreta i novih zajednica, istaknuti da se, kad je riječ o njima, radi o daru i zadaći: daru odozgor za izgradnju Crkve i društva, a zadaći za crkvene pastire da s puno strpljivosti i pastoralne razboritosti upravljaju „darom“ integrirajući ga u redovito poslanje mjesne Crkve.²⁸ Drugim riječima, crkveni pokreti i nove zajednice pozvani su dragovoljno i s poniznošću uključiti se u župu i biskupiju stavljajući se u službu zajedničkog poslanja. Također su, s druge strane, i pastiri Crkve (biskupi i svećenici) pozvani prihvatiti ih srdačno te kroz komplementaran odnos (sinergiju svih uvažavajući darove/karizme svakog pojedinog) zajednički vršiti povjereno poslanje od Krista Spasitelja.²⁹

Novu evangelizaciju, s naglaskom na ulozi pokreta i novih zajednica u njoj, zamišljamo kao autentičnu evangelizaciju u određenom sociokulturnom ambijentu. Evanđelje je uvijek isto, ali nov treba biti način njegova razumijevanja i svjedočenja u dotičnom socio-kulturnom kontekstu. Ono treba biti takvo da uvijek iznova obnavlja društveno tkivo i prožima ga usmjerenošću na budućnost. Radi se zapravo o tome da se s pomoću pokreta i novih zajednica postojeći pastoral učini još bližim životu, konkretnim ljudima i njihovim potrebama, a manje birokratskim, otvorenijim prema kompetencijama svih krštenika, a

²⁷ Usp.: Alphonse BORRAS, „La parrocchia, casa di tutti“, 180.

²⁸ Usp.: EG 29.

²⁹ Za sveobuhvatniju panoramu o komplementarnosti karizmatiskih i hijerarhijskih darova u Crkvi, kao i o kriterijima za prosudbu (razlučivanje) karizmatiskih darova potrebno je vidjeti, preskačući pritom mnoge druge izvore, najnoviji dokument KONGREGACIJE ZA NAUK VJERE: *Iuvenescit ecclesia. Pismo biskupima Katoličke Crkve o odnosu između hijerarhijskih i karizmatiskih darova za život i poslanje Crkve* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2017.).

manje klerikalističkim. Između mnogih nositelja nove evangelizacije posebnu pozornost posvetit ćemo pokretima i novim zajednicama. Zašto upravo njih vidimo kao neke od glavnih protagonista nove evangelizacije u hrvatskom kontekstu, objasniti ćemo u nastavku.

3. Pokreti i nove zajednice instrumenti formacije i evangelizacije

Za pokrete i nove zajednice može se reći da su prvenstveno izraz duboke želje za autentičnim kršćanskim životom. Oni su put koji vjernike vodi k izvoru kršćanstva, a onda posljedično i ponovnom otkriću radosti i snage koju Crkva posjeduje. Rođeni iz njedara same Crkve, predstavljaju, s jedne strane, plod njezine misije, a opet, s druge, izvor koji obogaćuje njezino poslanje specifičnim doprinosom. Štoviše, oni ne obogaćuju samo Crkvu dajući joj novo originalno svjedočanstvo, snagu i zanos već doprinose i oplemenjivanju društva u cjelini svojim raznolikim aktivnostima. Dobrom promatraču neće promaći kako navedeni laički pokreti i zajednice svakim danom sve više govore o Crkvi, otkrivaju njezino lice prezentirajući ju kao mjesto zajedništva, suradnje, mjesto u kojem se uči, slavi i živi vjera.

Osim toga, mnogi pokreti i nove zajednice mjesta su kršćanske formacije. Poznajući kako evangelizacija u obitelji, nažalost, zahvaća sve manje djece, osobito u sredinama koje su visoko sekularizirane, oni imaju i imat će u budućnosti još veću ulogu što se tiče odgoja u vjeri. Iskustvo stečeno pripadnošću i različitim aktivnostima u crkvenim pokretima ili zajednicama donosi vjernicima novo iskustvo Crkve, tj. novo iskustvo zajedništva koje produbljuje njihovu crkvenost vjere i otkriva nove mogućnosti njezina navještaja.

Naravno, oni su i djeca svojega vremena: žive od impulsa koje primaju od društva, ali istodobno daju i odgovore na probleme ovog vremena i njegove ambivalentnosti. To je na osobit način vidljivo u njihovu ustrajavanju na osobnoj odluci; na inzistiranju na obraćenju, na krštenju u Duhu, na osobnom izboru Krista kao osobnog Boga.³⁰ Radi se osobnom uvjerenju/iskustvu koje se živi u zajednici koja se dragovoljno okuplja i koja se dobro međusobno poznaje. Osim svijesti vlastitog zvanja pa i kvalitete njezina vršenja/prezentiranja posredstvom novih tehnologija/komunikacija, ova životna (osobna)

³⁰ Usp.: Darko GRDEN, „Pokreti su djeca svoga vremena i odgovor na vrijeme, Intervju s dr. fra Antom Vučkovićem“, *Glas Koncila*, 27. 1. 2008.; www.franjevci-split.hr/pdf/Pokreti_su_djeca_vremena.pdf (22. 2. 2017.).

pripadnost Kristu jedna je od najvažnijih karakteristika koje obilježavaju pokrete i nove zajednice u Crkvi.

Bog uvijek prvi ima inicijativu. Premda kršćanska formacija zahtijeva stanoviti trud, s naše strane ipak bi bilo pogrešno smatrati ju samo našom osobnom zadaćom/zaslugom. U bilo kojem obliku formacija i evangelizacija najprije dolaze od Boga. Ona je ponajprije Njegovo djelo. Isus je prvi i najveći evangelizator.³¹ On je uvijek isti: mlad, aktualan i izvor neprestanih novosti. Kao takav on uvijek može obnoviti nas i naše zajednice. Isus Krist, ističe papa Franjo u svojem programatskom dokumentu *Evangelii gaudium*, može „razbiti“ naše dosadne sheme (kategorije razmišljanja) u kojima ga pokušavamo zatvoriti. On nas iznenađuje svojom neprestanom kreativnošću. On nam prethodi, daje nam snage i maštovitosti u navještaju njegove Radosne vijesti.³² Osim toga, nastavlja Papa, svaki put kad se vraćamo na izvore da bismo obnovili originalnu svježinu evanđelja, rađaju se novi putovi, nove kreativne metode, drukčiji načini govora, prepoznatljivi znakovi, riječi pune značenja za društvo koje nas okružuje.³³ Sve, međutim, dolazi od onoga koji je bit naše vjere – Isusa Krista, Otkupitelja čovjeka.

Pokreti i nove zajednice u Crkvi, čini se, osobito u ovoj krizi autentičnosti Crkve pokazuju veću raspoloživost i velikodušnost kad je riječ o odazivanju na misionarsko poslanje. Osim toga zbog svoje fleksibilnosti Crkvu i njezino poslanje (vrijednosti) uprisutnjuju i na mjestima (područjima) koja su u dosadašnjem redovitom pastoralnom djelovanju bila nedostupna, zbog objektivnih ili subjektivnih razloga. Kao takvi oni doista predstavljaju velik potencijal za kojim mjesna Crkva u vršenju svojeg evangelizacijskog poslanja ima veliku potrebu. Nažalost, za sada taj potencijal nije još dovoljno ni prepoznat/valoriziran te opstoji na periferiji Crkve i njezinih aktivnosti.³⁴ Mnogi su argumenti, osim ovih što smo ih prethodno naveli, zašto pokrete i nove zajednice smatramo relevantnim nositeljima nove evangelizacije. Ovdje ćemo se zadržati, vodeći pritom osobito računa o našem hrvatskom kontekstu, samo na nekima od njih koji nam daju za pravo da ih smatramo protagonistima nove evangelizacije. U nastavku ćemo, stoga, govoriti o prvoj značajnoj karakteristici koja ih čini

³¹ Usp.: PAVAO VI., *Apostolska pobudnica Evangelii Nuntiandi. Naviještanje evanđelja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2000.), 7.

³² Usp.: EG 11.

³³ Usp.: EG 11.

³⁴ Usp.: Nediljko Ante ANČIĆ, „Razvitak i teološko mjesto duhovnih pokreta u Crkvi“, *Bogoslovska smotra* 78 (2008.), 265; Tomislav IVANČIĆ, „Duhovni pokreti u Crkvi u Hrvata“, *Crkva u svijetu* 16 (1981.), 247-252.

instrumentima nove evangelizacije, a ta je da oni, čini se, suvremenom vjerniku omogućuju osobni odnos s Bogom.

3.1. Osobni odnos s Kristom temelj je vjere

Kršćanstvo nije samo jedan nauk, mudrost, skup moralnih pravila, tradicija. Njegova jezgra, sama bit sastavljena je od Isusa iz Nazareta i njegove egzistencije, njegove povijesne osobnosti, njegovih djela i njegove sudbine. Mi vjerujemo da je Krist prisutan u Crkvi i vjera je, zapravo, stvarni odnos s Njim. Papa Benedikt XVI., govoreći o istoj temi u enciklici *Deus Caritas est*, naglašava: „Biti kršćanin nije rezultat neke etičke odluke ili neke velike ideje, već je to susret s događajem, s Osobom, koja životu daje novi obzor i time konačni pravac. [...] Budući da je Bog prvo ljubio nas (usp. 1 Iv 4,10), ljubav sada nije samo ‘zapovijed’, već je odgovor na dar ljubavi kojom nam Bog dolazi ususret.”³⁵ Biti kršćanin, dakle, znači ponajprije drugovati s Bogom. I papa Franjo u apostolskoj pobudnici *Evangelii gaudium* također naglašava presudnost osobnog odnosa s Bogom za život svakog vjernika.³⁶

Iz prethodno rečenog zaključujemo kako prenijeti vjeru drugima, na osobit način mladima, znači kreirati u svakom vremenu i prostoru (ambijentu) takve uvjete/okolnosti u kojima će se moći ostvariti osobni susret s Kristom. Cilj svake evangelizacije jest zapravo ostvarivanje tog odnosa koji mijenja čovjeka, njegov svijet i njegovu sudbinu.³⁷ Isus Krist je srce, bit kršćanstva: u svojoj povijesnoj jedincatosti i u svojoj vječnoj slavi. On je u sebi i kriterij koji određuje ono što znači kršćanski biti i kršćanski djelovati.

Drugim riječima, umjesto univerzalne norme u kršćanstvu stoji osoba - Isus Krist. Mi smo kršćani samo ako smo upoznali Krista. Nadilazeći vanjski pristup, koji bi u novoj evangelizaciji gledao samo promjenu strategija u navještaju evanđelja kao i uvođenje novih načina njegova interpretiranja, noviji crkveni dokumenti ističu nezamjenjivost odnosa s Bogom. Ukratko, pravi evangelizator je samo onaj koji se otvori evangelizaciji, tj. onaj koji se je duhovno preporodio iz susreta i

³⁵ PAPA BENEDIKT XVI., *Deus caritas est. Bog je ljubav. Enciklika o kršćanskoj ljubavi* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2006.), 1.

³⁶ Usp.: EG 3, 266.

³⁷ Usp.: SINODO DEI VESCOVI, *XII Assemblea generale ordinaria, La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della Fede Cristiana. Instrumentum laboris* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012.), 18, 31, (dalje: *Instrumentum laboris*).

drugovanja s Isusom Kristom.³⁸ Nova evangelizacija gledana iz tog kuta nije samo reakcija na sve prisutniju sekularizaciju nego prije svega preduvjet da se uopće bude kršćanin i da se sudjeluje u poslanju Crkve. Drugim riječima, nova evangelizacija ponajprije je stvar spiritualne, a ne tek metodološke, tehnološke i komunikacijske naravi. Nema nikakve sumnje da ovo omogućavanje iskustva osobnog odnosa s Kristom unutar crkvenih pokreta i novih zajednica predstavlja njihov najveći doprinos poslanju Crkve. Taj njihov doprinos upravo nudi ono što se novom evangelizacijom želi postići: djelatna vjera na svim područjima života utemeljena na osobnom odnosu s Bogom. Upravo je taj razlog – osobni odnos s Bogom – a ne tek formalna pripadnost ono što je, prema jednom nedavnom teološko-pastoralnom istraživanju, najviše privuklo mlade da se uključe u neki crkveni pokret.³⁹

3.2. Pokreti i nove zajednice mjesta zajedništva

U modernom, po Baumanu nazvanom, tekućem/fluidnom društvu sve je u neprestanom pokretu. Sve je dinamično i promjenjivo. Sam život postao je neprestana borba za identitet i autoafirmaciju. U ovoj eri globalizacije, čini se, da čovjek sve manje vrijedi. Sloboda je shvaćena kao odsutnost pravila i svih uvjeta unaprijed određenih. Kao posljedica svega navedenog sve je uočljiviji nedostatak ljudskosti, tj. pravih međuljudskih odnosa, nerijetko i u unutar samih obitelji. Prevladavajuće ponašanje, osobito kod mlađih generacija, obilježeno je pretjeranim potrošačkim mentalitetom, nekritičnim prihvaćanjem svih novotarija, površnošću u odnosima i težnjom da se, neovisno o cijeni, zadovolji svaka želja.⁴⁰ U isto vrijeme moderni čovjek unatoč sveopćoj umreženosti čezne za zajedništvom, za društvom; za konkretnom zajednicom u kojoj će se osjećati slobodan, kreativan i vrijedan. U vremenima velikih povijesnih i društvenih promjena, kao što je ovo naše vrijeme u kojem živimo, redovito dolazi do velikih perturbacija u kojima se nemali broj ljudi osjeća dezorijentirano, ostavljeno od svih velikih institucija, uključivo i Crkve. Upravo u takvim okolnostima gdje mnoštvo ljudi živi na „egzistencijalnim

³⁸ Usp.: SINODO DEI VESCOVI, XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo. Lineamenta* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014.), 5; *Instrumentum laboris*, 158.

³⁹ Usp.: Krešimir PERAČKOVIĆ - Vine MIHALJEVIĆ, „Analiza strukture članstva i temeljna obilježja pokreta ‘Franjevačka mladež’ – Jedan primjer postmodernoga crkvenog pokreta“, *Društvena istraživanja* 14 (2005.), 56.

⁴⁰ Usp.: Zygmunt BAUMAN, *La libertà* (Troina: Città Aperta, 2002.), 72-85.

periferijama“ u svakom smislu, pokreti i nove zajednice mogu biti izlaz iz navedene nesigurnosti. Pred galopirajućim individualizmom koji razara svaki identitet oni mogu biti mjesto gdje se uči i živi crkveno zajedništvo.

3.3. Malenost i fleksibilnost čine ih pristupačnijima

Nije nikakvo otkriće ako ustvrdimo da su već dugo vremena gotovo sve velike institucije, uključivo i Crkva, zbog vanjskih i nutarnjih razloga, smanjile svoj društveni utjecaj. Budući da pokreti i nove zajednice nisu velike, birokratizirane i od običnog čovjeka (nerijetko i njegovih problema) udaljene institucije, oni su ljudima pristupačniji. U njih imaju više povjerenja i lakše se njima obraćaju u traženju pravih vrijednosti.⁴¹ Njih doživljuju kao skupinu ljudi koja dosljedno živi svoja uvjerenja i javno ih brani.

Osim toga postoji još jedna prednost koju ovdje želimo istaknuti, a to je fleksibilnost crkvenih pokreta i novih zajednica. Naime, mnogi od njih nemaju čvrstu/fiksnu strukturu, već fleksibilnu. Štoviše, neki od njih više su strukturirani kao socijalne mreže nego kao neki zatvoreni krug ljudi koji se samo na određenom mjestu i u određeno vrijeme okuplja. Zahvaljujući navedenim karakteristikama, dinamičniji su, mobilniji, pristupačniji osobito mladima. Katkada se ne zna gdje u svojim aktivnostima točno počinju, a gdje završavaju. Sve navedeno čini ih, stoga, sposobnijima u kreiranju različitih oblika komunikacije u našem komunikacijskom dobu. To je osobito važno ako se ima na umu diskrepancija između brzog ritma života, osobito u većim gradovima, i rasporeda redovitih pastoralnih aktivnosti u župi/-ama. Ovdje ćemo zbog ograničenog prostora spomenuti samo dva primjera takva fleksibilnog, a doista raznovrsnog i plodnog pastoralnog djelovanja kako za Crkvu, tako i za društvo u cjelini. Riječ je o SKAC-u (Studentski katolički centar) i Frami (Franjevačkoj mladeži).⁴²

Zaključak

Ne treba biti odviše mudar da bi se primijetilo kako je danas kršćanski odgoj u obitelji i obitelj sama u velikoj krizi. Evidentno je

⁴¹ Usp.: Michael HOCHSCHILD, „Neue Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen – Prototypen einer Kirche als sozialem Netzwerk“, *Sociologia Internationalis* 38 (2000.), 115-139.

⁴² Više o Studentskom katoličkom centru (Skac Palma i Skac_St) i Frami te o njihovim aktivnostima vidjeti u: www.skac.hr, www.skac.st, www.frama-portal.com

kako mladi danas sve manje žele stupiti u brak, sakramentalni ili civilni, i da to čine u sve kasnijoj dobi. Demografske posljedice svima su očite. Manjak duhovnih zvanja također je logična posljedica takva načina života. Kao posljedica nepronađenja „dobrog“ posla kao i grozničave čežnje za što većim posjedovanjem nemali broj roditelja radi više poslova zbog čega onda djeca sama odrastaju. Ukratko, zbog ubrzanog ritma života kao i sve većih očekivanja okoline (nekad i nerealnih) i roditelji i djeca imaju sve manje volje i vremena za kršćansku formaciju. Samo oni, preskačući pritom sve druge fenomene, a o nekima smo i u članku govorili, predstavljaju pravi izazov za poslanje Crkve na području odgoja u vjeri. To su znakovi vremena koje treba znati pročitati i adekvatno na njih odgovoriti.

Koji je put koji papa Franjo predlaže Crkvi kako bi uspješno odgovorila na izazove sadašnjeg vremena i tako izvršila svoje poslanje i u obitelji i na svim područjima društvenog života? To je put milosrđa, put izlaska na „egzistencijalne periferije“ na kojima se nalaze toliki izgubljeni, zanemareni, socijalno isključeni. Da bi slijedila taj put, Crkva ponajprije mora sama izići iz autoreferencijalnosti, iz vlastite sigurnosti i statičnosti, iz zatvorenosti u sebe i u svoje potrebe.⁴³ Individualistička kultura stvorila je mentalitet sebičnosti, zatvorenosti u svoj mikrokosmos i mentalitet ravnodušnosti prema drugom i drugima. Put izlaska iz takva načina života i ulazak u život u punini znači okrenuti se Bogu i dati se od Njega odgajati pravim vrijednostima. Kako i gdje usvojiti te prave vrijednosti? Naime, sve očitijom a time, dakako, i sve problematičnijom postaje činjenica da nezanemariv broj praktičnih vjernika laika, u europskom pa i našem hrvatskom kontekstu, ne pronalazi prikladnu „duhovnu hranu“ u onom što mi kroz župne zajednice i redoviti pastoral nudimo. To što traže, evidentno je da neki od njih pronalaze u raznim crkvenim pokretima,⁴⁴ udrugama,

⁴³ Usp.: Bruno FORTE, „Francesco parla alle periferie dell'uomo“; <http://www.ilsole24ore.com/art/commenti-e-idee/2015-03-22/francesco-parla-periferie-uomo-141136.shtml?uuid=ABZLCRDD> (23. 3. 2017.).

⁴⁴ Ovdje ćemo samo navesti jednu činjenicu koja sama za sebe govori dovoljno o relevantnosti navedenih stvarnosti u Crkvi za njezino poslanje. Naime, po posljednjim podacima koje imamo pokreti i nove zajednice u Crkvi raspoređene u 123 različita entiteta okupljaju gotovo 200 miliona vjernika (katolika) od kojih su najbrojniji: Katolička karizmatika obnova, Marijina legija, Marijino djelo (fokolarini), Kursiljo, Vojska Bezgrješne, Neokatekumenski put itd. Usp.: Piero CODA, „Con Benedetto e con Francesco. La lettera Iuvenescit Ecclesia e la 'co-essenzialità' di carisma e istituzione“, *Il Regno - attualità e documenti* 61,14 15. 7. 2016., 395.

novim zajednicama, koji nisu i ne smiju biti nikakva paralelna Crkva ili „konkurencija“, već dobro integrirani pastoralni subjekt koji obogaćuje i izgrađuje župnu zajednicu. Kao takvi oni za mnoge vjernike predstavljaju put kršćanske formacije koji ih vodi na izvore kršćanstva i otkriva novu radost i snagu Crkve. U redovitom slučaju vjernici žele živjeti svoju vjeru na osobniji način, s više misionarskog žara, zajedništva pa i utjecaja na širi društveni kontekst i to, čini se, pronalaze upravo i kroz navedene stvarnosti. S njihovim nastankom i širenjem ne samo da Crkva, već poodavno navikla na konstantni pad religiozne prakse, raste, nego raste s novim pastoralnim subjektima punim vitalnosti, zajedništva i radosti zbog toga što su kršćani. Upravo ta novost predstavlja specifičnu kvalitetu koja otvara novu perspektivu za reevangelizaciju Crkve.

Nesumnjivo da se u govoru o tim relativno novim stvarnostima u Crkvi, osobito što se tiče njihove brojnosti, pa i raznovrsnosti, radi o znaku vremena. Oni su dar koji, usprkos nekim svojim manjkavostima o kojima u ovom radu nismo govorili, može Crkvi dati značajan doprinos u formaciji i evangelizaciji bilo vjernika na distanci, bilo nekrštenih. U našem kontekstu njihov doprinos prvenstveno vidimo u prvom slučaju – novoj evangelizaciji vjernika koji su primili sakramente, ali koji nisu evangelizirani te se u pravilu u svakodnevnom životu nalaze daleko od Crkve i njezinih aktivnosti.

MOVEMENTS AND NEW COMMUNITIES AS INSTRUMENTS OF FORMATION AND EVANGELIZATION

Summary

Being aware of the crisis of the Church's pastoral activity in the field of education, both in the European and the Croatian context, the author of the article indicates new and unused opportunities that have not yet been identified, prudently evaluated and integrated in the regular pastoral program of the local Church. For several decades, the Church has been affected by a phenomenon i.e. the emergence and rapid spread of numerous ecclesial movements and new communities that increasingly determine its mission in the modern world. The Holy Spirit gifts the people of God with the impressive richness and diversity of charisms through these movements and communities as well as through their extraordinary missionary zeal. The author clearly emphasizes that despite their deficiencies, they represent a significant potential for the mission of the universal Church, and especially for its mission in the European de-Christianized context. The second part of the article deals with arguments that support the author's assumptions about the movements and new communities as powerful

centers for Christian formation where the bearers of a new evangelization were born and raised.

Keywords: *ecclesial movements, new communities, integrated pastoral care, new evangelization*

Translation: Ivica Jurić and Kevin Sullivan

Mato ZOVKIĆ

ŽIVOTNI PUT JUBILARCA PETRA VRANKIĆA I PRILOZI HRVATSKIH AUTORA U NJEGOVU ZBORNIKU¹

Sudjelovao sam na predstavljanju ovoga Zbornika u Benediktinskoj opatiji sv. Otilije, Biskupija Augsburg, 26. studenog 2017. Ostao sam duboko impresioniran poštovanjem jubilarčevih prijatelja i tamošnjih benediktinaca. Nakon povratka iz Njemačke, uz svestranu pomoć jubilarca u vezi s imenima i službama drugih predstavljača, sastavio sam opširnu vijest o tome događaju koju je u cijelosti objavila KTA 28. studenog. Svoju prezentaciju na njemačkom dao sam na objavljivanje u našem časopisu *Vrhbosnensia* 2/2017., 521-527. Radujem se što mogu večeras ovdje progovoriti o Vrankićevu školovanju, njegovim crkvenim službama i o šest priloga hrvatskih autora u njegovu Zborniku.

Podsjećam da je jubilarac rođen 1947. u župi Glavatičevo Mostarsko-duvanjske biskupije. Osnovnu školu završio je u rodnom mjestu, a srednju na humanističkoj gimnaziji u Dubrovniku kao kandidat Mostarske biskupije gdje je maturirao 1967. Nakon odsluženja vojnog roka studij teologije počeo je u Splitu 1968. Ujesen 1970. uputio ga biskup Čule na nastavak studija u Rim, na Papinskom misijskom univerzitetu Urbaniani, gdje je diplomirao 1973. Zatim je upisao crkvenu povijest na Gregoriani. Paralelno sa studijem povijesti nastavio je program za magisterij iz dogmatske teologije na Lateranu koji je postigao 1978. Magisterij iz crkvene povijesti postigao je na Gregoriani 1976., a doktorat 1980. Uz to studirao je još crkveno i civilno pravo (*ius utriusque*) na Lateranu i opću povijest na Sveučilištu u Sieni. Za svećenika biskupije Mostar-Duvno zareadio ga je kardinal Rossi u Rimu 1974.

Budući da je Vrhbosanska teologija trebala hitno profesora crkvene povijesti, biskupi su se, na prijedlog rektora, složili da se ta služba povjeri doktorandu Petru Vrankiću jer iz dotadašnjeg tijeka

¹ *Begegnung der Kirche in Ost und West im Spiegel der synodalen Strukturen. Historisch-theologische Beiträge – Festschrift zum 70. Geburtstag von Petar Vrankić.* Herausgegeben von Johannes Grohe, Gregor Wurst, Zvezdan Strika, Hermann Fischer, EOS-Verlag Erzabtei St. Ottilien, 2017., 558 str.

njegova studija bilo je razvidno da će ubrzo završiti doktorat iz crkvene povijesti. Došao je u rujnu 1979. i proveo među nama šest plodnih godina. Predavao je crkvenu povijest i ekumensku teologiju te uz to bio vicerektor bogoslova kroz četiri godine i tri godine kateheta studenata u Sarajevu. God. 1984. dobio je trogodišnju stipendiju od jedne europske zaklade za arhivska istraživanja u arhivima Europe: Beč, Budimpešta, Istanbul, Pariz, Petrograd, Rim i Vatikan po Europi te Beograd, Dubrovnik, Sarajevo, Zadar i Zagreb kod nas. God. 1986. prešao je na Sveučilište u Augsburgu i u Biskupiju Augsburg u koju se crkveno-pravno inkardinirao god. 1987. Uz pastoralno vođenje jedne manje župe nastavio je znanstveno se baviti poviješću pa se habilitirao na Katedri za povijest srednjega vijeka Katoličkog teološkog fakulteta u Augsburgu 1995. Od tada do 2012. djelovao je i kao profesor na Katoličkom teološkom fakultetu u Augsburgu te kao gostujući profesor na sveučilištima u Bambergu i Eichstättu. Vrankić je uz to bio pridruženi profesor na Papinskom univerzitetu Santa Croce u Rimu od 1998. do 2004. Tu je, između ostaloga, bio moderator magistarskog rada Milenka Krešića god. 2004. o odnosima Crkve i države u Hrvatskoj tokom Drugog svjetskog rata. Znanstvene radove objavljuje na hrvatskom, talijanskom, njemačkom i engleskom.

Naslov i sadržaj ovoga Zbornika dobro odražavaju Vrankićevo istraživanje, sudjelovanje na simpozijima i objavljivanje znanstvenih radova: *Susretanje Crkve na Istoku i Zapadu u zrcalu sinodalnih struktura: povijesno-teološki prilozi*. Zbornik na početku donosi popis od 77 čestitara, među kojima i osam hrvatskih biskupa, od toga su dvojica iz Hrvatske te svih šest iz BiH. Jedan od čestitara je pravoslavni mitropolit Sarajeva Rajko (Hrizostom) Jević. Zatim slijedi predgovor i 20 priloga autora iz različitih naroda, od kojih 14 na njemačkom, 4 na talijanskom i 2 na engleskom. Na kraju je popis njegovih radova (str. 528-535) s 52 objavljena članka i 4 knjige. Iz toga popisa je razvidno kako je Vrankić i nakon preseljenja u Njemačku nastavio i dalje pisati na hrvatskom. Zato od njegovih članaka na hrvatskom želim skrenuti pozornost na „Kulturno-religiozna gibanja u Europi u doba nastanka Franjevačkog reda (1188-1288)“ prigodom simpozija o sedam stoljeća franjevacu u Bosni god. 1991. Zatim na „Hrvatstvo u političkoj, narodnoj i crkvenoj viziji Josipa Stadlera“ u Zborniku *Josip Stadler* god. 1999. Znajući da se bavim međureligijskim dijalogom u duhu Drugog vatikanskog, u Zborniku za moju 70. obljetnicu god. 2007. P. V. je obradio preglednu temu: „Arapski kršćani, arapski židovi i arapski muslimani u doba islamske ekspanzije“. Ovim i drugim povijesnim

radovima on očituje briljantnu sposobnost analize arhivske građe i sinteze povijesnih događaja.

Imajući u vidu da će sadašnji profesor povijesti na našem KBF-u dr. Milenko Krešić govoriti o nekim Vrankićevim povijesnim radovima,² sada se ograničavam na pregled priloga šestorice autora, Hrvata, od kojih jedan djeluje u Italiji, jedan u Hrvatskoj, dva u Njemačkoj i dva u Bosni.

1. *Velimir Blažević* je bosanski franjevac, dugogodišnji profesor crkvenog prava na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu. U svojim radovima bavi se odnosima nadbiskupa Stadlera prema bosanskim franjevcima, poviješću crkvenih sabora te odnosom Crkve i države. Iz svoje znanstvene baštine obradio je na njemačkom temu: „Odredbe partikularnih sabora i dijecezanskih sinoda o kreposnom životu i ponašanju klera u današnjoj Hrvatskoj te Bosni i Hercegovini“ (str. 81-113). Pod vodstvom biskupâ Zadra, Splita, Dubrovnika i Zagreba donošene su takve smjernice kao provedba tridentske reforme. Početkom 20. stoljeća za disciplinu klera posebno su se zauzimali biskupi Mahnić na Krku, Garić u Banja Luci, Bauer u Zagrebu te Srebrnić također na Krku. V. Bl. kratko uspoređuje odredbe o vrlinama svećenika u duhu tridentske reforme i Zakonika crkvenog prava iz god. 1917. s današnjim crkvenim zakonikom koji to prepušta partikularnim Crkvama te ističe da sinode u Splitu god. 1987. i u Đakovu god. 2002. u to ne ulaze.
2. *Tomislav Mrkonjić* član je Hrvatske provincije franjevac konventualaca. Radi u Vatikanskom arhivu te predaje na Gregorijani, a od 1. studenog 2014. je i savjetnik Kongregacije za proglašenje svetaca. Ovdje je priložio rad na talijanskom: „Franjevci u pregovorima s Ivanom III. Vatatzom i predstavnicima Grčke crkve (1232.-1234.)“ (str. 115-143). Prikazavši generalnu nezainteresiranost latinskih teologa i biskupa za bizantsko kršćanstvo početkom 13. stoljeća, iznosi pothvate franjevac koji su od 1216. do 1261. raspravljali s „Grcima“ o spornom dodatku *Filioque* u krsnom i misnom Vjerovanju. Među njima su se posebno istaknuli Aimon od Favershama i Rudolfus Remenensis kao Papini nunciji u Carigradu 1232.-1234. Među latinskim pregovaračima bio

² Priređeno kao izlaganje na promociji Vrankićeva Zbornika na KBF-u Sarajevo, 19. siječnja 2018.

je god. 1237. i franjevac Bartolomej koji je znao grčki jer je potjecao iz „Velike Grčke“ u Italiji gdje je upotrebljavan grčki. Autor u zaključku žali što su latinski pregovarači jednostavno tražili umetanje latinskog dodatka *Filioque*, bez proučavanja bizantske kulture, te s radošću ističe da se „tijekom stoljeća afirmirao princip prema kojemu je moguće biti ‘katolik’ te u isto vrijeme i ‘bizantinac’ jer je došlo do definitivnog prihvatanja i priznavanja bizantskog obreda u ozračju Rimske crkve“ (str. 143).

3. *Zvezdan Strika* je vjernik laik koji nakon uspješno završenog potrebnog studija vrši službu religijskog pedagoga u Biskupiji Augsburg. Pod vodstvom profesora Vrankića u Augsburgu je izradio disertaciju o Ivanu Stojkoviću, hrvatskom dominikancu (1395.-1443.), koji se kao zastupnik konciliarizma i isticao na saboru u Baselu (1431.-1439.) i iskreno studirao bizantsku tradiciju u Crkvi. Strika je na njemačkom obradio temu: „Dijecezanske sinode Zadra pod nadbiskupom Muzijem Calinijem s izdavanjem sinodskih zaključaka iz godine 1566.“ (str. 237-291). U 16. stoljeću Zadar je bio podložan Republici Veneciji, ali je ostao administrativno sjedište Dalmacije. Upadi osmanskih četa iz Bosne kroz 150 godina prijetili su gradu ekonomski i utjecali na smanjivanje stanovništva. Nadbiskup Muzio Calini izvijestio je god. 1564. svoje svećenike o svojem sudjelovanju na Tridentskom koncilu a 1566. održao dijecezansku sinodu s koje je sačuvano 46 zaključaka na latinskom. Strika je ovdje tiskao cjeloviti sačuvani tekst zaključaka te ustanovio kako su povezani s tridentskom teologijom i crkvenom tradicijom Zadra: „Nije sve bilo iznova uvedeno, nego je postojeća praksa aktualizirana i dovedena u središte pozornosti“ (str. 291).
4. *Josip Gregur* rođen je 1952. u Voći kraj Varaždina, od 1970. član je Družbe hrvatskih salezijanaca, teologiju je studirao u Benediktbeuernu, Bavarska, za svećenika je zaređen 1970. Nastavio je djelovati kao hrvatski salezijanac u Njemačkoj. Doktorirao je s temom o cecilijanskoj kontroverziji u crkvenoj glazbi 1995. u Grazu. Habilitirao se u Fribourgu, Švicarska, god. 2002. s temom o liturgiji kao akciji Crkve u ozračju simbola i metafore prema Drugom vatikanskom saboru. Od 2002. profesor je liturgike u Benediktbeuernu, a od 2006. i na KBF-u Augsburg. U Zborniku je na njemačkom obradio temu: „Teološki Istok i liturgijska teologija Drugog vatikanskog sabora“ (425-

447). Pokazao je kako su grkokatolički biskupi prisutni na Drugom vatikanskom doprinijeli da euharistijska ekleziologija kršćanskog Istoka uđe u saborsko učenje o liturgiji po kojoj se Crkva okuplja i izgrađuje. S radošću su to istaknuli pravoslavni proučavatelji saborske Konstitucije o liturgiji SC. Ovaj autor upozorava da se u pravoslavlju božanska liturgija slavi kao zajednički čin Crkve, dok su je srednjovjekovni latinski teolozi *juridizirali* ističući da zaređeni služitelji sakramente *dijele*. Vrhunac zdravog utjecaja Istoka na teologiju liturgije u saborskim dokumentima ovaj autor vidi u isticanju da je euharistija izvor iz kojega teče sva snaga Crkve i vrhunac prema kojemu teži sve njezino djelovanje. Svjestan da na Istoku liturgija slavi život s Bogom, a na Zapadu potiče na socijalno djelovanje i moralno življenje, autor zaključuje: „Uvid da u konačnici i liturgija postoji radi čovjeka može biti pozitivan doprinos zapadnog, etizirajućeg pristupa bogoslužju s obzirom na druge Crkve, koje su naginjale liturgijskom esteticizmu prema kojemu se vjernički život iscrpljuje u bogoslužju. Karitativno pomaganje (*diakonia*) i naviještanje nisu nad liturgijom, nego izlaze iz liturgije i k njoj vode. To uči zapadna tradicija koju je Sabor ojačao. Međutim, da je liturgija mjerodavni izvor i ontološki vrhunac Crkve (SC 10), zahvaljujemo izvornoj tradiciji koja je više sačuvana na Istoku nego na Zapadu. Kršćanska Europa, odnosno kršćanski svijet, može prema jednoj izreci Ivana Pavla II. učiti kako i liturgijski trebamo disati na oba plućna krila, s pomoću kategorije o dobru i o lijepom“ (str. 447).

5. *Mato Zovkić* - Gospoda iz Uredničkog odbora znali su da se bavim ekleziologijom Drugog vatikanskog pa su meni predložili da obradim recepciju nauka Drugog vatikanskog o pravoslavnim Crkvama kod katoličkih i pravoslavnih teologa u Hrvatskoj i Srbiji. Pisao sam na engleskom i naslovio svoj rad: „Recepcija nauka Drugog vatikanskog o istočnim pravoslavnim Crkvama kod hrvatskih katoličkih i srpskih pravoslavnih teologa“ (str. 449-473). Istaknuo sam kako Sabor u dekretu *Unitatis redintegratio* ističe da su pravoslavne Crkve sačuvale apostolsku sukcesiju i valjanu euharistiju, što je bitno za katoličko poimanje pune crkvenosti. Međutim, pojedini srpski teolozi, kao Danilo Krstić i Justin Popović, niječu katolicima valjanost krštenja i euharistije, ali to nije opći stav svih srpskih teologa. Kamen smutnje u ekumenskim odnosima zlodjela

su pronacističke hrvatske vlasti nad nevinim Srbima tokom Drugog svjetskog rata te povodom osamostaljenja Hrvatske i BiH zlodjela srpske vojske nad nevinim Hrvatima i Bošnjacima u ratovima 1990.-1995. Jedni i drugi uvjetuju oprost i pomirenje iskrenim kajanjem sadašnjih vjerskih poglavara za minula zlodjela njihovih sunarodnjaka. Pri tome se često brkaju vjerski i etnički interesi te stav prema bivšoj državi Jugoslaviji koja je za Hrvate bila tamnica naroda, a za Srbe idealno rješenje kako bi svi balkanski Srbi živjeli u jednoj državi. Od usamljenih proročkih poziva na razdvajanje etničkih interesa od vjerničke zadaće u pluralnom društvu, citirao sam dvojicu srpskih i jednog hrvatskog teologa.

6. *Želimir Puljić* rodio se iste godine kada i P. V. Zajedno su kao kandidati biskupije Mostar-Duvno počeli studirati teologiju u Splitu te nastavili i doktorirali u Rimu. U Zborniku povodom 25. obljetnice biskupske službe Ž. P. (*U jedinstvu, slobodi i ljubavi*, Zadar, 2015.) stoji da ih je za prezbitere zaredio kardinal Angelo Rossi u Rimu 24. ožujka 1974. Ž. P. je nakon licencijata iz pastoralne teologije studirao i doktorirao psihologiju na Odgojnom fakultetu salezijanaca u Rimu. Zatim je kroz 12 godina vršio službu profesora i odgojitelja u Vrhbosanskom bogoslovnom sjemeništu u Sarajevu, a 7. prosinca 1989. papa Poljak Ivan Pavao II. imenovao ga je biskupom u Dubrovniku. Papa Nijemac Benedikt XVI. imenovao ga je nadbiskupom u Zadru 15. ožujka 2010., gdje i sada djeluje. On je u Vrankićevu zborniku na talijanskom priložio temu: „Pedagogija i teologija – točke susreta u koncilskom razdoblju“ (str. 493-524). U bilješci objašnjava da je to dio njegova licencijatskog rada iz pastoralne teologije na Papinskom univerzitetu Lateran. U bilješkama upućuje na noviju literaturu o multidisciplinarnom pristupu psihologiji i teologiji. Ž. P. je veliki poklonik humanističke psihologije Viktora Frankla (1905.-1997.), austrijskog Židova, koji je proživio holokaust i vjerovao u smisao života unatoč svim nepravdama i nasiljima u svijetu. Konstruktivnom za teološki pristup čovjeku smatra i psihologiju američkog znanstvenika Abrahama Maslowa (1908.-1970.) o autorealizaciji. Kršćanskim psiholozima predlaže integraciju psihologije i teologije te u tom duhu upućuje na saborski impuls u GS 36 i poticaj Ivana Pavla II. psihijatrima 1993. da osvjetljaju misterij čovjeka konstruktivnim dijalogom između humanističkih znanosti i religije.

Prijelaz u Augsburg i nastavak pastoralnog djelovanja i povijesnog istraživanja u Njemačkoj bio je našem jubilarcu pravi *kairós*, povoljna prilika za duhovno i intelektualno sazrijevanje. On to ne bi uspio bez podrške brojnih njemačkih i europskih prijatelja i znanstvenih suradnika. Dok večeras čestitamo jubilarcu i zahvaljujemo mu za odgojni i znanstveni rad i na Vrhbosanskoj teologiji, prisjetimo se da su još tri hercegovačka svećenika predavala ili još predaju ovdje crkvenu povijest: Ivica Puljić, Božo Goluža i Milenko Krešić. Oni i drugi hercegovački svećenici koji su ovdje djelovali i još uvijek djeluju pridonosili su da Vrhbosanska teologija uspješno vrši svoje poslanje odgoja i školovanja kandidata za biskupijske svećenike a od 1996. i za vjeroučitelje.

Iz vlastitog iskustva istraživanja i pisanja nakon mojega umirovljenja znam da je ovo vrijeme za smiren nastavak rada jer sada možemo raditi ono što volimo. Uredničkom odboru izričem pohvalu za dobar odabir suradnika i sjajno uređen Zbornik, a mlađem kolegi Vrankiću čestitam jubilej i želim znanstveno plodne umirovljeničke dane. Hvala na pozornosti!

Mato ZOVKIĆ

ODGOVORNO DJELOVANJE VJERSKIH ZAJEDNICA NA JAVNOM PROSTORU¹

Oni koji su organizirali ovaj okrugli stol u ime IZ BiH, napisali su u smjernicama pozvanim predavačima da žele doprinijeti „ublažavanju napetosti između religija i sekularnih određenja stvarnosti, kao i napetosti između religija i unutar religija“. Također su istaknuli kako u BiH „prisutnost religija u javnom prostoru ima veću težinu negoli u zemljama zapadne Europe. S druge strane, u BiH kao tradicionalnom multietničkom i multireligijskom društvu raspravljanje pitanja religije i sekularnosti implicira osjetljivost i odgovornost“. Kao kršćanin i građanin ove zemlje svim srcem podupirem ovo nastojanje. U kratkom vremenu koje nam je dodijeljeno mogu iznijeti neke misli kršćanskih sociologa religije, pravnika i teologa provjerene na osobnom iskustvu s drukčijima koji nisu opasnost, nego ljudske skupine i pojedinci sa svojim pravima i potrebama. Pri tome pretpostavljam kao razmjerno jasan pojam javnog prostora u socijalnoj etici. Američki katolički etičar David Hollenbach govori o javnoj vjeri (*public faith*, D. Hollenbach 2003., 19-71). Američki protestantski teolog Miroslav Volf, inače rođen i odrastao u Osijeku, govori o javnom angažmanu religijskih zajednica i religioznih pojedinaca, ali tako da država ne favorizira sekularizam, nego da svakoj religiji omogućuje pravo na prisutnost u javnom prostoru (M. Volf, 2013., 143-163).

Od konfesionalnog vjeronauka do tjednih molitvenih susreta

Vrlo brzo nakon osamostaljenja i međunarodnog priznanja BiH vjerski poglavari muslimana, pravoslavaca, katolika i Židova u ovoj zemlji zatražili su od Predsjedništva ponovno uvođenje *konfesionalnog* vjeronauka u škole. Vjeronauk je uveden tamo gdje ima dovoljan broj đaka dotične konfesije čiji roditelji to traže, a vjerskim poglavarima je prepušteno da organiziraju školovanje svojih vjeroučitelja i pisanje udžbenika. Time je demokratski izabrana vlast priznala pravo

¹ Izlaganje na okruglom stolu „Religije i sekularnost“ u Gazi Husrev-begovoj biblioteci 19. ožujka 2018.

vjerskim zajednicama na pouku i odgoj u vjeri djece njihovih vjernika. Iz te inicijative vjeroučitelji su razvili školske i izvanškolske programe u kojima djeca upoznaju jedni druge kao različite, a sami vjeroučitelji priređuju seminare izmjene iskustava i međuvjerničkog druženja.

Na toj crti dva nedavna događaja. Odbor za međureligijsku suradnju u Livnu, na čelu s muslimanskim i katoličkim vjeroučiteljem, posjetio je 1. ožujka 2018. Dubrovnik gdje su razgledali bogomolje katolika, pravoslavaca, muslimana i Židova, uz punu suradnju tamošnjih vjerskih službenika. U organizaciji Odbora za međureligijsku suradnju u Banja Luci je 3. ožujka održan koncert u Banskome dvoru, a sudjelovali su svojim programima pravoslavni, katolički, muslimanski i jevrejski ansambli. Katolički djelatnik Međureligijskog vijeća iz Sarajeva Hrvoje Vranješ istaknuo je tom zgodom da je Odbor za međureligijsku suradnju u Banja Luci dio široke ljudske priče MRV-a u BiH kojom se kroz međureligijski dijalog želi izgraditi međusobno pomirenje u BiH. Koncertu je prethodio ciklus predavanja na kojima su članovi četiriju vjerskih zajednica govorili o temama važnim za njihovu vjersku tradiciju. Tako su uz redovno održavanje konfesionalnog vjeronauka vjeroučitelji otvoreni za dijalog izvršni suradnici u djelovanju naših religijskih zajednica u javnom prostoru.

Mi, katolički, pravoslavni i protestantski kršćani ove zemlje okupljamo nedjeljom svoje vjernike na bogoslužje kojim slavimo Boga i otvaramo se za služenje potrebnim ljudima. Takve tjedne molitvene susrete imaju i naši sugrađani muslimani i Židovi. Molitve se odvijaju u crkvama, džamijama i sinagogama, a to su vanjski znakovi naše prisutnosti u različitim mjestima i dijelovima zemlje kroz vjekove. Osim što na tim susretima slušamo riječ Božju, pjevamo religiozne pjesme i molimo se Bogu, mi slušamo izlaganja svojih predstojnika koji svoje džematlije i župljane odgajaju za odgovorno djelovanje među članovima vlastite vjerske zajednice ali i među sugrađanima drugih uvjerenja. Ne mora u svakoj propovijedi ili hudbi biti tema tolerancija i međusobno poštovanje onih koji su etnički i vjernički drukčiji, ali to bi trebalo izvirati iz primjera samog lokalnog predstojnika. To je divna šansa koju ne smijemo zapostavljati.

Neriješena pitanja zovu na suradnju predstavnika vlasti i vjernika

BiH je europska država s polovicom muslimanskih stanovnika koji ovdje žive kao domorodci. Oni za sebe ističu kako su muslimani i

Europljani i kako im je oboje važno. Mi katolici smo ponosni što je BiH sklopila Ugovor sa Svetom Stolicom 19. travnja 2006. koji je kasnije dopunjen zakonima i podzakonskim aktima (tekstove i komentar donosi T. Vukšić, 2007.). Već 2008. ratificiran je Ugovor između BiH i Srpske pravoslavne crkve, a od 2015. odgađa se službeno prihvaćanje Sporazuma između BiH i Islamske zajednice.

Neke presude europskih sudova o vjerskim simbolima na javnim objektima i o odjeći različitih vjernika i vjernika u javnoj službi, vjerojatno su bile povod da je Visoko sudsko i tužilačko vijeće BiH (VSTV) na sjednici 21. rujna i 14. listopada 2015. donijelo Zaključak da se rukovodiocima pravosudnih institucija u BiH skrene pažnja na zabranu nošenja vjerskih obilježja svim uposlenima u pravosudnim institucijama u BiH. U god. 2016. uslijedilo je niz pravnih tumačenja te protesta pojedinih nevladinih organizacija protiv takve odredbe u državi s polovicom domaćih građana muslimana. Čitao sam izjavu jedne muslimanke, doktorice znanosti, koja se žali da je to gaženje ljudskog i vjerničkog dostojanstva muslimanki u ovoj zemlji. VSTV nije do sada opozvalo svoj Zaključak i očito će biti potrebno puno strpljivosti u međusobnom uvjeravanju i opovrgavanju. Tko zna da islam nije samo privatna vjera nego i socijalno uređena zajednica s vlastitom kulturom i običajima, uviđa kako je to pitanje u europskoj sekularnoj državi BiH osjetljivo i važno.

U časopisu *Sveske za javno pravo* 4/2016. objavljeno je pet članaka u kojima pravnici propituju sukladnost ili odudaranje ovoga Zaključka od europskog standarda vjerske slobode u sekularnoj državi. Emir Kovačević, pravni stručnjak MRV-a, u svojem prigodnom tekstu ističe da nošenje marame u sudskim institucijama BiH spada na punu slobodu religije, ali da pri rješavanju ovoga problema treba sačuvati nepristranost i objektivnost pravosudnih institucija i uvažavati legitimne zahtjeve radnika u pravosudnim institucijama: „Iz toga razloga je potrebno kroz dijalog naći kompromisno rješenje“ (E. Kovačević, 2016., 32).

Katolička Crkva željela je da se u Ugovor između BiH i Vatikana stavi i pitanje povratka imovine oduzete u vrijeme komunističke vladavine. Predstavnici države molili su da se to odgodi do donošenja općeg zakona o denacionalizaciji. Prijedlog je prihvaćen, a do donošenja takva zakona u međuvremenu još nije došlo. Sve četiri naše tradicionalne vjerske zajednice životno su zainteresirane da se takav zakon što prije donese jer nam oduzeta materijalna dobra trebaju za uzdržavanje naših karitativnih ustanova te školovanje vjeroučitelja,

svećenika, imama. Nije nam jasno zašto se to odgađa, a bit će uvjet za pristupanje BiH ujedinjenoj Europi.

Spomenuo sam divnu mogućnost da vjeroučitelji i vjerski službenici odgajaju pripadnike svoje zajednice za odgovorno življenje među drukčijima u vlastitoj državi. Nažalost, posljedice rata ostavile su duboko nepovjerenje među nama i omogućile da u *svakoj od naših zajednica neki pripadnici podliježu ekstremizmu*. To se osobito vidi u povremenim napadima na bogomolje, groblja ili vjerske službenike. Većina takvih napada događa se nad objektima ili službenicima manjine na području određene etničke ili religijske većine. Uz financijsku pomoć dobronamjernih donatora, MRV već sedam godina provodi Projekt praćenja takvih napada tako što službenik za to zadužen moli imame i svećenike dotičnog kraja da se u određeni dan sastanu uz oštećeni objekt te dadnu zajedničku izjavu kako osuđuju nasilje nad bogomoljama ili vjerskim službenicima. Sekularni i vjerski mediji redovno izvješćuju o takvim istupima. Najnoviji incident dogodio se 3. ožujka 2018. nad crkvom sv. Ilije Proroka u Zenici: u ranim jutarnjim satima ukradeni su dijelovi oluka i nadstrešnice te je načinjena znatna materijalna šteta, a ta crkva je nacionalni spomenik kulture. U Zenici uspješno djeluje Odbor za međureligijsku suradnju, u koji su uključeni službenici četiriju povijesnih vjerskih zajednica. Tajnik Odbora Kenan Hodžić, u suglasnosti s ostalim kolegama, dao je izjavu: „Ovo je crkva koju su bosanski franjevci uvijek otvarali za brojne događaje koji su Zenicu činili i čine posebnim gradom. Zenički vjerski objekti, crkve i džamije tu su sva ova moguća stoljeća, preživjeli su ratove i nemire i ne smijemo dozvoliti da ih netko skrnavi u miru. Očekujemo da cijela zenička javnost osudi ovaj sramni događaj i podsjećamo da su crkve i džamije duše vjernika, mnogo više od samih građevinskih cjelina, mnogo više od kamena i bakra.“ Izjavu i slike oštećene crkve prenijeli su FENA i drugi mediji. Važno je da je ovo izjavio pripadnik većinske zajednice u mjestu gdje se vandalski čin dogodio. Tako kod vlastitih vjernika pridonosimo mentalitetu da nasiljem ne izgrađujemo pravednu i sigurnu budućnost u svojoj zemlji. *Potrebno je i moguće da svi pridonosimo zajedničkom dobru.*

Zaključak

Na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu 15. ožujka predstavljene su dvije nove knjige profesora Mile Babića. On je bosanski franjevac i kršćanski filozof koji u svojem razmišljanju ističe da sloboda traži odgovorno djelovanje u pluralnom društvu i sekularnoj državi. On govori i o sekularnom fundamentalizmu koji pogoduje političkoj i ekonomskoj moći „jakih“, a zapostavlja potrebu moralnog djelovanja u svijetu. Takav sekularizam izaziva religijsko pretjerivanje: „Na Zapadu je javna sfera života toliko sekularizirana, toliko oslobođena od morala i religije da se u zemljama – u kojima u javnoj sferi još vrijedi moral i religija – javlja religijski fundamentalizam... Za zagovornike sekularnoga fundamentalizma Bog je odsutan, uopće nije prisutan u njihovoj svijesti, a zagovornici religijskoga fundamentalizma izravno niječu Boga na kojega se pozivaju, jer apsolutiziraju svoju religiju, zaboravljaju da je samo Bog apsolutan“ (M. Babić, *Izazovi slobode*, 2017., 100). Religijske zajednice ne trebaju konfesionalnu državu za vršenje svojega duhovnog i humanog poslanja. One preko svojih institucija i pojedinih vjernika nude moralne vrijednosti nužne za pravednu i prosperitetnu državu. Sekularna država BiH je moguća i potrebna, a religijske zajednice u njoj prvenstveno odgajaju vlastite vjernike da u takvoj državi konstruktivno djeluju pridonoseći izgradnji građanskog društva.

Literatura

Mile BABIĆ, *Temeljna pitanja suvremene filozofije* (Sarajevo 2017.)

Mile BABIĆ, *Izazovi slobode* (Sarajevo 2017.)

Augusto BARBERA, *Il cammino della laicità* (uvid na internetu 1. ožujka 2018.)

Carlo CARDIA, *Izazovi laičnosti. Etika, multikulturalnost, islam* (Zagreb 2012.)

Andrew COPSON, *Secularism, Politics, Religion and Freedom* (Oxford University Press 2017.)

Grace DAVIE, *Religija u suvremenoj Europi. Mutacija sjećanja* (Zagreb 2005.)

Grace DAVIE, *The Sociology of Religion* (London 2008.)

David HOLLENBACH, *The Global Face of Public Faith. Politics,*

Human Rights, and Christian Ethics (Washington D. C. 2003.)
Thomas Albert HOWARD, *After Genocide. Searching for Reconciliation in the Balkans* (uvid 14. ožujka 2018.)
Vernon RULAND, *Conscience Across Borders. An Ethics of Global Rights and Religious Pluralism* (San Francisco 2002.)
Miroslav VOLF, *Javna vjera. Kršćani i opće dobro* (Rijeka 2013.)
Tomo VUKŠIĆ, *Crkva i država u Bosni i Hercegovini. Zakoni, podzakonski akti, ugovori i komentari* (Sarajevo 2007.)

PUNO SLIKA O JEDNOJ STVARNOSTI

Mato ZOVKIĆ, *Isusove parabole – slike o kraljevstvu Božjem* (Sarajevo: KBF; Zagreb: Glas Koncila, 2018.), 352 stranice.

Prof. emeritus Mato Zovkić neumoran je radnik koji ni u svojim sedamdesetima ne posustaje. Početkom 2018. izašla je njegova nova knjiga pod gornjim naslovom. Ništa novo za Zovkića, samo je knjiga nova. Riječ je o proširenom i produbljenom plodu tematskog izbornog seminara na KBF-u Sarajevo, koji je održao s deset studenata ak. god. 2009./2010. Navodeći njihova imena, posvećuje im ovu knjigu. Ista predavanja imao je mjesečno na Radio Mariji Bosne i Hercegovine od 2014.-2016. god.

Knjiga je pisana u prepoznatljivom „zovkićevskom“ jednostavnom a laganom stilu i tečnom a vrlo razumljivom jeziku. Uz uvodno izlaganje o slikovitu Isusu izražavanju kojim je Isus odašiljao svoje poruke u knjizi je, uz kazalo imena i biblijskih mjesta, obrađeno 25 prispodoba iz sinoptičkih evanđelja (Matej, Marko, Luka), bilo da se pojavljuju na više mjesta, bilo kao vlastita jednom evanđelistu. Tako sveukupno uzevši imamo dvije Markove, deset Matejevih, osamnaest Lukinih i sedam

zajedničkih sinoptičkih parabola od kojih je većina ovdje obrađena. U predstavljanju zajedničkih parabola Zovkić usporedo navodi vlastitosti svakoga pripovjedača.

Svakoj prispodobi Zovkić primarno pristupa polazeći od povijesno-biblijskog vida preko egzegetsko-teološkog tumačenja do današnje poruke, pretežito zaobilazeći njihovo alegorijsko tumačenje. Autor kod svake prispodobe uvodi čitatelja u širi teološki makrokontekst, donosi cjeloviti tekst parabole, predstavlja literarnu strukturu teksta, obrazlaže egzegezu glavnih pojmova i likova, koje analitički povezuje sa sličnim biblijskim mjestima i zgodama cijeloga Svetog pisma. Onda slijedi glavna razrada koja pojašnjava njihov tadašnji mikrokontekst iz raznih vidova (kulturni, politički, sociološki, vjerski i sl.) i sukcesivno nudi već poznato tumačenje parabola s naglaskom na nove poglede razumijevanja mnogobrojnih slika o jednoj stvarnosti, tj. o kraljevstvu Božjem. Pri tome se oslanja na mnogobrojne relevantne, pretežito američke i njemačke bibličare današnjeg vremena. Zovkić s ponosom ističe da među njima ima i žena koje ne propušta citirati. Autor ove knjige svugdje uredno navodi njihove stavove i donosi njihove izvore. Na kraju svake prispodobe donosi popis najznačajnije tematske literature.

Često navodeći mišljenja dru-

gih bibličara, Zovkić ne propušta utisnuti svoj pečat kroz određena tumačenja, a posebno kroz proširenja ili preformuliranja uobičajenih naslova prisposoba.

U malom predstavljanju velike knjige nije prikladno izdvajati bilo koju prisposobu i posebno je isticati. Ipak mi se čini da je na mjestu navesti sve parabole koje su ovdje detaljno obrađene, i to po onim naslovima koje im je Zovkić dao: *Parabola o sjemenu zasijanom u četiri vrste tla* (Mk 4,3-20; Mt 13,3-23; Lk 8,5-15) na str. 31-43; *Prisposobe o novoj zakrpi i novom vinu* (Mk 2,21-22; Mt 9,16-17; Lk 36-38) na str. 45-53; *Parabola o gorušičinu zrnu i kvascu u tijestu* (Lk 13,18-21) na str. 55-67; *Parabola o vinogradarima ubojicama* (Mk 12,1-12) na str. 69-83; *Slika o Bogu u parabolama o izgubljenoj ovci i drahmi* (Lk 15,1-10) na str. 85-96; *Parabola o zasijanom sjemenu koje nezaustavljivo raste* (Mk 4,26-29) na str. 97-104; *Parabola o ljulju na njivi pšenice* (Mt 13,24-30.36-44) na str. 105-117; *Parabole o pronađenom blagu i otkrivenom biseru* (Mt 13,44-46) na str. 119-128; *Parabola o razvrstavanju ulovljenih riba* (Mt 13,47-50) na str. 129-136; *Parabola o domaćinu koji iz svoje riznice iznosi novo i staro* (Mt 13,51-53) na str. 137-144; *Parabola o dužniku s oprostjenjem ogromnog duga koji je postao nemilosrdni vjerovnik* (Mt 18,21-35) na str. 145-154; Pa-

rabola o dobrom vlasniku vinograda (Mt 20,1-16) na str. 155-164; *Parabola o povjerenom novcu (Talentu – Mt 25,14-30)* na str. 165-174; *Slika o pastiru koji razlučuje jarce od ovaca* (Mt 25,31-46) na str. 175-190; *Lukina parabola o dva dužnika u zgodi o grešnici u kući Šimuna farizeja* (Lk 7,36-50) na str. 191-206; *Parabola o milosrdnom Samarijancu u raspravi o najvećoj zapovijedi* (Lk 10,25-37) na str. 207-219; *Parabola o različitim uzvanicima na velikoj gozbi* (Lk 14,12-24) na str. 221-235; *Parabola o milosrdnom Ocu i dva sina* (Lk 15,11-32) na str. 237-250; *Parabola o osramoćenom gospodarstvu ili nepravednom upravitelju* (Lk 16,1-13) na str. 251-264; *Samodostatni bogataš i bolesni siromah Lazar* (Lk 16,19-31) na str. 265-274; *Uporna udovica* (Lk 18,1-8) na str. 275-284; *Farizej i poreznik* (Lk 18,9-14) na str. 285-298; *Povjereni srebrnjaci* (Lk 19,11-17) na str. 299-309; *Vladavina Božja u parabolama o prijatelju u noći* (Lk 11,5-8) i *ludom poljoprivredniku* (Lk 12,13-21) na str. 311-320; *Parabola o kralju koji na gozbu zove mnoge i malobrojne* (Mt 22,1-14) na str. 321-335.

Govor slikama zgodno je i djelotvorno sredstvo pripovijedanja i poučavanja koje se na Istoku primjenjivalo u raširenoj mjeri. Prisposobe, pripovijetke, zagonetke i slike općenito su lako pamtljive i usmeno lako prenosive, a s druge

strane, s puno izražajne snage i s lako uočenom porukom.

One imaju usporedni karakter koji ima za cilj od poznatoga nešto dublje otkriti i do nečega vrednijega dovesti. Takav govor se na hebrejskom zvao *mašal* a na grčkom *parabola*. Dokazano je da je takav govor slikama pripadao židovskoj vjerničkoj kulturi.

Evandeoske slike o kraljevstvu Božjem, kojima je čest početak: *Kraljevstvo je nebesko kao...* ili -slično, mahom su uzete iz običnog svakodnevnog života Isusova vremena, a neke imaju svoje nadahnuće u Starom zavjetu. Poslije uspoređivanja glavnih pojmova u njima mogli bismo ih svrstati u one parabole koje polaze od konkretnih stvari poput sjemenja, gorušičina zrna, mreže, zakrpe, mješine, vina, vinograda, smokve, ribe, ovce, jarca, kvasca, drahme, talenta - mine (mne) - srebrnjaka (novca), bisera, gozbe i sl. Posebnu skupinu čine parabole u kojima su glavni likovi određene službe kao domaćini, domaćice, gospodari, vinogradari, poljodjelci, sijači, pastiri, upravitelji, dužnici, vjerovnici, poreznici, carinici, trgovci, radnici i sl. Jednu grupu parabola povezuju likovi socijalnog stanja kao bogataši, siromasi, prosjaci, bolesnici, udovice, slugе, robovi i sl. Posebnu skupinu čine one relacijske parabole u kojima se izražava neki odnos, kao npr. otac i sin, dva prijatelja, dva duž-

nika, Samarijanac i drugi, farizej i poreznik i sl.

Evandeoske slike su uistinu izazovne i potpuno razumljive čovjeku Isusova vremena. Polaze od sadašnjosti, a okrenute su budućnosti. Njihov jezik izražavanja nije tipično i tradicionalno teološki, nego je provokativan i konkretan. Svojom usmjerenošću, okvirnim postavljanjem, ciljanim sadržajem svaka parabola poput odskočne daske upućuje i dodiruje temu kraljevstva nebeskoga, izravno ili neizravno. Svaka dovodi do pitanja Boga, a onda i samoga Isusa. Skriveni a željeni cilj je da sučeljavaju slušatelja s novom stvarnošću u Isusu Kristu. One su istodobno objava Boga i samoobjava Isusa. Prispodobе su srž njegova navještaja. U njima se već uprisutnjuje kraljevstvo Božje, jer se u Isusu nalazi ono skriveno blago, jer se u Isusovoj riječi i djelu približilo kraljevstvo Božje, jer je ono već sada među vama (Lk 17,21), iako još nesavršeno.

Bez obzira na to koliko su parabole uistinu od povijesnog Isusa ili prerada sinoptika prema vlastitom istraživanju ili prema potrebi i očekivanju zajednice, svaka nosi jasnu Isusovu poruku da je kraljevstvo Božje nadnaravno, milosni i duhovni dar čovjeku, koji se ne može opisati jednom riječi ili ocrtati jednom slikom, zbog čega imamo mnoge slike o jednoj stvarnosti. Taj dar se može

samo primiti. On se ne mjeri ljudskim pozitivnim mjerilima. Božje kraljevstvo sigurno, iako polako, raste u svijetu nutarnjom snagom poput kvasca u tijestu. Ono od maloga postaje sve veće poput gorušičina zrna koje izrasta u veliko stablo. Isusove parabole zorno poručuju da put u kraljevstvo vodi kroz iskazanu i konkretnu ljubav i milosrđe prema najslabijima, rubnima, bolesnima, sakatima, hromima, nevoljnima i sl. Zbog takvih svojstava neki bibličari danas (Božo Lujčić) za kraljevstvo Božje u hrvatskom jeziku predlažu i koriste pojam „Božja vladavina“ jer pojam „kraljevstvo“ podrazumijeva u većoj mjeri određeni sustav i ideologiju (311).

Parabole su direktne, ali nisu nasilne. Metodološki one su pozivale da svatko osobno razmisli o naznačenom pitanju, temi i poruci parabole te da svatko za sebe traži način kako odnose među ljudima učiniti humanijima, s onim poentiranjem na kraju, kao npr.: idi pa i ti čini tako, Lk 10,37. Time su parabole pozivale na osobno obraćenje u odnosu na dotadašnji životni put i potpunu predanost Božjoj volji. Takvim tumačenjem i porukama parabola o određenim pitanjima, posebno s izravnim pozivima na obrat i preusmjeravanje stavova, Isus je došao u sukob s tradicionalnim tumačenjima farizeja (što doslovno znači odijeljen, izdvojen), npr. o suboti a osobito o

kraljevstvu nebeskom. Za farizeje je ono predstavljalo zemaljsku i povijesnu vrijednost koja se ima dogoditi brzo u očekivanju nacionalnog oslobođenja od okupacije ili je predstavljalo nešto što se može zaslužiti držanjem vjerskih propisa. Za Isusa je ono nadnaravna i duhovna vrijednost koja zahtijeva čovjekov napor ovdje i sada „bogatiti se u Bogu“ (Lk 12,31), koja se već tajanstveno ostvaruje, ali još ne potpuno. Za Isusa su parabole sredstva poučavanja, a za prve kršćane bile su mediji sjećanja na Isusov opus i poruku. Za nas danas su izazov kako uskladiti mnoge slike o jednoj stvarnosti i pretočiti ih u naš konkretni život.

Kada čovjek biva obogaćen pročitanoj knjigom, onda se trud autora isplatio a vrijeme čitatelja još više. Meni je ova knjiga proširila svetopisamske vidike i poglede kroz mnoga mala objašnjenja koja pomažu dublje razumjeti određenu parabolu u današnjem kontekstu. Gdje god je mogao u današnjem razumijevanju parabola Zovkić potencira međureligijsku i dijalošku toleranciju prema religioznim i nacionalnim manjinama. Jednako tako koristi svaku priliku ukazati na prijašnje antisemitske elemente inspirirane kršćanskom egzegezom (usp.: str. 324-325; 308; 230; 81; 77; 13), a pri tome poziva da ih danas tumačimo drukčije. S posebnim naglaskom

zalaže se protiv diskriminacije, a za pravo uvažavanje žena u suvremenom svijetu (usp.: str. 280; 91-94) te svugdje potiče na veću civilizaciju ljubavi (usp.: str. 185), a osuđuje izoliranost prema svima rubnima i nevoljnima.

Iz mojega iskustva čitanja i obogaćenja ovom knjigom mogu je svesrdno preporučiti svim profesorima i studentima teologije na bogoslovnim fakultetima ili na teološkim institutima, nadalje posebno svim propovjednicima jer Zovkić često ukazuje kada se koja parabola čita u liturgijskim slavljinama Crkve i pri tome nudi svoje naglaske, također svim vjeroučiteljima, kao i svim vjernicima koji nastoje dublje prodrijeti u tajne svoje vjere u parabolama sinoptika.

Niko IKIĆ

MARIJA, KRISTOVA I NAŠA MAJKA

Leo SCHEFFCZYK, *Marija Kristova i naša majka* (Split: Verbum, 2017.), 359 str.

Koncem 2017. godine izdavačka kuća Verbum iz Splita objavila je dragocjeno djelo *Marija Kristova i naša majka*. Autor je njemački teolog i kardinal Leo Scheffczyk. Velike zasluge i pohvale upućujemo prevoditelju fra

Ivanu Ivandi koji je i ovoga puta donio briljantan i tečan hrvatski prijevod ovoga djela. Scheffczykov rad pojavio se na njemačkom jeziku 2003. godine, dvije godine prije kardinalove smrti, ali se zapravo radi o dorađenoj i osvježenoj mariologiji koja je nastajala od 1979. do 1985. godine. Iz uvoda saznajemo da prvotni cilj ove knjige nije znanstveni prikaz mariologije, nego produbljivanje vjerničkog razmatranja koje ne zaobilazi ni teološko utemeljenje.

Knjiga je podijeljena u četiri dijela. Prvi dio bavi se biblijskim svjedočanstvima o Mariji, drugi Marijom u vjeri Crkve, treći dio bistri Marijino štovanje u Crkvi, a četvrti se bavi pitanjem Fatimske poruke.

U prvome dijelu ovaj vrsni njemački teolog, donoseći biblijska svjedočanstva o Mariji, osvjetljava lik Marije kao Majke prisutne u Isusovu životu. Važno je istaknuti da naslov *Majka*, koji donose sva evanđelja, ne smijemo shvatiti tek kao općeljudsku oznaku kojom se izriče rodbinsko-obiteljski odnos, nego u tom izrazu moramo čitati mesijansko *božansko* majčinstvo. U Marijinu preuzimanju mesijanskoga majčinstva na sebe, u trenutku u kojemu i ne zna kako će Mesija ostvariti svoje djelo, ni kako bi ona trebala izvršiti svoju ulogu službenice i majke, Scheffczyk čita potvrdu Marijine nepokolebljive vjere podcrtavajući da je njezino

majčinstvo određeno snagom vjere i tjelesnim silama, tako da je to majčinstvo duhovno koliko i tjelesno. Evanđelja nerijetko u istom kontekstu spominju Mariju kao Majku i Djevicu. Pod tim vidom značajna je Scheffczykova slika kojom započinje drugo poglavlje prvoga dijela: „Dok mesijansko majčinstvo predstavlja korijen i deblo biblijske istine o Mariji, djevičanstvo tvori njezin cvat i krošnju“ (str. 25). U ovome dijelu autor tumači biblijska svjedočanstva o *Marijinu djevičanstvu*. Marijino djevičanstvo ne treba biti plod povijesno-kritičke egzegeze, nego se treba oslanjati na puniji smisao Svetoga pisma što ga postavlja vjera i tradicija Crkve. Židovskim i mitskim pokušajima tumačenja Marijina djevičanstva naš autor suprotstavlja povijesno-spasenjski usmjeren pravac egzegeze te ističe da se Marijino djevičanstvo može tumačiti kao *ispovijesna povijest*, odnosno kao povezanost povijesti i ispovijesti te događaja i vjerničkog tumačenja. Iz tajne djevičanskoga rođenja, prema Scheffczyk, proizlazi dvostruki smisao: suverenost Boga kao Gospodina milosti i najviša sposobnost stvorenja za potpuno predanje Gospodinu. Scheffczyk se na koncu protivi mišljenju onih koji, kao Karl Rahner, potvrđuju biblijsko svjedočanstvo o djevičanstvu, ali ipak ostavljaju otvorenu mogućnost individualnoj vjernič-

koj svijesti da realističke tvrdnje smatra samo ondašnjim modelom shvaćanja.

Oko viđenja *Marije vjernice* gotovo svi su teolozi jednodušni: njezina vjera nadmašuje sve starozavjetne svjedoke vjere. Glavno obilježje njezine vjere je povjerenje u Božju svemoć i njezinu čudesnu snagu. Ipak ni takva vjera nije oslobođena ljudskih opterećenja i tama. Marijina vjera nije jamac da je ona imala uvid u tajnu Mesijine osobe. Činjenica je da je Marija morala proći kroz bolna egzistencijalna iskušenja. Proroštvo o maču, koje izriče starac Šimun, te Marijino stajanje pod križem temeljni su tekstovi kojima Scheffczyk ocrtava Marijinu patnju. Posebno je vrijedno kako ovaj teolog razvija problematiku Marijine patnje polazeći od njezina dioništva u patnji Sina zbog čega se nametnulo pitanje: Je li se Marija žrtvovala zajedno s Kristom i može li ju se tako uvući u djelo otkupljenja? Scheffczyk je mišljenja da kao što je Marija sudjelovala u Otkupiteljevu utjelovljenju svojim *fiat*, jednako tako svojim stajanjem pod križem sudjeluje u dovršenju otkupljenja na način prihvaćanja i primanja kako je to dokazala na početku Isusova otkupiteljskog života. Zato je prema Scheffczyk vjera koja je dozrijevala spoznavanjem djela otkupljenja mogla Mariji pod križem pripisati dioništvo u događaju patnje

i otkupljenja te je i na tom mjestu uzdignuta na ulogu posrednice u jedinom Posredniku. Autor na ovome mjestu uspoređuje Mariju i Crkvu podcrtavajući da Marija pod križem čini slično što i Crkva uvijek čini kada u spremnosti na patnju s vjerom prihvaća Kristovu žrtvu. I Crkva time daje suradnički spasenjski doprinos otkupljenju svijeta.

Prvi dio svoje studije Scheffczyk završava ocrtavajući lik Marije koja je simbol za *dovršenje Starog i početak Novog saveza*. Tipološko ili duhovno tumačenje Svetoga pisma, koje ne oduzima ništa rezultatima egzaktne znanosti, osvjetljuje Marijin lik kao simbol dovršenja staroga i početka novoga. Autor na kraju ovoga dijela donosi pravi mali traktat o milosti polazeći od tumačenja pojma *keharitomené* (milosti puna) u značenju imena i naslova. To znači da milost tvori i određuje karakter nositeljice toga imena. U tom kontekstu, smisao i cilj Marijine milosti bilo je božansko majčinstvo, a cilj i smisao ljudskoga primanja milosti je da čovjek dopusti da snaga otkupljenja postane djelotvorna za njegovo posvećenje i za posvećenje cijeloga svijeta.

Drugi dio svoje studije Scheffczyk je posvetio *Mariji u vjeri Crkve*. U predaji Crkve čuva se, prenosi i tumači Sveto pismo. U njoj se produbljuje ono što je napisano, raste spoznaja istine te se

istančava sposobnost povezivanja kako bi se istina jasnije pokazala u svojoj cjelini. U tom okrilju naš autor donosi sliku *Marije kao nove Eve* upućujući na nastanak ove paralele koja svoje ishodište ima u teološkim interpretacijama poznate Pavlove paralele Adam-Krist. Najranije svjedočanstvo suprotstavljanja Eve i Marije nalazimo prvo kod Justina, osobito kod Ireneja, a kod Jeronima ta paralela postaje gotovim aksiomom: „Smrt po Evi, život po Mariji“.

Scheffczyk s posebnom pozornošću pokazuje kako su rano-kršćanski teolozi, braneći Krista odnosno njegovo božanstvo i/ili čovještvo, morali posezati za Marijom kao osloncem i sidrom Kristova otajstva i otajstva otkupljenja. To se posebno pokazuje u autorovu razlaganju dogme o *Marijinu Bogomajčinstvu*. Tumačeći tu dogmu, autor ukazuje na podrijetlo naslova, potom na kršćansko shvaćanje koje ima svoje korijene u misli Ignacija Antiohijskog, pokazujući na koncu i teološko utemeljenje naziva Majka Božja koji je nužan tamo gdje još uvijek uspravno i ponosno stoji vjera u Isusa Krista kao utjelovljenoga Boga. Isticanje Marijina značenja i u ovom pitanju stoji u službi Kristova otajstva.

Obilježje Marije kao Djevice starije je i izvornije od naslova Bogorodica. No, već su oci ukazali na to da Marijino bogomajčinstvo i

djevičanstvo idu zajedno. Tjelesni moment Marijina djevičanstva, prema Scheffczyk, znak je Božje milosne moći, a duhovni moment predanosti znak slobode osobe. To uvjerenje, odnosno Mariju kao *vazda Djevicu*, autor potkrepljuje argumentima iz predaje te suvremenim teološkim autoritetima. U tom je kontekstu znakovito tumačenje kardinala Müllera koji djevičansko začeće tumači kao dokaz istovjetnosti predegzistirajućeg Sina i povijesnog Isusa.

Dogmu o *Marijnu Bezgrešnom začeću* naš autor tumači polazeći od uvjerenja kako je Bog u svojem planu predodredio Mariju i tako je pridijelio Kristu. Provođenje toga plana počelo se ostvarivati u događaju koji je vremenski nadilazio povijest koja započinje rođenjem čovjeka. Znakovit je u tom smislu i povijesni put prema formalnoj definiciji vjere u Marijino Bezgrešno začeće koja svoj kamen međaš ima u Ambroziju, a osobito u Augustinu koji ne želi ni govoriti o Mariji kad je riječ o bilo kakvu grijehu. Naspram svim prigovorima ovoj dogmi, ona želi osvijetliti Marijinu oslobođenost od grijeha koja se temeljno razlikuje od pobjede nad grijehom koja je dostižna i drugim ljudima. U ovome dijelu autor tematizira i odnos Kristova otkupiteljskog djela i Marijine *predotkupljenosti* i nje kao *prvootkupljene* pojašnjavajući kako ono ne može

oslabiti Kristovo djelo otkupljenja, nego baca na njega blistavo svjetlo kao ona koja je otkupljena na najsavršeniji način – Kristovim spasenjskim zaslugama unaprijed je očuvana od grijeha.

I dogmu o *Marijinu uznesenju na nebo* Scheffczyk tumači polazeći od razvoja dogme te ukazuje kako je prvi dogmatski izvor za tu istinu općenito vjerničko uvjerenje sveopće Crkve. Središnji sadržaj te istine vjere sadržan je u Marijinoj trenutačnoj i posvemašnjoj proslavi. Po tom događaju u Mariji postaje očito što u konačnici znači otkupljenje koje se danas često reducira na oslobođenje od socijalne prisile i zemaljskoga siromaštva: otkupljenje označava potpuni prodor božanskoga života u ljudsko tijelo, preobraženje i onoga materijalnog u čovjeku te pobjedu nad svakim oblikom smrti. Ta marijanska dogma, kao i prethodna, vezana je uz živi osjećaj Crkve, samo što dogma iz 1854. godine ide regresivno: od ondašnjeg svjedočanstva vjere Crkve prema prethodnoj tradiciji, dok proglašenje dogme iz 1950. godine ide progresivno: od najstarijih svjedočanstava tradicije do osjećaja vjere ondašnjeg vremena.

Drugi dio svoje knjige Scheffczyk zatvara dvjema temama koje nisu formalno definirane istinama katoličke vjere. U prvoj tematizira *Mariju kao Majku Cr-*

kve referirajući se na različita egezegetska tumačenja dvanaestog poglavlja knjige Otkrivenja te na najranija teološka tumačenja koja Mariju vide kao *excellentissimum membrum ecclesiae*, kao i na novija teološka produbljivanja. U drugoj temi autor nudi na razmatranje *Mariju kao trajnu posrednicu* pojašnjavajući da se u tom naslovu nalazi sažetak svih epiteta koji su se pridavali Mariji: pomoćnica, darovateljica svjetla, donositeljica milosti, zaštitnica itd. No, sam naslov *Mediatrix* ne smije se gledati odvojeno od Krista kao jedinoga posrednika. Njegovo jedincato i neusporedivo posredništvo ne smije se krnjiti naslovom Marije kao posrednice, odnosno na Marijino posredništvo nikada se ne smije misliti kao konkurenciju ili nadopunu jedinom Kristovu posredništvu. Različite oblike Marijina posredništva Scheffczyk promatra polazeći najprije od izvornog posredništva koje ima svoje mjesto u objektivnom događaju spasenja u kojemu je Marija sudjelovala kod utjelovljenja. Drugi oblik Marijina posredništva odsijeva u njezinoj zastupničkoj ulozi čovječanstva; Marija je i posrednica podno križa, a u toj slici je već otačka teologija vidjela razliku između Kristova djela otkupljenja i Marijina sudjelovanja kao posrednice. Poseban prostor u ovom odsjeku naš je autor posvetio tumačenju pojma suotku-

piteljica (*Corredemptrix*) koji se u XV. st. prvi put pojavio u Salzburgu u okviru duhovnog pjesništva. Tim naslovom najbolje se moglo izraziti Marijinu paralelu s Evom, no postojala je opasnost da se u dvostrukosti djelujućih osoba na početku nespasenja (Adam/Eva) i na početku spasenja (Krist/Marija) izjednači Otkupiteljevo djelovanje i doprinos njegove Majke. U daljnjoj elaboraciji autor donosi kratak presjek zagovornika Marijina posredništva pri otkupljenju te ideju nekih (M. I. Miravalle) da se naslov suotkupiteljica uzdigne na razinu dogmatskog naslova. No, pitanje otkupljenja i suotkupljenja treba promatrati u povezanosti sa stvaranjem i jasno naglasiti da kao što nikakav stvorenjski uzrok ne može sudjelovati u činu stvaranja, tako ne može ni u činu otkupljenja. Marijin čin nije čin koji bi uzrokovao spasenje, nego je čin primanja, tako da su Marijin i Kristov čin različite vrste uzročnosti: jedan je ostvarujući, drugi primajući. Vrijedi napomenuti da na kraju svakog odsjeka u ovome dijelu autor donosi i ekumenska promišljanja o Mariji, čime ovoj studiji daje i ekumensku dimenziju.

Treći dio svoje studije Scheffczyk je posvetio *Mariji u štovanju Crkve*. U njemu je donio poglavlje o *Dogmatskim temeljima štovanja Marije* u kojemu opisuje kultno čašćenje Marije. U uređiva-

nju čašćenja Marije glavna stvar nisu herojske kreposti kojima se netko približio Kristu, nego jedincato tjelesno-duhovno i milosno jedinstvo s Kristom prisutno u Marijinu bogomajčinstvu. Polazna točka štovanja Marije nije kao kod drugih svetaca njezina osoba i lik, nego njezina zadaća i položaj unutar povijesti spasenja. No, da se ne bi zamijenilo štovanje Marije sa štovanjem Boga, naš autor jasno ističe da Mariji kao i drugim svecima pripada samo relativni kult, tj. štovanje odnosa koje se odnosi na Boga, jer u svecima štujemo Boga.

U poglavlju *Biblijske naznačke štovanja* Scheffczyk vidi ishodište štovanja Marije u anđelovu pozdravu te dalje u Elizabetinu obraćanju Mariji: „Blagoslovljena ti među ženama... Blažena ti što povjerova.“ Obrise ovoga štovanja naš autor pronalazi i na drugim biblijskim mjestima gdje se spominje Majka Isusova, da bi u drugome poglavlju povijesnim slijedom predstavio klice štovanja Marije koje su dobile jasan zamah nakon sabora u Efezu. U to vrijeme pišu se i izgovaraju marijanske propovijedi i nagovori koji doprinose Marijinu čašćenju osobito na Istoku, dok kršćanski Zapad pokazuje veću suzdržanost i umjerenost u jezičnim izričajima. Pokušaji iskazivanja štovanja Mariji koncem srednjeg vijeka djelom pokazuju i svojevrсна pretje-

rivanja. Drugi vatikanski sabor je, naspram nekih zahtjeva za posebnim dokumentom o Mariji, temu Marije uvrstio u Dogmatsku konstituciju o Crkvi *Lumen gentium* s nakanom da se ojača crkveno-tip-ski, a time i spasenjsko-povijesni položaj Majke Božje oslobađajući Marijin lik svakog spasenjsko-individualističkog izoliranja.

Scheffczyk skreće pozornost na bit i unutarnju strukturu nekih oblika marijanske pobožnosti kao što su molitve Zdravo, Marijo, *Angelus*, molitva krunice, marijanske litanije ta na koncu ukazanja kao oblik pobožnosti prema Mariji koje promatra kao izražajne oblike vjere u Mariju. Iznimno je važna i posveta Mariji kao nutarnji stav što ovaj njemački teolog tematizira pojašnjavajući da je posveta Mariji prosna molitva upućena Mariji koju se izriče u korist određene stvari ili osobe. Ni ovdje Scheffczyk ne zaboravlja naglasiti ispravan odnos mariologije i kristologije upućujući na to da je svaka molitva i posveta upućena Mariji kao zagovornici i pomoćnici kod njezina Sina. Uz osobnu posvetu Mariji, važan je ambijent u štovanju Marije liturgija jer u njoj susrećemo teološke momente koje ne nalazimo u izvanliturgijskom štovanju Majke Božje. Liturgija u cjelini uprisutnjuje na sakramentalan način otajstva spasenja te naglašava da su posrijedi događaji. Jednako tako liturgija

čini i s obzirom na Marijina otajstva. Tako npr. slavljenje Marijina Bezgrešnog začeća nije usmjereno na velike ideje, nego na Božja djela spasenja učinjena u čovjeku zbog otkupljenja ljudi. Nauk o Mariji i pobožnost Mariji povezani su i s ekumenizmom. Ako je Marija Majka Crkve, i ako stoji u njoj kao uzor i dovršen lik, onda se taj njezin položaj mora očitovati i u ekumenskoj nakani. U tom kontekstu u zadnjem poglavlju trećega dijela obrazlaže *Katoličko štovanje Marije i evangeličko hvaljenje Marije* te tako još jednom upućuje i na važnost ekumenske dimenzije svoje studije.

U četvrtom dijelu pod naslovom *Fatimska poruka mira* Scheffczyk tematizira, od sredine 19. stoljeća, sve učestalija Marijina ukazanja. Ovdje ih on promatra kritički te upozorava na njihovu važnost za vjeru. Ta su ukazanja znakovi nade u vremenu krize. Tako i Marijina ukazanja u Fatimi očituju posebna svojstva, važna za život vjere i štovanje Marije. Sadržaj poruka Marijinih ukazanja u Fatimi obilježen je, prema našem autoru, doktrinarnom širinom od koje bi se moglo načiniti malu sumu vjere. U tom kontekstu Scheffczyk promatra i poruke Marijinih ukazanja u Fatimi onako kako ih se sjeća s. Lucija te uviđa u njima bogatstvo sadržaja i misli važnih za očuvanje vjere u našem svijetu u kojemu su dovedeni u pi-

tanje Božje veličanstvo, shvaćanje grijeha, smisao za žrtvu, pokoru i patnju, te upozorenje na vječnu propast. Na tome tragu posebno je dojmljivo kako ovaj njemački teolog i kardinal tumači važnost zadovoljštine koju moderni čovjek nažalost više ne shvaća kao djelo kojim je Bog otkupio čovjeka, nego Kristov križ i patnju gleda samo kao znakove Isusova solidariziranja s čovječanstvom, čime žrtva i patnja kao zadovoljština za mnoge grijeha i zalog novog odnosa čovjeka i Boga gube svoj smisao. Fatimska poruka upravlja kršćaninov pogled na Isusa Krista jer se u prihvaćanju zadovoljštine fatimskih vidjelaca zrcali da je ona moguća jedino nadovezivanjem na patnju Isusa Krista kojom daje zadovoljštinu za grijeha. Samo zato što je Krist jednom zasvaga učinio zadovoljštinu, mogu i vjernici tom Kristovom snagom otkupljenja uzeti udjela u davanju zadovoljštine te tako plod Kristove zadovoljštine posredovati drugima. Time se otvara i pitanje sudjelovanja u spasu svijeta kroz molitve i žrtve za druge, pri čemu snaga i mjera milosti koju Bog udjeljuje po nečijoj molitvi ostaje unutar otajstva Božje volje o rasporedbi milosti te nije dostupna našem mišljenju. Stavljajući u fokus ove teološke teme, Scheffczyk želi pokazati kako Fatimska poruka u svojoj srži sadržava bitne istine naše vjere. Ona je u svojoj biti

poruka otkupljenja, ona je *kratko evanđelje* jer govori o Kristovoj pobjedničkoj snazi.

U zadnjim poglavljima četvrtoga dijela svoje studije o Mariji Scheffczyk promatra događaje u Fatimi kao poziv na štovanje Marijina Srca. Autor ukazuje na različite oblike štovanja Marijna Bezgrešnoga Srca koje će, prema svjedočanstvu fatimskih vidjelaca, na koncu pobijediti. Obrise Fatimske poruke Scheffczyk vidi, što je jako važno za ispravno razumijevanje ukazanja, u punom sjaju u kontekstu proročkog značenja. Tu poruku Marija priopćava djeci, a to nije slučajno budući da se u Crkvi od najstarijih vremena Mariju držalo proročicom te ju se priznaje Kraljicom proroka. Fatimska poruka pripada proroštvima koja se i nakon opadanja biblijskog proroštva dalje događaju u Crkvi te koja joj se ustrajno daruju kao karizme. U Fatimskoj poruci Marija kao proročica preko djece upravlja pogled na naše vrijeme koje govori potresnim riječima i djelima te pokazuje put za premošćivanje nedaća koje ovo vrijeme nosi sa sobom.

Na koncu možemo biti radozni i zahvalni što uz mnoge marijanske i mariološke studije na našem jeziku imamo i ovu vrijednu studiju. U njoj je Leo Scheffczyk jasno i nedvosmisleno ocrtao sve ono bitno o Mariji, od biblijskih temelja, predaje, pobožnosti, pa

sve do Marijinih ukazanja i teološkog tumačenja poruka tih ukazanja te pokazuje da Djevica Marija pripada srcu katoličke teologije. Posebno je dragocjeno njegovo čitanje Fatimskih poruka, čiju smo stotu obljetnicu ukazanja slavili 2017. godine kada je ova knjiga i ugledala svjetlo dana na hrvatskom jeziku. Nema sumnje da će ova studija biti iznimno dragocjena polazna točka za proučavanje mariologije i marijanske pobožnosti te da će doprinijeti produbljivanju vjerničkog razmatranja naše i Kristove Majke, a to znači i dublje poniranje u otajstvo Krista i njegove Crkve.

Hrvoje KALEM

KNJIGA O BIBLIJSKIM MJESTIMA I PORUCI KOJU NOSE

Božo LUJIĆ, *Tragovima biblijskih prostora i događaja: Biblijsko-teološki i povijesno-arheološki uvidi i poruke* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2016.), 442 str.

Godine 2016. iz tiska je izašla knjiga profesora Bože Lujica u izdanju Kršćanske sadašnjosti u Zagrebu naslovljena *Tragovima biblijskih prostora i događaja: Biblijsko-teološki i povijesno-arheološki uvidi i poruke*. Knjiga govori o Svetoj Zemlji i radi se u neku

ruku o nastavku ranije napisane knjige Bože Lujića koja je bila svojevrsan vodič po Svetoj Zemlji i bila naslovljena *Božji tragovi: Biblijska mjesta i događaji*. No, možda bi ispravnije bilo reći da ova knjiga nije nastavak, nego „nova, sustavno napisana knjiga, koja je pokušala otkloniti uočene nedostatke u prethodnoj i dati posve nove poglede na biblijska mjesta i događaje“, kako i sam autor u uvodu ističe.

Knjiga je podijeljena u sedam poglavlja. Prvo poglavlje govori o povijesti Izraela, i to od predmonarhijskog razdoblja pa sve do osnutka države Izrael. Drugo poglavlje govori o zemljopisnom okviru biblijskih mjesta te važnosti prostora za razumijevanje biblijske poruke, kao i o klimi Svete Zemlje. Treće poglavlje bavi se glavnim religijama koje se mogu naći u Svetoj Zemlji: židovstvom, islamom, kršćanstvom, Druzima te Bahaji religijom. Četvrto poglavlje zauzima velik dio knjige (od stranice 70 do 208) i govori o Jeruzalemu i njegovoj okolici. Donosi se opis povijesti Jeruzalema, zatim Hrama, te važnih mjesta u Jeruzalemu: hramskog prostora, mjesta Isusova groba i uskrsnuća, mjesta posljednje večere, crkve Marijina usnuća, zatim crkve Petrova zatajenja Isusa, mjesta Isusove osude, bazena Bethesda, Getsemanskog vrta, crkve Očenaša te mjesta Isusova uzašašća na

nebo. Poglavlje također govori o Betaniji, Ain Karemu te Cezareji na moru. U petom poglavlju (str. 211-267) obrađuju se mjesta u Betlehemu i okolici: bazilika Isusova rođenja, pastirske poljane, Rahelin grob, Hebron, Mamre, Beer Šeba, Gaza. Šesto poglavlje (str. 269-313) donosi opis Jerihona i okolice: mjesta Isusova krštenja, njegove kušnje, govori o Kumranu, En Gediju, Masadi te Sodomi i Gomori. Posljednje poglavlje (str. 315-426) donosi opis mjesta u Samariji i Galileji, i to Šekema, Megida, Haife, Naina, brda Tabora, zatim Nazareta. Opisujući Nazaret, donosi se prikaz crkve sv. Josipa te bazilike Navještenja. Uz to, ovo poglavlje donosi i opis sljedećih gradova i mjesta: Magdale, Kafarnauma, Kane Galilejske, Tabge, brda Blaženstava, Cezareje Filipove, Betsaide, Korozaina, Tiberijade, Zefata te Akkoa.

Na kraju autor donosi popis najvažnije literature, kazalo svetih mjesta te izvore slikovnih priloga i sadržaj.

Knjiga Bože Lujića *Tragovima biblijskih prostora i događaja: Biblijsko-teološki i povijesno-arheološki uvidi i poruke* još je jedna u nizu knjiga kojima se želi približiti Sveta Zemlja i njezini zemljopisni prostori. Uz to ova knjiga opisuje i događaje iz biblijske povijesti te ih teološki uokviruje u dotični prostor.

Pristup autora je narativan,

što se posebno vidi u povijesnom dijelu koji je poprilično opširan. Uz narativno opisivanje biblijskih prostora, autoru je važna i poruka, koju donosi nakon gotovo svakog podnaslova.

Sam raspored knjige je jako dobar. Prvo se donosi povijest, onda zemljopisni opis, a nakon toga pregled najvažnijih religija dominantnih na tim prostorima. A onda slijedi opis mjesta koja su povezana prije svega s Novim, a onda i sa Starim zavjetom.

Zanimljivost ove knjige je i u tome što se ne radi o „klasičnom“ hodočasničkom vodiču po Svetoj Zemlji. Ova knjiga nije prije svega vodič, nego tkanina teologije, povijesnih podataka te pouka i poticaja za osobno razmišljanje o mjestima koja su povezana s poviješću spasenja. Ne opisuju se samo mjesta nego se opisuju i objašnjavaju biblijski događaji vezani uz dotična mjesta. Djelo nije, dakle, „klasični“ vodič, što potvrđuje i opisivanje gradova koji nemaju veliku hodočasničku važnost i u koja hodočasnici uglavnom ne odlaze, poput Beer Šebe i Gaze. To je još jedna potvrda da je knjiga i teološko razmišljanje o mjestima i događajima iz spasenjske povijesti. Potvrda tome su i opširni opisi nekih mjesta koja se ne obilaze jer se njihova lokacija ne zna (poput Sodome i Gomore).

Knjiga je jako informativna i dobra, ali više kao teološko pro-

mišljanje, a manje kao „klasični“ hodočasnički vodič po Svetoj Zemlji. Bit će možda od veće koristi onima koji se vrate s hodočašća kući nego onima koji nekoliko dana borave u Svetoj Zemlji i tamo je u jutarnjim ili večernjim satima žele prelistavati. Razlog tome je teološki pristup i želja da se svatko osobno susretne s porukom dotičnog svetog mjesta. A to nije moguće na brzinu (u ranim jutarnjim ili večernjim satima) pripremajući se za cjelodnevni obilazak svetih mjesta.

Svaka želja i nastojanje da se Sveta Zemlja približi što širem krugu ljudi hvalevrijedni su i dobri – a još više želja i nastojanje da se poruka Riječi Božje približi ljudima kako bi ona zaživjela u srcima i ostvarila se u djelima. Stoga je knjiga velik doprinos nastojanju rasta kraljevstva Božjeg na zemlji.

Darko TOMAŠEVIĆ

VRHBOSNENSIA – GODINA XXII – BROJ 1 – SARAJEVO 2018.

Izdavač ■ Publisher

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

Glavni i odgovorni urednik ■ Editor-in-Chief

Pavle Mijović

Uredništvo ■ Editorial Board

Niko Ikić, Pavo Jurišić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

Znanstveno vijeće ■ Scientific Council

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

Lektura ■ Language Editor

Marija Znika

Korektura ■ Proofreaders

Tea Vuglec Mijović

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

Naklada ■ Print Run – 500

Grafičko oblikovanje i prijelom ■ Graphic design and layout

Denis Dobrovoljski

Tisak ■ Printing

CPU Printing company, Sarajevo

Cijena ■ Price

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

Uplata ■ Payment

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

154-921-2002-1485-74

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

Intesa SanPaolo Banka d.d. BiH

IBAN: BA391549212002148574

SWIFT: UPBKBA22

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

UPUTE AUTORIMA I SURADNICIMA

1. Časopis *Vrhbosnensia* je znanstveni časopis Katoličkog bogoslovnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu. Časopis izlazi od 1997. godine, i to dva puta godišnje. Objavljuje znanstvene radove, poglede, osvrte, prikaze, dokumente, prijevode, bibliografije, recenzije knjiga i druga razmišljanja povezana s teologijom i međureligijskim pitanjima.

2. Uredništvo prima neobjavljene radove koje suradnici dostave Uredništvu. Primaju se radovi opsega od 15 do 50 kartica autorskog teksta, koji trebaju sadržavati sažetak i ključne riječi (najmanje 5) na hrvatskom jeziku te prijevod na engleski jezik. Ako autor ne može napisati sažetak i ključne riječi na stranom jeziku, neka ih dostavi Uredništvu na hrvatskom jeziku, ono će ih onda prevesti na strani jezik. Radovi se dostavljaju uredništvu na e-mail adresu vrhbosnensia@kbf.unsa.ba. Uredništvo si pridržava pravo tekst prilagoditi zahtjevima časopisa i standardima hrvatskoga književnog jezika. Rukopisi se ne vraćaju.

3. Molimo autore da predlože kategorizaciju svojih znanstvenih radova u jednoj od sljedećih kategorija: izvorni znanstveni rad, prethodno priopćenje, pregledni rad, stručni rad, ali konačnu odluku donosi Uredništvo na prijedlog dvojice recenzenata rada.

4. Za bilješke, označene neprekinutim nizom brojeva od 1, potrebno je držati se sljedećih uputa:

a. za knjige: ime malim slovima, a prezime autora VELIKIM slovima; naziv djela u kurzivu; zatim slijedi u zagradi mjesto izdavanja, izdavač, te godina izdavanja; nakon zgrade slijedi zarez i broj stranice (bez pisanja str.).

b. za časopise: ime malim slovima, a prezime autora VELIKIM slovima; naziv članka se stavlja u navodnike; zatim slijedi u kurzivu ime časopisa s njegovim godištem; nakon toga dolazi u zagradi godina izdavanja te broj stranica časopisa.

5. Uz tekst rada autor treba dostaviti Uredništvu i sljedeće podatke: ime i prezime, akademski naslov te adresu stanovanja ili puni naziv i adresu ustanove u kojoj je zaposlen, kao i osobnu e-mail adresu.

Detaljne metodološke upute za pisanje radova nalaze se na:

http://kbf.unsa.ba/wp-content/uploads/2018/08/UPUTE_AUTORIMA.pdf