

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

ORHOSNENSIÁ

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet
Univerzitet u Sarajevu
God. 25, br. 1
2021.

Sadržaj • Contents

Članci

Ivan RAKO, Die Karfreitagsfeier in Jerusalem (4. Jh.) (izvorni znanstveni rad)	5
Oliver JURIŠIĆ, Christos Yannaras: Metafizička struktura osobe (izvorni znanstveni rad)	29
Anton JAMNIK, Ethics, communication, religious dialogue in normal world (prethodno priopćenje)	41
Mato ZOVKIĆ, Jeronimov prijevod knjige o Tobiji (prethodno priopćenje)	57
Marinko PERKOVIĆ, Evanđeoska logika razmišljanja u djelima fra Zvjezdana Linića (pregledni rad)	77
Vinka BEŠLIĆ, Glazbeno oblikovanje misnog ordinarija <i>Sanctusa</i> (pregledni rad)	95
Pero ARAČIĆ - Anto PAVLOVIĆ, Rubni i napušteni: naglasci na Stadlerovu radu onda i danas (stručni rad)	107
Mile VIDIĆ, Schopenhauerov utjecaj na Freudovu psihanalitičku teoriju nesvjesnog i seksualnosti (stručni rad)	127

Prikazi

Franjo TOPIĆ, Svi smo mi sestre i braća: uz novu encikliku <i>Fratelli tutti</i> Pape Franje	145
---	-----

Recenzije

Mato ZOVKIĆ, Dialogue between Catholics and Muslims in Bosnia and Herzegovina (Nevad Kahteran)	153
Milenko KREŠIĆ, Nadbiskup Stalder i financije (Franjo Topić)	158

In memoriam

fra Serafin Hrkać	163
-------------------------	-----

Articles

Ivan RAKO, Good Friday in Jerusalem (4th Century) (Original scientific paper)	5
Oliver JURIŠIĆ, Christos Yannaras: The Metaphysical Structure of a Person (Original scientific paper)	29
Anton JAMNIK Ethics, communication, religious dialogue in normal world (Preliminary Communication)	41
Mato ZOVKIĆ, Jerome's Translation of Tobit (Preliminary Communication)	57
Marinko PERKOVIĆ, Evangelical Logic behind the Work of Fr. Zvjezdan Linić (Review Article)	77
Vinka BEŠLIĆ, Musical Formation of the Sanctus in the Ordinary of Mass (Review Article)	95
Pero ARAČIĆ - Anto PAVLOVIĆ, The Marginal and Abandoned - the Focus of Stadler's Pastoral Work then and now (Professional Paper)	107
Mile VIDIĆ, Schopenhauer's Influence on Freud's Psychoanalytical Theory of the Unconscious and Sexuality (Professional Paper)	127

Surveys

Franjo TOPIĆ, We are all Brothers and Sisters - on the Encyclical Letter <i>Fratteli Tutti</i> of Pope Francis	145
---	-----

Book reviews

Mato ZOVKIĆ, Dialogue between Catholics and Muslims in Bosnia and Herzegovina (Nevad Kahteran)	153
Milenko KREŠIĆ, Archbishop Stadler and Finances (Franjo Topić)	158

In memoriam

fra Serafin Hrkać	163
-------------------------	-----

UDK: 27-565.52

27-528(569.44)

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: veljača, 2021.

Ivan RAKO

Josipa Stadlera 5
BiH - 71 000 SARAJEVO
irako87@gmail.com

DIE KARFREITAGSFEIER IN JERUSALEM (4. Jh.)

Kurzdarstellung

Der vorliegende Artikel befasst sich mit den liturgischen Feiern am Karfreitag, speziell in Jerusalem, so wie die Pilgerin Egeria sie in ihrem Pilgerbericht des ausgehenden 4. Jahrhunderts schildert. Zuvor aber wirft der Autor einen Blick auf die Entstehung des Karfreitags und seine Tradition bis zum 4. Jahrhundert. Die Quellen zeigen, dass der Karfreitag in der Westkirche zunächst in die eine Feier der Paschavigil integriert war und sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Richtung von der einen Feier zum Ostertriduum entwickelte. Der Verfasser arbeitet anhand des Pilgerberichts der Egeria die Feierlichkeiten am Karfreitag in Jerusalem heraus und zeigt auf, dass dort eine Aufteilung der Gottesdienste auf die originären Stationen des Leidens Christi getroffen wurde, ohne jedoch den mystagogischen Binnenzusammenhang der Feier zu zertrennen, was in dieser Weise nur für Jerusalem besonders zutreffen konnte. Dariüber hinaus bietet der Autor einen Überblick über die antiken Lokalitäten der Feiern, die Kreuzreliquie sowie eine theologische Deutung und die daraus zu ziehenden Konsequenzen der Karfreitagsfeier bei Egeria.

Schlüsselwörter: Karfreitag, Jerusalem, Egeria – Pilgerbericht, aptum diei et loco, Grabskirche, Armenisches Lektionar.

Einleitung

Von Anbeginn ihrer Zeit an hielt bereits die noch junge Gemeinde der Christen es für existentiell, Jesus als dem Christus und ihrem Kyrios zu gedenken und ihn so in ihrer Mitte lebendig zu erhalten. In besonderer Weise gedachte die Kirche bereits seit der apostolischen Zeit dem Brennpunkt des Christusereignisses, also der jährlichen Feier des Paschamysteriums, mit Gebeten, Lesungen und Riten, folglich mit Liturgie. Schauen wir daher auf den Beginn der liturgischen Ausgestaltung des Karfreitages, wie er sich von frühen Zeugnissen fassen lässt, und ziehen die Entwicklung fort bis ins 4. Jahrhundert, in welchem ein ausführlicher Bericht über die Osterfeierlichkeit in Jerusalem vorliegt.

1. Genese der Karfreitagsfeier

Seinen Ausgangspunkt findet der christliche Karfreitag, also der Freitag unmittelbar vor Ostern, im Neuen Testament. Dort ist für den Freitag vor dem Paschafest die Kreuzigung des Jesus aus Nazareth geschildert, ebenso die hastige Abnahme vom Kreuz vor Anbruch des Sabbats, mit dem Hinweis, dass dieser Freitag ein Rüsttag (*Παρασκευή*) für den folgenden Sabbat war (vgl. Mk 15,42), an dem zugleich ein hoher Festtag stattfand (vgl. Mk 26,17-19, Lk 22,1-13, Joh 19,31), das jährliche Paschafest.

2. Weitere Entwicklung

Den Charakter des Karfreitags als Rüsttag¹, also als Tag für die Vorbereitung auf die Feier der Paschavigil, behielt der Karfreitag auch in frühester Zeit noch bei und kann somit als ein Kontinuum gesehen werden. Dieser Vorbereitungstag wird in besonderer Weise mit Fasten begangen, das in verschiedenen Traditionen und Kirchen unterschiedliche Länge aufweist und sich von einem über mehrere Tage hin erstrecken kann. Das Fasten wird bereits für das 3. Jahrhundert bezeugt, so in *Traditio apostolica* 33, Dionysius von Alexandria *Epistola ad Basilidem* 1, Syrische *Didaskalia* 5,18 und ist integraler Bestandteil der Vorbereitungen auf die Feier des umfassenden Pascha-Mysteriums von Passion, Tod und Auferstehung des Herrn.² Dabei geschieht zu dieser Zeit die liturgische Vergegenwärtigung des gesamten Ostergeschehens in einer einzigen liturgischen Nachtfeier, der Paschavigil. Von einer Aufteilung auf mehrere Tage, wie in späterer Zeit, kann noch keine Rede sein. Jedoch gliedert sich diese eine Feier in zwei grundlegende Phasen, wie uns die kleinasiatische und syrische Tradition des 2. und 3. Jahrhunderts berichten. Auf der einen Seite kommt die Trauer über das Leiden und den Tod Jesu in der Nachtwache eindringlich zum Vorschein, während auf der anderen Seite, also in der zweiten Phase, die Freude über die Auferstehung vornehmlich mit dem Gedächtnis- und Agapemahl begangen wird. Im Gesamt dieser Feier wird in erhabener Weise daher der rettenden Taten Jesu an den Menschen erinnert, sowie

¹ Vgl.: Friedrich Gustav LISCO, *Das christliche Kirchenjahr. Ein homiletisches Hilfsbuch beim Gebrauche der epistolischen und evangelischen Pericopen I* (Berlin: Enslin, 1840.), 23.

² Vgl.: Hansjörg AUF DER MAUR, „Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr“, *Gottesdienst der Kirche*, Bd. 5 (Regensburg: Pustet, 1983.), 68.

zugleich die Parusie Jesu hoffend erwartet.³ Die Nachtwache war insbesondere durch Fasten, Gebet und Schriftlesungen gekennzeichnet, vor allem Ex 12 und 14, sowie durch die Passions- und Erhöhungsberichte der Evangelien. Daran schloss sich, wie bereits erwähnt, die Eucharistie und ein Agapemahl als freudenreiche Weiterführung der Feier an.⁴

3. Von der einen Feier zum Triduum

War die Feier des Ostermysteriums anfangs noch in einer einzigen liturgischen Feier vereint, beginnt gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Praxis sich dahingehend zu entwickeln, dass sie auf mehrere Tage, genauer auf drei Tage aufgeteilt wurde und sich so das *Triduum Sacrum* herausbildete. Zeugnis davon geben uns die lateinischen Kirchenväter Ambrosius von Mailand (339-397) und Augustinus von Hippo (354-430). In seinem 23. Brief (Ep. 23,12-13⁵), der um das Jahr 386 herum datiert wird,

³ Vgl.: Martin KLÖCKENER, „Ostern, II. Liturgisch-theologisch“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7 (Freiburg: Herder, ³2006.), 1178; H. AUF DER MAUR, „Feiern im Rhythmus der Zeit I.“, 68.

⁴ Vgl.: Martin KLÖCKENER, „Die Feier vom Leiden und Sterben Jesu Christi am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart“, *Liturgisches Jahrbuch*, Bd. 41 (Münster: Aschendorff, 1991.), 212; H. AUF DER MAUR, „Feiern im Rhythmus der Zeit I.“, 68.

⁵ Aurelius AMBROSIUS, Saint Bishop of Milan, „The letters of S. Ambrose, Bishop of Milan“, *Library of fathers of the Holy Catholic Church, Anterior to the Division of the East and West*, Bd. 45 (Oxford: J. Parker, 1881.), 170-171.

12. „Therefore it is fit that not only the day of the Passion, but also that of the Resurrection be observed by us, that we may have a day both of bitterness and of joy; fast on the one, on the other be refreshed. Consequently, if the fourteenth moon of the first month fall, as will be the case next time, on the Lord's day, inasmuch as we ought neither to fast on the Lord's day, nor on the thirteenth moon which falls on the Sabbath-day to break the fast, which must especially be observed on the day of the Passion, the celebration of Easter must be postponed to the next week. For the fifteenth day of the month follows, on which Christ suffered, and it will be the second day of the week. The third day of the week will be the sixteenth moon, on which our Lord's Flesh rested in the tomb; and the fourth day of the week will be the seventeenth moon on which our Lord rose again.“
13. „When therefore these three sacred days run as they do next time into the further week, within which three days He both suffered and rested and rose again, of which three days He says, 'Destroy this temple, and in three days I will raise it up', what can bring us trouble or doubt? For if it raises a scruple that we do not on the fourteenth moon celebrate the particular day either of His Passion or Resurrection, we may remember that our Lord Himself did not suffer on the fourteenth moon, but on the fifteenth, and on the seventeenth He rose again. But if any are troubled at our passing

bezeichnet Ambrosius die Tage Freitag, Samstag und Sonntag zum Triduum gehörend. In die gleiche Richtung äußert sich Augustinus um 400 (Ep. 55,14,24⁶). Beide betonen jedoch, dass das Triduum nicht als Pascha zu bezeichnen ist, sondern nur singulär die Osternachtfeier als Pascha zu sehen sei, denn Kern und Ausstrahlungspunkt des Tridiums sei die Ostervigilfeier. Bei aller Übereinstimmung beider findet sich dennoch eine Variation. Augustinus informiert über eine spezielle Liturgie zum Gedenken an den Tod Jesu am Karfreitag (*sollemnitas passionis Dominicæ*), an dem die Passionsgeschichte verlesen wird.⁷ Weiter werden, gemäß seinen Ausführungen, Psalmen gesungen, die das Leiden Jesu voraussagten, besonders Ps 22 (21).⁸

Werfen wir noch einen Blick ins Rom derselben Zeit. Papst Innozenz I. (401/2-417 Bischof von Rom) führt in seinem Brief „*Si instituta ecclesiastica*“ an Bischof Decentius von Gubbio aus dem Jahr 416⁹ im 4. Kapitel eine besondere Feier der Passion am Freitag vor Ostern an. Auch in Rom wurde daher dieser Tag in besagter Zeit im Gesamt des Tridiums speziell begangen. Für die Kirchen des Ostens jedoch ist keine explizite Ausgestaltung des Tridiums wahrnehmbar.¹⁰

over the fourteenth moon, which falls upon the Lord's day, that is the 18th of April, and recommending its celebration on the following Lord's day, there is this authority for doing so."

⁶ Aurelius AUGUSTINUS, „Saint Augustine Letters“, *The Fathers of the Church*, Bd. I (1-82), (Washington: The Catholic University of America Press, 1951.), 279-280: „.... Note, therefore, the three sacred days of His Crucifixion, Burial and Resurrection. Of these three, the Cross signifies what we do in this present life, but the Burial and Resurrection what we perform by faith and hope. In this present time, it is said to man: 'Take up thy cross and follow me.' The flesh, then, is crucified when our members are mortified on earth destroying fornication, uncleanness, intemperance, avarice, and other such vices, of which he says: 'For if you live according to the flesh, you shall die, but if by the spirit you mortify the deeds of the flesh, you shall live.' Hence, he even says of himself: 'The world is crucified to me and I to the world', and in another place: 'Knowing this', he says, 'that our old man is crucified with him, that the body of sin may be destroyed, to the end that we may serve sin no longer.' As long, therefore, as our works aim at this, 'that the body of sin may be destroyed', as long as 'our outward man is corrupted that the inward man may be renewed day by day', so long we live in the time of the Cross ...“

⁷ Vgl.: H. AUF DER MAUR, „Feiern im Rhythmus der Zeit I.“, 76-77.

⁸ Vgl.: Gerhard RÖMER, „Die Liturgie des Karfreitags“, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Bd. 77 (Würzburg: Echter, 1955.), 40.

⁹ Zu Titel und Datierung siehe: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2007.), 101.

¹⁰ Vgl.: H. AUF DER MAUR, „Feiern im Rhythmus der Zeit I.“, 77.

4. Pilgerbericht der Egeria und die Feierlichkeiten am Karfreitag in Jerusalem

Neben den Informationen, die wir aus der frühesten Zeit erhalten, wie in verschiedenen Orten der Karfreitag begangen wurde, also zuerst in einer einzigen Feier, die in Zusammenhang mit der Auferstehungsfeier steht, und den Informationen oben genannter Bischöfe, denen zufolge sich allmählich eine Aufteilung der Feiern auf verschiedene Tage zeigt, gibt uns eine Heilig Land Pilgerin Aufschluss über die Feiern in Jerusalem. Es braucht wohl nicht ausführlicher erwähnt zu werden, Welch große Bedeutung diese Stadt für die gesamte Christenheit hatte, da es der Ort des Heilswirkens Jesu, wie seines Sterbens und Auferstehens war. Daher ist es von großer Wichtigkeit einen Blick auf die Feierlichkeiten rund um den dortigen Karfreitag zu werfen, zumal es durch die Pilgerin Egeria¹¹ einen eminenten und detaillierten Bericht aus dem Jahr 383 dazu gibt, der uns überliefert ist.¹²

Besagter Pilgerbericht wurde 1884 in Arezzo durch den Gelehrten Gamurrini in einer Bibliothek in Fragmenten entdeckt. Er stammt wohlweislich aus dem Kloster Monte Cassino. Bei näherem durchsehen stellte sich heraus, dass er von einer Frau verfasst wurde, die als Adressaten ihre verehrten *Damen Schwestern* nannte. Gamurrini veröffentlichte 1887 den Text und überschrieb ihn mit dem Titel *Pilgerbericht der Silvia*, da er annahm die Autorin sei die Schwester des Präfekten Rufinus von Aquileia gewesen. 1903 entdeckte ein Benediktiner namens Ferotin zahlreiche Übereinstimmungen mit einem Brief des Mönches Valerius von Bierzo aus dem 7. Jahrhundert an seine Mitbrüder, in welchem er über eine Pilgerreise einer Frau in das Heilige Land berichtete. In zahlreichen Abschriften dieses Briefes wird in unterschiedlicher Form der Pilgerin der Name Egeria, Echeria, Etheria u.a. zugeschrieben. Da die Pilgerin den Bericht an die *Damen Schwestern* richtete, ist anzunehmen, dass sie Mitglied einer Frauengemeinschaft war. Ob diese Mitgliedschaft sich auf ein Kloster oder auf eine Jungfrauenvereinigung bezieht, ist nicht mit letzter Sicherheit auszumachen. Da Egeria scheinbar vermögend und über mehrere

¹¹ Vgl.: Herbert DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4. bis 7. Jahrhundert)*, (Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2011.), 68-79; Georg RÖWEKAMP (Hg.), *Egeria. Itinerarium. Der antike Reiseführer durch das Heilige Land*, (Freiburg: Herder 2018.), 9-15.

¹² Vgl.: Georg RÖWEKAMP (Hg.), „Egeria. Itinerarium. Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus. De locis sanctis. Die heiligen Stätten“, *Fontes Christiani*, Bd. 20 (Freiburg: Herder, 2017.), 21-28.

Jahre unterwegs war, ist eine Zugehörigkeit zu einem Orden eher unwahrscheinlich. Es legt sich eher die Vermutung nahe, dass sie Mitglied eines Kreises von religiösen Frauen der Oberschicht des Römischen Reiches war, was im 4. Jahrhundert recht häufig zu finden ist. Immer wieder ist berichtet, dass der Ortsbischof sie ganz persönlich aufnahm und begleitete oder sie sogar Geleitschutz durch römische Soldaten bekam. Dieser Umstand würde für eine Zugehörigkeit zur römischen Oberschicht sprechen. Der Bericht der Pilgerin ist besonders von den Veränderungen des Lateinischen in spätantiker Zeit geprägt. Sie schreibt ihren Bericht in schlichtem Spätkarolingisch und besitzt auch Griechisch-Kenntnisse.¹³

Lassen wir uns zunächst von Egeria schildern, was am Karfreitag geschieht, bevor wir den theologischen Gehalt der Feiern betrachten. Zur Vorbemerkung ist anzuführen, dass sich die Feierlichkeiten des Karfreitags über den ganzen Tag hin erstrecken, ja sogar darüber hinaus gehen. Zwei große Andachten prägen in Jerusalem den Karfreitag, dazu den Tag ein- und ausleitende liturgische Phasen der Andachten. Charakteristisch für die Feiern ist auch, dass sie sich nicht auf einen Ort und eine Feier beschränken. Durch die Aufgliederung auf verschiedene Zeiten und Orte konnte somit gewährleistet werden, dass die Pilger und der Klerus die Passionseignisse chronologisch und lokal nach den biblischen Zeugnissen vergegenwärtigten, gemäß dem von Egeria geschilderten Grundsatz *aptum diei et loco*¹⁴ und dadurch der innere Nachvollzug der Heilsereignisse umso tiefgehender realisiert werden konnte. Zudem gehörte zum Besuch der jeweiligen Orte zur entsprechenden Zeit grundsätzlich die Verlesung der passenden neutestamentlichen Perikope sowie Orationen und Hymnengesang.¹⁵

Lassen wir den Bericht Egerias über die Feierlichkeiten zum Karfreitag beim Vortag einsetzen. Nach der gründonnerstäglichen Eucharistiefeier versammelt sich die Gemeinde zu einer Vigilfeier in der Eleona-Kirche am Ölberg. Von etwa der ersten Nachtstunde (18.00 Uhr) bis gegen Mitternacht dauert diese Feier, die durchdrungen ist von Gesängen, Lesungen und interpolierenden Orationen. Als Lesungen dienen die johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,16-18,1) Jesu.¹⁶

¹³ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 12-18.

¹⁴ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 35,3: „Et ibi usque ad hora noctis forsitan quinta semper aut ymni aut antiphonae apte diei et loco, similiter et lectiones dicuntur; interpositae orationes fiunt...“

¹⁵ Vgl.: M. KLÖCKENER, „Die Karfreitag“, 212-213.

¹⁶ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 35,2; M. KLÖCKENER, „Die Karfreitag“, 213.

Über die genaueren Abschnitte der Lesungen gibt Egeria nur spärlich Auskunft¹⁷, jedoch lässt sich mit Hilfe des Armenischen Lektionars, das als armenische Übersetzung des Jerusalemer Perikopenbuches dient und um das Jahr 438 datiert wird, eine Bestätigung der wenigen Ausküünfte Egerias finden.¹⁸ Es ergänzt und bestätigt die Angaben Egerias sehr versiert.

Zu mitternächtlicher Stunde zieht die versammelte Gemeinde nun zum Ölberggipfel, Imbomon genannt, wo sie die Vigil mit den Elementen der vorausgegangenen Vigil der Eleona-Kirche fortsetzt. Egeria überliefert hier nicht, was als Passionslesung dient, jedoch berichtet das Armenische Lektionar, dass der Psalm 108 (109) und die Version des Lukas zum Vortrag kommt, wobei die Perikopen vom Tötungsbeschluss bis zur Gefangennahme und der Verleugnung (Lk 22,1-65) verlesen werden.¹⁹ Hier wird offenkundig des Gebetes Jesu gedacht.

Nach dem ersten Hahnenschrei, so Egeria, steigt die Gemeinde mit dem Bischof²⁰ vom Imbomon unter Hymnengesang hinab zur Ölberg- bzw. Eleona-Kirche (*ecclesia elegans*), um dort passend zum Ort und Geschehen ein Gebet, einen Hymnus und die Evangelienstelle Mk 14,33-42, die Ermahnung Jesu an seine Jünger, vorzutragen.²¹ Imbomon und Eleona-Kirche sind nicht weit voneinander entfernt, was die biblische Aussage bestätigen soll, dass Jesus nur einen Steinwurf entfernt von seinen Jüngern gebetet habe (vgl. Lk 22,41). Hier lässt sich bereits sehr deutlich erkennen, dass der Ortswechsel eine Imitation des Weges und des Gebetes Jesu zu dieser Stunde darstellt. Insgesamt ist diese Statio eher kurz gehalten, denn nun steigen alle unter Hymnengesang nach Getsemani hinab.

¹⁷ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 35.3.

¹⁸ Vgl.: Athanase RENOUX, *Le codex arménien Jerusalem* 121, (Turnhout: Brepols, 1971.), 281-291.

¹⁹ Vgl.: M. KLÖCKENER, „Die Karfreitag“, 213.

²⁰ Bei dem von Egeria erwähnten Bischof handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Cyrill von Jerusalem, dem später heiliggesprochenen und zum Kirchenlehrer erhobenen Bischof von Jerusalem, der von 348 oder 350 bis 386/387 sein Episkopat ausübte und eine liturgieprägende Persönlichkeit ist. Vgl. STEFAN HEID, „Cyrill v. Jerusalem“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2 (Freiburg: Herder, 2006.), 1370.

²¹ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 36.1: „Ac sic ergo cum ceperit esse pullorum cantus, descenditur de Imbomon cum ymnis et acceditur eodem loco, ubi oravit Dominus, sicut scriptum est in evangelio: ,Et accessit quantum iactum lapidis et oravit' et cetera. In eo enim loco ecclesia est elegans. Ingreditur ibi episcopus et omnis populus, dicitur ibi oratio apta loco et diei, dicitur etiam unus ymnus aptus et legitur ipse locus de evangelio, ubi dixit discipulis suis: ,Vigilate, ne intretis in temptationem.' Et omnis ipse locus perlegitur ibi et fit denuo oratio.“

Der Weg dorthin ist mit über 200 Leuchten erhellte.²² In Getsemani, am Fuß des Ölbergs, wird ein Gebet gesprochen und wiederrum ein Hymnus gesungen, bevor das Evangelium von der Verhaftung Jesu (Mt 26,31-56) vorgetragen wird.²³ Ihre Trauer darüber bekunden die Anwesenden mit Jammern, Klagen und Weinen. Die Prozession zieht nun weiter und zwar Richtung Stadt, sodass man sie im Morgengrauen betritt.²⁴

Der Zugang zur Stadt dürfte durch das im Osten gelegene Löwentor, auch Stephanstor genannt, erfolgt sein, was die lokale Nähe zu Getsemani nahelegt, wie auch der Umstand, dass es das wichtigste Tor zwischen Stadt und Ölberg ist. Ein Einzug durch das goldene Tor hingegen kann weitgehend ausgeschlossen werden, da es zugleich als Stadttor, wie auch als *porta speciosa*, unmittelbarer Zugang zum Tempelbezirk ist und einen Umweg zur Grabeskirche darstellt und die *Via dolorosa* außer Acht lässt, was für den Nachvollzug des Karfreitags ohne Wert wäre.²⁵ Auch der Bericht des Pilgers von Piacenza, der um das Jahr 570 entstand, legt diesen Weg nahe.²⁶ Als weiteres Faktum kommt hinzu, dass der Weg durch das Löwentor auch unmittelbar auf die *Via dolorosa* hin nach Golgota führt.



Quelle: F.A.Z. vom 20.7.2017

²² Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 36.2.

²³ Vgl.: A. RENOUX, *Le codex arménien Jerusalem*, 275-277.

²⁴ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 36.3.

²⁵ Vgl.: Karl-Heinz FLECKENSTEIN – Wolfgang MÜLLER, *Jerusalem, die heilige Stadt der Juden, Christen und Muslime*, (Freiburg: Herder, 1988.), 12.

²⁶ Vgl.: H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land*, 259-260.

Genau dorthin bahnt sich auch die Prozession durch die Stadt hindurch ihren Weg und endet bei beginnendem hellen Tag *ante crucem*, also in der Anastasis, wo die Perikope der Verhandlung vor Pilatus (Joh 18,28-40) verlesen wird. Der Bischof hält noch eine Ansprache, weist auf den Tagesgottesdienst, die Kreuzverehrung, hin und entlässt das Volk bis zur zweiten Stunde. Einige jedoch gehen, so wird berichtet, zur Geißelungsäule Jesu auf den Zion, um dort im privaten Gebet zu verharren.²⁷

Nach diesen, den Tag einleitenden Riten folgt von der zweiten (8.00 Uhr) bis zur sechsten Stunde im Martyrion (*post crucem*) die Ausstellung der Kreuzreliquie vom wahren Kreuz Christi und die Verehrung derselben durch die Gläubigen, ohne besondere Liturgie, als erstes eminentes Element der Feiern des Karfreitags. Was Egeria beschreibt, entspricht einer durch die Gläubigen persönlich vollzogenen Verehrung der Kreuzreliquie, wie auch des Titulus.²⁸

4.1. Exkurs: Grabeskirche, Kreuzreliquie und Titulus

Bevor wir den genauerer Vollzug der weiteren Feierlichkeiten und liturgischen Handlungen am Karfreitag betrachten, soll hier in einem Exkurs kurz auf die Lokalität der Grabeskirche und deren Geschichte eingegangen werden. Dazu gehört unmittelbar die Historie der Auffindung der Kreuzreliquie und des Titulus.

Wer heute als Pilger in Jerusalem auf den Spuren des letzten Weges Jesu geht, der wird unweigerlich auch die *Via dolorosa* betreten, die gemäß der Überlieferung mit dem Kreuzweg Jesu zu seiner Hinrichtungsstätte identifiziert wird. Die letzten Stationen dieses Kreuzweges enden in der Grabeskirche, die in der Westkirche diesen Namen trägt, jedoch von den orthodoxen Christen als Ναός τῆς Αναστάσεως, als Auferstehungskirche, benannt ist. In ihr wird das Heilige Grab Jesu, wie auch der Kreuzigungsort Jesu verehrt. Daher gilt sie noch heute als eines der wertvollsten Heiligtümer der Christenheit und wird von verschiedenen Konfessionen als Simultankirche benutzt. Jedoch ist der heute zu besuchende Komplex nicht die erste Kirche an dieser Stelle. In der Zeit der Pilgerin Egeria stand dort ein anderes Kirchengebäude als das Gegenwärtige, die konstantinische Grabesbasilika, die das Grab Jesu, wie auch Golgota umfasste. Nach biblischen Berichten (Mk 15,22-41; Mt 27,33; Joh 19,17) lag das Grab Jesu in einem Garten außerhalb der Stadt, nahe der Hinrichtungsstätte Golgota.

²⁷ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 36.3, 37.1.

²⁸ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 37.1.

Nach Ende des 2. Jüdischen Aufstandes (Bar-Kochba²⁹-Aufstand) der nachchristlichen Jahre 132-135 und der Niederschlagung durch Kaiser Hadrian (117-138) war die Stadt Jerusalem von den Römern arg verwüstet worden. Die jüdische Bevölkerung wurde der Stadt verwiesen und auf dem Tempelberg ein Jupiter Heiligtum errichtet. Auch die judenchristliche Bevölkerung wurde aus Angst vor weiteren Unruhen exiliert. Über der Kreuzigungs- und Beisetzungsstelle Jesu wurde eine Venusstatue und ein Venustempel errichtet.³⁰ Wollte der Kaiser dadurch die religiöse Erinnerung der judenchristlichen Gemeinde an die besonderen Orte Jesus auslöschen, so trat jedoch das Gegenteil hervor. Denn von nun an konnten weitere Generationen die heidnischen Kultstätten als Erinnerungspunkt an die Passion Jesu verinnerlichen.³¹ Erst unter dem ersten christlichen Kaiser Konstantin (regierte von 305 bis 337), der das Christentum als legitime Religion innerhalb des Reiches anerkannte, änderte sich der Zustand zugunsten der Christen. Sein Interesse galt auch der Stadt Jerusalem, denn dort entfaltete er ein ehrgeiziges Projekt zur Schaffung neuer christlicher Heiligtümer.³²

Im Jahr 326 begann auf Initiative der Kaisermutter Helena (um 249-329) eine rege Bautätigkeit in Jerusalem. Die heidnischen Kultstätten wurden abgerissen und so kamen die alten heiligen Stätten wieder zum Vorschein. Über dem Golgota-Felsen und dem Heiligen Grab ließ der Kaiser eine Monumental-Basilika errichten.³³ Zeugnis über die Arbeiten und den Fund der heiligen Stätten gibt eindrücklich der Bischof von Caesarea und Konstantin-Biograph Eusebius (um 263-338).³⁴ Als Architekt dieses

²⁹ Vgl.: Michael ERNST, „Bar-Kochba“, *Herders neues Bibellexikon*, (Freiburg: Herder, 2008.), 71.

³⁰ Vgl.: William James HAMBLIN – David Rolf SEELY, *Salomos Tempel. Mythos und Geschichte des Tempelberges in Jerusalem*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.), 101.

³¹ Vgl.: K. H. FLECKENSTEIN – W. MÜLLER, *Jerusalem*, 151.

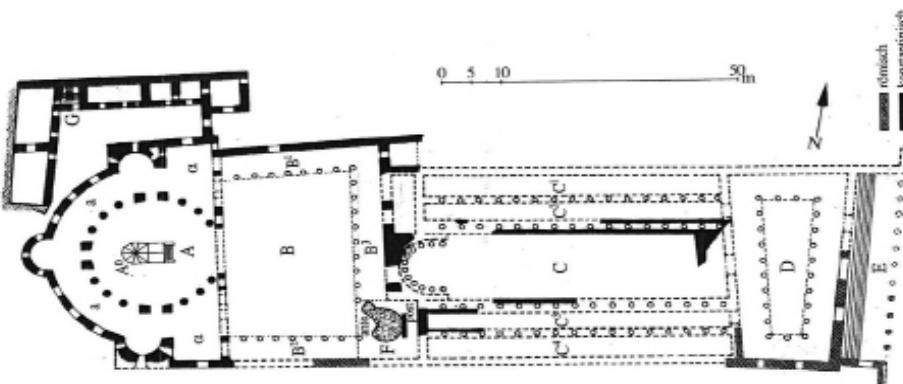
³² Vgl.: W. J. HAMBLIN – D. R. SEELY, *Salomos Tempel*, 101.

³³ Vgl.: K. H. FLECKENSTEIN – W. MÜLLER, *Jerusalem*, 151.

³⁴ Vgl.: EUSEBIUS, *Vita Constantini*, III, 28. <https://bkv.unifr.ch/works/35/versions/47/divisions/79588> (23.1.2021). „Sofort wurde auch dieses ausgeführt. Als sich aber statt des beseitigten Fußbodens ein anderer in der Tiefe der Erde zeigte, da zeigte sich auch gegen aller Erwarten das hehre und hochheilige Denkmal der Auferstehung des Heilandes, und der heiligsten Höhle sollte da ein ähnliches Wiederaufleben beschieden sein wie dem Erlöser selber: nachdem sie lange Zeit im Dunkel verborgen gewesen war, kam sie wiederum ans Licht und gab denen, die sie zu sehen herbeigekommen waren, deutliche Kunde von den daselbst geschehenen Wundern; denn sie bezeugte die Auferstehung des Erlösers durch Tatsachen, die lauter sprachen als jeder Mund“.

Unternehmens diente Zenobius, der eine fünfschiffige Basilika errichtete, die im Jahr 335 fertiggestellt und am 13. September geweiht wurde.³⁵

Folgender Grundriss dieser konstantinischen Basilika lässt erscheinen, dass der Komplex von Ost nach West aus einem Kuppelbau bestand, unter dessen Rotunde das Heilige Grab lag und als Anastasis, als Auferstehungskirche bezeichnet wurde. Daran schloss sich das innere Atrium mit seinen Arkaden an. Dieses Atrium verband die Anastasis mit dem 40 Meter langen Martyrion, der eigentlichen Basilika für die liturgischen Feiern. Die ungewöhnliche Bezeichnung dieses Komplexes erklärt Egeria selbst, wenn sie uns wissen lässt, dass er seinen Namen daher hat, dass hier auf Golgota der Herr sein Martyrium gelitten habe. Ein weiteres Atrium und Propyläen schlossen den beeindruckenden Bau im Westen ab. Im Süden der Kirche befand sich, zwischen innerem Atrium und dem Martyrion, der etwa 5 Meter hohe Golgota-Felsen.³⁶ Auf der Spitze des Felsens, so lässt sich vermuten, befand sich zur Zeit der Pilgerreise Egerias ein Memorialkreuz. Unter Kaiser Theodosius II. (491-450) soll um 420 das alte Kreuz durch ein neues goldenes Kreuz ersetzt worden sein.³⁷



Quelle: nach Virgilio Corbo, Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato, Jerusalem 1981, Tav. 3

Bild 1: Grundriss der konstantinischen Grabeskirche

A. Anastasis mit Heiligem Grab, B. inneres Atrium, C. fünfschiffige Martyrion-Basilika, D. Eingangsatrium, E. Propyläen, F. Golgota-Felsen, G. Residenz des Bischofs von Jerusalem

³⁵ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 49.

³⁶ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 30.1, 237; K. H. FLECKENSTEIN – W. MÜLLER, *Jerusalem*, 151.

³⁷ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 52.

Im Zuge der Arbeiten zur Errichtung dieser Basilika kam auch die Kaisermutter Helena nach Jerusalem. Eine genaue Datierung ihrer Reise ist nicht bekannt, jedoch lässt sie sich zunächst zwischen 324 und 327 eingrenzen. Augenscheinlich gehörte es zu ihrer Aufgabe den Bau der Basilika zu überwachen und die Finanzen dazu zu kontrollieren.³⁸ Deswegen wurde nachfolgender Fund auch ihr und nicht dem Kaiser selbst zugeschrieben. Im Laufe der Grabungen soll das Heilige Kreuz Christi entdeckt worden sein, wie einige Quellen verlauten lassen. Prominentestes Zeugnis ist die *Legenda aurea* des Dominikaners Jacobus de Voragine (1228/29-1298). Sie zählt zur kirchlichen Erbauungsliteratur des Mittelalters und stellt die Vita ausgewählter Heiliger vor. Dabei gilt es wohlweislich zu beachten, dass dieses Werk nicht wissenschaftlich-historische Zwecke verfolgt, sondern als Hagiographie der geistlichen Erbauung der Leserschaft dient und sie zur *imitatio* anregen soll.³⁹ Die *Legenda aurea* berichtet, dass die Kaisermutter Helena durch Druck und Folter auf einen kundigen Juden den Ort der Verschüttung des heiligen Kreuzes ausfindig machen konnte und eine alte Zisterne ausheben ließ, in welcher die Reste der Kreuze Jesu und der Schächer aufgefunden wurden. Durch ein Wunder konnte unterschieden werden, an welchem der Holzreste Jesus gehangen hatte.⁴⁰

Weist die Tatsache der erwähnten Auffindung wohl den Kern der reellen Auffindung auf, verweben sich mit ihr jedoch bei Jacobus de Voragine Wirklichkeit und Legende sehr. Daher ist es angebracht profundere Zeugnisse in Anspruch zu nehmen.

Die ersten Zeugnisse jedoch sprechen eher vage über eine Auffindung des Kreuzes, sondern beschreiben vielmehr die Bautätigkeiten, die in Jerusalem stattgefunden haben. Kaiser Konstantin selbst gibt in einem Brief an Bischof Makarios I., ab etwa 313 Bischof von Jerusalem, der durch den Geschichtsschreiber Eusebius überliefert ist, Kunde davon, dass ein aufsehenerregender Fund gemacht werden konnte. Konstantin schreibt vom *Zeugnis seiner* (Anm. des Verfassers: gemeint ist Jesus) *allerheiligsten Passion, das so lange unter der Erde begraben lag.*⁴¹ Hier hebt Konstantin ver-

³⁸ Vgl.: Michael HESEMANN, *Die Jesus-Tafel. Die Entdeckung der Kreuzinschrift*, (Freiburg: Herder, 2019.), 200-201; 204.

³⁹ Vgl.: Jacobus DE VORAGINE, *Legenda aurea. Heiligenlegenden*, (Zürich: Manesse, 1982.), 471-475.

⁴⁰ Vgl.: J. DE VORAGINE, *Legenda aurea*, 180-181.

⁴¹ Vgl.: EUSEBIUS, *Vita Constantini III*, 30-32, <https://bkv.unifr.ch/works/35/versions/47/divisions/79590> (23. 1. 2021). „So groß ist die Gnade unseres Erlösers, daß kein Aufwand an Worten des vorliegenden Wunders würdig zu sein scheint. Denn es übersteigt doch wahrlich alles Staunen, daß das Denkzeichen seines hochheiligen

mutlich auf das Kreuz Jesu ab, denn an anderer Stelle benennt er das Grab Jesu als *Mahnmal der Auferstehung*, was eine irrtümliche Identifizierung mit dem Kreuz ausschließt.⁴²

Bischof Cyrill von Jerusalem (315-386) erwähnt in einer seiner Katechesen die materielle Gegenwart des Kreuzes Jesu in Jerusalem, das dort auch ausgestellt sei. Eine Auffindung durch die Kaisermutter erwähnt er allerdings nicht. Johannes Chrysostomos (344/354-407) berichtet genauer, dass drei Kreuze gefunden wurden, ohne jedoch die Kaisermutter damit in Verbindung zu bringen. Auch konnte das wirkliche Kreuz Jesu identifiziert werden, da der Titulus noch an einem der Kreuze angeheftet war.⁴³ Bischof Gelasius (+ 395) wird durch den Historiker Rufinus von Aquileia (ca. 345-411/12) zitiert⁴⁴, indem er sich darauf beruft, dass die Kaisermutter die Bauaufsicht führte. Ambrosius von Mailand (um 340-397) schildert den Vorgang der Kreuzauffindung in ähnlicher Weise wie Johannes Chrysostomos. Jedoch bringt er erstmals die Kaisermutter damit in Verbindung.⁴⁵ Der Kirchenhistoriker Alexander von Zypern aus dem 6. Jahrhundert bringt zum Ausdruck⁴⁶, dass durch die Schleifung des heidnischen Tempels die Kreuzigungsstätte, wie auch das Heilige Grab und drei Kreuze zum Vorschein kamen. Weitere Quellen, wie Sokrates Scholasticus Hist. Ecc. I, 17, Theodoret Hist. Ecc. I, 17, bestätigen diese Umstände ebenso.⁴⁷

Leidens schon so lange unter der Erde verdeckt und so viele Jahre hindurch verborgen gewesen ist, bis es seinen infolge der Vernichtung des gemeinsamen Feindes der ganzen Welt befreiten Dienern wieder aufleuchten sollte. Denn wenn auch alle, die auf dem ganzen Erdkreis für weise gelten, an einem Orte zusammenkämen und etwas vorbringen wollten, was dieses Ereignisses würdig wäre, so könnten sie doch auch nicht im geringsten danach streben, weil die Beglaubigung dieses Wunders eben jede menschlicher Vernunft teilhaftige Natur in dem Maße übersteigt wie Himmlisches sich mächtiger erweist als das Irdische...“

⁴² Vgl.: M. HESEMANN, *Die Jesus-Tafel*, 184.

⁴³ Vgl.: Gia TOUSSAINT, „Die Kreuzreliquie und die Konstruktion von Heiligkeit“, *Zwischen Wort und Bild, Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter*, Hartmut Bleumer, Hans-Werner Goetz, Steffen Patzold und Bruno Reudenbach (Hg.), (Köln-Weimar-Wien: Böhlau, 2010.), 36.

⁴⁴ Vgl.: Rufinus AQUILEIENSIS, *The “Church history” of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11*, (New York: Oxford Univ. Press, 1997.), 10.7, 16-17: „It was at this time that Helena, Constantine’s mother, a woman matchless in faith, devotion, and singular generosity, the sort of person whose son Constantine would be, and be considered to be, was alerted by divine visions and travelled to Jerusalem, where she asked the inhabitants where the place was where the sacred body of Christ had hung fastened to the gibbet ...“

⁴⁵ Vgl.: G. TOUSSAINT, „Die Kreuzreliquie und die Konstruktion von Heiligkeit“, 36.

⁴⁶ Vgl.: M. HESEMANN, *Die Jesus Tafel*, 203.

⁴⁷ Vgl.: M. HESEMANN, *Die Jesus Tafel*, 203-205.

Worin aber ist der Grund der Bestattung der Kreuze zu suchen? Die Kreuze der Hinrichtung Jesu und der beiden Mitgekreuzigten wurden vermutlich, nach jüdischem Brauch, da daran Blut und damit nach jüdischer Vorstellung das Leben der Hingerichteten haftete, provisorisch an einem Ort Nahe des Grabes Jesu bestattet, um sie später in den Gräbern beizusetzen. Dies entsprach dem mosaischen Gesetz und der Mischna und ließ sich auch bei anderen Gekreuzigten feststellen. Dazu legte man die Nägel Jesu, wie auch den Titulus in das provisorische Grab, das wohl in Vergessenheit geriet oder bewusst Verschlossen blieb, da ja auch diese Gegenstände mit dem Blut Jesu in Verbindung gekommen waren.⁴⁸

Wie aber konnte nun das wahre Kreuz Jesu identifiziert werden, wenn die historischen Quellen von der Auffindung dreier Kreuze, dabei sind vermutlich die Querbalken gemeint, sprechen? Während in der *Legenda aurea* eine Wunderheilung durch Berührung mit dem wahren Kreuz zu dessen Identifikation führte, so sprechen doch die Tatsachen eine andere Sprache. Neben obigen Zeugnissen, wie das wahre Kreuz Jesu unter den gefundenen drei Kreuzen identifiziert werden konnte bzw. dem Wunderbericht der *Legenda aurea*, scheint eine weitere Unterscheidungsmöglichkeit in der Überlieferung gegeben zu sein. Mithilfe des schriftkundigen Bischofs Makarios sei aufgrund des Passionsberichtes das Kreuz Jesu identifiziert worden. Da das Johannesevangelium in seinem Bericht über den Auferstandenen von Nagelmalen spricht (vgl. Joh 20,25) und nur ein Kreuz Nagelpuren aufwies, war ein Verweis auf das wahre Kreuz Jesu geschwind gefunden.⁴⁹

Das Holz des Kreuzes und der Titulus wurden im Zuge des Baus der Grabeskirche in einer Kapelle aufbewahrt⁵⁰ und treten dann das nächste Mal wieder in der Karfreitagsliturgie, die von Egeria beschrieben wird, in einem literarischen Bericht ans Licht, was erstaunlich ist, da noch Bischof Ambrosius eine Verehrung des Kreuzesholzes als heidnisch brandmarkte.⁵¹

4.2. Elemente der Karfreitagsfeier bei Egeria

Egeria schildert detailliert den Vollzug der persönlichen Kreuzverehrung. In einer kleinen Kapelle der Grabeskirche, die sich im südlichen Seitenschiff der Martyriums-Basilika befindet, direkt hinter dem

⁴⁸ Vgl.: M. HESEMANN, *Die Jesus-Tafel*, 208-209.

⁴⁹ Vgl.: M. HESEMANN, *Die Jesus-Tafel*, 212.

⁵⁰ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 53-54.

⁵¹ Vgl.: G. TOUSSAINT, „Die Kreuzreliquie und die Konstruktion von Heiligkeit“, 37.

Golgota-Felsen, wird für den Bischof ein Sitz vorbereitet, auf dem er Platz nimmt. Vor ihm steht ein Tisch mit Leinentischdecke. Ein vergoldetes Silberkästchen wird herbeigetragen, welches das Holz des Heiligen Kreuzes enthält. Die Kreuzreliquie, wie auch der Titulus des Kreuzes Jesu, werden auf den Tisch gelegt. Die Gläubigen gehen nun einzeln zu den Reliquien, verbeugen sich, berühren mit der Stirn und den Augen das Kreuz und den Titulus und ziehen weiter. Während der Kreuzverehrung werden die Reliquien durch Diakone bewacht, die verhindern sollen, dass jemand mit den Händen nach ihnen greift.⁵² Eine gleichartige Verehrung des Kreuzes und des Titulus kennt auch der Bericht des Pilgers von Piacenza aus dem 6. Jahrhundert. Jedoch berichtet er, den Titulus auch berührt zu haben.⁵³

Warum diese Vorsicht im Bericht der Egeria? Sie selbst gibt Auskunft über eine kuriose Begebenheit. Ein Pilger habe einst in das Holz des Kreuzes gebissen und so einen Teil gestohlen. Aus diesem Grunde würden nun Diakone das Kreuz bewachen.⁵⁴ Auch der spätantik-griechische bzw. frühbyzantinische Historiker Prokopios von Caesarea (um 500-560) kennt diesen Zwischenfall. Nach seiner Darstellung in seinem Buche *de bello persico* war der Übeltäter ein Syrer, der den so erbeuteten Kreuzesplitter in das nordsyrische Apamea am Orontes brachte. Dort soll es lange Zeit verehrt worden sein. Wahrscheinlich um solche oder ähnliche Frevel zu verhindern, gab es daher seit dem 4. Jahrhundert in der Grabeskirche einen Priester, der für den Schutz der Reliquien zuständig war, der Staurophylax.⁵⁵

Egeria leitet nun über zum zweiten eminenten Element des Karfreitags, dem Lesegottesdienst. Dieser vollzieht sich nun *ante Crucem*, unter freiem Himmel und dauert von der sechsten bis zur neunten Stunde (12-15 Uhr) des Tages. Sie beschreibt den Ort als großen und schönen Innenhof, der sich zwischen der Anastasis, also der Grabeskirche und dem Martyrion, der Hauptbasilika, befindet.⁵⁶ Grundrisse der konstantinischen Basilika lassen erkennen, dass es sich um einen Arkadenhof handelte, dessen Ausmaße circa 20x30 Meter betragen.⁵⁷

⁵² Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“ 37.1-3.

⁵³ Vgl.: H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land*, 262-263.

⁵⁴ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 37.2.

⁵⁵ Vgl.: M. HESEMANN, *Die Jesus-Tafel*, 217.

⁵⁶ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 37.4.

⁵⁷ Vgl.: Heribert BUSSE, „Die Umar-Moschee im östlichen Atrium der Grabeskirche“, *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, Bd. 109, (Wiesbaden: Harrassowitz, 1993.), 73.



[https://www.wikiwand.com/de/Heilige_Woche_in_Jerusalem_\(4._Jahrhundert\)](https://www.wikiwand.com/de/Heilige_Woche_in_Jerusalem_(4._Jahrhundert)) (23. 1. 2021). Modell der konstantinischen Basilika. Atrium zwischen Martyrium (Hauptbasilika) und dem Kuppelbau der Anastasis (Grabeskirche)

Dieser Wortgottesdienst diente dem Gedenken des Leidens und Sterbens Jesu, was durch die ausgewählten Lesestücke zum Ausdruck kam. Auch der Bischof nahm daran teil und saß vor dem Kreuz. Den Beginn machten Psalmen, die man vortrug, welche von der Passion Jesu her zu verstehen waren. Dazu kamen Schriften des Apostels (Briefe) und Perikopen der Apostelgeschichte, die über das Leiden Jesu sprechen. Auch die Passionsevangelien wurden vorgetragen sowie prophetische Schriften, die vom künftigen Leiden des Herrn sprechen. Über drei Stunden hinweg dauert dieser Lesegottesdienst, der durch Hymnen interviert wird. Auch von Gebeten, die eingeschoben werden, weiß Egeria zu berichten.

Egeria fährt fort und beschreibt nun die gerührte Reaktion des Volkes, das in Klage und Weinen über die Passion Jesu ausbricht. Zur neunten Stunde, also der von den Evangelien berichteten Todesstunde Jesu, wird aus dem Johannesevangelium die Perikope rezitiert, welche seinen Tod am Kreuz beschreibt. Rasch endet dann der Wortgottesdienst mit einem Gebet und der Entlassung.⁵⁸

⁵⁸ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 37.7.

Einen genaueren Überblick über die zahlreichen Schriftlesungen dieses Lesegottesdienstes bietet das bereits erwähnte Armenische Lektionar.

Karfeitag	Egeria ⁵⁹	Armenisches Lektionar ⁶⁰
6. Stunde ante Crucem, inneres Atrium	6. – 9. Stunde lectiones, ymni, orationes Zuerst aus Psalmen, dann aus dem Apostel (Briefe und Apostelgeschichte), Passions-evangelien, Propheten Reaktion des Volkes: Klage und Weinen aller über die Passion Jesu	Insgesamt 8 Psalmen, je 8 Lesungen aus Propheten und Apostel, 4 Evangelien; nach je 2 Lesungen Oration Ps 34 (35) + V. 11 falsche Zeugen Sach 11,11-14 30 Silberlinge Gal 6,14-18 Rühmen im Kreuz Oration
		Ps 37 (38) + V. 18 Leid Jes 3,9b-15 Weh über das Volk Phil 2,5-11 Kenosis - Erhöhungshymnus Oration
		Ps 40 (41) + V. 7b Verrat durch Freund Jes 50,4-9a 3. Gottesknechtslied Röm 5,6-11 Tod Christi – Versöhnung Oration
		Ps 21 (22) + V. 19 Verteilung der Kleider Am 8,9-12 Finsternis zu Mittag 1 Kor 1,18-31 das Wort vom Kreuz Oration

⁵⁹ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 37,5-7.

⁶⁰ Vgl.: A. RENOUX, Le codex arménien Jerusalem, 281-291.

		Ps 30 (31) + V. 6 In deine Hände Jes 52,13-53,12 4. Gottesknechts- lied Hebr 2,11-18 Heilswerk-Sühne- Leiden Mt 27,1-56 Passion ab Pilatus Oration
		Ps 68 (69) + V. 22 Essig zu trin- ken Jes 63,1-6 Keltertreter Hebr 9,11-28 sühnender Opfer- tod Mk 15,1-41 Passion ab Pilatus Oration
		Ps 87 (88) + V. 5b frei unter den Toten Jer 11,18-20 wie ein Lamm Hebr 10,19-31 Hoherpriester – Bundesblut Lk 22,66-23,49 Passion ab Syn- edrion Oration
9. Stunde (Egeria)	Tod Christi nach Joh Oration Entlassung	Ps 101 (102) + V. 2 <i>Höre mein Gebet ...</i> <i>Sach 14,5c-11 Ankunft Gottes und Heilsvision</i> 1 Tim 6,13-16 <i>Epiphanie Christi</i> Joh 19,16b-37 <i>Kreuzigung</i> Oration

Nun schildert uns Egeria, dass alle Anwesenden in die Martyrion-Basilika wechseln und die Gebete und Riten verrichten, die in der Karwoche gewöhnlich zu dieser Zeit von der neunten Stunde bis zum Abend dort verrichtet wurden.⁶¹ An anderer Stelle zeigt Egeria, um welchen Gottesdienst es sich handelt, wenn sie darauf abhebt, dass zu dieser Zeit Non

⁶¹ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 37.8.

und Lucernar als Gemeindegottesdienst gefeiert wurden.⁶² Auch das Armenische Lektionar kennt diesen Ablauf und gibt dafür die Perikopen Jer 11,18-12,8 *wie ein Schaf*, Jes 53,1-14 *Gottesknechtslied* und Ps 21 (22) + V. 19 *Verteilung der Kleider an*.⁶³

Im Anschluss daran geht die Gottesdienstgemeinde in die Anastasis-Kirche. Dort wird die Perikope der Grablegung Jesu (Mt 27,57-61) verlesen. Es folgt eine Oration, die Segnung der Katechumenen und die Entlassung.⁶⁴ Egeria weist noch darauf hin, dass an diesem Tag keine Verkündigung erfolgt, Vigilien in der Anastasis zu halten, da die Gemeinde von den vorhergehenden Feiern müde ist. Jedoch gibt es eine große Schar (*maxima turba*) von Gläubigen und Klerikern, die freiwillig die Nacht hindurch Hymnen und Antiphonen rezitiert. Manche würden bereits abends beginnen, andere erst um Mitternacht hinzustossen.⁶⁵ Damit schliesst die Liturgie des Karfreitags, die dem Leiden und Sterben des Herrn in besonderer Weise die ganze Nacht und den gesamten Tag hindurch an verschiedenen Stationen gedacht hat.

4.3. Theologische Deutung und Konsequenzen der Karfreitagsfeier bei Egeria

Auch bei Egeria lässt sich erkennen, dass die einst liturgische Vergegenwärtigung des gesamten Ostergeschehens in einer einzigen liturgischen Nachtfeier, der Paschavigil, zugunsten verschiedener Stationsgottesdienste aufgegeben wurde. So vollzieht sich die Feier des Karfreitages in Jerusalem an verschiedenen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten. Dabei spielen die Orte und Zeiten eine große Rolle, da Egeria mehrmals betont, dass der Grundsatz *aptum diei et loco stringent* durchgehalten werde, um so eine tiefere Mitfeier und Vergegenwärtigung der Heilsereignisse zu gewährleisten. Es macht sich hier folglich ein Historisierungspro-

⁶² Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 30.2: (Aufruf des Erzdiakons zur Non in der Karwoche): „In dieser ganzen Woche... lasst uns alle zur neunten Stunde im Martyrium zusammenkommen, das heißt in der großen Kirche. 32.1-2 (Montag der Karwoche) ... Aber zur Non versammeln sich alle in der großen Kirche, das heißt im Martyrium, und dort werden bis zur ersten Nachtwache Hymnen und Antiphonen rezitiert... Auch das Lucernar wird dort gefeiert, wenn die Stunde dafür begonnen hat... 33.1 (Dienstag), 34 (Mittwoch).“

⁶³ Vgl.: A. RENOUX, *Le codex arménien Jerusalem*, 292-293.

⁶⁴ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 37.8; A. RENOUX, *Le codex arménien Jerusalem*, 294-295.

⁶⁵ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 37.9.

zess deutlich.⁶⁶ „Die Feier des Christusmysteriums ist zu einem detaillierten liturgischen ‘Drama der Erlösung’ ausgestaltet, das dem Stiftungsgeschehen so weit wie möglich entsprechen soll“.⁶⁷ Besonders die Feier des Karfreitags in Jerusalem schafft die Möglichkeit das nachzuerleben, was der Herr an diesem Tag an Stationen hin zu seinem Tod am Kreuz durchlitten und erlebt hat. Die Nähe zu den Passionsorten schafft eine tiefe Verbundenheit der vergegenwärtigenden Gemeinde mit Jesus. So bleibt auch in Jerusalem, obwohl auf verschiedene Orte und Zeiten aufgeteilt, die Gesamtschau des Christusmysteriums approximativ erhalten.⁶⁸

Diese geschilderte Feier des Karfreitags in Jerusalem hatte ohne Zweifel Strahlkraft auf die weitere Entwicklung der Feiern des Karfreitags in anderen Gebieten der christlichen Welt um die Mitte des ersten Jahrtausends.⁶⁹ Der Grundsatz *aptum diei et loco* ging auch auf Feiern an anderen Orten über, wenn auch das *aptum loco* sicherlich im strengsten Sinne auf Jerusalem begrenzt blieb und man andernorts versuchte diesen Kerngedanken durch Nachbau der heiligen Stätten ansatzweise zu erfüllen. Jedoch konnte hingegen das *aptum diei* ohne weiteres auch von anderen Ortskirchen erfüllt werden, indem sie die Paschafeier, vor allem die diversen Feiern des österlichen Triduum, auf einzelne Tage ausdehnten. Dadurch konnte eine historische Aufteilung der Passionsereignisse auf die entsprechenden Tage garantiert werden.⁷⁰

Ein wesentlicher Kern der diversen Feiern ist die Verwendung der Heiligen Schrift. In erster Linie sollen die Evangelien mit ihren Passionsberichten die Stationen des Leidens Jesu, seiner Kreuzigung und seiner Grablegung an den entsprechenden Orten gegenwärtig setzen, so etwa die Einzelangelien, die bei kürzeren Stationen vorgetragen wurden.⁷¹

Hinzukommen weitere verschiedene alt- und neutestamentliche Perikopen, die den Lesestoff dieses Tages bilden. Resümierend sind dies Perikopen aus den Psalmen, diversen alttestamentlichen Perikopen und Epistellesungen. Bei genauerer Betrachtung der Exzerption und unter Einbeziehung der Aussage Egerias, dass diese biblischen Texte verwendet wurden, da sie vom Leiden des Herrn sprechen,⁷² lässt sich

⁶⁶ Vgl.: H. AUF DER MAUR, „Feiern im Rhythmus der Zeit I.“, 79.

⁶⁷ M. KLÖCKENER, „Die Karfreitag“, 218.

⁶⁸ Vgl.: H. AUF DER MAUR, „Feiern im Rhythmus der Zeit I.“, 79.

⁶⁹ Vgl.: G. RÖMER, „Die Liturgie des Karfreitags“, 39.

⁷⁰ Vgl.: M. KLÖCKENER, „Karfreitag“, 219.

⁷¹ Beispielsweise in Getsemani Mt 26,31-56 *Abendmahl, Verleugnung, Getsemani Gefangenennahme; neunte Stunde Joh 19,16b-37 Kreuzigung.*

⁷² Vgl.: G. RÖWEKAMP, Egeria. Itinerarium. Reisebericht 37,5: „... id est ita legitur primum de psalmis, unicunque de passione dixit; legitur et de apostolo sive de epistolis

feststellen, dass hier eine systematische Auswahl der Texte stattgefunden hat. In besonderer Weise lässt sich dies für den Lesegottesdienst der sechsten Stunde feststellen, verwendet er doch, nach den Angaben des Armenischen Lektionars, acht Kompositionen unterschiedlicher alt- und neutestamentlicher Texte. Jede einzelne dieser acht Zusammenstellungen besteht jeweils aus einem Psalm, einer Perikope prophetischer Herkunft, einem neutestamtlichen Text der apostolischen Briefliteratur und ab der 5. Sequenz zusätzlich aus einer dazu passenden Perikope aus den Evangelien.

Die Zusammenstellung von Psalmen, Schriften der Apostel, der Evangelien und prophetischer Texte soll, so Egeria, zeigen, dass sich alles erfüllte, was vorhergesagt wurde,⁷³ und folgt somit dem Schema von Verheißung und Erfüllung. Hier scheint deutlich die typischste und häufigste Auslegungsform des Alten Testamente auf. Die Texte des AT erfahren eine christologische Interpretation. Die Schriften des AT, die nicht explizit von Christus sprechen, sollen durch eine christologische Interpretation offenbar gemacht werden. Ein Ausgangspunkt dazu sind unweigerlich die prophetischen Schriften, die von ihren Aussagen her auf Christus ge deutet und gelesen werden wollen. Schon die frühchristliche Allegorese, wie sie offenbar bereits bei Egeria zu finden ist, bietet Ansätze, das AT (hier die Psalmen, Prophetien) als Buch von Christus her lesen zu wollen. Somit wird eine Verbindung zwischen dem AT und dem NT geknüpft.⁷⁴

Abschließend sei noch die Feststellung gemacht, dass auch im Jerusalem des 4. Jahrhunderts die Stundenliturgie gefeiert wurde. Diese Jerusalemer Stundenliturgie stellt eine Art des Tagzeitengebetes dar, welches sich bereits in frühchristlicher Zeit aus der Ausdehnung des jüdischen Morgen- und Abendgebetes entwickelt hat. Die Jerusalemer Gemeinde kennt zur Zeit Egerias die Gebetszeiten Vigilien, Morgenlob, Terz, Sext, Non und das abendliche Lucernar. Egeria selbst erwähnt diese Gebetszeiten in ihrem Pilgerbericht (24-49). Sie beschreibt den Ablauf der Gebete und Riten, ohne aber das Material exakt zu erwähnen, wenn sie oftmals alleine von Psalmen, Hymnen und Antiphonen spricht.⁷⁵ Das abendliche Lucernar entspricht dabei einer Lichtfeier, in deren Verlauf aus einer Lichtquelle,

apostolorum vel de actionibus, unicunque de passione Domini dixerunt; nec non et de evangeliis leguntur loca, ubi patitur; item legitur de prophetis, ubi passarum Dominum dixerunt; item legitur de evangeliis, ubi passionem dicit.“

⁷³ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 37.5.

⁷⁴ Vgl.: Christoph DOHMEN – Günter STEMBERGER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testamens*, (Stuttgart: Wilhelm Kohlhammer, 1996.), 172-173.

⁷⁵ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 72-73.

die vor dem Heiligen Grab brennt, die Lampen der Kirche entzündet werden. Dadurch wird in symbolischer Weise wunderbar ein Zusammenhang von Licht, Auferstehung und Christus sinnlich hergestellt. Neben Psalmen zur Lichtfeier, kennt Egeria auch Fürbitten die vorgetragen werden.⁷⁶ Wenngleich nicht schlechterdings ein Einfluss der Tagzeitenliturgie von Jerusalem auf andere Ortskirchen ausgeht, so weiß sich doch die Kirche von Jerusalem in die Konvention dieser Gebetsform eingebunden, insbesondere, wenn sich in späteren Jahren auch in anderen Kirchen am Karfreitag, im Rahmen der Stundensuite, Lichtriten entwickeln werden.

Zusammenfassung

Es lässt sich in der Gesamtschau der Feiern feststellen, dass die liturgische Feier des Karfreitags eigentlich ein sich den ganzen Tag hindurchziehender Wortgottesdienst ist, der auf diverse Stationen aufgeteilt wurde und seinen Höhepunkt in der Feier von der sechsten bis zur neunten Stunde zwischen Martyrion und Anastasis erfährt.

Ein eminentes Alleinstellungsmerkmal bildet in Jerusalem die vormittägliche Kreuzverehrung, wofür Egeria das älteste Zeugnis bietet. Die Verehrung des Kreuzes vollzieht sich indes ohne jeglichen Ritus in Stille und individuell durch die Gläubigen, wobei die Gläubigen für sich simple zeichenhafte Handlungen, hier Berührungen, als persönliche Erbzeugungen vornehmen.

Obwohl die Feier des Karfreitages in Jerusalem auf verschiedene Orte und Zeiten ausgedehnt wurde, verlor das Gesamt des Christusmysteriums an diesem Tag nicht an Bedeutung und Wert, sondern behielt seinen inneren Sinn. Dies bedeutet, dass der Karfreitag nicht vom Pascha-mysterium zu trennen ist.

VELIKI PETAK U JERUZALEMU (4. st.)

Sažetak

Ovaj se članak bavi liturgijskim slavljem Velikog petka, posebno u Jeruzalemu, kako je to opisala hodočasnica Egeria u svom izveštaju o hodočašću s kraja 4. stoljeća. No, prije toga, autor se osvrće na podrijetlo Velikog petka i njegovu tradiciju do 4. stoljeća. Izvori pokazuju kako je Veliki petak u Zapadnoj crkvi u početku bio integriran u jednu proslavu Pashalne vigilije, a potkraj 4. stoljeća razvio se smjer od jedne proslave do uskrsnog trodnevlja. Autor obrađuje proslavu Velikog

⁷⁶ Vgl.: G. RÖWEKAMP, „Egeria. Itinerarium. Reisebericht“, 75.

petka u Jeruzalemu na temelju hodočasničkog izvještaja Egerije i pokazuje kako je postojala podjela bogoslužja na izvornim postajama Kristove patnje, a da pritom nije razbijen mistagoški unutarnji kontekst slavlja, koji je samo na taj način mogao osobito vrijediti za Jeruzalem. Uz to, autor nudi pregled drevnih mjesta slavlja, relikvije križa kao i teološku interpretaciju i posljedice proslave Velikog petka u Jeruzalemu.

Ključne riječi: *Veliki petak, Jeruzalem, Egerija - izvještaj o hodočašću, aptum diei et loco, Crkva Svetog groba, Armeniski lekcionar.*

Prijevod: Ivan Rako

UDK: 11:1 Yannaras C.
Izvorni znanstveni rad
Primljen: studeni, 2020.

Oliver JURIŠIĆ

Univerzitet u Sarajevu - Katolički bogoslovni fakultet
Josipa Stadlera 5
BiH - 71 000 SARAJEVO
oliverjurisic@gmail.com

CHRISTOS YANNARAS: METAFIZIČKA STRUKTURA OSOBE

Sažetak

Grčki filozof i teolog Christos Yannaras razvio je metafizičku strukturu osobe kroz pojmove prosopon, ek-stasis, hipostasis, energeia, apofatizam i eros. U ovom članku predstavljamo na koji način njihova međusobna povezanost formira metafizičku strukturu osobe, pri čemu izostavljamo teologiju odnosa čovjeka i Trojstva koju Yannaras razvija na tim temeljima.

Ključne riječi: Christos Yannaras, prosopon, ek-stasis, hipostasis, energija, eros.

Uvod

Teološka i filozofska misao Christosa Yannarasa (rođen u Ateni 1935.) u posljednjih nekoliko godina ima sve više odjeka zahvaljujući prijevodu nekih od njegovih najvažanijih djela poglavito na engleski jezik. U svojem opusu Yannaras se bavi velikim brojem tema teološkog, filozofskog i političkog karaktera. Teško je sažeti u kratkim crtama raspon ideja koje Yannaras zahvaća svojim pisanjem i promišljanjem. Yannaras proučava otačku, odnosno patrističku misao i teologiju, grčku filozofiju, noviju političku povijest grčkog naroda i njegove kulture, marksizam, političku filozofiju. Sve su to područja u kojima Yannaras nastoji svojim promišljanjem zahvatiti kako bi, baveći se njima, istakao neke temeljne naglaske svoje misli. Među te naglaske valja ubrojiti ponekad jednostran i površan pristup povijesti razvoja filozofske misli na Zapadu. Primjetno je kako Yannaras ne pridaje uvijek važnost povijesnim okolnostima i kontekstu kada se kritički odnosi prema nekom zapadnom misliocu ili teologu, odnosno filozofu. Ipak, ono što nas u ovom kontekstu posebno zanima, jest snažna metafizička crta Yannarasove misli koja prožima cijeli

njegov filozofski, ali i teološki opus.¹ Yannarasov pokušaj da udahne metafizičku injekciju određenim idejama kojima se bavi vidljiv je u njegovu pokušaju jedne kako je on sam opisuje kritičke ili relacijske ontologije. Dio te ontologije čini i Yannarasov pristup razumijevanju i shvaćanju pojma osoba koji obrađujemo u nastavku.²

1. *Ontičko i ontološko pitanje*

Christos Yannaras svoju filozofsku misao duguje različitim utjecajima, od kojih se posebno ističu dva imena: Martin Heidegger i Jean-Paul Sartre. Studirajući u Njemačkoj i kasnije Francuskoj, Yannaras u misli dvojice filozofa pronalazi opravdanje za kritiku zapadne metafizičke misli. Čitajući Heideggera, Yannaras tvrdi da je Heidegger otkrio kako se zapadna³ metafizika uvijek bavila *ontičkim*, ali ne i *ontološkim* pitanjem⁴, dok čitajući Sartrea, Yannaras zaključuje da je ideja *monističkog subjekta* u Sartreu pronašla svoj prirodni završetak u kojemu je *monistički subjekt* ništa drugo nego pojedinac koji spoznaje ništavilo kao svoju konačnu svr-

¹ Ovo je posebno naglašeno u Yannarasovu filozofskom pokušaju razrade metafizičke relacije između osobe, bića i bitka gdje ističe da je ontološka teorija koju predstavlja u biti utemeljena u teologiji. Usp.: Christos YANNARAS, *The Schism in Philosophy. The Hellenistic Perspective and its Western Reversal* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2015.), 205-210; 206.

² Usp.: Basilio PETRÁ, *Christos Yannaras. The Apophatic Horizon of Ontology* (Cambridge: James Clark and Co, 2019.)

³ Pod eufemizmom *zapad* Yannaras podrazumijeva filozofsku i teološku misao koja se razvija u zapadnom dijelu Europe pod utjecajem rimskog prava i skolastičke filozofije i postaje dominantna kultura današnjice. Svoj vrhunac doživljava u razdoblju srednjeg vijeka između XIII. i XV. stoljeća. Među *ontičare* Yannaras ubraja posebno Augustina i Tomu Akvinskog, dok u umjetnosti razdoblje gotike smatra izričajem *ontičkog* poimanja stvarnosti govoreći o gotičkom načinu arhitekture kao načinu razmišljanja (mali precizno obrađeni kameni blokovi su preslika *ontičkog* shvaćanja stvarnosti kroz pojmove, sudove, propozicije i definicije). Pod pojmom *ontički* Yannaras podrazumiјeva pokušaj da se metafiziku kao znanost izgradi na istim metodama i principima kao što je slučaj s prirodnim znanostima. Pojam *ontološki* označava pristup metafizici kao filozofskoj znanosti koja se temelji na iskustvu relacije između osoba. Usp.: Hristo JANARAS, *Istina i jedinstvo Crkve* (Beseda: Novi Sad, 2004.), 87-142. Usp.: Christos YANNARAS, *The Meaning of Reality. Essays on Existence and Communion, Eros and History* (Los Angeles: Sebastian Press and Indiktos, 2011.), 167-189. Usp.: Christos YANNARAS, *Person and Eros* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2007.), 96-104.

⁴ Usp.: Cristos YANNARAS, *On The Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite* (London-New York: Continuum, 2005.), 53. Usp.: C. YANNARAS, *The Schism in Philosophy. The Hellenistic Perspective and its Western Reversal*, 165-167; 180-183.

hu iz čega nastaje ono što se generički naziva *nihilizmom*.⁵ Iz promišljanja koja nastaju pod utjecajem te dvojice mislilaca Yannaras daje specifično značenje nekim problemima zapadne metafizike koji su bitno utjecali na cjelokupnu misao o ljudskom biću i antropologiji. Prvi problem Yannaras formulira kao pitanje: Je li pitanje o biću *ontičko* ili *ontološko*? Ako je pitanje o biću *ontičko* pitanje onda se susrećemo s pitanjem što je biće kao biće, što je to što ga čini bićem? *Ontičko* pitanje je pitanje o biću u sebi, o mogućnostima spoznaje bića što je ono u sebi. *Ontičko* pitanje je epistemološko pitanje. Iz tog pitanja Yannaras izvodi zaključak i kritiku da je zapadna metafizika oduvijek bila usmjerena na *ontičko* pitanje. Usmjerenost je rezultirala pokušajima objektivno-apodiktičke metode koja pozitivno definira biće isključivo kao objekt znanja čime se metafizika pretvorila u apodiktičku epistemologiju, u teoriju o mogućnostima spoznaje samog bića. Biće, da bi bilo spoznato, mora imati krajnju *ontičnost*. *Ontičnošću* Yannaras označava teorijsko-spoznajni postupak definiranja elemenata kojima se definira biće kao biće. *Ontičnost* ne označava samo one elemente kojima se pokušava definirati što je biće kao biće, nego što je ono nešto što biće čini onim što ono jest. *Ontičko* pitanje je i pitanje o bitku. Kao ilustraciju on navodi primjer *egzistencije* koja je *ontička* oznaka koja se dodaje biću kako bi se njome definiralo što je biće i omogućilo jasnu i preciznu intelektualnu spoznaju bića i njegova uzroka koji također ima egzistenciju kao *ontički* element. I zaključuje kako je *ontičko* pitanje pretvorilo metafiziku u znanstvenu demonstraciju postojanja bića kao objekta čistog metafizičkog istraživanja, što je rezultiralo time da se metafizika pretvori u teoriju spoznaje, odnosno u epistemologiju. *Ontičkom* pitanju se suprotstavlja *ontološko* pitanje koje nije pitanje o biću i što je ono što biće čini da bude biće, nego je riječ o odnosu između bića i bitka pri čemu je naglasak na onome što je ono što ih međusobno razlikuje. Nastojeći dati odgovor Yannaras isključuje tvrdnju kako je bitak objekt *ontičkog* pitanja, nego ističe kako je *ontološko* pitanje nemogućnost identičnosti između bitka i njegove spoznajno-teorijske definicije utemeljene na čistom intelektualnom promišljanju. *Ontološkim* pitanjem bitak se opire bilo kakvoj apodiktičkoj definiciji utemeljenoj na sposobnostima ljudskog intelekta u području teorijske spoznaje. Drugim riječima, on će za bitak ustvrditi kako je *bitak događaj (raz)otkrivanja*, a ne objekt intelektualne spoznaje njegovih *ontičkih* elemenata, iz čega onda posljedično proizlazi i njegova definicija. Yannaras prigovara zapadnoj metafizici da je na pitanje o bitku pokušala dati *ontički* odgovor, što je rezultiralo teorijskim definicijama koje su bitak

⁵ Usp.: C. YANNARAS, *The Schism in Philosophy. The Hellenistic Perspective and its Western Reversal*, 241-250.

pretvorile u objekt epistemologije isključivši ga iz metafizike. *Ontičko* i *ontološko* pitanje imaju isti objekt (bitak), ali polaze s različitih filozofskih pozicija. *Ontičko* pitanje je teorijsko-spoznajno pitanje, odnosno epistemološko. *Ontološko* pitanje je iskustveno-egzistencijalno, odnosno metafizičko. Yannaras proširuje svoje razumijevanje odnosa pojmove ontičko i ontološko smatrajući ih nužno povezanima s razumijevanjem čovjeka, odnosno antropologijom. Dakle, metafizika utječe na antropologiju, a ne obratno. Iz ta dva pristupa pitanju bitka, Yannaras nedvosmisleno izvodi dvije međusobne suprotstavljene antropologije ljudske osobe, od kojih jednu pripisuje zapadnoj metafizičkoj misli smatrajući je *ontičkom* i sumira je sintagmom o *monističkom subjektu*.

2. Monizam *subjekta*

Monizam *subjekta* je širok pojam kojim Yannaras opisuje različite vidove odnosa teologije, metafizike, epistemologije i znanja prema pojmu čovjeka u zapadnoj misli.⁶ U središtu monizma *subjekta* egzistiraju različiti oblici filozofskog i teološkog individualizma. Tako Yannaras prilično snažno kritizira zapadnu misao o grijehu i spasenju kao izrazito individualizirana iskustva. Grijeh i spasenje su privatna stvarnost pojedinca kojemu zajednica služi, isključivo kao instrument spasenja i oproštenja. Kako bi pojedinac postigao moralnu sigurnost u spasenje i oproštenje, razvijen je cijeli sustav individualizirane teologije kojim se, služeći se definicijama i juridičkim pristupima, osigurava psihološku sigurnost individui da će se spasiti i da su joj grijesi oprošteni.⁷ S teološke dimenzije monističkog *subjekta* Yannaras prelazi na filozofsku dimenziju koja je u metafizici i epistemologiji izražena kao *ontičko pitanje*, odnosno pokušaj da se metafizički pojmovi bića, bitka i biti epistemološki pojmovno odrede kao apodiktički spoznatljivi kroz racionalne definicije. Yannaras optužuje zapadnu filozofsku misao da je izjednačila pitanje znanja s pitanjem bitka zbog čega zaključuje da je epistemologija, odnosno problem znanja, zamjenila metafiziku, odnosno *ontološko pitanje*, pitanje o razlici između bića i bitka.

⁶ Usp.: C. YANNARAS, *The Schism in Philosophy. The Hellenistic Perspective and its Western Reversal*, 244. Usp.: Christos YANNARAS, *Relational Ontology* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2011.), 7.

⁷ Usp.: Christos YANNARAS, *The Freedom of Morality* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1984.), 22-27. Usp.: Christos YANNARAS, *Against Religion. The Alienation of The Ecclesial Event* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2013.) [Ovdje Yannaras razvija pojam *religionization* kao pokušaj da opiše religijski individualizam koji karakteriziraju: individualnost, psihologiju, ideologiju, autoritet i demonizacija ljudske seksualnosti].

Spajajući individualizirane teologije i epistemologiju kao filozofsku disciplinu koja i samoj metafizici određuje granice njezinih spoznaja, Yannaras dolazi do fenomena monizma *subjekta* koji, prema njegovu razumijevanju, ima i antropološke posljedice.⁸ Monistički *subjekt* nije konkretni čovjek ili opći pojam čovjeka, nego sustav mišljenja, način kako se razumijeva cjelokupna stvarnost čovjeka i njegova narav.⁹ Razumijevanje monističkog *subjekta*, koje se utemeljuje na pokušajima racionalnih definicija individualnih biti metafizičkih stvarnosti uključujući i čovjeka, polazi od pokušaja racionalne definicije njihove biti. Proces ovog razumijevanja dopire do definicija čovjeka kao racionalnog bića, što Yannaras kritizira kao manjkavost i nedostatak jer se iz pokušaja definiranja čovjeka izostavlja opisivanje čovjeka kao osobe i kao relacije. Svaki monizam *subjekta* koji pristupa čovjeku preko neke apsolutne definicije njegove biti za Yannarasa biva metafizički i egzistencijalno, a time i antropološki, nedostatan. Odbacujući monizam *subjekta* kao univerzalni pokušaj definiranja naruvi specifičnih stvarnosti kroz apsolutizirano čisto racionalno mišljenje, Yannaras upućuje prigovor zapadnoj misaonoj tradiciji da je čak i u razumijevanju čovjeka kao osobe zanemarila i zapostavila egzistencijalni i odnosni karakter njegove naravi koju Yannaras opisuje pojmom osoba. Stoga ne iznenađuje kada Yannaras opisuje osobu kao relaciju, odnosno *egzistencijalnu drugost*. Do pojma *egzistencijalne drugosti* kao relacije kojom se opisuje stvarnost osobe Yannaras dolazi razradom nekoliko različitih pojmoveva prisutnih u teologiji i filozofiji od kojih je prvi pojam *prosopon*.

3. Prosopon

Za razliku od uvriježenog identificiranja pojma *prosopon* s pojmom *osoba*, prema kojem osoba biva definirana kao ono što je ispod, u temelju (*subiectum*), Yannaras *prosopon* ne smatra pojmom kojim se opisuje cjelokupna stvarnost osobe. *Prosopon* je pojam koji nas uvodi u pokušaj razumijevanja osobe i Yannaras ga razumijeva kao stajati nasuprot. *Prosopon* još uvijek nije osoba, nego osoba se manifestira ili otkriva kao netko tko stoji nasuprot nekoj drugoj osobi.¹⁰ Pojam *prosopon* nije dovoljan da se iz njega samog izvede metafizičko razumijevanje osobe kao *egzistencijalne drugosti*. Ono što *prosopon* izriče, tek je jedna od osobina osobe. Pristupaju-

⁸ Usp.: C. YANNARAS, *On The Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, 27; 31; 45.

⁹ Usp.: Christos YANNARAS, *Postmodern Metaphysics* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004.), 1-19.

¹⁰ Usp.: Hristo JANARAS, *Azbučnik vere* (Beseda: Novi Sad, 2019.), 51.

ći pojmu *prosopon* i tumačeći ga kao određeno suprotstavljanje, Yannaras nastavlja kritiku one misli koja u *prosoponu* vidi subjekt (*subiectum*), samostalno ljudsko biće koje je po svojoj biti takvo da je odvojeno od svake metafizičke relacije od drugih. Razumijevanje *prosopona* kao *subiectuma* pospješilo je sve one teološke i filozofske pokušaje da se ljudsko biće racionalno definira odvojeno i isključeno iz metafizike relacije i da se, služeći se definicijom, pokušava izreći sveukupan metafizički i egzistencijalni doživljaj ili iskustvo ljudskog bića. Yannaras odbacuje uvriježenu misao kako je definicija ljudskog bića kao bića racionalne naravi potpuni i krajnji metafizičko-egzistencijalni izričaj stvarnosti čovjeka kao osobe. Dapače, u pokušaju definiranja biti ljudskog bića kao samodostatnog racionalnog *subiectuma* Yannaras vidi teološko i filozofsko osiromašenje egzistencijalnog iskustva koje čovjek može imati i ima u odnosu (relaciji) s drugim čovjekom. Kod Yannarasa *prosopon* nije statično definirana bit ljudskog bića, nego događaj dinamizma između *prosopona* i nekoga ili onoga tko joj stoji nasuprot. Iz tog razloga kod Yannarasa ne pronalazimo definiciju *prosopona*, nego pronalazimo metafizičku i egzistencijalnu filozofsku misao kako se *prosopon* ne može samostalno izricati kroz racionalnu definiciju, niti definicija otkriva ili razotkriva *prosopon*, nego se *prosopon* kao početna točka metafizičkog strukturiranja ljudskog bića uvijek otkriva kao *prosopon* relacije, kao *prosopon egzistencijalne drugosti* u odnosu na onoga tko mu stoji nasuprot.¹¹ Otkrivanje *prosopona* kao relacije, kao egzistencijalne drugosti odvija se kroz *energeiu* koja manifestira *prosopon* kao *prosopon* koja je u mogućnosti *ek-stasisa*.

4. Energeia, ek-stasis i apofatizam

Yannaras razlikuje bit (narav) i *energeiu* kao pojmove. Za njegovo je metafizičko strukturiranje ljudskog bića razlikovanje biti i *energeie* od velike važnosti pri čemu ne propušta kritizirati zapadnu misao da je zanemarila ovu bitnu razliku i ostala zarobljena problematikom pojma bit ili narav isključujući filozofske mogućnosti pojma *energeia* u govoru o ljudskoj osobi.¹²

¹¹ Usp.: H. JANARAS, *Azbučnik vere*, 50. Usp.: Christos YANNARAS, *Person and Eros* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2007.), 5-6. Usp.: C. YANNARAS, *Relational Ontology*, 10; 38; 47. Usp.: C. YANNARAS, *On The Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, 84. [U svojoj relacijskoj ontologiji daje različita značenja pojmu *relacija*. U ovom kontekstu *relacija* je istovremeno konstitucija nekog bića i naša spoznaja tog bića kao egzistencijalne drugosti.]

¹² Usp.: C. YANNARAS, *Person and Eros*, 52-59; 65. Usp.: C. YANNARAS, *The Schism in Philosophy. The Hellenistic Perspective and its Western Reversal*, 80-83.

Dok bit ili narav može ostati skrivena, njezina *energeia* se može manifestirati kao otkrivanje naravi onomu koji stoji nasuprot. U tu svrhu kako bi istakao tu razliku, navodi promatranje Van Goghove slike.¹³ Narav ili bit Van Gogha nam ostaje nepoznata čak i kada bismo imali priliku živjeti i poznavati Van Gogha. Područje gdje se Van Gogh nama otkriva kao *prosopon*, jest njegova slika. Slikajući na nekom platnu određeni prikaz, *prosopon* Van Gogha se manifestira kao specifična *energeia* Van Gogha koja omogućava njegovu *prosoponu* da *ek-stasis* (izide iz sebe ne u smislu ekstaze nego u smislu aktualizacije Van Gogha kao *prosopon*¹⁴ koji se otkriva našoj spoznaji) i predstavi nam se kao egzistencijalna drugost. Yannaras zaključuje da iz razloga što se *prosopon* Van Gogha manifestira ili *ek-stasis* (izlazi iz sebe), kao osobna i unikatna *energeia* Van Gogha, možemo promatrajući specifičnu sliku, potvrditi ovo je Van Gogh. Yannaras razlikuje *energeie* kao načine na koji *prosopon ek-stasis* (izlazi iz sebe) prema onom koji mu stoji nasuprot. Postoje opće ili zajedničke *energeie* ljudske biti koje pripadaju svim ljudima (znati, razumjeti, ljubiti, osjećati, doživljavati). U njih se ubraja široko područje ljudskih sposobnosti uključujući i područja umjetnosti, književnosti, filozofije, religije i općenito kulture. *Energeie* su mogućnosti *prosopona* koje se kao mogućnosti nalaze u svim ljudima. Ipak, svaki *prosopon* aktualizira određenu *energeiu* kao jedinstvenu aktualnost svojeg *prosopona* tako što se dotad skriveni *prosopon* razotkriva kroz svoju jedinstvenu *energeiu* kao *ek-stasis* drugom *prosoponu* kao egzistencijalna drugost. Iz odnosa *prosopona* i *energeie* kao tehničkih pojmoveva Yannaras izvodi zaključak da je u metafizičkom smislu biti relacija ili egzistencijalna drugost početna točka bilo koje metafizike o ljudskoj osobi i da se i sam govor o bitku treba izjednačiti s govorom o relaciji.

Nadalje, on produbljuje svoju filozofsku tvrdnju o relaciji kao početku metafizike ljudske osobe koristeći se pojmom *apofatizma*¹⁵ kojemu daje vrlo specifično značenje. Odbacujući dualizam spoznaje, koji se temelji na *via positiva* i *via negativa* koji se često susreće u filozofiji i teologiji srednjeg vijeka koje Yannaras izjednačuje s pokušajima racionalnog definiranja na-

¹³ Usp.: C. YANNARAS, *Person and Eros*, 37-38. Usp.: C. YANNARAS, *The Schism in Philosophy. The Hellenistic Perspective and its Western Reversal*, 85.

¹⁴ Usp.: C. YANNARAS, *Person and Eros*, 20.

¹⁵ Usp.: C. YANNARAS, *The Schism in Philosophy. The Hellenistic Perspective and its Western Reversal*, 72-75. Usp.: C. YANNARAS, *Person and Eros*, 21-22. Usp.: Christos YANNARAS, *Postmodern Metaphysics* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004.), 84-85. Usp.: C. YANNARAS, *On The Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, 17:29. [On opisuje *apofatizam* kao stav protiv znanja i verifikacije znanja isključivo s pomoću konceptualnih ideja. O *apofatizmu osobe* govori kao otkriću relacije koju osoba ostvaruje s drugom osobom. U tom procesu osoba otkriva i svoju vlastitu ontološku strukturu.]

ravi božanskog, Yannaras *apofatizam* vezuje uz pojam relacije. Poznavati drugog za Yannarasa je *apofatički* proces, dakle nije moguće apodiktičko znanje o u sebe zatvorenoj individui. Individua se mora otkriti prema van nasuprot nekom drugom kao *prosopon* kroz svoje *energeie* tako što će *ek-stasis* prema drugom. Drugi upoznaje i spoznaje onoga koji je izišao iz sebe kroz njegove *energeie*, ali narav ili bit otkrivenog ostaje skrivena i nespoznatljiva. On inzistira da se *apofatizam* ne događa kao u sebe zatvoreni spoznajni racionalni postupak kojim jedna individua absolutno spoznaje neki u sebe zatvoren *subiectum* s pomoću definicije. *Apofatizam* nije definiranje osobina *subiectuma* iz čega se onda rađa definicija onoga čije su osobine definirane. *Apofatizam* je spoznajni susret dvaju *prosopona* gdje se i jedan i drugi *prosopon* otkrivaju na način da se kroz *energeiu prosopona* spoznaje djelomično nešto o onom drugom koji nam stoji nasuprot, ali nikada absolutno i do kraja u svojoj biti. Specifičnim konceptom *apofatizma* kao spoznajne relacije između dvaju *prosopona* Yannaras nastoji izbjegći, ali i uputiti kritiku onim teološkim i filozofskim polazištima koji pri pokušaju da definiraju objekt spoznaje i njegovu bit zanemaruju ili isključuju relaciju kao temeljno polazište metafizičko-egzistencijalnog razumijevanja ljudske osobe. U tom kontekstu relacije kao djelomično i spoznajnog procesa, odnosno apofatizma treba razumjeti i upotrebu pojma *hipostasis*.

5. Hipostasis

Pojmom *hipostasis* Yannaras opisuje egzistencijalnu stvarnost koja se aktualizira realizacijom biti. *Hipostasis* opisuje egzistencijalni (stvarni) karakter pojavnosti univerzalne biti ili naravi. *Hipostasis* označuje nositelja određene biti kojemu sama bit duguje svoju specifičnu metafizičku konstituciju i realizaciju. Kada govori o ljudskoj osobi kao *hipostasis*, on podrazumijeva pod ljudskom osobom egzistencijalno događanje u kojem se ono što je zajedničko svim ljudskim osobama kao opće *energeie* aktualizira ili realizira na unikatan način kroz konkretnu egzistenciju pojedine ljudske osobe.¹⁶ *Subiectum* nije u sebe zatvorena definicijom omeđena narav, nego specifična egzistencijalna realizacija zajedničke ljudske biti kroz *hipostasis* jedinstvene ljudske osobe. Yannaras ljudsku osobu opisuje kao *hipostasis* koji kroz sebe realizira *hipostasis* cjelokupnog čovječanstva kroz specifičnu *energeiu* koja je opća *energeia* prisutne metafizičke mogućnosti ostvarenja svakog ljudskog bića. Za razliku od *energeia* koje su specifične opće sposobnosti, *hipostasis* je metafizičko otkrivanje same ljudske biti

¹⁶ Usp.: H. JANARAS, *Azbučnik vere*, 47.

koja se otkriva kao drugost, sloboda, slobodno ljubavno sebedarivanje. *Hipostasis* prethodi *energei* kao ono što temeljno realizirajući neku opću *energeiu*, istovremeno se otkriva kao specifični *hipostasis* biti te osobe. Ako se vratimo primjeru s Van Goghom, *hipostasis* bi bio sam Van Gogh čiji se *hipostatis*, koji već prethodi *energei* skriven u samoj biti Van Gogha otkriva kao *hipostasis* jer Van Gogh realizira neku specifičnu *energeieiu* svoje naravi. U pitanju je *energeia* slikanja. *Energeia* slikanja je univerzalna *energeia* koja se kao opća *energeia* nalazi kao mogućnost u svim ljudima, dok *hipostasis*, realizirajući neku od općih *energeia*, otkriva egzistencijalnu drugost te osobe istovremeno otkrivajući dio njezine naravi, ali nikada je ne otkrivajući apodiktičnoj i absolutnoj racionalnoj spoznaji kroz definiciju. Odnos *energeie* i *hipostasisa* Yannaras opisuje kao apofatički odnos jer spoznaja o drugom i njegovoj biti događa se isključivo kroz našu relaciju s *energiom* drugog koja manifestira njegov specifični *hipostasis* kao nama nasuprot suprotstavljenoj egzistencijalnoj drugosti. Spoznaja egzistencijalne drugosti osobe, odnosno naše otkrivanje drugog kao relacije, događa se i kroz ono što Yannaras opisuje pojmom *eros* koji je posljednji metafizički element strukture osobe.

6. Eros

I kod pojma *erosa* Yannaras ne propušta istaknuti njegovo monističko razumijevanje kao nečega što je identično seksu i pornografiji što je uzrokovano individualizmom poimanja *erosa*. Individualizam *erosa* on shvaća kao metafizičku zatvorenost *subiectuma* u samodostatnost. Individualizirani *eros* je metafizička mogućnost odsutnosti relacije *subiectuma* s egzistencijalnom drugošću osobe. *Eros* je egzistencijalno samonadilaženje *subiectuma* koji stupa u relaciju. U događaju samonadilaženja *eros* se manifestira kao absolutna egzistencijalna ostvarenost *subiectuma* koji, ostvarujući erotsku relaciju (erotska relacija je nadilaženje samo-dostatnosti *subiectuma* i *ek-stasis* prema egzistencijalnoj drugosti) s drugim, postaje za drugog također egzistencijalna drugost.¹⁷ Yannaras nijeće samostalnu metafizičku egzistenciju *erosu* kao nekom metafizičkom načelu koje može postojati neovisno o postojanju osobe i prethoditi joj. *Eros* je metafizički događaj između osoba i tek u događaju susreta osoba događa se i sam *eros* koji svoje postojanje crpi iz njihova susreta koji se događa slobodno kroz ljubav.¹⁸ Sloboda i ljubav kao temelji *erosa* mogu postojati jer im u metafizičkom redu stvarnosti prethodi osoba. Yannaras formira jednu

¹⁷ Usp.: C. YANNARAS, *Person and Eros*, 38.

¹⁸ Usp.: C. YANNARAS, *Person and Eros*, 150-155.

opću metafizičku strukturu u kojoj *eros* ne igra ulogu načela ili temelja, nego se *eros* pojavljuje kao mogućnost susreta osoba koje onda slobodno u ljubavi manifestiraju *eros* kao egzistencijalno ostvarenje i samonadilaženje metafizičkog ostanka u stanju u sebe zatvorenog *subiectuma*. *Eros* nastaje u procesu događaja susreta između osoba pri čemu *eros* ne biva isključivo fizičko i biološko iskustvo pojedinca koji koristi drugog pojedinca kao sredstvo sebeljublja, nego kao *ek-stasis* da bi se nadišlo granice *subiectuma*. *Eros* je proces samonadilaženja i samoostvarenja osobe koji se ne može dogoditi ako nemamo na drugoj strani *prosopon* drugoga, egzistencijalnu drugost koja također kroz *ek-stasis* stupa u relaciju s nama. Inzistiranje na *erosu* kao jednom od elemenata metafizičke strukture ljudske osobe povezano je i s njegovim razumijevanjem spoznaje osobe o kojoj smo prethodno govorili kao *apofatizmu*. U ostvarenju *erosa* kao susreta s egzistencijalnom drugošću *prosopona* druge osobe, *apofatizam* ostaje i dalje temeljni način znanja i spoznaje o drugom. Kroz *eros*, *prosopon* drugi izlazi iz sebe (*ek-stasis*) i kroz to izlaženje njegova *energeia* ili *energeie* manifestiraju njegovu narav, ali je ne otkrivaju apsolutno i ona nam ostaje skrivena.¹⁹ Preko njegovih *energeia* koje se manifestiraju kroz *eros* (*eros* ostaje uvijek mogućnost egzistencijalnog samonadilaženja *subiectuma* i prelazak u aktualiziranu relaciju s drugim kao osoba s osobom) upoznajemo *prosopon* drugog. Neke od *energeia* *erosa* kao dijela metafizičke strukture osobe mogu biti zagrljaj, nježnost, intimnost, odustajanje od sebe za drugog, žrtvovanje za drugog, odricanje, svladavanje sebeljublja i narcisoidnosti, potpuno povjerenje u drugog. Ovi trenuci su trenuci *energeie* *erosa* kroz *prosopon* drugog koje izražavaju *eros* kroz egzistencijalno nadilaženje sebe i aktualizaciju onih *energeia* *erosa* kroz koje nas drugi prepoznaje i upoznaje kao egzistencijalnu drugost.

Zaključak

Yannaras osobu razumijeva kao stvarnost utemeljenu na relaciji. Relacija se izražava istovremeno kao *prosopon*, *energeia*, *ek-stasis*, *hipostasis* i *eros*. Bilo bi pogrešno te metafizičke elemente promatrati kao međusobno odvojene procese ili ih razumijevati kao neki vremenski tijek. Osoba se ne otkriva kao formalni ili konceptualni *subiectum*, kao logičko-apodiktička definicija iz koje proizlazi njezina bit. Osoba je neprekinut

¹⁹ Usp.: C. YANNARAS, *Person and Eros*, 20. [On razlikuje *apofatizam naravi* od *apofatizma osobe*. *Apofatizam naravi* ostaje skriven našoj spoznaji. *Apofatizam osobe* kao relacija dostupan je našoj spoznaji jer osoba *ek-statis* kroz *energeiu* komunicira s nama svoju egzistencijalnu drugost pri čemu njezina narav ostaje nespoznatljiva za nas.]

događaj relacije *prosopona*, *energeie*, *ek-stasisa*, *hipostasisa* i *erosa* koje zajedno osobu nama otkrivaju kao egzistencijalnu drugost. Njegova metafizička struktura ljudske osobe ne poznaje i ne prihvata mogućnost postojanja osobe kao u sebe trajno zatvorenu i definicijom omeđenu individuu. Osoba biva događaj erotske aktualizacije kao relacije sebedarivanja kroz samonadilaženje zatvorene individualnosti u relaciji nasuprot nekoj drugoj egzistencijalnoj drugosti, odnosno drugoj osobi. Njegovu metafizičku strukturu ljudske osobe treba promatrati u širem kontekstu pokušaja povezivanja metafizike s antropologijom i drugim pristupima čovjeku, pri čemu on snažno podcrtava misao kako antropologija proizlazi iz metafizike. U tom kontekstu treba pristupiti i Yannarasovoj kritici zapadne misli koju optužuje, nerijetko površno i nekritički, da je raskinula temeljnu povezanost ili odnos metafizike s antropologijom. Stoga kada govorci o ontičkom pitanju, i generalno o ontičnosti kao bolesti i nedostatku zapadne misli, ima na umu pokušaje da se metafizika uspostavi kao samostalna znanost slična pozitivnim ili prirodnim znanostima. On misli da ontičnost i ontičko pitanje ne mogu biti dostatan odgovor niti polazna točka za antropologiju jer je ontičnost stvorila fenomen monizma subjekta koji isključuje govor o *prosopon*, *ek-stasis*, *hipostasis* i *erosu* kao temeljnim elementima jedne metafizički usmjereni i osmišljenje antropologije, a time je isključen i govor o ljudskoj osobi. Ne čudi onda da Yannaras zapadnu misao o pitanju bića i bitka vidi kao individualističku i zatvorenu u sebe, usmjerenu isključivo na apsolutizirane apodiktičke, racionalne i logičke definicije naravi ili biti određene stvarnosti što je rezultiralo zaboravom ontološkog pitanja. Ontološko pitanje on ne smatra pitanjem o zaboravu bilo kakvog bitka. Yannaras pitanje o bitku usko i čvrsto povezuje s antropološkim pitanjem o ljudskoj osobi kao relaciji i s kršćanskim teologijom Trojstva. Slijedeći svoju misao dolazi, Yannaras do zaključka kako je bitak relacija osoba koja se slobodno otkriva kao relacija ljubavi. Bitak biva identičan relaciji, relacija biva identična ljubavi, a ljubav je identična samom bitku. Iz ovog pristupa poimanju bitka metafizička struktura ljudske osobe nije ništa drugo nego poziv čovjeku da participira u jednom bitku pojmljenom kao relacija ljubavi što će on razraditi u svojoj teološkoj misli. U njegovu snažnom (iako u slučaju Zajorda pomalo nekritičkom) povezivanju metafizike i antropologije (kasnije teologije) moguće je razumjeti odakle njegov govor o ontičnosti, ontološkom, monizmu subjekta i apofatičkoj spoznaji. Tek će u teologiji Trojstva i odnosa prema čovjeku ova metafizička struktura ljudske osobe doći do izražaja. Ovdje smo samo predstavili neke temeljne pojmove.

CHRISTOS YANNARAS: THE METAPHYSICAL STRUCTURE OF A PERSON

Summary

The Greek philosopher and theologian Christos Yannaras developed a view of the metaphysical structure of a person using terms such as prosopon, ek-stasis, hipostasis, energeia, apophaticism and eros. In this article, we offer an exposition of these terms and examine how, taken together, they represent the metaphysical structure of a person. The article leaves to one side the theology of the Trinity that Yannaras developed on the basis of this metaphysical structure.

Keywords: Christos Yannaras, prosopon, ek-stasis, hipostasis, energeia, eros.

Translation: Oliver Jurišić and Kevin Sullivan

UDK: 316.74:2
316.4:[17:2-675]
Prethodno priopćenje
Primljeno: veljača, 2021.

Anton JAMNIK

Faculty of Theology - University of Ljubljana
Ciril metodov trg 4
SL - 1000 LJUBLJANA
anton.jamnik@guest.arnes.si

ETHICS, COMMUNICATION, RELIGIOUS DIALOGUE IN GLOBAL WORLD

Summary

In our global world again religious beliefs play a fundamental role in the make-up of a cultural group and of a society. This is due to the fact that religious beliefs give definition to a society as a whole, or better, to the specific social group existing within it. This 'definition' consists in the shaping of behavior, of one's way of thinking, and of common values, both in terms of the relationship between the human being and the Divine sphere, and that which regards the relationships between the human being and the world, others, and himself. In the first case, that is, the relationship between the individual and the One, we can consider religion in a strict sense, while, in the second case, the individual's relationships with the world, others, and himself have to do with the inherent ethical aspects of these religious beliefs. Finally, in globalization we have to move in the direction of acknowledging the fact that there are some ethical aspects that are shared by various religious groups. In order to carry out this task, we must be aware that through the way itself, in which the possible comparison between religions, and through the manner of communication, can we open up a common space: a space that works because specific ethical principles are carried out. Only in this way, is it possible to open paths to the achievement of universal sharing among religions in the time of globalization.

Keywords: religion, culture, globalization, ethics, common good, dialogue, communication, dignity of person, plurality, values.

General introduction

In my paper I will try to analyze the particular situation in which we are living today; today: in our contemporary global world. In this world cultural and, above all, religious conflicts are in fact more and more widespread. It is a common experience. But it is not only a matter of fact. We cannot only describe and explain today's globalization of conflicts, for example, from a sociological, historical, or political point of view. In my opinion it is more important to discuss the mentality by which these

conflicts are supported. It is necessary to understand the *logic* of conflict: the hidden reason by which conflicts can arise and can be argued.

This will be the aim of my paper. I will try to describe this logic. I will try to discuss some elements that can help us to understand our contemporary situation in time of globalization. I will try to outline another perspective which can show other solutions, other pattern of relationship: in which conflicts are not unavoidable.

Today's religious and cultural tensions. In our world again religious beliefs play a fundamental role in the make-up of a cultural group and of a society. This is due to the fact that religious beliefs give definition to a society as a whole, or better, to the specific social group existing within it. This 'definition' consists in the shaping of behavior, of one's way of thinking, and of common values, both in terms of the relationship between the human being and the Divine sphere, and that which regards the relationships between the human being and the world, others, and himself. In the first case, that is, the relationship between the individual and the One, we can consider religion – this will be dealt with more thoroughly later – in a strict sense, while, in the second case, the individual's relationships with the world, others, and himself have to do with the inherent ethical aspects of these religious beliefs.

However, it is not only in the spheres of religion and ethics that religious beliefs deeply influence a cultural group. One must take into consideration the *political* aspect that bears influence on culture. Religious beliefs, in fact, not only influence the cultural make-up of a society, but also interact with social institutions. Moreover, these beliefs usually lead to the creation of more specific institutions, which operate autonomously in society.

1. What is religion in the sphere of globalization?

However, before discussing this topic, we have to clarify what is religion, what is religion in its proper meaning, and what religions are and can be in our contemporary world. In order to answer the first question – What is religion? – it is necessary to start with a brief etymological digression. In fact: what is the origin of the term 'religion'? The Latin *religio* – hence 'religion' as it is termed in various European languages – particularly suggests two etymological meanings. Cicero's definition in *De natura deorum*,¹ where the term '*religio*' is related to the verb *relegere* which means diligently putting into practice that which is necessary to worship

¹ Marcus Tullius CICERO, *De natura deorum*, pars II, Francis BROOKS (ur.), *Marci Tullii Ciceronis, De nature deorum* (London: Methuen, 1896.), 72.

the gods, defining as religious those who carry out these deeds. In other words, this etymology highlights the constant repetition that marks certain types of deeds, emphasising the fact that religion is always tied to specific cultural and ritualistic practices. Ritualistic and ethical practices adequately develop in the political dimension of human beings.

The other etymology, that is even more engraved in our concept of religion is offered by Lactantius, a Christian writer in the *Divinae institutiones* three centuries after Cicero. In Lactantius's work the term '*religio*' is made to derive from the verb *religare*.² In other words, religion is shown as the attitude creating a specific bond – *religamen* – which connects human beings to God. Lactantius describes this bond as connected to *pietas*, as similar to the respect and the obedience that are due to the God of the Holy Scriptures. This way the aspect of public practice is left in the background, while acceptance and preservation of the bond with God become very important.

These etymologies therefore identify two sides which are present in the religious practice: the public dimension of ethic and liturgical practice, that is emphasized by Cicero, and the inner character of that bond which through the experience of *pietas* unites human beings to God. Both, however, reveal and emphasize the specific character of a religious attitude: 'Religion' involves particular forms of relationship: relationship between God and human beings; relationship among human beings. I shall argue that there are two challenges for Christianity from globalization. First, theology has long engaged with political thought in the West, especially in terms of Luther's "two kingdoms" theory. There is also the relationship of Christianity to the great nineteenth-century ideologies of socialism and neo-liberalism. However, the impact of globalization is such that there is little certainty any more about the future of politics.³ Once there were political theories of justice, which were rationalist, utilitarian, and dependent on classical theories of the citizen in the nation-state. In their place today comes a much greater reliance on ad hoc theories, which are pragmatic in a fast changing world. For example, Martha Nussbaum⁴ and Amartya Sen⁵ speak of "multiple identities" as a basis for a theory of justice which can

² LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, pars IV, Samuel BRANDT – Gerogius LAUBMANN (ur.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum*, 19/2 (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaft, 1890.), 28.

³ Jones LLOYD, „Blessed Are the Pure in Heart“: *New Statesman* 23 April (2001), 8-10.

⁴ Martha NUSSBAUM, *Women and Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 34-38.

⁵ Amartya SEN, *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 158-175

enable a response to poverty. Even if globalization as a phenomenon has been, over interpreted,⁶ such a philosophical shift is of great significance, and has led many political scientists to rethink much of their analysis of political life.

The second challenge is the practice of mission. Local churches in large cities are the future for much of Christianity across the world. As these become less and less Western in their understanding of authority, tradition, and beliefs, the practice of Christianity will become more diffuse and harder to fit within a conventional doctrinal framework. The issue of mission is central to the global future of Christianity. There has been a great deal of writing in contemporary theology on the future of mission, arising from the idea of "the church as counterculture".⁷ David Bosch, Murray Demster, and others have all highlighted the importance of urban mission, as have Laurie Green and Andrew Davey. Their writing is important because it mediates the praxis of non-Western, yet urban, Christianity into England. The challenge is to contextualize the practice of mission in a way that is sensitive to the local culture.

What is interesting is how the discussion of justice and multiple identities combines with reflection on mission. The theories of justice found in Nussbaum and Sen are important because they generate in communities a vision of what is possible. Such a vision in turn has the power to create social change, and to prevent catastrophic poverty and famine. The agents in developing countries are local – often faith – communities. In the case of the churches, it is clear that the local Christian communities which Sen and Nussbaum see as fundamental are both engaging with theories of justice in a way very different from traditional political theories, and also seeking to practice new forms of mission. The tension is very creative: in the expanding global cities the crucial factor is to hold together both a mission strategy and a justice strategy. The fascinating question is whether the alliance of Christians with secular bodies against poverty is affected by the growth of local forms of Christianity: whether, in fact, the question of justice and identity is related to the issue of mission. In my view, the question of the understanding of mission and justice by local churches across the globe will introduce a new factor into the debate about the future of Christianity.

⁶ Colin HAY – David MARSH, *Demystifying Globalization* (London: Macmillan, 2000), 201-257.

⁷ Michael BUDDE – Robert BRIMLOW (ur.), *The Church as Counterculture* (Albany: State University of New York Press, 2000), 25-40.

In other words, I think that the future of non-Western Christianity will be on the one hand a struggle, in alliance with secular bodies and environmental and feminist movements, against poverty and violence. On the other, it will be about the mission of local Christian groups („churches“) in predominantly urban areas. The alliance with secular bodies raises the complex philosophical issue of which theory of justice unites Christian groups with these bodies. The issue of mission and inculturation raises a different question: that of the identity of Christianity in the movement of the Spirit.

2. What is Meant by Speaking of Globalization and the meaning of religion and culture in time of globalization?

It is no longer the view of international theorists that globalization is a single process. Rather, several changes have taken place. First, there is a return to the pre-1914 situation of global trade, capital mobility, and immigration. It is not exactly the same, but the trends point to a rough similarity. In particular the mobility of capital is now very great, as it was before 1914, but on a much vaster scale. Second, there is a series of processes, including flows of information, capital, etc., which exacerbate many local political, social, cultural, and economic tendencies to breaking point. These flows do not amount to a “global process” – globalization is not a demonic external force – but they do produce a crisis for political life in many regions of the world. Putting it another way, what has happened is that political forces in many societies have devalued the legitimacy of the modern state. Globalization has helped that, but the process was underway in any case. Much of the political legitimacy built up between 1945 and 1980 in non-Western nations that had gained political independence during these years was very fragile at best, and in Western democracies in this period the power of the state overreached itself. The secular ideologies of socialism were very strong in the period 1945-60: Ben Gurion in Israel built a secular.

Israeli state, with kibbutzim as the great vision of the future; there were similar commitments in India with Nehru, Nasser in Egypt, and Nyerere in Tanzania. Most of these saw little relevance in religion except as a private matter (Nyerere was an exception here). These political movements were overambitious and by 1990 were shattered, both economically and in terms of ideology. Third, there is an awareness that cultural patterns and flows now reach across the globe, even if again it is a mistake to speak of global culture. This spread is combined with enormous and desperate poverty for some people who live in the growing sprawl of

cities across the developing world. However, here again there has been to my mind persuasive criticism by Hay and Marsh⁸ of the unwarranted determinism of a neo-Marxist reading of what is in fact contingent, local culture, even if it is affected by patterns which are replicated across the globe. There is no determinism in the development of nations, nor of their citizens.

3. Forms of Discourse about Globalization

Globalization has been discussed at length in the last decade, within academic, political, and business circles. It is hardly surprising that theologians, church members, and church leaders have also commented on it.⁹ The churches are seen as the defenders of local culture, welfare states, and sustainable economics against the imperialism of global forces, harsh multinationals, and the trivializing of culture. However, within the secular debate there are distinct discourses, which have particular forms of dialogue.

Economists discuss the extent to which the market approximates to perfect competition, as in neoclassical theory, by the perfect, global mobility of goods, labor, and capital. Capital in turn can be created by both financial and social, or institutional, investment. A global market has been created by deregulation, financial liberalization, and the changes created by information and telecommunications technology. It is sometimes called a „technological revolution“, although it should be noted that the time between a technological advance and its full implementation in business and society may be considerable.

In a similar, related, but nevertheless distinct area, political economists debate whether these economic processes contribute to the diminution of the power of the state. In one way it is clearly true. In my own quite short lifetime, the British government has ceased to ration mortgages through indirect controls on lending by financial companies, withdrawn to a large extent from its management of the export of capital, and ceded the setting of interest rates to the national Bank of England. Capital mobility and the power of the markets may weaken the authority of national governments in fiscal and monetary policy.

Sociologists have also argued about whether there is a global civil society, especially in the growing number of nongovernmental organiza-

⁸ Colin HAY – David MARSH, *Demystifying Globalization*, 133-145.

⁹ Max STACKHOUSE – Peter PARIS (ur.), „God and Globalization“, *Religion and the Powers of the Common Life*, sv. I. (Harrisburg: Trinity, 2000), 200-212.

tions (NGOs). A similar debate occurs about the increased urbanization of our world, and how far such cities share common features. Finally, cultural theorists, and urban theorists, seek to explain how vast (essentially trivializing) cultural forces may overwhelm tradition and local communities. Even before any theological reflection on these realities begins, it is worth noticing that this literature analyses flows of people and information. These flows might be of capital, people, culture, technology, or images. Such dynamic realities have different textures and shapes, and changing identities. Any response, including that of theology, must be complex and multidisciplinary. However, even this caution is not enough. An interdisciplinary approach might suggest either that there is one process of globalization, or that globalization is itself a discrete, identifiable process. Political scientists since the late 1990s have come to be critical of this way of describing globalization, as though it were a thing, or an irresistible force. Instead, it is better to envisage multiple global processes, interacting in contingent ways, which are unevenly developed in different places and times.

The reason for caution lies in the way in which, again and again, history gives examples of economic transformation coming to a stop and instead turning into a slow, inexorable process of decline, for a variety of cultural and political reasons.¹⁰ The first example comes from the fact that the European economy, and especially that of Russia, went into reverse after 1914, initiating a series of protectionist economic policies, civil wars, and ultimately a total breakdown of economic relations, which finally created the global catastrophe of World War II. It took many years to recover from the catastrophe, so that only since the 1990s have politicians and academics begun to use the language of world trade and international relations common before 1914. A second example is that of fifteenth-century China, where the state controlled technical progress. The Ming dynasty (1368-1644) prohibited overseas trade for over a century. The country's lead, built up over several centuries, in the skills of ironmaking, printing, and other industries declined. Existing knowledge fell into disuse. Since there was no private enterprise to challenge the state, as happened in medieval Europe where the guilds supplanted the power of the monarchy and feudal aristocracy by means of civic political representation, China regressed for centuries in technology, economics, and eventually national and international political power.¹¹ These examples show cogently, if proof were needed, that there is nothing inevitable about economic progress or cultural change.

¹⁰ David LANDES, *The Wealth and Poverty of Nations* (New York: Little Brown, 1998), 388-389.

¹¹ Diane COYLE, *Governing the World Economy* (Cambridge: Polity, 2000), 277.

4. Theological Conclusion

In the global reality of social and political change the secular, left-wing ideologies of the post-1945 era have withered and died in virtually every nation that received its independence from European empires in those years. In their place have come a series of cultural and social changes, sometimes described as flows. The modern city is not a secular, planned, and socialist settlement but a chaotic growth of ethnic, religious, and cultural migrants. Davey is critical of Castells for failing to give due weight to the vibrancy of religion in the modern city.¹² Many migrants in pentecostal and other churches have a deep commitment to mission. At the same time there is an exploration of new patterns of worship, authority, and dialogue with other faiths. It is not always a comfortable agenda for Western Christians, and the emphasis on the supernatural can be disturbing. However, there is also a constant struggle for economic and social justice, with the need to build alliances between churches and secular bodies.

At the same time the reformulation of political theory into a more pragmatic approach requires an account which can justify alliances between churches and governments. The key issue here is how NGOs and faith communities can listen to one another without each losing its integrity. Liberation theology in Latin America can be reformulated into a capability approach, deeply indebted to Sen. Such socioeconomic factors provide minimum requirements for personhood. Thus, while one should not overlook other spheres of life, there is justification for particular attention to socioeconomic goods in discussion of an equality of basic capability.¹³ If one moves back to England, then it is clear that churches will survive in urban areas only if they create partnerships with secular agencies, thus raising again Sen's account of multiple identities and persons belonging to different agencies, all concerned with justice.¹⁴ How Christian communities can contribute to the formulation and enforcement of democratic contracts by alliance with secular bodies and NGOs is a constant refrain in this argument. Nussbaum shows, as does South African Joyce Seroke,¹⁵ that

¹² Andrew DAVEY, *Urban Christianity and Global Order* (London: SPCK, 2001), 291.

¹³ Douglas HICKS, *Inequality and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 344-357.

¹⁴ John ATHERTON, *Public Theology in Changing Times* (London: SPCIC, 2000), 12-33.

¹⁵ Joyce SEROKE, "The Church - Advocate of Democracy", DEMOCRATIC CONTRACTS FOR SUSTAINABLE AND CARING SOCIETIES, *What Can Churches and Christian Communities Do?*, Lewis Seymour Mudge – Thomas Weiser (ur.), (Geneva: World Council of Churches, 2000), 344.

religion cannot be regarded simply as a hindrance in achieving a secular, democratic society. What is needed is an alliance between religious bodies, political groups, and NGOs to develop human capabilities in a way that removes obstacles to their expression. In particular, Nussbaum's combination of classical philosophy and an attention to the needs of women is an innovating approach that allows local religious traditions to contribute to the enhancement of human capabilities. Sen equally argues that a theory of justice, which responds to poverty, cannot simply be universalist in the utilitarian or Kantian traditions, but must be fashioned out of local identities.

The global world of the twenty-first century is beginning to take shape. The most appropriate political theology is local, contextual, and found in the cities of the developing world. It will be made up of the interaction of theological and philosophical discourses. Christian communities are caught up in the massive changes created by technology and capitalism. They need to link their commitment to mission to awareness that oppression can be challenged. There are signs that this is beginning to happen. At the same time the philosophical approach pioneered by Sen and Nussbaum needs to be taken further. Churches are as much involved with the nurturing of human capabilities as any other agency.

The solidarities which support justice-making in the global cities of the future draw on ecclesiologies of complex, multiple identities. That is the most important point to make at the end of this essay. Many writers have overemphasized globalization as a force, and the reality is far more subtle and complex than is often allowed for. Nevertheless, the search for such identities will be the crucial task of this century. Churches can often be too accepting of the cultural and national relations in which they are set. They become too easily prisoners of their own culture.¹⁶ The task which faces churches in many of the new, dynamic cities of the globe allows no such easy resolution, of the issue.

There are two challenges for Christianity. One is the change in political thought, which is a shift to pragmatic, ad hoc theories of „what works”, allowing no room for theories of human nature, but only appeals to the skills of technical experts in a particular area. This can isolate Christianity as, in the view of its critics, a religion which is insufficiently pragmatic, and too bound up with theories of justice which are dependent on past understandings of the relationship of citizen and nation-state. The second challenge is about the redefinition of mission, in terms of its contextualiza-

¹⁶ Rowan WILLIAMS, *On Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2000), 314-318.

tion. This article has resisted strongly the idea that globalization is a single, unitary process. Instead, there are a series of changes interacting with these challenges to Christianity. There is rapid urbanization across the globe alongside a decline in the power of nation-states to plan in the manner espoused by Western socialists after 1945. In these chaotic, fast growing cities churches and other faith groups seek to evangelize, but they are repeatedly challenged as to their identity as the cultural identity of their city itself changes. They are also caught up in the struggle for justice. I have suggested that Nussbaum and Sen offer a way through this confused situation with their two key ideas. One is that of capabilities, whereby the struggle for justice allows for capabilities to be developed, without prescribing how these capabilities will be used. This means that there does not have to be a tight definition of what it means to be a person, but rather only an agreement as to what is necessary if one is to achieve one's personal identity, whatever that might be. In this way pluralism is built into the debate. The second idea is that of multiple identities, which again means that a theory of justice can be many sided. Both these ideas relate to the complex reality of the struggle to survive, and be a person, in the modern city.

Finally, global capitalism needs to be reformed. Hicks puts the point well: If the debt of many nations could be written off, much good would be achieved.¹⁷ The complexity of globalization stems from its reality as a series of local flows of information, capital, and human beings, which place many local cultures under a pressure to change that leads to breaking point. Only SO years ago political theorists thought of the power of the state as being harnessed to produce a new society: planned economies interconnecting with social development. This was a worthy vision, but it is now dead. In its place is the energy of the global market, which churches struggle to contain so that it does not create yet more victims in its path. At the same time this energy is a challenge to the churches to find again the dynamic of the Gospel, which can speak through the challenges of globalization.

5. Meaning of the Dialog in the time of globalization

5.1. The Paths to Inter-religious Communication

It is important to understand the 'logic' of fundamentalism if dialogue between religions is to be discussed as a necessary solution for overcoming conflicts. But, how is it possible to achieve this form of com-

¹⁷ Douglas HICKS, *Inequality and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 167-169.

munication in a serious and effective way? First of all, in my opinion, it is necessary to act *from within* each specific religious situation. It is necessary to appreciate all the elements present in each religion, that could help to overcome tensions and open up dialogue. It is necessary to regain the proper meaning of ‘religion’, the idea of relationship, and emphasize this aspect as the true core of the religious attitude. In other words, fundamentalism *cannot* be eliminated *from the outside*, but rather, *from within* the religious dimension: When one chooses to underline, on the part of the religious individual of various creeds, the common elements rather than the differences.

The second step is to support concretely these common elements. It is necessary to build together a common space, to make universality, to share our identity. Communication can help us. But what is the meaning of ‘communication’? What normally do we do in our practice of communication? What are we doing now, in the communicative interaction we are experiencing in this room?

Usually, in semiotics manuals and in linguistic treatises, communication as such is defined as the conveyance of a message (or information) by the ‘addresser/sender’ to the ‘addressee’ (or ‘receiver’). Communication understood as such, clearly requires elaboration by both the ‘sender’ and the ‘receiver’. The former, in order to be understood, must give the message a form that is accessible to those who will receive it. The latter, wishing to understand, always tends to reconstruct the sender’s intention, interpreting and contextualizing the message.

It is in fact believed that this communication pattern can work in managing processes that not only pertain to human beings, but extend to the different spheres in which information is conveyed, transmitted, and where it constitutes research grounds for specific disciplines, from sociology to biology, from politics to information technology. In this way, inter-human communication is in danger of being restored to quantifiable standards, thereby sacrificing all which can, unlikely, be predetermined, such as creative ability and the capability of adapting to a set context.

This concept of communicating is certainly very common. But, we must insist, this *is not the only pattern* we should refer to when thinking of communicative processes. Something very different is at stake in these processes, verifying which is quite difficult; it has to do with adequately understanding what it means to implement the intermediation of a message or information. This is what the model of ‘data transmission’ takes for granted when interpreting what occurs amongst human beings, as simple interaction that can be measured in terms of efficiency and efficacy.

Instead, it is the specific *mediation* which is at work in the communicative processes that must be investigated.

At this aim, we may be guided by a brief etymological analysis of the term 'communication'. As it is known, 'communication' derives from the Latin word '*communicatio*' which stands for 'to acquaint' others with what is in our possession. The clear metaphor in this notion is that of 'participation' which, not by chance, is explicitly offered by the German language: the word '*Mitteilung*' may be translated literally, rather than with the term 'communication', as it normally is, precisely with 'sharing jointly'.

Besides this, Latin offers something more. The reference of the term '*communicatio*' to the concept of '*munus*', as 'gift' is obvious. What is shared is, in the end, something which is given so that it can truly be common to all, so that everyone may take part. '*Communicatio*', therefore, originally means 'putting in common', 'creating a common space'. What does all of this mean? It means that communication is not only transmitting messages. Communication is *creating a common space*, a shared space, within which the interlocutors can reach a true understanding. This type of understanding cannot be pre-determined, since it is the result, unforeseen and unforeseeably, of the ability to mediate that characterises the participants in the communicative process and that is applied, from time to time, to various contexts. In other terms, here interaction cannot be conceived as merely mechanical, because it requires the ability of human beings to select the most suitable way to produce an agreement, the ability to identify with a certain context, the vocation to mediate between universal and particular: the interest to realizing relations.

5.2. *Communication and Dialogue*

Certainly all of this opens an array of possibilities: the possibility of considering an interlocutor as the interlocutor of a dialogue, or simply as a target, even within the sphere of relationships among followers of different religions. This again means that communicating is always a risk. Precisely, its success is always at risk *either* because the speaker may not be clear or enticing, *or* the listeners may not understand or not want to understand. Dialogue is not possible if two or more interlocutors are not present to carry it out. But if this does occur, communication reveals itself as a *creative act* in the precise sense that it aims at the creation of a common space between two or more interlocutors.

I have spoken of *dialogue* several times. What does 'dialogue', in the true sense, mean? How can it be achieved? The answer to this ques-

tion means setting the conditions for which even inter-religious dialogue is possible and conflicts can be managed.

In order for it to effectively take place, dialogue suggests the recognition, by each the interlocutors, of the other's 'good will'. This means: Each participant in the dialogue recognizes that his/her position is not absolute, final and unmodifiable. On the other hand, a dialogue in which the speaker - who in addressing others, recognizes their right, and the 'space' due to them - acted only for narcissistic reasons, using the interlocutor as a 'mirror' to reflect him/herself, would not be a dialogue in the true sense. In dialogue the motives of the interlocutor are not at all simply functional to confirming one's position, but may induce a change in ideas. In effect what is basic to the successful outcome of dialogue is.

The willingness to stake one's all, the ability of exposing oneself from the beginning and without calculation to the words of another, without the guarantee that one's positions will be confirmed, even granting the interlocutor. If this fails, there will not be an authentic dialogue but only the pretence of it, more or less concealed by politeness. The successful outcome previously mentioned, must apply, if speaking about dialogue, to inter-religious dialogue. This, rather, is what is difficult about inter-religious dialogue.

6. Ethics in communication in global world

The final questions are: *why*, then, must we engage in dialogue? Why must we create common space for communication and not simply use language to impose our ideas on and convince our interlocutor of their goodness? In a word: why must we prefer dialogue instead of conflict? We outline the decisive question of moral *involvement*.

A response to such questions could come from an in-depth look at the basis of language and communication, intended as structural conditions of the human being. A German philosopher, Karl-Otto Apel, has elaborated a theory in which a specific moral uniformity is found within the use of the language itself. From the moment in which, according to Apel, all of us, as speakers, belong to the "community of communication", *we find ourselves putting into practice, through the use of language itself, specific moral principles*. These are: the principle of *justice* (respecting the right of every interlocutor to speak); the principle of *solidarity* (the acknowledgement that others have the same communicative capacity that I acknowledge for myself and the intention to support their use of it); and the principle of *co-responsibility* (the interlocutors assume common re-

sponsibility and make sure that the communicative space remains open). By starting from the structure of language itself, it is possible to highlight the conditions of valid universal ethics: Ethics *in* communication.

Certainly, it is about conditions that must be actually achieved: this is the product of our free will. But our fundamental ethical capacity that is inherent to our language could guide this choice. So, then, in the structure of language itself the possibility of a real ethical communication conduct and a real experience of sharing is inherent. Therefore, the condition of sharing is that each person, separately, is able to say his own, and is acknowledged, right from the beginning, as having the capacity to do it: just as the one who can be helped and urged to do it.

Conclusion: Ethics, Communication, Religious Dialogue in Global World

If we want to make sure that dialogue among religions is possible, it is necessary to start from two ideas: the idea of the particularity of every religion, which must be respected; and the idea of the common aim of every religion: both the relationship between human being and divine sphere; and, starting from this point of view, the relationship among human beings. In this setting, the structure of communicating, seen as a creation of common space among the interlocutors, may possibly enable, not only the respectful consideration of various needs originating from numerous local contexts – including those that offer resistance and can even react violently to the effects of globalization processes –, but also, and above all, the adequate reformulation of the relationship between the universal and the particular.

I repeat: we have to reject the fundamentalistic idea of religion. According to this idea, only *a particular idea* of the universal – of the particular pattern of the relationship between human beings and divine sphere – must be imposed all over the world. Fundamentalists forget the particularity of their approach. They connect directly, they muddle up particularity and universality. We have seen that this, all in all, is the logic behind fundamentalism.

Instead, it is the reference itself to the idea of language and of communication that we have previously developed, that shows that the universal – which is expressed and carried out by the use of the word as a medium of an ever-growing sharing among human beings – is that which, on the one hand, proves to be applied, contextualized, and embodied from time to time in various spheres and, on the other hand, becomes the product of an authentic meeting between human beings,

capable of creating new horizons. We can think about not only a static universality – expression of pride and arrogance which, in its conquests, Europe often showed – but also, about one that offers a process, never to be taken for granted, of continuous creation, among all interlocutors, of a possible dimension of universality, in which the sharing of that common space among the diverse spheres increases.

All of this, once again, is made possible and is guided by *the spirit of language whose ethical features are of primary importance, and whose test-bed is the dialogue among religions*. But not, as mentioned earlier, by assuming an external outlook toward the religions themselves and from here, by trying to make them engage in dialogue. Instead, it is necessary to make the common elements pertinent to collaboration, emerge from within religions, from life and from the individual's religious experience.

Finally, in globalization we have to move in the direction of acknowledging the fact that there are some ethical aspects that are shared by various religious groups. In order to carry out this task, we must be aware that through the way itself, in which the possible comparison between religions, and through the manner of communication, can we open up a common space: a space that works because specific ethical principles are carried out. Only in this way, is it possible to open paths to the achievement of universal sharing among religions in the time of globalization.

ETIKA, KOMUNIKACIJE, RELIGIJSKI DIJALOG U GLOBALNOM SVIJETU

Sažetak

U našem globalnom svijetu religijska uvjerenja opet igraju temeljnu ulogu u stvaranju kulturne skupine i društva. To je zbog činjenice jer religijska uvjerenja daju definiciju društva u cjelini, ili bolje rečeno, određenoj društvenoj skupini koja postoji u njemu. Ta se "definicija" sastoji u oblikovanju ponašanja, nečijeg načina razmišljanja i zajedničkih vrijednosti, kako u pogledu odnosa između čovjeka i božanske sfere, tako i u pogledu odnosa između čovjeka i svijeta, čovjeka i drugih ljudi, i njega samoga. U prvom slučaju, to jest kad govorimo o odnosu između pojedinca i Jednog, religiju možemo smatrati u strogom smislu, dok, u drugom slučaju, kad govorimo o odnosu pojedinca sa svijetom, drugima i samim sobom, religija ima veze s svojstvenim etičkim aspektima tih religijskih uvjerenja. Konačno, u globalizaciji moramo krenuti u smjeru priznavanja činjenice da postoje pojedini etički aspekti koji su zajednički različitim religijskim skupinama. Da bismo izvršili tu zadaću, moramo biti svjesni da putem samog načina, na kojem je moguća usporedba između religija i kroz način komunikacije, možemo otvoriti zajednički prostor: prostor koji djeluje jer su ostvareni specifični etički principi. Samo na taj način moguće je otvoriti puteve ka postizanju univerzalnog dijeljenja među religijama u vrijeme globalizacije.

Ključne riječi: religija, kultura, globalizacija, etika, opće dobro, dijalog, komunikacija, dostojanstvo osobe, pluralnost, vrijednosti.

Prijevod: Josip Knežević

UDK: 27-245-28-273
Prethodno priopćenje
Primljeno: siječanj, 2021.

Mato ZOVKIĆ
Josipa Stadlera 11
BiH – 71000 SARAJEVO
mato.zovkić@bihnet.ba

JERONIMOV PRIJEVOD KNJIGE O TOBIJI

Sažetak

Motiviran od pape Damaza, financijski podržavan od nekih biskupa i skupine obrazovanih kršćanki Rima, Jeronim je prevodio pojedine knjige SZ u Betlehemu između god. 388. i 405. Za razliku od drugih kršćanskih znanstvenika svojega vremena koji su smatrali Septuagintu nadahnutom i zato dostatnom za prevođenje na latinski, on je inzistirao na hebrejskoj istini (hebraica veritas) te je u tu svrhu plaćao instruktore za hebrejski i aramejski. U pismima dobrovotorima, osobito biskupima Kromaciju i Heliodoru koji su knjigu o Tobiji koristili u poučavanju svojih vjernika, te u svojim Prolozima za pojedinu prevedenu ili komentiranu biblijsku knjigu isticao je kako Židovi izostavljaju knjigu o Tobiji iz svojega kanona. Jeronim je smatrao da knjiga o Tobiji, premda može biti korisna za pouku vjernika, za njega kao apokrif ne spada u kanon. Vulgatin latinski tekst knjige o Tobiji sadržava dodatke kojih nema u grčkom tekstu te ispuštanja koja se mogu razumjeti kao stilsko dotjerivanje. Najozloglašeniji dodatak traži trodnevnu suzdržljivost mlađenaca prije izvršenja braka (Tob Vg 6,18; 8,4-5) koji je stoljećima prepisivan kao sastavni dio kanonskog teksta. Ispušta ga Nova Vulgata priređena po mandatu Pavla VI. i Ivana Pavla II. Činjenica da su među kumranskim arheološkim nalazima otkriveni fragmenti Tob na aramejskom i hebrejskom, potvrđuje postojanje židovskog izvornog teksta Tob koji je kasnije zagubljen pa su se židovski i kršćanski znanstvenici mogli služiti samo grčkim prijevodom iz Septuaginte. Svjestan da su apostoli upotrebljavali Septuagintu, a nisu prije smrti ostavili popis svetih knjiga Staroga zavjeta, Jeronim je svojim stavom o Tob kao poučnoj, ali ne i kanonskoj knjizi pomogao Crkvi svojega i kasnijih vremena u razabiranju koje knjige naroda Isusova treba prihvati za kanonske.

Ključne riječi: hebrejska istina, papa Damaz, dobrovori, instruktori za hebrejski i aramejski, Jeronimova pisma i Prolozi pojedinim prevedenim ili komentiranim knjigama SZ.

Uvod

Papa Franjo u apostolskom pismu *Scripturae sacrae affectus* od 30. rujna 2020. oživjava ulogu sv. Jeronima u prevođenju Biblije na latinski kao jezik razumljiv obrazovanim kršćanima Zapada od 5. do 18. stoljeća.¹

¹ Apostolic Letter „*Scripturae sacrae affectus*“ on sixteen hundredth Anniversary of the death of Saint Jerome, 30 September 2020, 17 stranica (internetska adresa Vatikana, uvid 18.

Istiće da je za tumačenje Pisma potrebno imati adekvatnu naobrazbu i vještinu. Za službu prevoditelja i tumača Biblije Jeronim se počeo pripravljati god. 374. kada se u blizini Antiohije povukao na monaško življenje te počeo intenzivno studirati grčki i hebrejski. Nakon što se god. 382. vratio u Rim i stavio se na raspolaganje papi Damazu, na Aventinu je otvorio pouku za kršćanke s temeljitim proučavanjem SP. Tada je počeo reviziju ranijeg prijevoda evanđelja. Nakon smrti pape Damaza vratio se u Palestinu, a od 386. nastanio u Betlehemu gdje je ostao do smrti 30. rujna 430. prevodeći SP s hebrejskog, aramejskog i grčkog na latinski. Papa Franjo ističe da je Jeronim svojim znanstvenim radom postao „uzor sinodalnosti također za nas, za naša vremena i za različite kulturne institucije Crkve koje su pozvane da uvijek budu mjesto gdje znanje postaje služenje, jer bez znanja koje se rađa iz suradnje i ulijeva u suradnju nema istinskog i cjelovitog ljudskog razvoja“.² Jeronim je također uzor kršćanskim znanstvenicima koji bi trebali stalno imati na pameti da je znanje „na religioznoj razini valjano samo ako je utemeljeno na isključivoj ljubavi prema Bogu, odricanju od svake ljudske ambicije i od svake svjetovne težnje“.³ Jeronim je svojim prijevodom i teološkim djelima inkultuirao kršćansku poruku u europske zemlje i narode. Ovdje želim prikazati Jeronimov prijevod knjige o Tobiji (Tob) s aramejskog kao odraz stupnjevitog prihvatanja ove knjige u kanon Crkve koju Židovi smatraju poučnom, ali ne i kanonskom.⁴

1. Plaćao instruktore za hebrejski i aramejski da bi SZ preveo s izvornog jezika

U pismu rimskim dobrotvorkama Pauli i Eustohiji, kojima je protumačio *Propovjednika*, Jeronim spominje da ga je za to zamolila pokojna

10. 2020). Služim se i talijanskim službenim prijevodom *Lettera apostolica Scripturae sacrae affectus del Santo Padre Francesco nel XVI centenario della morte di San Girolamo*.

² *Scripturae sacrae affectus*, prijevod A. Popovića i M. Zovkića, *Katolički tjednik* 1/2021., str. 12 desni stupac.

³ Prijevod A. Popovića i M. Zovkića *Katolički tjednik* 2/2021., str. 10 lijevi stupac.

⁴ Za uvod u Tob, na hrvatskom, usp. disertaciju priređenu pod vodstvom prof. dr. Bože Luića na KBF-u u Zagrebu: Drago ŽUPARIĆ, *Teološka poruka u dijalozima Knjige o Tobiji* (Sarajevo: KBF Sarajevo, 2009.). Anto POPOVIĆ, *Uvod u knjige Staroga zavjeta 2 – Povijesne knjige* (Zagreb: KS, 2015.), 290-307. Vincent T. M. SKEMP, *The Vulgate of Tobit Compared with Other Ancient Witnesses* (Atlanta: 2000.). Radi se o disertaciji koja je izrađena pod vodstvom Josepha A. Fitzmyera 1999. na Američkom katoličkom univerzitetu, Washington D. C. J. A. Fitzmyer je 1995. obradio aramejske i hebrejske fragmente Tob iskopane u Kumranu dvadesetak godina ranije te napisao komentar *Tobit* (Berlin: de Gruyter, 2003.).

Paulinina kći Blesila koja je umrla god. 384. On ističe: „Sada se nalazim u Betlehemu, svetijemu gradu. Njezinoj uspomeni i vama vraćam dug. Kratko na to svraćam pozornost da se nisam povodio za ničijim uzorom. Prevodio sam s hebrejskoga. Redovito sam se u onome gdje se odveć razlikuju prilagođavao Septuagintinom prijevodu. Ponekad sam imao na pameti Akvilu, Simaha i Teodociona. Nisam prevelikom novošću čitatelju otežao napor. Unatoč tome, vrelo se istine ne napušta da se - protiv moje savjesti - slijede potoci mišljenja.“⁵ Američka povjesničarka kršćanstva u Rimskom Carstvu Megan Hale Williams, u dorađenoj disertaciji o Jeronimu kao kršćanskom monahu i proučavatelju Svetoga pisma, donosi poglavlj o Jeronimovim čitateljima i patronima.⁶ U njemu ističe da je za Jeronima idealni čitatelj mješavina kršćanskih i nekršćanskih vrijednosti u vremenu kada su pisma i knjige autori slali onima koji su imali vremena za čitanje i davali financijsku pomoć za kopiranje. Nosili su ih povjerljivi glasnici, ali autor nije mogao kontrolirati hoće li zlonamjerni čitatelji iskrivljeno širiti njegovo učenje: „Čitatelji su ne samo kontrolirali fizičko „kolanje“ njegovih spisa nego su mnoga od njegovih djela napisana prema narudžbi, nastanak je bio potican manje njegovim planom istraživanja nego zahtjevima onih s kojima se dopisivao, prijatelja, patrona i potencijalnih patrona. Iznad svega, Jeronimovi spisi mogli su biti svrstavani među teološke rasprave na način koji on nije mogao planirati ni kontrolirati. Čak je i njegovo uključivanje u određene kontroverzije nastajalo ne na njegovo traženje, nego su to tražili oni s kojima se dopisivao.“⁷ Zato je idealne čitatelje sebi odgajao nazivajući ih „razboriti čitatelj, dobrohotni čitatelj, marljivi čitatelj (*prudens lector, benignus lector, studiosus lector*)“.⁸ Neka djela posvećivao je pojedinim čitateljima koji su mogli biti zainteresirani za znanstveni rad, duhovno vodstvo ili polemiku: „Vještina s kojom je ulagao ta djela u ekonomiju razmjene darova među elitama pod kraj Rimskoga Carstva pribavljalala je revno čitateljstvo i financijsku pomoć za njegove spisateljske aktivnosti. U isto vrijeme upletala ga je u teološke kontroverzije na razini mjesta i cijelog Carstva – možda više nego što je on želio.“⁹ Bilo je to vrijeme elitističke kulture u Carstvu kojom se Jeronim

⁵ Prijevod s latinskog donosi Marijan MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac* (Split: Služba Božja, 1995.), 113. Prevoditelj u bilješci upućuje da se puni tekst dokumenta nalazi u *Patrologia latina* (PL) 23,1061B-1174A.

⁶ Megan HALE WILLIAMS, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006.), 233-260.

⁷ M. HALE WILLIAMS, *The Monk and the Book.*, 235.

⁸ M. HALE WILLIAMS, *The Monk and the Book.*, 236.

⁹ M. HALE WILLIAMS, *The Monk and the Book.*, 241.

morao služiti, ali je u nju nastojao unositi ideal kršćanskog monaštva i buditi interes za proučavanje Biblije na temelju hebrejske istine.

U Komentaru *Propovjednika*, svjestan kako teolozi smatraju Septuagintu trajnim prijevodom za uporabu u Crkvi, Jeronim kaže: „Prevodeći s hebrejskog, uglavnom sam se držao postupka Septuagintinih prevoditelja, ali samo u onome u čemu se ne razilaze puno od hebrejskog.“¹⁰ Prema spominjanoj studiji Megan Hale Williams, *Komentar Propovjednika* Jeronim je napisao u vremenu 388.-389. god.¹¹ *Psalme, Proroke, Samuelove knjige, Knjige o Kraljevima i Joba* preveo je 390.-392. god.¹² Otprilike u istim godinama napisao je *Hebrejska pitanja u svezi s Postankom* gdje odgovara na poteškoće kršćanskih čitatelja o prvoj knjizi Biblije uključujući i jezične nijanse.¹³ U Predgovoru tome djelu ističe: „Stoga čitatelja zaklinjem da u Knjizi o hebrejskim pitanjima ne traži rječitost niti govorničku dopadnost ... Kao što mi, ponizni i siromašni, nemamo bogatstva niti bismo ga primili ako nam bude poklonjeno, tako neka i oni znaju da nije moguće posjedovati znanje o Pismu, to jest Kristovo bogatstvo, i svjetovno bogatstvo.“¹⁴

Knjige Ezrinu i Nehemijinu preveo je s hebrejskog (*iuxta Hebraeos*) god. 394. Knjigu Ljetopisa, također s hebrejskog, preveo je 396. god. i posvetio je svojemu dobrotvoru Kromaciju koji je bio biskup Akvileje. U vremenu od 404.-405. god. preveo je s hebrejskog *Esteru* te s aramejskog *Tobiju i Juditu*. U *Pismu* 125,12 protumačio je da je za vrijeme boravka u pustinji Kalcis, oko god. 374.-377., počeo učiti hebrejski od jednog Židova koji je prihvatio kršćanstvo.¹⁵

Prije Jeronima biskupije koje su se u liturgiji služile latinskim, upotrebljavale su prijevod zvani *Vetus latina* (VL) oko 200 godina. Radilo se o

¹⁰ Stefan REBENICH, „Jerome: the ‘Vir Trilinguis’ and the ‘Veritas Hebraica’“, *Vigiliae Christianae* 47 (1993.) 50-77 donosi ovu rečenicu u engleskom prijevodu (str. 64) i latinskom izvorniku (str.77, bilj. 110).

¹¹ M. HALE WILLIAMS, *The Monk and the Book.*, 282.

¹² Za kronologiju Jeronimova prevođenja služim se i člankom Vincenta T. M. SKEMPA, „Jerome’s Tobit: A Reluctant Contribution to the Genre of Rewritten Bible“, *Revue Bénédictine* 112/1 (2002.), 5-35, ovaj podatak str. 8.

¹³ Usp.: M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, 110-111.

¹⁴ Citat u engleskom prijevodu i latinskom izvorniku donosi M. HALE WILLIAMS, *The Monk and the Book.*, 252.

¹⁵ Izvornik donosi CSEL 56, 131-132, Isidor HILBERG (ur.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 1918. Jedan dio Jeronimovih pisama na hrvatskom donosi Ivan MARKOVIĆ, *Izabrane poslanice sv. Jeronima*, dva sveska (Zagreb: 1908.). U prvom sveštu prevedene su i obrazložene Poslanice 1-24, u drugom Poslanice 36-48. U svakoj poslanici na početku je naveden naslovnik, kratak sadržaj, pun tekst i obilne bilješke koje pojašnjavaju prilike Jeronimova djelovanja i pisanja.

prijevodu s grčkoga iz Septuaginte kojom su se služili Pavao i apostoli u propovijedanju evanđelja Židovima dijaspore i poganim izvan Palestine. S vremenom je nastalo uvjerenje da je Septuaginta nadahnuti prijevod, a da hebrejski izvornik svetih knjiga Isusova naroda kršćanskim znanstvenicima više nije potreban. Zato su reakcije na Jeronimovo naglašavanje „hebrejske istine“ (*veritas hebraica*) među biskupima i teologima bile oštре. Malobrojni koji su ga podržavali zvali su ga „čovjek s tri jezika“ (*vir trilinguis*).¹⁶ Između ostalih predbacivao mu je i Augustin što zapostavlja Septuagintu, a Jeronim je s njime vodio živahnu korespondenciju. Najoštriji Jeronimov protivnik bio je Rufin iz Akvileje (oko 345. do 410.). Napadao je Jeronima za krivovjerno pristajanje uz Origena¹⁷ te koristio prigodu da ga napada što je za učenje hebrejskog plaćao Židova Baraninu, kojemu je Rufin zlobno iskrivio ime u Baraba. Jeronim je u *Pismu 84* istaknuo da ga je koštalo puno muke i novca unajmiti Baraninu za učitelja u hebrejskom jer se taj židovski znanstvenik bojao osvete sunarodnjaka. Rufin mu se rugao što je za učitelja (*praeceptor*) uzeo nekoga iz sinagoge.¹⁸ Jeronim se branio da mu Baranina nije bio učitelj u teologiji: „Nikada nisam o njemu govorio da mi je bio učitelj; samo sam htio osvijetliti svoju metodu u proučavanju Pisma govoreći da sam čitao Origena na isti način kako sam uzimao pouke od ovoga Židova, a nisam morao od tebe učiti hebrejski jezik.“¹⁹ Jeronimovi spisi protiv Rufina sabrani su u *Apologiji protiv Rufina*. Bio je ponosan na svoje dostatno poznавanje hebrejskog i svjestan da mu drugi kršćanski znanstvenici u tome nisu ravni. Zato je istaknuo: „Ja sam Hebrej, Grk i Latin, čovjek s tri jezika“ (*Apol 3,6*).²⁰

Francuski patrolog Pierre Nautin (1914.-1997.) napisao je god. 1977. knjigu o Origenu u kojoj dokazuje da Jeronim nije dovoljno poznavao hebrejski i da je stoga ovisio o Origenu koji je prije ustvrdio kako je hebrejski izvornik važniji od grčkog prijevoda LXX.²¹ God. 1986., u opširnoj natuknici o Jeronimu za petnaesti svezak velike teološke enci-

¹⁶ Usp.: S. REBENICH, „Jerome: the ‘Vir Trilinguis’ and the ‘Veritas Hebraica’“ (bilj. 6). Autor je doktorirao god. 1990. na Univerzitetu Mannheim s tezom *Hieronymus und seiner Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. Tiskana je u obliku knjige u Stuttgartu 1992. Objavio je i knjigu *Jerome* (London: Routledge, 2002.).

¹⁷ Usp.: M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmtinac*, 56-59.

¹⁸ Puni izvornik *Pisma 84* donosi CSEL 55, 121-134.

¹⁹ S. REBENICH, „Jerome: the ‘Vir Trilinguis’ and the ‘Veritas Hebraica’“, 61 i 75 (bilj. 88 do 92) donosi engleski prijevod i latinski izvornik o međusobnim optužbama između Rufina i Jeronima.

²⁰ Engleski prijevod i latinski izvornik donosi S. REBENICH, „Jerome: the ‘Vir Trilinguis’ and the ‘Veritas Hebraica’“, 56 i 71 (bilj. 55).

²¹ Pierre NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre* (Paris: Beauchesne, 1977.).

klopedije, tvrdi da Jeronim nije mogao prevoditi SZ s hebrejskog, nego se služio Origenovom heksaplarskom Septuagintom.²² To je ponukalo druge znanstvenike da se dublje posvete Jeronimovu hebrejskom. Jedan od njih je Michael Graves, profesor na Wheaton Collegeu, u Sjedinjenim Američkim Državama koji se bavi hebrejskim Biblije kod crkvenih otaca. Napisao je disertaciju na Hebrew Union Collegeu u Cincinnatiju, SAD, o Jeronimovoj hebrejskoj filologiji na temelju njegova komentara Jeremije.²³ Već u uvodnom poglavlju ističe da se Nautinov stav ne može obraniti. Jedno opširno poglavlje posvetio je Jeronimovim izvorima za proučavanje hebrejskog. U njemu iznova vrednuje Jeronimove izjave o učenju hebrejskog i kontaktima s rabinima te zaključuje: „Činjenica da su Jeronimovi osobni instruktori učili hebrejski u svjetu rabinskog judaizma četvrtog stoljeća objašnjava zašto postoje sličnosti između nekih Jeronimovih tumačenja i onih koja se nalaze u nekim rabinskim tekstovima. Kombiniranje grčkih prijevoda i rabinskog znanstvenog rada u jednu filološku metodu bila je najveća Jeronimova novost (*innovation*) kao hebrejskog filologa.“²⁴ U Zaključku ističe da ne možemo dovoljno cijeniti Jeronimovu važnost u kršćanskom pristupu hebraistici: „Sabrao je sve informacije do kojih je mogao doći iz grčkih izvora njemu dostupnih te svemu tome dodao da je učio od Židova svojega vremena. U srednjem vijeku Jeronimova djela postala su važan nanovo upotrebljavani izvor za proučavanje biblijskog teksta. Kasnije je njegova radoznalost i marljivost poslužila kao primjer kršćanskim hebraistima renesanse. Čak i danas Jeronim ostaje važan svjedok tumačenja Biblije u starini. Sačuvani dijelovi njegova istraživanja hebrejskog u Starom zavjetu čine ga jedinstvenim među tumačima ranog kršćanstva. Iako na drugim područjima Jeronimova egezze može izgledati derivativna i eklektička, na području hebrejske filologije Jeronim je svakako originalan i pokazuje značajnu suvislost metode.“²⁵

²² Pierre NAUTIN, „Hieronymus“, *Theologische Realencyklopädie* (Berlin: de Gruyter, 1986.), 304-315.

²³ Michael GRAVES, *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah* (Leiden: Brill, 2007.).

²⁴ M. GRAVES, *Jerome's Hebrew Philology.*, 127.

²⁵ M. GRAVES, *Jerome's Hebrew Philology.*, 199. Hillel I. NEWMAN, „How Should We Measure Jerome's Hebrew Competence?“, Andrew CAIN and Josef LÖSSL (ed.), *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy* (Burlington: Ashgate, 2009.), 130-140 dopušta da ostaje nejasan stupanj Jeronimova poznavanja hebrejskog, ali ističe da je s vremenom napredovao, ispravljao svoje pogreške i zato ostaje veliki posrednik inkulturacije. H. Newman je doktorirao na Hebrejskom univerzitetu u Jeruzalemu god. 1997. s disertacijom *Jerome and the Jews*.

2. Knjigu o Tobiji preveo s aramejskog te je smatrao poučnom, ali ne i kanonskom

Sačuvano je Jeronimovo pismo dvojici biskupa dobrotvora koji su od njega tražili da prevede knjigu o Tobiji i poslali mu novčanu pomoć da plati učitelja izvornog jezika i pisara. Donosim to pismo u hrvatskom prijevodu, oslanjajući se na dva prijevoda na engleski i držeći u vidu latinski izvornik: „Jeronim biskupima Kromaciju i Heliodoru, pozdrav u Gospodinu! Ne prestajem se diviti upornosti vašega zahtjeva. Tražite, naime, da prevedem na latinski knjigu koja je napisana na kaldejskom jeziku, knjigu o Tobiji (*librum Tobiae*). Tu knjigu Hebreji su izrezali iz popisa božanskih Pisama i ubrojili je među knjige koje oni nazivaju hagiografe. Učinio sam dovoljno da izvršim vašu želju, ali ne i za moje istraživanje (meo studio). Napadaju nas, naime, hebrejska djela i okriviljuju nas što njihove knjige prilagođujemo latinskim ušima protivno njihovu kanonu. Međutim, smatrajući da je bolje zamjeriti se prosudbi farizeja i uvažiti odredbe biskupā, postupio sam kako sam mogao. Budući da je kaldejski jezik sličan hebrejskom, nakon što sam našao nekoga tko je veoma vješt govornik obaju jezika (*utriusque linugae peritissimum loquacem*), uložio sam (u prijevod) rad od jednoga dana. Sve što je on prevodio na hebrejski, ja sam prevodio na latinski i diktirao pisaru. Vaše molitve smatrati ću plaćom (mercedem) za ovaj posao ako doznam da odobravate ono što ste mi se udostojali naložiti.“²⁶

Jeronim ovdje naziva kaldejskim jezik trgovaca i diplomata u Babiloniji i Perzijskom Carstvu koji je zapravo aramejski. „Uporaba aramejskog proširila se u zemlji Izraelskoj povratkom prognanih iz Babilonije, gdje je aramejski bio u procesu nadomještanja akadskog. Pisari toga razdoblja, čak i kada su se služili hebrejskim, uglavnom su upotrebljavali aramejska slova radije nego paleohebrejska. U razdoblju Drugog hrama njime se govorilo i pisalo zajedno s hebrejskim, kako svjedoče svitci s Mrtvog mora i pisma iz vremena Bar Kohbe, obje vrste dokumenata pisane na hebrejskom i aramejskom. Koncem tanaitskog razdoblja aramejski je potpuno nadomjestio govorni jezik.“²⁷ Iz gornjeg Jeronimova pisma vidi

²⁶ V. T. M. SKEMP, „Jerome’s Tobit“ (bilj. 12), str. 6-7; Edmond L. GALLAGHER, „Why did Jerome Translate Tobit and Judith?“, *Harvard Theological Review* 108/3 (2015.), 356-375, engl. prijevod i lat. izvornik, str. 374-375.

²⁷ Steven E. FASSBERG, „Languages of the Bible“, Adele BERLIN – Marc Zvi BRETTLER (ed.), *The Jewish Study Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2004.), 2062-2067. Tanaitsko razdoblje nastalo je oko 200. god po Kr. Naziv „tanaiti“ dolazi od glagola *tann'a* – proučavati, učiti, naučavati – Usp.: Johann MAIER – Peter SCHÄFFER, *Kleinnes Lexikon des Judentums* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1981.), 294.

se da su biskupi talijanskih gradova Kromacije i Heliodor tražili od njega da prevede na latinski knjigu o Tobiji za potrebe poučavanja vjernika. Kromacije je bio biskup u Akvileji od oko 388. do smrti 407., kada je umro i Heliodor.²⁸ Iako su biskupi s Jeronimom znali da postoji prijevod Tobije na grčki u Septuaginti te na latinski u VL, Jeronim je odlučio prevesti iz predloška s njemu dostupnim izvornim jezikom – aramejskim. Svoj postupak obrazlaže razlikama u kanonu kršćana i Židova i potrebom da kršćanski znanstvenici pri prevođenju slijede izvornik.

Međutim, kako do tada nije znao aramejski, postupio je kako je mogao: našao je Židova veoma vješta u hebrejskom i aramejskom, platio ga da prevodi glasno na hebrejski, a on je pisaru diktirao na latinskom. Zbog sličnosti tih dvaju jezika, mogao je pratiti točnost tumača kojega on zove *peritissimus loquax* - vrlo sposobni govornik, onaj tko dobro govori. U to doba još nisu postojali školski rječnici i gramatike kakve danas stoje na raspolaganju prevoditeljima. Izrazima „plaća“ (*merces*) i „pisar“ (*notarius*) Jeronim sa zahvalnošću podsjeća da ova dva biskupa i drugi dobrotvori doprinose novčano za troškove njegova znanstvenog rada u Betlehemu. Radilo se o kovanom novcu Rimskog Carstva koji je tada upotrebljavan na apeninskome i palestinskom teritoriju kao sastavnim dijelovima iste države.

Današnji proučavatelji ovog Jeronimova teksta živahno raspravljaju što je Jeronim htio da naslovljeni biskupi i drugi čitatelji razumiju pod „uložio sam rad od jednog dana – *unius diei laborem arripui*“. Sačuvani tekst Tobije u *Vulgati* sadržava desetak ili dvadeset tiskanih stranica, ovisno o veličini knjige i slova.²⁹ Kako god prevoditelj i pisar bili vješti, nisu mogli u jednom radnom danu dovršiti toliki tekst. U Predgovoru knjizi o Juditi on ističe da ju je također preveo s aramejskog te da je za to utrošio jednu radnu noć.³⁰ Priznaje da je po jedan dan potrošio na prijevod Izreka, Propovjednika, Pjesme nad pjesmama. Jeronim je osobito po svojim životopisima monaha postao pravi latinski književnik koji je obilno komentiran u srednjem vijeku.³¹ Zato se ovdje mogao poslužiti

²⁸ O Kromaciju, usp.: M. MANDNAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, 230, bilj. 44.

²⁹ *Biblia sacra Vulgatae editionis...* critice edidit P. Michael Hetzenauer O. C. (Innsbruck: 1906.), str. 419-427 formata A 4 (s dodacima i ispuštanjima Jeronima ili drugih prepisivača). *Nova Vulgata bibliorum sacrorum editio sacrosancti oecumenici Concilii vaticani II ratione habita jussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata* (Città del Vaticano: 1998.), 651-670 (s uklonjenim dodacima i ispuštanjima). *Jeruzalemska Biblija* (Zagreb: 1994.), 519-531 s kratkim komentarom u donjim marginama.

³⁰ Latinski tekst Predgovora Juditi i engleski prijevod donosi E. L. GALLAGHER, „Why did Jerome translate Tobit and Judith“, (bilj. 26), str. 376.

³¹ Tri Jeronimove klasične biografije svetih monaha su: *Život sv. Pavla Pustinjaka*, *Život*

književnom figurom *topos* ili *locus communis* kao uobičajenom formulom: „Ipak je brzina kakvom je prema vlastitom kazivanju završavao neki prijevod ili komentar redoviti *topos* kojim se služi. Jeronim iznosi brzinu s kojom je prevodio ne da otpiše pogreške, nego da biskupe uvjeri kako ima jezično znanje potrebno za tu zadaću te možda također da ih uvjeri kako mu dotični prijevod nije zadavao previše muke (tj. *topos* uvjeravanja ili poniznosti).“³²

Knjigu o Tobiji Jeronim izričito spominje u *Prologu knjiga Salomonih*, 19-21. Taj Prolog posvećuje također biskupima Kromaciju i Heliodoru kojima se na početku ispričava što nije po njihovoj narudžbi napisao komentare Hošee, Amosa, Zaharije i Malahije jer je bio bolestan. Zatim nastavlja: „Šaljete pomoć za troškove, uzdržavate naše stenografe (brzopisce) i pisare, tako da se sa svojim najboljim sposobnostima možemo za vas znojiti... Vašem sam imenu posvetio rad od tri dana, to jest prijevod triju Salomonovih svezaka: Masloth koju Hebreji nazivaju Parabolama, ali ustaljeno izdanje naziva ih Izrekama, Kohelet koji je na grčkom Ekleesiastes, a na latinskom Propovjednik i Sirassirim koji na naš jezik prevdimo s Pjesma nad pjesmama... Stoga, kao što Crkva čita Juditu i Tobiju te knjige o Makabejcima, ali ih ne prihvata među kanonska Pisma, neka tako čita ova dva sveska za izgradnju naroda, ne za utvrđivanje crkvene dogme.“³³

Ovdje je izrazito Jeronimovo uvjerenje da knjige o Juditi i o Tobiji ne spadaju u kanon, ali se mogu čitati u zajednici zato što izgrađuju vjernike. Proučavatelji Jeronimove kronologije datiraju Jeronimov *Prologus galeatus* (Kacigirani predgovor) knjigama o Samuelu i Kraljevima s hebrejskog na latinski oko god. 392. ili 393. To je neke vrste Jeronimov uvod u Stari zavjet kao zbirku kanonskih knjiga Židova koje prihvataju

svetoga Hilariona i *Zivot zarobljenika monaha Malka*. Prevedene su na hrvatski: Vesna BADURINA – STIPČEVIĆ i Vinko GRUBIŠIĆ, *Jeronimove hagiografije* (Zagreb: KS, 2008.), 29-123. Vinko GRUBIŠIĆ napisao je u ovoj knjizi prilog „Sv. Jeronim književnik“, str. 125-143. Robert WISNIEWSKI, „Bestiae Christum loquuntur ou des habitants du désert et de la ville dans la *Vita Pauli de saint Jérôme*“, *Augustinianum* 40 (2000.), 105-144 ističe da je Jeronimov „*Zivot sv. Pavla Pustinjaka*“ književno djelo u kojem autor očituje divljenje pustinji.

³² V. T. M. SKEMP, „Jerome's Tobit“, 11-12. Slično E. L. GALLAGHER, „Why did Jerome translate Tobit and Judith“, 361-362 sluti da je Jeronim *Tobiju i Juditu* brzo preveo zato što se oslonio na postojeći latinski prijevod *Vetus Latina*, ali je svakako morao utrošiti više vremena nego što kaže.

³³ Engleski prijevod objavio Edmon Gallagher, na internetu (uvid 28. 12. 2020.). Gallagher za Jeronimove Prologe upućuje na latinski izvornik u *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.).

i kršćani.³⁴ Po uzoru na Židove Jeronim tu ističe da Hebreji među svoje svete knjige prihvaćaju njih 22 (prema broju hebrejskih slova) i poimence ih nabraja iznoseći kratak sadržaj. Zatim nastavlja: „Ovaj Prolog Pismima može biti prikidan kao načelo poput kacige (*galeatum principium*) za sve knjige koje prevodimo s hebrejskog na latinski kako bismo mogli znati: štogod je izvan ovih knjiga, treba biti izdvojeno među apokrife (*inter apocrifa seponendum*). Stoga, Mudrost koja se obično pripisuje Salomonu, Knjiga Isusa sina Sirahova, Judita, Tobija i (Hermin) Pastir nisu u kanonu. Našao sam Prvu knjigu o Makabejcima na hebrejskom, Druga je na grčkom, što se može dokazati iz njihovih stilova.“³⁵

Znajući da se njegov prijevod u mnogome razlikuje od dotadašnjeg *Vetus latinae*, Jeronim moli čitatelja da bude blag jer nije svjestan da je išta promijenio od hebrejske istine (*de hebraica veritate*): „Ako si nepovjerljiv, čitaj grčke i latinske kodekse te ih uspoređuj s ovim djelcima pa gdjegod zapaziš da se međusobno razlikuju, pitaj bilo kojega Hebreja kojemu trebaš iskazati više povjerenja. Ako ovo naše potvrди, držim da ga nećeš smatrati gatalcem (*coniectorem*) zato što je isto mjesto preveo slično kao ja.“³⁶

Na kraju se obraća obrazovanim kršćankama koje će na latinskom čitati njegov prijevod te ih poziva da se svojim molitvama suprotstave njegovim intelektualnim protivnicima koji misle da su učeni ako ga grde (*detrahunt*). Završava citatom Ps 39,2-3 najavljujući s nadahnutim moliteljem da će se uzdržavati od grijeha jezika dokle god pred njim bude grešnik.³⁷ Iz ovog teksta vidi se koliko Jeronim pri prevođenju kanonskih knjiga na latinski smatra važnom hebrejsku istinu, uvjeren da se Bog objavio na hebrejskom i da prevoditelji smisao objavljenih događaja i riječi³⁸ trebaju prvenstveno tražiti u hebrejskom izvorniku. Šest deuterokanonских knjiga, koje se u njegovo vrijeme čitaju u liturgiji Crkve na temelju toga

³⁴ Taj latinski tekst dostupan je u *Biblia sacra iuxta Vulgatam editionem*, 364-367. Našao sam ga u elektroničkom obliku gdje je latinski izvornik tiskan paralelno s engleskim prijevodom: Philip SCHAFF, NPNF 2-06. Jerome: The Principal Works of Jerome: Jerome on the Canon of Scripture“, 8 stranica (uvid 29. 12. 2020.).

³⁵ Latinski izvornik s paralelnim engleskim prijevodom dostupan u internetskom članku „Jerome on the Canon of Scripture“, *Bible Research*, str. 4 (uvid 29. 12. 2020.). Engleski prijevod objavio Edmond Gallagher, na internetu (uvid 28. 12. 2020).

³⁶ *Art. cit.*, 6.

³⁷ U Vulgati je to Ps 38,2-3. Latinski citat u ovom Predgovoru nešto je drukčiji od poopravljenog izdanja u *Nova Vulgata Bibliorum sacrorum editio*, 1998., str. 783.

³⁸ Drugi vatikanski sabor uči: „Taj raspored objave zbiva se djelima i riječima (*fit gestis verbisque*) iznutra međusobno povezanima tako da djela što ih je Bog izveo u povijesti spasenja očituju i potkrepljuju nauk i riječima označene stvari“ (DV 2).

što ih donosi ugledni prijevod *Septuaginta*, u vrijeme pisanja ovoga Prologa za njega još nisu bile kanonske, ali se ne protivi da se i dalje čitaju u Crkvi. Poznato je da su krajevni sabori u Hiponu god. 393. god. i Kartagi god. 397. god. donijeli odredbu da se te knjige imaju smatrati kanonskim. Sada je razvidno da su saborski oci imali prvenstveno na umu manihejce koji su potpuno odbacivali Stari zavjet te priscilijance koji su željeli nametnuti monašku disciplinu svima klericima. Manihejci su se tokom vremena sami isključili iz katoličkog zajedništva, a priscilijanci su se s vremenom uklopili u katolički nauk. Zato Edmon L. Gallagher zaključuje: „Augustinov popis kanona nigdje ne spominje da postoji neko neslaganje kršćana o tim knjigama (= deutreokanonskim). Stoga se čini vjerojatnijim da je Augustin bio upoznat s proširenjem kanona nego da su ovi sabori bili upoznati s Jeronimovim stavom. Sugeriram da Jeronimov neobično strog stav protiv deutreokanonskih knjiga u *Prologus galeatus* predstavlja njegov pokušaj da snažno utvrdi normativni položaj *hebraica veritas* pred onima koji bi kanonski položaj htjeli ustvrditi za bilo koju knjigu koja se čita u Crkvi kao božansko Pismo.“³⁹

U Predgovoru *Tumačenju knjige o Joni* Jeronim na početku navodi koje je knjige Starog zavjeta dotada preveo, zatim svoje *Pismo 57* naziva djelom *O najboljem načinu prevođenja*. Iznosi što o Joni uči Isus prema Mt 12,40, a što Židovi njegova vremena. Zatim nastavlja: „Prijeđimo na Tobijinu knjigu premda se ne nalazi u kanonu. Ipak se njome služe crkveni ljudi. Jona se spominje kada Tobija govori svome sinu: ‘Sine! Ja sam, evo, ostario i došao dотle da ostavim svoj život. Uzmi, sine, svoju djecu i otiди u Mediju. Znam što je prorok Jona kazao o Ninivi. Bit će uništena’ (Tob 14,3-4). I zaista, u Židovskim i grčkim povijestima i posebice kod Herodota čitamo da je medijski kralj Ciaksar razorio Ninivu kada je Jojaš vladao među Židovima. Tako doznajemo da su Ninivljani za početak na Joninu propovijed vršili pokoru i zato dobili oproštenje. Potom su se odali manjim grijesima i protiv sebe izazvali Božju srdžbu. Židovi vele da su u isto doba prorokovali Hošea, Amos, Izaija i Jona. Toliko s obzirom na povijesne činjenice.“⁴⁰

Ovdje Jeronim ostaje pri svojem svrstavanju knjige o Tobiji među apokrife, ali zajedno s tadašnjim biskupima i teologima s poštovanjem preuzima citat iz te knjige. Zanimljivo je njegovo nastojanje da iz grčke i židovske povijesti osvijetli ono što se zabilo s Ninivljima prema ovoj pobožnoj knjizi. Podatak iz Tob prema kojemu je židovski prognanik u

³⁹ Edmon L. GALLAGHER, „Jerome’s Prologus Galeatus and OT Canon of North Africa“, *Studia Patristica* 69 (2013.), 99-106, citat str. 106.

⁴⁰ Prijevod preuzet iz M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, 229.

Ninivi, stari Tobija, najavio propast toga grada na temelju Jonina proročanstva, otkriva uvjerenje da knjige o Tobiji i Joni sadržavaju povijesne događaje. U tome Jeronim s ponosom prihvata uvjerenje židovskih tumača svojega vremena. Poznato je da Mt 7,12 prenosi tzv. zlatno pravilo u Isusovu Govoru na gori u pozitivnoj formulaciji: „Što želite da ljudi vama čine, činite i vi njima. To je, doista Zakon i Proroci!“ U *Tumačenju Matejeva evanđelja* Jeronim nije posvetio posebnu pozornost toj izreci u Govoru na gori. Jest, međutim, u tumačenju Mt 21,28-32 gdje ovaj evanđelist iznosi kratku Isusovu parabolu o dva različita sina, od kojih prvi najprije odbija izvršiti očevu zapovijed, ali se kasnije predomisli i ode, a drugi obeća raditi u očevu vinogradu i ne ode. Jeronim podsjeća da tu prispopobu donosi i Luka (15,1-32) te prvoga sina naziva čestitim, a drugoga raskalašenim. U nastavku podsjeća na Zaharijin tekst o dvije mladice (Zah 11,7) razlažući da su poganski narodi pozvani naravnim zakonom na rad u Božjem vinogradu, zatim nastavlja: „To znači: što ne želiš da se tebi učini, ni ti ne čini drugome.“ Tako bi prvi sin bio slika pogana spremnih na kajanje, a drugi slika Židova.⁴¹ Neki istraživači vide ovdje Jeronimovu aluziju na negativnu formulaciju zlatnog pravila u Tob 4,15: „Ne čini nikome što bi tebi samome bilo mrsko!“ *Komentar Daniela* Jeronim je napisao oko god. 407. Uz Dan 8,16-17, gdje vidjelac traži da mu Gabriel objasni značenje viđenja, Jeronim tumači da „Gabriel“ znači Božju snagu te da je on poslan Zahariji i Mariji (Lk 1). Zatim nastavlja: „Međutim, kad god je potreban lijek ili ozdravljenje, biva poslan Rafael jer njegovo ime znači ‘ozdravljenje, Božji lijek’ – to jest ako netko želi prihvati ugled knjige o Tobiji.“⁴² Ovdje se vidi da Jeronim cjeni knjigu o Tobiji, ali zna da još nije službeno u kanonu Crkve.

3. Pojam „apokrifa“ u Jeronimovo vrijeme

Ovo je prilika da se pitamo što je Jeronim razumijevao pod apokrifnim knjigama koje se u liturgiji Crkve čitaju, a (još) nisu kanonske. Prema dosadašnjem istraživanju izgleda da je među kršćanskim piscima Origen (185.-253. god.) prvi upotrebljavao izraz *apokrypha* za knjige koje sebi prisvajaju veliki ugled, ali bez dokazne snage (*Ep ad. Africanum* 9 i 13). Taj izraz kod Jeronima odjek je teoloških rasprava u četvrtom stoljeću o popisu svetih knjiga koje se mogu čitati u liturgiji i koje su za Crkvu

⁴¹ Tekst u hrvatskom prijevodu donosi Marijan MANDAC, *Sveti Jeronim: Tumačenje Matejeva evanđelja* (Makarska: Služba Božja, 1966.), 248-249.

⁴² E. L. GALLAGHER, „Why did Jerome Translate Tobit and Judith?“, 367-368. Latinski tekst dostupan u *Patrologia Latina* 25, 491A-584A.

ujedno norma vjerovanja i vjerničkog ponašanja. Oko dvjesto godina prije Jeronima nastao je popis takvih knjiga na lošem latinskom, pronađen na prijepisu iz osmog stoljeća u Ambrozijanskoj biblioteci u Milanu. Po pro-nalazaču dokument je dobio naziv Muratoriјev fragment ili Muratoriјev kanon.⁴³ Početak dokumenta je otkinut jer sačuvani dio počinje tvrdnjom da je treće evanđelje Lukino, liječnika i Pavlova suradnika. Osuđuje heretika Marciona zato što na svoju ruku dodaje ili odbacuje neke spise. Katolička Crkva čita Salomonovu mudrost, od apokalipsa samo Ivanovu i Petrovu, „ali ih neki od naših neće čitati u Crkvi“. Budući da je autor „Pastira“ brat rimskog biskupa Pija, i ta se knjiga može čitati, „ali se ne može prihvati ni među proroke jer je broj popunjeno, ni među apostole jer je vrijeme apostola prošlo“.⁴⁴ Razlog ove nesigurnosti o kanonu jest to što su apostoli u propovijedanju upotrebljavali prijevod židovskih svetih knjiga na grčki (*Spētuaginta*), a novozavjetni spisi nastajali su na grčkom od oko god. 50. do oko 120. po Kristu, dakle nakon mučeničke smrti većine apostola. Apostoli zato nisu mogli ostaviti nikakav popis kao službeni kanon. Podsjetimo se da rabini Palestine nisu prihvatali sedam knjiga koje su prevoditelji u Aleksandriji uvrstili u Svetu pismo zato što nisu sačuvane na hebrejskom ili su izvorno pisane na grčkom. Kršćanski teolozi i biskupi, pri razabiranju što spada u Svetu pismo, znali su za tu razliku među Židovima domovine i dijaspore. Euzebije Cezarejski, biskup i crkveni povjesničar, razdijelio je oko god. 303. svete knjige u tri skupine: *endiathēkos* (zavjetne), *antilegomena* (sporne) i *notha* (nezakonite, podmetnute). Aleksandrijski biskup Atanazije god. 367. u Uskrsoj poslanici odgovorio je na pitanje vjernika koje se knjige mogu čitati u liturgiji. Uz 22 knjige prema hebrejskom kanonu naveo je i pet knjiga koje se čitaju, ali nisu u kanonu

⁴³ Usp.: Joseph VERHEYDEN, „The Canon Muratori. A Matter of Dispute“, J.-M. AUWERS & H. J. DE JONGE (ed.), *The Biblical Canons* (Leuven: Peeters, 2003.), 487-556. Verheyden u zaključku ističe: „Autor koji je koncem drugog ili početkom trećeg stoljeća sastavio Muratoriјev kanon na Zapadu vjerojatno ne bi nikada pomislio da će njegov dokument biti krivo protumačen kao produkt četvrtog stoljeća nastao na Istoku. Nakon što je ovaj fragment bio sastavljen, izgleda da je bio uglavnom zaboravljen kroz puno desetljeća dok ga nisu otkrili, preveli i upotrebljavali u četvrtom stoljeću. Kad je prepisan u osmom stoljeću, ponovno je sahranjen, ovoga puta na skoro tisuću godina. Bojim se da moram zaključiti da sugestija kako je nastao u četvrtom stoljeću na Istoku treba biti pokopana ne na tisuću godina, nego zauvijek“ (str. 556).

⁴⁴ Hrvatski prijevod cijelog sačuvanog dijela dokumenta usp.: Mato ZOVKIĆ, *Riječ Božja u riječi ljudskoj. Odrasli pred Biblijom* (Mostar: Crkva na kamenu, 1989.), 93-96. Latinski tekst s paralelnim prijevodom na talijanski: *Enchiridion biblicum* (Bologna: EDB, 1993.), br. 1-7, str. 2-7.

Crkve: Tobija, Judita, Sirah, Salomonova mudrost i Estera te Nauk dvanaest apostola i Pastir koji su ponegdje čitani, ali nisu ušli u kanon.⁴⁵ Prve je nazvao *kanonizomena* (kanonske), a druge *apokrypha* (skrivene, apokrifne).⁴⁶ S Atanazijem u crkveni govor ulazi pojам kanona kao popisa svetih knjiga i norme za Crkvu. Židovi toga vremena iskazivali su poštovanje i prema knjigama pisanim od god. 200. prije do 100. poslije Krista koje su pripisane važnim osobama iz njihove svete povijesti, npr. *Oporuke dvanaest patrijarha* koje su, izgleda, nastajale u ratama s primjesom kršćanskih umetaka, ali sadržavaju upute Izraelcima koje daju patrijarsi, Jakovljevi sinovi. Pripisivanjem Jakovljevim sinovima ovih moralnih uputa anonimni autori željeli su privući pažnju čitatelja. Ovaj i druge slične spise kasniji znanstvenici nazvali su židovskim apokrifima.⁴⁷

Kada je novi car Teodozije u studenom 380. god. zasjeo u Carigradu, otjerao je s biskupske službe biskupa arijanca, postavio za biskupa pobornika nicejskog sabora Grgura Nazijanskog te je od svibnja do srpnja 381. organizirao novi sabor radi opravdanja svojih zahvata u crkvenu upravu. Jeronim je bio prisutan na tome saboru i odatle je, na poziv pape Damaza, pošao u Rim na sinodu god. 382. u pratnji Paulina i Epifanija kao protagonista sukoba oko kandidata za biskupa u Antiohiji. Na tom saboru donesen je Dekret o Svetom pismu, „što katolička Crkva treba prihvati, a što treba izbjegavati“.⁴⁸ Knjige Starog zavjeta svrstane su u tri „redoslijeda“ (ordo). Treći „redoslijed“ na latinskom je nazvan *ordo stiorum*: Job, Tobija, dvije Ezrine, Esterina, Juditina, dvije o Makabejcima. Ovdje upotrijebljena latinska riječ „storia“ ne znači „povijest“ u današnjem smislu, nego „pripovijest, zgoda“. Jeronim se nakon smrti pape Damaza povukao na Istok gdje je živio do smrti, ali je ostao latinski teolog koji je kršćanima Zapada prenosio zasadе grčkih teologa i rezultate proučavanja SZ prema hebrejskom kanonu. „Tek će posredstvom pisama i svojih spisa donekle biti povezan sa zapadnim prijateljima i znancima. Jeronim odsada pripada Istoku. Pravo govoreći, on je čudan i jedinstven spoj Istoka i

⁴⁵ Grčki tekst i talijanski prijevod donosi *Enchiridion biblicum*, str. 14-15.

⁴⁶ Usp.: Raymond E. BROWN-Raymond F. COLLINS, „Kanon Svetoga pisma“, *Znanstveni uvod u Bibliju* (Sarajevo: KBF Sarajevo, 2012.), br. 5-10, str. 47-48. Usp.: također Don STEWART, „What Has Been the Historical Wiew of Christians Toward the Old Testament Apocrypha?“, internetski članak, 18 stranica (uvid 31. 12. 2020.).

⁴⁷ Usp.: Raymond E. BROWN-Pheme PERKINS-Anthony SALADRINI, „Apokrifi; Spisi s Mrtvog mora; Druga židovska literatura“, *Znanstveni uvod u Bibliju*, str. 89-148.

⁴⁸ Hrvatski prijevod dekreta: Heinrich DENZINGER-Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka Vjerovanja, definicija i Izjava o vjeri i čudoredju* (Đakovo: UPT, 2002.), 48. Latinski tekst donosi *Enchiridion symbolorum*, *editio XXXII*, 1963., 71, br. 179.

Zapada. Jeronim je široki most između ta dva svijeta.⁴⁹ Zbog ozbiljnog pristupa „hebrejskoj istini“ knjigu o Tobiji, koju rabini njegova vremena nisu prihvaćali za kanonsku, nazvao je apokrifom, ali nije odbacivao postupke biskupa i prezbitera koji je daju čitati u katoličkoj liturgiji Istoka i Zapada radi pouke vjernicima.

4. Umetci u Vulgati kojih nema u grčkom tekstu Tob

Jeronimov prijevod SZ na latinski i prilagodba postojećeg prijevoda NZ upotrebljavani su negdje od devetog stoljeća u liturgiji biskupija koje su se služile latinskim. U vremenu prije izuma tiska prepisivači su unosili varijante u tekst pojedine knjige bilo zato što su prigodom diktiranja pokoju riječ krivo razumjeli, bilo zato što su smatrali potrebnim pokoju korigirati. Tridentski sabor odredio je Dekretom o Svetom pismu od 8. travnja 1546. god. da se u kanon SZ i NZ imaju prihvatići sve knjige koje sadržava *Vulgata* te poimence naveo 45 knjiga SZ (tekst Tužaljki u *Vulgati* bio je sastavni dio Jeremije, dok ga današnji izdavači na temelju hebrejskog izvornika tiskaju kao odvojenu knjigu) i 27 knjiga NZ. Latinski prijevod zvan *Vulgata*, „koji je u Crkvi prokušan dugom uporabom kroz stoljeća, ima se smatrati autentičnim u javnim predavanjima, raspravama, propovijedima i izlaganjima“. Biskupi na Tridentskom saboru nisu bili bibličari i zato nisu znali za sumnje prvih stoljeća o kanoničnosti pojedinih knjiga. Oni nisu željeli zabraniti ni nadomjestiti znanstveno istraživanje povijesti židovskog i kršćanskog kanona. Željeli su kao pastiri, u vremenu proširenih sumnja nakon Lutherova pokreta, katoličkim vjernicima pružiti siguran odgovor na pitanje o kanonu SP. Jeronim je preveo Tob s aramejskog, iz podloge koju su čuvali Židovi njegova vremena. S vremenom je zagubljen aramejski ili hebrejski izvornik, na koji upućuju fragmenti pronađeni u Kumranu, a znanstvenicima je preostalo da se posvećuju sačuvanom grčkom tekstu (koji je smatran izvornikom) i latinskom prijevodu u *Vulgati*. Otkrili su da *Vulgata* sadržava umetke za Tob kojih nema u grčkom tekstu.

U novije vrijeme Johann Gamberoni u studiji o povijesti izlaganja knjige o Tobiji obradio je razdoblje otaca, zatim od Bede do 16. stoljeća te vrijeme nakon reformacije do 1600. god.⁵⁰ On je ustanovio da latinski tekst Tob u *Vulgati* donosi sljedeće veće umetke kojih nema u grčkom *Septuaginta*: 2,12-17; 3,17-22; 6,16-22; 8,4-5.19; 12,3.15; 14,17. Najupadljiviji je tekst

⁴⁹ M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, 31.

⁵⁰ Johann GAMBERONI, *Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens* (München: Kösel Verlag, 1969.).

Tobijine molitve sa Sarom pred prvu bračnu noć o trodnevnom suzdržavanju pred izvršenje braka: „A Tobija opomenu djevojku i reče joj: ‘Saro, ustani! Mi ćemo se danas, sutra i preksutra moliti Bogu. Ove tri noći združit ćemo se s Bogom. A poslije treće noći bit ćemo u svojoj ženidbi. Jer mi smo djeca svetaca i ne smijemo se združiti kao pogani“ (8,4-5 Vg).⁵¹ Gamberoni ovdje i u drugim proširenjima vidi „kršćansku obojenost“ (christliche Färbung) na stadiju utvrđivanja kanona SZ i zato je tekst mogao umetnuti Jeronim ili neki drugi dobronamjerni kršćanski pisar.⁵² Vincent Skemp u svojoj disertaciji o *Vulgatinu* tekstu Tob vidi ovdje nekoliko aluzija na prethodnu građu Tob 6 koja postoji samo u Vg: zaručnica je nazvana *virgo* (djevica) ovdje i u Tob 6,22, a Jeronim je u svojim djelima hvalio djevičanstvo; u Tob 6,18 Rafael savjetuje tri dana apstinencije, a u Tob 6,19-21 predlaže tri noći molitve pred izvršenje braka. Nadalje, u Tob 7,15 upotrijebljen je glagol *coniungat* (neka poveže) u prizoru kada otac Raguel daje Sarinu ruku Tobiji izričući molitvu neka ih Bog veže u brak; veznik *autem* (ali, pak) dolazi ovdje te prije u 6,18.19.21.22. To bi bili znakovi da je Jeronim sastavio ovaj umetak.⁵³

Skemp u svojem članku god. 2002., na temelju Jeronimova *Pisma 106* i različitim komentara, ovako vidi njegovu metodu prevodenja:

1. tumačenje hebrejskog teksta da se razvidi značenje;
2. usporedba pronađenih rezultata s rabinskim tumačenjima;
3. uporaba *Septuaginta*, *Simahusa* i drugih kada značenje nije razvidno iz hebrejskog;
4. u što većoj mjeri zadržavao je formulacije *Vetus latina*.⁵⁴

Za primjer *ispuštanja* u *Vulgati* Skemp navodi građu o Ahikaru (Tob 1,24; 2,11 te osobito Tob 14,13), o davanju milostinje (Tob 1,3.16; 4,8.9.17) i naziv „brat“ (*frater*) kojim ova knjiga obiluje. Razlozi bi bili izbjegavanje ponavljanja i stilska konzistentnost. S obzirom na dodatke u *Vulgatin* tekst Tob, Skemp ovako sažima svoje istraživanje: „Porijeklo po-

⁵¹ Prijevod Ivana Šarića, *Stari zavjet I*, (Sarajevo: Akademija Regina apostolorum, 1941.), str. 782 gdje je u bilješci pojašnjeno: „Ovih redaka nema u Septuaginti“. Isto u: *Sveti pismo Staroga i Novoga zavjeta*, preveo dr. Ivan Ev. Šarić (Madrid: Osvit, 1959.), 650. U *Bibliju*. *Sveti pismo Staroga i Novoga zavjeta*, preveo Ivan Ev. Šarić, I. popravljeno izdanie (Zagreb: KS, 2006.), 463 nema ovog dodatka za Tob 8,4-5. Nema ga, dakako, ni u *Jeruzalemskoj Biblij* (Zagreb: KS, 1994.), 526, ali je u bilješci navedeno da je Vg ovdje imala proširenje zbog vjernosti najavi u Tob 6,18-19. *Nova Vulgata*, 1998. priređena po mandatu pape Pavla VI. i tiskana na zapovijed Ivana Pavla II., 662 nema ovog umetka ni tumačenja u bilješci da je u starini bio stavljan u Vulgatu.

⁵² J. GAMBERONI, *Die Auslegung des Buches Tobias*, 74-97.

⁵³ Usp.: V. T. M. SKEMP, *The Vulgate of Tobit*, 266-268.

⁵⁴ V. T. M. SKEMP: „Jerome’s Tobit“, 12-13.

sebne građe u Tob Vg bilo je i još uvijek jest velik problem u proučavanju knjige o Tobiji. Sve stare verzije Tob, posebno *Codex Sinaiticus* te aramejski i hebrejski fragmenti Tob pronađeni u Kumranu, nemaju tih dodataka, što razvidno pokazuje da *Vulgatina* posebna građa nije bila izvorna u knjizi o Tobiji. Dokazna građa koju smo ovdje sabrali pokazuje da barem nešto od posebne građe potječe iz Jeronimova pera. Početnu inspiraciju za ova uljepšavanja mogao je dobiti iz verzije Tob koja više ne postoji, a priпадala je književnoj vrsti ponovno napisane Biblije (*the genre of rewritten Bible*). Zbog njegovih opsežnih dodataka građi, Jeronimov prijevod Tob trebamo smatrati nevoljkim (*reluctant*) kršćanskim dodatkom toj književnoj vrsti. Ipak je razvidno da je Jeronim to poduzeo na nalog svojih prijatelja i dobrotvora, biskupā Hromacija i Heliodora.⁵⁵

U *Predgovoru Tobiji* (r. 4-5) i *Juditi* (r. 1) Jeronim ističe da Hebreji ove knjige ubrajaju među hagiografe (*quae agiografa memorant*). U *Predgovoru Juditi* kaže da su „hagiografe knjige kojih se važnost ne uzima za utvrđivanje onoga što je sporno (*agiografa: cuius auctoritas ad roboranda illa quae in contetione veinunt, minus idonea iudicatur*)“. Takvu oznaku Jeronim upotrebljava još u *Predgovoru Danielu* (r. 46 i 48) te već spominjanom *Kacigiranom predgovoru* ili *Predgovoru* knjizi Kraljeva (r. 36 i 45 dva puta) gdje je izričito naveo da u hagiografe spadaju Sirah, Judita, Tobija i Hermin Pastir. Edmon Gallagher ističe da je Jeronim mogao skovati naziv „hagiografi“ prema trećoj rabinskoj zbirci židovskih svetih knjiga *Ketuvim* koja je vremenski najmlađa i veoma raznorodna.⁵⁶ „Stoga Jeronim upotrebljava izraz *agiografa* u svojim spisima u dva različita smisla. U *Predgovoru Danielu* i *Kacigiranom predgovoru*, *agiografa* je naziv za treću skupinu židovskoga kanona. U *Predgovorima* Tobiji i Juditi *agiografa* je zbirka nekanonskih spisa kako ih Židovi vrednuju i čitaju. Jeronimovo spominjanje toga izraza u vezi s Tobijinom i Juditinom knjigom služi povećanju važnosti i vrijednosti njegovih prijevoda.“⁵⁷ Razlog zašto je Jeronim platio obrazova-

⁵⁵ V. T. M. SKEMP, „Jerome’s Tobit“, 35.

⁵⁶ Usp.: Marc Zvi BRETTER, „Kethuvim“, *The Jewish Study Bible*, 1275-1279. Autor ističe: „Kethuvim je veoma raznolika zbirka među tri kanonska dijela. Iako se različiti tekstovi mogu zajedno grupirati, npr. kao mudrosna literatura ili kao povijesni tekstovi, pojedini tekstovi koji obuhvaćaju ove kategorije (npr. Job i Izreke) imaju malo zajedničkoga. Zbirka Kethuvim nema središnje teme ili ideje, kao što Tora (ili Heksateuh) može za središte imati obećanje zemlje i ispunjenje toga obećanja, ili kao što Proroci kao cjelina mogu osvjetljavati važnost držanja božanske riječi primljene posredovanjem. U stvari, uz iznimku Psalama i Pet svitaka koji se znatno upotrebljavaju u liturgiji, Kethuvim nisu dobivali puno pozornosti u židovskoj tradiciji“ (str. 1279).

⁵⁷ E. L. GALLAGHER, „Why did Jerome Translate Tobit and Judith?“, 356-375, cit. 371-

na Židova da mu prevodi s aramejskog izvornika na hebrejski, a on diktirao pisaru na latinskom, bile bi, prema slutnji Gallaghera, ondašnje razlike među postojećim rukopisima Tob. Takvim postupkom Jeronim bi uzdigao Tob na dostojanstvo hebrejske istine (*hebraica veritas*) i kod budućih čitatelja njegova prijevoda na latinski pobudio povjerenje unatoč razlikama u odnosu na postojeći prijevod *Vetus latina*: „Ipak, sami prijevodi i neki elementi u ovim predgovorima pokazuju kako je Jeronim htio da ovi prijevodi nađu čitatelje koji će imati koristi od čitanja Tobijine i Juditine knjige.”⁵⁸

U Predgovoru svojemu *književnom* djelu „Slavni muževi“ (*De viris illustribus*) Jeronim najavljuje sistematski prikaz crkvenih pisaca „koji su objavili koji vrijedan spis o Svetom pismu od vremena Gospodinove muke do četrnaeste godine cara Teodozija“, što bi bila god. 393. Nadahnuo se istoimenim naslovom latinskog poganskog pisca Gaja Svetonija Trankvila (oko 69.-140. god. po Kr.) te je želio pokazati da se kršćani mogu ponositi piscima koji su kao književnici jednako sposobni, a sadržaj njihovih djela uzvišeniji je od poganskih.⁵⁹ Počinje sa Šimunom Petrom od kojega potječu dvije novozavjetne poslanice, a kako je Marko bio Petrov učenik i tumač, može se njemu pripisati i Evandjelje po Marku. Zatim slijede još 133 pisca od kojih je Grguru Nazijanskom posvetio 13 redaka, Ambroziju Milanskom tri, Amfilohiju Ikonijskom dva. Posljednji, 135. po redu, je Jeronim koji je sin Euzebija, rodom iz grada Stridona na granici između Dalmacije i Panonije. Navodi koja je djela napisao do Teodosijeve četrnaeste godine vladanja, počevši od *Života monaha Pavla* do *Komentara proroka* koji još piše. S ponom som ističe: „Preveo sam Novi zavjet s grčkog i Stari zavjet s hebrejskog!“⁶⁰ Tada još nije bio preveo knjigu o Tobiji s izvornika, ali ovdje se vidi koliko je smatrao važnom „hebrejsku istinu“ kao izvorni jezik i kulturu na kojoj se Bog objavio u Starome zavjetu.

Zaključak

U Jeronimovo vrijeme židovski i kršćanski znanstvenici puno su držali do legendarnog nastanka prijevoda Petoknjižja na grčki, kako to izražava apokrif *Aristejevo pismo Filokratu* iz oko god. 200 pr. Kr. „Radi se o legendi koja je uvelike prihvaćana u kasnijoj židovskoj (Filon, Josip

372.

⁵⁸ E. L. GALLAGHER, „Why did Jerome Translate Tobit and Judith?“, 274.

⁵⁹ Usp.: M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, 69-70.

⁶⁰ JEROME, *De viris illustribus (On Illustrious Men)*, translated by Ernest Cushing Richardson, revised and edited for New Advent by Kevin Knight <http://www.newadvent.org/fathers/2708.htm>, 48 str. (uvid 5. 1. 2021.).

Flavije) i kršćanskoj tradiciji. Aristej je bio popularan u kršćanskim krugovima zato što je pomogao pokazati čudesni nastanak *Septuaginta* koja je kršćanska Biblija. Da bi obojio svoju fiktivnu naraciju, autor se vjerojatno koristio izvorima iz kojih je doznao nešto o egipatskoj pozadini u 3. stoljeću.⁶¹ Ta legenda plus povijesna okolnost da su apostoli upotrebljavali prijevod Hebrejske Biblije na grčki u svojem uvjeravanju da je Isus Krist pridonijeli su nastanku uvjerenja da je *Septuaginta* nadahnut prijevod i da kršćanski teolozi ne trebaju proučavati na hebrejskom izvorniku svete knjige naroda Isusova. Jeronim nije podlegao toj mitizaciji, nego je inzistirao na „hebrejskoj istini“ i prevodio s izvornika. U tu svrhu plaćao je kao latinski intelektualac na Istoku instruktore za hebrejski i aramejski.

Knjigu o Tobiji preveo je s aramejskog, zato što su mu židovski teolozi to ponudili kao izvornik. U *Prologu* biskupima dobrotvorima iz Italije, Kromaciju i Heliodoru, objasnio je da je na njihov nalog preveo tu knjigu, ali s aramejskog tako da je unajmljeni instruktor pred njim prevodio na hebrejski, a Jeronim diktirao pisaru na latinskom. U *Prologu knjigama Salomonovim* ovoj dvojici biskupa zahvaljuje što šalju pomoći za uždržavanje stenografa i pisara te izražava uvjerenje da Tobija i Judita nisu kanonske knjige, ali se mogu čitati „za izgradnju naroda, ne za crkvene dogme“. U *Prologu knjigama o Samuelu i Kraljevima* izdvaja među apokrise Mudrost, Siraha, Juditu i Tobiju zato što nisu u kanonu. U *Tumačenju knjige o Joni* citira Tob 14,3-4, uvjeren da ta knjiga nije u kanonu, ali i pun poštovanja prema crkvenim ljudima koji se njome služe. Inzistirajući na prevodenju SZ s izvornika, Jeronim je pomogao Crkvi svojega i kasnijih vremena da sazre u vjeri o kanonu Staroga zavjeta. Iako knjigu o Tobiji nije smatrao kanonskom, poštovao je pastoralnu praksu biskupa koji je upotrebljavaju za pouku svojih vjernika.

JEROME'S TRANSLATION OF TOBIT

Summary

*Motivated by Pope Damasus, financially supported by several bishops and a group of educated Christian women of Rome, Jerome performed the task of translating individual Old Testament books from about AD 388 to 405, living and working in Bethlehem. In contrast to most other Christian scholars of his time, who considered the Septuagint Greek translation inspired and therefore suitable for translating the Bible into Latin, Jerome insisted on Hebrew truth (*hebraica veritas*) and hired competent instructors of Hebrew and Aramaic to acquire the necessary knowledge of the Semitic languages of the Old Testament books. In his letters to benefactors, especially to bishops*

⁶¹ R. E. BROWN, „Apokrifi“, *Znanstveni uvod u Bibliju*, br. 33, str. 102.

Cromatius and Heliodorus, who used the Book of Tobit in the pastoral care of their faithful, and in the Prologues to several translated books or commentaries, he pointed out that the Jewish leaders and theologians of Jerome's time did not accept Tobit among the canonical books. He personally was convinced that Tobit could be used in pastoral activities but as an apocryphon, in the sense of not belonging to the canon of the Christian Church. Aware that the Apostles used the Septuagint but did not leave before their deaths any official list of Old Testament books, by treating Tobit as non-canonical St. Jerome helped the Church of his own time and later times to discern which books of Jesus' people should be accepted into the Christian canon. The Vulgate Latin text contained for centuries additions and omissions that do not exist in the Greek text of Tobit. One ironically criticized addition was a request to newly married believing couples to live in continence for the first three days after marriage before consummation (Tob Vg 6:18; 8:4-5). The Nova Vulgata, ordered by Pope Paul VI and promulgated by John Paul II, has been cleansed of this and other additions.

Keywords: *hebraica veritas, Pope Damasus, benefactors, instructors for the Hebrew and Aramaic language, Jerome's letters and Prologues to individual translated books or commentaries.*

Translation: Mato Zovkić and Kevin Sullivan

UDK: 27-1-549-185.2

2-1-36 Franciscus Assisiensis, sanctus

Pregledni rad

Primljeno: veljača, 2020.

Marinko PERKOVIĆ

Univerzitet u Sarajevu - Katolički bogoslovni fakultet

Josipa Stadlera 5

BiH - 71 000 SARAJEVO

marinkope@bih.net.ba

EVANĐEOSKA LOGIKA RAZMIŠLJANJA U DJELIMA FRA ZVJEZDANA LINIĆA

Sažetak

U ovom članku autor želi dokazati da je evanđeoska logika razmišljanja nadahnjivala djela hrvatskog karizmatika fra Zvjezdana Linića. U prvom dijelu članak govori o teološkim principima Linićeve pisane baštine. To su: optimističan pogled na život i čovjeka, ljubav prema Isusu, Biblija, vjernost Crkvi, redovit sakralni život, Bog koji neizmjerno ljubi ljudе, život i djela svetoga Franje Asiškoga koji je sve to ostvarivao u svojemu životu.

U drugom dijelu članak govori o konceptu ljubavi u Linićevim djelima. Iz tog koncepta, koji govori o ljubavi prema Bogu, sebi, bližnjima i neprijateljima, zaključuje se također da je Linićevo vizija ljubavi crpljena isključivo iz evanđeoskog učiteljstva.

Treći podnaslov članka posvećen je temi: fra Zvjezdan Linić kao karizmatik. Ne ulazeći u pojedine karizmatske teme koje je on obradio, već govoreći o konceptu patnje u njegovim djelima, autor je mišljenja da je i kao karizmatik Linić promicao nepobitna evanđeoska, a opet posadašnjena načela. U zaključnim mislima sažima da je služenje Bogu, Crkvi i ljudima iz ljubavi, glavna poruka Linićevih djela.

Ključne riječi: Crkva, ljubav, euharistija, ispovijed, sveti Franjo Asiški, patnja.

Uvod

Kad se želi procijeniti nečije ponašanje prema sebi i prema drugima, ključno pitanje koje glasi jest: Koje je temeljno opredjeljenje dotične osobe i koja logika razmišljanja motivira njezino djelovanje? Ako je primjer riječ o svećeniku karizmatiku, tada je to pitanje možda i jače istaknuto. Jer, od temeljnog opredjeljenja i logike razmišljanja ovisi govor i ponašanje svake osobe, pa tako i svakog svećenika karizmatika.

Temeljno opredjeljenje hrvatskog karizmatika fra Zvjezdana Linića ujedno je temeljno opredjeljenje koje bi trebao imati svaki svećenik: sve činiti iz ljubavi prema Bogu i bližnjemu. Međutim, kad je riječ o logici

razmišljanja, životna zbilja dokazuje da ono nije isto kod svih svećenika. Zašto? Zato što su različita iskustva koja stječu svećenici tijekom života. Različite su i informacije koje su usvojili slušajući druge i čitajući raznoraznu literaturu. Osim toga, različite su i okolnosti u kojima oni vrše svoje poslanje. I kad se sve to ima na umu, onda se lakše procjenjuje kakav će vid ponašanja i djelovanja imati pojedini svećenik.

Kada čovjek čita pisano baštinu fra Zvjezdana Linića, onda zaključuje da je on imao bogato životno iskustvo. Iz tih djela proizlazi da je konzultirao, ne samo mnoga teološka djela, nego i drugu stručnu literaturu. Pritom se može uočiti i to da je on mnoge osobe savjetovao kako se suočiti s vlastitim problemima i sumnjama. Što se tiče okolnosti u kojima je fra Zvjezdan vršio svoje aktivnosti, one su bile u najvećoj mjeri takve da je u njima do izražaja mogla doći sva njegova ljudska, svećenička i karizmatska formacija. A kad je pak riječ o logici razmišljanja koja je bila pokretač njegovih aktivnosti, s visokim postotkom sigurnosti može se ustvrditi da je to bila logika evanđeoskog načina promišljanja i djelovanja. Da je to tako, svjedoči i tekst koji slijedi.

1. Teološki principi djelâ fra Zvjezdana Linića

Fra Zvjezdan Linić bio je svećenik koji je otvorenih očiju promatrao život i sve što se u njemu događa. Nije zatvarao oči pred ljudskim problemima. O tim je problemima razmišljao te nudio konkretne savjete kako bi se oni riješili. I on, poput drugih katoličkih teologa, ističe da je ljudski život jedinstven i neponovljiv. Kao svećenik ujedno naglašava da život ne poznaje nikakve reinkarnacije. Prema njegovu mišljenju, svaki je čovjek došao na ovaj svijet iz ljubavi Božje. Stoga nijedan čovjek ne može reći da nije željen i voljen. Iz svojeg dugogodišnjeg rada s ljudima naglašava i ovo: život je tajna i zbog toga jer mnoge stvari ne ovise o ljudskoj volji. Unatoč tomu, sve što se zbiva u životu utječe na nas stvarajući mir ili nemir, radost ili žalost u našem životu. Stoga je čovjek pozvan ne opirati se životu, ne bježati od njega jer svaka situacija može postati „izvorom žive vode, vrelom života“.¹

A kako je svaki ljudski život neprocjenljivi dar Božje dobrote, nitko nema pravo s njim manipulirati i ugrožavati ga, kaže Linić u drugom svojem djelu. To konkretno znači da ljudski život treba poštovati u svim etapama njegova razvoja, od začeća do smrti.² Kao što je vidljivo i iz ove

¹ Usp.: Zvjezdan LINIĆ, *Isuse, dobroto beskrajna! 70 godina za sv. Franjom* (Zagreb: Teovizija, 2011.), 98.

² Usp.: Zvjezdan LINIĆ, *Na dlanu ruke Očeve. Razmišljanja o Bogu Ocu* (Zagreb: Teovizija, 2010.), 22.

misli, fra Zvjezdan je kao svećenik i karizmatik na svojim seminarima i u svojim djelima naučavao sigurni moralni nauk Katoličke Crkve. Stoga njegovo djelovanje i njegovu pisanu riječ treba promatrati i vrednovati i iz te perspektive. To naglašavam zbog toga što njega mnogi promatraju samo kao karizmatika zanemarujući pritom činjenicu da je on kao teolog bio vjeran Katoličkoj Crkvi i njezinu naučavanju. U pozadini te vjernosti Crkvi i njezinu nauku nalazi se njegova velika ljubav prema Isusu Kristu koji je sav svoj život posvetio drugima. Stoga Linić kaže da je Isus „u svakom času bio za druge“ te nam je i na taj način poručio da i mi trebamo biti posve okrenuti drugima. Što to konkretno znači? To znači da „čovjek istinski živi onoliko koliko se u ljubavi darovao za druge“. Ako tako čini, živi po Duhu Svetomu. A tko živi po Duhu Svetomu, u svojemu životu osjeća prisutnost ne samo ljubavi nego i drugih darova i kreposti kao što su: praštanje, strpljivost, dobrohotnost, itd.⁴ Stoga je iznimno važno nikada ne izgubiti Isusa iz svojega vidokruga. Tko izgubi Isusa, naglašava Linić, nesposoban je nadvladati teške životne situacije, gubi usmjerjenje, nema sigurnosti ni snage, slabi mu vjera.⁵ I što je najgore, na sebe i na ljude oko sebe, gleda pesimističnim i zamagljenim očima. Stoga Linić savjetuje da svoj pogled stalno upravljamo prema Isusu jer On „već danas može ozdraviti u nama bolesnu sliku svijeta“.⁶

Potrebno je, dakle, imati zdravu sliku svijeta kako bi čovjek osjećao mir i radost u svojemu srcu i na sve ljude gledao optimističnim očima. Onaj koji ima mir, radost i pun je optimizma, širi te neprocjenljive vrijednost oko sebe. Da bi čovjek mogao te vrijednosti zadobiti, stalno se treba nadahnjivati riječima i djelima Isusa Krista. Postavlja se pitanje: Kako upoznati Isusa? Odgovor je jasan: čitajući Bibliju, napose Novi zavjet, i meditirajući nad evanđeoskim tekstovima. Osobno smatram da u navedenom kontekstu treba čitati one tekstove u kojima je fra Zvjezdan pisao o Bibliji. Naime, kad se čita Linićev književni opus, odmah se uočava da je uporište za svoja

³ Zvjezdan LINIĆ, *Dobra strana života* (Zagreb: Teovizija, ⁴2010.), 53. U drugom svojemu djelu Linić kaže: „Mi smo ovdje zapravo u školi života. Pozvani smo na kvalitetu po kojoj će ovaj naš život biti vrijedan, ispunjen djelima ljubavi, pun djelatnog zalažanja za mir, za dobro bližnjih. Jer u tome je i tajna toga života što ga sada proživljavamo. Sve drugo što nije ljubav čini život jalovim, neplodnim i nema perspektive vječnosti i spasenja.“ Zvjezdan LINIĆ, *I Riječ tijelom postala. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „C“* (Zagreb: Teovizija, ⁴2008.), 231.

⁴ Usp.: Zvjezdan LINIĆ, *Iz dana u dan* (Zagreb: Teovizija, ⁶2009.), 11-12.

⁵ Usp.: Zvjezdan LINIĆ, *U početku bijaše Riječ. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „A“* (Zagreb: Teovizija, ²2001.), 229.

⁶ Zvjezdan LINIĆ, *Neka mi bude po riječi twojoj. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „B“* (Zagreb: Teovizija, ⁴2012.), 49.

promišljanja tražio prvenstveno u tekstovima Novoga zavjeta. To nipošto ne znači da nije vodio računa o starozavjetnim spisima. Ali je zato čvrst oslonac za svoje misli našao prvotno u Novom zavjetu. Što je, dakle, za Linića Bibliju? To je, kako on kaže, „Božja knjiga“ koja je uvijek aktualna. Ona je knjiga života za svakog vjernika. Premda je davno napisana, ona je namijenjena svima nama. Budući da je Božja riječ, ona je uvijek „živa i u njoj nam neprestano Bog progovara“.⁷ Po svojoj riječi Bog želi biti blizu svima nama u svim okolnostima našega života. Zato onaj tko čita Božju riječ, točnije Božje riječi, njegovo srce nikada ne bi trebao zahvatiti očaj. Osim toga, zahvaljujući Božjim riječima, on može, ako se potrudi, uspješno nadvladati svoje žalosti, umor, patnje, bolesti, čak umiranje i smrt.⁸

Ovdje treba reći i sljedeće: inspiraciju za svoj pristup Biblijii Linić je nalazio i u načinu života svetoga Franje Asiškoga. Naime, sveti Franjo je u Bibliji „otkrivao osnovne smjernice za život“ koje su mu davale svjetlo da može hrabro kročiti putem na koji ga je Bog pozvao. I ne samo to. Sveti je Franjo često nasumice otvarao Bibliju te je „u odlučujućim trenucima za sebe ili Red tražio upravo u Svetome pismu jasnu Božju poruku“. I ne samo da je tražio nego ju je i nalazio.⁹ Po uzoru na svetoga Franju i fra Zvjezdan je inspiraciju za svoje aktivnosti i pisanje tražio i nalazio na stranicama Svetoga pisma, napose u novozavjetnim spisima. Čitajući Novi zavjet, napose evanđelja, dobro je upoznao Isusa, njega zavolio i iz ljubavi prema njemu drugima pomagao. Fra Zvjezdan Linić ovako opisuje Isusa: „U Novom zavjetu Bog je progovorio ljudskim načinom u osobi Isusa Krista. Zato nam je Isus Krist jedinstvena objava Boga ljubavi. Otkrit ćemo Boga ako slušamo Krista. Otkrit ćemo Krista ako čitamo evanđelje. Sveti Jeronim će svoje iskustvo Božje blizine i ljubavi što ju je osjetio kroz susret s Biblijom izreći kao pravilo za sve nas: tko ne pozna Pisma, ne pozna Krista!“¹⁰ Dakle, Linićeva poruka je i više nego jasna: treba često čitati Bibliju i meditirati nad evanđeoskim tekstovima kako bi se što bolje upoznalo i uzljubilo Isusa Krista. Onaj tko upozna i uzljubi Isusa Krista, s mirom u srcu radosno kroči zemaljskim životom.

⁷ Zvjezdan LINIĆ, *Riječ za dobar dan* (Zagreb: Teovizija, ⁴2007.), 11.

⁸ Usp.: Zvjezdan LINIĆ, *Učitelju, gdje stanuješ? Biblijska razmatranja za duhovnu obnovu i kršćansko iskustvo* (Zagreb: Teovizija, ¹²2011.), 9.

⁹ Zvjezdan LINIĆ, *Moliti sa svetim Franjom* (Zagreb: Hrvatska franjevačka provincija sv. Ćirila i Metoda, ⁷2010.), 83. Vidi: Anton ROTZETTER – Thaddée MATURA, *Živjeti evanđelje s Franjom Asiškim* (Zagreb: Hrvatska franjevačka provincija Sv. Ćirila i Metoda, ²1997.), 45-61.

¹⁰ Z. LINIĆ, *Iz dana u dan*, 102.

Međutim, da bi hod ljudskim životom bio u potpunosti ispunjen mirom i radošću, nije dovoljna samo Biblija i poznavanje Isusa Krista. Potrebna je i Katolička Crkva, tj. poslušnost njezinu službenom naučavanju. Kada govori o Crkvi, Linić ističe da smo svi mi u Kristovoj Crkvi jedno, tj. da smo braća i sestre. To znači da se članovi Crkve trebaju međusobno ljubiti, praštati jedni drugima, biti strpljivi jedni s drugima i prihvataći jedni druge. A kako Duh Sveti vodi zajednicu Kristovih sljedbenika, to ujedno znači da se svi kršćani trebaju otvoriti Duhu i dopustiti da On djeluje preko njih. Jedino tako kršćani se u Crkvi mogu osjećati kao braća i sestre. Ako tako budu činili, tada će shvatiti da su potrebni jedni drugima. Ali kako u Crkvi, ističe Linić, ima dosta napetosti, razmirica, ogovaranja, netrpeljivosti i međusobnog ranjavanja, to znači da svi kršćani ne žive u Duhu. Iz te činjenice proizlazi imperativ: kršćani trebaju rasti u međusobnoj ljubavi i crkvenosti.¹¹ Međusobna ljubav i crkvenost, dakle, ključne su riječi da bi se shvatila vizija Katoličke Crkve u djelima fra Zvjezdana Linića. Što se pak tiče crkvenosti samog fra Zvjezdana, potrebno je reći ovo: svoju ljubav prema Crkvi Linić je baštinio ne samo iz čitanja i razmatranja evanđeoskih tekstova nego i nadahnjujući se crkvenošću svetog Franje Asiškoga. Iako je u vrijeme svetoga Franje bilo dosta krivnjernih pokreta, sveti Franjo, premda je znao da u ondašnjoj službenoj Crkvi mnogo toga nije bilo u skladu s evanđeoskim duhom, ostao je u njoj i bio je posve podložan crkvenoj hijerarhiji. Želio je, naime, doslovno živjeti evanđelje znajući pritom da je to moguće ostvariti samo u Crkvi. Imajući u vidu svetački lik svetoga Franje i ujedno napominjući da zbog ranjene ljudske naravi i danas u Crkvi ima nedosljednosti, fra Zvjezdan se ovim riječima obraća katolicima: „Neka nam Franjin primjer pomogne da, ponizno pripadajući zajednici, Crkvi, ostane- mo otvoreni evanđeoskom duhu, kako bi na taj način i po nama ova Crkva bila više svjetlo svijetu i svim narodima.“¹²

Biti crkven i dosljedno živjeti evanđelje, to je ključna poruka kada Linić govori o Crkvi. Međutim, da bi kršćanin mogao to ostvariti, on treba često koristiti i sredstva koja mu u Crkvi stoje na raspolaganju. Uz molitvu,¹³ tu je prvenstveno riječ o svetim sakramentima, napose o euharištiji i ispovijedi.

¹¹ Usp.: Z. LINIĆ, *Učitelju, gdje stanuješ? Biblijska razmatranja za duhovnu obnovu i kršćansko iskustvo*, 137-139.

¹² Zvjezdan LINIĆ, *Moliti Franjinim srcem* (Zagreb: Hrvatska franjevačka provincija sv. Ćirila i Metoda, ⁴2010.), 101-102. Vidi: Thaddée MATURA, *Franjo na drugi način. Poroča njegovih spisa* (Zagreb: Brat Franjo - Teovizija, 2003.), 136-140.

¹³ Molitveni život vjernika ovdje se podrazumijeva. O molitvi i potrebi molitve fra Zvjezdan Linić je izričitije govorio u četrnaest svojih djela.

O sakramantu euharistije Linić je pisao u nekoliko svojih djela. U pogovoru njegove knjige *Učitelj je ovdje i zove te* Stjepan Lice kaže: „Tajna euharistije, euharistijska duhovnost središte je duhovnosti fra Zvjezdana Linića.“¹⁴ Da je euharistija središte Linićeve duhovnosti, to proizlazi ne samo iz ovog djela nego i iz drugih njegovih knjiga. Ovdje ću ukratko sažeti misli koje su sadržane u tim djelima. U upravo citiranom djelu Linić tvrdi da svoju ljubav prema nama Isus objavljuje i u sakramantu euharistije. Na taj način On nam daje do znanja da nas neizmjerno ljubi i blizu je svima onima koji se pričešćuju. Po svetoj pričesti Isus je hrana za naš svakodnevni život. Po njoj je On i suputnik u našem hodu kroz ovaj život. Po pričesti krščanin prima ne samo snagu za život nego i sigurnost da će živjeti s Isusom u vječnosti. U istom djelu Linić sa žaljenjem konstataira da se mnogi kršćani ne pričešćuju i ujedno tvrdi: „Pričestiti se Tijelom Kristovim znači prihvati Isusa kao temelj svoga života, otvoriti se snazi njegove ljubavi, misliti što on misli, htjeti što on hoće, činiti ono što je nje-mu drago.“¹⁵

Linićeva poruka je jasna: svi oni koji se pričešćuju, trebaju posve usvojiti Isusovu logiku razmišljanja i djelovanja koja kulminira u ljubavi prema Bogu i bližnjima. Ako čovjek to shvati, tada dolazi do spoznaje da je jedino Isus „potreban za našu potpunu sreću“. Jasno, tu sreću čovjek ne smije zadržati samo za sebe, nju treba donositi i drugima.¹⁶ Zašto je to tako? Zato što je, kako kaže fra Zvjezdan, euharistija „najsavršenija molitva Crkve“ jer je molitva zahvaljivanja Bogu za sve što čini ljudskome rodu.¹⁷ Naime, svi oni koji su upućeni u kršćansku duhovnost, dobro znaju da je molitva zahvaljivanja Bogu najuzvišenija molitva i da ona najviše usrećuje čovjeka. I u jednoj svojoj propovijedi Linić tvrdi da je svaka euharistijska žrtva znak neizmjerne Božje ljubavi prema svima nama: „U svakoj misi Bog govori da nikada više neće prestati ljubiti ovu zemlju, ljubiti čovjeka, biti za njega, željeti ga spasiti. Misa se ne služi u crkvama zbog ljepote obreda, nego zato da ne zaboravimo da i danas živimo od onoga što se dogodilo na Posljednjoj večeri, zato jer je netko za nas prvi darovao svoj život! Vrijedni smo ljubavi i života darovanog na križu. To je poruka mise, poruka Tijelova.“¹⁸

¹⁴ Stjepan LICE, „Život u susretu“, Zvjezdan LINIĆ, *Učitelj je ovdje i zove te* (Zagreb: Teovizija, ³2013.), 189. Svoj pogled na Linićevo djelo i njegovu osobnost Stjepan Lice je iznio u: Stjepan LICE, *Fra Zvjezdan. Trag zahvalnosti* (Zagreb: Teovizija, 2016.).

¹⁵ Z. LINIĆ, *Učitelj je ovdje i zove te*, 31.

¹⁶ Z. LINIĆ, *Učitelju, gdje stanuješ? Biblijska razmatranja za duhovnu obnovu i kršćansko iskustvo*, 98-99.

¹⁷ Usp.: Z. LINIĆ, *Moliti sa svetim Franjom*, 61.

¹⁸ Z. LINIĆ, *Neka mi bude po riječi twojoj. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „B“*, 120.

Na drugome mjestu, također u propovijedi, Linić kaže i ovo: „Po pretvorbi sakramentalnog znaka euharistija želi zahvatiti u naš život, preobraziti naše ponašanje, promijeniti naše navike. Euharistija nas želi uskrisiti na život djece Božje.“¹⁹ Euharistijska žrtva, dakle, iziskuje napor svakog vjernika. Ali ako je vjernik svjestan da Isus „ima ljubavi za sve“ i „ima je u izobilju“ te da je tu svoju ljubav objavio u euharistiji,²⁰ tada napor koji se od njega iziskuju postaju nekako slatki i lakše ostvarivi. Pa ako bi se u jednoj rečenici htjelo izraziti ono što fra Zvjezdan Linić poručuje svojim govorom o euharistiji, onda bi ta rečenica glasila ovako: Potrebno je uvijek naslijedovati euharistijskog Isusa! Naime, tko usvoji Isusovu logiku, sadržanu u euharistijskoj žrtvi, ne samo da će ljubiti Boga i bližnjega nego će i strpljivo nositi svoje neotklonjive križeve. Njih će prigrliti i Isusu posvetiti svjestan pritom činjenice da neotklonjivi križevi postaju veoma plodna i učinkovita molitva.

Međutim, kako je čovjek slabašno stvorenje i podložan grijehu, na raspolaganju ima drugi sakrament koji ga čisti od grijeha i pripravlja da čista srca pristupi euharistijskoj žrtvi. Riječ je o sakramentu svete isповijedi. Kada govori o tom sakramentu, Linić polazi od ove činjenice: iako već u Starom zavjetu možemo uočiti da su ljubav, dobrota i milosrđe božanske odlike, ipak je tek Isus „u punom sjaju i sasvim uvjerljivo“ objavio te božanske attribute. To je na poseban način došlo do izražaja u susretu Isusa s preljubnicom koju su htjeli kamenovati. Isus ju je spasio i na taj način svima poručio da je njegovo poslanje „potražiti i spasiti“ grešnike, a to je svaki čovjek. U pozadini takva njegova poslanja stoji nepobitna činjenica: „On nam otkriva Boga koji je spor na srdžbu i bogat dobrotom.“²¹ To na poseban način dolazi do izražaja u isповijedi gdje se, kako kaže Linić, događaju prava i istinska čuda koja može učiniti jedino Bog. Imajući u vidu i to da je svako oproštenje grijeha „uvijek novo stvaranje“,²² onda se s pravom može zaključiti da je sakrament isповijedi od neprocjenljive vrijednosti. To više jer se po njemu zadobiva izgubljeni mir, otvaraju nove perspektive života, dolazi do izražaja neizmjerna Božja ljubav koja oplemenjuje našu ljubav. Stoga svaki kršćanin koji je iskusio Božju ljubav u isповijedi, nema pravo druge osuđivati i svrstavati „u kategoriju velikih

¹⁹ Z. LINIĆ, *I Riječ tijelom postala. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „C“*, 144.

²⁰ Zvjezdan LINIĆ, *Blagujte kruh života. Duhovne meditacije o euharistiji* (Zagreb: Teovizija, 2014.), 6.

²¹ Z. LINIĆ, *Iz dana u dan*, 17-18.

²² Z. LINIĆ, *Učitelju, gdje stanuješ? Biblijska razmatranja za duhovnu obnovu i kršćansko iskustvo*, 22, 29.

ili javnih grešnika".²³ Nema pravo osuđivati druge i tako ih oslovljavati jer je i sam toliko puta iskusio neizmjernu Božju sakramentalnu ljubav u svojem životu. Imajući u vidu i to, kako kaže Linić, da je isповijed „jedinstvena ambulanta duše“,²⁴ kao i činjenicu da na isповijed „dolazimo kao optuženici, a znamo da nas čeka oslobođajuća presuda“,²⁵ tada ne preostaje ništa drugo doli zahvaliti Bogu za to neprocjenljivo blago koje nam uvijek stoji na raspolažanju.

U pozadini ovakva promišljanja stoji Linićeva vizija dobrega i milosrdnoga Boga. Zato se fra Zvjezdan u svojim djelima žestoko protivi krivim predodžbama o Bogu. Ne ulazeći u detaljnu analizu tih krivih predodžbi jer su obrađeni na drugome mjestu,²⁶ ovdje će ih samo nabrojiti. Tako npr. izreku: „Jedno oko uvijek gleda, sakrit mu se ništa ne da!“, Linić tumači u smislu Božjeg sveznanja i blizine, a ne u smislu koji ljudi koriste da bi druge Bogom plašili. On odbacuje i ove izreke: „Bog ne plaća svake subote!“ i „Svakoga će stići njegova kazna!“ Linić tvrdi da je i izreka „Osvetu prepusti Bogu!“ posve kriva jer se Bog nikome ne osvećuje. Ali od svih izreka, ova je, prema fra Zvjezdanu, najpogibeljnija: „Bog je najprije sebi bradu stvorio!“ Najpogibeljnija je zato što ljudi tom izrekom opravdavaju svoju sebičnost i egoizam.²⁷ I tako se događa ono što bi se trebalo izbjegavati: umjesto da se vizija svijeta i čovjeka oblikuje polazeći od ispravnog poimanja Boga, čovjek svoju sebičnost pripisuje samome Bogu. A to je veoma opasno. Jer, od slike koju imamo o Bogu, uvelike zavisi i naš način ophođenja sa samim sobom i s drugim ljudima. Opravданo je stoga postaviti pitanje: Nisu li krive predodžbe o Bogu razlog zašto mu mnogi ljudi, svjesno ili nesvjesno, okreću leđa i hode nekim svojim putem? Tako se događa da iskrivljeno poimanje Boga usmjerava neke ljudе na kriva promišljanja koja rezultiraju stvaranjem vlastitog morala koji nema nikakve vezi s moralom Katoličke Crkve. A kad se to dogodi,

²³ Z. LINIĆ, *I Riječ tijelom postala. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „C“*, 184.

²⁴ Zvjezdan LINIĆ, *Kako sam vas ljubio. Kolumnne/meditacije iz Večernjeg lista* (Zagreb: Večernji list, 2015.), 71. Na str. 72 istog djela Linić kaže i ovo: „I ja kao isповједnik rado savjetujem osobi kod koje vidim psihičke smetnje da potraži stručnu osobu koja joj sigurno može pomoći, ali i sam doživljavam sve češće da odgovorni psihijatri, kad prepoznaju da je njihov pacijent vjernik, znadu savjetovati da se obrati i svećeniku za pomoć.“

²⁵ Z. LINIĆ, *Na dlanu ruke Očeve. Razmišljanja o Bogu Ocu*, 63.

²⁶ Vidi: Marinko PERKOVIĆ, *Karizmatski pokret. Nada ili možda nešto drugo za Katoličku Crkvu* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet – Zagreb: Glas Koncila, 2019.), 79-81.

²⁷ Vidi: Zvjezdan LINIĆ, *Bog – svakodnevna tajna i objava* (Zagreb: Teovizija, 2007.), 26, 36, 37-38, 39; Z. LINIĆ, *Riječ za dobar dan*, 57; Z. LINIĆ, *Iz dana u dan*, 89-90.

onda je put širom otvoren raznoraznim porocima i manama koji se žele i zakonski opravdati.

Nije potrebno navoditi druge misli, i ove su dovoljne da bi se zaključilo da je Linićeva logika razmišljanja bila prožeta evanđeoskim duhom. Poput svetoga Franje Asiškoga i on je nastojao evanđeoski živjeti, u duhu evanđelja pisati svoja djela, u istom duhu pronalaziti najbolja rješenja za ljudske probleme i dvojbe. Inspiraciju za to nalazio je u osobi Isusa Krista. Osim toga, treba napomenuti da je Linićeva vizija svijeta i čovjeka optimistična. Kako ne bi bila kad je on naglasak stavljao na Božju ljubav, milosrđe i dobrotu. Kao angažirani član Katoličke Crkve bio joj je posve vjeran te je svojim čitateljima i slušateljima prenosio njezin sigurni nauk. To se na poseban način odnosi na sakramente Katoličke Crkve,²⁸ napose na euharistiju i ispovijed. Ta dva sakramenta iznimno je cijenio jer je bio svjestan njihove učinkovitosti i korisnosti u životu svakog vjernika. Iz svega rečenoga lako je zaključiti što je misaona vodilja njegovih djela. Ona bi po svoj prilici glasila ovako: Kršćanin treba inspiraciju za svoj život stalno tražiti u evanđeoskim tekstovima, što više upoznati i uzljubiti Isusa Krista, biti vjeran Katoličkoj Crkvi i njezinu naučavanju, često se pričešćivati i ispovijedati da bi pronašao mir u srcu i radosno kročio ovim životom. Ako tako bude činio, radost će prožeti cijelo njegovo biće i tu će radost prenosi na svoje ukućane i na sve one s kojima je u kontaktu. To će ga ospособiti za život u ljubavi i nesebično služenje.

2. Ljubav u djelima fra Zvjezdana Linića

Kada čovjek čita djela fra Zvjezdana Linića i pritom pravi zabilješke i kartice, onda otkriva da je on najviše tekstova posvetio ljubavi. To je posve razumljivo jer je ljubav bit i glavna poruka evanđelja i novozavjetnih tekstova. Tako u knjizi *Kako sam vas ljubio*, u kojoj su sabrani tekstovi njegovih kolumni i meditacija objavljenih u *Večernjem listu*, riječ ljubav spominje se čak trista šezdeset puta.²⁹ I premda je mnogo pisao o ljubavi, ipak nijedno se njegovo djelo nije sustavno pozabavilo tom temom. Zato će ovdje biti prikazana ljubav iz onih djela u kojima je Linić izričito pisao o njoj.

Govor o ljubavi najbolje je započeti s Isusom Kristom koji je bio sama ljubav. Isus je došao na zemlju, tvrdi Linić, i zbog toga da bi ozdravio

²⁸ Linić je jedno cijelo svoje djelo posvetio sakramentima. Vidi: Zvjezdan LINIĆ, *Da radost vaša bude potpuna. Sakramenti – znakovi Isusove trajne i vjerne blizine i ljubavi* (Zagreb: Glas Koncila, ²2009.).

²⁹ Usp.: Darko PAVIČIĆ, Uvod – Ljubav za svaki dan u godini”, Z. LINIĆ, *Kako sam vas ljubio. Kolumnne/meditacije iz Večernjeg lista*, 10.

ljudska srca, ljudske duše, ospособio ljude „za vjernu i strpljivu ljubav“. I to je On pokazao djelima jer je iz ljubavi prema ljudima bio razapet i umro na križu. Na taj način je dokazao da se može nesebično ljubiti Boga i bližnjega. Fra Zvjezdan kaže: „Moguće je u Isusu i s Isusom ljubiti dokraja, do kraja života, do kraja ljudskih snaga, do kraja svih mogućnosti. Moguće je s Isusom ustrajati u ljubavi i praštanju i iznad onih granica koje je čovjek samome sebi postavio. Moguće je ljubiti hrabrije i jače nego što se to nekome danas čini. Ali samo Božjom snagom i Božjom pomoći.“³⁰ Da, upravo Božjom snagom i Njegovom pomoći moguća je takva ljubav. Zato je Isusova ljubav „temeljni zakon Novoga zavjeta“.³¹

U drugom svojem djelu, oslanjajući se na Mk 12,28-34, fra Zvjezdan tumači zašto je to tako: Ljubav osmišjava ljudski život i po njoj ljudi postaju slični Bogu. Ona osmišjava sve mučne situacije u koje ljudi mogu zapasti. Da se u takvim situacijama ne bi izgubili, Isus želi u ljudskim srcima probuditi ljubav prema Bogu koja je najdublja ljubav. Osim toga, kako su svi ljudi stvoreni iz ljubavi Božje, jedino u Božjoj ljubavi pronalaze „opravdanje za svoju egzistenciju“. I upravo je takva Božja ljubav kulminirala u Isusu koji je svim ljudima poručio da su vrijedni Božje ljubavi. Stoga je opravdana i sama zapovijed ljubavi po kojoj se ljudi potpuno prepustaju Božjoj ljubavi i dopuštaju joj da ona postane temelj njihova života. Ako ljubav postane temelj života, tada ona ospozobljava čovjeka da u svakom ljudskom biću vidi brata i sestru.³² Imajući u vidu i to da je od svih teologalnih kreposti najveća ljubav (Usp.: 1 Kor 13,13), Linić nas ujedno potiče da Boga ljubimo svim srcem i ujedno poziva: „Uđi u svoju nutrinu i svoja iskustva i sjeti se jesи li koga ljubio, ili mislio da ga ljubiš, svim srcem. U odnosu na to iskušto provjeri koliki je stupanj tvoje ljubavi prema Bogu.“³³ Linić je ovdje

³⁰ Z. LINIĆ, *U početku bijaše Riječ. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „A“*, 43.

³¹ Z. LINIĆ, *I Riječ tijelom postala. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „C“*, 139. Vidi: Z. LINIĆ, *Riječ za dobar dan*, 25.

³² Z. LINIĆ, *Neka mi bude po riječi tvojoj. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „B“*, 235-236. Na str. 99 istoga djela Linić kaže i ovo: „Čovjek je najviše čovjek i najviše Bogu sličan kada ljubi. Tada ostvaruje smisao svoga postojanja, svoga vlastita života.“ Na str. 100 možemo pročitati i sljedeće misli: „Badava svi naslovi i razlozi pripadnosti nekoj vjerničkoj zajednici, badava sve etikete, badava i osjećaj sigurnosti da smo obavili sve što spada na tradicionalnu vjeru: ako ljubavi nemamo, sve je uzalud. Isusovi smo učenici samo onoliko koliko ljubimo.“ Vidi također: Z. LINIĆ, *Da radost vaša bude potpuna. Sakramenti – znakovi Isusove trajne i vjerne blizine i ljubavi*, 136.

³³ Z. LINIĆ, *Učitelju, gdje stanuješ? Biblijska razmatranja za duhovnu obnovu i kršćansko iskustvo*, 175.

posve u pravu jer od kvalitete ljubavi prema bližnjima, može se procijeniti i kvaliteta ljubavi prema Bogu. Drugim riječima: što je ljubav prema ljudima rasipnija, domišljatija i čišća, to je i ljubav prema Bogu kvalitetnija i jača. U pozadini ovakva razmišljanja nalazi se Linićevo duboko uvjerenje, naime: „Čovjek je potpun tek kada ljubi i kada je ljubljen“, i: „U čežnji za ljubavlju čovjek zapravo čezne za Bogom, za onim koji jedini savršeno ljubi, koji je jedini apsolutno vjeran.“³⁴

Međutim, da bi ljubav prema Bogu i bližnjima bila kvalitetna, tvrdi Linić, čovjek treba ispravnom ljubavlju ljubiti sebe. Ljubav prema sebi nije sebeljublje i sebičnost koji su izvorište svih grijeha. Uz to Linić naglašava i ovo: čovjek koji ispravno ljubi sebe, prihvata sebe, sebe ne osuđuje i ne mrzi. Osim toga, ispravna ljubav prema sebi čuva čovjeka da ne klone duhom zbog neuspjeha. Ako se to dogodi, tj. ako je čovjek na bilo koji način razočaran i ranjen, tada se zna dogoditi da izlaz za svoje probleme traži u raznim ovisnostima. Upravo te ovisnosti siguran su pokazatelj da čovjek sebe ne voli na ispravan način. I zato, tko sebe ispravno ne voli, nije sposoban ljubiti druge. I tada se, prema Liniću, događa sljedeće: takav ranjeni čovjek želi druge zarobiti, njima ovladati i ljubomorno ih čuvati samo za sebe.³⁵ Stoga fra Zvjezdan poziva da se pročisti ljubav prema sebi samima. To se događa onda kada se čovjek odreče samoga sebe i vlastitih interesa i otvori svoje srce za potrebe bližnjih. Kad prihvati svoj život kao tajnu i dar, kad postane svjestan da je ljubljeno dijete Božje. Tada čovjek prihvata sebe i ujedno zahvaljuje Bogu za dar života i nikada mu ne predbacuje kad kod sebe otkrije bilo kakvu ograničenost ili nedostatak.³⁶ I kad se sve navedeno ostvari, čovjek je sposoban ispravno ljubiti Boga i bližnjega kao sebe samoga.

U svojim djelima Linić je pisao i o ljubavi prema neprijateljima. O toj je ljubavi nešto više pisao u četiri svoja djela. Ovdje donosim kratku sintezu napisanoga. Kada govori o ljubavi prema neprijateljima, Linić priznaje da je taj Isusov nalog teško razumjeti, a još teže usvojiti. Međutim, pravi Isusovi učenici prakticiraju i tu ljubav da bi se oslobodili od mržnje. Jer, teško je zamisliti da se netko naziva Isusovim sljedbenikom, a pritom mrzi druge i njima se osvećuje. I upravo Isus, naglašava Linić, stavljajući pred nas nalog ljubavi prema neprijateljima, želi nas oslobođiti od tih negativnih osjećaja. To čini i zbog toga što su svi kršćani pozvani stvarati novi poredak ljubavi među ljudima. I tu je Isus jasan: Njegovi su učenici pozvani na ljubav koja ne poznaje nikakve granice. To više jer

³⁴ Z. LINIĆ, *Dobra strana života*, 27, 28-29.

³⁵ Usp.: Zvjezdan LINIĆ, *Pripravi srce za susret* (Zagreb: Teovizija, ⁵2010.), 70-71.

³⁶ Usp.: Zvjezdan LINIĆ, *Radosno u novi dan* (Zagreb: Teovizija, ⁸2014.), 59-61.

su svi ljudi djeca nebeskoga Oca. A uzor takve ljubavi je sâm Isus koji ne poznaje nikakvo neprijateljstvo. Tako je On u svoje društvo primao sve ljude: carinike, grešnike, farizeje, književnike, rimske časnike koji su pripadali okupatorskoj vlasti. Isus je prema njima bio dobrohotan, uvijek spreman pomoći im. Pa i kad je bio razapet na križu, nikoga nije osuđivao jer je pred sobom imao slabašne ljude, a ne neprijatelje. Svima njima Isus je nudio svoju bezgraničnu ljubav. I upravo tom i takvom ljubavlju pobijedio je mržnju i grijeh svijeta. Stoga i sve nas poziva da činimo isto tako, tj. da dobro razlikujemo grijeh od grešnika, da se uvijek borimo za ljude, a ne protiv njih. Sâm Isus je dokazao da je takva ljubav moguća.³⁷ Stoga Njegove riječi treba dosljedno shvatiti i prihvatići jer se evanđelje neće promijeniti i prilagoditi nama, nego se mi „moramo prilagoditi evanđelju“.³⁸ Ovdje treba reći i ovo: nadahnucé za prakticiranje ljubavi prema neprijateljima fra Zvjezdan nije našao samo u evanđelju nego i u životu svetoga Franje Asiškoga. Naime, Franjo je, ističe Linić, iz ljubavi prema ljudima rado podnosio poniženja, pogrde i uvrede. U njegovoј duši nije bilo mesta za nikakvo neprijateljstvo. U svakom je čovjeku video brata i prijatelja. Zato je uspio u životu. To više jer je stvarao novi poredak ljubavi među ljudima.³⁹

Stvarati carstvo ljubavi, to je imperativ nad kojim se treba zamisliti svaki kršćanin. A to nije moguće ako ispravno ne ljubimo najprije Boga, a potom sebe i bližnjega svoga. Imajući u vidu i činjenicu, koju ističe Linić, da se ljubav „ne mjeri po onome što smo dali, nego po onome koliko je nama ostalo“,⁴⁰ jasno proizlazi da kršćani smisao života trebaju vidjeti u nesebičnom služenju drugima. Budući da „darovana ljubav ne može otici u prazno“,⁴¹ to ujedno znači da se nama na dobro vraća svaka kap ljubavi koju smo darovali drugima.

Ljubiti i služiti drugima, to je misao koja se provlači kroz Linićeva djela. O služenju drugima pisao je fra Zvjezdan u nekoliko svojih djela. Ovdje bih htio navesti temeljnju Linićevu misao o služenju koja je inspirirana Isusovim pranjem nogu učenicima (Usp.: Iv 13,1-17). Naime: kršćani se smiju „pretjecati samo u poniznom služenju“. Odmah potom

³⁷ Usp.: Z. LINIĆ, *Kako sam vas ljubio. Kolumnne/meditacije iz Večernjeg lista*, 118-120. Vidi: Z. LINIĆ, *Pripravi srce za susret*, 28-30.

³⁸ Z. LINIĆ, *U početku bijaše Riječ. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „a“*, 171.

³⁹ Usp.: Z. LINIĆ, *Moliti Franjinim srcem*, 68. Vidi: *Spisi svetoga Franje i svete Klare* (Mostar: Ziral – Zagreb: Zajednica izdanja ranjeni labud, 2003.), 41.

⁴⁰ Z. LINIĆ, *Radosno u novi dan*, 93.

⁴¹ Z. LINIĆ, *Bog – svakodnevna tajna i objava*, 14.

Linić obrazlaže zašto samo u poniznom služenju: „Svako isticanje zasluga i ljubavi gdje nema spremnosti na ponizno služenje, bilo bi mqed što zveči ili cimbal što ječi, ali ne bi bilo ovo što nam Isus poručuje. To je svojevrsna Isusova oporuka. Ako ga u ovome shvatimo, sve smo shvatili.“⁴²

Da, potrebno je Isusa ispravno shvatiti i po tome se ravnati. To je ujedno i glavna poruka ovog podnaslova u kojemu je bilo govora o ljubavi u Linićevim djelima. Sažimljivo rečeno, sa sigurnošću bih mogao ustvrditi da je vizija ljubavi u djelima fra Zvjezdana Linića posve evanđeoska. A evanđeosku ljubav, koja je posve bezinteresna, možemo s pravom promatrati kao ključ rješenja za sve ljudske probleme. Zato, tko shvati Isusov govor o ljubavi, koja svoj vrhunac ima u poniznom služenju drugima, shvatio je Isusovu logiku razmišljanja i djelovanja. Tko se u svojem životu ravna po toj Njegovoј logici, radosno korača ovim životom s dubokim mirom u srcu. To je, mora se priznati, najvažnije. Radost i duševni mir ne mogu se ničim kupiti, svojim se razmišljanjem i ponašanjem mogu samo zaslužiti.

3. Fra Zvjezdan Linić kao karizmatik

Svoje evanđeosko razmišljanje i poimanje ljudskoga života Linić je nastojao dosljedno primijeniti i tijekom svojega karizmatskog djelovanja. Ovdje je potrebno još nešto istaći: svoju evanđeosku logiku Linić je obogatio i drugim saznanjima koja su kolala unutar Karizmatskog pokreta.⁴³ Poznato je, naime, da je fra Zvjezdan Linić bio katolički svećenik i karizmatik. Od 1980. godine on se, zajedno s Tomislavom Ivančićem, posvetio djelu evangelizacije Katoličke Crkve.⁴⁴ Za razliku od Tomislava Ivančića, koji se kasnije distancirao od Karizmatskog pokreta i posve posvetio hagioterapiji,⁴⁵ fra Zvjezdan je bio karizmatik u doslovnom smislu te riječi. On je do konca svojega života održavao karizmatske seminare i

⁴² Zvjezdan LINIĆ. *Pashalni misterij Isusove muke, smrti i uskrsnuća* (Zagreb: Teovizija, ³2012.), 24. Vidi: Zvjezdan LINIĆ, *Samo ljubav liječi. Kolumnne iz Večernjeg lista* (Zagreb: Večernji list, 2014.), 160.

⁴³ Potrebno je reći da svi nemaju isto mišljenje o Karizmatskom pokretu. I dok jedni diviniziraju sve ono što se u njemu događa, drugi poput Rudolfa Ebertshäusera tvrde da sve što se u njemu događa, događa se pod utjecajem đavla. Vidi: Rudolf EBERTSHÄUSER, *Die Charismatische Bewegung im Licht der Bibel* (Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung, ³2003.). Ovdje je potrebno napomenuti da je Rudolf Ebertshäuser u početku pripadao Karizmatskom pokretu, ali se poslije od njega distancirao i bio njegov šestoki protivnik.

⁴⁴ Usp.: Z. LINIĆ, *Isuse, dobroto beskrajna! 70 godina za sv. Franjom*, 26.

⁴⁵ Vidi: Tomislav IVANČIĆ, *Dijagnoza duše i hagioterapija* (Zagreb: Teovizija, ⁸2011.).

bio otvoren prema svemu pozitivnom što se događalo u Karizmatskom pokretu diljem svijeta.

Nije mi nakana obraditi karizmatske teme u njegovim djelima. To zapravo nije ni moguće jer Linić nije pisao o svim temama koje su svojstvene Karizmatskom pokretu. Pa i one teme koje je spomenuo, nije ih sve sustavno obradio. Zato ču ovdje abecednim redom samo nabrojiti teme koje je dotaknuo u svojim djelima: bolest, depresija, droga, Duh Sveti, duševne rane, đavao, grijeh, istočnjačke religije, Isus Krist, karizme, magija, obiteljsko stablo, oslobođenje, ozdravljenja, patnja, prokletstva, spiritizam, strah, uroci i vjera. Budući da je nakana ovoga članka opisati i dokazati Linićevu evanđeosku logiku, ovaj kratki prikaz Linića kao karižmatika započet ču s unutarnjim ozdravljenjem.

Zašto s unutarnjim ozdravljenjem?⁴⁶ Zato što fra Zvjezdan svoju molitvu za unutarnje ozdravljenje započinje komentarom teksta iz Ivanova evanđelja (Usp.: Iv 5,1-18) koji govori o tome kako je Isus ozdravio uzetoga kod ribnjaka Bethzatha. Nakon razgovora s uzetim, Isus ga je upitao: „Želiš li ozdraviti?“, a potom ga je i ozdravio. Možda u ovoj zgodidi nema ništa neobičnog jer je Isus slično postupao sa svim bolesnicima koji su od Njega tražili pomoć. Ali Linić u svojoj meditaciji u Isusova usta stavlja i ove riječi: „Želiš li ozdraviti tako da više ne tražiš za sebe, nego gledaš dobro drugoga? Želiš li ozdraviti tako da više ne sažalijevaš sebe niti tražiš da te drugi sažalijevaju, nego ćeš stalno osluškivati kako je drugima oko tebe? Želiš li ozdraviti tako da odsad možeš živjeti na moj način, nesebično i čisto?“⁴⁷ I upravo iz tih riječi može se zaključiti da Linić u svojemu karižmatskom djelovanju naglasak stavlja na nesebično služenje i pomaganje drugima. Služiti drugima iz ljubavi, to je misao vodilja i tekstova u kojima je Linić pisao o karižmatskim temama. Da to nije bila samo napisana i lako zaboravljena riječ, fra Zvjezdan je dokazao tako što je održavao karižmatske seminare na kojima je pomagao svima koji su bili u bilokakvoj duševnoj nevolji.

Da bismo lakše razumjeli nabrojene karižmatske teme, smatram da je ovdje potrebno predstaviti napose jednu temu, a to je Linićeva vizija ljudske patnje. To je potrebno i zbog toga da se lakše uoči uloga patnje u ljudskom životu. O ljudskoj patnji fra Zvjezdan je pisao u nekoliko svojih djela. Kao što je to bio slučaj i s prethodnim temama, i ovdje će biti izložena samo kratka sinteza koncepta ljudske patnje u njegovim djelima.

⁴⁶ Ova tema u Linićevim djelima obrađena je u: M. PERKOVIĆ, *Karižmatski pokret. Nada ili možda nešto drugo za Katoličku Crkvu*, 176-179.

⁴⁷ Z. LINIĆ, *Učitelj je ovdje i zove te*, 96.

Ono što se uočava čitajući Linićeva djela, jest činjenica da on, poput nekih drugih karizmatika,⁴⁸ cijeni ljudsku patnju. Kada govori o patnji, on polazi od ove teze: Isus nam na ovom svijetu ne nudi slavu i bogatstvo, nego „hod poniznosti i trpljenja“.⁴⁹ Naime, Isus nas želi naučiti „prihvatići križeve života“ i time svaku patnju „učiniti plodonosnom za druge“. Zato nas Linić poziva da strpljivo nosimo križeve u hodu za Isu-som „kako to neizrecivo blago ne bi otislo uzalud“.⁵⁰ Iz ovih citata očito je da fra Zvjezdan u križu i patnjama vidi blago koje treba prikazati Kristu jer jedino tako njihova moć postaje velika. Zato Linić na drugom mjestu kaže da patnja nije kazna. Ona je sastavni dio života i može postati blagoslov. To više jer „križ i kušnja, patnja i bol najbolja su vrata kroz koja Isus dolazi k nama“.⁵¹ U pozadini ovakva Linićeva stava stoji njegovo duboko uvjerenje da se također u trpljenju može biti sretan jer je Isus Krist naša sreća, a ne zdravlje. Stoga fra Zvjezdan hrabri svoje čitatelje i slušatelje: „Dok se držimo Isusa, ne moramo se bojati svih mogućih mračnih sila, lupanja u stanu, čudnih uznemiravanja i sl. Ne bojmo se! Isus je s nama.“⁵²

Međutim, kao iskusni svećenik i psiholog fra Zvjezdan je dobro znao da patnja može ožalostiti čovjeka i to do te mjere da on misli jedino na sebe. Kada misli samo na sebe, tada zaboravlja da i drugi ljudi imaju probleme. Ako se to dogodi, tada dotična osoba očekuje pažnju i sažaljenje drugih. Zato Linić poziva svakog patnika da svoj pogled usmjeri na Isusa, jer je On u najtežim trenucima svojega života mislio na druge. Kad je bio prikovan na križu, Isus je bio posve okrenut ljudima.⁵³ Misliti na Isusa i na druge ljude unatoč vlastitim nevoljama, to je ključ rješenja za sve osobne patnje i probleme. Ako čovjek u tome ne uspije, on svojim nestrpljenjem u patnjama može učiniti da i drugi oko njega trpe i pate. Ako pak uspije strpljivo nositi svoje križeve, tada od tih križeva može načiniti molitvu koja pomaže i njemu i drugima.⁵⁴

Linić je dobro znao da neke patnje i bolesti čovjek ne može izbjegći pa makar koristio sve moguće terapije i lijekove. Kada za patnje i bolesti nema lijeka, tada čovjeka salijeću razna pitanja poput ovoga: Zašto patnja

⁴⁸ Vidi: James MANJACKAL, *Eureka* (Zagreb: Laudato, 2003.), 269-289.

⁴⁹ Z. LINIĆ, *I Riječ tijelom postala. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „C“*, 190.

⁵⁰ Zvjezdan LINIĆ, *Križni put* (Zagreb: Teovizija, 1¹2012.), 14-15.

⁵¹ Z. LINIĆ, *U početku bijaše Riječ. Duhovne misli i meditacije uz nedjelje i blagdane kroz liturgijsku godinu „A“*, 82, 229.

⁵² Z. LINIĆ, *Učitelju, gdje stanuješ? Biblijska razmatranja za duhovnu obnovu i kršćansko iskustvo*, 58.

⁵³ Usp.: Z. LINIĆ, *Radosno u novi dan*, 93-94 .

⁵⁴ Usp.: Z. LINIĆ, *Pripravi srce za susret*, 26.

i zlo u svijetu, zašto nevini pate? Linić priznaje da na to pitanje čovjek ne može naći pravi odgovor, pa bio on i vjernik. Ali zato Linić kaže da on duboko vjeruje u Božju dobrotu koja vodi brigu o svakom čovjeku. Iskreno priznaje da, što se tiče zla i patnje, sve ne razumije, ali zato vjeruje.⁵⁵

Ovakav pristup ljudskom trpljenju i patnji Linić je oblikovao ne samo razmišljajući o Isusovim patnjama nego upoznavajući i lik svetoga Franje Asiškoga. Sveti je Franjo potkraj svojega života teško patio, i to u tolikoj mjeri da mu je jedan njegov subrat predložio da se obrati Isusu kako bi mu On olakšao patnje i izlijecio ga. Franjo je oštro reagirao na subratov prijedlog. Dobro je znao da je njegovo trpljenje odlična prilika da iz ljubavi nešto učini za Isusa i da mu na taj način zahvali za dobročinstva koja je od Njega primio. I premda je svojim molitvama od Isusa izmolio ozdravljenje mnogima, Franjo nije htio moliti za svoje ozdravljenje. Bio je sretan što može zajedno trpjeti sa svojim ljubljenim Isusom.⁵⁶ Linić je dobro znao da svetački pristup patnji svetoga Franje Asiškoga većina ljudi ne može slijediti. Stoga je razborito pristupao ljudima i njihovim problemima. Koliko je on sâm slijedio svetoga Franju glede pitanja osobne patnje, to je samo on znao. Nama ne preostaje ništa drugo doli nagađati...

Strpljivo nositi neotklonjive križeve i stalno, poput Franje Asiškoga, gledati Isusa i čvrsto vjerovati u Njega! Mislim da bi se ovom tvrdnjom mogla izraziti glavna poruka Linićeva koncepta ljudske patnje. Međutim, iz istog koncepta može se, na indirektan način, iščitati i Linićeva vizija karizmatskih tema. Ne ulazeći u to što je napisao o svakoj pojedinoj karizmatskoj temi, u njegovim se djelima može uočiti konstantna misao koja povezuje sve te teme. Ta bi se misao mogla opisati sljedećim riječima: Treba istinski ljubiti Isusa i biti velikodušan prema drugima, pa se čovjek neće bojati ničega. Ne treba se bojati paklenih sila jer je Isus jači od njih. Osim toga, tko vjerno slijedi i ljubi Isusa, ne uzima drogu, ne poseže za onim što mu nude istočnačke religije, ne bavi se magijom niti ide враčarima, ne boji se prokletstava, ne zaziva duhove i ne boji se uroka. Ali kako je bio realan čovjek, Linić je dobro znao da mnogi ljudi izlaz za vlastite probleme traže na krivim mjestima i time svoju patnju čine još težom. Zato je na svojim seminarima molio molitve za oslobođenje i ozdravljenje te je ujedno i pisao o njima.⁵⁷ Ako je kojim slučajem primijetio da te moli-

⁵⁵ Usp.: Z. LINIĆ, *Na dlanu ruke Očeve. Razmišljanja o Bogu Ocu*, 28.

⁵⁶ Usp.: Z. LINIĆ, *Moliti Franjinim srcem*, 62-63. Vidi: SVETI BONAVENTURA, Život svetoga Franje (Split: Verbum 2015.), 89-96, 105-109.

⁵⁷ Vidi napose ovo djelo: Z. LINIĆ, *Učitelju, gdje stanuješ? Biblijska razmatranja za duhovnu obnovu i kršćansko iskustvo*, 64-66.

tve ne pomažu pogodjenim osobama, kao razborit svećenik savjetovao im je da se obrate psihijatru i od njega zatraže pomoć, kao što smo vidjeli u bilješci 24. U svakom slučaju, iz Linićevih se djela može zaključiti da on zagovara međusobnu suradnju karizmatika i liječnika, što je za svaku pohvalu. Ako kojim slučajem svećenici karizmatici i medicinski stručnjaci ne mogu pomoći, tada treba strpljivo nositi svoj križ, Isusu ga posvetiti i namijeniti za neku plemenitu svrhu. Mislim da ove misli dočaravaju ono što je fra Zvjezdan Linić želio poručiti svojim pisanjem o temama koje su svojstvene Karizmatskom pokretu.

4. Zaključne misli

Što reći na kraju članka? Jednostavno zaključiti da je fra Zvjezdan Linić dosljedno živio evanđelje, njega propovijedao i iz ljubavi prema Isusu i čovjeku nesebično pomagao drugima. Uzor za takav način života i djelovanja bili su mu Isus Krist i sveti Franjo Asiški. Teološki principi, koji su inspirirali njegovo pisanje i njegove seminare, bili su provjereni dogmatsko-moralni principi Katoličke Crkve na kojima ona gradi svoju viziju Boga, svijeta i čovjeka. Iako je kao liturgičar možda išao korak dalje od svojega vremena, u pitanjima vjere i morala on je bio posve vjeran Crkvi i njezinu službenom naučavanju. Kao pisac dotaknuo je mnoge životne teme. Neke je detaljno obradio, a neke samo spomenuo i ponešto o njima napisao. Kao da je htio ostaviti čitateljima prostora za daljnje promišljanje i zaključivanje. No, ono što je karakteristično za njegova djela, jest njegova velika ljubav prema Bogu, Crkvi i svakom čovjeku. I to je ono na čemu mu treba odati priznanje.

Ne čudi stoga činjenica da je glavna misao njegovih djela i svih njegovih aktivnosti bila: s ljubavlju služiti Bogu, Crkvi i ljudima.⁵⁸ Mora se priznati: Do kraja evanđeoski! Vjerojatno je to bio razlog zašto se opredijelio za Karizmatski pokret. Možda je uvidio da na taj način može najlakše drugima prenositi evanđelje i upućivati ih na pravi put. Za prepostaviti je da je bilo onih, pa i unutar same franjevačke zajednice kojoj je pripadao, koji su sumnjičavo gledali na taj njegov izbor i vjerojatno ga zato kritizirali. Ali on je dobro znao što radi. Kao karizmatik sigurno je čitao i djela autora koji nisu pripadali Katoličkoj Crkvi. To ga nije omelo da usvoji neka njihova promišljanja i ugraditi ih u svoju katoličku svijest. Pa i sama patnja o kojoj je pisao, i iz koje se indirektno može zaključiti kakav je bio njegov pristup karizmatskim temama, ni njega nije zaobišla. Znamo da je

⁵⁸ Vidi: S. LICE, *Fra Zvjezdan. Trag zahvalnosti*, 38.

on umro od posljedica karcinoma na mozgu koji se nije mogao operirati. To je bio zadnji pokazatelj da je u svojem djelovanju sagorio dokraja.

Njega više nema među nama, ali zato njegova djela govore o njemu. Moram priznati: pročitao sam sva ta djela i mirne bih duše potpisao sve što je napisao. To više jer nas ta djela potiču da rastemo u nesobičnoj ljubavi prema Bogu, Crkvi i svakom čovjeku. Ima još nešto što sam primijetio čitajući ta djela: Linić biranim riječima govori i piše o nekim karizmatskim temama. Kao da nam želi dati do znanja da se ne moramo složiti sa svime onim što je on napisao. Nikome ne nameće svoje misli, već poštuje slobodu čitatelja.

Kamo sreće kad bi svi katolički karizmatici imali onakav pristup Bogu, Crkvi i ljudskom životu kao što ga je imao Linić. Tada bi se lakše uočila vrijednost Karizmatskog pokreta i sve bi manje bilo kritika na njegov račun. Poznato je da svi hrvatski katolički karizmatici ne razmišljaju na isti način. Zato bih im preporučio da se nadahnjuju djelima fra Zvjezdana Linića.

EVANGELICAL LOGIC BEHIND THE WORKS OF FR. ZVJEZDAN LINIĆ

Summary

In this article, the author sets out to demonstrate that the works of the Croatian charismatic Fr. Zvjezdan Linić were inspired by evangelical logic. In the first section, the article deals with the theological principles of Linić's literary legacy. These are: an optimistic view on life and man, love for Jesus, the Bible, fidelity to the Church, a regular sacramental life, the immensity of Divine love, and the life and works of St. Francis of Assisi, whose life encompassed all of these things.

In the second section, the article deals about the concept of love in Linić's works. From this concept, which deals with love for God, self, neighbors and enemies, the author also concludes that Linić's vision of love is drawn exclusively from evangelical teaching.

The third section is dedicated to the topic of Linić as a charismatic. Without going into certain charismatic topics that Linić dealt with, but dealing with the concept of suffering in his works, the author argues that as a charismatic Linić advanced principles that are undeniably evangelical but at the same time grounded in reality. In the conclusion, the author notes that service to God, to the Church and to the people on the basis of love is the main message of Linić's works.

Keywords: Church, love, Eucharist, confession, St. Francis of Assisi, suffering.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-535 783
Pregledni rad
Primljeno: listopad, 2020.

Vinka BEŠLIĆ
Teološko-katehetski institut Mostar
Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
Nikole Šubića Zrinskog 7
BiH - 88000 MOSTAR
s.vinka.beslic@gmail.com

GLAZBENO OBLIKOVANJE MISNOG ORDINARIJA SANCTUSA

Sažetak

Bitne odrednice povijesti crkvene glazbe oslanjaju se na židovsku liturgiju i svetopisamske tekstove. Pjevanje je zahvala, hvalospjev odgovor naroda Božjega zbog njegovih veličanstvenih djela spasenja. Izvorno je pjevanje dijelova misnog ordinarija pripadalo čitavoj zajednici vjernika. Vremenom se ta pripadnost polako gubila, jer su melodije bile složenije. U tom nastojanju išlo se ponekad predaleko te se događalo zamjenjivanje Sanctusa s nekom od pučkih popjevki koje su narodu bile poznate. Vremenom a napose obnovom liturgije nakon Drugog Vatikanskog sabora ova pjesma misnog ordinarija je vraćena narodu Božjemu. Značajnu ulogu u tom procesu su odigrali dokumenti, instrukcije i konstitucije Učiteljstva Crkve. Tekst biblijskog porijekla, njegova duga tradicija upotrebe u liturgiji Crkve kao i teološki naglasci teksta čine bitne kriterije za neopravdanost zamjene s nekim drugim tekstem. Sama narav Sanctusa kao aklamacije i hvalospjeva upućuju na činjenicu da je ovaj hvalospjev pandan onom hvalospjevu anđela koji se pjeva u nebu a na koji se vjernici uštimaaju u liturgijskom slavlju. Sanctus je hvalospjev i aklamacija, kod čijeg uglazbljivanja treba pripaziti da je melodija manjeg raspona, upravo radi sudjelovanja svih aktera u liturgijskom slavlju. Ovo zahtjeva ne samo stručno glazbeno nego i teološko osposobljavanje crkvenih glazbenika i voditelja crkvenog pjevanja.

Ključne riječi: Sanctus, melodija, poklik, popjevka, obnova liturgije.

Uvod

Bitne odrednice povijesti crkvene glazbe oslanjaju se na židovsku liturgiju i svetopisamske tekstove (poglavlje 1.). U tom okviru otkriva se mjesto i uloga Sanctusa u pojedinim povijesnim etapama te kako je kao pjesma, koja je izvorno pripadala narodu Božjemu, velikim dijelom bio izgubio tu svoju ulogu (poglavlje 2.). Treće poglavljje pokušava pružiti odgovor na pitanje: Kako je postupno došlo do novog vrednovanja glazbe u liturgiji te u tom kontekstu i uloge Sanctusa kao poklika na kraju

predslovija i hvalospjeva koji pjeva čitava Crkva? Ovim se želi potaknuti na trezvenost i angažiranost oko trajne obnove liturgijske glazbe.

1. O značenju pjevanja u židovskoj liturgiji

Starozavjetni spisi svjedoče da su pjevanje i glazba kod izraelskog naroda bili veoma važni. Sama riječ pjevati ili njoj srodne riječi spominju se u Starom zavjetu puno puta. Tako Ratzinger piše da se ova riječ spominje 309 puta.¹ Između ostalih tekstova poznata je naročito pjesma trojice mladića u užarenoj peći (Dan 3, 51-90), kao i Mojsijeva pjesma s kojom se isprepleće Mirjamin hvalospjev (usp.: Izl 15, 20-21). U knjizi proroka Nehemije čitamo kako je Nehemija prigodom posvete jeruzalemskoga zida sastavio dva velika zbora. Također saznajemo i tko je pjevao u kojem zboru, kao i o instrumentima koji su se tada koristili (usp.: Neh 12, 27-42).

Za Izraelce je hvalospjev Bogu imao veliko značenje. Njime bi vjerni narod zahvaljivao za velika djela Božja. Tu su tradiciju vjerno prenosili na sljedeće generacije. Tako imamo čitav niz hvalbenih psalama (kao npr. Ps 33. 34. 47. 66. 67. 75. 76. 89. 111. 118. 135. 136. 145. 146-150), ali i ostalih pjesama hvalbenica u drugim dijelovima knjiga Staroga zavjeta (Pnz 27,14; Izl 32,18). Pjevanje u liturgiji za Izraelce predstavlja način očitovanja vjere. Na velika Božja djela čovjek može uzvratiti Gospodinu jedino zahvalom, pjesmom i klicanjem. Važan aspekt glazbe i pjevanja kod Izraelaca njezino je eshatološko obilježje. Za njih pjevanje i glazba pripadaju nebeskoj sferi i oni predstavljaju znak povezanosti između neba i zemlje. U Starom zavjetu čitamo kako se anđeli klanjaju Bogu i hvale ga pred njegovim prijestoljem (usp.: Iz 6,1-3; Ez 3,12f). Njima se prema shvaćanju Izraelaca svojim pjevanjem pridružuju sudionici bogoslužja. Za Izraelce vrhunac pjevanja je, kako piše Phillip Harnoncourt, upravo sudjelovanje otkupljenika u hvalospjevu u nebeskom Jeruzalemu.²

Ovakvo shvaćanje glazbe u bogoslužju prenijelo se dijelom u kršćansku liturgiju. Također su pojedini elementi iz židovske tradicije poslužili za oblikovanje naše euharistijske molitve, kao i aklamacije: ho-

¹ Usp.: Joseph RATZINGER, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja* (Mostar: Ziral, 2001.), 135.

² Usp.: Philipp HARNONCOURT, „Singen und Musizieren: Die religiöse Bedeutung von Musik und Gesang: Im Neuen Testament“, Hans Bernhard MAYER – Hansjörg AUF DER MAUER – Balthasar FISCHER (ur.), *Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft: Gestalt des Gottesdienstes*, sv. 3 (Regensburg: Pustet, 1987.), 143-146, ovdje 141.

sana, amen i aleluja, ali i upotreba tri puta uzastopnog spominjanja *svet*, koje je sadržavala židovska molitva *kiduš*. Ipak je ono s vremenom zadobilo svoj vlastiti stil.

2. *Sanctus* - od početaka do novije obnove liturgijske glazbe

U prvoj Crkvi nastajali su tekstovi zahvalnohvalbenog karaktera koji opijevaju spasenjska djela Božja u Kristu. Tako susrećemo kristološke himne (Fil 2, 6-11; Kol 1, 15-20; Ef 1, 3-14) koji su se vjerojatno koristili u bogoslužju ranog kršćanstva. Sveti Pavao u svojim poslanicama spominje psalme, himne, hvalospjeve i duhovne pjesme. U poslanici Efežanima i Kološanima Pavao piše da se kršćani trebaju u mudrosti poučavati te od srca pjevati hvalu Bogu (Ef 5, 19; Kol 3, 16). Novozavjetni tekstovi, ponajviše evanđelja i poslanice, svjedoče o postojanju različitih formi pjevanja. Knjiga Otkrivenja donosi također nekoliko različitih formi, nekoliko aklamacija i poetskih tekstova (Otkr 4, 11; 5, 6-12; 11, 17-18; 12, 10-12; 19, 1-7), dok u evanđeljima imamo hvalospjeve: Veliča (Lk 1, 46-55), Blagoslovljen (Lk 1, 68-79) i Sad otpuštaš (Lk 2, 29-32).

Nakon Milanskog edikta polako su se počele oblikovati službe lektora i pjevača. Tako Sinoda u Laodiceji donosi odredbu u kanonu 15 da nitko osim službenih pjevača ne može u zajednici pjevati.³ S vremenom se primjećuje razlika između čitača i pjevača. Također se javljaju zborovi. Papa Grgur Veliki je osnovao u Rimu pjevačku školu (*schola cantorum*) te je službu pjevača psalama i čitanja povjerio subđakonima. Vjernička zajednica je sudjelovala pri pjevanju pripjevnog psalma i odgovora, ali se njezina uloga u pjevanim dijelovima euharistijskog slavlja sve više sužavala.

Liturgijske tekstove su predvoditelji slavlja sve do 4. st. većinom slobodno oblikovali. Sa zapisivanjem molitava, ali i pjesama za bogoslužja, istovremeno se umnažaju u Rimu liturgijski napjevi. Već od 5. st. oblikuju se pravila za pjevanje. Ona su kasnije sadržana u *Ordines Romani*. Slično se događalo u Španjolskoj, Galiji, Milanu i Južnoj Italiji iz kojih su proizašli različiti modusi korala. Na Istoku nastaju tri važna središta neovisna o Rimu u kojima su se oblikovali liturgijski obredi: Atiohija, Aleksandrija i Jeruzalem. Rimska liturgija sa svojim osobitostima oblikovala je zasebno pjevanje i bogoslužje ponaprije u Rimu te je bila ograničena na gradove i njihovu bližu okolicu. S vremenom je došlo do samostalno-

³ Usp. Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio: Synode von Laodicea* (Graz: Akademische Druck – Verlagsanstalt ADEVA, 1960.), Kanon 15, 2, 573.

sti pojedinih pokrajina i redovničkih ustanova, kao i do nastajanja novih obreda i na Zapadu, gdje se osim bogoslužja pojavljuju i osobitosti u pjevanju. Upravo razvoj glazbenih oblika i osnivanje različitih liturgijsko-glazbenih centara istovremeno je doprinijelo udaljavanju pjevanja od naroda, kako piše Jürg Stenzl.⁴

Većina pjesama misnog ordinarija nastala je do 6. stoljeća, tako i *Sanctus*. Tertulijan piše da su prvi kršćani pjevali trishagion, koji se pjevao i u židovskim obredima, bez njegovih dodataka koje sadržava današnji *Sanctus*.⁵ Kao pjesma koja pripada zajednici, *Sanctus* se spominje već kod Hildeberta.⁶ Na žalost ubrzo je iščeznuo običaj da ga pjeva narod. Već sredinom 6. st. počeli su ga naizmjenice pjevati narod i kler. Iako je u nekim krajevima zadržan kao pjesma koju treba izvoditi puk Božji, polako se događalo s njim kao i s drugim dijelovima ordinarija da su ih sve češće pjevali klerici i monaški zborovi. Tako Jungmann navodi da u 7. st. *Sanctus* u svečanim liturgijskim slavlјima nisu više izvodile pjevačke škole, nego zborovi klerika.⁷

Iz 10. st. potječu rukopisni zapisi uglazbljenog teksta *Sanctusa*, i to ponajprije u bizantskoj liturgiji, dok na Zapadu nalazimo melodiju zapisanu latinskim neumama u rukopisima 10./11. stoljeća. Oliver Strunk piše da se može pretpostaviti za rimsко-franačku liturgiju 8. st. kako je za *Sanctus* postojala jedna jednostavna melodija.⁸ Zanimljivo je primjetiti da je unatoč pojavi višeglasja u zapadnoj kulturi karolinškog doba *Sanctus* u ranom srednjem vijeku ostao jednoglasna melodija. Višeglasne kompozicije do tog vremena su isključivo bile one od proprija. Dok je *Sanctus* kao pjesma naroda zadržan u Franačkom Carstvu, ostale misne ordinarije su već izvodili zborovi monaha ili klerika. Tek u pojedinačnim slučajevima od 12. st. pojavljuju se dvo- ili troglasne melodije koje su se prvenstveno odnosile na njihove trope. Tako je, kako piše Hans Musch, s vreme-

⁴ Usp.: Jürg STENZL, „Der liturgische Gesang der römischen Kirche im Mittelalter“, Karl Gustav FELLERER (ur.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik: Von den Anfängen bis zum Tridentinum*, sv. 1 (Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1972.), 172-177, ovdje 172s.

⁵ Usp.: Kvint Septimiije Florencije TERTULIJAN, *De Oratione* 3, August REIFFERSCHEID – Georg WISSOWA (ur.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (dalje: CSEL) 20 (Wien: Tempsky, 1890.), 182.

⁶ Usp.: Hildebert VON LE MANS, *Versus de Mysterio missae*, Jean-Paul MIGNE (ur.), *Cursus Patrologiae completus. Series Latina* (dalje: PL) 171 (Paris, Garnier: 1854.), 1182.

⁷ Josef Andreas JUNGMANN, *Missarum Sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, sv. 2 (Wien - Freiburg - Basel: Herder. Bonn: Nova & Vetera.⁵1962.), 162.

⁸ Usp.: Oliver STRUNK, „Die Gesänge der byzantinisch-griechischen Liturgie“, Karl Gustav FELLERER (ur.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik: Von den Anfängen bis zum Tridentinum*, sv. 1 (Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1972.), 128-147, ovdje 145.

nom i *Sanctus* sve više postajao pjesma koja je bilo zbog tropiranja, bilo zbog višeglasja bila za narod prezahtjevna te ga je većinom izvodio zbor.⁹

Stvaranje novih glazbenih oblika višeglasnih kompozicija misnog ordinarija karakteristično je za crkvenu glazbu 14. st. Ipak, kako navodi Martinez-Gllner, *Sanctus* se u najstarijem višeglasnom djelu misnog ordinarija (misa iz Tournaija 14. st.) nalazio još uvijek u jednoglasju.¹⁰ K tome je zanimljivo da se u srednjem vijeku spominje orguljska pratnja samo kod pjevanja *Sanctusa*. Također je uz orgulje pri pjevanju *Sanctusa* bilo uvedeno i triput uzastopno zvonjenje malim oltarskim zvoncima, čime se htjelo jače izraziti radost pri pjevanju *Sanctusa*. Kod Duranda je *Sanctus* bio jedini dio misnog ordinarija čije je pjevanje bilo popraćeno orguljama.¹¹

Kritika na glazbu u bogoslužju javlja se početkom 16. st. Prvenstveno je bila upravljena na nedostatak razumljivosti riječi. Humanistički krugovi su zahtijevali da se višeglasna skladba zabrani jer je crkvena glazba sve više bila ukras u bogoslužju. U 17. i 18. stoljeću razvile su se kompozicije koje su u sebi imale elemente slične današnjim operama. Kroz takvu glazbu liturgija je postala ona koju se podređivalo različitim potrebama. Također se u to vrijeme kao poseban glazbeni dio zadržala i rastavljenost *Sanctusa* od *Benedictusa*. Kako piše Hubert Unverricht u svojem članku o crkvenoj glazbi tog vremena, posebnosti se mogu pronaći kod orkestralne crkvene glazbe klasike. Tako je u *Missa Sollemnis*, različito od mjesta i tradicije, umjesto *Benedictusa* nakon pretvorbe pjevan *Te Deum*.¹² Unatoč tim pojавama imamo iz toga vremena glavne nositelje koncertnih misa - bečke klasike Wolfganga Amadeusa Mozarta i Josefa Haydna - koji su se podredili liturgiji.

U malim mjestima i župama u to su vrijeme zborovi radije pjevali jednostavnije melodije pučkog karaktera nego polifoniju. Crkveni propisi za pojedine dijelove bogoslužja nisu još bili određeni, a liturgijske knjige

⁹ Usp.: Hans MUSCH, „Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik des Abendlandes“, Hans MUSCH (ur.), *Musik im Gottesdienst*, sv. 1 (Regensburg: Pustet, 1993.), 11-97, ovdje 21.

¹⁰ Usp.: Marie Luise MARTINEZ-GÖLLNER, „Ars Nova“, Karl Gustav FELLERER (ur.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik: Von den Anfängen bis zum Tridentinum*, sv. 1 (Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1972.), 381-397, ovdje 381s.

¹¹ Usp.: Guillelmus DURANDUS, *Rationale Divinorum officiorum* IV., 34, 10 (Lugduni: Sumptibus Philippi Tinghi Fiorentini, 1574.).

¹² Usp.: Hubert UNVERRICHT, „Die orchesterbegleitete Kirchenmusik von den Neapolitanern bis Schubert“, Karl Gustav FELLERER (ur.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik: Vom Tridentinum bis zur Gegenwart*, sv. 2 (Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1976.), 157-172, ovdje 162.

su također ostavljale ova pitanja otvorenim. Razumljivo je onda da je narod tražio njemu svojstvene oblike izražavanja svoje vjere te s vremenom nastaju različite crkvene popijevke, koje su se mogle pjevati u euharistijskom slavlju. Tako su važniji dijelovi svete mise bili pokriveni pućkom popijevkom, čime je liturgija dijelom postajala bliža narodu.

3. *Sanctus* u kontekstu novije obnove liturgijske glazbe

Već od početka 19. stoljeća bilo je reformskih pokreta koji su naglašavali da je u liturgijskim slavlјima potrebno staviti akcent na aktivno sudjelovanje vjernika. Kroz ranoromaničku literaturu sve više se širila ideja svete glazbe (*musica sacra*), koja jednostavnim, ugodnim akordima uzdiže srce čovječe k Bogu. Ova sveta glazba je posebno njegovana kroz cecilijanska društva. Iz opatije Solesmes širilo se ponovno oživljavanje gregorijanskog korala. Za to razdoblje od velikog značenja je motuproprij pape Pija X. *Tra le sollecitudini* o obnovi crkvene glazbe. Radi se o prvoj odredbi učiteljstva Crkve o crkvenoj glazbi, koja je preuzeila intencije Cecilijanskog pokreta, dijelom ih preoblikovala i dalje razradila. Rečenica, koja stoji na samom početku prvoga poglavlja ovog dokumenta, glasi: „Crkvena glazba je sastavni dio liturgijskog slavlja.“ Vlastitosti crkvene glazbe, koje je ovaj Papa formulirao prema vlastitostima liturgije, svetost, prikladna forma i univerzalnost, prepoznao je na poseban način u gregorijanskom koralu, ali ističe i da treba njegovati polifoniju, kao i vokalnu glazbu. U ovom motupropriju Papa govori i o jednom od osnovnih principa liturgijskog pokreta, tj. o aktivnom sudjelovanju vjernika u liturgiji.¹³ Istu liniju slijedi nekoliko kasnijih dokumenata crkvenog učiteljstva naglašavajući da je nutarnje aktivno sudjelovanje pretpostavka izvanjskog sudjelovanja na liturgijskom slavlju.

U okviru liturgijskog pokreta već početkom 20. stoljeća došlo je do ponovnog otkrivanja starih crkvenih pjesama. Misni ordinarij, koji je izričito bio na latinskom jeziku i sa starim koralmi melodijama, u pojedinim zemljama polako biva zamjenjivan pućkim popijevkama. Među mnoštvom pjesmarica 19. i početka 20. stoljeća, kao npr.: *Hosanna* (1911. godine), *Hrvatski korali* (1912. godine), *Hrvatska crkvena pjesmarica* (1917. i 1919. godine), *Virgini Matri* (1921. godine), *Magnificat* (1931. godine) značajno je nadopunjeno i ispravljeno izdanje *Hrvatskog crkvenog kantuala* (1934. godine) u kojem se nalaze prikupljene pjesme za liturgijsku upotrebu, kao i pućke popijevke.

¹³ Usp.: PIO X., *Motuproprio Tra le sollecitudini. (Inter pastoralis officii sollicitudes)*, (22. XI. 1903.), AAS 36 (1903./04.), 329-339, 1-29.

U apostolskoj konstituciji o liturgiji, gregorijanskom pjevanju i crkvenoj glazbi *Divini cultus sanctitatem* (1928. godine) papa Pio XI. govori o aktivnom sudjelovanju vjernika u liturgijskom slavlju posredstvom gregorijanskog korala. On naglašava da bi za aktivno sudjelovanje vjernika u bogoslužju trebalo uvesti gregorijanski koral jer je važno da vjernici ne budu kao stranci, nego trebaju doživjeti ljepotu liturgije koja ih zahvaća iznutra te na svetim ceremonijama sudjelovati sa svećenikom i zborom pjevača prema zadanim propisima.¹⁴ U enciklici *Mediator Dei* (1947. godine), koju je papa Pio XII. posvetio svetoj liturgiji, spominje i crkvenu glazbu. Iako tek usput, jasno se vidi da se ideja crkvene glazbe kao sastavnog dijela liturgijskog slavlja već počela uvažavati. Crkvena glazba je dobila važnu ulogu - vjernicima otvoriti mogućnost sudjelovanja u otajstvima spasenja, dok istovremeno njihova srca i osjećaje uzdiže Bogu. Ovom enciklikom Papa je zahvatio već rečeno od svojih prethodnika, ali je u svojoj velikoj brizi za pučko pjevanje pošao korak dalje. Uz pastoralni i liturgijski aspekt u njoj se nalaze dijelovi koji govore o teološkom utemeljenju pjevanja u bogoslužju gdje vjera i ljubav zajednice, kao i eshatološko usmjerjenje bogoslužja, pronalaze svoj prikladan izričaj.¹⁵

Kongregacija za obrede izdala je 1964. godine Instrukciju za ispravno provođenje liturgijske konstitucije *Inter Oecumenici*. Neki izričaji u njoj tiču se i *Sanctusa* kao ordinarija mise, a to je da izgovaranje ili pjevanje dijelova misnog ordinarija pripada celebrantu zajedno s pjevačkim zborom ili narodom te da se za ordinarij mise može upotrijebiti i narodni jezik.¹⁶

U postupnom razvoju i obnovi crkvene glazbe od velikog je značenja šesto poglavje Konstitucije o svetoj liturgiji Drugoga vatikanskog koncila, *Sacrosanctum Concilium*, iako se već u prvom poglavju te Konstitucije govori o aktivnom sudjelovanju vjernika u liturgiji koje treba njezovati.¹⁷ Isto tako su značajne odredbe koje govore o uvođenju narodnog jezika u liturgiju (SC 36); o tome da liturgiju treba prilagoditi različitim etničkim kulturnim i sociološkim danostima (SC 34. 37-40) te da je crkvena glazba sastavni dio liturgije (SC 112). Gregorijansko pjevanje Crkva

¹⁴ Usp.: PIO XI., *Constitutio Apostolica Divini cultus sanctitatem de liturgia deque cantu gregoriano et musica sacra cotidie magis provehendis* (20. XII. 1928.), AAS 21 (1929.), 33-41.

¹⁵ Usp.: PIO XII., *Encyklik de musica sacra Mediator Dei* (20. XI. 1947.), AAS 39 (1947.), 521-595.

¹⁶ Usp.: SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Instructio Inter Oecumenici* (26. IX. 1964.): AAS 56 (1964.), 877-900, br. 32. 57b, (dalje: IO).

¹⁷ Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Konstitucija o svetoj liturgiji Sacrosanctum concilium* (4. XII. 1963.), Dokumenti. Latinski i hrvatski (Zagreb: KS, 1993.), br. 14. 21. (dalje: SC).

smatra vlastitim rimskoj liturgiji (SC 116) te se preporučuju jednostavnije koralne melodije (SC 117). Koncilski oci ne isključuju ni druge oblike crkvene glazbe (SC 30. 116), polifoniju i pučko pjevanje ako odgovaraju duhu liturgijskog čina (SC 116. 118). Upravo se taj dio konstitucije nerijetko pogrešno razumijeva jer se ponekad lako previdi važnost duha liturgijskog čina za koji se upotrebljava pojedina popijevka ili višeglasna skladba. Crkvena glazba nije ukras, nego sastavni dio određenog liturgijskog čina. Ona pridonosi čitavom slavlju, ako je prikladna. U protivnom, svojom ga neprikladnošću ne može dovoljno izraziti.

Instrukcija *Musicam sacram* (1967. godine) kao prvi postkoncilski dokument bavi se glazbom u liturgiji te se može razumjeti kao nadopuna instrukcije *Inter Oecumenici*. Treće poglavlje ove instrukcije u br. 27 kaže da zbor i narod mogu naizmjenično pjevati dijelove misnog ordinarija te ako sam zbor pjeva višeglasno, treba paziti da narod ne bude potpuno isključen iz sudjelovanja. Prema toj instrukciji *Sanctus* treba pjevati zajedno čitava zajednica sa svećenikom.¹⁸ Treća instrukcija za redovito provođenje liturgijske konstitucije *Liturgicae instaurationes* naglašava također važnost sudjelovanja čitave zajednice.¹⁹ To temeljno obilježje potvrđuju i kasniji dokumenti, kao npr. *Opća uredba Rimskog misala*.²⁰

Izdanja crkvenih pjesmarica nakon Drugog vatikanskog sabora slijede smjernice obnovljene liturgije. U njima se nastojala sačuvati dugostoljetna liturgijska predaja. Tako je i svako novo izdanje pjesmarica nastojalo ponuditi ono što je u danom povijesnom trenutku najprikladnije za liturgiju koju treba uvijek obnavljati. Uz čuvanje tradicije one bi trebale biti i pružati trajan poticaj za otvorenost u stvaralaštву glazbe za liturgiju, ali i most prema izdavanju novih liturgijskih pjesmarica.

Liturgijsko slavlje ima bitno dijaloški karakter u kojem se komunikacija odvija kroz tri već poznata koraka: Bog govori čovjeku, čovjek prihvata Božji govor te se obraća Bogu zahvalom, hvalospjevom, molitvom, klanjanjem. U ovom dijalogu veliku ulogu imaju aklamacije ili poklici jer promiču i oživljaju dijalog, kao i zajedništvo svećenika i naroda Božjega.²¹ Osim toga, uredba Rimskog misala ističe da vjernici poklicima

¹⁸ Usp.: IO, 27. 34.

¹⁹ Usp.: SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Dritte Instructio tertia ad Constitutionem de sacra Liturgia recte exsequendam Liturgicae instaurationes* (5. 9. 1970.), AAS 62 (1970.), 692-704, ovdje 698.

²⁰ Usp.: *Rimski misal: Opća uredba iz trećeg tipskog izdanja* (Zagreb: KS, 2004.), 216, (dalje: OURM)

²¹ Usp.: OURM, 34.

„.... priznaju i isповijedaju da je Krist prisutan i da im govori...“²² Već u počecima Crkve aklamacije su imale veliku ulogu. S njihovim povećavanjem u tijeku liturgijske reforme nakon Drugog vatikanskog sabora htjelo se potaknuti vjernike na aktivnije sudjelovanje u liturgijskim slavlјima. Jedna od njih je svakako i *Sanctus*.

Kao zaseban dio ordinarija mise *Sanctus* ima svoju funkciju u liturgiji. On ne prati direktno liturgijski čin kao npr. *Agnus Dei*, ali njegova uloga aklamacije na kraju prefacije je liturgijski čin, radosni poklik, odgovor, sudjelovanje čitave zajednice. S pravom tvrdi Albert Gerhards da *Sanctus* kao sastavni dio euharistijske molitve ima funkciju povezivanja između prijašnjeg i nadolazećeg teksta s kojima čini veliku doksologiju.²³ S njim zajednica odgovara na prethodno izgovoreni ili otpjevani hvalospjev svećenika aklamativno. Ako promotrimo činjenicu da čitava euharistijska molitva stoji u jednom okružju radosti zbog blizine Božje, njegova dolaska i uvijek novog događaja spasenja, jasnija postaje i uloga *Sanctusa*. U ovaj misterij događaja spasenja vjernici ulaze kroz dinamiku slavlja u kojoj već kušaju predokus eshatološkog zajedništva. *Sanctus* je po svojoj naravi usmjerena k sudjelovanju čitave zajednice u smislu simboličke participacije u nebeskoj liturgiji.

Liturgija se ne sastoji samo od teksta nego od izgovorene i pjevane riječi, iz znakova, simbola i gesta. Glazba u liturgiji sastavni je dio liturgijskog čina, pri čemu riječ uvijek ima prednost pred melodijom. Zato papa emeritus Benedikt XVI. naglašava da biblijski i liturgijski tekstovi čine mjerilo prema kojemu se liturgijska glazba treba orijentirati.²⁴ Oni pomažu samom razumijevanju liturgije, i to ne samo na kognitivnoj razini nego i na razini iskustva. Pritom je glazba ona koja tom iskustvu daje posebnu boju. Ona se utjelovljuje u prostoru i vremenu uvijek iznova te u suzvučju riječi i tona oblikuje uzvišeni način navještaja i pomaže posredovanju iskustva spasenja koje se događa u svakom liturgijskom slavlju.

Opća uredba Rimskog misala ističe da se trebaju pjevati napose oni dijelovi koji pripadaju zajedno svećeniku i narodu.²⁵ Liturgijska obnova 20. st. prepoznala je *Sanctus* kao pjesmu koja pripada čitavoj zajednici vjernika. U tom kontekstu slažem se s mišljenjem Petera Paula Kaspara da ako

²² OURM, 60.

²³ Usp.: Albert GERHARDS, „Die Präfationen“, Reinhard MEBNER – Eduard NAGEL – Rudolf PACIK (ur.), *Bewahren und Erneuern – Studien zur Messliturgie: Festschrift Hans Bernhard Mayer* (Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlagsanstalt Gm, 1995.), 202-218, ovdje 204.

²⁴ Usp.: J. RATZINGER, *Duh liturgije*, 128.

²⁵ Usp.: OURM, 240.

se i jedna pjesma u euharistijskom slavlju pjeva, onda to treba biti *Sanctus*.²⁶ K tome je bitno za aktivno sudjelovanje vjernika u liturgijskom slavlju, kako naglašava Rupert Berger, da melodija *Sanctusa* bude narodu bliska i da ju može s lakoćom pjevati.²⁷ Svakako treba naglasiti da je gregorijanski koral zbog svojeg jednoglasja za *Sanctus* prikladan. Uz priličan broj već skladanih melodija za *Sanctus*, svjesni smo potrebe za novim melodijama kako za *Sanctus*, isto tako i za ostale dijelove misnog ordinarija, napose za pojedine svetkovine i liturgijska vremena. Iz svega dosada rečenog bitno je pripaziti kod uglazbljivanja *Sanctusa* da je on pjesma koja pripada čitavoj zajednici okupljenoj na liturgijsko slavlje, ali i aklamcija na kraju predslovlja kojom se izražava radosni poklik čitave Crkve. Njegova dijaloška dimenzija može se dodatno pojačati i kroz samu melodiju, koju će možda pojedini skladatelji dijeliti na solističku dionicu, zbor i zajednicu vjernika, dok će drugi pronaći jednostavnu i prikladnu melodiju za pjevanje čitave zajednice. Svakako će dijaloškom obilježju *Sanctusa* kao i lakšem sudjelovanju puka Božjega doprinijeti ako njegova melodija počinje istom intonacijom kojom završava prefacija, kao što naglašava Michel Huglo u svojem članku o rimsко-franačkoj liturgiji da je najjednostavnija i najstarija melodija bez sumnje ona koja se nadovezuje na recitativ predslovlja koje je on završetak, kao npr. *Sanctus XVIII.* u *Gradualu simplex*.²⁸

Tijekom povijesti postojala je praksa preuzimanja melodija drugih pjesama za dijelove misnog ordinarija čija glazba većinom nije proizila iz liturgije. U pojedinim hrvatskim crkvenim pjesmaricama gotovo do polovice 19. st. mogu se pronaći prijedlozi da se na primjer umjesto *Sanctusa* pjevaju neke pučke popijevke. Na žalost, taj se običaj preuzimanja pjesama hvalbenog karaktera umjesto *Sanctusa* zadržao ponegdje i do danas. Tako se može primijetiti da neki voditelji crkvenog pjevanja, pa i crkveni glazbenici, zamjenjuju *Sanctus* drugom strofom pjesme *Tebe Boga hvalimo* ili u božićno i uskrsno vrijeme nekom popijevkom hvalbenog karaktera. Ovdje nužno izranja pitanje odgoja za liturgiju ili (ne)odgovornoštiti za liturgiju. Vjerojatno ni pojmovi *crkvena glazba* i *liturgijska glazba* nisu dovoljno jasni. Obnovljena liturgija zahtijeva njoj prikladnu glazbu, onu

²⁶ Usp.: Peter Paul KASPAR, *Musica sacra: Das große Buch der Kirchenmusik* (Graz-Wien-Köln: Styria Verlag, 1999.), 117.

²⁷ Usp.: Rupert BERGER, „Der christliche Gottesdienst“, Hans MUSCH (ur.), *Musik im Gottesdienst: Historische Grundlagen: Liturgik: Liturgiegesang*, sv. 1 (Regensburg: Pustet, 1993.), 99-163, ovdje 130.

²⁸ Usp.: Michel HUGLO, „Römisch-fränkische Liturgie“, Karl Gustav FELLERER (ur.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik: Von den Anfängen bis zum Tridentinum*, sv. 1 (Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1972.), 233-244, ovdje 130.

koja nastaje u liturgiji i za liturgiju. *Upute za uporabu hrvatske liturgijske pjesmarice Pjevajte Gospodinu pjesmu novu* izričito navode da su "popijevke odobrene za liturgijsku uporabu te se mogu rabiti kao ulazne, darovne i pričesne pjesme mise u onom liturgijskom vremenu za koje su određene i kao pjesme u slavljenju sakramenata i blagoslovina, ako su za to svojim sadržajem prikladne."²⁹ To znači da hrvatske pučke popijevke izričito pripadaju propisu liturgijskog slavlja. Prema tome je njihova upotreba na mjestu misnog ordinarija neprikladna. Tu se miješa "redovitost i specifičnost" te narušava cjelina liturgijskog slavlja, kako kaže naš liturgičar biskup Ivan Šaško.³⁰ Osim toga one ne mogu adekvatno izraziti ono što se stoljećima vrednovalo i čuvalo u krilu Crkve, tj. "redovitost" liturgijskog slavlja koje se uvijek iznova obnavlja i događa u zajedništvu čitave Crkve.

Umjesto zaključka

Pjevanje je čin vjere i najuzvišeniji odgovor na Božje djelo spaseњa u svem narodu. Kao pjesma misnog ordinarija *Sanctus* je na samim počecima pripadao narodu Božjemu. Tijekom povijesti melodije *Sanctusa* postajale su složenije. Ipak jednoglasna melodija nije potpuno iščezla, nego ju se nastojalo njegovati. To je pokazatelj trajne prisutnosti težnje da se pjevanje ovog dijela misnog ordinarija vrati narodu. U tom nastojanju ponekad se išlo nesvesno predaleko te se događalo zamjenjivanje *Sanctusa* nekom od pučkih popijevki hvalbenog karaktera koje su narodu bile bliske.

Zahvaljujući liturgijskoj obnovi i nastojanjima učiteljstva Crkve uspjelo se osvijetliti ulogu i značenje pjevanja u liturgijskim slavljima, kao i mjesto i ulogu *Sanctusa* u okviru euharistijske molitve. Njegova duga tradicija upotrebe u liturgiji Crkve kao misnog ordinarija, kao i teološki naglasci biblijski utemeljenog teksta čine bitne kriterije za neopravdanost zamjene nekom popijevkom hvalbenog karaktera. Ovdje predstavljeni orisi glazbe u liturgiji te sama narav *Sanctusa* kao aklamacije i hvalospjeva oslonjeni na sadržaj teksta upućuju na činjenicu da se ovdje radi o hvalospjevu koji je pandan hvalospjevu anđela koji se pjeva u nebu, a s kojim se vjernici usklađuju u liturgijskom slavlju.

²⁹ KOMISIJA ZA LITURGIJSKU PJESMARICU NA INSTITUTU ZA CRKVENU GLAZBU PRI KBF-u, „Upute za uporabu“, *Pjevajte Gospodinu pjesmu novu* (Zagreb: Institut za liturgijsku glazbu i HKD Sv. Ćirila i Metoda, 2010.).

³⁰ Usp.: Ivan ŠAŠKO, „Glazbeno parafruiranje liturgijskih tekstova i misnoga ordinarija“, *Živo vrelo* 13 (2004.), 38-39, ovdje 38.

Potrebno nam je očito još uvijek poraditi na odgoju za liturgiju, a napose za liturgijsku glazbu, posebice na onom koji bi se temeljio na povjesnim danostima osnovnih obilježja liturgijske obnove te iz stečenih saznanja crpiti nadahnuća za novu melodiju kako popijevki misnog propria, isto tako i misnog ordinarija. Vjerujem da ima dovoljno onih koji su svjesni trajne potrebe za obnovom liturgije i koji će znati uglazbiti dijelove misnog ordinarija kako za svetkovine i blagdane, tako i za različita vremena liturgijske godine.

MUSICAL FORMATION OF THE SANCTUS IN THE ORDINARY MASS

Summary

The essential determinants of the history of church music rely on the Jewish liturgy and biblical texts. Singing is thanksgiving, a hymn of praise, the response of the people of God to His glorious works of salvation. Initially, the parts of the Ordinary Mass were sung by the whole community of believers. As time passed, the faithful were less involved since the melodies were more complicated. The response to this has sometimes gone too far and the Sanctus has been replaced by one or other folk song that is known to the people. Over time, especially after the Second Vatican Council, this hymn from the Ordinary Mass was returned to the people of God. Documents, instructions and constitutions of the Teaching of the Church played a significant role. The text of biblical origin, its long tradition of use in the liturgy of the Church, and the theological emphasis of the text, all argue against replacing it with another text. The very nature of the Sanctus as an acclamation and a hymn points to the fact that it is the counterpart of that hymn sung by the angels in heaven and is thus entirely suited to the liturgical celebration. The Sanctus is a hymn of praise and an acclamation. It is therefore necessary to take care when setting it to music that the range of the melody is limited, so that all participants in the liturgical celebration can take part. This requires not only professional musical training, but also professional theological training of the church musicians and the leaders of the church singing.

Keyword: *Sanctus, melody, hymn of praise, song, renewal of the liturgy.*

Prijevod: s. Vinka Bešlić and Kevin Sullivan

UDK: 27-4:929 Stadler J.
272-788-055.2 Družba sestara Služavki Malog Isusa
Stručni rad
Primljeno: prosinac 2018.

Pero ARAČIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu
Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku
Peta Preradovića 17, HR - 31400 Đakovo
pero.aracic@os.t-com.hr

Anto PAVLOVIĆ

Strossmayerov trg 5 31400 Đakovo
anto.pavlovic53@gmail.com

RUBNI I NAPUŠTENI – NAGLASCI NA STADLEROVU PASTORALNOM RADU ONDA I DANAS

Sažetak

U radu se propituje profil nadbiskupa vrhbosanskoga Josipa Stadlera pod vidom utjecaja njegova ranog djetinjstva i opredjeljenja da cijeli svoj život, djelovanje, sredstva usmjeri na uspostavu struktura kako materijalnih, tako i ljudskih kako bi osigurao pomaganje potrebnih. Očito je kako je činjenica da je vrlo rano ostao bez roditelja i njegov život u zajednicama ugrožene i napuštene djece ili koja su to postala nesretnim prilikama, kao što je bio njegov slučaj, utjecao na to da se u svojem životu posveti upravo potrebnima. Živio je i školovao se u orfanotrofiju (sirotište) u Požegi, poslije u zagrebačkom orfanotrofiju sv. Martina u Vlaškoj ulici. To se iskustvo ranog djetinjstva osjećalo za boravka u Rimu, u radu kao profesora na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu i nadbiskupa u Sarajevu. U svim tim fazama prisutna je dimenzija brige i stvaranja mehanizama pomoći potrebnima. Kao nadbiskup osniva dva sirotišta u Sarajevu s pripadnim ekonomskim jedinicama kako bi im osigurao materijalnu samostalnost. Kao krunu osniva red sestara Družbe Služavki Malog Isusa. Njima u redovničkim Pravilima ostavlja usmjerjenje da se služi svakom ljudskom biću u potrebi kao malom Isusu. Zanimljiv je njegov pristup u pomaganju: nije gledao naciju ni vjeru! Bio je apostol kršćanske ljubavi.

Ključne riječi: Josip Stadler, Služavke Malog Isusa, orfanotrofij, profesor KBF-a, nadbiskup, apostol kršćanske ljubavi, siromašni.

Uvod

Imamo pomalo zbumujuću pojavu i izjavu. U kući Šimuna Gubavca u Betaniji Isus je, gdje mu je pristupila žena s alabastrenom posudicom skupocjene pomasti, iznenađujuće rekao apostolima: „Jer siromahe ćete uvijek imati sa sobom“ (Iv 12,8). A upravo se sam taj Isus čak poistovjetio sa siromasima govoreći da upravo ono što je učinjeno najpotrebniji-

ma, njemu je učinjeno i da će to biti jedini kriterij na posljednjem суду (Usp.: Mt, 25,31-46). S jedne, dakle, strane стоји poziv да се не štedi u iskazivanju почасти Богу, па Богу и у Нему. S druge strane, uvijek treba imati otvorene oči za potrebne. I još više: Dobra djela učinjena siromasima jedini su kriterij po kojem će ljudi biti suđeni na posljednjem суду. Tjelesna i duhovna djela milosrđa utkana su u bit Kristove Crkve koja bi uvijek morala biti zaštitnik i pomoćnik siromaha. U tom kontekstu i sam Isus veli: „Zaista, kažem vam, meni ste učinili koliko ste učinili jednom od ove najmanje braće“ (Mt 25,40).

Siromaha je uvijek pun svijet. Siromaha je bila puna i Bosna, po prirodi bogata, ali s razvojem svojih prilika posve osiromašena zemlja, što je bilo sasvim vidljivo i u doba Stadlerova dolaska u nju.¹ On, nazvan „otac sirotinje“, odano je i vjerno služio upravo potrebnima. U svakom čovjeku, posebno u malenima, siromašnima i onima kojima je potrebna pomoć, pozorno je gledao svojega brata i sestru u Isusu Kristu.² Ljubav k sirotinji i k patnicima bila je karakteristična Stadlerova krepost. Kao što je milosrđe ispisalo najsvjetlijie i najtoplije stranice povijesti Katoličke Crkve, ono je krupnim slovima ispisalo i mnoge stranice Stadlerova života. Bio je čovjek sveta života koji u djelima nije tražio sebe i svoju slavu, već slavu Božju i dobro drugih. Utemeljitelj je Družbe sestara Služavki Malog Isusa,³ družbe gdje su žrtvom, ljubavlju, radom i nesebičnošću procvale male i ponizne,

¹ Usp.: Admirata LUČIĆ, „Karitas kao konkretna Stadlerova ljubav prema čovjeku“, Želimir PULJIĆ (ur.), *Josip Stadler. Prilozi za proučavanje duhovnog lika prvog vrhbosanskog nadbiskupa* (Sarajevo: Vrhbosanska visoka teološka škola, 1989.), 105; Anto PARADŽIK, *Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup* (Đakovo: 1968.), 21, 44-45.

² Marko TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup. Iz mojih zapamćenja*, Stadlerov put 11, (Zagreb: 2017.), 118.; Molitva za proglašenje blaženim (Sarajevo: Postulatura Sluge Božjeg Josipa Stadlera); Anto PAVLOVIĆ, *Svećenički velikani u Hrvata (II), Životopisi nekih hrvatskih biskupa, nadbiskupa i kardinala* (Slav. Brod: 2013.), 248.

³ Usp.: Krescencija ZWIEFELHOFER, *Povijest Družbe sestara služavaka Malog Isusa*, Mirjam Dedić – Anemarie Radan (ur.), (Zagreb-Sarajevo: Stadlerov put 4, 2000.), 29-43; Maneta MIJOĆ, „Osnivanje i razvoj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, Petar BABIĆ – Mato ZOVKIĆ, (prir.), *Katolička crkva u Bosni i Hercegovini u XIX. I XX. stoljeću* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 1986.), 175-192, ovdje 176-177; Admirata LUČIĆ – Akvilina PAVIŠA – Magna BOROVAC – Maneta MIJOĆ - Marija FILIPOVIĆ, *Vez ljubavi u tkanju jedne povijesti* (Zagreb: Vrhovna uprava Družbe sestara Služavki Malog Isusa, 1990.), 26, 31-35; Maneta MIJOĆ, „Stadler, utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, Pavo JURIŠIĆ (prir.), *Josip Stadler, život i djelo [Studia Vrhbosnensia 11]* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 1999.), 495-563, ovdje 498-511; Pod istim naslovom vidi: Maneta MIJOĆ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi. Dr. Josip Stadler, Družba služavki Malog Isusa. Poziv i poslanje redovnice* (Split: Družba sestara Služavki Malog Isusa, Provincija sv. Josipa, Crkva u svijetu, 2001.), 11-109, ovdje 15-34.

službenice Božje služeći Isusu – ne velikom čudotvorcu u Kani, preobraženome na Taboru, trijumfatoru sa svečanog ulaska u Jeruzalem – nego malenom Isusu iz Betlehema. Nema sumnje da su više topline i ljubavi pružile ljudima ruke siromašnih katoličkih redovnica po bolnicama i sirotištima nego i najsolidnije i najpriznatije socijalne ustanove i fundacije.⁴ Uistinu, ne bismo smjeli samo tako prolaziti pokraj čovjeka, kandidata da bude uzdignut na čast oltara, koji je, služeći Crkvi i svojem hrvatskom narodu, ostavio velik i svijetao trag. Neka i ovaj prilog bude mali korak da ga još više upoznamo i da ga nasljeđujemo u njegovoj ljubavi.

1. U djetinjstvu odijeljen od braće i sestara za apostola siromaha

S 11 godina ostao je siroče. Umrla mu je najprije majka u 38. godini života, koja je jednog jutra rekla djeci da se požure iz škole kući jer ona će toga dana umrijeti. Djeca su je poslušala, majka ih izljubila, dala im posljednje savjete i umrla. Nejačad je ostala na brizi ocu Đuri i najstarijoj sestri Rozaliji. Ali još iste godine umru otac Đuro i sestra Rozalija.⁵ Malog Josipa odijelio je Bog od njegove braće i sestara odredivši ga za velika djela. Ministrant zbog predugog klanjanja pred Presvetim nije postao brijač jer je Bog imao za nj posebno poslanje.⁶ Josip je ostao potpuno

⁴ Usp.: Maneta MIJOČ, „Stadlerov osjećaj za bližnje“, *Stadler. Glasnik Postulature Sluge Božjega Josipa Stadlera* 5 (2004.), 11-15; M. TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 118.; Molitva za proglašenje blaženim (Sarajevo: Postulatura Sluge Božjega Josipa Stadlera); Anto PAVLOVIĆ, *Svećenički velikani u Hrvata (II)*, 248.

⁵ Usp.: Zoran GRIJAK, „Porijeklo, djetinjstvo i školovanje Josipa Stadlera“, Pavo JURIŠIĆ (prir.), *Josip Stadler, život i djelo*, 49; Ž. K. (Živko KUSTIĆ), „Siroče iz Slav. Broda“, *Glas Koncila*, 25 (1969.), 1, 10.

⁶ Brigu za siročad Stadlerovih preuzeo je brodski gradonačelnik Maksimilijan Wegheimer, čija je majka bila sestra Ivana Stadlera, djeda Josipa Stadlera. Prema tadašnjem običaju gradom je kružio bubenjar šireći vijest da će se treći dan poklada (28. veljače 1854.) siročad preminulog Đure Stadlera dijeliti među građane dobra srca. Žensku je djecu smjestio u bogatijim gradskim kućama, a dječake je otpremio gradskim zanatljskim obiteljima. Došao tako brico Štefa Matić s nakanom povesti sa sobom Josipa, a njega nema. Zadržao se u crkvi na klanjanju pred Presvetim. Majstoru Štefi dojadio čekanje, Josip nikako da se vrati iz crkve, pa odvede Josipova brata Đuru. - Pred zatvorenim vratima roditeljske kuće, prihvatile ga je Julija Oršić, supruga brodskog krojača Matije Oršića. Kasnije ga je k sebi uzeo Maksimilijan Wegheimer s namjerom da ga uputi na neki zanat. Međutim, otkrivši njegove velike intelektualne sposobnosti, odustao je od toga. Godine 1855., na prijedlog uglednog Brođanina odvjetnika Andrije Torkvata Brlića, major Wegheimer i Matija Oršić su se zauzeli da Stadleru osiguraju 1855. besplatno mjesto u požeškom sirotištu (Usp.: Z. GRIJAK, „Porijeklo, djetinjstvo i školovanje Josipa Stadlera“, 49; A. LUČIĆ, „Karitas kao konkretna Stad-

siroče da siromašna Bosna postane bogatija za jednoga Josipa Stadlera.⁷

Po višoj odredbi predan je u ruke brodskog načelnika koji ga nije odveo na zanat, kako je prvotno namjeravao, već najprije u orfanotrofij (sirotište) u Požegu, poslije u zagrebački orfanotrofij sv. Martina u Vlaškoj ulici. Nakon šestog razreda gimnazije javlja se zagrebačkom nadbiskupu sa željom da postane svećenik. Na preporuku dr. Luke Petrovića, rektora Sjemeništa, nadbiskup Juraj Haulik posla ga na studij u Rim. Rektor *Germanicum* u Rimu Andreas Steinhuber, kasnije kardinal, očito ne bez razloga zapisao je: „Djetinje i ponizno srce, rijetka toplina duše, iskreno i vruće oduševljenje za sveto zvanje, te ustrajna težnja za savršenošću, učinit će Stadlera biserom kolegija. Stadler je bio živi uzor svojim kolegama.”⁸

2. Profesor zauzet za studente, osobito siromašnije

Vrativši se iz Rima, imenovan je profesorom na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Zagrebačkog sveučilišta. Poslije je postao i dekanom istog fakulteta, u dva navrata. Odlikovao se brigom za slanje studenata na studij, osobito brigom za siromašnije studente. Zato je i požurivao izradu prijedloga, kao i regulaciju nekih financijskih taksa u korist kupnje studentskih knjiga i ostalih potrepština.⁹ Dovoljno je ukazati samo na dva primjera. Kao dekan Katoličkog bogoslovnog fakulteta predlaže Professorskom zboru molbu ravnatelju Bogoslovije da se svi bogoslovi oslobođe plaćanja školarine „radi općenito poznatoga siromaštva”.¹⁰ Dok se taj primjer Stadlerova zauzimanja za siromašne uklapa u postojeći običaj, odnosno u praksi koja se prakticirala na tom fakultetu, dotle drugi primjer govori o Stadlerovo dosjetljivosti i zanimljivu prijedlogu. Naime, predlaže rektoru *Germanicum* da se studenta Frankla zaredi za svećenika bez obzira na to što dotični nema potrebnu kanonsku dob (*aetatem canonicam*) za ređenje. Razlog za požurivanje ređenja je u tome što će

lerova ljubav prema čovjeku”, 98-99; M. TVRTKOVIC, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 22-25).

⁷ A. PARADŽIK, *Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 21.

⁸ A. PARADŽIK, *Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 40.

⁹ Usp.: Josip BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, Pavo JURIŠIĆ (prir.), *Josip Stadler, život i djelo* [Studia Vrhbosnensia 11] (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 1999.), 73-91, ovdje 84-86; Agneza SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa* (Zagreb: Stadlerov put - 8, 2015.), 40.

¹⁰ J. BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, 88; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 40.

Frankl od misnih intencija moći davati potporu siromašnoj majci, udovici s devetero nezbrinute djece.¹¹

Posve besplatno uređivao je od 1873. do 1881. *Glasnik sv. Josipa*, namijenjen vjernicima, siromašnom puku, hoteći na taj način doći u kontakt sa što većim brojem čitatelja.¹² Za knjige, koje je tiskao u nakladi *Društva sv. Jeronima*, nikada nije htio primiti pripadajući honorar. Uz tiskane zahvale Upravnog odbora *Društva nadbiskupu Stadleru*, za kojega su svi znali da je oskudijevao u svemu i u financijama, stoji i danas zapisano: „Neka naš Gospodin nagradi nadbiskupa Stadlera onako kako samo On zna i može.“¹³ Uveo je i *Bratovštinu sv. Josipa*. Njezini su članovi, uz dnevne molitve, darivali dragovoljno u svrhu pomaganja i školovanja djece iz najsilnijih obitelji. Zdušno se zauzimao za fond gradnje Dječačkog sjemeništa u Zagrebu. Fond je postupno rastao tako da je do konca Prvog svjetskog rata iznosio 1.500.000 kruna.¹⁴

3. Pastoralni zahvati prvog vrhbosanskog nadbiskupa

Stadler je u Rimu u studenom 1881. primio biskupsko posvećenje.¹⁵ Krajem istog studenog 1881. krenuo je u Sarajevo. Na prolazu kroz Slavonski Brod pohodio je svoju drugu majku Julu Oršić. Starica je htjela kleknuti da je biskup blagoslovi, ali je biskup Josip bio brži i zatražio njezin blagoslov.¹⁶

Zakoračio je kao nadbiskup na tlo Bosne u siječnju 1882. godine. Donio je u nju svoj svetački lik, a primio dobar i čudoredan, tvrd i oporuk, što je stoput kušnjama bio kršten za svetu vjeru. Imamo točan podatak da se u Sarajevu nakon austrougarske okupacije našlo svega 800 katolika.¹⁷

¹¹ Usp.: J. BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, 88.

¹² Usp.: J. BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, 86-87.

¹³ Usp.: J. BALOBAN, „Josip Stadler, svećenik i profesor Zagrebačke nadbiskupije“, 87; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 39.

¹⁴ Usp.: A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 39.

¹⁵ Usp.: Tomo KNEŽEVIĆ, „Stadler, vrhbosanski nadbiskup: imenovanje i intronizacija“, Pavo JURIŠIĆ (prir.), *Josip Stadler, život i djelo*, [Studia Vrhbosnensia 11] (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 1999.), 101.

¹⁶ Usp.: Franjo Ksaver HAMMERL, „Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup“, u: *Sporazum Vrhbosanska 1882.-1932.*, (Sarajevo: Akademija Regina Apostolorum uz saradnju odličnih hrvatskih pisaca, 1932.), 26; Ž. K. (Živko KUSTIĆ), „Siroče iz Slav. Broda“, 10.

¹⁷ Usp.: T. KNEŽEVIĆ, „Stadler, vrhbosanski nadbiskup: imenovanje i intronizacija“, 102-105; Ž. K. (Živko KUSTIĆ), „Siroče iz Slav. Broda“, 10.

Revni je nadbiskup u grandioznom, neumornom i apostolskom radu podigao najvitalnije ustanove koje treba imati svaka mjesna Crkva. Za 37 godina upravljanja Vrhbosanskom nadbiskupijom uspio je sagraditi Dječačko sjemenište u Travniku (1888.), katedralu u čast Srca Isusova (1889.), Bogoslovno sjemenište u Sarajevu (1893.), podići kaptol (1895.), crkvu sv. Ćirila i Metoda u sklopu Bogoslovije (1896.) te nekoliko crkava po Nadbiskupiji. Osim toga, podigao je i ubožnice *Betlehem* i *Egi-pat*, koje je opskrbio gospodarstvima kako bi se mogle same uzdržavati. U tu je svrhu osnovao i *Družbu sestara Služavki Malog Isusa*, kojima je povjerio služenje Isusu u siromasima.¹⁸

Isus Krist je bio život njegova života. Životni mu je orijentir bila duboka pobožnost Presvetom Srcu Isusovu. Svoju prvu programatsku poslanicu naslovljuje: *Pod zastavom Srca Isusova*.¹⁹ Iskusivši u životu beskrajnu ljubav Srcu Isusova, želio je da Božju ljubav dožive svi kojima je posлан. Od početka do kraja pastoralnog djelovanja u Vrhbosanskoj nadbiskupiji otklonio je od sebe svake hvale i svaku slavu zaključivši: „Neka bude hvala i dika samo Presvetom Srcu Isusovu.“ Osim što je bio zaljubljen u Isusa Krista, imao je „nježnu, djetinju pobožnost kojom bijaše odan Majci Božjoj i sv. Josipu, svojem zaštitniku“.²⁰ Od svetaca štovao je sv. Anu i sv. Filomenu te se preporučivao zaštiti arkandela Rafaela.

Njegovo je životno načelo bilo: „Imaj prema Bogu srce djetinje, prema bližnjemu srce materinje, prema sebi srce sudačko.“ Bio je čovjek „čvrste vjere, neograničenog pouzdanja u Boga, čovjek molitve“.²¹ Poduzimao je velike radove za koje nije imao osiguran sav novac, nego se uzdao u dobrotu ljudi i providnost Božju. Molitva je prethodila njegovim nastojanjima i planovima. One koji su od njega tražili kakav savjet, običavao je najprije slati u kapelicu da se tamo malo pomole: „Molim

¹⁸ Usp.: M. TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 14, 83.

¹⁹ Usp.: Pavo JURIŠIĆ (ur.), *Josip Stadler, pod zastavom srca Isusova: pastoralne poslanice svećenstvu i puku*, [Vrhbosanska nadbiskupija Sarajevo, centar za prikupljanje građe o nadbiskupu Stadleru, Sarajevo – Zagreb] (Sarajevo: Vrhbosanska nadbiskupija, 2001.), 17-22; Čitala se po svim crkvama na svetkovinu Presvetog Imena Isusova 15. siječnja 1882. godine na dan njegova ustoličenja u Sarajevu (Usp.: A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 59).

²⁰ M. TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 14.

²¹ Usp.: Pavo JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera* (Zagreb-Sarajevo: Vrhovna uprava Družbe sestara Služavki Maloga Isusa-Nadbiskupski ordinarijat vrhbosanski, 1997.), 21; *Grad na gori, Almanah Bogoslovskog Zbora „Stadler“, 1896-1926* (Sarajevo: Bogoslovski zbor „Stadler“, 1926.), 38; Mirjam DEDIĆ – Anemarie RADAN (ur.), *Utemeljiteljeva pisma sestrama* (Zagreb-Sarajevo, Stadlerov put – 3: 2000.), 77, 120-121.

Vas, podđite u kapelicu i molite pred Presvetim.²² Iz trajne i obilne molitve crpio je snagu za kreposni život i rad kako bi mogao ostvariti herojska djela dobrote i ljubavi i darovati ih osobito najpotrebitijima. Uz sve to, bio je ponizan i zahvalan Bogu znajući da od njega dobiva pomoć u svim pothvatima.²³ Prema svjedočenju isusovca o. Antona Puntigama, koji je napisao prvi tiskani životopis Josipa Stadlera, nadbiskup mu je više puta govorio: „Pozdravite mi sve koji misle na mene te u moje ime zahvalite svakom tko čini nešto za Katoličku Crkvu u Bosni.“²⁴

4. Hrabro se zaduživao cijelog života, a umro je isplativši sve dugove

Sagradio je brojna monumentalna djela, ali sve na dug i uz pomoć dobročinitelja. Darovatelji za ukrašavanje katedrale Srca Isusova u Sarajevu najbolji su primjer Stadlerove vjere i pouzdanja u Božju providnost i dobrotu ljudi.²⁵ Hrabro se zaduživao, ni sam ne znajući kako će otplatiti.

²² Usp.: P. JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 40.

²³ Usp.: P. JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 40; Mijo NIKIĆ, „Osobnost nadbiskupa Josipa Stadlera, psihološko-moralni lik“, Pavo Jurišić (ur.), *Josip Stadler. Život i djelo*, [Studia Vrbbosnensis 11] (Sarajevo: Vrbbosanska katolička teologija, 1999.), 826.

²⁴ Anton PUNTIGAM, *Der selige Hingang des großen Erzbischofs von Sarajevo Dr. Josef Stadler* (Wien, 1919.), [Hrvatski prijevod: Blažena smrt velikog nadbiskupa sarajevskog dr. Josipa Stadlera, 1997.]; P. JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 19-21; A. SZABO, *Josip Stadler, Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 136.

²⁵ Darovatelji ukrašavanja katedrale u čast Srca Isusova u Sarajevu bili su vjernici iz zemalja Habsburške Monarhije, ponajviše iz Austrije, Češke i Slovačke, iz BiH i iz Hrvatske. Osim biskupa Strossmayera darovatelji su bili zagrebački nadbiskup Juraj Posilović, Antun Bauer i mnogi drugi. Katolici iz Mostara darovali su vitraje sv. Franje Asiškoga i sv. Jurja (prvi prozor istočne lađe). Vjernici iz cijele Hrvatske prikupljali su za glavni oltar, a građani Zagreba za kip Srca Isusova. Ugledni liječnik dr. Milan Amruš iz Zagreba, jedan od 5 vitraja (Raspeti Krist kad mu vojnik hoće mačem probasti bok). Propovjedaonicu daje bosanska vlada iz Sarajeva. Baronica von Appel pokriva troškove orgulja. Kanoničke klupe plaća supruga ministra Benjanima Kallaya. Različite fresko-slike, likove četvorice istočnih i četvorice zapadnih otaca izradio je slikar Aleksander Maximilian Seitz, a isplatio Juraj Posilović. ... Znatan prilog darovao je i car i kralj Franjo Josip I. za oltar Bezgrešnog začeća Marije. Prekrasna svjetiljka Presv. Oltarskog sakramenta dar je svećenika Vrbbosanske nadbiskupije, a od darova vjernika određeno je da se od kamata kupuje ulje za vječno svjetlo. Zvona su poklonili katolici iz Slovenije, a skupljanje darova preuzeo je ljubljanski nadbiskup dr. Jakob Misssia (Usp.: A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 67-69).

„Kako možete spavati kraj tolikih dugova?“, pitao ga jedan sugovornik. „Pitaj, brate, radije kako mogu spavati moji vjerovnici!“, odgovori Stadler. Planovi, planovi, stalno novi pothvati, gradnje, a sve bez osiguranih sredstava. Kad se jednom nadbiskup u razgovoru zanio izlažući planove, jedan ga prijatelj neugodno prekine: „Toliko toga kaniš podići. Lijepo. A novac?“ Stadler se nije dao smesti: „A zar, brate moj, ne govorimo svaki dan u misi: ‘Pomoć je naša u imenu Gospodina koji stvori nebo i zemlju’? Čuješ li ti to, brate moj: ‘koji stvori nebo i zemlju’! A to što mi snujemo, to su sitnice...“²⁶

Darove je trebalo izmoliti. Tu je došla do izražaja upravo herojska poniznost i nekadašnjeg grofa Brandisa i crkvenog velikodostojanstvenika nadbiskupa Stadlera.²⁷ Za pomoć pri gradnji ubožnice *Betlehem* obratio se dobročiniteljima diljem monarhije, biskupu Strossmayeru, Zemaljskoj vladni.²⁸ Plemenite duše darovale su mu novac. Bilo je udovičkih priloga, bilo je i carskih darova. Najveći dobrotvor pojedinac bio je štajerski grof Lilienthal. Vjerovnici nisu zaista mirno spavalni, ali nisu ni mirovali. Tužili su nadbiskupa sve do Rima. Sreća da je papa Pio X. bio čovjek Stadlerova pristupa, pa je na optužbe odgovorio riječima: „Ako imamo dugova, mi ćemo ih otplatiti!“²⁹

Sve do kraja života ostao je neumoran „prosjak“ koji je za Bosnu na svim stranama molio i prosjačio. U posljednjoj godini života riješio se i posljednjeg duga. Najprije je vrlo povoljno prodao jednu kuću u Sarajevu koju je prije bio kupio za Nadbiskupiju. U isto vrijeme je bio prodan brod parobrodarskog društva u Dubrovniku kod kojega je Stadler imao svoje akcije. Dubrovčani su htjeli imati Stadlera u upravi tog društva

²⁶ Usp.: P. JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 31-32; Ivan ŠEŠO, „Herojske kreposti nadbiskupa Stadlera“, Pavo JURIŠIĆ (prir.), *Josip Stadler, život i djelo* [Studia Vrhbosnensia 11] (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 1999.), 791; M. NIKIĆ, „Osobnost nadbiskupa Josipa Stadlera, psihološko moralni lik“, 804; T. KNEŽEVIĆ, „Stadler, vrhbosanski nadbiskup: imenovanje i intronizacija“, 101.

²⁷ Usp. A. PARADŽIK, *Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 53.

²⁸ Odvjetnik dr. Karlo Kozić iz Beća javio je Stadleru da je gospođa Barbara Kahn u oporuci ostavila više od 50.000 forinti za Nadbiskupsku ubožnicu za koju je saznaala iz medija. Primivši novac, započeo je i dovršio ubožnicu. Biskup Strossmayer poslao mu je 1.000 forinti. Stadler moli vlasti u Sarajevu za pomoć u građevnom materijalu (Usp.: *Ugovor o ostavštini Barbare Kahn i popratni dopisi u vezi s tim*, ADSSMIZ, M. MIJOČ, „Stadler, utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 512-513; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 97-100).

²⁹ Usp.: Ivan DUJMUŠIĆ, „Prva dva nadbiskupa vrhbosanska prema Svetoj Stolici“, u: *Spomenica Vrhbosanska 1882.-1932.*, 197- 198, 200-201.

radi reklame. Stadler je tražio da se brod u kojemu je on akcijama sudjelovao zove *Imakulata* („Bezgrešna Djevica“). Iza Prvog svjetskog rata cijena je brodovima naglo porasla i brod je prodan za skupe novce. Kad je Stadler za to saznao, poskočio je i bacio u vis crvenu biskupsku kapicu: „Hvala ti, Imakulata. Ti si me spasila!“³⁰

Nikad nije ništa imao jer bi sve porazdijelio. Ugledajući se u Gospodina, siromašan je ostavio ovaj svijet. Kad ga na umoru upitaše da li je učinio oporuku, odvrati: „Kakvu oporuku? Ta ja ne posjedujem ništa osim ovo pokućstvo a to će biti mojemu nasljedniku.“³¹ Isusovac Puntigam zaključuje: „Umro je bez dugova, ali isto tako i bez trunke imanja. Stoga nije pravio nikakvu oporuku... Ali ostavio nam je svoja djela, svoj sveti život i svoju blaženu smrt.“³² A ima li što bolje i veće od blažene smrti kojoj je prethodio svet život ispunjen velikom vjerom, nepokolebljivom nadom i nesebičnom ljubavlju?

5. Apostol kršćanske ljubavi

Došavši 14. siječnja 1882. u Sarajevo, nadbiskup se našao u velikom siromaštvu, bez biskupskog dvora i kaptola i bez stolne crkve, katedrale. Smjestio se u trošnom iznajmljenom stanu iza franjevačke crkve sv. Ante. Poslije se preselio u susjednu židovsku kuću gdje stanje nije bilo bolje, nego čak gore. Iznad pisaćeg stola na stropu bila je velika mrlja od vode, što znači da je prokišnjavao krov kuće.³³ U dvorištu je podigao daščaru za siromahe gdje su se, bez obzira na narodnost i vjeru, mogli skloniti, ogrijati i nahraniti. O podne bi dobili i nešto ručka. Ogrijali bi se topлом peći i toplim obrokom, ali još više njegovom topлом riječi koju je uvijek imao za njih. Sam je znao na ulici uzeti siromaha pod ruku i dovesti ga svojoj kući. Kad bi oko prvoga nadbiskup primio plaću, sirotinja bi opsjedala njegov stan. Kad bi on sve svoje izdijelio, zaduživao bi se kod svojeg tajnika i kod časnih sestara. A one su morale zaključavati ormare da ne podijeli i posljednju košulju i cipele.³⁴

³⁰ Usp.: Marija-Ana KUSTURA, „Stadlerove zadnje godine i smrt“, Pavo JURIŠIĆ (prir.), *Josip Stadler, život i djelo*, [Studia Vrbbosnensia 11] (Sarajevo: Vrbbosanska katolička teologija, 1999.), 756; M. TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 84.

³¹ Usp.: M. TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 112.

³² Usp.: P. JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 21.

³³ Usp.: A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 57.

³⁴ Usp.: P. JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 30-31; Josip KOPRIČEVIĆ, *Život i rad dr. Josipa Stadlera prvoga nadbiskupa vrhbosanskog 1843. – 1918.*, Petar VRANKIĆ (prir.), [Zagreb: 1996.], 37; F. Ks. HAMMERL, „Dr.

Živio je veoma siromašno. Sve što je imao, darovao je sirotinji. Volio je svoju siročad kao pravi otac. Često je zalazio među djecu, ali nikada praznih džepova, u njima je uvijek moralo biti „šećerlama“. Jednom je sam prenio na leđima vreću jabuka s porte do dječjeg igrališta, istresao je među djecu i uživao u njihovoј jagmi.³⁵ Izjavio je: „Ne žalim ništa za tu djecu. Ja sam uvjeren, da će ona donijeti veliki blagoslov Božji Nadbiskupiji vrhbosanskoj.“³⁶ Ta mu je nesebičnost pribavila ljubav i štovanje svih, bez razlike na vjeru i narodnost. Sarajevska sirotinja dala je Stadleru najljepši naslov: „sirotinjski otac i majka.“³⁷

Brojni su primjeri koji potvrđuju Stadlerovu karitativnu ljubav i zauzetost za one koji traže pomoć.³⁸ Neki siromašni student molio je nadbiskupa za jedan sako. Nadbiskup je imao dva sakoa od kojih je stariji htio darovati studentu. Ali u tami zgrabi pogrešnoga. Tek je sljedećeg dana primjetio kako je dao onaj bolji sako i da je njemu preostao onaj stariji.³⁹ A ovo drugo pripovijeda jedan očevidac. Dolazi siromah, a u nadbiskupa više ni novčića. Pruža mu svoj zlatni sat neka ga dadne u zalagaonicu na stanovito vrijeme. Nikada više ni siromaha ni sata.⁴⁰ Njegovo je srce takvo da nikog ne može odbiti. Ne gleda tko je tko, ni po vjeri, ni po narodnosti. Njega zanima samo nevolja kojoj treba pružiti lijeka. Upozoravaju ga da među sirotinjom koju pomaže ima i prevaranata, pa neka bolje gleda komu daje. On im odvraća: „Radije, da se ja prevarim na desetorici krivih, nego da odbijem jednoga pravog siromaha.“ Govorio je: „Nevolja uči ljudе što nikada ne bi znali. Tko nikada nije trpio, ništa i ne zna ... Nije lako stupiti na tuđi prag – još teže je biti otjeran. Teško onome tko prosi.“⁴¹

Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup“, 38; Ivan TROBENTAR, „Pred spomenikom Stadlerovim“, u: *Spomenica Vrhbosanska 1882. – 1932.*, 281; Antun BULJAN, „Sjećanje na dra Josipa Štadlera“, *Hrvatsko Kolo* 24 (1943.), 203; M. MIJOČ, „Stadler, utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 496.

³⁵ Usp.: A. PARADŽIK, *Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 99.

³⁶ M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 44; M. MIJOČ, „Stadler, utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 518.

³⁷ Usp.: „Katolička štampa o nadbiskupu Stadleru“, *Vrhbosna*, 11-12 (1918.), 135; Ivan ŠARIĆ, „Nadbiskup dr. Josip Stadler, k njegovoj zlatnoj misi, 7. VI. 1868. – 7. VI. 1918.“, *Vrhbosna*, 13-14 (1918.), 136; A. BULJAN, „Sjećanje na dra Josipa Štadlera“, 203; A. PARADŽIK, *Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 95; Josip ANTOLOVIĆ, „Prvi vrhbosanski nadbiskup Josip Stadler“, *Obnovljeni Život* 3 (1986.), 288.

³⁸ Usp.: Stipo JANKOVIĆ, „Kod nadbiskupa Stadlera“, u: *Spomenica Vrhbosanska 1882. – 1932.*, 237-251.

³⁹ Usp.: P. JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 31.

⁴⁰ Usp.: F. Ks. HAMMERL, „Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup“, 38; A. PARADŽIK, *Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 94.

⁴¹ Usp.: P. JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 30; A. LUČIĆ

Na dan sv. Nikole, dva dana prije Stadlerove smrti, sestra Vjekoslava Gržina, koja ga je u posljednje vrijeme dvorila, pomislila je da se nekakav lopov ušulja u nadbiskupovu sobu i odnio njegov jedini zimski kaput. Ne preostade joj drugo nego nadbiskupu otkriti krađu, a onda javiti redarstvu. On sluša jadanje dobre sestre pa će smiješeći se: „Ja poznam lopova. Taj sam ja. Molim vas, dođe jučer kateheta Zorko i potuži mi se kako nema zimskog kaputa. Ja sam imao, pa sam mu dao...“ „A što ćete Vi sada?“ - „Bog će se pobrinuti.“ Tako ovaj novi sarajevski Martin zaogrnu uoči smrti svojim zimskim kaputom, koji mu neće trebati, siromašnog katehetu Zorka.⁴²

Kad je gorio Travnik 1903., dva put u roku od 10 dana, Stadler se odmah požurio onamo i od svojih skromnih mjesecnih prihoda, koje je primao od Zemaljske vlade, darovao je odmah 2.000 kruna za prvu pomoć. Zatim je organizirao akciju pomoći i obećao da će 110 obitelji, bez obzira na vjeru, 10 mjeseci opskrbiti brašnom. Svakog su mjeseca dolazile u travničko sjemenište zalihe brašna s ekonomija koje su sestre Služavke Malog Isusa svojim rukama obrađivale da prehrane sebe i svoje štićenike u Sarajevu, a sada darovale i travničkim „pogorelcima“.⁴³

Znajući čitati znakove vremena, preko poslanica koje upućuje župnicima preporučuje im siromahe jer je živa želja Srca Isusova da im se pomaže i jer Isus svako dobro djelo učinjeno siromasima prima kao da je Njemu samome učinjeno. Nadbiskup se obraća svim župnicima da se zauzmu za siromašne obitelji koje je strašni Prvi svjetski rat bacio u najveću bijedu. Određuje da se skupljaju darovi u naravi i u novcu, da se u župama osnivaju žitnice za sirotinju. Stadler sam obećava da će od prihoda sv. Filomene godišnje dati 15.000 kruna i razdijeliti najsilnijim župama da ih one razdijele najsilnijim obiteljima. U lipnju 1918. uruči vladinu povjereniku 17.000 kruna, da po 1.000 kruna odredi za 12 obitelji bez razlike na vjeru te po 5.000 kruna za sirotinju, koje se imaju podijeliti na blagdan Srca Isusova.⁴⁴

- A. PAVIŠA - M. BOROVAC - M. MIJOČ - M. FILIPOVIĆ, *Vez ljubavi u tkanju jedne povijesti*, 25; F. Ks. HAMMERL, *Dr. Josip Stadler prvi nadbiskup vrhbosanski, Životopis*, (rukopis), ADSSMIZ, 20; A. PARADŽIK, *Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 94.

⁴² M. TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup, Iz mojih zapamćenja* (Zagreb: 2017.), nav. djelo, 90-91.

⁴³ Vidi: *Vrhbosna* 17-18 (1903.), 301-302, 304-305; M. MIJOČ, „Stadlerov osjećaj za bližnje“, 14; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 76.

⁴⁴ Usp.: Josip STADLER, „Okružnica svećenicima“, *Vrhbosna* 8-9 (1918.), 89-94. Vidi: „Ratna pomoć bez razlike vjere i nacije“, Pavo JURIŠIĆ (ur.), *Josip Stadler. Pod zastavom Srca Isusova*, 801; M. TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 82.

Da je Stadler poštovao osobe druge vjere i narodnosti, vidi se i po tome što je za pedesetu godišnjicu svećenstva (1868. – 1918.) svotu od 12.000 kruna podijelio dvanaestorici siromašnih i vrijednih vjenčanih parova koji su toga tjedna trebali sklopiti zakoniti brak u Sarajevu. Stadler je zaželio da se novac podijeli trima katoličkim, trima grkoistočnim, trima muslimanskim i trima židovskim mladim bračnim parovima.⁴⁵

Stadler se u pitanjima rješavanja socijalne pravde oslanja na stavove Svetе Stolice, osobito na encikliku *Rerum novarum* Pape Leona XIII. Pred očima ima konkretnu situaciju svoje Nadbiskupije i vjernika, sa svim potrebama i problemima, te traži način rješenja u duhu Crkve. U pastoralnim poslanicama, u duhu evanđelja i Crkve, polazi od temeljne činjenice o čovjeku kao vidljivoj slici Boga nevidljivoga, da Boga treba ljubiti iznad svega, a bližnjega radi Boga, u kojem treba vidjeti i prepoznati sliku Božju. Stadler u pastoralnim poslanicama jasno naučava da su vjernici pozvani vjeru živjeti javno, da vjera treba prožimati sve u ljubavi i pravdi, da je istinska vjera neodvojiva od sebedarja, od služenja, brige za rubne i napuštene. Zauzima se, i osobno i na društvenom planu, za civilizaciju ljubavi koju je svaki kršćanin pozvan graditi u djelatnoj i konkretnoj ljubavi prema svakomu čovjeku, osobito prema onom rubnom, i težiti za tim da ta i takva socijalna ljubav prožima sve društvene odnose. Zauzima se za promicanje poštovanja ljudskog dostojanstva jer je svaki čovjek dijete Božje, a Crkvi je jedini cilj briga i odgovornost za čovjeka kojega joj je povjerio sam Krist.⁴⁶

6. Utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa

Remek djelom Stadlerova služenja Bogu i bližnjima smatra se osnivanje *Družbe sestara Služavki Malog Isusa* kojima je ljubav prema siromasima ugrađena u temelje družbe.⁴⁷ Osnovao je tu Družbu upravo

⁴⁵ Usp.: *Glasnik Biskupije bosanske i srijemske*, XLVI, 10 (1918.), 81; A. LUČIĆ, „Karitas kao konkretna Stadlerova ljubav prema čovjeku“, 109; *Glasnik biskupija bosanske i srijemske*, 81.

⁴⁶ Usp.: Ana s. Marta VUNAK, *Socijalna problematika u pastoralnim poslanicama Josipa Stadlera* [Diplomski rad, Mentor prof. dr. sc. Stjepan Baloban] (Zagreb: Katolički Bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu – Filozofsko-teološki studij u Zagrebu, 2015.), Zaključak.

⁴⁷ Usp.: M. MIJOČ, „Stadler, utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 495; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi* 11, 24–26; Maneta MIJOČ, „Djelotvorna ljubav nadbiskupa Josipa Stadlera i Družba Služavki Malog Isusa“, *Stadler. Glasnik Postulature Sluge Božjega Josipa Stadlera* 5 (2004.), 16–17; Ratko PERIĆ, „Zaljubljenik u Bosnu (Josip Stadler-prijatelj malenih i siromašnih)“, *Sto godina u službi Maloga Isusa*

za vođenje ubožnica i svih dobrotvornih ustanova ili drugim riječima: da se žrtvaju za zapuštene bijednike, da budu brižne majke siromašne djece i štap nemoćnih žena u starosti. Tako se činom ustanove ove Družbe pokazuje „kao zastupnik i ljubitelj siromaha. Ovdje njegova ljubav osobito dolazi do izražaja: ni jedan siromah ne smije biti odbijen“.⁴⁸

Prva ubožnica u Mjedenici ulici otvorena je 24. listopada 1890. godine. Nadbiskupsku ubožnicu za siromašnu žensku djecu *Betlehem* na Banjskom brijegu Stadler je svečano blagoslovio i otvorio 11. rujna 1898. godine. Tu ubožnicu nazva *Betlehem* u čast Malom Isusu i odredi da to bude kuća matica Družbe služavki Maloga Isusa. Sedam djevojka 1893. godine položilo je privremene redovničke zavjete poslušnosti, siromaštva i čistoće.⁴⁹

Napisao je *Pravila* koja su privremeno odobrena u Rimu 1906. godine, a trajno 25. travnja 1912. godine. Glavna je svrha *Družbe*: služiti malenom Isusu u siromašnim, bolesnim i slabim ljudima. Sestre su dužne svakog siromaha uljudno primiti kako bi primile samoga Isusa i nahraniti ih. One su ujedno dužne za siromahe i prosići, moliti hranu od sugrađana, ako je nema dovoljno u samostanu. Prema svojim mogućnostima dužne su pomagati i siromahe po kućama, osobito one koji se stide prosići, ili za vrijeme bolesti i kad ne mogu ničim uzvratiti sestrama zahvalnost.⁵⁰

Utemeljitelj se nije nadao ni trajnim čudesima, ni trajnoj pomoći države. Htio je da *Družba*, koja je vodila sirotišta, stane u ekonomskom

1890. – 1990. (Zagreb: Vrhovna uprava Družbe sestara Služavki Malog Isusa, 1994.), 27-28.

⁴⁸ Usp.: K. ZWIEFELHOFER, *Povijest Družbe sestara služavaka Malog Isusa*, 29-31; Usp.: M. MIJOČ, „Stadler, utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 501; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 20; Elvira TADIĆ, „Stadler i redovnice“, Pavo JURIŠIĆ (prir.), Josip Stadler, život i djelo, [Studio Vrbbosnensis 11] (Sarajevo: Vrbbosanska katolička teologija, 1999.), 479-494, ovdje: 491; M. TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 82.

⁴⁹ Usp.: M. MIJOČ, „Stadler utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 495-563, ovdje: 499, 502, 515, 558; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 17, 18, 21, 39, 40; K. ZWIEFELHOFER, *Povijest Družbe sestara služavaka Malog Isusa*, 30, 34, 43, 46; A. LUČIĆ – A. PAVIŠA – M. BOROVAC – M. MIJOČ – M. FILIPOVIĆ, *Vez ljubavi u tkanju jedne povijesti*, 35, 37, 48; A. PRADŽIK, *Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 97.

⁵⁰ Usp.: Josip STADLER, *Služavke malenoga i siromašnoga Isusa* (rukopis), ADSSMZ, III. Odjel, br. 2, br. 6. Vidi: M. DEDIĆ – A. RADAN (ur.), *Utemeljiteljeva pisma sestrama*, 143-144; DRUŽBA SLUŽAVAKA MALOGA ISUSA, *Ustanove Družbe Služavaka Maloga Isusa* (Sarajevo: Tiskara Vogler i drugovi, 1906.), 3, čl. 1-2; M. MIJOČ, „Stadler, utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 505-506; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 25-26; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 105.

pogledu na vlastite noge. Za potrebe života, rada i opstanka svih institucija za siromašne, nadbiskup Stadler je zakupio tri ekonomije, zemljišna posjeda, i to opet na dug: Mladice pokraj Sarajeva (1900.),⁵¹ Čardak pokraj Gradačca (1901.)⁵² i Han-Kumpaniju kod Viteza (1907.).⁵³ Na tim su posjedima sestre neumorno radile svojim rukama i ubirale ljetinu – plodove svojih ruku, za hranu siromašnih i nemoćnih osoba treće dobi, kao i za odgoj brojne djece u objema ubožnicama u Sarajevu. Tako su radile i izgarale, i umirale za svoje štićenike, jedne radom na njihovim poljima i držanjem krava kako bi imale mlijeko za napuštenu i malenu djecu, dok su druge u objema ubožnicama prale, redile, odijevale, hranile i učile svoje štićenike. Starije štićenike bilo je potrebno pripremati i za kršćansku smrt i brinuti se za njihov dostojan ukop.⁵⁴ Sagradio je, dakle,

⁵¹ Sredinom ljeta 1900. kupio je od jednog turskog velikaša posjed s manjom kućom. Posjed je darovao sestrama prozvavši ga poljem Srca Isusova. Nadbiskup je 26. rujna 1900. blagoslovio crkvu u čast Srcu Isusovu i samostan (Usp.: M. MIJOČ, „Stadler utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 495-563, ovdje: 521-522; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 47-49; A. LUČIĆ – A. PAVIŠA – M. BOROVAC – M. MIJOČ – M. FILIPOVIĆ, *Vez ljubavi u tkanju jedne povijesti*, 75-77; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 112-113).

⁵² Kupio je veliko zemljišno imanje od Ernesta Vangera, koje se zvalo Pustara. Kupljeno na dug, vlasništvo Nadbiskupije. Sestre su došle 23. rujna 1901. godine. Stadler je imanje nazvao Polje sv. Filomene. One su radile mnogo podnoseći veliku neimaštini. Godine 1908. kupio je još jedan manji posjed od 200 jutara zemlje nazvavši ga Doloroza, gdje su se sestre smjestile 1911. godine. Godine 1915. postavljeni su temelji crkve Žalosne Gospe (Usp.: M. MIJOČ, „Stadler utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 522-524; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 49-53; A. LUČIĆ – A. PAVIŠA – M. BOROVAC – M. MIJOČ – M. FILIPOVIĆ, *Vez ljubavi u tkanju jedne povijesti*, 77-81; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 114-115).

⁵³ Kupio je staru kuću Blaža Lachovskog s manjim posjedom od 50 jutara zemlje. Nazvao ga je poljem sv. Josipa. Sestre su se uselile 14. travnja 1907. Bila je to trošna kućica pa je nadbiskup uz pomoć dobročinitelja sagradio novu kuću, koja je dovršena i blagoslovljena 1911. Jedna soba služila je kao kapelica (Usp.: M. MIJOČ, „Stadler utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 525-526; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 53-55; A. LUČIĆ – A. PAVIŠA – M. BOROVAC – M. MIJOČ – M. FILIPOVIĆ, *Vez ljubavi u tkanju jedne povijesti*, 81-84; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 117).

⁵⁴ Usp.: F. Ks. HAMMERL, „Jedna dvadesetpetogodišnjica“, *Vrhbosna* 19-20 (1915.), 310; M. MIJOČ, „Stadler utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 521; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 48; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 118.

dvije ubožnice, *Betlehem*⁵⁵ (za žensku djecu) i *Egipat*⁵⁶ (za mušku djecu). Događalo se da bi nadbiskup sam našao pred svojim vratima ostavljenu djecu koju bi nesretne majke ostavljale s pouzdanjem da će biti smještena ili u Betlehem ili u Egipat.⁵⁷ Kroz sirotišta, od njihova osnutaka do prisilnog

⁵⁵ U jesen 1889. u Mjedenici ulici u Sarajevu Stadler je kupio na dug malu i trošnu kuću za sirotište, koje je odmah dao uređiti. Nemajući novca ni za otplate kuće, ni za hranu i odijevanje sirotinje, obratio se za pomoć biskupu Strossmayeru koji mu posla 1.000 forinti. U pismu Stadler ističe da je jedino s pouzdanjem u Boga i Gospu kupio kuću na dug za bokce. Ćirilometodska založna u Brnu odobrila mu je zajam od 6.000 forinti. Dobivenim novcem, uz postojeću kućicu, za 4.000 forinti kupio je gotovu kuću. Poslije preuređenja kupljene kuće Stadler je na dan sv. Rafaela arkanđela, 24. listopada 1890. (po nekadašnjem kalendaru), svečano otvorio mali zavod – Nadbiskupsku ubožnicu u Mjedenici ulici u koju je smjestio 25 siromašnih žena. Gospođa Giovanna (Ivanka) Sorman, koja je vodila zavod sv. Josipa u Trstu, poslala je Stadleru neke od svojih odraslih sirota u Sarajevo. Ivana Senger, prva djevojka koja je 1891. došla služiti Isusu i siromasima, postat će poslije Služavka Malog Isusa (imenom s. Bernardina.). U proljeće 1892. Stadler je kupio još jednu kuću (na dug) za žensku djecu, oslanjajući se na Božju Providnost i dobročinitelje, osobito pomoć gospođe Giovanne (Ivanke) Sorman. Tijekom 1895. i 1896. pronašao je zemljište na Bjelavama u Sarajevu. Tu je 1898. dovršena velika zgrada u koju se preseli ubožnica i žensko sirotište. Useljenje je bilo 24. listopada na Rafaelovo. Nazvao je kuću *Betlehem* u čast Maloga Isusa. Odredio je da *Betlehem* bude i glavna kuća – matica Družbe. Kapelicu je posvetio Rođenju Isusovu. Na vratima ubožnice *Betlehem* postavio je poznati natpis: „Otac moj i majka ostaviše me, a Gospodin me uze.“ (Ps 27,10) (Usp.: Josip STADLER, *Pismo J. J. Strossmayeru*, Sarajevo, 23. siječnja 1890., AHAZU; F. Ks. HAMMERL, „Jedna dvadesetpetogodišnjica“, 310; Josip STADLER, rukopisna bilješka ispod teksta teleograma dobivenog od Ćirilo-Metodejske založne, original se nalazi u Arhivu Provincijalne kuće zagrebačke Provincije, Zagreb (ASSMIZ); M. MIJOČ, „Stadler utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 498-501, 515-516; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 16-19, 34-41; K. ZWIEFELHOFER, *Povijest Družbe sestara služavaka Malog Isusa*, 14-15, 29-31, 45-46; A. LUČIĆ – A. PAVIŠA – M. BOROVAC – M. MIJOČ – M. FILIPOVIĆ, *Vez ljubavi u tkanju jedne povijesti*, 32-37; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 87-89.

⁵⁶ Nedaleko od ubožnice *Betlehem* kupio je 1898. od hodže vrt s nedovršenom kućicom, a od drugog muslimana još jedan vrt s velikom kućom, razumije se, na dug. Veliku kuću preuredio je za sirotište. Dana 21. studenog 1899. uselile su se starice i djeca iz prve ubožnice na Mjedenici. Utetmeljitelj je kuću nazvao *Egipat*, postavivši natpis: „Posvećen Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi.“ Od početka primani su siromašni i napušteni dječaci do 12. godine života (Usp.: A. SZABO, Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa, 102).

⁵⁷ Usp.: M. MIJOČ, „Stadler utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 517; M. MIJOČ, „Stadler utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 517; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 42; K. ZWIEFELHOFER, *Povijest Družbe sestara služavaka Malog Isusa*, 15, 49, 65.; A. LUČIĆ – A. PAVIŠA – M. BOROVAC – M. MIJOČ

zatvaranja i oduzimanja od strane vlasti 1949. godine, prošlo je oko 10 000 djece koja su pohađala zabavište, završavala školu i učila zanate te nekoliko stotina starica.⁵⁸ Gospodin je obdario Družbu brojnim služenjima djece i siromaha, bolesnih i nemoćnih.

Družba se još za utemeljiteljeva života proširila izvan granica Bosne i Hercegovine. Stadlerov apostolski duh oživi i prodahnu njegovu Družbu te se ona brzo osovi na svoje noge i lijepo se proširi po Nadbiskupiji i izvan Nadbiskupije vrhbosanske, zaključuje kanonik i duhovni upravitelj Družbe Tomo Igrc. Izvan Bosne sestre su 1904. došle u Boku Kotorsku, pa u Hrvatsku (najprije 1905. u Split), a danas služe u zemljama Europske unije i misijama. Stadlerova darovana karizma socijalne osjetljivosti i služenja potrebnima na širokim područjima socijalnoga služenja i danas je suvremena, djelatna i živa, u domovini i izvan njezinih granica, preko života i djela Družbe sestara Služavki Malog Isusa i njezinih vanjskih suradnika Prijatelja Malog Isusa. U novim društvenim i političkim prilikama, posebno u Domovinskom ratu i u ratu u Bosni i Hercegovini, sestre su se spremno posvetile i brizi za žrtve Domovinskog rata i pomoći prognanima i izbjeglima. Nove prilike nakon demokratskih promjena i nakon ratnih sukoba traže nove prilagodbe u kojima se socijalna dimenzija djelovanja i sestara Služavki Malog Isusa pojavljuje kao potreba i velik izazov. Sestre daju velik doprinos u pastoralnom radu s djecom u dječjim vrtićima, po župama, mladima i obiteljima, napose s bolesnima i starima, s djecom s teškoćama u razvoju. *Stadlerov dječji dom Egipat* u Sarajevu ponovno pod svoje okrilje prima i štiti djecu u potrebi. Nove društvene i crkvene prilike nova su prigoda za aktualizaciju prvtone

– M. FILIPOVIĆ, *Vez ljubavi u tkanju jedne povijesti*, 59-63; A. SZABO, *Josip Stadler: Prvi vrhbosanski nadbiskup i utemeljitelj Družbe sestara Služavki Maloga Isusa*, 102.

⁵⁸ Usp.: Tomo IGRC, *Tumač Ustanova i običaji Družbe Služavki Malog Isusa*, XI (Predgovor); Vidi također: *Vrhbosna* 2-3 (1918.), 38-39; Anton Bonaventura JEGLIČ, „Pro-povijed na proslavi zlatne mise nadbiskupa Stadlera“, *Vrhbosna* 13 (1918.), 156; K. ZWIEFELHOFER, *Povijest Družbe sestara služavaka Malog Isusa*, 65, 73, 122; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 59-77; M. MIJOČ, „Stadler utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 528-541; A. LUČIĆ – A. PAVIŠA – M. BOROVAC – M. MIJOČ – M. FILIPOVIĆ, *Vez ljubavi u tkanju jedne povijesti*, 107-363; Irena OLUJEVIĆ, *Služavke Malog Isusa, Posvećeni život*, 4 (1997.), 259; Marica s. Petra MARJANOVIĆ, „Aktualnost socijalne dimenzije sestara Služavki Malog Isusa“ [Diplomski rad. Mentor prof. dr. sc. Stjepan Baloban] (Zagreb: Katolički Bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu-Institut za kršćansku duhovnost, 2006.), 19-26, 43-44; Ana s. Marta VUNAK, „Socijalna problematika u pastoralnim poslanicama Josipa Stadlera“ [Diplomski rad. Mentor prof. dr. sc. Stjepan Baloban], (Zagreb: Katolički Bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu – Filozofsko-teološki studij u Zagrebu, 2015.), 33-36; M. TVRTKOVIC, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 122.

karizme Družbe u čijim je temeljima upravo socijalna dimenzija. Stadler je Družbu i duhovno, i materijalno i juridički stavio na noge. Uputio je da sigurnim i poniznim koracima vjere i pouzdanja u Boga, osluškujući poticaje Duha u svakom vremenu, požrtvovno služi u Crkvi kroz karizmu koju joj je predao, služeći Bogu u bližnjima, na osobit način u rubnima i napuštenima, ljudima u nevolji svake vrste.⁵⁹

7. Velikan svjetli i nakon 100 godina od smrti i svojem rodnom Brodu

„Braćo! Umro je! Umro je onaj, koji nam je bio i otac i majka, onaj, koji nas je ljubio kao nitko drugi. Jedanput nam je svima on rekao: ‘Imat ćete iza mene i pametnijih i pobožnijih biskupa, ali nećete ga imati, koji bi vas više ljubio od mene.’ Umro je otac sirotinje naše...“ Ovo je bio početak propovijedi nadbiskupa Šarića kojom je obznanio smrt nadbiskupa Stadlera.⁶⁰

A ispod slike nadbiskupa Stadlera na hodnicima franjevačkog samostana u Slavonskom Brodu, koju je naslikao domaći slikar Franjo Gruber, stoji natpis: *Huic nomini nullum elogium par* („Ovo ime nikakav govor ne može dovoljno proslaviti.“).⁶¹ U Mesićevoj ulici u Slavonskom Brodu, na mjestu gdje je nekad bila Stadlerova rodna kuća, danas je nova stambena zgrada i na njoj spomen ploča: „Ovdje bijaše kuća u kojoj je rođio 24. siječnja 1843. dr. Josip Stadler, sveučilišni profesor i prvi nadbiskup vrhbosanski. Umro u Sarajevu 8. prosinca 1918. Spomen ploču podižu: gradsko poglavarstvo i ogrank Matice Hrvatske 1993.“ U istoj ulici, pred Hrvatskim domom, podignut je spomenik najpoznatijem Brođaninu, prvom vrhbosanskom nadbiskupu, kojega okružuju oni njemu najdraži: djeca. Trg pred Hrvatskim domom dobio je Stadlerovo ime.⁶²

⁵⁹ Usp.: F. Ks. HAMMERL, „Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup“, 40; M. MIJOČ, „Stadler utemeljitelj Družbe sestara Služavki Malog Isusa“, 519; M. MIJOČ, *Bogu i sirotinji od požrtvovne ljubavi*, 45; Ž. K. (Živko KUSTIĆ), „Siroče iz Slav. Broda“, *Glas Koncila*, 25 (1986.) 1, 10.

⁶⁰ Usp.: Pavo JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 49; Ivan ŠARIĆ, „Za nadbiskupom Stadlerom“ [Posmrtni govor na dan pogreba nadbiskupa dr. Josipa Stadlera], *Spomenica Vrhbosanska 1882. – 1932.*, 46; A. BULJAN, „Sjećanje na dra Josipa Šadlera“, 198-205; M. TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 102-103.

⁶¹ A. PARADŽIK, *Dr. Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 9.

⁶² A. PAVLOVIĆ, *Svećenički velikani u Hrvata (II)*, 260-261.

8. I drugi ga poštuju i imaju o njemu velike riječi

Za života divljenje mu je za njegovo djelovanje izrazio biskup Strossmayer nazvavši ga, u propovijedi prigodom posvete sjemenišne crkve sv. Ćirila i Metoda u Sarajevu na Malu Gospu, 8. rujna 1896. godine, „čudotvorcem“ (traumaturgom).⁶³ Dubrovački biskup Josip Marčelić, koji je poznavao prilike u BiH, nazva ga pred Papom u Rimu pravovjernim Atanazijem.⁶⁴ Književnik A. G. Matoš, koji je boravio u Sarajevu 1908. godine i o tom je svojem boravku pisao u dva broja Hrvatskog prava (7. i 10. XI. 1908.), prozva ga „nesumnjivo najvećim Hrvatom, možda najvećim čovjekom u Bosni“.⁶⁵ Nadbiskup Ivan Šarić, u posmrtnom govoru u katedrali na dan ukopa nadbiskupa Stadlera, označuje svojega prethodnika kao čovjeka rada, molitve i trpljenja.⁶⁶ Krunoslav Draganović piše o njemu da je „čovjek potpuno rimskog duha i žarki hrvatski rodoljub ... muž Providnosti ... pionir, organizator i apostol, muž molitve duboko sjedinjen s Bogom“.⁶⁷ Sestra Ljiljana Perković u predgovoru knjige o *Družbi Služavki Maloga Isusa* kaže da je utemeljitelj bio čovjek čvrste vjere, neograničenog pouzdanja u Boga i srca puna ljubavi.⁶⁸

Na Stadlerov grob u sarajevskoj katedrali dolaze sestre, svećenici i vjernici moleći zagovor kod Boga. Na njegov grob došla su dva Petrova nasljednika: 12./13. travnja 1997. papa Ivan Pavao II., danas svetac Katoličke Crkve, i 6. lipnja 2015. sadašnji papa Franjo koji je blagoslovio njegov grob. Papa Ivan Pavao II. u nagovoru svećenicima, redovnicima, redovnicama, bogoslovima i sjemeništarcima istaknuo je: „Kako u ovoj katedrali ne spomenuti mons. Josipa Stadlera, prvoga nadbiskupa obnovljenoga starog biskupskog sjedišta u Vrhbosni, današnjem Sarajevu

⁶³ Usp.: Pavo JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 52; Ivan ŠARIĆ, „Za nadbiskupom Stadlerom“ [Posmrtni govor na dan pogreba nadbiskupa dr. Josipa Stadlera], 47; *Grad na gori, Almanah Bogoslovskog Zbora „Stadler“*, 1896-1926, 29; Josip J. STROSSMAYER, *Pismo nadbiskupu Stadleru*, Đakovo, 20. siječnja 1898., (Biskupski Arhiv u Đakovu); M. TVRTKOVIĆ, *Josip Stadler, prvi vrhbosanski nadbiskup*, 104.

⁶⁴ Usp.: *Grad na gori, Almanah Bogoslovskog Zbora „Stadler“*, 1896-1926, 38; Anto PAVLOVIĆ, *Svećenički velikani u Hrvata (II)*, 256.

⁶⁵ Antun G. MATOŠ o Stadleru, *Vrhbosna*, 1 (1942.), 4; A. PAVLOVIĆ, *Svećenički velikani u Hrvata (II)*, 249.

⁶⁶ Usp.: Pavo JURIŠIĆ (ur.), *Sveti budite. Crtice iz života nadbiskupa Josipa Stadlera*, 22, 51.

⁶⁷ Krunoslav DRAGANOVIĆ, *Hrvatske biskupije* [Croatia sacra - Arhiv za crkvenu poviest Hrvata, god. 11-12, 20-21], (Zagreb: 1943.), 113.

⁶⁸ Usp.: A. LUČIĆ - A. PAVIŠA - M. BOROVAC - M. MIJOČ - M. FILIPOVIĆ, *Vez ljubavi u tkanju jedne povijesti*, 5.

i utemeljitelja Družbe Služavki Maloga Isusa, jedine redovničke zajednice koja je nastala u Bosni i Hercegovini? Neka živi spomen na toga velikog pastira, posve vjerna Apostolskoj Stolici i uvijek spremna služiti braći, koji hrabri i podupire misionarsko zalaganje svih Bogu posvećenih osoba koje rade u ovome meni tako dragome kraju!”⁶⁹

Napokon, sestra Marija Kesten iz Zagreba posvjedočila je kako je od ulaska u samostan 1982., kada je prvi puta u ruke dobila Stadlerov životopis, on postao njezina zvijezda vodilja. „Ganula me i oduševila njegova ljubav prema siromasima. U njemu sam prepoznala lik služenja, baš onako kako je Majka Terezija bila u Kalkuti, Stadler je bio u Bosni. Osjećam ga blizu u svojem srcu. Sretna sam da sam u formaciji u Sarajevu mogla hoditi njegovim stopama, moliti se na njegovu grobu. ... Vjerujem da je naša družba njegovo čudo jer je prošla kroz puno kušnji, ali je 125 godina opstala jer – zaista - s ljubavlju služimo malenima, siromašnima i ostavljenima, starijima i bolesnima.“

Zaključak

Svi znamo da papa Franjo sanja i želi „siromašnu Crkvu za siromašne“.⁷⁰ Upravo je primjer bezgranične ljubavi Josipa Stadlera da Crkva i svi članovi Crkve u siromašnima i posljednjima vide Kristovo lice, da ljubeći i pomažući siromašne, ljube i služe Krista. Davanje je svojstvo vjere, oznaka pravoga kršćanina. I naša najnovija povijest govori da smo kao hrvatski narod pokazali ljubav i milosrđe u Domovinskom ratu kada je bilo najpotrebniye, kada su mnogi dolazili bez igdje ičega, samo s onim što su donijeli na sebi i u najlonskoj vrećici. Nitko nije ostao ni gladan, ni gol. Ima ipak i danas Stadlerova duha u Hrvatima.

THE MARGINAL AND ABANDONED – THE FOCUS OF STADLER'S PASTORAL WORK THEN AND NOW

Summary

This paper examines the life and work of the Archbishop of Vrhbosna, Josip Stadler, in terms of the influence of his early childhood and his commitment to establishing material and

⁶⁹ Glas Koncila, br. 16, od 16. travnja 1997., 14; Ivo TOMAŠEVIĆ – Tomo VUKŠIĆ (ur.), *Papa u Sarajevu*, (Sarajevo: Nadbiskupski ordinarijat vrhbosanski, 1997.), 23; A. PAVLOVIĆ, *Svećenički velikani u Hrvata (II)*, 249.

⁷⁰ Papa FRANJO, *Evangelii gaudium. Radost evandelja*, apostolska pobudnica, br. 198, (Zagreb, Kršanska sadašnjost: 2017.), 2. izd., dok. br. 163.

human structures in his life, his activities and his capabilities in order to help those in need. Clearly, the fact that he lost his parents when he was very young and spent time in homes for children who were vulnerable or who had the sad fate of being abandoned influenced his decision to dedicate his life to those who were in need. He lived and studied in the orphanage in Požega, and later in the Zagreb orphanage of St. Martin in Vlaška Street. This experience of early childhood was felt during his stay in Rome, during his tenure as a professor at the Catholic Theological Faculty of the University of Zagreb, and when he served as Archbishop of Sarajevo. In each of these phases, there was a dimension of care and the creation of mechanisms to help those in need. As Archbishop, he founded two orphanages in Sarajevo with corresponding economic units to ensure their material independence. On top of this, he founded the Congregation of the Society the Servants of the Child Jesus, to whom he left Instructions to serve every human being in need, as the image of the Child Jesus. His approach to helping others is notable in that he did not consider the ethnicity or the religious affiliation of those whom he helped! He was an apostle of Christian love.

Keywords: Josip Stadler, Servants of the Child Jesus, orphanage, KBF professor, archbishop, apostle of Christian love, poor.

Prijevod: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 1 Schopenhauer A.
1 Freud S.
Stručni rad
Primljeno: listopad, 2020.

Mile VIDIĆ

Teološko-katehetski institut Mostar
Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
Nikole Šubića Zrinskog 7
BiH - 88000 MOSTAR
mile.vidic@yahoo.co.uk

SCHOPENHAUEROV UTJECAJ NA FREUDOVU PSIHOANALITIČKU TEORIJU NESVJESNOG I SEKSUALNOSTI

Sažetak

U ovom radu autor se bavi promišljanjem o dosegu Schopenhauerova utjecaja na Freuda i njegovu psihanalizu. Analizira se Schopenhauerov mogući utjecaj na Freuda u njegovu osnovnom poimanju psihanalize. Istražuje je se mogućnost znatnijeg Schopenhauerova utjecaja na Freuda. Naglasak je stavljen na nesvjesno i seksualnost. Schopenhauerov koncept volje sadržava temelj za ono što je poznato kao Freudov koncept nesvjesnoga i ida. U prvom dijelu rada govori se o nesvjesnom, što je u Schopenhauerovoj terminologiji volja koja je nesvjesna i slijepa, a u Freudovoj terminologiji to je id. U drugom dijelu razradjuje se poimanje seksualnosti. Prikazuje se njihovo razmišljanje o spolnosti. U fokusu su promišljanje o karakteru, svijesti volji, idu, libidu.

Ključne riječi: Schopenhauer, Freud, nesvjesno, seksualnost, volja, id.

Uvod

Promatrajući neke ključne teorijske pojmove, ideje i misli psihanalitičke teorije koju je razvijao Sigmund Freud (1856.-1939.), može se, između ostalog, uočiti i utjecaj koji je na njega imao Arthur Schopenhauer (1788.-1860.), posebice kad je riječ o shvaćanju volje i konceptualizaciji čovjekova karaktera u okvirima njegove filozofije pesimizma, metafizičkog voluntarizma i koncepta „apsolutne volje“¹ kao beskrajne težnje s obzirom na otpor protiv kojega se volja boriti, iz čega izvodi i svoj pesimistički nazor na život. Taj se utjecaj može općenito povezati sa širim utjecajem na intelektualni život i rasprave druge polovice 19. stoljeća koji se odvijao

¹ Rudolf BRAJČIĆ, *Opravdanje čistoga uma. U svjetlu transcendentalnih odnosa* (Zagreb: Filozofsko-teološki institut DI, 1988.), 118.

uglavnom izvan akademskih institucija. Tome je pridonio i Schopenhauerov svjež i dostupan književni stil te jezik kojim se opisuje unutarnji fenomen. Također treba uzeti u obzir i to da je koristio moderne, opisne metode, stil pisanja koji je blizak običnom čovjeku punom života i dramatičnih zapleta. Schopenhauer je u filozofiju unio način suprotstavljanja pragmatičkog, racionalnog pristupa ljudskoj prirodi s naglaskom na subjektivno iskustvo koje se sastoji od ljubavi, žudnje, agresije, osjećaja, fantazija i potrebe za transcendentnosti.

Freud, pak, razvijajući psihodinamički pravac na području psihologije i gradeći vlastitu psihoanalitičku teoriju, polazi od pretpostavke da je ljudsko ponašanje motivirano snažnim nutarnjim porivima. Prema toj teoriji ponašanje izvire iz naslijедenih instinkata, bioloških nagona, s ciljem da se riješi sukob između osobnih potreba i društvenih zahtjeva. Svojom psihologijom podsvijesti ponudio je nov način cjelokupnog razumijevanja čovjeka i njegove kulture. Svojim učenjem nije utjecao samo na psihologiju nego i na umjetnost, literaturu, filozofiju i medicinu. Do brojnih ideja došao je radeći s mentalno nestabilnim i neurotičnim pacijentima. Prema njegovoj teoriji svaka osoba je u potpunosti određena kombinacijom nasljednih faktora i iskustva iz ranog djetinjstva. Naglašavao je da u djetetu dominira urođeni instinkt za samoodržanjem i želja za fizičkim užitkom. Ti primitivni impulsi potisnuti su zbog dva tabua: prvi tabu su roditelji, a drugi je društvo. Freudov model prvi je počeo uvažavati neracionalnost u ljudskom ponašanju odnosno u ljudskoj prirodi. On je prvi ustvrdio da ljudski postupci mogu biti motivirani podsvjesnim silama. Dakle, bio je prvi psiholog koji je upozorio da bi ljudsku podsvijest također trebalo istraživati.

Freud je u svojem psihološkom pristupu polazio od dviju pretpostavki: prvo da se sve psihičko događanje može kauzalno interpretirati te nema ništa slučajno na duševnom području; i drugo: djelovanje i doživljavanje događa se puno češće iz podsvijesti nego iz svijesti. Čovjeka vode dva poriva, seksualni poriv (nagon) i poriv agresije, koji je neko vrijeme promatrao i kao poriv smrti. Njegovo snažno naglašavanje seksualnog nagona dovelo je do brojnih kritika stručnjaka, osobito iz katoličkih i evangeličkih crkvenih krugova, sve do razmišljanja o mogućnostima zabrane psihoanalize smatrajući da je nespojiva s kršćanskom vjerom. Danas je, osobito zbog razvoja i nekih promjena u toj teoriji, takva kritika uglavnom otupjela.

U navedenim okvirima kratko će se i komparativno promatrati shvaćanje pojmove nesvjesnoga i seksualnosti u mislima dvojice navedenih autora.

1. Nesvjesno

Schopenhauerov utjecaj na Freudovu psihoanalitičku teoriju prvenstveno se odnosi na pojam nesvjesnog, odnosno na shvaćanje pojma: nesvjesno, seksualnost, iracionalnost te njihovo zajedničko viđenje negativne prirode užitka.² Zamjetno je također da Freudove ideje o razvoju karaktera i psihoanalizi odražavaju neke od Schopenhauerovih pojmoveva. Oba su također pokazala izvanrednu razinu pesimizma u procjeni ljudske svijesti. Schopenhauer je volju shvaćao kao dalekosežnu kombinaciju sila s vrlo dinamičnim karakterom i dalekosežnim utjecajem na čovjekovo postojanje. Oba su osmislila dvostruki model „sebe“, tj. nesvjesno i svjesno, ili *id* i *ego* u Freudovoj te *volja* i *intelekt* u Schopenhauerovoj terminologiji.

Freudov *id* povezan je sa Schopenhauerovim shvaćanjem volje koja je slijepa i ujedno osnova svijeta koja radi bez cilja i nesvjesno te je ujedno slijepi nagon i beskrajna težnja, ali i čarobna riječ kojom čovjek otvara pogled u unutrašnjost svojega djelovanja pa preko toga u unutrašnjost djelovanja svijeta. Time čovjek sebe spoznaje ne samo kao objekt među objektima nego i kao volju te kad vidi kretnju, zna da je često imao svijest, da je ona proistekla iz njegove volje. Po tome je svaka kretnja u svojoj jezgri volja, ali tako da je kretnja u zor prometnuta volja i da je u njoj volja objektivirana te postaje ključ k bivstvu drugih pojava. To analogno znači da se u tim pojavama objektivira volja i da je zbivanje svijeta u svojoj suštini zbivanje volje, pa je moguće kako-tako spoznati i bivstvo svijeta koliko ga možemo shvatiti kao volju. Zato sva stvarnost nije drugo nego „objektivitet“, odnosno u mozgu postojeća slika djelovanja, koje je srodno djelovanju naše volje. Ta metafizička spoznaja otkriva da volju spoznajemo samo u njezinim pojedinim aktima, dakle u vremenu i podijeljenu u razne jedinke, da ona prolazi kroz „mozgovne funkcije“, da se promišlja na naš način, da je slobodna, jedna i nerazdijeljena.³ Ona se objektivira postupno, očituje se od najnižeg stupnja u djelovanju prirodnih sila, na višem u organizmima, a u najvišem u samosvijesti i potpunoj ličnosti. Volja time kod Schopenhauera ima šire značenje nego je uobičajeno u psihologiji jer je kao pojava determinirana, odnosno kao volja o sebi je slobodna, ali i bezrazložna. Ni za karakter ne može pitati zašto je takav kakav jest jer je izbor karaktera slobodan, odnosno čovjek jest što hoće.

² Usp.: Sebastian GARDNER, „Schopenhauer, will, and the unconscious“, Christopher JANAWAY (ur.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (New York: Cambridge University Press, 1999.), 379.

³ Usp.: Albert BAZALA, *Povijest filozofije. Povijest filozofije najnovijeg doba*, sv. 3 (Zagreb: Matica Hrvatska, 1912.), 138-140.

Međutim, i iz takva karaktera nužno izviru djelovanja, ali i odgovornost koja se ne odnosi na djelovanje, nego na karakter koji je čovjek svojom transcendentnom slobodom htio. Obojica su se fokusirala na instinkt kao ključnu odrednicu ljudskog djelovanja i obojica su pokazivala oblik antropološkog pesimizma.⁴

1.1. Ljudski karakter

Schopenhauer tvrdi da se ljudski karakter može razaznati iz razumijevanja unutarnjih značajki pojedinca. Te značajke proizlaze iz svijesti i određuju naš odgovor prema objektima i idejama. U djelu *Parerga i Paralipomena* on kaže: „S druge strane, svatko ima unutarnja konkretna načela koja su u njegovoj krvi i srži jer su rezultat njegova razmišljanja, osjećaja i želje. Obično ih on ne poznaje u apstraktnom, već samo kada gleda nazad na svoj život, on postaje svjestan da ih je oduvijek promatrao te da je bio privučen njezinim putem nevidljive niti. U skladu s time kakvi su, vodit će ga do njegove dobre ili loše budućnosti.“⁵

Schopenhauer smatra da svi imamo individualni karakter koji je „kod svakoga drukčiji“.⁶ U biti, mislio je da je čovjekov karakter ukorijenjen u nečijoj svijesti i da je takva svijest određena isključivo unutarnjim značajkama. Raspravlјajući o neposrednoj spoznaji čovjekova djelovanja, Schopenhauer kaže, bez obzira na to kada je netko postao svjestan sebe, da je postao svjestan onoga što daje osobi temeljni dokaz o svojem postojanju. Stoga, prema njemu, u samoj biti nečijeg postojanja leži volja. Ona upravlja svim našim strastima, djelovanjima, emocijama i svim drugim procesima koji su okrenuti završetku. Ono što ljudi imaju kao posebno i što ih razlikuje od neljudskih životinja, jest racionalnost i sposobnost donošenja svjesnih odluka.⁷ Međutim, Schopenhauer to ne vidi kao znatnu razliku jer često te vlastitosti služe volji na isti način kao što služe svijesti neljudskih životinja.

U Schopenhauerovoj filozofiji naš karakter ima inteligenčni karakter i empirijski karakter te karakter koji se razlikuje od ova dva, a to je

⁴ Usp.: Henri F. ELLENBERGER, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychology* (New York: Basic Books, 1970.), 21.

⁵ Arthur SCHOOPENHAUER, *Parerga and Paralipomena* (New York: Oxford University Press, 1974.), 48.

⁶ Arthur SCHOOPENHAUER, *Essay on the Freedom of the Will* (New York: Liberal Arts Press, 1960.), 42.

⁷ Usp.: John E. ATWELL, *Schopenhauer: The Human Character* (Philadelphia: Temple University Press, 1990.), 10.

stečeni karakter.⁸ Dakle, na osnovi toga da se zaključiti da nam je naš individualni karakter urođen i da nije rezultat obrazovanja, kulture i okružja u kojem živimo, onoga što Schopenhauer naziva „umijeće ili okolnosti podložne promjenama”.⁹ Time je naš individualni karakter nepopravljiv, on je „konstanta i ostaje isti za cijelog života pojedinca”.¹⁰ Ako je inteligibilni karakter čin univerzalne volje, ne možemo ga poznavati izravno jer se ni univerzalnu volju kao stvar po sebi ne može poznavati na taj način, kao objekt za subjekt, niti se on može naučiti isto kao što se ne može naučiti ni biti genij.¹¹ Dakle, svoj inteligibilni karakter ne možemo spoznati izravno promatranjem samih sebe, nego treba proteći određeno vrijeme da se taj karakter otkrije i pokaže svoje razne aspekte. Funkcija našeg individualnog karaktera je naša moralna priroda, naša sposobnost za dobro i zlo. Schopenhauer spominje i moralni karakter koji je nepromjenljiv, on pripada organskom životu i ne pripada funkciji mozga koja je podložna promjenama.¹² Karakter je također urođen, tako da su i „vrline i grijesi urođeni”.¹³ S obzirom na to da je karakter nepromjenljiv, proizlazi da se vrline ne mogu naučiti.¹⁴

Schopenhauer kaže da se sve ljudske radnje mogu pripisati jednom od tri osnovna pokretača ljudskog djelovanja, a to su: egoizam, zloba i sažaljenje.¹⁵ Po njemu, stečeni karakter ne može nam pomoći da postanemo moralno bolja (ili lošija) osoba. Naš karakter je naša volja kao pojedinca i Schopenhauer u tom kontekstu često citira Senekino načelo *velle non discitur* - „volja se ne može naučiti”.¹⁶ Schopenhauerova tvrdnja kojom navodno odbacuje stečeni karakter „koji u stvari i nije tako važan za etiku u pravom smislu, koliko za ponašanje u životu”¹⁷ mora se promatrati u kontekstu njegova vjerovanja da je znanje nemoćno kada se radi o moralnom usavršavanju. Stoga tvrdi da je filozofija *teoretska*, a ne *praktična* i da

⁸ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1 (Beograd: Matica srpska, 1981.), 271.

⁹ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 46.

¹⁰ A. SCHOPENHAUER, *Essay on the Freedom of the Will*, 44.

¹¹ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 245.

¹² Usp.: Arthur SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 2 (Beograd: Matica srpska, 1981.), 228.

¹³ A. SCHOPENHAUER, *Essay on the Freedom of the Will*, 47.

¹⁴ Usp.: Arthur SCHOPENHAUER, *The Basis of Morality* (London: Trinity College - Cambridge, 1903.), 190-191.

¹⁵ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *The Basis of Morality*, 145.

¹⁶ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 272.

¹⁷ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 275.

iz tog razloga ne može upravljati vladanjem.¹⁸ Međutim, promjena znanja može dovesti do promjene ponašanja. Znanje može promijeniti *vladanje* u smislu ponašanja i djelovanja. Ne možemo promijeniti nečije srce (volju), ali možemo mu promijeniti glavu (spoznaju). Jedan od najjačih razloga za stjecanje stečenog karaktera jest to što nam pomaže izbjegavati djela zbog kojih ćemo žaliti kasnije kada budemo imali točnije informacije i popravljeni znanje.¹⁹ Takvim djelima smo skloniji ako nemamo stečeni karakter. Tko ne poznaje sebe, mora se pripremiti za „puno kajanja i boli“.²⁰ Schopenhauer stoga kaže da je „kajanje uvijek ispravka koju vrši saznanje o odnosu čina prema stvarnoj namjeri“.²¹ Ako djelujem na način koji nije u mojoj karakteru i učinim nešto zbog čega ću se kajati, u tom trenutku mora da sam na neki način bio manjkav u kognitivnom aspektu. On navodi sljedeće moguće razloge zašto sam možda djelovao egoističnije nego što jesam. Možda me je: „zavela lažna i pretjerana pretpostavka o nevolji u kojoj sam se i sam nalazio ili me je obmanula lukavost, neiskrenost i zloba drugih ili mi se previše žurilo, pa sam djelovao a da jasno nisam spoznao ili me je obuzeo trenutni dojam koji je bio tako jak da ja ustvari nisam mogao da se poslužim svojim razumom“.²² Isto se odnosi i na naš inteligenčni karakter: „ta volja, koja se otkriva samo u vremenu, to jest kroz radnje, nailazi na slične smetnje kod saznanja, koje joj rijetko pruža sasvim točne podatke, pa tako čin ne odgovara sasvim onom što smjera volja, otud kajanje“.²³

Empiričan karakter spoznajemo samo kroz iskustvo, i to ne samo u drugima nego i u nama samima. Stoga smo često razočarani i prema sebi i prema drugima kada otkrijemo da ne posjedujemo ovu ili onu kvalitetu, primjerice pravdu, nesebičnost, hrabrost, u onoj mjeri u kojoj smo to očekivali, samo precizno znanje čovjekova empirijskog karaktera daje mu ono što se zove stečeni karakter. Posjeduje ga čovjek koji ima točno znanje svojih vlastitih kvaliteta, i dobrih i loših, i stoga zna sa sigurnošću ono na što se može i ne može osloniti i očekivati od samog sebe.²⁴

Naš karakter možemo spoznati samo *a posteriori*, na osnovi naših djela, ali to nije nemoguć zadatak jer baš sva naša djela, čak i neke sitnice

¹⁸ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 245.

¹⁹ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 266.

²⁰ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 272.

²¹ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 266.

²² A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 266.

²³ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 266.

²⁴ Usp.: Arthur SCHOPENHAUER, *The Two Fundamental Problems of Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2009.), 68.

u ponašanju, otkrivaju neki aspekt našeg karaktera. Znanje koje imamo o samima sebi služi nam kao referencija za izgradnju karaktera. To znanje, prema Schopenhaueru, podložno je volji. Schopenhauer kaže da sami sebe znamo putem radnji koje naše tijelo obavlja i način na koji nam se predstavlja jest putem pojave koje um stvara o nama samima. On kaže: „No, ako je svaka akcija mog tijela pojave čina volje, u kome se pod danim motivima iskazuje sama moja volja u potpunosti, dakle moj karakter, to je onda neozbiljan uvjet i prepostavka svake akcije pojave volje, jer pojava volje ne može ovisiti od nečega što ne potječe neposredno i jedino od nje, što bi tako za nju bilo nešto slučajno, pa bi i njena pojava bila slučajna. A taj uvjet je cijelo tijelo. Prema tome, samo tijelo mora biti manifestacija volje, ono se tako mora odnositi prema mojoj volji u njenoj cijelosti, što će reći prema mome inteligibilnome karakteru, čija je vremenska manifestacija moj empirijski karakter, kao što se odnosi pojedinačna akcija tijela prema pojedinačnom činu volje.”²⁵

Upoznavanje vlastitog karaktera je, u stvari, način izbjegavanja neugodnih, bolnih i razočaravajućih iznenađenja. Što bolje poznajemo sami sebe, to ćemo bolje predvidjeti svoje ponašanje u različitim situacijama, tako da možemo naučiti koje izbjegavati. Schopenhauer kaže da je stečeni karakter „ono što se u svijetu zove karakterom”,²⁶ koji čovjek stječe tek nakon što kroz iskustvo nauči što želi i što može napraviti, a do tada, dok ne stekne taj karakter, on je čovjek *bez karaktera* koji ne nalazi ispunjenje i pod *teškim udarcima* pokušava naći svoj put u svijetu.²⁷ Stječe se tijekom života, kroz kontakt sa svijetom i iskustvom svijeta.²⁸ Stečeni karakter predstavlja „što potpunije poznавanje vlastite individualnosti”.²⁹ Koja je svrha stjecanja stečenog karaktera? Naš individualni karakter se ne mijenja, tako da smo dosljedni stečenom karakteru bez potrebe za stjecanjem karaktera kroz iskustvo i razmišljanje.³⁰ Schopenhauer dodaje: „Ali nije tako i ma koliko čovjek ostajao uvijek isti, on ipak ne razumije u svakoj prilici sebe sama, već se često krivo shvaća, sve dok ne stekne stvarno samopouzdanje, bar do izvjesnog stupnja. Empirijski karakter je, kao čisto prirodni nagon, sam po sebi neracionalan uz to njegova izražavanja bivaju sprječavana od strane uma utoliko više ukoliko je čovjek promišljeniji ukoliko mu je veća misaona moć. Jer promišljenost i misaonost čovjeku uvijek predlažu ono što priliči čovjeku uopće, čovjeku kao karakteru

²⁵ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 115.

²⁶ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 273.

²⁷ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 272-273.

²⁸ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 271.

²⁹ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 273.

³⁰ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 271.

roda, što mu je moguće da hoće i da učini. On u sebi nalazi podobnosti i sklonosti za sve, pa i najrazličitije ljudske podobnosti i težnje, ali mu nije jasno bez iskustva do koje su mjere te podobnosti i sklonosti razvijene u njegovu individualitetu.”³¹

Dakle, nije dovoljno da čovjek ima volju i sposobnost nešto uraditi, nego mora točno znati što želi i što može uraditi. Tek tada se pokazuje njegov karakter i tek tada može postići nešto valjano. Stečeni se karakter ne sastoji samo od poznавanja samog sebe na osnovi iskustva i razmišljanja nego i od primjene tog znanja na praktične životne probleme. Četiri su glavne prednosti ovog karaktera. Kao prvo, on označava izvedive i pogodne ciljeve za naš karakter, tako da „da stremimo k nečemu za što po svojoj prirodi imamo malo podobnosti, dobro pazeći da i ne pokušavamo nešto u čemu nećemo uspjeti“. ³² Kao drugo, ako poznajemo svoje snage i slabosti, možemo izravno doći do naznačenih ciljeva i tako izbjegći krivudanja ili lutanja.³³ Treće, jasno znanje koje steknemo o svojem karakteru - „nepromjenljivim svojstvima vlastitog empirijskog karaktera“ - znači da će se naš karakter jasnije manifestirati u našim djelima, „bez kolebanja, bez slabosti, bez nedosljednosti“. ³⁴ I četvrta prednost je hedonistička jer nam ovaj karakter omogućava izbrisati da „najgorču od svih patnji: nezadovoljstvo sa samim sobom“, no uz krucijalno upozorenje koje ne smijemo zaboraviti „u koliko nam naš individualitet to dozvoljava“.³⁵

1.2. *Id*

Freud, pak, u svojoj psihanalitičkoj teoriji čovjekovo mentalno funkcioniranje povezuje s odnosom triju psihičkih struktura: *id*, *ego* i *superego* (*ja*, *ono* i *nad-ja*). *Id* (koji je prisutan pri rođenju i cilj mu je jedan: služiti instinktima tražeći prilike i objekte koji će te instinkte zadovoljiti), *ego* (koji je ujedno i sluga i gospodar *idu*) racionalan je i pronalazi realistične putove kako bi zadovoljio instinktne potrebe *ida*, ali u isto vrijeme ima funkciju obuzdavati iracionalne impulse *ida*, a *superego* predstavlja moralni i socijalni aspekt ličnosti. Zapravo, on predstavlja ono što se razvilo učenjem normi socijalne sredine u kojoj pojedinac raste i živi. U tim procesima nesocijalizirani porivi *ida* često su u sukobu sa socijaliziranim kontrolom ponašanja što je nameće *superego*.

³¹ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 271.

³² A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 273.

³³ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 271.

³⁴ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 273.

³⁵ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 275.

Nadalje, *id* predstavlja nagonski pol osobnosti; *superego*, sastavljen od introjekcijskih roditeljskih figura, onako kako ih doživljava dijete, povezuje ideale i zabrane roditeljskih likova; *ego*, koji ima posredničku ulogu između *ida*, zabrana *superega* i zahtjeva stvarnosti, predstavlja interes osobe u njezinoj totalnosti.³⁶ Freud je također shvatio nekonvencionalne predodžbe čovjeka u kojima *id* ne predstavlja samo nagonski pol osobnosti nego je i središnji dio karakterizacije osobe. Stoga je Freud tvrdio da je ljudski karakter ugrađen u *idu*, koji je osnovni okvir za referencije iz kojih proizlaze nečiji *ego* i *superergo*. Čovjekov *id* funkcioniра induciranjem otpuštanja unutarnjih tenzija (koje se otpuštaju putem zahtjeva ugode).

Uz omogućavanje stvaranja prikaza potreba, *id* inducira i reflekse (kao što je rastezanje i treptanje očima) kako bi se otpustile ove unutarnje tenzije. Više refleksa također se manifestira u seksualnom uzbuđenju, u strasti za hranom, tihim zvukovima ili ugodnim zvukovima, ugodnim pejzažima - uključujući strast za ljepotom - koja na neki način proturječi Schopenhauerovo tvrdnji o estetici kao sredstvu prema negaciji volje, strasti za zaštitom i društvom.³⁷ Freud također konceptualizira ljudsku prirodu kojom upravljaju završni procesi, kojima može ući u trag do temeljnog vlasništva *ida*. Freuda kao psihoanalitičara zanima zašto je mnogo sila u psihičkom životu pojedinca u suprotnosti s načelom užitka. Naime, u umu postoji velika sklonost prema načelu užitka, ali se toj tendenciji protive neke druge sile i okolnosti, tako da konačni ishod ne može biti uvijek u harmoniji s užitkom.³⁸ On uvodi pojam nagon smrti. Taj Freudov koncept temelji se na shvaćanju da načelo dinamičnog užitka traži ravnotežu, ali to označava povratak obliku mirovanja, stoga mirovanje mora biti izraz starijeg, izvornog nagona, kojem je načelo užitka podređeno. Freud također ističe kako time uplovjava u luku Schopenhauerove filozofije za koju je smrt rezultat i stoga cilj života i seksualne požude te utjelovljenje volje za životom.³⁹

³⁶ Usp.: Francesca ORTU - Nino DAZZI, „Freud Sigmund“, *Leksikon odgojno-obrazovnih znanosti*, Fakultet odgojno-obrazovnih znanosti – Salezijansko papinsko sveučilište (Zagreb: Akademija odgojno-obrazovnih znanosti Hrvatske, 2017.), 304-305.

³⁷ Usp.: Abraham KANOVITCH, *The Will to Beauty: Being a Continuation of the Philosophies of Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche* (New York: Henry Bee Co., 1923.), 35.

³⁸ Usp.: Sigmund FREUD, *Beyond the Pleasure Principle* (New York - London: Norton Company: 1961.), 3.

³⁹ Usp.: S. FREUD, *Beyond the Pleasure Principle*, 43-44.

1.3. *Svijest*

Schopenhauer i Freud preispituju ljudski karakter promatranjem osnovnih karakteristika ljudske svijesti koju utvrđuju na početku svojih filozofija. Schopenhauer ističe da se životni događaji obično javljaju kao bitni ili svrhoviti retrospektivno. To tvori prividnu namjernost u sudbini pojedinca, ali namjera nije očigledna pojedincu u tom trenutku. Schopenhauerovo uvjetno objašnjenje navodi da je dio nesvesnog uma svjesno neizbjegnosti smrti. Stoga ono uređuje sudbonosne događaje - posebice neugodne - kako bi odvratili pojedinca od identifikacije s ugodnim i neugodnim, kao priprema za smrt u kojoj se pojedinac odvaja od svih predmeta.⁴⁰ Obojica u tom pogledu žele objasniti svrhu neugodnih iskustava smrti u odnosu na život. Freud ponavlja Schopenhauerov koncept smrti kao aktivnu silu, impuls u nesvesnom. On to očito radi bez izričita metafizičkog značenja koje mu dodjeljuje Schopenhauer.⁴¹

Freud također Schopenhauerove ideje koristi na mnogo načina, a ipak većina kritičara radije će prihvatići Freudova načela psihanalize nego Schopenhauerova temeljna načela o ljudskom karakteru. Freud je, međutim, bio pomirljiviji s empirističkim stajalištima, dok je Schopenhauer bio iznimno antimaterijalističan. Njegov antimaterijalizam odražavao se u njegovu odbijanju redukcionističkog materijalizma u kojemu su prirodne vrste reducirane na ultimativnu fizičku vrstu.

Čovjekova svijest može reflektirati istinu o svijetu dovođenjem iste u apstraktну svijest. Schopenhauer, nadalje, misli da se subjekt i objekt zajednički pojavljuju i da se nijedan ne može dogoditi sam za sebe ako želimo postići oblik svijesti: „Dakle, te polovice [objekt i subjekt] su neodvojive i za samu misao, jer svaka od njih dvije ima značenje i postoji samo kroz onu drugu, tu je samo s njom i s njom nestaje. One se neposredno ograničavaju: gdje počinje objekt tu prestaje subjekt. Zajednica te granice ukazuje se upravo u tome što opći oblici svakog objekta, to jest prostor, vrijeme i kauzalitet, mogu biti pronađeni i do potpunosti spoznati i bez znanja samog objekta, počevši od subjekta, što će reći, govoreći Kantovim jezikom, da se oni nalaze „*a priori* u našoj svijesti.“⁴²

Schopenhauer nadalje spaja sve oblike svijesti (za sva živa bića) kako bi pokazao da oni svi potječu iz iste poveznice i da i dalje predstavljaju tu jedinstvenu poveznicu. Prema Schopenhaueru, to znači da stvara subjekt za svijet (kako je prikazan u našem umu). Kao rezultat uklanjanje

⁴⁰ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 249.

⁴¹ Usp.: S. FREUD, *Beyond the Pleasure Principle*, 50.

⁴² A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 27.

subjekata rezultirat će nedostatkom bilo kojeg svijeta. Tako Schopenhauer misli da mi (sva živa bića) percipiramo svijet kako se svijet neće nigdje drugdje dogoditi ako prestanemo postojati. Svijet je u cijelosti predodžba i, kao takav, zahtijeva poznavanje subjekta kao pristaše svojeg postojanja. Dugo vremensko razdoblje, puno bezbrojnih promjena, kroz koje materija raste od oblika do oblika, sve dok konačno ne nastane prva poznata životinja, čitavo je to vrijeme samo po sebi zamislivo u identitetu svijesti. Taj je svijet slijed predodžbi svijesti, oblik njegova znanja i osim toga gubi sav smisao te je samo po sebi ništa. Stoga, s jedne strane, vidimo da je postojanje čitavog svijeta u potpunosti ovisno o prvom poznatom biću, bez obzira na to koliko je ono nesavršeno; s druge strane, prva poznata životinja isto je tako ovisna o dugom lancu uzroka i učinaka koji su joj prethodili, u kojem se ona sama javlja kao najmanja poveznica.⁴³

2. O seksualnosti

Prema Freudu, ljudsko djelovanje kontrolirano je trostrukom strukturom: *idom*, *egom* i *superegom*. To troje tvori interaktivne sustave koji održavaju, smanjuju ili pojačavaju nečija djelovanja. *Id* je osnovni okvir za referenciju, ali nije svjestan objektivnih stvarnosti. Tvori čovjekov unutarnji svijet za subjektivno iskustvo. Također obuhvaća svu energiju koja upravlja čovjekovom osobnošću. Stoga *id* ne zna ništa, ali je sam po sebi neizostavni temelj čovjekova karaktera. Freud uvijek kaže da *id* dje luje izbjegavanjem boli (što se postiže otpuštanjem tenzija) i to se događa simultano s trudom za povećanjem užitka. Seksualno zadovoljstvo, koje je jedna od metoda kojima se postiže užitak, dovodi do otpuštanja puno tenzija. Kad netko ima nagon za seksom, *id* stvara mentalnu sliku (predodžbu) člana suprotnog spola ili nečega što osoba vezuje uz seks.

2.1. Libido

Freud uz seks veže i neuroze koje imaju svoj izvor i uzrok u traumi seksualne naravi koju je osoba doživjela još dok je bila dijete. U tom je pogledu izradio i odgovarajuću shemu funkciranja neuroze: već od djetinjstva čovjek posjeduje biopsički poriv (*libido* – seksualnost) koji ga nuka da traži užitke do kojih se može doći s pomoću različitih tjelesnih funkcija. Kada taj poriv nađe na zabrane i sankcije što ih postavljaju roditelji ili kultura, kod djeteta se stvara dramatični konflikt i strah da će

⁴³ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 48.

izgubiti one koji su mu oslonac, izvor sigurnosti i zadovoljstva te ono potiskuje *libido* u podsvijest. Ono što je potisnuto i neiživljeno, time postaje glavnim uzrokom neurotskih pojava što zahtjeva terapiju koja se sastoji u rješavanju traumatskog konflikta tako da on postane podnošljiv i da ne ugrožava osobni integritet.⁴⁴

Mnogi drugi refleksi također dovode do izbjegavanja konflikata, straha i боли. *Id* zapravo generira *ego* koji ga prožima sa stvarnošću. Čovjek će biti svjestan ega jer je osoba obično svjesna same sebe kroz svijest. Dok su u *idu* svi nagoni, *egu* pripada svjesno, predsvjesno i nesvjesno. *Ego* kao takav tvori područje svijesti i kroz njega smo sposobni doživjeti svjesna iskustva.⁴⁵ *Ego* testira za svijest i obustavlja tenzije *ida* sve dok ne susretнемo/vizualiziramo objekt. *Ego* se sastoji od svih poznatih kognitivnih sastavnica i kao takav je glavni kontrolni centar naše osobnosti. Vrlo je važan kao regulator osobnosti jer prije nego što je potisnut, *id* ne može biti zadovoljen. Međutim, *id* ne mora biti zadovoljen do razine do koje je potisnut i, kao rezultat, može ga odbaciti i preuzeti spoznaju, što može dovesti do psihoze.⁴⁶ Stoga je kod normalnih ljudskih bića sposobnost potiskivanja *ida* vrlo važna za racionalno djelovanje. Zato jer je zadovoljstvo postignuto putem ugodnih aktivnosti, to prepostavlja da je donošenje odluka, koje omogućava osobi da ostane u danom stanju koje se sastoji od ugodnih iskustava, abnormalno. To može biti predloženo i kao oblik baze za utvrđivanje društvenih normi i vrijednosti koje mogu postići normalne osobe. Od ljudi se očekuje da traže određene oblike zadovoljstva i da vježbaju disciplinu u potiskivanju svojih strasti kako bi se dosegla prihvaćena ravnoteža. To se smatra oblikom etičkog ponašanja. Međutim, sam *ego* nije sposoban identificirati dobro ili loše. Kako bi se potisnuo *id* na temelju moralnosti, potreban mu je *superego*.

Sam se *superego* sastoji od smjernica. Kako je navedeno, te su smjernice nama prenijeli naši roditelji i druga tijela. Oni prenose nama te smjernice nagradama i/ili kaznama (ili uskraćivanjem takvih nagrada). Tada dobivamo naš smisao za pogrešno i ispravno iz ovog sustava. Kao rezultat ove strukture *superego* je djeljiv na idealni *ego* i svijest. Svijest nas osvjetjava tako da nameće samoodobrenje kad god djelujemo u skladu navedenom normom. Dok se privikavamo na taj proces, stječemo samo-kontrolu. Kao rezultat počinjemo potiskivati strasti koje nam inducira *id* i

⁴⁴ Usp.: Marko PRANJIĆ, *Psihologija religioznog ponašanja: propedeutika, povijest, klasići* (Zagreb: Editio, 2000.), 223-224.

⁴⁵ Usp.: Sigmund FREUD, *Mojsije i monoteizam* (Beograd: Grafos, 1988.), 103.

⁴⁶ Usp.: Calvin S. HALL – Gardner LINDZEY, *Theory of Personality* (New York: Wiley and Sons, 1957.), 33.

počinjemo se odmicati od ciljeva ega prema moralističkim ciljevima. Freud stoga predlaže da, za neutrenirani um, potreba za zadovoljavanjem tjelesnih strasti nadilazi svaku drugu potrebu.

2.2. Volja

Schopenhauerova psihologija direktno proizlazi iz njegova poimanja volje, posebice njegove doktrine da seksualnost prožima čitavu ljudsku motivaciju te da je intelekt sekundaran u odnosu na volju. Seksualnost koja se očituje u zaljubljenosti varka je prirode kako bi pridobila ljudsku jedinku za produženje vrste, za egzistenciju.⁴⁷ Volja prožima i nadahnjuje sve fenomenalno - sve što možemo promatrati ili što zovemo objektivnim svijetom. Prema Schopenhaueru, dio volje možemo spoznati putem našeg vlastitog htijenja; individualno htijenje samo je ograničena manifestacija iste volje iz koje proizlazi čitav objektivni svijet. Prema Schopenhauerovu pogledu, volja je beskrajna težnja, dok su sve njezine mnogobrojne manifestacije u ovom svijetu zauvijek izvan dosega svakog zadovoljstva čineći tako temelj njegova pesimizma.

Schopenhauer je smatrao da je volja sama po sebi nesvjesna, ali da se kod ljudskih bića manifestira u seksualnom nagonu prema životu. Posljednje su manifestacije temeljne volje za životom. Za Schopenhauera seksualni je nagon daleko najjači „najsavršenija manifestacija volje za životom“.⁴⁸ On ističe: „Pored ljubavi za život, [seksualna ljubav] ukazuje se kao najjača i najaktivnija opruga i zaokuplja bez prestanka polovicu snage i misli mlađeg dijela čovječanstva, predstavlja krajnji cilj skoro svakog ljudskog stremljenja, vrši na najvažnije ljudske poslove štetan utjecaj, prijeti da svakog trenutka i najozbiljnija zanimanja, pa čak i najveće duhove dovede u pomutnju, ne plaši se da se umiješa sa svojim tricama u pregovore državnika, ili u istraživanja znanstvenika, da svoja ljubavna pisamca i pramenove kose gurne čak i u ministarsku fotelju, kao i u filozofske rukopise, ona svakodnevno potiče najgore svađe, razbijja i najvrjednije ljudske odnose.“⁴⁹

Doista, Schopenhauer je išao tako daleko te tvrdi da je čovjek konkretni seksualni nagon jer je njegovo porijeklo čin kopulacije, a njegova strast strasti je čin kopulacije te taj nagon sam ovjekovjećuje i drži zajedno njegovo čitavo fenomenalno postojanje. Seksualni nagon je najžešći od svih žudnji, strasti za strastima, koncentracija svih naših htijenja. Kao većina

⁴⁷ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 2, 441.

⁴⁸ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 2, 441.

⁴⁹ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 2, 458.

njegovih ideja Schopenhauerovi uvidi o snazi seksualnih nagona izraženi su metafizičkim jezikom. Štoviše, on je smatrao svoje tvrdnje o seksualnosti kao jednostavne zaključke iz metafizičkih pojmoveva volje. Kada se volja manifestira u obliku živog bića, teži sebe ovjekovječiti u skladu s reproduktivnim sposobnostima bića. Stoga je seks temeljan za volju koja ovjekovječe samu sebe. Seks je najpotpunija manifestacija volje za životom, njegova najizraženija vrsta.⁵⁰ Prema Schopenhaueru, znamo da se spolni nagon očituje kao „odlučna kao najjača afirmacija života i po tome što je on prirodnom čovjeku, isto kao i životinji, krajnji cilj, najviša svrha života“.⁵¹ Za Schopenhauera pitanje spolne ljubavi je metafizičko, transcendentno.

S obzirom na to da je seksualni nagon najjača afirmacija života i potpuna manifestacija volje za životom, Schopenhauer genitalije naziva „žižom volje“⁵², odnosno najjasnija fizička manifestacija koju volja uspije postići u fizičkom svijetu. Seksualni nagon proizlazi iz dubina ljudske prirode, on je duboko ukorijenjen u prirodi. Te doktrine predviđaju Freudove ideje o seksualnosti na najupečatljiviji način. One naglašavaju važnost i univerzalnost seksualnog nagona; prema Schopenhaueru, seksualnost je dio ili najsnažniji dio gotovo čitave ljudske motivacije, a njegove ilustracije manifestacija seksualnog nagona mogu se smatrati sažetkom Freudove teorije. Doista, Schopenhauer je čak prije Freuda proširio domenu seksualnosti protežući je iznad razmnožavanja, orgazma i genitalnog zadovoljstva.

2.3. Razvoj karaktera

Što se tiče razvoja karaktera, Freud je konceptualizirao razne faze osobnog razvoja koje u biti zarobljavaju ljudski karakter u raznim životnim fazama. Međutim, on prepostavlja da seksualni instinkt ili eros upravlja svim razvojnim fazama. Instinkt prenosi svoju koncentraciju na razne dijelove ljudskog tijela kroz taj razvoj. To radi također utvrđivanjem poticaja, ciljeva, objekta i izvora. Četiri su sastavnice teorije o instinktima kod Freuda. Primijenjena je u svim fazama razvoja karaktera kako slijedi:

Prva faza razvoja karaktera je *pregenitalna* faza. Kod novorođenčadi usta su primarni organ seksualne orijentacije. *Ego* nameće strasti da sišemo nutritivni sadržaj (putem dojenja) koji inducira užitak. Novorođenče će ostati nesvesno vanjskog svijeta sve dok ima pristup dojenju čim mu je potrebno. Jednom kada majka uskrati opskrbu, novorođenče postaje svjesno vanjskog svijeta, ali je svjesno samo svoje majke. Novorođenče će početi odgovarati na bilo koji podražaj koji je vezan uz izvor

⁵⁰ Usp.: A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 2, 441.

⁵¹ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 1, 294.

⁵² A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 2, 441.

(majku) i ostalim sastavnicama instinkta. S obzirom na to da je novorođenče svjesno majke, svi njegovi osjećaji i aktivnosti bit će usmjereni prema njoj. Dobiveni rezultati u čitavom procesu ostaju fiksirani u razvoju karaktera osobe.⁵³ Kao odrasla osoba to se može manifestirati u pretjeranom pijenju i pušenju, cuclanju palca, pretjeranom ljubljenju i maženju - među ostalim poremećajima. To je poznato kao *oralna fiksacija*. Ljudi koji pokazuju stalnu ovisnost o ostalim ljudima možda su bili fiksirani u tom razdoblju. Također je odgovorno za agresiju, podložnosti i neprijateljstvo.

Sljedeća faza razvoja karaktera nastaje u drugoj godini života kada se *seksualna energija prenosi na anus*. To je uzrokovan povećanjem sadržaja (i možda debljinom) izlučevina. Roditelji stalno usmjeravaju djetetovu pažnju na taj dio tijela. Dijete se stoga fokusira na roditeljevu reakciju i koristi ih kako bi moglo dalje manipulirati emocionalnim interakcijama s njima. Ono može promijeniti ciklus izlučevina potiskivanjem tog procesa na temelju onoga što smatra nagradom ili ugodom u očima roditelja. Roditelji također komplimentiraju ovu fazu razvojem jezika. Dijete postaje fascinirano imenima i potrudit će se da ih priloži uz predmete promatrujući kako se koriste. Ako su roditelji prestrogi u provođenju pravila o samoodgovornosti vezano uz pelene i pitanja toaleta, dijete će isto prenijeti u odrasli život. Isto može dovesti do fiksacije u obliku ekscesivne urednosti ili opsesije higijenom među ostalim vezanim analnim fiksacijama.⁵⁴

U četvrtoj godini, razvoj karaktera prenosi se na *genitalije - falusna faza*. Dijete počinje prepoznavati svoju seksualnost i ostale tjelesne promjene koje nastaju kako bi im se dala odgovarajuća seksualna orijentacija. Dijete se onda počinje ponašati kao djevojčica (ako je djevojčica) ili kao dječak (ako je dječak) itd. Freud također potvrđuje da u toj fazi muško dijete razvija privrženost prema majci i mržnju prema ocu. Taj osjećaj kasnije se transformira u nježniju privrženost i identifikaciju s majkom odnosno s ocem. Freud također potvrđuje da će djevojčica shvatiti da joj nedostaje protruzija (muški organ) i postat će ljubomorna. Zatim se ona okreće ljubavi prema ocu, ali kasnije prihvata situaciju i ponovno se identificira s majkom. Fiksacija u toj fazi bit će izražena u odrasloj dobi putem širokog raspona karaktera uključujući muškost, preosjetljivost i bezbrižnost - među ostalim obilježjima. Oni kojima je uskraćena prilika da prođu kroz proces, razvit će narcističke sklonosti ili će postati opsjednuti sobom.⁵⁵

⁵³ Usp.: Sigmund FREUD, *Kompletan uvod u psihanalizu* (Podgorica: Nova Knjiga, 2006.), 306.

⁵⁴ Usp.: S. FREUD, *Kompletan uvod u psihanalizu*, 464.

⁵⁵ Usp.: S. FREUD, *Kompletan uvod u psihanalizu*, 464-465.

U šestoj godini dječje seksualne energije usmjerene su prema *dječjoj igri i neobiteljskim članovima* (vršnjacima). Dijete je dosegnulo razinu racionalnosti i sposobno je shvatiti postojanje druge djece. Sposobno je potisnuti svoje seksualne energije i primijeniti neku sofisticiranost koju je dobilo putem prethodnog razvojnog procesa. Dijete također može pasti pod intenzivan utjecaj vršnjaka. Završna faza razvoja karaktera tada se nastavlja u dobi od deset godina. Kako se dijete razvija u tinejdžera, glavni instinkt jest naći seksualnog partnera izvan obitelji (među svojim vršnjacima). Odbijanje ili pretjerano odobrenje od vršnjaka može dovesti do fiksacije kasnije u životu. Prema Freudu, ova faza dovršava razvojni proces karaktera.⁵⁶

Freudova preporuka je da, kako bi se imao normalan karakter, falusna faza mora biti u potpunosti završena kako bi se izbjegla fiksacija. Djetcetove emocije moraju se pažljivo trenirati u ovoj fazi kako bi se izbjegla fiksacija jer najistaknutija obilježja karaktera izviru u ovoj fazi.

Iako se oba mislioca slažu o većini stvari u odnosu na seksualnost, ipak se ne slažu o svemu. Konkretno, Schopenhauer nije smatrao da postoji infantilna seksualnost. Štoviše, on pripisuje sreću mladosti činjenici da seksualni nagon pun zla ne postoji u djetu, iz ovoga proizlazi „karakter nevinosti, inteligencije i umnosti koji je svojstven dječjem dobu [...] i na ovome se temelji sličnost dječjeg doba s genijem.“⁵⁷ Kao odgovor, možemo pokušati reći da su senzualne zone i zadovoljstva Freudove teorije o infantilnoj seksualnosti seksualne samo u proširenom smislu pojma koji smo prethodno objasnili. Freud nije ništa više od drugih vjerovao da infantilna seksualnost teži orgazmičkom otpuštanju ili da je genitalna – zaista; njegove faze psihoseksualnog razvoja posebice su izgrađene na poricanju potonje točke. Ako je tako, ponekad se može činiti kao da se njegova infantilna „seksualnost“ svodi na ništa više od „zadovoljstva organa“, tjelесne senzualnosti u cijelosti.⁵⁸

Zaključak

Schopenhauer ponajprije smatra da je intelekt sekundaran volji i podređen njezinim zahtjevima. Kao temelj intelekta volja „koja njime vlađa, vodi ga, potiče na napor, jednom riječu, koja mu daje aktivnost koju on inače ne posjeduje.“⁵⁹ To je Schopenhauera dovelo do ideje da intelekt nije onoliko racionalan kako se prije smatralo; volja nevidljivo diktira onime što

⁵⁶ Usp.: S. FREUD, *Kompletan uvod u psihoanalizu*, 465.

⁵⁷ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 2, 340.

⁵⁸ Usp.: S. FREUD, *Kompletan uvod u psihoanalizu*, 463.

⁵⁹ A. SCHOPENHAUER, *Svet kao volja i predstava*, sv. 2, 187.

um želi, vjeruje i misli. Prije se smatralo da su naša stanja svjesnosti i naše odluke rezultat procesa rasuđivanja. Schopenhauer tvrdi da ta stanja imaju porijeklo u volji. Thomas Mann je smatrao kako je Schopenhauer prvi psiholog volje te ga smatrao začetnikom moderne psihologije. Za Freuda: „ego ima običaj transformiranja *id-ove* volje u djelovanje kao da je njegovo vlastito.“⁶⁰ Schopenhauer daje volji daleko veću važnost od svih prethodnih mislilaca. Posebice, on je na njoj izgradio svoj čitav model psihe. Schopenhauer je vjerovao da mi nasljeđujemo intelekt od naših majki i karakter od naših očeva, Freud je vjerovao da su naši karakteri isto ovisni o našim roditeljima, ali je pretpostavio da mi razvijamo neke predodređene karakteristike na temelju našeg napretka u gore spomenutim razvojnim fazama. Schopenhauer je također bio opsjednut majčinim utjecajem u ranom razvoju jer je njegov otac umro kada je on bio maloljetan. Schopenhauer možda primjenjuje situacije iz svojeg života kako bi utvrdio razvoj karaktera isto kao što je Freud učinio razvijanjem svojih psihoanalitičkih modela. Schopenhauer je „razumio intelekt kao sekundarni u odnosu na volju, jednako kao što je Freud shvaćao odnos između ega i *id-a*“.⁶¹

Schopenhauer i Freud se također odnose prema ženama gotovo na isti način. Freudov opis razvoja ženskog karaktera pokazuje da je on smatrao kako su muški karakteri bolje pozicionirani (u ovom svijetu) od žena. Schopenhauer je prezirao žene i vjerovao je da su one slabije ili manje sposobne imati moć. Schopenhauer kaže: „Sama pomisao da će žena dijeliti pravdu potiče na smijeh.“⁶² Iako su njih obojica pokazivala blagu *misoginiju* u karakteriziranju žena, njihovi osobni životi bili su vrlo različiti - Freud je bio sretno oženjen s mnogo djece, a Schopenhauer je imao vrlo sporadične odnose sa ženama. To je pomalo konzistentno s početnim stajalištem da u kritici filozofije poznatog filozofa možemo imati koristi od odustajanja od fokusiranja na kontraste koji su promatrani u njihovim osobnim životima. Međutim, također se postavlja pitanje treba li nečija filozofija biti tumačena, barem jednim dijelom, u poveznici s njihovim osobnim intelektualnim habitusom, preferencijama, vrijednostima i stilom života.

⁶⁰ Sigmund FREUD, *The Ego and the Id*, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, sv. 19, (London: Vintage, 2001.), 24.

⁶¹ Robert GRIMWADE, „Between the quills: Schopenhauer and Freud on sadism and masochism“, *The International Journal of Psychoanalysis*, 92 (2011.), 155.

⁶² A. SCHOPENHAUER, *The Basis of Morality*, 151.

SCHOPENHAUER'S INFLUENCE ON FREUD'S PSYCHOANALYTICAL THEORY OF THE UNCONSCIOUS AND SEXUALITY

Summary

In this paper, the author reflects on the evident fact of Schopenhauer's influence on Freud and his psychoanalysis. Schopenhauer's influence on Freud is analyzed in his basic conception of psychoanalysis. The paper demonstrates the influence of Schopenhauer's philosophy on the formation of Freud's psychology. The emphasis is on the unconscious and sexuality. The first part of the paper discusses the unconscious, which in Schopenhauer's terminology is a will which is unconscious and blind, and in Freud's terminology is the id. The second part of the paper elaborates the notion of sexuality and approaches of Schopenhauer and Freud to sexuality.

Keyword: Schopenhauer, Freud, unconscious, sexuality, will, id.

Translation: Mile Vidić and Kevin Sullivan

SVI SMO MI SESTRE I BRAĆA UZ NOVU ENCIKLIKU FRATELLI TUTTI PAPE FRANJE

Kako ovo lijepo zvuči! To može napisati samo dobra i široka duša. A tako je jer nas je stvorio jedan Bog, jer su nas rodili mama i tata, osobe i članovi istog čovječanstva. Na spomendan sv. Franje Asiškog, u nedjelju, 4. listopada 2020., papa Franjo je hodočastio u Asiz na grob sv. Franje i potpisao novu encikliku (pismo) *Svi smo sestre i braća* (*Fratelli tutti*), to u talijanskom kontekstu znači braća i sestre. Već je značajna simbolika što je Papa išao nekamo izvan Vatikana potpisivati encikliku, a još je posebna simbolika što je išao u Asiz. Očito je da se ovaj Papa posebno nadahnjuje na idejama i životu sv. Franje, zato je uzeo i to ime, što je prvi put u povijesti papa. A i njegova enciklika *Laudato sí*, o čuvanju svega stvorenog, nadahnuta je idejama asiškog siromaška. To sve je „začinio“ imenovanjem gvardijana samostana u Asizu fra Maura Gambettija kardinalom, što je vjerojatno prvi put u povijesti da jedan gvardijan biva imenovan kardinalom. Moglo bi se reći da je isusovac Jorge Bergoglio postao franjevac.

Biblijski socijalni nauk

Sâm Papa je rekao da je ova enciklika socijalna. Crkveni socijalni nauk započinje u današnjem smislu riječi s enciklikom pape Lava XIII. *Rerum novarum* („O novim stvarima“, 1891.), a podnaslov je Prava i obaveze rada i kapitala. Enciklika ističe važnost i potrebu za poboljšanjem položaja radnika jer je upravo njihov položaj, bez njihove krivnje, najvećim dijelom bijedan i jadan. Raspravlja o odnosu poslodavaca i radnika te o odnosu države i radnika, što je u to vrijeme bilo aktualno, pogotovo nakon pojave marksizma. A socijalni nauk i praksa Crkve – bez obzira na neke povijesne zaborave i udaljavanja – prisutni su u Bibliji od početka s tvrdnjom da je radnik vrijedan svoje plaće i s uvođenjem karitasa već od strane apostola kao sastavnog dijela poslanja Crkve i kršćanstva. Ima još socijalnih enciklika i drugih crkvenih dokumenata o radničkim pitanjima, a uz to danas postoje brojne organizacije koje se time bave na čelu sa sindikatima. Crkva i danas ima brojne bolnice, ambulante, dječje vrtiće, savjetovališta, kao i škole i sveučilišta.

Tutti fratelli

Ovo je treća enciklika ovoga Pape. Kao što je crkvena praksa, uvi-jek postoji kontinuitet ideja i stavova s tradicijom, ali postoji i diskon-tinuitet, tj. neke novosti zavisno od okolnosti i razvoja društva. Onako kako je to lijepo izrazio poljski filozof Kolakowski: da se naši preci nisu bunili protiv tradicije, mi bismo još bili u pećinama. A kada bi danas nastala sveopća pobuna protiv tradicije, mi bismo se ponovo vratili u pećine. Treba nastojati i raditi na napretku i razvoju društva i čovjeka, ali treba uvažavati prethodna dostignuća jer ne počinje svijet s nama, kao što nekada neki misle i tako rade.

U svijetu postoje brojni komentari ove važne enciklike, a podosta i na našim prostorima. Kod nas je (nad)biskup Mate Uzinić među prvima dosta opširno prikazao ovu encikliku. Ima osam poglavlja s 287 paragrafa i 288 bilježaka, tj. citiranih knjiga, dokumenata, nagovora tako da se može pratiti izvore, autore i literaturu na koju se enciklika poziva. Najbolje je da prvo predstavimo sadržaj pa onda ponešto komentiramo. Nemoguće je iole šire prikazati ovu poveliku encikliku. Ona je praktično priručnik za neka crvena socijalna pitanja 1. poglavlje – Sjene zatvorenog svijeta, 2. Stranac na putu, 3. Mislti i stvarati otvoreni svijet, 4. Otvoreno srce za cijeli svijet, 5. Bolja politika, 6. Dijalog i društveno prijateljstvo, 7. Putovi novog susreta i 8. Religije u službi bratstva u svijetu.

Pismo Svi smo sestre i braća bavi se sadašnjim aktualnim društvenim i svjetskim pitanjima od svjetski ugrožavajuće pandemije koronavirusa Covid 19 do najvažnijeg pitanja ljudskog bratstva, tj. osjećaja za potrebe drugih ugroženih od pandemije, obespravljenosti, izrabljivanja i siromaštva. Ovo je pravi znanstveni priručnik o mnogima aktualnim temama suvremene Crkve i svijeta.

Encikliku su predstavljali važni ljudi

Na predstavljanju enciklike govorili su najvažniji ljudi Vatikana, pogotovo za ovo područje. U vatikanskoj Novoj sinodskoj dvorani encikliku su predstavili državni tajnik Svete Stolice (to je ustvari predsjednik vatikanske vlade) kardinal Pietro Parolin, predsjednik Papinskog vijeća za međureligijski dijalog kardinal Miguel Ángel Ayuso Guixot, MCCJ, generalni tajnik Visokog odbora za ljudsko bratstvo sudac Mohamed Mahmoud Abdel Salam, docentica na Sveučilištu u Durhamu Anna Rowlands i osnivač Zajednice sv. Egidija prof. Andrea Riccardi. „Valja nastaviti ići putem bratstva te zajedničkoga djelovanja u svrhu

istinske društvene pravednosti na svjetskoj razini”, istaknuo je kardinal Parolin. Pritom je napomenuo kako „Papa rabi iskustvo pandemije koja je, prema njegovim riječima, razotkrila naše lažne sigurnosti (FT, 7), te kako bi istaknuo da je potrebno djelovanje koje je u stanju dati odgovore, a ne samo analizirati činjenice. To je djelovanje još uvijek nepotpuno jer se jasno uočila nesposobnost za zajedničke aktivnosti. Unatoč tomu što smo hiperpovezani, utvrđena je rascijepljenost koja otežava rješavanje problema koji se odnose na sve ljude.”

Kardinal je potom istaknuo da je, kako bi bratstvo postalo sredstvo djelovanja u međunarodnim odnosima, prema Papinu mišljenju potrebno razviti duhovnost bratstva, ali istodobno i djelotvorniju svjetsku organizaciju koja bi pomogla riješiti hitne probleme. U tom smislu treba još mnogo toga učiniti.

„Ono što se uočava na suvremenoj međunarodnoj sceni”, rekao je kardinal Parolin, „jest otvoreno proturječe između općega dobra i sklonosti davanja prednosti interesima pojedinih država, u uvjerenju da može postojati ‘zona bez nadzora’, odnosno da vrijedi logika da ono što nije zabranjeno, znači da je dopušteno. Rezultat toga je, kako tvrdi papa Franjo u enciklici, da je ‘mnoštvo napuštenih osoba ostavljeno na milost i nemilost eventualnoj dobroj volji pojedinaca’ (FT, 165)”, što je upravo suprotno od bratstva.

Zatim je govorio Kard. Miguel Ángel Ayuso Guixot, predsjednik Papinskog vijeća za međureligijski dijalog. Kardinal Ayuso je svećenik i redovnik kombonijanac, rodom iz Španjolske. Bio je misionar u Egiptu i Sudanu, a onda predavao u Rimu na Papinskom institutu za arapske i islamske studije. Godinama radi u Vijeću za međureligijski dijalog a od 2019. je i njegov predsjednik. Smatra se da je kard. Ayuso jedan od autora poznatog dokumenta Ljudsko bratstvo koje su potpisali u Abu Dhabiju 2019. papa Franjo i veliki imam Ahmed al-Tayeb, rektor sveučilišta u Kairu. Zasigurno je kardinal i jedan od autora i ove enciklike. Rekao je da je ona temeljni dokument za razumijevanje i stvaranje općeg bratstva te da je ona kompas za snalaženje u ovom nemirnom svijetu, a sada još zahvaćenom i pandemijom koronavirusa. Papa ju je pisao iz svoje vjere, ali otvoren prema svim religijama svijeta.

Važnost ljudske osobe

Sveti Otac navodi da je mogućnost ljudskog bratstva utemeljena na neotuđivom dostojanstvu svakog čovjeka. Napisao je: „Društveno

prijateljstvo i sveopće bratstvo nužno zahtijevaju priznavanje vrijednosti svake ljudske osobe, uvijek i svugdje“ (Fratelli tutti, br. 108). Ako se ugrozi dostojanstvo osoba s invaliditetom, onih koji se suočavaju sa siromaštvom ili onih koji nemaju pristup obrazovanju, „bratstvo će ostati samo još jedan neodređeni ideal“ (FT 109). Vrijedno je ponoviti da je pojam osobe iznašaće kršćanstva čime je osigurana temeljna vrijednost svakog čovjeka i to je bio temelj za osporavanje ropstva i drugih izrabljivanja ljudi.

Sveti Otac donosi popis „tamnih oblaka“ koji potamnjuju i otežavaju stvaranje ljudskog bratstva. Među njima su: porast kulture odbacivanja, prijetnje dostojanstvu migranata, pandemija virusa Covid 19, agresija potaknuta digitalnom komunikacijom i gubitak ljubavi prema mudrosti (FT 9 – 55). Ovdje treba spomenuti da Papa proziva pretjeranu upotrebu i zloupotrebu društvenih mreža koje, umjesto da stvaraju veću povezanost i sporazumijevanje za što imaju mogućnost, često nanose štetu međuljudskim odnosima.

Pandemija virusa Covid 19

Ljudska povijest puna je kriza, ratova i bolesti svake vrste. Sjetimo se samo novijih: španjolske gripe (1918.-1920.) koja je pokosila preko 20 milijuna ljudi do novijih side i ebole. Sida je i 2018. odnijela 770 000 ljudskih života. No, pandemija je posebna jer je blokirala čitav svijet, što je još do jučer bilo nezamislivo. Npr., dnevno je bilo preko 150 000 avionskih letova s milijunima putnika tako da je 2018. putovalo oko 4 milijarde ljudi. A sada ima par stotina letova dnevno. Slično je s brodovima i autobusima. Iako su medicina i znanost općenito zaprepašćujuće napredovale, u ovoj situaciji korone pokazana je sva ograničenost čovjeka kao takva. Najveće države svijeta, kao što su SAD i Kina, pale su na koljena, stari i veliki zdravstveni sustavi, kao što su Italija i Španjolska, pokazali su se vrlo traljavim. Najveći stručnjaci ne znaju gotovo ništa i često se potpuno razlikuju i suprotstavljaju. No, još uvijek zahvaljujući medicini, izbjegavanju većih skupova i drugim državnim mjerama, smrtnost nije tako velika. Ali dosad je korona nanijela tisuće milijardi štete! A o duševnim posljedicama na psihi ljudi možemo samo nagađati. I sve je to učinio sićušni i nevidljivi virus, a Y. N. Harari je samo prije par godina napisao knjigu *Homo Deus* (Čovjek je Bog, 2015.). Čovjek je ispaо malen kao mrav. Imao je pravo Cesarić kad je ustvrdio da je ljudsko znanje khrko. Bilo bi dobro da nakon ove pandemije, koja je „razotkrila naše lažne sigurnosti“ (FT, 7), čovjek postane svjestan da je bitno ograničen i da nije

Bog. I da ne bi trebao graditi svijet i društvo bez Boga te da znanost i ekonomija ne mogu riješiti sve ljudske probleme. Pismo opominje: „Kada ova zdravstvena kriza prođe, najgori bi odgovor bio da još više uronimo u grozničavi konzumizam i nove oblike egoističnog samoočuvanja.“

Treba svakome priteći u pomoć

Jedna od ključnih slika u ovom Pismu jest evanđeoska prispođoba o milosrdnom Samarijanцу, dakle čovjeku koji pritječe u pomoć izudaranom čovjeku. Samarijanac je stranac Židovima, često su bili i neprijatelji. Stoga i današnji „ranjeni svijet“ treba obnavljati sa sviješću da nitko nije stranac. Suočeni s toliko boli i patnje ljudi koji su ranjeni na različite načine, naš je pravi put oponašati „Dobrog Samarijanca“, tj. priteći u pomoć svima koji su potrebni pomoći (FT 66).

„Svaka zdrava kultura je otvorena i gostoljubiva.“ Ako ima išta vrijedno u Bosni i Hercegovini, onda je to gostoljubivost. Gostu se daje uvijek najbolje, a za domaću čeljad što ostane. Mi smo često u ratu i u velikoj oskudici davali gostima puno bolje nego sebi i tako često škodili sebi dajući krivu sliku kao da i mi jedemo tako svaki dan. Ne daje onaj tko ima, nego onaj koji ima dobru dušu i srce.

Željeno ljudsko bratstvo treba ‘hraniti’ ponovnim otkrićem ljubavi. Papa Franjo ističe: „Ljubav je, dakle, više od niza dobromanjernih djela. Ti postupci imaju izvor u zajedništvu koje je sve više usmjereno prema drugima, smatrajući ih vrijednima, dostojnima, ugodnima i lijepima, bez obzira na njihov fizički ili moralni izgled“ (FT 94).

Politika dobrotvornosti

Znajući za važnost i ulogu politike, Papa poziva na novu vrstu politike koja treba biti usmjerena na traženje općeg dobra svih ljudi bez obzira na rasu, naciju ili vjeru. Tako veli: „Nedostatak brige za ranjive može se skriti iza populizma koji ih demagoški iskorištava u svoje svrhe ili liberalizma koji služi ekonomskim interesima moćnika“ (FT 155). U središtu ove nove politike mora biti dobrotvornost, potaknuta spremnošću na žrtve i otvorenom potrebom da bi se uistinu ujedinilo. Traži da međunarodne organizacije od Ujedinjenih naroda pa dalje budu učinkovitije. Prirodna dobra i Zemlja vlasništvo su svih ljudi, što je šire obradivao u svojoj enciklici Laudato si, a ne samo bogatih pojedinaca i država. Vrijedno je istaknuti da je već Ivan Pavao II. Veliki tražio da bogate zemlje oproste sav ili dobar dio dugova siromašnih zemalja.

Kritičari svega postojećeg

Kao i uvijek nađu se „kritičari svega postojećeg“, što bi rekli pokojni marksisti, pa i ove enciklike, pogotovo iz nekih katoličkih tradicionalističkih krugova, prije svega u SAD-u. Njima smeta Papina prevelika osjetljivost za socijalne teme i probleme.

Neki predbacuju da je u enciklici premalo prisutan Isus i njegova poruka. Predbacuju da se ne govori o abortusu, o eutanaziji i nekim drugim pitanjima. Kao da se treba i može u jednom dokumentu govoriti o svim pitanjima (La Nuova Bussola i dr.)! Uostalom, sam Papa je rekao da je ova enciklika socijalna, a ne doktrinarna. Očito je enciklika htjela istaknuti ono što je zajedničko svim religijama i svim ljudima, uostalom ključna je tema bratstvo svih ljudi. Zatim da je predugačka, tri puta duža od Rerum Novarum, da će se mnogi čitatelji teško snaći što je pravi i istinski nauk Crkve. Encikliku je Papa pisao polazeći „od kršćanskog viderkraga“, ali je namijenjena također „kao poziv za dijalog između svih ljudi“, ustvrdio je kard. Ayuso u svojem predstavljanju u Vatikanu.

Neobičan lik Nikole Kuzanskog

Šteta bi bilo ne spomenuti jedan neobičan lik, kod nas malo poznat. Očito se enciklika u svojoj teologiji religija i idejama o općem bratstvu nadahnjuje i na idejama teologa, jurista, prirodoslovca, diplomata i kardinala Nikole Kuzanusa koji se rodio u Cuesu na rijeci Mosel, srednja Njemačka 1401., a umro u Rimu 1464. Kod nas je uz druge izišla knjiga Kuzanskog De pace fidei (O miru među religijama, 1453., 2005.), preveo Mile Babić (uz asistenciju Marka Čorića), što treba istaknuti jer to nije bio lagan posao, kao što treba pohvaliti i izdavača Connectum iz Sarajeva. Fra Mile je napisao i dugačak pogовор. Kuzanski je nastojao prije petsto godina tražiti zajedničke elemente, prije svega između židovstva, islama i kršćanstva. On je pozvao da iznose svoja mišljenja u nekom viđenju Nijemac, Španjolac, Talijan, Arap i Perzijanac. On je vjerojatno malo poznavao u to doba druge velike religije kao hinduizam, budizam, taoizam itd. pa nije o njima puno ni govorio. Kuzanski osim što je bio vrhunski teolog i napisao više djela, imao je i neke diplomatske misije. Kardinal Kuzanski bio je zabrinut zbog vjerskih ratova. On i za današnje vrijeme zastupa neke neobične stavove, npr. tvrdeći da je religija ista, a različiti su obredi (O miru među religijama, 169, 183, 191) Kuzanski u svojoj teologiji religija iznosi mišljenje da je bitno sačuvati „vjeru i mir“ (181. s.). I papi Franji je bitno sačuvati vjeru i mir jer jedan od teških prigovora

religijama jesu religijski ratovi. To se više puta spominjalo i za BiH da je u njoj vjerski rat. Papa Ivan Pavao II. mučio se s tim teškim pitanjem i tražio je način da se to zaustavi. Što se tiče ovoga nedavnog rata na ovim prostorima, lako je opovrgnuti tezu o vjerskom ratu. Kako je mogao biti vjerski rat, kad su ga vodili uglavnom ateisti?! Dovoljno je pogledati tko su tada (1991.) bili vodeći političari i generali! Vjerske zajednice i religija često su se upotrebljavale kao „pogonsko gorivo“ za poticanje i rasplam-savanje rata (npr. nosanje moštiju cara Lazara).

Odnos islamskog i zapadnog svijeta

I danas je vjerojatno najvažnije i najteže pitanje odnos Islam-a i Zapada. Nismo rekli islama i kršćanstva. Mnogi često, pogotovo u islam-skim zemljama, izjednačavaju Zapad i kršćanstvo, a to je naprsto netočno. Činjenica jest da na Zapadu žive uglavnom kršćani, ali mnogi od njih s vjerom malo imaju veze. Zapad je danas više kulturološki i civilizacijski kršćanski, a prakticiranje vjere je za većinu zapadnih kršćana sporedna stvar. I nijedna se zapadna zemlja ne ravna po kršćanskim zapovijedima glede pitanja abortusa, eutanazije, braka i drugih moralnih pitanja. Nadalje, nema službeno u nazivu kršćanske zemlje kao što su npr. Pakistan ili Iran i službeno u nazivu islamske zemlje.

Uloga religija

U posljednjem poglavlju Papa govori o ulozi religije i o nužnosti vjere da bi se moglo uspostaviti sveopće bratstvo. „Razum može prihvati jednakost među ljudima i uspostaviti građanski suživot među njima, ali nije u stanju uspostaviti bratstvo. Samo traženje Boga iskrena srca pomaže nam da jedni drugima možemo biti suputnici na putu, istinska braća. U tome papa Franjo vidi društvenu korisnost vjere. To je ono što Crkvu potiče da poštuje autonomiju politike, ali i što joj ne dozvoljava da ostane po strani kad su u pitanju stvari koje se tiču izgradnje boljega svijeta.“

Papa Franjo kao i Ivan Pavao II. naglašava: Ne može se ubijati u ime vjere „jer Bog nema potrebe da bude branjen ni od koga“. Važno je uočiti da enciklika ne poziva samo katolike nego i sve vjernike i sve ljude da rade na miru, pravdi i općem bratstvu (FT 9). Papa Franjo je u ovoj enciklici citirao pismo Hrvatske biskupske konferencije od 1. svibnja 1995.: „Svakoj nevinoj žrtvi dugujemo jednako poštovanje.“

Kakav će biti učinak Enciklike?

Enciklika opominje: „Kada ova zdravstvena kriza prođe, najgori bi odgovor bio da još više uronimo u grozničavi konzumizam i nove oblike egoističnog samoočuvanja.“

Često je pitanje učinka pojedinih dokumenata i čina. Papa je vođa 1,3 milijarde katolika. Ako bi 10% katolika, da o drugima ne govorimo, prihvatio Papine ideje, to bi bilo već 130 milijuna ljudi koji bi bili veliki kvasac za rast ideje sveopćeg bratstva.

Na kraju enciklike nalaze se dvije molitve. Jedna je molitva Stvoritelju koju možemo moliti s drugim monoteističkim religijama koji su nam braća i sestre po stvaranju, a druga je ekumenska kršćanska molitva koju možemo moliti sa svojom odijeljenom kršćanskom braćom i sestrama koji su nam braća i sestre u Isusu Kristu koji se učinio bratom svih ljudi. Te i sve druge molitve mogu „brda premještati“ pa i stvarati sveopće sestrinstvo i bratstvo.

Papa Franjo zaključuje: „Znakovi vremena jasno pokazuju da su ljudsko bratstvo i briga o stvorenom jedini put prema cjelovitom razvoju i miru, na koji su već upozorili sveti pape Ivan XXIII., Pavao VI. i Ivan Pavao Drugi.“

Franjo Topić

Mato Zovkić, *Dialogue between Catholics and Muslims in Bosnia and Herzegovina*, Sarajevo, CNS, 2018, pp. 401

One of the best proponents of ecumenism and inter-religious dialogue in Croatia and Bosnia-Herzegovina, Msgr. Mato Zovkić (1937-),¹ is the author of this book written in English (23 included papers), and German (5 papers), which has a symbolic photo at its cover: a joint meeting of the Pope Francis and the religious leaders of the city Sarajevo, that *Jerushalayim chicko*, or small Jerusalem as Jewish people used to call it for centuries. Whole book can be downloaded in its PDF version with previous payment from this link of the Publisher: <https://www.cns.ba/cns-izdanja/dialogue-between-catholics-and-muslims-in-bosnia-and-herzegovina/>.

This book is the finest testimony that Msgr. Mato Zovkić, professor emeritus of Catholic Faculty of Theology, University of Sarajevo, for decades has been building the better bridges among Catholics, Orthodox, Muslims and Jews on the outskirts of Europe,

and who is still the beacon of ecumenism and inter-religious, intercultural dialogue and relations for the Archdiocese of Sarajevo and the Catholic Church in Bosnia and Herzegovina with other Churches and Ecclesiastical Communities.² Monsignor Mato Zovkic, a New Testament scholar, holding for several decades responsibility for relations with other faith communities (almost from 1969), is still actively involved in interfaith dialogue initiatives,³ regularly participating in scientific conferences dealing with biblical and ecclesiological topics, as well as ecumenical and interreligious dialogue.

This book is yet further evidence that the main Christian institutions, like the Holy See and the Archdiocese of Sarajevo, including the Catholic Church in Bosnia and Herzegovina as a whole, are developing a program of creating better understanding of all traditional religious models, and Islam in particular, the religion that is the youngest offshoot on the Abraham tree of

¹ See for further info about prof. dr. sc. Mato Zovkić: <https://kbf.unsa.ba/blog/our-team/mato-zovkic/>, as well as: https://hr.wikipedia.org/wiki/Mato_Zovki%C4%87, and <https://verbum.hr/autori/zovkic-mato>.

² See *Building Bridges in Bosnia-Herzegovina*, ed. by Michael Ipggrave, available at the following link: <https://berkleycenter.georgetown.edu/publications/building-a-better-bridge-muslims-christians-and-the-common-good> (Georgetown University Press, 2008: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt2tt50w>).

³ See <https://berkleycenter.georgetown.edu/people/mato-zovkic>.

testimony of One God.⁴ Of course, there is no alternative to dialogue, especially as Zovkić portrayed it “at the threshold of the third millennium the dialogue is possible and necessary in view of implanting spiritual values in a secular Europe”. It is in this broader sense of dialogue that Zovkić speaks of mutual relations between Catholics, Orthodox, Reformed Christians, Muslims and Jews in Croatia and Bosnia-Herzegovina on the threshold of the third millennium with firm belief that it can and should motivate us in this region to foster inter-religious dialogue and engage as believers in building up a tolerant civil society.⁵ Despite of all our differences, according to him, the mystery of Jesus, though understood differently by Christians and Muslims, invites us to deepening dialogue as a double-way road without premeditated plans.

On some way, the book under this review corresponds as a Catholic answer to Open Letter of 138 Muslim leaders of October 13, 2007 to Christian leaders and copy-

right holder of this Letter is the Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought in Amman, Jordan,⁶ which *in continuo* was actively related with Pope Francis and especially with his own coming to Bosnia and Herzegovina fostering Christian-Muslim dialogue and cooperation following the path of Vatican II and his immediate predecessors.

I am not reluctant to say that the mission of dialogue in Bosnian and Croatian context with publishing this book is strengthened and moved to the next stage of fusion of all our common efforts from distorting each other's faith and history to mutually acceptable presentations without any kind of mockery. Connected with this issue is his pointing to the efforts of faith communities in Bosnia and Herzegovina in educating their congregations for peace as a practical benefits and contribution from their own side in reestablishing our pluralistic society simultaneously discussing some institutional tasks and possibilities and God's commandments as shared ethical values and obligations. This is ongoing healing process in this fractured country about which professor Seyyed Hossein Nasr from the GWU wrote:

Bosnia lies at the heart of the European continent, at once a witness to the reality of Islam, a bridge between

⁴ See my speech delivered at the Pontifical Gregorian University published in: *Stop trafficking in human beings: together it's possible* (Proceedings of the international conference “21st Century Slavery-The Human Rights Dimension to Trafficking in Human Beings”, May 15-16, 2002), pp. 193-195.

⁵ See his paper “Possibilities of Ecumenism and Inter-Religious Dialogue in Croatia and Bosnia-Herzegovina”.

⁶ See www.acommonword.com.

the Islamic world and the West and for most of its history a living example of religious accord and harmony between the followers of the Abrahamic religions. Today in a world so much in need of mutual religious and cultural understanding, Bosnia can play an important role far beyond the extent of its geographic size or population, provided it remains faithful to its own universal vision of Islam threatened nowadays by forces both within and outside its borders.⁷

This is amazing book much needed for mentioned healing process of the war wounds and scars not only in population of Bosnia and Herzegovina, including our whole region, but for any place of our mutually interdependent and interconnected world which is crossing through tragic conflicts, destructions, expulsions, and "humane resettling", as well as the challenges of religious education for civil tolerance, which offers a picture of Muslims as non-threatening fellow citizens who have the

right to be different in plural democracies. In addition, Msgr. Mato Zovkić portraying Christians and Muslims in countries issued from ex-Yugoslavia is deeply convinced that despite diverging views of past cruelties and present tensions, their believers can contribute to building up a pluralistic civil society. It is quite obvious from reading this book that we are caught on the horns of a dilemma: will we focus on our differences, or on what we have in common, the issue which makes up or breaks up the picture of the modern world, reinforcing or weakening the trust in the unity of that world.

Unfortunately, destructive national chauvinism and religion identity politics have torn Bosnia apart of our own communalities, and not only Bosnia. As far as I myself can understand the author, one of the aims of this book is to show that recent internecine violence does not represent the true face of traditional Bosnia, but that Bosnian tradition, properly understood, could serve as a model not only of, but also for inter-religious relations in Europe and the world. So in this sense the 1992-95 war between competing ethno-religious particularisms, styled "the war against Bosnia", is not a genuine outgrowth of the Bosnian spirit. However, even after all those tragic events, the awareness is growing of placing reliance on this model

⁷ In the very beginning of his Preface to the Bosnian translation of *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (Harper San Francisco, 2002) a book translated by two dear colleagues and the very author of this review within a very short period of time on the occasion of the anniversary of the tragic events of September 11 2001, the esteemed Professor S. H. Nasr from the George Washington University is offering a remarkably faithful picture of Bosnia.

of thinking and living as the only possible and realistic prospect for an acceptable future in a world containing different religious and ethnic communities. Not only that Christians of different denominations in Bosnia and Herzegovina with Muslims and the Bosnian Sephardim can contribute towards inter-ethnic reconciliation, but they have to do that according this a contextual analysis towards peace-building in Bosnia and Herzegovina. It's the main goal of Inter-religious Council in Sarajevo⁸ despite diverging views of the state which slow down reconciliation efforts, because forgiving and asking forgiveness among ethnic communities in this country and ex-YU countries has no alternative.

Islamophobia is seriously portrayed in political context of Bosnia and Herzegovina as well, including the state of the church and theology in this country with the stress on the fact of drastic reduction of the Catholic population after the 1995 Dayton Peace Agreement. Also, mentioned are the letters of reconciliations of the Polish and German bishops from 1965, which are still inspiration for integration in Europe, reception of Vatican II teaching on the Eastern Orthodox Churches by Croat-Catholic and Serb-Orthodox theologians, as well

as shared experience of Christians and Muslims in Bosnia and Herzegovina regarding religious instruction in public schools (programs, textbooks, subject evaluation). Unavoidably, paper on the future of religion in Europe in the context of secular states and its cultural pluralism is enclosed, because "our common future is at stake".

We can find there short papers on Muslims of Bosnia and Herzegovina, the Catholic approach to religion in the countries of transition where state is secular, not secularist (with the same difference in English language between traditional and traditionalist), faith and national identity of Catholics in Bosnia and Herzegovina, human solidarity in a multi-religious society with the stress on a Catholic approach, the Catholic Church in Bosnia Herzegovina and five more written in German followed by Index of names and authors.

As for papers in German, they are dedicated to the following topics: inter-religious dialogue in Bosnia and Herzegovina; Muslim's dialogical and polemical views of Christianity; Religious communities between individual rights and ethnic-religious identity in Bosnia and Herzegovina; Muslims in Bosnia and Herzegovina between dialogue among themselves and nurturing peace in the relations with other faiths; and the reluctance and negotiations to honour much loved

⁸ See web-site of Interreligious Council in Bosnia and Herzegovina: <https://mrv.ba/>. E-mail: office@mrv.ba.

Pope John Paul II with statue in front of the Cathedral of Jesus' Sacred Heart in the Oldtown in Sarajevo for his own peace efforts.

Thus, the obvious question upon reading Zovkić's book is the following: how can we reinforce the aspirations for a traditionally positive multicultural co-existence, shaken up and brought up to the edge of survival by the unfortunate events during the period between 1992 and 1995 and by an unnatural situation maintained to this day in one way or another? Another way of putting the question is: how do we support the construction of a stage for peaceful co-existence through dialogue with due respect for all the Bosnian individualities and varied cultural frameworks, without their violent destruction on the one hand, and without becoming prey to nationalistic illusions of uniqueness on the other.⁹ Otherwise, that Bosnian writer (D. Sušić)¹⁰ was quite correct in his statement: "May the Lord have mercy on this land. Until it finds its identity, there is not much we can ask for in this country".

At last but not least, personally I am honoured and privileged to write this short review of this

book following in the footsteps of Card. Michael L. FITZGERALD,¹¹ and whole-heartedly I recommend this book for the students od philosophical and theological seminars, as well as intercultural and interreligious studies, i. e. to all serious seekers of Truth who are deeply dedicated to peace and dialogue as a double-way road.

Nevad Kahteran

⁹ See my book *Situating the Bosnian Paradigm: the Bosnian experience of multicultural relations*, New York: Global Scholarly Publications, 2008, pp. 195.

¹⁰ *Pobune (Revolts)* by Derviš Sušić, Sarajevo: Svetlost, 1991, p. 91.

¹¹ See Card. Michael L. FITZGERALD, in *Islamochristiana* 45 (2019), 473-474. He is a British cardinal of the Catholic Church and an expert on Christian-Muslim relations. He has had the rank of archbishop since 2002. At his retirement in 2012, he was the papal nuncio to Egypt and delegate to the Arab League. He headed the Pontifical Council for Interreligious Dialogue from 2002 to 2006. Pope Francis raised him to the rank of cardinal on 5 October 2019. For further info visit: https://en.wikipedia.org/wiki/Michael_L._Fitzgerald.

Milenko Krešić, Nadbiskup Stadler i financije: gradnje, nekretnine i poslovi, Sarajevo, KBF, 2021., 220 str.

Nedavno je objavljena knjiga profesora crkvene povijesti na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu Milenka Krešića Nadbiskup Stadler i financije: gradnje, nekretnine, poslovi (220 stranica), a u izdanju Katoličkog bogoslovnog fakulteta iz Sarajeva i Glasa Koncila iz Zagreba (2021.). Dugo se čekalo na ovaku knjigu jer je često bilo sporenja i sumnji oko tih pitanja, pa i u kontekstu Stadlerove beatifikacije. Uvijek su financije problem. Autor se nuda da će ova studija „dobrim dijelom, rasvjetliti i dati jedan cjelovitiji uvid i u ovaj dio Stadlerova života i djelovanja“ (str. 9).

Studija je podijeljena u 12 pogлавља: 1. Nadbiskup Stadler – prvo mjesto stanovanja; 2. Gradnja sarajevske prvostolnice; 3. Gradnja travničkog sjemeništa; 4. Gradnja bogoslovnog sjemeništa; 5. Nekretnine, gradnje i zaduženja do svibnja 1899.; 6. Nove nekretnine i zaduženja od kraja 1899. do kraja 1903.; 7. Nekretnine i zaduženja od 1904. do 1912.; 8. Afera Lesić – Nastić; 9. Nadbiskupovi poslovi do 1914.; 10. Velika finansijska kriza: 1910.-1912.; 11. Nadbiskupijski i sestarski poslovi od 1912. do početka rata – supervizija delegata Bastiena; 12. 1917. i rješenje problema.

Studija je rađena na temelju sačuvanih i dostupnih arhivskih podataka. Jedan dio dokumenata za ovu studiju nije sačuvan, kao npr. neke knjige računa, razne uplatnice i isplatnice: Arhiv Vrhbosanske nadbiskupije, Služavki Malog Isusa, austrougarske uprave u Sarajevu, Svetе Stolice prema autorovoј tvrdnji poprilično su detaljno pregledani (str. 9). Iz sačuvanih knjiga računa sestara Služavki Malog Isusa, koje je Stadler i osnovao, od 1890. do 1903. vidi se da je „Stadler financije Sirotišta vodio vrlo detaljno“, pa se analogijom može zaključiti da je tako detaljno vodio i financije Nadbiskupije i drugih sestarskih poslova te je tim veća šteta što nema svih nadbiskupijskih i drugih sestarskih knjiga računa. Stoga je hvale vrijedno da sadašnja Vrhovna uprava SMI posebnu pažnju posvećuje uređenju arhiva koji je bio u matičnoj kući u Zagrebu, a koja je nepovratno oštećena u lanjskom potresu.

Od velike koristi u radu bila su mu i dva neizdana spisa: životopis nadbiskupa Stadlera koji je sastavio njegov suvremenik isusovac o. Franjo Ksaver Hammerl. Dr. Josip Stadler erster Erzbischof von Vrhbosna (dr. J.S. prvi vrhbosanski nadbiskup). Drugi spis je svećenika i Stadlerova tajnika (1900.-1905.) Marka Tvrtkovića naslovljen Služavkama malog Isusa. Preporučujemo da se ti spisi objave.

Krešić i ne misli da je njegovo djelo savršeno te dodaje: „Nadam se da će neki budući istraživači moguće propuste nadopuniti“ (str.10).

Za bolje razumijevanje brojne i ogromne gradnje treba podsjetiti da je Stadler došao u Sarajevo 1882. godine i da nije imao nikakvu kuću, dapače sve do 1895. bio je podstanar. U Sarajevu je, u vrijeme njegova dolaska, živjelo oko 20 000 stanovnika od čega samo 698 katolika. A Stadler je ostavio Vrhbosanskoj nadbiskupiji i sestrama 31 zgradu. Sve što je gradio, bilo je lijepo, veliko i često monumentalno kao travnička gimnazija, bogoslovno sjemenište, Betlehem i druge te su građene na dobrom lokacijama. I katedralu je htio veću, ali Austro-Ugarska vlada nije dopustila. Očito ga je na to inspirirao i Rim u kojem je studirao, tako da bogoslovija asocira na baziliku sv. Petra u Rimu.

U arhitektu Josipu Vancašu koji je bio i glavni njegov projektant imao je vrsnog suradnika i vjerna prijatelja sve do Stadlerove smrti. Jedan od glavnih graditelja bio je Ivan Holz iz Požege. Pri blagoslovu početka gradnje bogoslovije Stadler je rekao: „tako te svatko prolazeći pokraj ove sgrade (!) i motreći ju i sam se uznesu do nebeskih visina“ (48-49.) O Stadlerovoj viziji i karakteru svjedoči npr. i za današnje prilike kupovina nevjerljatno goleminih imanja sestrama u Vitezu (379 duluma, 121. strana), Čardaku/Modriča (350 hektara,

125. strana) i drugo. I na imanjima su sagrađeni lijepi samostani i crkve koje su i danas na ponos. Jednom prilikom veli: „Eto me Bog upravo sili, da gradim“ (str. 74). Kad se uzme u obzir ondašnja tehnika, vrsta građevinskih materijala, teška komunikacija - zamislite odlazak konjskom kočijom u Vitez ili Čardak - nemanje stalnih financija, onda je s pravom đakovački biskup Strossmayer, koji je bio i Stadlerov prijatelj i značajan donator, nazvao Stadlera čudotvorcem (str. 75). U ovoj studiji nije obradivana tema o nadbiskupovoj ulozi u gradnji župnih crkava, osim gradnje crkve u Novom Sarajevu.

Često su protivnici govorili kako su ga Vlada i Vatikan obilno finansirali. Nekad se propagandistički predstavljalo kao da je imao pravo koristiti vladine račune bez ograničenja. Od Vlade su sve vjerske zajednice dobivale godišnje svote proporcionalno broju vjernika, broju studenata teologije i učenika vjerskih škola (usp.: str. 129). Za neki projekt mu je Vlada dala simboličnih 1000 kruna. A jednom piše da mu vatikanska kongregacija Propaganda fide, pod koju je BiH donedavno potpadala, za prvi 11 godina biskupovanja ništa nije dala. Stadler je gradio pozajmicama, milodarima, osnivanjem i ulaganjem u neka poduzeća, najamninama od kupljenih kuća (str. 99). I posebno je gradio s Božjom pomoću. Novost je ove knjige da se

Stadler najviše financirao kreditima kod banaka kao što su: državna Žemaljska banka iz Sarajeva, Čirilo-Metodska založna iz Brna (Češka), Hrvatsko-slavonska žemaljska hipotekarna banka i druge. Često je dugove reprogramirao, često davao imovinu pod hipoteku, a jednom je sva nadbiskupijska imovina bila založena (str. 82). Sve to pokazuje da je Stadler znao dobro raditi i biznis //poslovali/. Treba dodati da je nadbiskup davao i velik dio svoje plaće za te pothvate. Ako bi čovjek živio i radio strahujući od neuspjeha, onda ne bi nikad ništa gradio ni radio, ne bi sjeo ni u automobil jer se može dogoditi udes.

Jedna od diskutabilnih tema iz Stadlerova života jest osnivanje poduzeća i kupovanje dionica nekih poduzeća. Osnovao je siranu, tvornicu pića, tiskaru, bio je dioničar u pilani, ugljen-majdanu, brodovima Bosanka i Immaculata. Neke od tih firmi i Stadlerovih udjela nisu bili uspješni. A tko je to u svemu uspešan? Samo oni koji su neupućeni ili nekada zlobni mogu to pojednostavljeno prigovaratiti. I u naše doba firme nastaju kao gljive poslije kiše, ali i nestaju kao jutarnja rosa. U razvijenoj zemlji Italiji 2018. godine propalo je preko 11 000 firmi. Ili zanimljiv podatak je da je u BiH sada blokirano više od 97 000 računa poslovnih subjekata (Capital.ba, pristupljeno 9.3.2021.). Nije svatko uspješan. Osim subjektivnih razloga postoje i objektivni.

Mnogi ljudi su i nepošteni. Neki su ga prevarili.

Poseban je primjer Grga Lesić koji ima neobičnu biografiju jer je živio u Trstu, čak Kairu, a Stadler ga je bio imenovao upraviteljem nadbiskupijskih dobara. Bilo bi zanimljivo odgometnuti tko je Lesić i kako je pridobio Stadlera da mu povjeri tako važno mjesto. Kad su se razišli, onda je ukrao neke dokumente i dao ih Đorđu Nastiću koji je napisao knjigu Jezuite u Bosni u kojoj je zloupotrijebio dokumente protiv Stadlera koje mu je Lesić dao. I najbolja stvar se može izokrenuti i zlobno interpretirati. Krešić navodi da je Nastićevu knjigu finansirala srpska država da bi se pokazalo „kako austrougarska vlast i razna katolička društva preko nadbiskupa Stadlera tajno potpomažu ‘katoličku propagandu’ u Bosni“ na uštrb ostalih. (str. 131-136). Prema nekim izvorima Nastić je bio srpski i austrijski špijun.

Svećenik u principu mora biti naivan jer mora ljudima u startu vjerovati, a ne može prvo sumnjati ili smatrati ih lopovima i varalicama. Ljude se ne poznaje pravo dok se ne počne s njima raditi. Lako je kavu pitи i neobavezno časkati. Stara je izreka da je đavao rekao kad je izmišljen novac da je stekao brata. Često je velik problem to što neki ljudi misle da znaju, a ne znaju, i to teško shvaćaju i još teže prihvataju. Inače ima puno dobrih radnika, ali vrlo malo uspješnih upravitelja.

Ako nema uspješnih upravitelja, dobri radnici nisu dovoljni za uspjeh firme.

Zanimljivosti:

Odlučnost - isusovci i Vlada htjeli su bogosloviju u Travniku, no nadbiskup ju je sagradio u Sarajevu.

Čim je došla u Sarajevo struja 1895., odmah je uveo i u katedralu (str. 32).

Htio je uz katehetski graditi i svećenički dom (str. 94).

Bio je kupio dvije krasne zgrade: onu u kojoj je bilo smješteno Zborno zapovjedništvo na Miljackoj, koja je i danas vrlo lijepa zgrada (Srednja poljoprivredna škola), i Babićevu kuću uz katedralu gdje je danas apoteka uz desnu stranu katedrale.

Zanimljivo je bilo onda, a i danas, da Stadler sam sebe svrstava u Bošnjake i na jednom vitraju katedrale piše da su ga poklonili Bošnjaci (katolici) Sarajeva (str. 29). Tada je to bio drukčiji pojam, nego danas.

Stadler je pokrenuo novine Hrvatski dnevnik u Sarajevu.

Nekad je bio i lukav pa je dozvole od nuncija tražio post factum.

U Americi kanonik Košćak malo je skupio novca.

Jednom piše Strossmayeru: „Ono što ste mi obećali dogodine, molim vas uplatite sad, jer sam u krizi.“

Nekad se uzdao, reklo bi se preko mjere, u Providnost Božju tako da je nešto počinjao graditi „bez

ijedne krajcere“ (str. 70, 74).

Bila je široka akcija da ga se makne iz Sarajeva, ipak je uspio ostati do smrti sarajevski nadbiskup.

Najvažniji zaključak knjige je da nakon Stadlerove smrti nije ostalo dugova, što je osim materijalnog i moralno važno. To svjedoči i njegov tajnik Tvrtković (Josip Stadler. Prvi vrhbosanski nadbiskup. Iz mojih zapamćenja /Zagreb: 2017./, str. 79, 82, 84). Jedna ilustracija to potkrepljuje kad nadbiskup piše nuncijsku u Beču 1900. „da su travničko sjemenište i gimnazija bez duga“ (str. 40).

A i da je ostalo dugova, izišli bi na površinu jer bi banke i druge institucije potraživale dugove s obzirom na to da to kod njih lako ne zastarijeva. A ostala je tako velika imovina Nadbiskupiji i se strama da i danas živimo u tim zgradama. Netko reče koliko je Stadler napravio, mi ne možemo ni okrečiti. Jedan od parametara Stadlerove graditeljske veličine može biti usporedba s mostarskim i banjolučkim biskupima i provincialima. Po onom što se zna, nitko nije ni blizu sagradio kao Stadler, a moglo bi se čak reći da svi zajedno nisu napravili koliko Stadler.

Autor procjenjuje tadašnju nadbiskupijsku imovinu na između 5 i 6 milijuna kruna (198.). Za neku orientaciju možemo navesti da autor smatra kako je bogoslovija koštala 200 000 forinti (=400.000 kruna). Forinte su 1892. zamijenjene krunama

u odnosu 1 for jednako 2 krune. No, obje valute bile su u optjecaju sve do 1990. godine. Autor cijeni da je jedna forinta 1892. vrijedila današnjih 10,2 eura, odnosno 1 kruna vrijedila je oko 5 eura. (str. 23, 49). To znači da bi imovina Nadbiskupije vrijedila u to vrijeme oko 25 milijuna eura. Sva osporavanja, napadi i klevete ne mogu to umanjiti. I u Stadlerovu slučaju vrijedi ona: Tko nema protivnika, ništarija je.

Prof. Krešić je ovom studijom popunio jednu važnu prazninu iz Stadlerova djelovanja. Teško je bilo prihvatići se ove teme jer nije baš teološka i striktno povijesna, i trebalo se baviti pomalo njemu stranim temama kao što su: finančije, građevine, krediti, zemljišta. Zaslužio je titulu bar začasnog kanonika i sluge Malog Isusa, a svakako je postao „priatelj Malog Isusa“.

Da ne bi ostala jednostrana slika, treba dodati da je nadbiskup objavio 15-tak knjiga, preveo Novi zavjet i uz sve to vodio Nadbiskupiju i Družbu sestara Služavki Malog Isusa. Hvala mu za to i za sve ostalo što je učinio za dijecezanske svećenike, Nadbiskupiju i sestre, kao i svu mjesnu Crkvu.

Ako je Stadler negdje loše investirao, svakako odlična mu je „investicija“ osnivanje Družbe sestara Služavki Malog Isusa. One trajno svjedoče i produžuju njegovu duhovnost, posebno njegovu brigu za siromahe, i tako živi Stadler i

njegovo djelo. Sestre puno čine da se populariziraju njegove ideje, njegov primjer svećenika i biskupa - kroz molitve i stalno obilježavanje Stadlerova dana smrti (8. u mjesecu), kroz organiziranje raznih skupova, kroz djelovanje Prijatelja Malog Isusa i kroz objavljivanje knjiga. Tako da je i postulaturi na čelu s prof. dr. Pavom Jurišićem lakše ostvarivati sve što je potrebno za Stadlerovo proglašenje blaženim.

Spomenuti tajnik Tvrtković tvrdi da je Stadler bio u molitvi i „trajnomo sjedinjenju s Bogom“ i u tom je „ključ njegove svetosti, njegove veličine i čudesnih uspjeha“ (Josip Stadler, str. 62). Sigurno, bez toga se ne može razumjeti lik i djelo sluge Božjega Josipa Stadlera koji će biti, ako Bog da, i službeno proglašen svetim, no i danas mu se može svatko utjecati kao svecu. Što se tiče potrebnih čudesa za proglašenje blaženim i svetim, pa biskup Strossmayer je Stadlera za života nazvao čudotvorcem i to stoji do danas. Ako je on za života činio čudesa, onda ih zasigurno i sada čini. Svjedoče to i brojne pločice zahvalnosti na njegovu grobu u sarajevskoj katedrali. Da je puno opstalo, i to nakon tri rata, od onoga materijalnog i duhovnog što je učinio, to su već dovoljna čudesa.

Franjo Topić

IN MEMORIAM

+ FRA SERAFIN HRKAĆ

Stugom, ali i vjerom, te nadom u konačno uskrsnuće obavještavamo da je u utorak, 13. travnja 2021., u Sveučilišnoj kliničkoj bolnici Mostar, okrijepljen sv. sakramentima, u Gospodinu preminuo njegov sluga svećenik fra Serafin Hrkać u 79. godini života, 61. godini redovništva i 55. godini svećeništva.

Osim službi koje je obnašao u svojoj zajednici Franjevaca manje braće, fra Serafin je bio u dugogodišnji član znanstvenog vijeća Časopisa za teološka i međureligijska pitanja – *Vrhbosnensis*, Katoličkog bogoslovnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu.

Fra Serafin Hrkać rođen je 18. kolovoza 1942. od oca Franje i Majke r. Bondža. Kršten je 2. rujna iste godine 1942. Osnovnu školu, niže razrede od I. do IV., pohađao je u rodnom mjestu Izbičnu i Crnču. V. i VI. razred završio je u Crnču školske godine 1953./1954. i 1954./1955., a više razrede Osnovne škole VII. i VIII. razred na Širokom Brijegu školske godine 1955./1956. i 1956./1957. Gimnaziju je pohađao u Sinju i u Dubrovniku gdje je i maturirao. U Franjevački je red stupio 16. srpnja 1960. godine, te je otada proboravio godinu dana u Novicijatu na Humcu.

Filozofsko-teološki studij pohađao je u Sarajevu i u Rimu. U Sarajevu na Teološkom fakultetu studirao je od 1961. do 1966. godine. Za svećenika je zaređen 11. listopada 1966. godine. Fakultet klasične filologije pohađao je u Rimu od 1966. do 1971. godine, te je te godine i doktorirao disertacijom: *Vita et opera humanistae Nicolai Modrušiensis – De mortalium felicitate dialogus / editio critica, fontes et analysis philologica /* (Život i djela humanista Nikole Modruškog – Dijalog o sreći smrtnika). Ova je doktorska diploma nostrificirana na Sveučilištu u Zagrebu gdje je Serafin Hrkać promoviran u Doktora znanosti 1976. godine.

Tijekom svoga nastavnog djelovanja predavao je grčki i latinski jezik, logiku i povijest filozofije u Franjevačkoj klasičnoj gimnaziji na Poljudu u Splitu od 1971. do 1973. godine, a od 1973. do 1987. u Franjevačkoj klasičnoj gimnaziji u Visokom predaje klasične jezike latinski i grčki. Od godine 1987. živi i radi u Franjevačkom samostanu na Širokom Brijegu. Tu je knjižničar u knjižnici Franjevačkog samostana i kustos samostanskog muzeja. U to je vrijeme također profesor klasičnih jezika (latinskog i grčkog) i talijanskog jezika u Novicijatu u Franjevačkom samostanu na Humcu kod Ljubuškog, te jedno vrijeme i u Franjevačkom sjemeništu na Humcu.

Od 1992. godine predaje latinski jezik na Pravnom fakultetu Sveučilišta u Mostaru, a od 1994. filozofiju odgoja, etiku i filozofiju religije na Pedagoškom fakultetu Sveučilišta u Mostaru. Uz nastavnu djelatnost profesor se Hrkać bavi prevoditeljskim i istraživačkim radom iz filologije, filozofije i leksikografije. Suradnikom je u mnogim stručnim časopisima.

Drugi je doktorat postigao 1996. na Sveučilištu u Sarajevu disertacijom „Izlaganje o univerzalijama u djelu Antuna Žderića“ - *Enchyridion in universam aristotelico-scoticam logicam*. Na Pedagoškom, a poslije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Mostaru redoviti bio je profesor, te prvi pročelnik Odsjeka za studij filozofije, čiji je inicijator utemeljenja. Također je inicijator i utemeljitelj Odsjeka za studij latinskog jezika i njegov pročelnik. Serafin je inicijator utemeljenja Instituta za latinitet Sveučilišta u Mostaru, koji je osnovan 2004., te je bio njegov ravnatelj. Fra Serafin je bio imenovan za prvog voditelja poslijediplomskog studija „Jezici i kulture u kontaktu“ 2005. koji je započeo raditi pri Pedagoškom fakultetu, a uspješno nastavio s radom i na Filozofskom fakultetu. Bio je i predsjednik Počasnog odbora za obilježavanje 25. obljetnice Sveučilišta u Mostaru, a za 35. obljetnicu Sveučilišta, 24. studenog 2012. godine, dobio je „Priznanje za jačanje i razvitak Sveučilišta u Mostaru“.

Bio je redoviti član Hrvatskog društva za znanost i umjetnost od 2000. godine, a 2002. godine izabran je za Dopisnog člana Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, u Odjeljenje humanističkih znanosti. Godine 2008. Izabran je za redovnog člana ANU BiH. Bio je autorom velikog broja znanstvenih studija.

Fra Serafinu zahvaljujemo za primjer njegova kršćanskog života i svećeništva koje se napajalo na vrelu koje je crpilo svoju snagu iz života sv. Franje Asiškog kojeg je cijelog svoga života slijedio te ostao tihi i skromni fratar, premda izvrstan profesor i znanstvenik. Iskreno mu zahvaljujemo i za njegovo djelovanje u časopisu *Vrhbosnensia*.

Josip Knežević

