

17

Studia Vrhbosnensia

ZA SLOBODU STVORENI

**ZA
SLOBODU
STVORENI**

SARAJEVO: KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
ZAGREB: GLAS KONCILA
2013.



ZA SLOBODU STVORENI

Zbornik radova povodom 70 godina života i 35 godina profesorskog djelovanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu profesora dr. sc. Tomislava Jožića

SARAJEVO: KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
ZAGREB: GLAS KONCILA
2013.





Prof. dr. sc. Tomislav Jozić

ZA SLOBODU STVORENI

Zbornik radova povodom 70 godina života i 35 godina profesorskog djelovanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu profesora dr. sc. Tomislava Jožića

Niz: Studia Vrhbosnensia - 17
Urednik: Darko TOMAŠEVIĆ
Lektura: Marija ZNIKA
Korektura: Drago ŽUPARIĆ, Darko TOMAŠEVIĆ, Bojan IVEŠIĆ,
Oliver JERKOVIĆ, Gabrijel JUKIĆ, Stjepan MOSTA-
RAC, Marko ŠKRABA, Ljubo ZELENKA
Priprema za tisak: Darko TOMAŠEVIĆ
Tisak: Suton d.o.o., Široki Brijeg
Naklada: 300 komada
Izdavač: Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Pridružena članica Univerziteta u Sarajevu
Suizdavač: Glas Koncila, Kaptol 8, Zagreb
Tel.: 01/4874 315; faks: 4874 319; e-pošta: prodaja@glas-
koncila.hr; www.glas-koncila.hr
Za suizdavača:
Stjepan Pogačić
ISBN 978-953-241-379-3
CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne i
sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 829660

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo

272-4(082)
929 Jozić T.
012 Jozić T.

ZA slobodu stvoreni : zbornik radova povodom 70 godina života i
35 godina profesorskog djelovanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu
u Sarajevu prof. dr. sc. Tomislava Jožića / uredili Drago Župarić, Karlo Viša-
ticki. - Sarajevo : Katolički bogoslovni fakultet ; Zagreb : Glas Koncila, 2013.
- 311 str. ; 24 cm. - (Niz Studia Vrhbosnensia ; 17)

Biografija i bio-bibliografija: str. 304-308 ; bibliografske i druge bilješke uz
tekst.

ISBN 978-9958-747-33-5
1. Župarić, Drago

COBISS.BH-ID 20277766

Studia Vrhbosnensia - 17

ZA SLOBODU STVORENI

Zbornik radova povodom 70 godina života i 35 godina profesorskog djelovanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu profesora dr. sc. Tomislava Jožića

Uredili

Drago ŽUPARIĆ
Karlo VIŠATICKI

Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet
Zagreb: Glas Koncila
2013.

PREDGOVOR

Katedra je moralne teologije na sjednici Fakultetskog vijeća Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu izrazila želju da uredi jedan zbornik u čast prof. dr. Tomislava Jožića povodom njegove 70. obljetnice života te je u tom smislu zatražila i potporu Fakulteta u ostvarenju ovoga projekta. Sadašnji predsjednik Katedre doc. dr. Drago Župarić preuzeo je zadaću kontaktirati kolege u našoj matičnoj kući, kao i one s drugih teoloških učilišta hrvatskoga govornog područja, da svojim pisanim priložima pridonesu realizaciji ovoga djela. Plod je tog zalaganja ovaj zbornik koji izlazi u našem nizu „Studia Vrhbosnensia“, a kojemu je dan naslov *Za slobodu stvoreni*. Sloboda je jedna od moralnih vrednota. Naime, čovjek se slobodno odlučuje za svoja opredjeljenja, a negacija slobode je zlo – grijeh. U Pavlovoj varijanti to zvuči ovako: *Za slobodu nas Krist oslobodi!* (Gal 5,1). Upravo te ideje odražava naslov Zbornika.

Knjiga izlazi u Godini vjere koju je proglasio i na pedesetu obljetnicu početka Drugog vatikanskog koncila svečano otvorio papa Benedikt XVI. Papa je Godinu vjere predstavio kao hodočašće pustinjama suvremenog svijeta. Kada hodočasnik kreće na svoj hodočasnički put, on sa sobom nosi ono najnužnije i najpotrebnije, ono što će mu biti od koristi da bi stigao do cilja. Nisu to stvari koje će ga opteretiti i omesti na njegovu putovanje, nego samo ono što je doista od koristi. Papa naglašava da i na ovo hodočašće pustinjama suvremenog svijeta treba ponijeti ono najnužnije i najkorisnije, upravo ono čime je Gospodin opremio svoje učenike poslavši ih na njihovo misijsko putovanje i rekavši da ne nose sa sobom ni kese, ni torbe, ni obuće, nego samo evanđelje i vjeru Crkve čiji su svijetli izraz dokumenti Drugog vatikanskog koncila i Katekizam Katoličke crkve, objavljen prije dvadeset godina.

Apostolsko vjerovanje počinje riječima: „Vjerujem u Boga, Oca svemogućega, Stvoritelja neba i zemlje“. To nam je poznato još iz vremena vjeronaučne pouke koju smo najprije primili u roditeljskoj kući, kasnije produbljivali prvotno u svojim župnim središtima pod vodstvom pastira koji su postavljeni da nas uvode u vjeru i vode kroz život, a zatim u međusobnim susretima ili vlastitim produbljivanjem vjere studijem i molitvom.

U ljudskoj je povijesti iskustvo vjere imalo svoj razvoj. Najprije je čovjek doživljavao Boga u životu svoje obitelji kao Dobroga i Svemogućega, zatim postupno spoznaje iskustvo Boga kao Stvoritelja neba i zemlje. Čovjek je tek onda kada se je vjera ukorijenila duboko u ljudima, na temelju stjecanih iskustava vjere, mogao osjetiti u svojem životu da ta pozitivna snaga upravlja i poviješću njegove obitelji i poviješću naroda, snaga koja u svojoj ruci drži prirodne pojave, povijest naroda i povijest ljudskoga roda. Zato mi u *Vjeronanju* najprije ispovijedamo: *Vjerujem u Boga, Oca svemogućega*, a tek zatim Boga prepoznavamo kao *Stvoritelja neba i zemlje!* To je zapravo izraz našega ljudskog iskustva. Čovjek se najprije osjeća kao dio određene obitelji, kao dio određenog naroda, a tek zatim kao dio velikoga, sveukupnog ljudskoga roda. Konkretni životni prostor čovjeka, kao i prostor njegova bitka, najprije je mali dio zemlje, onaj na kojem on živi i koji naziva svojim zavičajem i svojom domovinom, a tek onda se može vidjeti kao stanovnika neba i zemlje, svemira.

Nebo, zemlja, svemir i svijet u kojem živimo Božje su djelo. Mi živimo na zemlji koju nam je Bog dao da se na zemlji plodimo i množimo i sebi je podložimo. Mi smo ovo „sebi“ doslovno shvatili i objeručke prihvatili pa zemlju i svemir istražujemo, od njezina bogatstva pravimo proizvode, trošimo i bacamo, a tek smo polako i na rubu postali polako svjesni koliko taj dar Božji razaramo i pljačkamo, misleći naivno kako sve pripada nama i da nikome za to ne trebamo odgovarati, pa ni Bogu. Ipak, zemlja nam je samo iznajmljena, i to samo na neko vrijeme, a što mislimo da je naše vlasništvo, zapravo je dar Božji da se odgovorno poslužimo njime i na zemlji život održimo, pa sve na kraju predamo budućim naraštajima.

Bog, Otac vječni, poslao nam je u punini vremena svojega Sina Isusa Krista, koji je začet po Duhu Svetom, rođen od Marije Djevice. On nam se očitovao kao Božja ljubav u svijetu jer je sama sebe predao da nas otkupi. Međutim, nije nas ostavio kao siročad, nego nam je poslao svojega Duha da nas upućuje u svu Istinu. Duh nas Božji uči kako ćemo ljubiti Boga i čovjeka, kako odgovoriti na ovu ljubav u konkretnoj stvarnosti života na zemlji.

To su teme kojima se bave prilozi doneseni i u ovoj knjizi. Pred nama se nalazi ukupno četrnaest priloga; deset priloga izradili su profesori koji su aktualni djelatnici našega Fakulteta ili su neko vrijeme bili predavači na ovoj visokoškolskoj ustanovi ili pak predaju na Teološko-katehetskom institutu u Mostaru (Marinko Perković, „Moralnost i duhovnost“; Zorica

Maros, „Etička vrijednost oprosta kao iskustva Božje ljubavi“; Ante Komadina, „Čuvstveni i spolni odgoj osoba s posebnim potrebama u skladu s kršćanskim čudorednim načelima“; Mato Zovkić, „Pavlove smjernice kršćanskim obiteljima u grčko-rimskom socijalnom okružju“; Božo Odobašić, „Od iskustva nepravde do spoznaje pravde - Pravedni Bog i socijalna nepravda u Bibliji SZ“; Ilija Čabraja, „Očuvanje stvorenja“; Franjo Topić, „Ivan Pavao II. i Europa - Općenito o Europi“; Niko Ikić, „Sotonsko djelovanje i egzorcizam“; Drago Župarić, „Izazov duhovnog vodstva“; kao desetog ovoj devetorici kolega pridružujem i Stanka Lasića, profesora na našem Teološko-katehetskom institutu u Mostaru, a on nam donosi prilog pod naslovom „O nepovredivosti ljudskog života prije rođenja prema učenju bl. Ivana Pavla II.“; četiri priloga napisali su profesori s drugih ustanova (Velimir Valjan, profesor na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu, „Socijalni nauk Crkve u 19. i 20. stoljeću - Moralno-teološki vid“; akademik Ljubomir Berberović, redovni član Akademije nauke i umjetnosti BiH, „Bioetika i genetičko inženjerstvo: Paul Berg“; Luka Tomašević, profesor na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Splitu, „Znanstveno istraživanje između etike života i principa opreznosti“; Stjepan Baloban, profesor na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, „Vjernik laik u javnom životu“). Prilozi su podijeljeni u pet tematskih cjelina: Moral (5), Bioetika (2), Sveto pismo (3), Opće teme (2), Duhovnost/dogmatika (2).

Valja nam ovdje zahvaliti svim autorima za poslane priloge kao vrijedan dar koji su priložili kao čestitku za 70. rođendan prof. dr. Tomislava Jozića koji je punih 35 godina života proveo kao profesor na ovoj visokoškolskoj ustanovi te je bio učitelj mnogih naraštaja studenata ovoga učilišta Vrhbosanske nadbiskupije od 1977. godine do danas. Drago mi je da mu kao njegov nekadašnji student, zatim i kao suradnik u pastoralnoj službi na Župi Uznesenja Blažene Djevice Marije na Stupu, a sada i kao kolega u profesorskoj službi u ime svih naraštaja profesora i studenata ovoga visokoškolskog učilišta mogu predati ovu čestitku za njegov životni jubilej i zaželjeti mu Božji blagoslov na daljnjem putu života.

Sarajevo, 17. siječnja 2013., na spomen sv. Antuna, opata.

Pavo Jurišić, dekan KBF-a

MORALNOST I DUHOVNOST

Marinko PERKOVIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH - 71000 SARAJEVO

Sažetak

U ovom članku autor promatra moralnost i duhovnost kao dvije komplementarne i sjedinjene stvarnosti. On polazi od premise da je nemoguće, u svim segmentima ljudskoga života, moralno se vladati bez autentične i jake duhovnosti. Stoga smatra da je štetno odijeliti duhovni život od moralnoga. Ova se misao provlači kroz sva tri poglavlja. U prvom poglavlju autor govori o odnosu između moralne teologije i duhovnosti. On pritom daje prednost duhovnosti jer je ona ta koja omogućuje i ono što moral sam po sebi ne može ostvariti. Nabrajajući glavne smjerove kršćanske duhovnosti, autor smatra da su za današnje prilike najprikladniji oni smjerovi koji crpe snagu u kontemplaciji a usmjereni su na akciju. Drugo je poglavlje posvećeno trima etapama moralnog i duhovnog odgoja. U duhu katoličke tradicije, autor opisuje tri faze ili puta tog razvoja: put očišćenja, put prosvjetljenja, put sjedinjenja. Analizom svakog pojedinog puta on ukazuje na to da moral po kojem bi se trebali ravnati kršćani nije samo onaj koji je sadržan u Dekalogu, već i onaj koji je naviješten u Govoru na gori. Taj moralno-duhovni put jest ujedno put svetosti na koju su pozvani svi kršćani. U trećem i ujedno najdužem poglavlju govori se o važnosti molitve u moralno-duhovnom životu. Misao vodilja tog poglavlja jest ova: zakon molitve jest zakon vjerovanja, a zakon vjerovanja jest zakon djelovanja. Molitva je hrana i moralnosti i duhovnosti te je stoga prevažna za kršćanski život. Budući da se ideal kršćanske moralnosti nalazi na iznimno visokom stupnju, autor u zaključku potvrđuje početnu premisu kada tvrdi da bez autentične i jake duhovnosti nema cjelovito življene moralnosti.

Ključne riječi: moralnost, duhovnost, moralno-duhovni odgoj, Dekalog, Isusov Govor na gori, darovi Duha Svetoga, svetost, stupnjevi molitve, odaje duše, savjest.

Uvod

Svatko onaj tko ozbiljno shvaća kršćansku vjeru i moral, vrlo brzo dođe do zaključka da u životnoj svakodnevnici nije moguće dokraja moralno živjeti bez autentične i jake duhovnosti. Ta činjenica inspirirala je i ovo moje promišljanje, to više jer su

od samih početaka kršćanstva pa sve do novijih vremena, moralnost i duhovnost bile neodvojive teološke discipline. Naime, moralnost i duhovnost sačinjavale su i sačinjavaju (premda se danas odvojeno studiraju) jednu stvarnost iako se po svojoj naravi međusobno razlikuju. U čemu se sastoji ta razlika? Odgovor je jednostavan: kršćanin u svojem životu može činiti dobra djela, pomagati drugima, živjeti pošteno i čestito, a da ipak sva ta i druga njegova djela, iako kreposna i moralna, ne budu po sebi i duhovna. Da bi postala duhovna, ona moraju biti učinjena ne samo s ispravnom moralnom nakanom već i iz ljubavi prema Bogu i po nadahnuću Duha Svetoga. Duh Sveti, naime, igra presudnu ulogu u duhovnom životu kršćanina. On prosvjetljuje našu pamet i srce kako bi u konkretnom djelovanju razabrali što je volja Božja. A to duhovno razabiranje ili razlučivanje jedna je od važnijih tema u duhovnoj teologiji.¹

Još nešto treba naglasiti na samom početku ovog promišljanja. Naime, teško je, što više i štetno, odijeliti duhovni život od moralnoga. Duhovni život potiče moralni život, a ovaj drugi preduvjet je prvoga.² Za primjer može poslužiti odnos između morala i liturgije kao privilegiranog izvora duhovnosti: i samo nam naše vjerničko iskustvo govori o moralnoj važnosti liturgije te liturgijskoj važnosti morala. Da bi kršćanin plodonosno sudjelovao u liturgijskom slavlju, on mora biti za to moralno pripravljen. S druge strane, kršćanski moral pretpostavlja i zahtijeva liturgijsko iskustvo. A liturgijsko iskustvo promiče ne bilo kakav već visok stupanj moralnosti i nužno se proteže na konkretni život. Trenuci šutnje, čitanje i oslušivanje Božje riječi, povlačenje u vlastitu nutrinu i meditiranje, sastavni su dijelovi kršćanskog života u kojemu se kontemplativni i aktivni moment međusobno isprepleću i upućuju jedan na drugi. Istinsko kršćansko djelovanje pretpostavlja kontemplaciju, isto kao što kontemplacija pretpostavlja akciju.³ I eto nas nužno na zajedničkom tlu morala i duhovnosti.

1. Odnos između moralne teologije i duhovnosti

I s teološko-znanstvene točke gledano lako se može zaključiti da su moralna teologija i duhovnost veoma bliske teološke discipline. Obje

¹ Vidi u: T. GOFFI, *Etica cristiana trinitaria* (Bologna: 1995.), 37-52, 129-141.

² Usp. Ch. A. BERNARD, *Introduzione alla teologia spirituale* (Casale Monferrato: 1994.), 124.

³ Vidi: P. CARLOTTI, *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo* (Roma: 2008.), 37-44, 65-71.

se tiču praktične strane ljudskog života. Premda im je materijalni objekt identičan – ljudski život u svojoj cjelovitosti – pod formalnim vidom one se ipak razlikuju. Moralna teologija, naime, prvenstveno promatra strukturu ljudskog djelovanja iznalazeći i određujući pritom norme koje ga reguliraju. Njezina je metoda dakle racionalna. U njoj ljudsko iskustvo nema onoliku normativnu snagu kao što je ima u duhovnosti.⁴ S druge pak strane, duhovna teologija promatra prvenstveno egzistencijalni razvoj kršćanskoga života. Zakoni koje ona određuje ne znače nužno i obvezu. Oni su radije praktična pravila koja osvjetljavaju duhovni hod svake osobe. Tako na primjer, duhovna se teologija ne zadržava na obvezi molitve, već studira njezine načine i evoluciju. Metoda duhovne teologije mora dakle nužno voditi računa o ljudskom iskustvu. Riječ je o iskustvu kako onih koji su dostigli puninu duhovnoga života tako i onih koji su na putu prema njemu. Isto tako ona vodi računa i o općem iskustvu iz kojeg se mogu izvesti određena pravila božanskog djelovanja u duši, kao što su na primjer ignacijska pravila za raspoznavanje duhova ili normativni opis putnog plana koji usmjerava dušu k jedinstvu s Bogom, prema svetom Ivanu od Križa. Povezanost između moralne teologije i duhovnosti je dakle unutarnja. Prema ekspertu za pitanja duhovnosti Ch. A. Bernardu, duhovna teologija pretpostavlja moralnu teologiju, ona je što više njoj podređena. Zašto? Zato što moralna teologija vodi do potpune konkretizacije kršćanskoga života, do uspostavljanja dijaloga s Bogom, dijaloga čija pravila istražuje i provjerava teologija duhovnosti.⁵

I uz poštovanje Bernardova mišljenja, imajući u vidu kršćanski odgovor na smisao ljudskog življenja ovdje na zemlji, ipak bi se usudio dati prednost duhovnosti jer je ona ta, ako je autentična, koja omogućuje činiti i ono što moral sam po sebi ne može ostvariti. Kad to tvrdim, pred sobom imam patrističku teološku misao koja nije pravila razliku između morala i duhovnosti. Prema ocima, ono što mi danas nazivamo duhovnost, nije ništa drugo doli krajnji domet kršćanskoga morala, izričaj evanđeoskog poziva na savršenstvo prema kojemu bi trebao težiti svaki kršćanin. Boljem upoznavanju otačkog morala pripomažu glavni smjerovi ondašnje duhovnosti koji su bili trajna inspiracija kršćanskog življenja, a to su: duhovnost mučeništva, ideal djevičanstva, duhovnost pustinjaka i monaha.

⁴ O važnosti ljudskog iskustva u moralnoj teologiji, napose imajući u vidu činjenicu da Katolička crkva nema uvijek unaprijed pripremljene odgovore na sve probleme današnjice, vidi D. TETTAMANZI, *Temi di morale fondamentale* (Milano: 1975.), 51-66.

⁵ Usp. Ch. A. BERNARD, *Teologia spirituale* (Cinisello Balsamo: 1987.), 64-67.

Značajno je to da su ti ideali vrijedili, kažu upućeni, za sve ondašnje kršćane. Moral se otaca stoga ne može ne samo shvatiti već i upoznati ako se ne vodi računa o njegovoj zavidno visokoj duhovnoj razini prema kojoj on teži.⁶

Činjenica je da se danas teološke discipline studiraju odvojeno. Ne zanemarujući patrističku viziju morala i duhovnosti koja je inspirirala i srednjovjekovnu teološku misao, što više uvažavajući je, ovdje bih iznio neke zajedničke konstitutivne elemente suvremene postkoncilske moralke i duhovnosti, i to onako kako ih vidi talijanski moralist Paolo Carlotti: 1. Prva zajednička značajka moralke i duhovnosti jest njihovo oslanjanje na Sveto pismo koje, prema Drugom vatikanskom koncilu, treba biti duša cijele teologije. 2. Druga značajna komponenta je postavljanje Isusa Krista u središte moralnog i duhovnog života. Danas se naime ističe (kao što je to činio sveti Toma Akvinski) da je osoba Isusa iz Nazareta put k Bogu. Isticanje te činjenice može se promatrati kao reakcija na prigovore da je katolička teologija odviše teološka a premalo kristološka. 3. Treća zajednička komponenta je ispravno vrednovanje antropološkog obrata u suvremenoj teologiji koji više privilegira induktivni put negoli onaj deduktivni. Induktivni put, naime, na odgovarajući način vrednuje ne samo ono što je esencijalno već i egzistencijalno te nas usmjerava na personalističko oblikovanje morala i duhovnosti. 4. Četvrti element jest zajednički napor da se izbjegnu neka nazadujuća promatranja kršćanske stvarnosti. Među njih treba ubrojiti pretjerano povlačenje u sebe i individualizam. Obje te danosti ne vode dovoljno računa o izgradnji društva prema Božjem nacrtu niti o zajedničarskoj dimenziji kršćanskog života. 5. Peta komponenta je široko područje ekumenskog, međureligijskog i međukulturnog dijaloga. Taj dijalog teži k ponovnom otkrivanju onoga što je zajedničko svima nama s ciljem da kroz životne poteškoće, od kojih nitko nije imun, postanemo sve više autentični i vjerodostojni ljudi.⁷

⁶ Usp. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana* (Milano: 1992.), 244-246. Na str. 247-252 autor donosi sažetak Augustinove moralne teologije naglašavajući pritom da se Augustinova teološka misao opire današnjoj diobi između filozofije i teologije, dogmatike i duhovnosti, mistike i morala, između metafizike, psihologije i morala. Prema Pinckaersu, djela svetog Augustina jesu sve to istodobno.

⁷ P. CARLOTTI, *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo*, 101-102. O kristocentričnosti moralne teologije vidi IVAN PAVAO II., *Veritatis splendor*, br. 6-27. Vidi također R. TREMBLAY, *Cristo e la morale* (Roma: 1996.). Kada je riječ o deduktivnoj i induktivnoj metodi u duhovnosti, potrebno je reći ovo: duhovni se teolozi služe objema metodama, odnosno putovima. Deduktivna metoda se koristi kada je netko na početku duhovnoga života ili asketskog puta. Induktivna ili deskriptivna metoda se koristi kada je netko dosegao duhovnu zrelost ili je mističar. Usp. Ch. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, 91.

Vodeći računa o iznesenim zajedničkim komponentama suvremenog morala i duhovnosti, te imajući u vidu ne samo patrističke smjerove duhovnosti već i one koji su nastali nakon otačkog razdoblja, sve do naših dana,⁸ čini mi se da su za današnje prilike najprikladniji oni smjerovi koji crpe snagu u kontemplaciji, a usmjereni su na akciju, odnosno na formiranje ne samo boljih ljudi nego i boljih vjernika. To je zahtjev koji suvremeno čovječanstvo stavlja pred moralnu teologiju i duhovnost, imajući u vidu kompleksnu situaciju u kojoj se ono nalazi. U toj moralno-duhovnoj formaciji trebamo biti svjesni činjenice da nema dobrog vjernika bez dobrog i plemenitog čovjeka. Općepoznate humane (moralne) vrijednosti jesu pretpostavka i baza za one duhovne. Sama pak duhovnost, prema kojoj je po svojoj naravi usmjerena moralnost, ne poznaje kvalitativne skokove. Duhovne vrijednosti, koje stoje na vrhu ovozemaljske hijerarhije vrednota, pretpostavljaju humane (moralne) vrijednosti. Ove posljednje, ako su usvojene i življene, čine nas dobrim ljudima. Sjedinjene s duhovnim, čine nas uzornim kršćanima. Nije li smisao ovozemaljskog života upravo u tome: živjeti za moralne i duhovne vrednote. Tim više jer te vrednote, po božanskom providenju, sadržavaju u sebi iskru vječnosti. One nas dovode u direktni kontakt s Bogom. A kad je čovjek sjedinjen sa svojim Stvoriteljem, onda se ispravno postavlja i prema drugim (nižim) vrednotama i solidaran je sa svima, napose s najugroženijima. Eto razloga zašto su moral i duhovnost kao komplementarne praktične teološke discipline prevažne za suvremeno čovječanstvo. Čovječanstvo jednostavno vapi za moralno i duhovno izgrađenim osobama.

2. Tri etape moralnog i duhovnog odgoja

Počevši od 17. stoljeća duhovna se teologija počela sve više oblikovati kao samostalna teološka disciplina. Ona se tada promatra kao dio teologije koji govori o kršćanskom savršenstvu te o putovima koji do njega vode. Iz tog i takva vrednovanja proistekao je svojevrsni dualizam,

⁸ Riječ je ovim smjerovima: ideal bratstva (sv. Dominik, sv. Franjo Asiški), mistična duhovnost (sv. Terezija Avilska, sv. Ivan od Križa), idealni pastir duša (Tridentski sabor, sv. Franjo Saleški), apostol-misionar (sv. Ignacije Loyolski) te suvremene „proročke“ figure (sv. Edith Stein) i „solidarni mističari“ (bl. Majka Terezija). O tome opširnije u: E. BOLIS, „Modelli di vita spirituale nella storia della spiritualità“, G. ANGELINI – M. VERGOTTINI (ur.), *Invito alla teologia*, II., *Teologia morale e spirituale* (Milano: 1999.), 147-167.

kao da bi kršćanski život uključivao dva različita načina življenja odnosno dvije različite razine. Prva bi razina, u toj koncepciji, bila razina morala, a ona bi se ticala svih kršćana koji su dužni opsluživati Božje i crkvene zapovijedi. Druga bi se razina ticala malog broja vjernika, onih duhovnijih, a cilj bi joj bio postići savršenstvo posredstvom prakticiranja evanđeoskih savjeta koji su u međuvremenu postali objekt dviju disciplina različitih od morala, naime: asketike i mistike. Mora se priznati da je takav koncept predstavljao nazadak u odnosu na patrističku i skolastičku tradiciju, pa i samu evanđeosku viziju. Naime, u susretu s bogatim mladićem (Mk 10,17-31), Isus ne govori o savršenstvu kao o nekoj fakultativnoj obvezi koja bi bila pripuštena inicijativi pojedinaca, već kao o logičnom slijedu i kruni opsluživanja Dekaloga. Iz te danosti je očito da se moral i duhovnost tiču jedne te iste stvarnosti. Da bi ostao vjieran svojoj svrsi, a to je usmjeriti i privoditi stvorenja nebeskom blaženstvu, kršćanski se moral, tvrdi J.-L. Bruguès, mora transformirati u duhovnost.⁹

Da se moral i duhovnost tiču jedne te iste stvarnosti, postat će još jasnije iz govora o etapama duhovnog i moralnog odgoja. Oslanjajući se na prokušanu kršćansku tradiciju, moguće je govoriti o trima etapama kako duhovnog tako i moralnog rasta. Riječ je o ovim etapama -putovima: put očišćenja, put prosvjetljenja i put sjedinjenja. To nisu tri različita puta, nego tri etape istog puta na koji Krist poziva svakog čovjeka - kršćanina.

Prva etapa: put očišćenja. Ova etapa duhovne izgradnje pretpostavlja duhovno vodstvo te zahtijeva duhovnu disciplinu kako bi se izbjegli grijesi. Najbolji priručnik za tu početnu fazu je Sveto pismo popraćeno bilješkama i komentarima onih koji su se njime hranili i na njemu inspirirali. Te bilješke i komentari mogu biti i redovnička pravila. Budući da ova prva etapa uključuje i uvođenje u duhovnu borbu, ponajprije u vlastitom izvanjskom stavu a potom i na razini srca, potrebno je što bolje upoznati sebe. Za to je potrebno ogledalo – razmatranje evanđelja – koje baca svjetlo u našu nutrinu u kojoj jasno prepoznajemo svoje mane

⁹ J.-L. BRUGUÈS, *Dizionario di morale cattolica* (Bologna: 1994.), 362-364. Zanimljiv je zaključak što ga na kraju svoje knjige *Etica cristiana trinitaria* donosi talijanski moralist Tullo Goffi. To u stvari i nije uobičajeni zaključak već citat teksta što mu je za tu knjigu poklonio njegov prijatelj, također moralist, čije ime on ne spominje. U tom tekstu stoji da je taj anonimni moralist dugo godina veoma uspješno predavao moralnu teologiju. Pritom je zapostavljao autentično nutarnje duhovno iskustvo. Milošću je Božjom to spoznao te se svojevrijem prestao baviti moralnom teologijom da bi se posve posvetio duhovnosti. U njoj je našao ono za čim je u dubini duše čeznuo. Usp. T. GOFFI, *Etica cristiana trinitaria*, 161-162. Iz onoga što se dogodilo tom anonimnom moralistu osobno, vidim potvrdu valjanosti ove Bruguèsove teze.

i grijehe ali i božansko milosrđe. Ovdje je jako korisna, pa i nužna, praksa redovnog ispita savjesti. Ispitujući savjest, vjernik će se uspješnije boriti protiv grijeha i postizati željene kreposti te svoj život usmjeravati prema dobru.¹⁰ Slično se može reći i za moralnu izgradnju. Ona započinje još odmalena praktičnim poučavanjem temeljnih pravila moralnog života uz pomoć prikladnih odgojitelja, počevši od roditelja. Moralni odgoj započinje prihvaćanjem discipliniranog načina življenja koji se temelji na prokušanim moralnim normama. Te su norme prvenstveno sadržane u Dekalogu, jer on sadržava bitne zapovijedi i zabrane bez kojih je nemoguće zamisliti kvalitetan moralni život i rast u autentičnoj slobodi.¹¹ Prva etapa duhovnoga i moralnoga razvoja ili put očišćenja sastoji se dakle u opsluživanju Božjih zapovijedi. Onaj tko opslužuje te zapovijedi malo po malo pobjeđuje zlo koje je u različitim oblicima prisutno kako u nama samima tako i u ovome svijetu.¹²

Druga etapa: put prosvjetljenja. Druga je etapa predviđena za napredne u duhovnosti i moralnosti a posvećena je razvijanju kreposti putem vlastitog napora i izgradnje. U ovoj fazi vjernik ima veće iskustvo djelovanja Božje milosti kao i veliku glad za pravednošću koja se ispunja vršenjem milosrđa. Duh Sveti je prisutan u ovoj etapi tako što nas potiče na pobožnost i molitvu. On nas pripravlja za čišćenje srca, a čisto srce je nužno za kontemplaciju. Druga je faza obilježena i praktičnom mudrošću, a to je razboritost koja treba uvijek služiti ljubavi. Ta se praktična mudrost očituje u konkretnom prosuđivanju situacija, u našim odlukama i nakanama kao i u primjenjivanju evanđeoskih kriterija u konkretnom životu.¹³ S moralne točke gledišta promatrana, ova je etapa okarakterizirana posjedovanjem već izrađenog moralnog stava te zanosnim promicanjem kreposnog djelovanja. U ovoj se fazi nadvladava osjetilna ugodnost, draž nagrade i strah od kazne, koji su bili bitne odrednice na početku moralnoga odgoja. Dolazi se do ljubavi prema kreposti radi nje same, kao i do ljubavi prema bližnjima radi njih samih. U ovoj se etapi uči prakticiranje pravednosti i čestitosti, uči se iskreno ljubiti istinu i bližnjega, pa makar to zahtijevalo žrtvu koju nitko ne vidi. Biblijski tekst prikladan za ovu etapu jest Isusov Govor na gori (Mt 5 – 7). U tom Govoru Isus kritizira legalistički moral farizeja naslonjen na negativne zapovijedi Dekaloga, te zahtijeva veću pravednost, napredak u

¹⁰ Usp. S. PINCKAERS, *Pavlov i Tomin nauk o duhovnom životu* (Zagreb: 2000.), 227-228.

¹¹ Vidi: S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, 421-425.

¹² Usp. IVAN PAVAO II., *Sjećanje i Identitet* (Split: 2005.), 34.

¹³ Usp. S. PINCKAERS, *Pavlov i Tomin nauk o duhovnom životu*, 228.

kvaliteti srca koji kulminira u aktivnoj ljubavi. Ovdje je riječ o kvalitativnoj promjeni morala: načinjen je prijelaz od morala ograničenja do morala napretka, koji se temelji na velikodušnosti koja uvijek nadilazi ono što slovo moralnoga zakona zahtijeva, slijedeći spontanost i nadahnuće istinske ljubavi. U središtu puta prosvjetljenja stoji dakle teološka krepost ljubavi.¹⁴ Treba s blaženim Ivanom Pavlom II. naglasiti da put očišćenja pripravlja put prosvjetljenja. Naime, opsluživanje zapovijedi omogućava da se u osobnom životu otkriju vrednote. I tako se, u ozračju duhovnih i moralnih vrednota, put očišćenja pretače u put prosvjetljenja. Te vrednote osvjetljuju život onoga tko istinski radi na sebi i od njega čine kreposna čovjeka.¹⁵

Treća etapa: put sjedinjenja. Savršeni odnosno visoko moralni i duhovni ljudi su oni vjernici koji su se popeli na ovaj treći stupanj. Oni su očistili svoje srce te mogu vidjeti Božju prisutnost ne samo u Njegovim milostima i blagonaklonostima, već i u ljudskim patnjama kao i događajima koji nas mogu zbuniti. U ovoj fazi, dakle, ispunja se šesto blaženstvo koje ozdravlja oči srca te uvodi u uzvišenu kontemplaciju koja je kadra prihvatiti božansko svjetlo u svom njegovu sjaju, ali i podnijeti tamu bez zapadanja u bilo kakvu zabludu. U ovoj se fazi vjernik hrani mudrošću Duha Svetoga.¹⁶ Ovdje je riječ o potpuno zreloj osobnosti koju karakteriziraju dva elementa: potpuna vlast nad vlastitim činima te kreativna plodnost. Zahvaljujući tihoj ekspanziji tih sposobnosti, vjernik postaje sposoban sam odrediti smjer svojega života, usmjeriti vlastite čine prema višem cilju koji je dobar kako za njega samoga tako i za druge. On je ujedno sposoban strpljivo dovršiti, usprkos zaprekama i iskušenjima, životni projekt koji daje smisao, vrijednost i plodnost njegovoj egzistenciji. A ta je egzistencija uvijek otvorena za potrebe drugih. Vjernik koji se milošću Božjom popeo na ovaj treći stupanj, uvijek je dobar, pravedan, velikodušan, pravičan, milosrdan. Njega je lako prepoznati po djelima. Ova treća etapa moralno-duhovnog razvoja ujedno je stupanj koji su postigli mističari koji se žele potpuno sjединiti s Kristom kroz duhovne zaruke i duhovnu ženidbu. Da bi došlo do tog i takva sjedinjenja, odlučujuće je djelovanje Duha Svetoga koji svoje darove daje kada i kome On hoće.¹⁷ Osvrćući se na prethodne dvije

¹⁴ Usp. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, 425-429.

¹⁵ Usp. IVAN PAVAO II., *Sjećanje i Identitet*, 34-35.

¹⁶ Usp. S. PINCKAERS, *Pavlov i Tomin nauk o duhovnom životu*, 228-229.

¹⁷ Usp. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, 429-434. Jedna primjedba: ovdje je riječ o izvanrednim darovima, a ne o sedam darova Duha Svetoga koji su, po sakramentu krštenja, udijeljeni svim kršćanima.

etape, da bi se potom koncentrirao na ovu posljednju, blaženi Ivan Pavao II. naglašava: Očito je da etapa prosvjetljenja izvire iz etape očišćenja. S vremenom, onaj tko istinski i ustrajno slijedi Krista, „u sebi sve manje osjeća težinu borbe protiv grijeha, a sve više uživa u božanskome svjetlu koje prožima sve stvoreno“. Putovi očišćenja i prosvjetljenja su skladan uvod u put sjedinjenja. Put sjedinjenja je „posljednja etapa nutarnjeg hoda, ona u kojoj duša doživljava osobito sjedinjenje s Bogom“. To se sjedinjenje sastoji i ostvaruje u kontemplaciji božanskog Bića te u iskustvu ljubavi koja iz njega proizlazi.¹⁸

Iz predstavljanja ovih triju etapa moralno-duhovnog odgoja, a posve u sukladnosti s patrističkim i Tominim naukom, Isusov Govor na gori i darovi Duha Svetoga koji su apostrofirani u drugom i trećem stupnju moralno-duhovnog rasta i sazrijevanja, nisu namijenjeni nekoj duhovnoj eliti, već svim kršćanima. Oni pozivaju sve vjernike da se angažiraju na jednom te istom putu na kojem će svatko napredovati onoliko koliko bude mogao, prema vlastitom pozivu, uz pomoć božanske milosti.¹⁹ Taj jedan te isti put jest put svetosti na kojem su duhovnost i moralnost sjedinjene i usmjerene k istom cilju: ulazak u kraljevstvo nebesko. Svetost stoga nije rezervirana samo za odabrane pojedince, ona je namijenjena svima. To je evanđeoski nauk koji je, mnogo prije Drugog vatikanskog sabora,²⁰ u svojim djelima isticao iznimno mudar biskup: sveti Franjo Saleški.²¹

3. Važnost molitve za moralni i duhovni život

Nepobitna je činjenica da studiranje teologije i čitanje teološke literature samo po sebi ne čini čovjeka boljim.²² To može učiniti samo ona teologija koja se produbljuje u vjeri i koja vodi molitvi. Tek je tada teologija pravi razgovor o Bogu.²³ A molitva i vjera su poveznice cjelokupne kršćanske teologije s konkretnim životom.²⁴ Sve su te tri stvarnosti – molitva, vjera, konkretni život – međusobno povezane.

¹⁸ Usp. IVAN PAVAO II., *Sjećanje i Identitet*, 35-36.

¹⁹ S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, 434.

²⁰ Vidi: DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Lumen gentium*, br. 40.

²¹ Vidi: F. SALEŠKI, *Filotea. Uvod u pobožni život* (Zagreb: 2005.). F. SALEŠKI, *Teotim. Rasprava o Božjoj ljubavi*, (Zagreb: 2004.).

²² J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Sol zemlje. Kršćanstvo i Katolička crkva na prijelazu tisućljeća* (Zagreb: 2005.), 12.

²³ IVAN PAVAO II., *Testament za treće tisućljeće* (Zagreb: 2001.), 63.

²⁴ O međusobnoj povezanosti molitve i vjere vidi P. MIRABELLA, *Agire nello Spirito. Sull'esperienza morale della vita spirituale* (Assisi: 2003.), 178.

Naime, zakon molitve jest zakon vjerovanja, a zakon vjerovanja jest zakon djelovanja. Budući da čvrstina tog teološkog tropleta najviše ovisi o molitvi, potrebno je nešto više reći o njoj, tim više jer je ona jedno od najeminentnijih područja na kojem se susreću i međusobno isprepleću duhovnost i moral.²⁵

Pretpostavka od koje polazim jest ova: molitva treba biti temelj i izvor moralnoga života. Pritom sam svjestan činjenice da molitva, kao dijalog s Bogom, mora u svakom od nas dozrijevati, i to zajedno sa sposobnošću dijaloga s drugima. A molitva dozrijeva u vremenu, ona nas ujedno osposobljava da vladamo vremenom i da ga posvetimo Bogu. Molitva je u stvari vrijeme darovano Bogu.²⁶

Molitva je transcendentalna danost. Njezina je moć velika.²⁷ Ona nas više od bilo koje druge ovozemaljske vrijednosti uzdiže u sfere nadnaravnosti. Pritom nas potiče da ne zanemarimo potrebe i zahtjeve zemaljskoga života.²⁸ Što više, molitva je područje na kojemu kršćanin može bolje negoli na bilo kojem drugom području shvatiti teološko značenje svake životne situacije. Onaj tko iskreno moli, lako uviđa što mu je činiti, odnosno koji se moralni zahtjev, u određenom trenutku, stavlja pred njega.²⁹ Molitva je istodobno hrana moralnosti ali i najeminentniji izričaj duhovnosti. Ona izgrađuje duhovnog čovjeka te oblikuje u njemu dobre moralne predispozicije i sklonosti. Ona je privilegirano sredstvo formacije kršćanske savjesti.

Nije uvijek lako moliti. Ima trenutaka kada se kršćaninu ne moli, kada mu se molitva čini teškom. Jasno je da molitva zahtijeva napor.³⁰ Ali taj napor jest slatki napor koji je Bogu mio. Njemu je veoma draga

25 Ovdje ne namjeravam iznositi naučavanje moralne teologije o dužnosti molitve. Upućujem samo na djelo D. LAFRANCONI, „La preghiera del cristiano e della comunità“, T. GOFFI – G. PIANA (ur.), *Corso di morale*, V., *Liturgia* (Brescia: 1995.), 507-539.

26 Opširnije u: S. BASTIANEL, *La preghiera nella vita morale cristiana* (Casale Monferrato: 1991.). Vidi također: G. PIANA, „Preghiera“, F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (ur.), *Nuovo dizionario di teologia morale* (Cinisello Balsamo: 1990.), 978-987.

27 Ne treba biti preuzetan i pomisliti da Bog ispunja svaku našu molitvu. Bog ima svoju pedagogiju. On zna što nam je potrebno. Iskusni duhovni teolog Jordan Aumann kaže: Neke nam stvari Bog daje bez obzira molili mi ili ne. Neke nam stvari Bog nikada neće dati bez obzira koliko Ga mi molili. Neke nam pak stvari Boga daje samo ako Ga molimo. J. AUMANN, *Teologia spirituale* (Roma: 1991.), 282.

28 O potrebi molitve i rada na poseban je način govorio sveti Benedikt. Vidi A. GRÜN, *Sveti Benedikt – lik i poruka* (Zagreb: 2004.), 19-21.

29 Usp. P. MIRABELLA, *Agire nello Spirito. Sull'esperienza morale della vita spirituale*, 186.

30 Vidi: *Katekizam Katoličke crkve*, br. 2725.

ona molitva na koju se jednostavno prisilimo kad nam se ne moli.³¹ Isto je tako važno znati da onaj tko redovito moli, s vremenom dođe u takvo stanje da mu se sve više moli.³² Tako su činili sveci koji su, poput svetog Alfonza De Liguorija, znali reći da su se svi sveci spasili i postali svetima zahvaljujući upravo molitvi.³³ Evo kako sveta Faustina Kowalska obrazlaže potrebu molitve: „Molitva – Duša se oboružava molitvom za borbu svake vrste. Ma u kojem stanju se duša nalazila, ona treba moliti. – Čista i lijepa duša mora moliti, inače gubi svoju ljepotu. Duša koja teži čistoći mora moliti, inače ne dopijeva čistoći. Upravo tek obraćena duša mora moliti, inače će opet pasti natrag. Grešna, duša upala u grijeh, mora moliti da bi se mogla podići. Nema nijedne duše koja ne bi bila obvezana na molitvu, jer svaka milost silazi po molitvi.“³⁴ I sam je Isus molio. On je učitelj i primjer molitve. Molitva je prethodila svim važnijim odlukama i događajima Njegova života. Sveti Luka evanđelist donosi pet važnih okolnosti u kojima je Isus molio: neposredno nakon svojega krštenja (Lk 3,21-22), prije izbora dvanaestorice apostola (Lk 6,12-16), za vrijeme Preobraženja (Lk 9,28-36), prije pouke o molitvi (Lk 11,1-13), prije svoje muke i smrti (Lk 22,39-46). Molitva je dakle bila integralni dio Isusova spasenjskog poslanja.³⁵ Nameće nam se stoga logičan zaključak: ako je sam Isus, koji je pravi Bog i pravi čovjek, imao potrebu za molitvom i često molio, što tek trebamo činiti mi obični smrtnici.

Važno je i nužno dakle moliti pa makar u njoj ne osjećali nikakvu slast i utjehu. Zar tako nije činila blažena Majka Terezija koja je, nedugo nakon formalnog osnutka Družbe sestara Misionarki ljubavi, tamo negdje od 1949. ili 1950. godine, u svojoj duši osjećala neizrecivu i zastrašujuću tamu koja ju je pratila do konca života 1997. godine. Osjećala je osamljenost, trajnu i neutaživu žeđ za Bogom koja joj je uzrokovala veliku bol u srcu. Ta je tama bila toliko duboka da se osjećala ostavljenom, neželjenom i neljubljenom od Boga. Usporedila ju je s paklenim mukama. U takvu stanju u kojem je, između ostalog, osjećala nedostatak vjere, ufanja, ljubavi i pouzdanja u Boga, ona je išla naprijed i neumorno radila.

³¹ Vidi: A. FOLINJSKA, *Knjiga iskustva pravih vjernika* (Split: 1982.), 163.

³² To je u svojim katehezama, oslanjajući se na vlastito iskustvo, naglašavao sveti Ivan Maria Vianney. Vidi: J. DE FABRÈGUES, *I. M. Vianney. Der Zeuge von Ars* (Freiburg im Breisgau: 1958.), 174.

³³ Vidi: T. REY-MERMET, *Il santo del secolo dei lumi. Alfonso De Liguori* (Roma: 1990.), 590. Na str. 600 autor donosi dnevni red kojeg se pridržavao sveti Alfonz: 10 sati rada, 8 sati molitve, 5 sati spavanja, 1 sat za objede i rekreaciju.

³⁴ *Dnevnik sestre Marije Faustine Kowalske* (Zagreb: 2006.), br. 146.

³⁵ Opširnije u: Ch. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, 428-429.

Vodila ju je slijepa vjera u Boga koji ju je prividno napustio. Čak je u jednom svojem pismu napisala da u njoj nema Boga. Pa i sama sveta pričest i sveta misa na kojoj je sudjelovala svaki dan, bile su za nju prazne, hladne i neželjene. U takvoj bolnoj tami ona se bojala da bi mogla postati izdajnik Juda. Jednom riječju Majka Terezija je skoro 50 godina svojega života bila bespomoćna. U povijesti Katoličke crkve gotovo da nema sveca koji je tako dugo proživljavao takve duševne muke. S Majkom Terezijom se, po dužini trajanja tamne noći duše (tako se u mistici naziva stanje u kojem je živjela naša blaženica), jedino može usporediti iskustvo svetoga Pavla od Križa (1694.-1775.), talijanskog mistika i utemeljitelja Družbe muke Kristove (pasionista). Potrebno je reći i ovo: o tom njezinu stanju duše, njezine susestre nisu znale ništa. Jedino su to znali njezini ispovjednici i nadbiskup(i) Calcutte s kojima se ona redovito dopisivala.³⁶

Ima vjernika koji kažu da ne znaju moliti. Kako dakle naučiti moliti? Odgovor je jednostavan: moliti se uči moleći. Ono što vrijedi za svaku krepost, vrijedi i za molitvu: i molitva se uči upornim vježbanjem, neprestanim poduzimanjem napora koji u konačnici garantiraju napredak i kvalitetu. Međutim, učinkovitost molitve i dobar rezultat prema kojemu ona teži, ne ovisi jedino o našim naporima, već prvenstveno o našoj otvorenosti i poučljivosti Duhu Svetome. Duh je Sveti naime taj koji osigurava njezinu plodnost.³⁷ Vjernik koji je na početku molitvenog puta, početak će najprije s usmenom molitvom. A potom će, ako u molitvenom duhu ustraje, prelaziti polagano na misaonu³⁸ a možda i na kontemplativnu molitvu.³⁹ Očito, molitva nije jednoznačan pojam jer postoji više vrsta molitvi. Da osim usmene molitve, meditacije i kontemplacije postoje i drugi stupnjevi molitve, o tome svjedoči i sveta Terezija Avilska koja je, po mišljenju kompetentnih teologa, načinila najbolju klasifikaciju stupnjeva molitve. Prema toj svetici postoji devet stupnjeva molitve, a to su: usmena molitva, meditacija, čuvstvena molitva, molitva jednostavnosti, ulivena kontemplacija, molitva smirenosti, molitva sjedinjenja, molitva

³⁶ Vidi: MAJKA TEREZIJA, *Dođi, budi Moje svjetlo* (Split: 2009.).

³⁷ S. PINCKAERS, *Pavlov i Tomin nauk o duhovnom životu*, 180.

³⁸ Misaona molitva je sinonim za meditaciju koja se odvija u tri faze. Prva faza: moliteljva se pažnja usredotočuje na jednu od nadnaravnih istina. Druga faza: primjena meditirane istine na vlastiti život. Treća faza: meditacija završava donošenjem konkretne odluke za budućnost. Opširnije u: J. AUMANN, *Teologia spirituale*, 374-375, 378.

³⁹ Kontemplaciju bismo mogli opisati mislima svetog Bernarda: Kontemplacija nastaje kada se sam Bog spusti u ljudsku dušu po milosti te kada se ljudska duša uzdigne k Bogu po ljubavi. Ona nikada ne nastupa po ljudskoj volji, već isključivo po božanskom daru. Usp. BERNARD, *O Mariji* (Split: 1984.), 228-229.

usklađujućeg sjedinjenja, molitva transformirajućeg sjedinjenja. Prva četiri stupnja pripadaju asketskom stadiju duhovnoga života. Ostalih pet stupnjeva spadaju u ulivenu molitvu i potpadaju pod mističnu fazu duhovnoga života.⁴⁰ Nešto od toga će nam postati jasnije nakon kratke prezentacije njezine knjige *Zamak duše*.

Prema svetoj Tereziji Avilskoj, duša je istodobno zamak u kojem stanuje Bog i sam ulaz u zamak koji se sastoji od sedam vrsta odaja. Propusnica u zamak ili vrata zamka kao i sam put i vodič duše iz jednih odaja u druge, jest molitva. Evo kratkog opisa svih tih sedam vrsta odaja.

Prve odaje: Obraćanje. U njima su prisutne osobe koje su zarobljene svjetskim stvarima, ali koje su povremeno svjesne da ne idu dobrim putem. One se od vremena do vremena zamisle nad sobom i svojom molitvom preporučaju Bogu.⁴¹

Druge odaje: Napetost između ustrajnosti i odustajanja. To su odaje borbe i ustrajnosti. Duše koje se nalaze u njima dobrano osjećaju napetost u sebi. Tu se odvija borba između nespojivih svjetova: Boga i pretjerane navezanosti na stvoreno, nutrine i vanjštine, vjere i naravi. Sveta Terezija savjetuje: treba nastaviti ići naprijed, nipošto odustati od započetog puta.⁴²

Treće odaje: Za daljnji hod poniznost, strpljivost, poslušnost. Duhovno stanje osoba koje su ušle u treće odaje sveta Terezija već naziva blaženim. Moralno stanje duša tih odaja opisano je ovako: te se duše čuvaju i lakih grijeha, rado obavljaju pokoru, dobro koriste svoje vrijeme, vrše djela milosrđa. Slika tih duša je lik bogatog mladića iz evanđelja koji je doduše učinio mnogo ali ne i sve, pa stoga treba ići dalje.⁴³

Četvrte odaje: Prijelaz u život mistike. Dok se u prve tri grupe odaja odvija naporan proces pročišćavanja duše kroz odlučnost, borbu i ustrajnost, počevši od četvrtih odaja Bog je taj koji ima inicijativu. U tri poglavlja Terezija obrađuje ove teme: rastresenost u molitvi (može doći zbog zdravlja, vremena, naravi ranjene grijehom, zbog utjecaja sotone), molitva ulivene sabranosti (koja je preludij mističnog života), molitva smirenosti (duša osjeća Božju prisutnost te je stoga ispunjena mirom i spokojem). Sveta Terezija naglašava: ugone koje proizlaze iz molitve sabranosti, isključivo su Božji dar, osoba ih ne može postići vlastitim

⁴⁰ J. AUMANN, *Teologia spirituale*, 371. Opširnije o svakom pojedinom stupnju na str. 371-421.

⁴¹ Vidi: T. AVILSKA, *Zamak duše* (Zagreb: 1997.), 31-40.

⁴² Vidi: T. AVILSKA, *Zamak duše*, 41-45.

⁴³ Vidi: T. AVILSKA, *Zamak duše*, 46-53.

snagama, niti smije tražiti da ih dobije.⁴⁴

Pete odaje: „Živim, ali ne više ja...“. U tim odajama posve smo na terenu mistike. Iako je u njima stavljen naglasak na mistično sjedinjenje, sveta Terezija spominje i jedno drugo sjedinjenje koje redovito prethodi onom mističnom, naime: sjedinjenje s Božjom voljom. U ovim odajama svetica koristi simbol svilenog prelca koji sažima cijeli razvoj duhovnoga života: na početku je gusjenica koja se teško kreće (simbol asketskog života koji je dominantan u odajama I.-III.), gusjenica pravi svoju kućicu u koju se zatvara (odaje IV.), u kućici ona umire da bi se rodio prekrasni leptir (preobrazba, novi život o kojem je riječ o odajama V.), slijedi slobodan i lagan život leta (puni život mistike o kojima govore odaje VI. i VII.). Da bi objasnila molitvu sjedinjenja, svetica koristi i drugu usporedbu, a to je sakrament ženidbe: V. = odaje upoznavanja, VI. = odaje zaruka, VII. = odaje duhovne ženidbe.⁴⁵

Šeste odaje: Zaruke duše. U tim se odajama najduže zadržala naša svetica. Njezino viđenje možemo opisati ovako: u šestim se odajama duša pročišćava. Bog je priprema i sprema za potpuno sjedinjenje s Njim. Sa svoje strane duša se nastoji izbjeći i najmanje nesavršenosti. U tom duhovnom stanju ona se susreće s nekim vanjskim poteškoćama: ismijavanje od strane bližnjih da se pravi sveticom ili pak prigovor da okolina odviše pozitivno govori o njoj dok ona osjeća da to nije tako te zbog toga pati. Tu su i poteškoće zbog raznih bolesti koje Bog šalje. K tomu treba pridodati i probleme s ispovjednicima koji to stanje duše ne razumiju te ga pogrešno tumače. Zatim sumnja: ne šalje li možda Bog te muke zbog loše prošlosti. I mnoge druge duhovne muke i tjeskobe. Međutim sve te teškoće ne mogu slomiti dušu. Što više, potiču je na još veći let. Ove se šeste odaje mogu nazvati ekstatičnima jer je to način na koji Bog najčešće zahvaća dušu.⁴⁶

Sedme odaje: *Duhovna ženidba.* Sveta Terezija posebno naglašava da su ove odaje u kojima Marija i Marta idu savršeno zajedno. Naime, kontemplacija i akcija postaju jedno: kontemplacija uvijek poziva na akciju, a ova uvijek upućuje na kontemplaciju. Osobe koje se nalaze u ovim odajama jesu osobe djela. Bez djela nema napretka. U protivnom bi duše mogle završiti u duhovnoj atrofiji. Svetica upozorava: Mi se ne molimo da bi se lijepo i ugodno osjećali, već zato da bismo zadobili snagu za služenje Bogu. Smisao duhovne ženidbe jest u ovome: iz nje moraju

⁴⁴ Vidi: T. AVILSKA, *Zamak duše*, 54-67.

⁴⁵ Vidi: T. AVILSKA, *Zamak duše*, 68-85.

⁴⁶ Vidi: T. AVILSKA, *Zamak duše*, 86-132.

uvijek nastajati djela.⁴⁷

Ovaj kratki sažetak *Zamka duše* ni u kojem slučaju ne iscrpljuje bogato mistično iskustvo španjolske svete. Zato preporučam svima da smireno i polagano pročitaju ovu knjigu. Zsigurno će se duhovno obogatiti. Htio bih međutim ovdje upozoriti na jednu prevažnu stvar koja se može iščitati i iz ovog sumarnog prikaza. Naime, svaki vjernik treba otkloniti od sebe jednu veliku napast, a to je: oholost. To vrijedi kako za one koji su zakoračili u treće odaje, tako i za one koji su uneseni u svijet mistike. Prvi trebaju ponizno priznati da ima još mnogo toga što bi trebalo učiniti, a drugi da je stanje u kojem se nalaze nezasluženi dar Božje milosti. Svi uspjesi na moralnom i duhovnom planu ništa su bez poniznosti. Poniznost stoga s pravom možemo smatrati najdragocjenijom krepošću. Ona je nositeljica i čuvarica svih kreposti.⁴⁸ Onaj koga ona krasi, iskreno priznaje kakav je u stvarnosti, a ne kakav bi želio biti u očima javnosti.⁴⁹ Nije stoga nimalo čudno što je poniznost, kako kaže sveti Ivan Marija Vianney, kod Boga svemoguća.⁵⁰ Svci su sve to dobro znali i po tome se ravnali. Zato su i postigli herojski stupanj moralne i duhovne zrelosti. Oni su svima nama uzor i primjer da je takvu zrelost moguće postići ovdje na zemlji.

Zaključak

Što reći na kraju? Moralnost i duhovnost, onako kako ih ja procjenjujem i vidim, poziv su upućen ne samo nekima, na primjer Bogu posvećenim osobama, već svim vjernicima -kršćanima.⁵¹ Možda će se nekome učiniti da su ovdje postavljeni previsoki standardi, teško dostiživ ideal. Može biti da je to tako. Ali bez uspinjanja na te vrhunce, teško je doći do čistijeg zraka, oči duše imaju ograničen a ponekad i zamagljen pogled. Jedno je posve jasno: moralnost i duhovnost moraju uvijek ići zajedno. Jer, duhovni i moralni život vjernika međusobno su upotpunjujući i proporcionalni. Produbljenje i sazrijevanje jednoga dovodi do produbljenja i sazrijevanja drugoga, i obratno. Zato su za skladan kršćanski život i jedna i druga prevažne. Ipak, u relaciji moralnost – duhovnost, prednost sam dao

⁴⁷ Vidi: T. AVILSKA, *Zamak duše*, 133-150. Potrebno je reći da je sveta Terezija nailazila na jezične teškoće da razumljivo opiše bogatstvo milosti ovih sedmih odaja.

⁴⁸ Vidi: A. LIGUORI, *Vježbanje u savršenosti* (Split: 2009.), 129.

⁴⁹ Usp. F. SHEEN, *Čujte ljudi atomskog doba* (Zagreb: 1964.), 115.

⁵⁰ I. M. VIANNEY, *Zlatna zrnca* (Zagreb: 1959.), 197.

⁵¹ Usput budi rečeno: Bogu posvećeni život u jednom od duhovnih staleža jest pretpostavka ali ne i garancija većeg stupnja moralnosti i duhovnosti.

ovoj drugoj. Zašto? Premda je metodološki gledano moralnost na prvom mjestu, jer bez nje nema istinske duhovnosti, ipak je duhovnost ta koja ne samo kategorički zahtijeva moralnost nego je i uzdiže na veći stupanj savršenstva. Onaj tko se u svojem životu brine samo za moralnost, sam sebe lišava neiscrpnog bogatstva duhovnosti. S druge strane, onaj koji se brine za duhovnost, nužno mora napredovati i u moralnosti. Ako imamo u vidu činjenicu da se ljudski život, slikovito rečeno, poput drveta račva u neizmerno velik broj pravaca – uporišne točke tih pravaca jesu ljudske misli, riječi i djela – u kojima se treba očitovati naša moralnost, iz iskustva znamo da na nekim pravcima nismo uvijek vjerni kršćanskim idealima. To u stvari i ne možemo biti ako se samo oslanjamo na vlastite moralne snage. Zato je tu duhovnost (ustrajna molitva, redovito slavljenje sakramenata ispovijedi i euharistije, razmatranje Svetoga pisma, ispit savjesti, čitanje duhovnog štiva) da nam udijeli duhovnu snagu koja ima moć ne samo motivirati već i modificirati naše moralno djelovanje, i to u svim segmentima. Stoga se sam po sebi nameće ovaj zaključak, naime: bez autentične duhovnosti nema cjelovito življene moralnosti.

Svjestan sam da ovo promišljanje ni u kojem slučaju ne iscrpljuje sav sadržaj izabrane teme. Ono ju je u biti samo načelo. Mnogo je toga što se ovdje moglo obraditi i napisati. Ipak bih apostrofirao jedno jako važno i sudbonosno pitanje: Što je s onima koji ne vjeruju u Boga te stoga ne vode brigu o svojoj duhovnoj izgradnji? Pitam se nije li možda njihovo življenje, ako se istinski ravna po moralnim vrednotama, svojevrsan oblik neke naravne duhovnosti? Iskreno bih volio da jest, pogotovo ako imamo u vidu činjenicu da Bog svakom čovjeku progovara kroz njegovu savjest. Nije li poslušnost vlastitoj savjesti i ravnanje po njoj, ujedno i poslušnost Bogu? Odgovor je na to pitanje potvrđan. Možemo li stoga takvu poslušnost Bogu ujedno smatrati i svojevrsnim razgovorom s Njim, premda indirektnim? Ako možemo, onda bi uistinu tu bila riječ o nekom obliku naravne duhovnosti. Prepustimo ipak takva i slična pitanja Božjoj providnosti i milosrđu,⁵² svjesni pritom činjenice da mi kao vjernici možemo nešto veliko učiniti za nevjernike i teške grešnike, a to je: za njih moliti. Upamtimo: molitva je najdragocjeniji dar što ga možemo nekome pokloniti.

⁵² Uostalom, ni od kršćanskih se vjernika ne traži herojski stupanj moralno-duhovnog življenja da bi se postiglo vječno blaženstvo. Ne ulaze samo sveci u kraljevstvo nebesko. Na novinarovo pitanje: koliko ima putova koji vode k Bogu, papa Ratzinger je odgovorio: „Toliko koliko ima i ljudi.“ J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Sol zemlje. Kršćanstvo i Katolička crkva na prijelazu tisućljeća*, 30.

SOCIJALNI NAUK CRKVE U 19. I 20. STOLJEĆU

Moralno-teološki vid

Velimir VALJAN
Franjevačka teologija
Aleja Bosne Srebrene 111, BiH - 71000 SARAJEVO

Uvod

Socijalni nauk Katoličke crkve ima svoju dugu povijest. Dva su njegova osnovna polazišta: Sveto pismo i konkretni socijalni problemi. U pokušaju rješavanja socijalnih pitanja, susrećemo čitav niz posredovanja o socijalnim pitanjima: polazeći od nauka svetih otaca sve do papinskih očitovanja u obliku enciklika, propovijedi svećenika i znanstvenih studija moralnih teologa. Potrebno je, k tomu, imati u vidu zemljopisne i nacionalne situacije u kojima su pojedini dokumenti nastajali.

Već u prvim stoljećima kršćanstva crkveni oci su u svojem propovijedanju posvećivali važan prostor pitanjima koja su se odnosila na društveni život. S druge strane, kršćanski socijalni nauk je općenito u zlatnim razdobljima teologije dozeo svoje vrhunce. Ne čudi, dakle, što je Toma Akvinski (+1274.) pokušao sustavno iznositi mnoga pitanja socijalne naravi. Posebno su zanimanje za takve teme pokazivali izvanredni propovjednici i ispovjednici četrnaestog stoljeća u Italiji; među njima valja spomenuti Bernardina Sijenskog (+1444.) i Antu iz Firence (+1459.), koji je u svojem djelu *Summa theologica* jasno ocrtao komercijalne običaje svojega vremena.

Kasnije, teolozi u Španjolskoj daju neprocjenjiv prilog za oblikovanje kršćanskog socijalnog nauka: Francisco de Vitoria (+1546.), utemeljitelj modernog međunarodnog prava; Luis Molina (+1600.), te Francisco Suarez (+1617.) i kardinal Juan de Lugo (+1660.). Ovi su teolozi vrlo stručno odgovarali na sve ondašnje probleme ekonomske, socijalne i političke naravi. Leon XIII. je, na kraju 19. stoljeća, u posve drukčijim okolnostima od onih u srednjem vijeku, prvi puta u svojstvu najvišeg učiteljskog autoriteta, obrađivao teme socijalnog karaktera. Bogata tradicija 13. i 16. stoljeća bila mu je snažno polazište za razvijanje

kršćanskog socijalnog nauka primjerenog okolnostima novoga razdoblja.¹

Nije nam cilj ovdje izložiti i vrednovati sve intervente o kršćanskoj socijalnoj misli u njezinim mnogovrsnim i različitim očitovanjima. Ograničit ćemo se na izlaganje socijalnog nauka Crkve u posljednja dva stoljeća, i to kao teološko-moralnog modela za oblikovanje kršćanske socijalne etike. U prvom dijelu ćemo izložiti taj nauk, a u drugom se kritički osvrnuti na njegovu vrijednost.

1. Socijalni nauk Crkve

1.1. Pojmovno shvaćanje

Današnji uobičajen izričaj *socijalni nauk Crkve* nije ni najtočniji niti jedini u uporabi. Leon XIII. govori o *naucima* što ih je Crkva izvela iz evanđelja i o *kršćanskoj filozofiji*. Pijo XI. govori o *socijalnoj filozofiji* i o *nauku u socijalnoj i ekonomskoj materiji*. Pijo XII. rabi izraze *socijalni nauk Crkve* i *katolički socijalni nauk*.² Kovanica Pija XII., *socijalni nauk Crkve*, dobiva od tada prednost: rabi je Ivan XXIII., Ivan Pavao II. i rimske kongregacije (Kongregacija za nauk vjere i Kongregacija za katolički odgoj).

Tijekom Drugog vatikanskog sabora sam izraz *socijalni nauk Crkve* bio je osporavan. Konkretnije sam termin *nauk* bio je kritiziran ukoliko je ostavljao dojam da je riječ o nekom doktirnarno-dogmatskom corpusu.³ Tijekom redakcije Pastoralne konstitucije o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes*, središnja komisija je bila mišljenja da se izraz ima izbjegavati. Većinom glasova, zadržao se termin *socijalni nauk Crkve* u 76.

¹ Od obilne literature navodimo samo neka značajnija djela na talijanskom i njemačkom jeziku: J. M. DIEZ ALEGRIA, *Il concetto di giustizia nell'enciclica Mater et Magistra* (Roma: 1963.); R. A. IANNARONE, "Si può ancora parlare di una 'dottrina sociale' cattolica?", *Sapienza* 27 (1974.), 159-175; M. D. CHENU, "La 'dottrina sociale' della chiesa", *Concilium* 10 (1980.), 137-145; C. BOFF, "Dottrina social della chiesa e la teologia della liberazione: prassi sociali opposte?", *Concilium* 10 (1981.), 45-54; Više autora, *La dottrina sociale della Chiesa* (Milano: 1989.); CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La dottrina sociale della chiesa nella formazione sacerdotale* (Bologna: 1991.); R. ANTONCICH - J. M. MUNARIZ, *La dottrina sociale della Chiesa* (Assisi: 1991.); W. PALAVER (izd.), *Centesimo anno. 100 Jahre katholischer Soziallehre. Bilanz und Ausblick* (Thaur: 1991.).

² AAS 33 (1941.), 149.

³ Usp. M. D. CHENU, *La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie* (Paris: 1979.); M. D. CHENU, "La dottrina sociale della Chiesa", *Concilium* 10 (1980.), 137-145.

broju spomenute konstitucije. Pa ipak, kad je došlo do konačnog glasanja, izraz je izbrisan, ali je na zahtjev jedne skupine brazilskih biskupa termin ponovno vraćen.⁴ On se ponovno pojavljuje u Apostolskom pismu *Octogesima adveniens*, dokumentu koji označava krizu kroz koju je prolazio *socijalni nauk Crkve*.⁵

Kao alternativa ovom terminu, predloženi su sljedeći izrazi: *kršćanska socijalna misao*, *kršćanski socijalni nauk* i sl. Konačno, nakon govora Ivana Pavla II. na otvaranju *Trećeg sabora latino-američkog episkopata u Puebli* (1979.), *socijalni nauk Crkve* ponovno se vratio u uporabu i više ga nitko ne osporava.

Što se tiče značenja pridjeva socijalan u izričaju *socijalni nauk Crkve* imao je različite naglaske: u nekim razdobljima se odnosio na *ekonomski* poredak, a kasnije se njegovo značenje protegnulo na sve ono što se tiče osobe i njezina odnosa unutar društva.

Dvije su različite uporabe izričaja *socijalni nauk Crkve*: s jedne strane, pod tim pojmom shvaća se doktrinarna cjelina koju je Crkva, u modernim vremenima (19.-20. st.), formulirala gledom na pitanja pravedne organizacije socijalnog života (ekonomskog, političkog, kulturnog itd.). Način shvaćanja takva doktrinarnog sklopa mijenja se već prema obliku ukazivanja na čimbenike koji ga sačinjavaju. U nekom ograničenom promatranju, *socijalni nauk Crkve* svodi se na socijalno učiteljstvo papa od Leona XIII. sve do naših dana, formulirano u enciklikama (*Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Mater et Magistra*, *Pacem in terris*, *Laborem Exercens*, *Solicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*), u govorima, u apostolskim pismima (*Octogesima adveniens*). U ovaj niz obično se ubraja i pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes*. U opširnijim promatranjima u *socijalni nauk Crkve* ubrajaju se i biskupski interventi o socijalnim pitanjima (pojedini biskupi, biskupske konferencije, biskupske sinode, pokrajinske konferencije: Medellin, Puebla, Santo Domingo, itd.). U najširem smislu taj pojam uključuje priloge teologa koji analiziraju i sistematiziraju učiteljski nauk o socijalnoj stvarnosti.

S druge strane, *socijalni nauk Crkve* može se shvaćati u formalnom ili fundamentalnom smislu: kao potencijalnost koju posjeduje kršćanska vjera za rasvjetljenje i preoblikovanje socijalne stvarnosti svakoga razdoblja i svake situacije. Tako shvaćen, *socijalni nauk Crkve* je više

⁴ Dekret o apostolatu laika, br. 31; Dekret o sredstvima društvenog priopćavanja, br. 15.

⁵ Apostolsko pismo *Octogesima adveniens*, br. 1, 4, 42.

jedan vjerski dinamizam nego neki doktrinarni sklop; više je zahtjev socijalne *ortodoksije* i *ortoprakse* kršćana nego službeno učenje; više je pitanje dosljednosti kršćanskoga života nego dokaz doktrinarne naravi. Očito, takvu dinamizmu, takvu zahtjevu i takvoj dosljednosti bile su potrebne doktrinarne formulacije, inače bi sadržaj bio prazan. Upravo gledom na takve formulacije govori se o *socijalnom nauku Crkve*, ali u značenju prilično različitom od onoga što smo gore već rekli. Međutim, nije doktrinarni sklop činjenica nego teološko promišljanje trajno; nije službeni nauk nego teološki govor crkvene zajednice.

Bilo kakvo približavanje *socijalnom nauku Crkve* mora voditi računa o različitom značenju o kojem smo upravo govorili. Mnoga proturječja i mnoga suočenja sa *socijalnim naukom Crkve* imaju svoj izvor u početnom nedostatku pojmovnog objašnjenja. Poistovjećuje se i miješa ono što se dogodilo (socijalni nauk Crkve kao povijesna činjenica) s onim što treba da slijedi („socijalni nauk Crkve“ kao potencijalnost vjere za osvjetljenje i preoblikovanje socijalne stvarnosti).

1.2. Središnji sadržaj

Iako tzv. *socijalni nauk Crkve*, kako smo upravo naglasili, obuhvaća mnogo šira područja od onih u socijalnim enciklikama papa, ipak papinski dokumenti (zajedno s dokumentima Drugog vatikanskog sabora) predstavljaju njegov središnji sadržaj. Otud potreba njihova uvažavanja pri opisu teološko-moralnog modela socijalnog nauka Crkve.

Poglaviti socijalni dokumenti papa i Drugog vatikanskog sabora su vrlo poznati, a najznačajniji su ovi:

Leon XIII.: *Rerum novarum* (15. svibnja 1891.); taj datum označava svakako jedan od velikih datuma povijesti Crkve. Petorica kasnijih papa obnavljala su uspomenu na ovaj veliki događaj. Pijo XI. je vjerni nasljednik Leona XIII., inicijativu kojega je on nastojao protegnuti na nova vremena svojom enciklikom *Quadragesimo anno* (1931.) koja je izašla u povodu četrdesete obljetnice izlaska *Rerum novarum*, a ulazi u vrijeme velike gospodarske krize: ona donosi treći put između kapitalizma i socijalizma. Brani tzv. posredna tijela između pojedinca i vrhovne gospodarske i političke moći te ističe načelo supsidijarnosti. Zastupa čudorednu obnovu koja je najpotrebija unutar ekonomije.

I papa Pijo XII. poznat je po svojim interventima u prilog socijalnog nauka. Posebno naglašavamo njegov *Duhovski govor* 1941. godine kojim

želi obilježiti pedesetu obljetnicu od izlaska *Rerum novarum*. Ivan XXIII. enciklikom *Mater et Magistra* (1961.) obilježava sedamdesetu obljetnicu Leonove enciklike: ističe potrebu općeg dobra i socijalnu dimenziju privatnog vlasništva te potrebu da se u svijetu razvije svijest odgovornosti prema nerazvijenim zemljama. Poznata je i njegova enciklika *Pacem in terris* (1963.): poticaj je za njezino izlaženje došao zbog tzv. kubanske krize. U njoj Papa ističe da je temelj mira istina, pravda, ljubav, sloboda. Potreban je uspon radničke klase, jednakost među narodima. Papa se zauzima za stvaranje jedne svjetske vlasti koja bi bila garant mira.

Papa Pavao VI. obilježava osamdesetu obljetnicu Leonove enciklike apostolskim pismom *Octogesima adveniens* (1971.): u njoj Papa raspravlja o problemima koji su postali socijalni: urbanizam, mladi, radnici, okoliš i seljenje. Svaki čovjek, ističe Papa, ima pravo na rad, vlastitu odgovornost koja će njemu i njegovoj obitelji omogućiti život dostojan čovjeka. Prije tog apostolskog pisma izašla je njegova enciklika *Populorum progressio* (1967.): govori o razvitku naroda. Uočava veliki jaz između razvijenih i nerazvijenih. Današnji problemi, ističe Papa, mogu se riješiti samo na temelju opće solidarnosti.

Ivan Pavao II. u enciklici *Centesimus annus* (1991.), kojom obilježava stotu obljetnicu enciklike *Rerum novarum*, govori o današnjoj socijalnoj problematici; osvrće se na promjene u Europi i govori o pomoći zemljama koje žive u poratnom vremenu ističući da su materijalna dobra u prvom redu zajednička, pripadaju svima. Poznate su još njegove enciklike *Laborem exercens* (1981.) o ljudskom radu (zalaže se, između ostalog i za sindikate koji štite životne interese radnika i *Sollicitudo rei socialis* (1987.) u povodu dvadesete obljetnice *Populorum progressio*. Ovim najvažnijim papinskim dokumentima treba pribrojiti i pastoralnu konstituciju Drugog vatikanskog sabora *Gaudium et spes* (1965.), koja također govori o socijalnim problemima modernoga svijeta.

Objavljivanje enciklike *Rerum novarum*, 15. svibnja 1981., označava važan datum ne samo u povijesti radnika kojima je ona posvećena, nego i u povijesti Crkve i čitavog čovječanstva. Može se reći bez pretjerivanja da je, nakon *Tridentskog sabora*, malo događaja imalo za Crkvu toliku važnost.

Da bismo pravilno razumjeli sadržaj socijalnih dokumenata papa i Drugog vatikanskog sabora, potrebno je poznavati povijesni i ideološki kontekst u kojem su ti dokumenti nastajali.⁶ Prije svega, od presudne

⁶ Usp. J. M. DIEZ ALEGRIA, *La lettura del Magistero Pontificio in materia sociale alla luce del suo sviluppo storico: Magistero e Morale* (Barcelona: 1970.), 211-255.

je važnosti poznavanje onih svjetskih zbivanja koja su potaknula crkveno učiteljstvo na intervenciju. Tako, na primjer, encikliku *Rerum novarum* treba shvatiti u kontekstu socijalnih kretanja, kršćanskih i nekršćanskih, u 19. stoljeću. Socijalni nauk papa može se shvatiti samo vodeći računa o konkretnoj situaciji problema koje pokušava osvijetliti u svjetlu kršćanske vjere.

Koliko god je moguće govoriti o jednoj sintezi socijalnog nauka papa, ipak je potrebno voditi računa o nepotpunom nauku u pojedinom dokumentu, kao i o razvojnem karakteru tema u svekolikosti dokumenata. Samo tako ima smisla iznijeti sintezu socijalnog nauka papa. Takva sinteza ima sljedeći tijek razvoja: utvrđivanje sadržaja svakoga dokumenta; izdvajanje bitnih i zajedničkih točaka svekolikog socijalnog nauka Crkve; sistematizacija čitavog sadržaja u okviru jedne organizirane sinteze.

1.3. Teološko-crkveno značenje

Socijalni nauk Crkve ima teološko i eklezijalno značenje. Prvo, on je zapravo eklezijalan događaj. U njemu nije riječ samo o formulacijama moralnih sadržaja. Riječ je u biti o eklezijalnom događanju, i to od presudne važnosti za Crkvu u dva posljednja stoljeća. Kroz njega se pokazuje i gradi određeni model Crkve; koja se želi poistovjetiti s hijerarhijom, konkretnije s papinstvom; čija je snaga u moralnom utjecaju, proklamirajući vrednote ljudskoga dostojanstva; koja brani prava slabih, ali koja je istodobno promicatelj određenog društvenog poretka.

Drugo, *socijalni nauk Crkve* je teološko-moralna potreba. Iako je on nauk službenog učiteljstva, ipak u svojoj strukturi ima izgled teološko-moralnog znanja.⁷ Riječ je o teološko-moralnom razmišljanju: o povezivanju jasnih vjerskih istina s činjenicama ljudskih spoznaja.

2. Kritičko-vrijednosne opaske

2.1. Pozitivni čimbenici

Eklezijalno-teološki događaj *socijalnog nauka Crkve* jest jedno osvježanje u pustinji kazuističke i neoskolastičke moralne teologije. Socijalni nauk Crkve je nastavljatelj klasičnog traktata *De Iustitia et Iure*, kao i neposredan prethodnik pastoralne konstitucije Drugog vatikanskog sabora *Gaudium et spes*.

⁷ F. BELDA, *Principios metodológicos para la investigación de la doctrina teológico-social: Valoración actual de la doctrina social de la Iglesia* (Madrid: 1972.), 109-113.

Višestruko je teološko-eklezijalno značenje socijalnog nauka Crkve, počevši od 19. stoljeća sve do Drugog vatikanskog sabora:

- oslanjajući se na nj, katolici su zauzeto služili čovječanstvu;
- u njemu je sadržana ozbiljna nakana jednog međudisciplinarnog teološkog razmišljanja;
- socijalni nauk Crkve uvažava stvarnost i tu stvarnost teološki osvjetljava;
- njegovi sadržaji nisu ni apstraktni ni atemporalni, nego se ucjepljuju u problematiku povijesne i konkretne stvarnosti;
- donio je za teološko-moralnu tradiciju velik prilog studija koji kompletiraju bogatu baštinu kršćanske moralno-teološke misli;
- utjecao je u davanju potpore stvaranju demokratskih socijalnih struktura u svijetu.⁸

2.2. Kriza socijalnog nauka Crkve: uzroci i značenje

Socijalni nauk Crkve uživao je veliku vrijednost sve do godina neposredno prije *Drugog vatikanskog sabora* kad se osjetila potreba njegova preispitivanja. U enciklikama *Mater et Magistra* (1961.) i *Pacem in terris* (1963.) dolazi do važne metodološke promjene; s njima i započinje spomenuto preispitivanje koje se nastavlja tijekom rasprava na Drugom vatikanskom saboru (posebice u vezi s temama sadržanim u *Gaudium et spes*), a što je doseglo vrhunac tijekom narednih desetak godina.

Kraj krize poklopio se s početkom pontifikata Ivana Pavla II. Njegov govor u *Puebli* (1979.) jest početak jedne nove ponude socijalnog nauka Crkve. Potom su slijedile već spomenute enciklike *Laborem exercens* (1981.), *Sollicitudo rei socialis* (1987.) i *Centesimus annus* (1991.), kao i mnogi interventi na apostolskim putovanjima i u prigodama drugih događanja. Godina 1991. (stogodišnjica *Rerum novarum*) označava vrhunac ove ofenzive (i obrane) u prilog socijalnog nauka Crkve, koja je izvršena tijekom pontifikata Ivana Pavla II.

Kako rasvijetliti ovu noviju povijest socijalnog nauka Crkve? Može je se shvatiti narativnom teologijom promjene paradigme u gradnji i interpretaciji socijalnog nauka Crkve. Predsaborski ili neoskolastički uzorak socijalnog nauka Crkve bio je na snazi prije Drugog vatikanskog sabora. Njegove su značajke:

1. Subjekt socijalnog nauka Crkve je u temelju hijerarhija.

⁸ R. WEILER, „Dottrina sociale cattolica e lotta di classe“, *Concilium* 5 (1977.), 86.

Ekleziologija na kojoj se taj nauk temelji jest ona koja proizlazi iz Prvog vatikanskog sabora: to je ekleziologija hijerarhističkog i centralističkog usmjerenja.

2. Kao izvori socijalnog nauka Crkve priznati su objava i razum. Objava je međutim ostala dosta sužena, a razum je shvaćen kao rasvjetljenje ontološkog reda utemeljenog na naravnom zakonu.

3. Metoda koja se primjenjuje pretežno je deduktivne naravi. S druge strane rabe se više filozofske kategorije nego socijalne analize. Postoje li ove analize (ekonomske, političke, itd.), prenesene su u kategorije filozofskoga znanja.

4. Relacija između kršćanskoga i socijalnoga shvaćena je kao da je riječ o dva različita poretka, pri čemu je socijalni poredak na neki način podčinjen kršćanskom poretku. U ovom razdoblju socijalnog nauka Crkve manjka izričita potvrda istinske sekularnosti i laiciteta socijalnog nauka.

Ovo je bila *veličina* i *slabost* socijalnog nauka Crkve predsaborskog razdoblja: slabost ukoliko je protežirala jedan određeni model Crkve i oslanjala se na neoskolastičku teološku paradigmu; veličina ukoliko je, nadilazeći uskost teološke paradigme i eklezijalnog modela, davala poticaj socijalnoj zauzetosti kršćana.

Vrijeme neposredno prije Drugog vatikanskog sabora sve do 1979. jest vrijeme duboke krize u socijalnom nauku Crkve. Geneza krize je zapravo izvan okvira socijalnog nauka Crkve; na socijalni nauk Crkve su se odražavale druge krize veće širine i ne manje dubine, kao npr.:

1. Utjecaj sekularizacije na shvaćanje i na življenje kršćanstva osjeća se posebno na terenu socijalnog nauka Crkve, koji se očituje kao *sakralni* intervent (i dosljedno neprikladan) na profana pitanja.

2. Kriza kršćanske posebnosti nalazi u socijalnom nauku Crkve mjesto ovjerovljenja: „Ne vidi se kako objava i crkva mogu donijeti nešto izvornoga, specifično kršćanskoga socijalnom životu koji se može i mora organizirati sa svojim vlastitim načelima, bez potrebe očekivanja išta od religioznih motivacija ili vanjskih objava.“⁹

3. Također kriza modela Crkve (hijerarhija, centralizacija, itd.) odražavala se na socijalni nauk Crkve budući da je ova proizlazila iz onog eklezijalnog modela.

4. Teološka kriza dovodi u pitanje metodološki temelj socijalnog nauka Crkve: razlikovanje razina (ljudsko, kršćansko), naivno upotrebljavanje Biblije, duhovnjačko interpretiranje kristologije,

⁹ A. BERNA, *Doctrina social católica en los tiempos nuevos* (Madrid: 1970.), 6.

usmjerenje jedne nadiđene ekleziologije, itd.

Vodeći računa o ovoj širini čimbenika koji su sačinjavali krizu socijalnog nauka Crkve, ne smije nam izgledati neobično što je takva krizna situacija bila instrumentalizirana. Većina rasprava o valjanosti socijalnog nauka Crkve bile su instrumentalizirane rasprave: služile su za obranu ili napad na različite eklezijalne i teološke opcije. Jasna je bila podudarnost obrane socijalnog nauka Crkve i napada na eklezijalne i teološke pozicije avangarde. Drugima je, naprotiv, napad na socijalni nauk Crkve imao značenje obrane progresivnih pozicija.

Govor Ivana Pavla II. na inauguraciji u Puebli *Treće konferencije latinoameričkog episkopata* (1979.) označava početak jedne nove etape u raspravljanju o socijalnom nauku Crkve.¹⁰ Riječ je o važnosti sinteze u kojoj se nastoji situirati socijalni nauk Crkve unutar jedne nove paradigme.

Od 1979. do 1980. godine nastojalo se otkriti novi identitet socijalnog nauka Crkve. Ovaj rad je započeo papa Pavao VI.,¹¹ dalje nastavio Ivan Pavao II.,¹² a snažno poduprle vatikanske institucije: *Kongregacija za nauk vjere*, *Kongregacija za katolički odgoj*, *Vijeće za laike*, Papinska komisija *Pravda i mir*, itd.¹³ Ne treba zaboraviti ni teološke priloge objavljivane u povodu pojavljivanja nekog službenog socijalnog dokumenta. Novi uzorak mora se oblikovati polazeći od rješenja različitih metodoloških pitanja, što ističemo ovdje u posebnom paragrafu, pod naslovom provizorna bilanca.

3. Provizorna bilanca

Rasprave o socijalnom nauku Crkve posljednjih godina, i to unutar same Crkve, dovele su ne samo do preporođenja crkvene socijalne misli već i do novog identiteta socijalnog načina govora i prakse kršćana u sadašnjem trenutku. Je li, međutim, postignut potpuni identitet socijalnog nauka Crkve? Je li zaključena nutarnja rasprava o socijalnom nauku Crkve?

¹⁰ IVAN PAVAO II., *Puebla*, discorso inaugurale (Bologna: 1985.), str. 11-34.

¹¹ *Evangelii nuntiandi*, 38.

¹² *Catechesi tradendae*, 29; *Laborem exercens* (1981.); *Sollicitudo rei socialis* (1987.); *Centesimus annus* (1991.).

¹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Liberta cristiana e liberazione* (1986.) c. V.: *Enchiridion Vaticanum* 10 (Bologna: 1989.); CONGREGAZIONE PER LA EDUCAZIONE CATTOLICA, *La dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* (1988.): *Enchiridion Vaticanum* 11 (Bologna: 1991.).

Opće je mišljenje da se rasprava ima nastaviti jer još uvijek ima *spornih pitanja* oko potpunijeg rješenja u cilju postignuća istinskog identiteta toga nauka. U stvari, najnoviji dokumenti učiteljstva nisu odredili prikladne načine konkretiziranja težnji formuliranih u apostolskom pismu *Octogesima adveniens*: zauzetost mjesnih zajednica oko izvedbe socijalnog nauka Crkve (br. 4); naglašavanje općih kriterija ali i raznolik položaj kršćana u svijetu (br. 3-4); prihvaćanje pluralizma opcija: „ista kršćanska vjera može biti pobudom raznim zalaganjima“ (br. 50; usp. GS, br. 43).

Postoje četiri temeljna pitanja koja zahtijevaju ozbiljnu i cjelovitu raspravu u cilju postizanja boljeg teološkog identiteta kršćanske socijalne misli i prakse u sadašnjem trenutku:

1. Eklezijalni subjekt socijalnog nauka Crkve. Socijalni nauk Crkve je uvjetovan ekleziologijom. U neoskolastičkom uzorku socijalni nauk Crkve je imao na umu genitiv *Crkve* (nauk Crkve) unutar pretkoncilskog ekleziološkog shvaćanja. Otud je crkveno učiteljstvo bilo shvaćeno i jedinim subjektom toga nauka.

Kriza se paradigme socijalnog nauka Crkve, u vrijeme i nakon Drugog vatikanskog sabora, odnosila prvenstveno na subjekt toga nauka. To je vidljivo iz apostolskog pisma *Octogesima adveniens*, kad u br. 4 ističe: „Spada na kršćanske zajednice da svaka za sebe utvrdi izbore i obveze za izvedbu društvenih, političkih i gospodarskih preobrazbi što su u mnogim slučajevima očito hitne i nužne. A sve će to ove zajednice učiniti uz pomoć Duha Svetoga, u zajedništvu s odgovornim biskupima, u dijalogu s ostalom braćom i sa svim ljudima dobre volje.“

Program ostvarivanja, predložen u navedenom tekstu, odgovara novom eklezijalnom modelu, koji proizlazi iz Drugog vatikanskog sabora. Traži se da izvedba socijalnog nauka Crkve bude: plod raspoznavanja čitave zajednice u ekumenskom dijalogu, dijeleći zajednički brige i rješenja sa svim ljudima dobre volje.

Očito je, na žalost, da ovaj ideal još nije postignut. Neki su se episkopati, kao npr. Sjevernoamerički (pismo o ratu i o ekonomskoj pravednosti), služili novim eklezijalnijim metodama. Međutim, na žalost, općenito uzevši, zahtjev apostolskog pisma *Octogesima adveniens* još uvijek nije ispunjen.

2. Epistemološki statut i odgovarajuća metoda. Postignut je, zaista, napredak u ovom važnom aspektu socijalnog nauka Crkve:

a) naglasak se prenio s epistemološkog područja socijalne filozofije na teološko područje, konkretnije na područje moralne teologije;

b) socijalna stvarnost se promatrala u svjetlu objave i razuma, dviju različitih perspektiva: „zdrav razum u svjetlu evanđelja“;¹⁴

c) napustila se neoskolastička uporaba *naravnoga prava* kao epistemološkog kanala ljudskoga razuma (enciklika *Sollicitudo rei socialis* ne rabi ontološko posredovanje naravnoga zakona već personalističko posredovanje dostojanstva ljudske osobe);

d) gledom na metodu, daje se prednost induktivnoj metodi u odnosu na deduktivnu (što je već započeto u enciklici *Mater et Magistra*).

3) Plodan i poštovanja vrijedan dijalog s autonomnim i sekularnim svijetom. Novije učiteljstvo Ivana Pavla II. jasno je izrazilo da socijalni nauk Crkve nije neki *treći put*, tj. ne želi iznositi i ostvariti neki kršćanski socijalan poredak konfesionalne naravi.

Polazeći od takve generalne i programatske tvrdnje, nužno je temeljitije raspravljati o odnosu između socijalnog nauka Crkve i socijalne stvarnosti u perspektivi solidarnosti i laiciteta. Riječ je o jednom važnom aspektu za točno oblikovanje naravi i funkcije socijalnog nauka Crkve. Ona se mora čuvati bilo kakva pokušaja *sakraliziranja*, *konfesionalizacije* i *eklezijalizacije* socijalnog života. Mora poštovati, sa svim posljedicama, autonomiju vremenskih stvarnosti. Istodobno mora nastaviti prijateljski i plodan dijalog sa svijetom, kako je to zacrtao Drugi vatikanski sabor u *Gaudium et spes*.

Mora se priznati da danas ima teoloških i eklezijalnih težnji različita tumačenja odnosa kršćana sa svijetom.¹⁵ Na temelju ovakva razlikovanja opcija, razlikuje se perspektiva kojom se obuhvaća i živi odnos kršćanske vjere s autonomnim i sekularnim svijetom.

4) Moguće artikuliranje socijalnog nauka Crkve u projektu teologije oslobođenja. Bilo je mnogo rasprava o odnosu između socijalnog nauka Crkve i teologije oslobođenja. Ne ukazujući na detaljnije rasprave o tomu, mogu se razlikovati tri etape u povijesti tih odnosa.

Prva je *prije Pueblae* (1979.): stavovi se polariziraju; branitelji teologije oslobođenja kritiziraju socijalni nauk Crkve i distanciraju se od socijalnog nauka Crkve (koja se kretala unutar neoskolastičke paradigme, frontalno protivne paradigmi teologije oslobođenja); kritičari teologije oslobođenja brane socijalni nauk Crkve, predlažući *povratak tom nauku*

¹⁴ GS, br. 63.

¹⁵ L. GONZALES-CARVAJAL, *Cristianos de presencia y cristianos de mediación* (Santander: 1989.).

kao alternativu teologiji oslobođenja.¹⁶

Druga etapa je između *Pueblae* (1979.) i enciklike *Sollicitudo rei socialis* (1987.): iako još uvijek postoje međusobne sumnje, vidljivo je i njihovo uzajamno približavanje.¹⁷

Treća etapa je nakon enciklike *Sollicitudo rei socialis* (1988.): među teozozima teologije oslobođenja raste simpatija prema socijalnom nauku Crkve. U ovoj enciklici vide odsjaj metode socijalne analize što su je oni iznosili: strukturalne analize. U prijedlogu *etičkog razvoja*, što ga iznosi Papa, vide na stanovit način prihvaćene težnje sadržane u idealu *oslobođenja*: „Težnja je za oslobođenjem od svakog oblika ropstva i čovjeka i društva nešto plemenito i vrijedno. Upravo to i jest cilj razvoja, ili bolje reći: oslobođenje i razvoj, imamo li u vidu da između tih dviju stvarnosti postoji tijesna veza“ (br. 46). Druga tema s istim stjecištem između teologije oslobođenja i enciklike *Sollicitudo rei socialis* jest uporaba etičko- teološke kategorije *strukturalnog grijeha* (br. 36) za analiziranje socijalne nepravde. Ovi i drugi stjecišni čimbenici između teologije oslobođenja i spomenute enciklike poduprli su tješnje približavanje teologa oslobođenja socijalnom nauku Crkve.

Zaključak

Za kršćansku socijalnu etiku u posljednja dva stoljeća važna je jedna teološka i vitalna promjena što se dogodila, posebno polovicom prošloga stoljeća. Od kršćanstva pretežno usredotočena na samoga sebe prelazi se na kršćanstvo otvoreno ljudskim stvarnostima; kršćanstvo nepopustljivo slijedi kršćanstvo dijaloga i suradnje sa svim ljudima dobre volje; pred kršćanstvom koje je daleko ili čak protivno tehničko-znanstvenim progresima izranja kršćanstvo koje traži pomirenje s modernošću.

¹⁶ G. GIMENEZ, *De la "doctrina social de la Iglesia" a la ética de liberación: Panorama de la Teología latinoamericana, II.* (Salamanca: 1975.) 45-62.

¹⁷ C. BOFF, „Dottrina sociale della chiesa e teologia della liberazione: prassi sociali opposte?“, *Concilium* 10 (1981.) 45-54.

O NEPOVREDIVOSTI LJUDSKOGA ŽIVOTA PRIJE ROĐENJA PREMA UČENJU BL. IVANA PAVLA II.

Stanko LASIĆ
Kneza Damjana Jude 1, HR - 20000 DUBROVNIK

Sažetak

U članku se iznose etički, moralni, dogmatski, razumski, pravni, medicinski i vjernički vidovi vrednovanja ljudskoga života, posebno u krhkosti odnosa prema njegovu početku. Članak čine sljedeće cjeline: Posveta članka, 1. Kaotična baština XX. stoljeća, 2. Papa zaštite života, 3. Pobačaj u svjetlu vjere, 4. U svjetlu razuma i prava: Zašto je život nedodirljiv od začeca?, 5. „Nazvati stvari njihovim imenom“, 6. Kompleksna moralna kazuistika, 7. Eugenički pobačaj, 8. Pobačaj zbog majčina zdravlja, 9. Pobačaj s moralnom ili pravnom indikacijom i Zaključak.

Ključne riječi: Tomislav Jozić, Ivan Pavao II., ljudsko biće, predrođenče, pobačaj, prekid trudnoće, kultura života, *Evangelium vitae*.

Posveta članka

Rado sam prihvatio sudjelovati u zborniku prigodom Tomislavova 70. rođendana. Počasćen sam što ovdje mogu predstavljati naraštaj učenika Klasične gimnazije u Biskupskome sjemeništu u Dubrovniku. Rođeni smo u istoj crkvenoj pokrajini i zajedno smo 1958. godine došli u Dubrovnik, on u prvi, a ja u drugi razred.¹ Njegovo odjeljenje, koje ove godine proslavlja zlatnu, 50. obljetnicu mature, isticalo se u marljivu

¹ Tomislav Jozić u rujnu 1958. upisao je peti razred Humanističke srednje škole za odgoj klera Ruđer Bošković u Dubrovniku (*Religioni et bonis artibus*, prir. Krešimir VUKIĆ [Dubrovnik–Zagreb: 1996.], 263). Tadašnji peti odgovara sadašnjem prvom razredu srednje škole. U školskom imeniku i objavljennoj spomenici stoji da je Tomislav sin Nikole i Mare, rođen u četvrtak, 1. listopada 1942. u hrvatskom selu Korače, tada općina Dobjoj (a sada Bosanski Brod, u Bosanskoj Posavini). Kad je stigao, u dubrovačkome malom Sjemeništu bio 71 je sjemeništarač, a četiri godine kasnije, kad je u lipnju 1962. u Dubrovniku položio ispit zrelosti, Sjemenište je imalo 125 pitomaca (*Religioni et bonis artibus*, 58 i 72). U gimnaziji je predavalo 15 isusovaca, četiri biskupijska svećenika i šest gospara iz Grada. Pokrovitelj Sjemeništa bio je biskup Pavao Butorac, upravitelj Sjemeništa i ravnatelj Gimnazije o. Mirko Vladović, odgojitelj o. Petar Galauner, a duhovnik o. Josip Antolović.

učenju i dobru vladanju.²

Sjemeništarca Tomislava pamtim kao ozbiljna, marljiva i pobožna mladića koji je znao što hoće i uživao povjerenje odgojitelja i profesora, a među kolegama bio cijenjen i poštovan. Pratio sam sa zanimanjem njegov studij u Rimu okrunjen doktoratom 1977. godine i njegove pastoralne službe i veselio se pohvalama koje su stizale sa svih strana.

U njegovim znanstvenim člancima i skriptama koje su kasnije izdane kao knjige lako je uočljivo dobro poznavanje materije, jezgrovitost pisanja i jasnoća stila. Nije krio da je učenik njemačkoga redemptorista i moralnog teologa Bernharda Häringa (1912.–1998.) kojega je slušao u Rimu i koji je ondje predavao 38 godina.

Punih 35 godina na katedri moralne teologije u Sarajevu, a i inače u svemu što govori i čini, profesor Jozić ostao je vjeran nauku crkvenoga učiteljstva, a osobito Drugoga vatikanskog sabora. Pomno prati suvremenu teološku misao na području moralne teologije i obilno se njome služi u znanstvenim radovima među kojima se ističu knjige o povijesnom tumačenju moralnih vrednota braka i obitelji u Bosni (Zagreb: 1995.) i o etici u sjeni iskustva (Sarajevo: 2000.).

No, don Tomislav nije zatvoren među knjigama, nego je zadržao dodir s ljudima, a to mu je omogućavao pastoralni angažman kako u Sarajevu tako i po seoskim župama. Osjeća probleme konkretnoga čovjeka i teološkim domišljanjem nudi odgovore na ozbiljna moralna pitanja.

Treba se nadati da će prof. Jozić i ubuduće pisati znanstvene članke i knjige i ostati u redu plodnih i zaslužnih teologa moralista našega vremena, a s Dubrovnikom i svima nama trajno prijateljski povezan.

1. Kaotična baština XX. stoljeća

U Europi je 2008. godine najmanje 2 863 649 predrođenčadi završilo život pobačajem.³ To znači da se svakih 11 sekundi ubije jedno živo ljudsko biće, svakoga sata njih 327, a svakoga dana 7846! Mogu li gotovo tri milijuna nedužno pobijenih samo u jednoj godini, samo na jednome kontinentu, donijeti blagoslov, sreću, mir i napredak? A što onda donose, osim u nebo vapijuće krvi? Pobačaj je postao jedan od uzroka niske rodnosti na Starome Kontinentu i starenja pučanstva. Opstanak i

² Od 16 učenika toga naraštaja dubrovačkih sjemeništara, 14 ih je postalo svećenicima, od toga četiri Dubrovačke biskupije (don Toma Lučić, don Miho Litić, don Grgo Tomić i don Josip Barišić), a četiri su postigla naslov doktora znanosti.

³ www.ipfe.org - abortion_in_Europe_and_in_Spain_2010_Report.pdf (24. VI. 2012.).

razina civilizacije društva uvelike su povezani s pitanjem pobačaja. Tako je naše doba, s jedne strane, nikad moćnije tehnikom, vezama, znanjem, životnim standardom..., a s druge mu strane prijeti da ipak bude obilježeno kao ono u kojem *nema snage da se rodi dijete*, da se na naše dane primjene Izaijine riječi: „Ovo je dan nevolje, kazne i rugla: prispješe djeca do porođaja, a nema snage da se rode“ (Iz 37,3).

„Napredak medicine zaustavio je masovni pomor majki i novorođenčadi; iskorijenjene su i suzbijene brojne smrtonosne zarazne bolesti; etničko čišćenje i rasizam progone se kao međunarodni zločin protiv čovječnosti... No, fetusi su i dalje skupina ljudi koja još uvijek masovno umire. I to voljom i namjerom drugih ljudi. U javnom životu i medijima podignut je zid šutnje o doporođajnoj smrtnosti. Društvo koje ne istražuje, koje ne postavlja pitanja, oronulo je, umorno i teško društvo. Današnji svijet gotovo da ne postavlja pitanja. No, s kakvim ćemo obrazloženjem moći opravdati zbog čega nismo učinili baš sve što smo mogli da spasimo ljudski život? Kako ćemo moći odgovoriti Bogu zašto su tolika braća i sestre po vjeri ogrezla u nedužnoj krvi? Postoji li gora sablazan i kazna? Što će biti naša isprika pred budućim naraštajima, još više pred našim suvremenima? Pogotovo kad i medicinska statistika otkriva da su slučajevi silovanja ili spašavanje majčina života zanemarivo rijetki razlozi za pobačaj, štoviše, da pravo na rođenje svojoj djeci zapravo malokad ometaju neudane trudne djevojke, a da ga najčešće krše bračni drugovi,⁴ muž i žena koji već imaju jedno ili dvoje djece. To znači da obitelj više nije prva postaja nade.“⁵

U našem sekulariziranom vremenu koje nastoji uspostaviti etički sustav profanoga funkcionalnog značaja, ljudski se život, iako se priznaje temeljnom vrednotom i neporecivim pravom, sve više procjenjuje u obliku odrasle, djelatne, produktivne osobe. Puno i idealno ostvarenje takva života jest zadovoljan, empirijski sretan i zdrav život, koji se može obogatiti u društvenome smislu. U takvu vrednovanju života – postojanje

⁴ Među trudnicama u Hrvatskoj koje traže da im se učini pobačaj udanih je žena 89% (1988., 1989. i 1991.), 88% (1965. i 1990.), 87% (1969.), 85% (1966., 1970., 1972. i 1973.), 84% (1971.), 83% (1975. i 1976.), 82% (1938. i 1974.), 78% (1978.), 73% (1977.), 70% (2000.), 68% (2001.), 67% (1999. i 2002.), 66% (2003. i 2004.), 59% (2005.), 58% (2006.), 57% (2010.), 53% (2007. i 2008.) i 47% (2009.) – Stanko LASIĆ, *Pravo na rođenje u učenju Crkve* (Zagreb - Varaždinske Toplice: FTI - Tonimir, 2009.), 11 (www.tonimir.hr/Pravo%20na%20rođenje.pdf); *Izvešće o prekidi-ma trudnoće u zdravstvenim ustanovama u Hrvatskoj 2008. ... 2010.* (Zagreb: HZJZ, 2009.-2011.), 4.

⁵ Petar Marija RADELJ, „I po rađanju sličan Bogu“, u: *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 11.

ljudskoga života u majčinoj utrobi, nužno se obezvređuje i vrlo malo cijeni. Strah od nedužne djece teška je optužba protiv uljudbe! „Govor o začetima, a nerođenima, istisnut je iz javnosti. Pobačaj je sveden na nešto što se prešutno prihvaća i odobrava, gotovo podrazumijeva. Spremnost na pobačaj i odobravanje pobačaja predočuje se kao očitovanje civilizacijske osviještenosti, a zauzimanje za život svih začetih kao iskaz bojovnosti ili zaostalosti. Kultura smrti nastoji opravdati svoju ispraznost ukazivanjem na pravo na slobodan izbor lišen odgovornosti, previdajući da je život nužno suživot, nužno suosjećajan – ili nije život.“⁶

Je li ozakonjenje pobačaja proizašlo iz slobode biranja ili iz zbrke i izgubljenosti čovjeka i njegova pravog mjesta u poretku Božjeg stvaranja i stvorenja? Pomaže li današnji pravni okvir medicinskog postupanja zaštiti obitelji, djece i majčinstva (što hrvatski *Ustav* izrijeком jamči) ili upravo suprotno, gaženju braka, tuđeg života, ljubavi? Pobačaj je oduvijek prisutan u ljudskoj povijesti, ali nikad prije nije bio javno dopušten kao nešto zakonito ili nekažnjivo. Mnogi biolozi, etičari, teolozi, filozofi, liječnici i političari nastoje da se shvati kako čovjek počinje biti, postojati u samome činu začeća, jer tada je već sve određeno: boja očiju, kose i kože, otisci prstiju, fizionomija i spol. Sve to proizlazi iz neodvojivog sjedinjenja dragocjenih djelića očeva i majčina tijela od kojih nastaje novo tijelo. Isto srce, koje sada kuca u grudima onoga tko ovo čita, počelo je kucati oko tri tjedna nakon začeća. Čovjek počne micati rukama i nogama (istima, koje ima do kraja života) oko šest tjedana nakon začeća... Zato novonastalom životu, budućem čovjeku, od samoga začeća treba priznati da je čovjek, ljudsko biće. Unatoč svim rezultatima koji idu u prilog životu, mnogi i dalje propagiraju pobačaj kao vlastiti ženin izbor, kao „njezinu stvar“. To je posljedica zdravstvene i etičke neobrazovanosti na području ljudske spolnosti.

U svijesti mnogih izbljedjela je svijest o težini laži, klevete, krađe, bračne nevjere, pobačaja, razbojstva i ubojstva. Prihvaćanje pobačaja i eutanazije u mentalitetu, ponašanju i zakonodavstvu znak je vrlo opasne krize osjećaja za moralno koji postaje sve nesposobniji razlikovati dobro i zlo, čak i kad je u pitanju osnovno pravo na život.

2. Papa zašтите života

Blaženi Ivan Pavao II. (1978.–2005.) kretao se među ljudima, osjećao njihove probleme kao čovjek, pastir i znanstvenik. On je bio

⁶ Stjepan LICE, „U obrani svakoga začetog života“, *Kana* XL. (2009.) 11, 28; *Naša Gospa* 15 (2009.), 41, 60 (www.tonimir.hr/NasaGospa41.pdf).

neumoran promicatelj prava na život od začeca do prirodne smrti, najprodorniji glas odgovorne prokreacije, probudio je osjetljivost čovječanstva za čudoredne vrednote i donio novu hrabrost u zaštiti života. Jasnoćom i ustrajnošću zastupanja katoličkih shvaćanja zaslužio je da ga se naziva glasnogovornikom kršćanstva i velikih vrijednosti čovječanstva, savješću ljudskoga roda, glasnim prorokom današnjice, učiteljem kršćanskoga života, braniteljem života i čovječnosti. Nije sustao ponavljati kako je obrana života sastavni dio poslanja Crkve.⁷ Moglo bi se reći da je tijekom cijele papinske službe razvijao jezgrovitu poruku Drugoga vatikanskog sabora: „Bog, gospodar života, povjerio je ljudima uzvišenu zadaću da održavaju život, i tu dužnost moraju obavljati na način dostojan čovjeka. Zato treba već od začeca najbrižnije štiti život, a pobačaj i čedomorstvo užasni su zločini.“⁸

UZORI KOJE JE PREDLOŽIO. Blaženom i svetom je proglasio liječnicu, pedijatricu Ivanu Baretta Molla (1922.–1962.) koja nije htjela da joj se operira tumor maternice kako bi uspjela iznijeti četvrto dijete. Umrula je sedmi dan nakon uspješnoga carskog reza.

Blaženom je proglasio majku Tereziju Kalkutsku (1910.–1997.) koja je isticala: „Danas je najveća *prijetnja miru* upravo pobačaj. Ako prihvatimo da majka može ubiti svoje dijete, kako možemo ljudima reći da se prestanu međusobno ubijati?“⁹

VIZIONAR. Na poštovanju čovječjega života i dostojanstva artikulirao je široko viđenje prava i slobode. Njegovo shvaćanje nadilazi suvremene zapadne legalističke definicije. Današnja pravna znanost u Europi i Sjevernoj Americi ističe individualnu slobodu, zakonski prostor da se čini što god pojedinac želi i dokle god je to moguće. No širokogrudnost i snošljivost prava paradoksnno je ograničena. „Ne može biti istinske demokracije ako se ne priznaje dostojanstvo svake osobe i ako se ne osiguravaju njezina prava.“¹⁰

Papa Slaven govorio je o sveobuhvatnijem poimanju prava i slobode podrazumijevajući nužnu povezanost slobode i istine.¹¹ Već je sv.

⁷ Primjerice hrvatskim biskupima u Splitu 4. listopada 1998. (*Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 322).

⁸ Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* o Crkvi u suvremenom svijetu (7. prosinca 1965.), br. 51: *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 166.

⁹ *Bilten IKA vijesti* (Zagreb), br. 5/94 od 9. veljače 1994., 5.

¹⁰ IVAN PAVAO II., Okružnica *Evangelium vitae* (25. ožujka 1995.), br. 101: *Acta Apostolicae Sedis*, 87 (1995.), 517; *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 311.

¹¹ IVAN PAVAO II., Okružnica *Evangelium vitae* (25. ožujka 1995.), br. 96: *Acta Apostolicae Sedis*, 87 (1995.), 510; *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 307.

Toma Akvinski (1225.–1274.) isticao da se svekoliko ponašanje ne može propisati ljudskim zakonima,¹² ali je isto tako upozorio da jaz između prava i etike postoji više kao izgovor za neuspjeh nego kao primjena slobode.

Woytiłino isticanje razloga za pravo na rođenje zasniva se na razumijevanju dostojanstva svakoga ljudskog života i na spoznaji da je općenito ozakonjeni pobačaj osnaženje sile krvlju te da korištenje njime daje pojedincima ono što je nekoć bilo u djelokrugu vojske tijekom rata.

Upozorava i na višestruku krivnju koju za nedužno prolivenu krv i te kako snose muškarci – iako se drže kilometrima daleko od pobačajnih dvorana – kad su duševnim ili tjelesnim nasiljem nad ženom začetnici kršenja djetetova prava na rođenje: „U takvim uvjetima odluka za pobačaj, koji uvijek ostaje teškim grijehom, više je zločin koji treba pripisati muškarcu i zamršenim odnosima u toj okolini, nego odgovornosti žene.“¹³ Inače, prvi kršćanski pisac koji je za pobačaj optužio muškarce bio je sv. Ivan Zlatousti (347.-407.). Posjetiteljima javnih kuća govorio je: „Vi ne činite samo da bludnica ostane bludnica, nego od nje pravite i ubojicu.“¹⁴

Ivan Pavao II. nikad se nije umorio ponavljati: „Budući da su Crkvi razvidne teškoće, ona želi biti glasnik nade.“¹⁵ S druge strane, svjestan da

¹² Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I.-II., 96. pitanje, 2. članak: TOMA AKVINSKI, *Izabrano djelo*, preveo Tomo VEREŠ, 507: „Ljudski zakon ne može zabraniti sve ono što zabranjuje naravni zakon.“; str. 506: „Zakon se smatra nekim pravilom i mjerilom ljudskih čina. A mjerilo mora biti primjereno onome što se mjeri. Stoga se i zakoni trebaju primjenjivati na ljude u skladu s njihovim životnim uvjetima, a mogućnost odnosno domašaj djelovanja proizlazi iz nutarnje sposobnosti ili raspoloženja jer nije ista mogućnost ostvarenja onoga tko nije krjepostan i krjeposna čovjeka, kao što nisu iste mogućnosti djeteta i odrasla čovjeka. [...] Ljudskim se zakonom ne zabranjuju svi poroci od kojih se krjeposni ljudi čuvaju, nego samo oni teži od kojih se veći dio naroda može uzdržati, a pogotovo oni koji nanose štete drugima. Bez zabrane tih poroka ljudsko društvo ne bi moglo opstojati, pa se zato ljudskim zakonom zabranjuju ubojstva, krađe i tome slično.“ Prema Akvincu svrha ljudskih zakona ne može biti stvaranje savršenoga društva u kojem bi svi ljudi bili sveci ili junaci. Većina ljudi je moralno krhka. Stoga zakonima valja suzbijati samo velika zla, a ljudske slabosti valja trpjeti. No, ozakonjenje pobačaja, eutanazije, genetičkog inženjerstva i kloniranja potvrđuje da su parlamenti posve izgubili kompas kad te zločine proglašavaju „pravom“ i „slobodom“ umjesto da ih zaprečuju.

¹³ IVAN PAVAO II., *Pismo ženama* (29. lipnja 1995.), br. 5: *Ika vijesti* (Zagreb), br. 28/95 od 12. srpnja 1995., 14.

¹⁴ „Propovijed 23 o Poslanici Rimljanima“, *Patrologia graeca* 60, stupci 626-627.

¹⁵ IVAN PAVAO II., „Govor veleposlaniku Štefanu Cigoju u Vatikanu 19. prosinca 1985.“, *AKSA* (Zagreb), br. 816 od 10. siječnja 1986., prilog III., str. 2.

su mnogi njegovi naponi, zbog ljudske inercije ili silnica zla, osuđeni na neuspjeh, sebe i druge tješi tvrdnjom: „Uspješnost nije mjerilo vrijednosti poruke koju Crkva čuva i razdaje svijetu.“¹⁶

O pravu na rođenje karizmatični čovjek u bijelom nekoliko je puta govorio Hrvatima i na hrvatskom jeziku (22. kolovoza 1984., 24. lipnja 1988., 28. ožujka 1990., 11. rujna 1994., 31. siječnja 1997., 2. listopada 1998. i 4. listopada 1998.).¹⁷

Petrov nasljednik iz Wadowica u najrazličitijim se prigodama osvrće na pravo na život od samog začeća. Može se govoriti o velikim i malim tekstovima, ali uvijek važnima. Njegov nasljednik Benedikt XVI. ustvrdio je: „Govorima, osobnošću, prisutnošću i sposobnošću uvjeravanja ostvario je novu senzibilnost za moralne vrijednosti. Brojni dokumenti koje nam je ostavio čine prebogatu baštinu koja još uvijek nije dobro usvojena u Crkvi.“¹⁸

GDJE? Papa Poljak upire na pravo nerođenih u obraćanju Ujedinjenim narodima, u gotovo svakom kutku Zemlje koji je pohodio, napose u svojem rimskom domu i poljskoj domovini, pod vedrim nebom i u zatvorenim prostorima, u parlamentima, na trgovima, nogometnim stadionima, u crkvama i svjetovnim dvoranama.

KOMU? O nepovredivoj vrijednosti ljudskoga života zbori katolicima, drugim kršćanima i ljudima dobre volje; državnicima i puku; kardinalima, biskupima, diplomatima, skupovima raznih stručnjaka, novinarima, liječnicima, pravnicima, ispovjednicima, akademikima, sucima, obiteljima, ženama, hodočasnici...

ČIME? Nema vrste papinske isprave – pisane, izgovorene, audiovizualne – koju blaženi Ivan Pavao II. nije upotrijebio da u njoj istakne kako kršćanstvo ne može biti dosljedno, niti Crkva vjerna svojem poslanju, ni katolik dostojan toga imena, ako ne brani život. Redoslijedom važnosti to su: 1. konstitucija (uredba), 2. dekretno pismo, 3. otpis (reskript), 4. pečatnica (bula), 5. okružnica (enciklika), 6. pobudnica (adhortacija), 7. apostolsko pismo, 8. apostolsko pismo na vlastitu pobudu (motu proprio), 9. kirograf, 10. breve, 11. izjava (deklaracija), 12. pismo,

¹⁶ IVAN PAVAO II., „Govor veleposlaniku Štefanu Cigoju u Vatikanu 19. prosinca 1985.“, AKSA (Zagreb), br. 816 od 10. siječnja 1986., prilog III., str. 2.

¹⁷ *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 230-231, 248-249, 316, 321 i 322-323 (§§ 89, 103, 109, 115 i 117); *Papa Ivan Pavao II. govori Hrvatima*, prir. Božidar NAGY (Zagreb: FTI, 2011.), 89 i 140.

¹⁸ *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 204.

13. poruka, 14. propovijed (homilija),¹⁹ 15. govor, 16. privatna knjiga. Isto tako, zauzimanje za život u doba papinstva Ivana Pavla II. prokalo je isprave Rimske kurije koje je on odobrio; prema vrstama to su: napatuk (instrukcija), izjava (deklaracija), odgovor na dvojbu, bilješka (nota) i vjerodostojno tumačenje.

KAKO? Temeljna veza poštovanja čovjeka prema čovjeku, koja počinje začecom, toliko ga zaokuplja da iznenađuju prigode s kojima je sve povezuje. Tako ga groblje žrtava ljudske okrutnosti XX. stoljeća u vojnoj zračnoj luci Radom (Varšava) 4. lipnja 1991. asocira na „groblje nerođenih, groblje bespomoćnih čije lice nije upoznala čak ni rođena majka, koja je pristala ili podlegla pritisku da im se oduzme život prije nego što su rođeni“.²⁰ A 4. lipnja 1997. u Svetištu svetoga Josipa u Kaliszu, također u Poljskoj, kaže: „Anđeo je upozorio Josipa da bježi s Djetetom kojemu je prijetila smrtna opasnost. Josip iz Nazareta, koji je spasio Isusa od Herodove okrutnosti, veliki je pomagač u obrani ljudskog života, od prvoga trena začeca do prirodne smrti.“²¹ Hodočasnica 3. siječnja 1979. u Rimu kaže: „U božićnoj noći Majka koja je trebala roditi nije našla krov nad glavom. Logikom posljedične čovječnosti majku koja očekuje dijete ne smije se ostaviti njezinim sumnjama, teškoćama i napastima. Majci koja očekuje dijete trebamo pružiti svu moguću potporu.“²²

Tomu posvećuje čitave dokumente, cjeline i ulomke ili ga barem usput spominje i dotiče. Stoga bi prikaz svih tekstova Ivana Pavla II. na ovu temu bio doista preopširan.

LIJEČNIK UMA I SRCA. U knjizi *Pravo na rođenje u učenju Crkve* godine 2009. objavljen je izbor Papinih bioetičkih istupa. Među njima se ističu sljedeće:

- **dijagnoze** Ivana Pavla II.: uznemirujuće su posljedice nijekanja Utjelovljenja (§ 122), odbacivanjem Boga postaje se žrtva samorazaraćuje katastrofe (§ 89), začecom počinje veza poštovanja čovjeka prema čovjeku (§ 76), briga za dijete prije rođenja način je provjere odnosa čovjeka prema čovjeku (§ 78), *kultura* se ocjenjuje odnosom prema životu (§ 111), osjetljivost prema najslabijima mjerilo je stupnja uljudbe (§ 115); pad stope *nataliteta* zapreka je razvoju (§ 87), u gaženju prava na život sadržana je klica i krajnjega ratnog

¹⁹ Djelokrug, hijerarhijski položaj, pravnu, dogmatsku ili pastoralnu važnost te definicije tih isprava vidi u Pojmovniku knjige *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 645-688.

²⁰ *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 235.

²¹ *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 317.

²² *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 205.

nasilja (§ 104), *majčinstvo* nije ni teret ni bolest (§ 114), *pravo na život* nerođene djece ne ostvaruje se protiv njihovih majki (§ 129) i ne može se ograničiti samo na već rođene (§ 124), *rođenjem* slavimo da je svaki čovjek netko, jedinstven i neponovljiv (§ 75), *zakoni* o pobačaju i eutanaziji tiču se dobra osobe u cjelini (§ 125), ljudski *život* nikad ne može postati predmet (§ 126), začeti život ima pravo na rast pod majčinim srcem (§ 92); nema istinske pravednosti u zemlji koja dopušta ubijanje nevinih (§ 108); iza zagovaranja pobačaja skriva se *muškarac* (§ 95), a pobačaj nakon silovanja zločin je koji treba više pripisati muškarcu (§ 106). *Pobačaj* je: u sebi i po sebi uvijek *zao čin* (§ 99), *fikcija* slobode koja čovjeka zarobljava i moralno kvari (§ 93), neprestani *holokaust* nedužnih ljudskih života (§ 112), neviđen i nezamisliv *pokolj* nevinih ljudskih bića (§ 110), izravna *povreda* osnovnoga prava svakoga ljudskog bića na život (§ 84), *ubijanje* ploda začeca koje se izaziva na bilo koji način i u bilo koje vrijeme od trenutka začeca (§ 88), *umorstvo* nedužna djeteta (§ 83), *zločinstvo* protiv ljudskoga roda (§ 79);

- **prognoze:** narod koji ubija vlastitu djecu, narod je bez budućnosti (§ 108), čestita savjest naziva dobro i zlo njihovim pravim imenom (§ 85), ozakonjenim pobačajem ne ubija se samo nedužna čovjeka nego i savjest (§ 81), kad je dopušteno izvaditi maternicu? (§ 98), postoji li ljudska vlast koja imao pravo ozakoniti ubijanje nevino-ga? (§ 94), što sve jamči prava kultura života? (§ 118), u pitanju je budućnost čovječanstva (§ 101), život će pobijediti! (§ 120). Crkveno *ne* pobačaju i eutanaziji znači *da* životu, *da* izvornoj dobroti stvorenja, *da* koje može dokučiti svako ljudsko biće u svetištu svoje savjesti, *da* obitelji (§ 128);
- **terapije:** široko polje djelovanja (§ 119); prepoznati vrijednost živo-ta (§ 123), priopćavati život (§ 113), braniti svaki život (§ 102), slu-žiti velikome čudu života (§ 121), hrabro prihvatiti „izazove“ novih bioetičkih problema (§ 90), učvrstiti etičke i moralne vrijednosti (§ 116), odgajati savjesti za kulturu života (§ 107), nužno je da obitelji budu istinske „škole ljubavi“ (§ 103), dati dušu suvremenoj Hrvat-skoj (§ 117); Europi vratiti njezino istinsko dostojanstvo (§ 127), kršćanska ljubav i solidarnost za silovane žene i tako začetu djecu (§ 97).

Sveto Pismo, crkveni naučitelji, pape i sabori gotovo su uvijek obrađivali nepovredivost ljudskoga života u sklopu tema koje se odnose

na krepost pravednosti i dostojanstvo ljudske osobe. Tema poštovanja ljudskoga života prije rođenja zadnjih desetljeća zauzima istaknuto mjesto u papinskome naučavanju. Od Pija XI. (1930.) do Benedikta XVI. pape često govore i pišu o tome. Od dokumenata upućenih kršćanima i svim ljudima dobre volje, samo *Izjava o izazvanom pobačaju* (1974.) i okružnica *Evangelium vitae* (1995.) obrađuju problem prava na rođenje izričito i iscrpno, dok se naputci *Donum vitae* (1987.) i *Dignitas personae* (2008.) više bave bioetičkim pitanjima oko začeca i oplodnje.

Kršćansko učenje nepromjenjivo drži da je život nedodirljiv od prvoga časa njegova postojanja te na osnovi vjere i razuma navodi brojne razloge prema kojima ljudsko postojanje prije rođenja zaslužuje najveće poštovanje svih, a kao naravnu i logičnu posljedicu, susreće se osuda pobačaja i uvjerenje da je prekid trudnoće – *iskustvo smrti*.

U nastavku će biti riječi o okružnici²³ *Evangelium vitae* ('EV'). Čine je: *Uvod* (br. 1-6), *Zaključak* (br. 102-105) i četiri dijela: I. *Sadašnje prijetnje ljudskom životu* (br. 7-28), II. *Kršćanska poruka o životu* (br. 29-51), III. *Ne ubij!* – *sveti Božji zakon* (br. 52-77) i IV. *Za novu kulturu ljudskoga života* (br. 78-101).²⁴ Okružnica daje zaokružen i cjelovit uvid u misaoni svijet Bijeloga Oca iz Bijele Hrvatske, a plod je četverogodišnjega rada u kojem je Ivan Pavao II. zamolio obavijesti, sugestije i prijedloge svih biskupa svijeta (usp. *EV*, br. 5). Iz nje postaje očito zašto je smatrao toliko važnim zaštitu ljudskoga života od začeca, a ne tek od rođenja, i zašto je ustanovio Papinsku akademiju za život. To je jedno veliko „da“ životu, pjesma i hvalospjev ljudskome životu, najopsežnija papinska isprava o načinu postojanja ljudskoga bića (35 tisuća riječi) i uvjerljivo promišljanje puno ljubavi i milosrđa koje prodire u dubinu čovjekova srca sažimajući duboke težnje i prava koji proizlaze iz ljudskoga dostojanstva.

3. Pobačaj u svjetlu vjere

U središte okružnice *Evangelium vitae* Papa stavlja zapovijed „Ne

²³ Okružnica ili enciklika (latinski *encyclica*, od grčkoga *én kýklō* = u krug) je okružno pismo upućeno svima ili većini službenika u Crkvi, katkad i svim vjernicima i ljudima dobre volje, u kojem Papa piše o stvarima vjere, ćudoređa ili društvenog učenja; nosi ime po prvim riječima na izvorniku (u pravilu na latinskom). Ivan Pavao II. objavio je 14 okružnica, od toga je *Evangelium vitae* jedanaesta po redu, od 25. ožujka 1995., na dan kad Crkva slavi Isusovo začecje u Marijinoj utrobi.

²⁴ *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 249-314 (www.tonimir.hr/Pravo%20na%20rođenje.pdf).

ubij“ kao konstitutivni element Sinajskoga saveza i temeljnu pretpostavku punine nove zapovijedi ljubavi. Peta rečenica koju je Bog izgovorio, a Mojsije prenio ne odnosi se samo na fizičko ubijanje nego i na duhovno tlačjenje; ne sadržava samo zabranu („Ne ubij!“) nego i zahtjeve: poštovati dušu, zdravlje, osobu i tjelesnu cjelovitost; braniti mir; činiti tjelesna djela milosrđa (gladna nahraniti, žedna napojiti, bolesna pohoditi, mrtva pokopati...) i ona duhovna (dvoumna svjetovati, neuka poučiti, žalosna i nevoljna utješiti...).

„Ne ubiti“, zaustaviti se pred čovjekom stvorenim na Božju sliku početak je ljubavi prema bližnjemu. Riječ sa Sinaja razvija se u zapovijed ljubavi, upućuje na zajedništvo s Kristom koji ne uzima život nego daje život za druge i tako se destruktivnom pravcu ubojstva i nasilja suprotstavlja novi zakon dara i žrtve novoga reda života i svijeta. „Ne“ je pretpostavka za „da“. „Ne“ ima apsolutnu vrijednost, „da“ uključuje neizmjernu mogućnost ljubavi.

Istina je da u Svetom pismu nije lako naći precizne i izričite tekstove koji bi formulirali kršćansko stajalište o pobačaju. Jedini izričit spomen pobačaja (Izl 21,22-23) treba razmatrati u svjetlu naknadnog razvitka objave do punine koja će se ostvariti u očitovanju Krista u Novome zavjetu. To okružnica jasno priznaje: „Tekstovi Svetoga pisma, koji nikad ne govore o namjernom pobačaju i stoga ne donose izravne i specifične osude u vezi s njim, promatraju ljudsko biće u majčinu krilu tako da se kao logična posljedica i na njega proteže Božja zapovijed: Ne ubij! Ljudski je život svet i nepovrediv u svim trenucima postojanja, pa i u onim početnim koji prethode rođenju. Čovjek od majčina krila pripada Bogu koji sve ispituje i zna, koji ga stvara i svojim rukama oblikuje, koji ga vidi dok je još malen neoblikovan zametak i koji u njemu nazire sutra zrelog čovjeka čiji su dani izbrojeni i čije je zvanje upisano ‘u knjigu života’. I tamo, dok je još u majčinu krilu – kako svjedoče brojni biblijski tekstovi²⁵ – čovjek je najveći i, dakako, osobni predmet ljubazne i očinske Božje providnosti“ (EV, br. 61).

Željena jasnoća o pobačaju u Bibliji, više od izravnih izričaja, dolazi iz drukčijeg načina čitanja svetog teksta. Božja nam riječ kaže prije svega da je čovjek konstitutivno „slika Božja“ stvoren na sliku Isusa Krista „jer je one koje je predvidio i predodredio da budu jednaki slici njegova Sina da ovaj bude prvorođenac među mnogom braćom“ (Rim 8,29).

Temeljno dostojanstvo čovjekovo stoji u tome što je Bog izvor i cilj ne samo čovjekove duše nego i tjelesnoga, staničnog života, dapače još ne-

²⁵ Jr 1,4-5; Ps 71,6; Iz 46,3; Job 10,8-12; Ps 22,10-11; Lk 1,39-45.

rođenog života. Bog stvara i oblikuje ljudsko biće gotovo svojom rukom kako čitamo u proroku Jeremiji (1,4-5): „Dođe mi riječ Gospodnja: ‘Prije nego što te oblikovah u majčinoj utrobi, ja te znadoh; prije nego što iz krila majčina izađe, ja te posvetih, za proroka svim narodima postavih te.’“

Krist će pomoći da se shvati kako je zabrana ubojstva minimum zapovijedi ljubavi (Rim 13,8-10). Kad se Božja zapovijed „Ne ubij“ primijeni na još nerođeni život, postaje još očitija u svjetlu ljubavi prema bližnjemu koji je slika Božja i stoga treba biti ljubljen kao Bog. Poštovanje i zaštita života izrazi su najveće kršćanske zapovijedi koja daje prednost siromašnima, nezaštićenima, malenima a također i nerođenima. „Doista, kažem vam, što god učiniste jednomu od ove moje najmanje braće, meni učiniste“ (Mt 25,40), reći će Krist na Posljednjem sudu. U tim biblijskim temama koje su međusobno usko povezane kršćanska zajednica od svojih početaka do naših dana nalazila je moralno vrednovanje i trajnu osudu pobačaja.

Kristovo rođenje dalo je čovječanstvu neobičnu pouku. Isus se u Betlehemu lišio i toploga doma, i kuće, stana, i hrane, i obilatoga stola, *ali se nije lišio toploga majčinskoga srca* i blizine njezina zaručnika, topline srca svoga poočima. To je ostavio kao nešto što se ne može ukinuti. Ljudski život nema smisla ako nema preduvjeta da se razvije u zreo, prihvaćen, željen život, dostojan čovjeka. Većina dobronamjernih ljudi to poštuje, cijeni, prihvaća i tako se ponaša.²⁶

Bl. Ivan Pavao II. riješio je katolike svake dvojbe o tomu: „Vlašću koju je Krist predao Petru i njegovim nasljednicima, u zajedništvu s biskupima koji su više puta osudili pobačaj i jednodušno se složili glede te nauke – *izjavljujem da je pobačaj, izravno izazvan ili namjeravan kao cilj ili sredstvo, uvijek teški čudoredni poremećaj*, jer sadržava namjerno ubojstvo nedužnog čovjeka. To je učenje zasnovano na naravnom zakonu i na pisanoj Božjoj riječi, prenosi ga crkvena predaja i izlaže redovito i opće učiteljstvo. Nijedna okolnost, svrha ni zakon na svijetu ne mogu dopustiti čin koji je po svojoj naravi nedopustiv, jer je protivan Božjem Zakonu što je zapisan u srce svakog čovjeka, koji Crkva propovijeda, a koji se može prepoznati i razumom.“²⁷

²⁶ Stanko LASIĆ, „Kristovo je rođenje metafora u zaštiti prava na rođenje“, *Naša Gospa* 16 (2010.), 42, 53 (www.tonimir.hr/NasaGospa42.pdf).

²⁷ IVAN PAVAO II., Okružnica *Evangelium vitae* (25. ožujka 1995.), br. 62: *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 287. Izvornik dogmatskoga dijela glasi: „Declaramus abortum recta via procuratum, sive uti finem intentum seu ut instrumentum, semper gravem prae se ferre ordinis moralis turbationem“ – *Acta Apostolicae Sedis*, 87 (1995.), 472.

4. U svjetlu razuma i prava: Zašto je život nedodirljiv od začeca?

Oplodnja (začecje) jedini je događaj u čovjekovu razvoju koji udovoljava znanstvenim mjerilima za početak ljudskog života. U začetku (oplođenoj jajnoj stanici) nalazi se genetički zapis novoga ljudskog bića. Nakon začeca nastavlja se kontinuirani proces razvoja u kojemu ni jedno pojedinačno zbivanje ne označuje kvalitativno prijelomnu točku koja bi mijenjala narav začetoga stvorenja. Dakle, ljudsko biće nastaje i postoji od samoga začeca. Uništavanje ljudskoga bića u bilo kojoj fazi razvoja prije rođenja, kao i nakon rođenja, znači usmrćivanje čovjeka, tj. kazneno djelo protiv života.

Razlozi svetosti života od njegova nastanka, a ne primjerice od desetog tjedna, kako određuje sadašnji zakon u Hrvatskoj, su: individualnost, to je od početka život različit od očeva i majčina, i kontinuitet razvoja (nema kvalitativnog skoka između kraja devetog i početka desetog tjedna ili bilo kojeg drugog vremenskog praga, osim prije i nakon začeca).²⁸

Premda se možda sumnja je li plod začeca već ljudska osoba, objektivno je težak grijeh prepustiti se i opasnosti da se počini ubojstvo čovjeka. Čim je jajašce oplođeno, već je započeo život koji nije ni očevo ni majčino, nego pripada novomu ljudskom biću koje raste samo za sebe. Ono nikada ne će postati ljudsko ako već tada nije bilo.

Začecje se smatra početkom ljudskog života zato što nema i ne može biti nikakve znanstvene osnove po kojoj se može odrediti kada tom novom životu treba pripisati moralni i pravni status ljudskoga bića. Svi se slažu da će, ako se to živo stvorenje pusti da se prirodno razvija, ono doći do točke kad se za novozačeti život može reći da je ljudski. No, ugnježđenje u maternicu, lijevanje na posteljicu, početak rada srca, dolazak svijesti ili samosvijesti nije moguće odrediti kao prijelomni trenutak. Stoga treba zaključiti da je isključivo začecje presudni događaj od kojeg slijedi novo ljudsko biće. Ljudska nesposobnost da se povuče pouzdana crta kada počinje ljudski život uvjerila je Crkvu da je najrazumnije i najmudrije prihvatiti začecje kao početak *ljudskog* postojanja.

Pravo na život pripada ljudskoj osobi zbog same činjenice da je ljudska osoba. Ona je nepovrediva jer je obdarena savješću, razumom i slobodom, tj. jer je ljudska. Dovoljno je biti ljudska osoba da se ima pravo na život. „Ljudsko se stvorenje mora poštovati i s njime valja postupati

²⁸ Stanko LASIĆ, „Kristovo je rođenje metafora u zaštiti prava na rođenje“, 52.

kao s osobom od samoga njegova začeca, pa mu se stoga od toga istoga časa moraju priznati prava osobe, među kojima je prije svih nepovredivo pravo na život koje ima svako nedužno ljudsko stvorenje.“²⁹

Takvo se shvaćanje odražava i u nizu isprava međunarodnoga prava. Tako *Konvencija za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda* Vijeća Europe (1950.): članak 2., stavak 1.: „Pravo svakoga na život zaštićeno je zakonom.“; članak 14.: „Uživanje prava i sloboda koje su priznate u ovoj Konvenciji osigurat će se bez diskriminacije na bilo kojoj osnovi, kao što je [...] rođenje.“ *Deklaracija o pravima djeteta* Ujedinjenih naroda (1959.): „1. načelo: Djetetu pripadaju sva prava navedena u ovoj Deklaraciji, i imaju ih sva djeca bez iznimke i bez ikakva odvajanja s obzirom na [...] rođenje [...] 4. načelo: Dijete [...] ima pravo na život i razvoj u zdravoj okolini i stoga je njemu i njegovoj majci potrebno pružiti posebnu njegu i zaštitu, kao i skrb prije rođenja.“ *Odluka Ustavnoga suda Savezne Republike Njemačke* od 25. veljače 1975., u točki D, I, 1: „Pravo na život jamči se svakome tko živi; između pojedinih dijelova života u razvoju, prije rođenja ili između rođenoga i onoga koji se ima roditi ne postoji nikakva razlika. *Svatko*, u smislu članka 2., stavka 2. Temeljnoga zakona [njemačkoga Ustava koji određuje: „Svatko ima pravo na život.“], jest *svaki živi čovjek*; drugim riječima: svaki ljudski individuum koji posjeduje život; *svatko* je znači zato također još nerođeno ljudsko biće.“ *Konvencija o pravu djeteta* Ujedinjenih naroda (1989.), članak 6. stavak 1.: „Države članice priznaju da svako dijete ima neodvojivo (inherentno, prirodno) pravo na život“; članak 2. stavak 1.: „Države ugovornice poštuju i osiguravaju prava sadržana u ovoj Konvenciji svakom djetetu pod svojom nadležnošću bez ikakve razlike i bez obzira na [...] rođenje ili druge okolnosti djeteta ili njegova roditelja ili zakonskog skrbnika.“³⁰

Tišti nas nepravedan, neustavan i protučovječan *Zakon o zdravstvenim mjerama za ostvarivanje prava na slobodno odlučivanje o rađanju djece* koji je proglasio Jakov Blažević 3. svibnja 1978. i koji je u Hrvatskoj još uvijek na snazi.³¹ No, taj se zakon može promijeniti samo promjenom mentaliteta. „Možemo mi dati sve argumente, no političari ne će promijeniti zakon ako će se trebati suprotstaviti mentalitetu ljudi, ako ne će dobiti popularnost. Zato trebamo raditi na promjeni mentaliteta i to

²⁹ Zbor za učenje vjere, Naputak *Donum vitae* (22. veljače 1987.), I, 1: *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 216.

³⁰ *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 616-617.

³¹ *Usp. Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 611-614.

upravo odgojem, a naravno i obrazovanjem.“³² Bolje poznavanje onoga što i zašto kršćani vjeruju o životu i pobačaju dovelo bi do manjega broja žrtava.

Sve do tada na ogluhu će nailaziti i zdrav razum i logika koja pita: „Ako majka može po svome razumu i naumu posve nekažnjeno ubiti svoje začeto čedo do 10. tjedna života, zašto ne bi mogla ubiti i svoje dijete do 10. godine života? Koja je razlika – samo u tjednima i godinama? Kako to da se smije ubiti u 69. danu, a ne smije u 70. danu? Da se može ubiti prije rođenja, a ne može dan poslije rođenja?“³³

5. „Nazvati stvari njihovim imenom“

Potkraj II. stoljeća apologet Tertulijan piše: „Nema razlike između oduzimanja već rođene duše i uništenja one što se rađa. Čovjek je i onaj koji će to biti (*Est homo et qui est futurus*).“³⁴

BIJELA KUGA. „Pojam ‘bijela kuga’ ne označuje vrstu zarazne bolesti, kao što bi se od prve moglo pomisliti, to je sinonim za zločin uništavanja djece pod srcima majki. Taj je grijeh posve utemeljeno nazvan ‘kugom’ jer ni jedna zarazna bolest ne pomori toliko ljudskih života koliko ovaj grijeh. Također je s pravom nazvan ‘bijelom’ kugom jer se zbog smrti te nevine dječice nitko ne zavija u crninu.“³⁵

27 HRVATSKIH ISTOZNAČNICA. Osim *bijele kuge* kao naziva za pojavu, u hrvatskom je jeziku zabilježeno najmanje 27 izraza iste jačine i opacine za sâm postupak izazivanja obustave djetetova prebivanja u materici: aborat, abort, abortus, čišćenje, izbiće, izbinjenje (čeda oliti zametka ljuckoga), izbivanje (iz utrobe), izlazišće (od začetka bez duše), izmetanje, izmetnuće, izvrćenje, izvrgnuće, nezrila poroda izbačenje, otjerivanje ploda utrobnog, otrovanje utrobnog ploda, pobačaj, pobačivanje, pobačaj, pobačenje, pomet, pometanje, pometina, pometnuće, povrgnuće, prekid trudnoće, raztiranje ploda tilesnoga, usmrćenje utrobe.³⁶ Tolika količina

³² Ladislav ILČIĆ, „Izvor kvalitetnih argumenata i poziv na zalaganje“, *Naša Gospa* 16 (2010.), 43, 69 (www.tonimir.hr/NasaGospa43.pdf).

³³ Ratko PERIĆ, „Veledjelo logično i smjelo“, *Glasnik srca Isusova i Marijina*, 100 (2009.), 7-8, 10-11; *Naša Gospa* 15 (2009.) 40, 28 (www.tonimir.hr/NasaGospa40.pdf); (Dubrovnik), XXI (2010.) 1, 192.

³⁴ *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 63.

³⁵ Drago KOLIMBATOVIĆ, *Na putovima pučkoga misionara* (Zagreb: Dominikanska naklada Istina, 2010.), 184.

³⁶ *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 15-16. O pravnoj, medicinskoj i logičkoj neodrživosti sintagme *prekid trudnoće*, v. *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 18.

pojmovi za istu stvar znači da je jezik ili ljudi nisu znali ili htjeli jednoznačno nazvati (za razliku, primjerice, od vode, krvi, smrti ili rođenja), ali i ukazuje na izmišljanje novih pojmova kako bi se sadržaj i ono što to u sebi jest, dodatno zamaglilo.

PREKID TRUDNOĆE. *Evangelium vitae* optužuje suvremenu kulturu smrti: prava je samoobmana nazivati pobačaj „prekidom trudnoće“. Takav dvosmislen naziv želi skriti pravu narav pobačaja i ublažiti ga u javnome mnijenju. A možda je sâm taj jezični fenomen znak uznemirenosti savjesti. No, nijedna izlika ne može promijeniti stanje stvari: riječ je o ubojstvu čovjeka. Žrtva je ljudsko biće koje započinje život, *nedužno* koliko se uopće može zamisliti: nikad se ne bi smjelo smatrati napadačem, još manje nepravednim napadačem! Ono je dotle *slabo* i nemoćno da ne može plakati i jecati kao novorođenče. *Potpuno je povjereno* zaštiti i brizi one koja ga nosi u krilu. Pa ipak, baš je majka ta koja najčešće odlučuje i traži njegovo utruće, čak ga i naručuje (*EV*, br. 59).

KONTRACEPCIJA I POBAČAJ često su povezani, kao plodovi istoga stabla, korijen im je depersonalizirani i utilitaristički pogled na spolnost i ljudsko razmnožavanje. No, među njima postoje bitne razlike i neodrživo je trpati ih u isti koš. Kontracepcijom se protunaravno sprečava oplodnja, onemogućuje začecje novoga života, a pobačajem se zatire začeti plod, usmrćuje ljudski život. Sredstva protiv začecja proturječe plodnosti bračnoga čina, a abortus ili abortivi ubijaju mlado ljudsko biće. Sprečavanje začecja opire se kreposti umjerenosti, a uništavanje začetoga pravednosti. Zapovijed *Ne ubij!* štiti čovjekov život (ubojstvo je u Nebo vapijući grijeh – Post 4,10; 9,5), a zapovijed *Ne sagriješi bludno!* štiti spolno dostojanstvo od izvanbračne nevjere, protunaravnoga općenja i samobluda. Posljedica masovnoga nerazlikovanja većega i manjeg zla jest apsolutna relativizacija onoga što je zlo, kao da je sve to sitnica, kamenčić spoticanja, a ne izdaja Boga, čovječnosti i kršćanskoga imena. Kondom je neprirodan i nemoralan, ali je manje zlo od pobačaja. Nije mu alternativa, ali tko živi u uvjerenju da je to jedini izbor koji ima, ono kršćansko i ljudsko u savjesti nalaže mu da nipošto ne posegne za pobačajem.³⁷

6. Kompleksna moralna kazuistika

Za kršenje prava na rođenje bitno je da se konkretnim činom na-

³⁷ Petar Marija RADELJ, „Pobačaj i kontracepcija su bitno različiti grijesi“, *Glasnik srca Isusova i Marijina* 101 (2010.), 22-23.

mjerno i izravno trne život ljudskoga bića između začeca i rođenja. Stoga se to pravo ne krši i nema odgovornosti majke i zdravstvenog osoblja:

1. kad je nerođeno dijete već umrlo, pa se pobačajnim zahvatom samo vadi van njegov leš;
2. ako se to ne čini hotimice i neposredno, nego nastupa kao posljedica čina s dvostrukim učinkom, kad svrha liječničkog postupka nije ukloniti zametak ili plod, nego doslovce spasiti majčin život pri čemu stjecajem okolnosti dolazi i do vađenja nerođenoga života;
3. ako je život majke i nošenog djeteta, ili nošenih blizanaca, u neposrednoj opasnosti, a prema mišljenju savjesnoga medicinskog stručnjaka, može se izbjeći bar majčina smrt i/ili smrt barem jednoga ploda, pri kojem spašavanju strada zametak ili plod; etički je tada prihvatljivo primijeniti načelo manjega zla, no tada se ni pobačaj ne obavlja namjerno ni izravno, nego da preživi makar majka ili drugi blizanac.

Ipak, u ukupnoj pojavnosti trudnoća završenih pobačajem ti su rubni slučajevi vrlo rijetki. Kršćanski moral ne osuđuje liječnički završetak bezizgledne izvanmaternične trudnoće kad ona postane prijetnja majčinu životu, saniranje spontanoga pobačaja ili uklanjanje grozdaste potajnice (obamrloga ploda, mole).³⁸

7. Eugenički pobačaj

Eugenika kao znanost o metodama poboljšanja tjelesnih i duševnih osobina pojedinca ispituje uvjete pod kojima se otklanjaju nasljedni nedostaci, a usavršavaju vrijedne osobine potomaka. No, tzv. „eugenička indikacija za prekid trudnoće“ znači često nedokazanu opasnost da će se dijete roditi s teškim tjelesnim ili duševnim nedostacima. Tako je eugenički pobačaj zahvat kojim se izbjegava rođenje djeteta s teškom urođenom nepravilnošću ili izobličenjem. No, danas se taj pojam ne upotrebljava jer podsjeća na nacističku strahovladu kad se iz društva eliminiralo „beskorisnu djecu“ s urođenim manama i jer se sve češće tumači i eufemistički shvaća u smislu terapijskog pobačaja.

Doporodajni pregledi (prenatalna dijagnostika) ne čine čudoredne

³⁸ U *Pojmovniku knjige Pravo na rođenje u učenju Crkve* definirani su, između ostalih, čin s dvostrukim učinkom, grozdasta potajnica, izazvani pobačaj, izvanmaternična trudnoća, manje zlo, pravo na rođenje, spontani pobačaj i zlatno pravilo.

poteškoće ako se obavljaju radi otkrivanja eventualno potrebnih lijekova još nerođenom djetetu. No, prečesto postaju prigoda da se predloži ili učini „eugenički“ pobačaj. U javnome mnijenju ga se opravdava „terapijskim zahvatom“ i mentalitetom koji prihvaća život samo u određenim uvjetima i koji odbacuje ograničenje, hendikep, bolest te zahtijeva da se ljudski život vrednuje samo po mjerilima „normalnosti“ i tjelesnoga zdravlja (EV, br. 14 i 63). Eugeničkim pobačajem nastoji se suprotstaviti – ne majci koja je dobroga zdravlja – nego djetetu koje će se zbog (često tobožnje) nakaznosti prije rođenja roditi s invalidnošću ako ga se ne eliminira pobačajem. Među bolestima neke nadodju za vrijeme trudnoće (primjerice ionizirajućim zračenjima u liječenju majke), neke su posljedice genetičkih poremećaja od začeca, kao Downov sindrom (mongolizam) ili mišićnih distrofija. Mnoge od tih bolesti su nasljedne, tj. prenesene unutar obiteljske loze i ovise o prisutnosti nepravilnih gena.

Roditelji su Božji suradnici u prenošenju dara života novoj ljudskoj osobi. Bog koji stvara čovjeka na svoju sliku i priliku pozivajući ga na život iz ljubavi, dariva život da se živi u zahvalnosti i veselju, a drukčije ne trebaju željeti ni roditelji. Ako oni znaju da će im se dijete roditi bolesno, ne moraju ga ni začeti ukoliko to ovisi o njima. To znači da treba preventivno liječiti bračne drugove kad sa sigurnošću pretpostavlja nezdravo rođenje. I to je vid odgovornoga majčinstva i očinstva. Ako do začeca dođe, i pretporođajnim pregledima otkrije se dijagnoza, „Crkva živo vjeruje da je čovječiji život, pa i kada je slabašan i mučan, uvijek veličanstven dar Božje dobrote“.³⁹

Terapijski pobačaj predstavlja se kao „terapija“ nužna za spašavanje života ili zdravlja majke. Tu smo pred dramatičnim izborom: ili majka ubija vlastito dijete i spašava se, ili će poštediti dijete, a ona umrijeti (nekad će smrt uslijediti od djeteta, umrijet će dakle oboje). Srećom, te smrtno alternative postale su vrlo rijetke, iako ostaju slučajevi u kojima se još ne uspijeva spasiti obje osobe.

8. Pobačaj zbog majčina zdravlja

Ivan Pavao II. priznaje da kadikad izbor pobačaja dobiva dramatično i bolno obilježje, kadikad se odluka o uklanjanju začeta ploda ne donosi iz sebičnosti i udobnosti, nego zato što bi se željelo spasiti neka

³⁹ IVAN PAVAO II., Pobudnica *Familiaris consortio* (22. studenoga 1981.), br. 30: *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 208.

važna dobra kao što su vlastito zdravlje ili dostojna razina drugih članova obitelji (EV, br. 58).

Zdravlje je vrednota, svakako i majčino tjelesno ili duševno zdravlje, ali ne najosnovnije, kao život. Žrtvovati djetetov život za majčino zdravlje znači pretpostaviti niže dobro (zdravlje) višemu dobru (životu), misleći previše na sebe, a premalo na drugoga.

Medicinske indikacije kao razlog za obustavu trudnoće nisu jasno definirane, pa ostavljaju prostor za različita tumačenja koja ne mogu izdržati temeljitu stručnu i etičku prosudbu. Medicinski se ne može dokazati da bi ubijanje djeteta u tijeku trudnoće spasilo život bolesne majke ili omogućilo njezino ozdravljenje. Medicina ne može tijekom trudnoće sa sigurnošću utvrditi hoće li dijete imati teška tjelesna, a posebno duševna oštećenja. A kad se to i može predvidjeti s velikom sigurnošću, lišavanje života takva djeteta opet je ubojstvo, makar ga tko zvao ubojstvom iz samilosti. Usprkos tomu, traje pravi lov na „nesavršene“ zametke radi njihove eliminacije.

Kad je majčin život doslovce u životnoj opasnosti od fetusa, može se reći da on „napada“ majku. Ali pri tom fetus ne čini ništa što ne bi bilo njegovo pravo da čini: on raste malo pomalo hranjen od majke i ne čini ništa što bi se moglo nazvati nepravednim. Dakle je „agresor“, ali ne nepravedan, jer je nedužan i zato bi bila nepravda majke prema nevinu djetetu ubiti ga. Tu smo pred malim brojem slučajeva u svijetu u kojem agresor nije nepravedan pa ga onaj koji je napadnut ne može moralno smatrati napadačem.

Ne preostaje drugo nego potaknuti medicinski napredak da se smanji ova indikacija s jedne strane i s druge strane rigorozno izbjegavati materinstvo kad ne postoje uvjeti da se osigura sretan kraj trudnoće za majku i za dijete. To je pitanje odgoja za odgovorno roditeljstvo. I na ovom mjestu vrijedi što je bl. Ivan Pavao II. rekao 3. listopada 1995.: „Borba za zaštitu života može se dobiti samo ako se oduševljenju i hrabrosti onih koji je vode pridodaju specifičan odgoj i obrazovanje.“⁴⁰

9. Pobačaj s moralnom ili pravnom indikacijom

Odnosi se na one situacije u kojem se začće dogodilo u neljudskim okolnostima kao primjerice posljedica spolnoga nasilja, incesta, pri spolnom odnosu s maloljetnom ili pak s umno zaostalom osobom.

⁴⁰ *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 315.

Sigurno ako prokreacija mora biti odgovorna, nije pravo da se ostvari zbog silovanja, tj. kada žena uopće ne želi spolni odnos pa ni začće. Ali, usprkos neljudskome spolnom odnosu, ako su seksualne okolnosti povoljne, začinje se ljudsko biće. Neljudski je čin. Ali je ljudska posljedica čina. Zato nije ispravno reći: budući da nije pravo da se dogodi taj čin, u redu je ukloniti posljedice. Ako se žena može obraniti od napadača s obzirom na spolni čin i s obzirom na materinstvo koje ne želi, učinit će dobro ako to učini. U rijetkim slučajevima to je moguće kontracepcijskim sredstvima. Tada su ta sredstva dopuštena,⁴¹ jer nisu u funkciji odvajanja značenja prokreacije i sjedinjenja koje se ima u slobodnom spolnom odnosu supruga. U slučaju silovanja, ne postoji slobodno sjedinjenje, nego fizičko nasilje nad dijelom tijela koje se može legitimno i moralno obraniti sprečavajući sam čin ili sprečavajući moguće posljedice.

Ako je trudnoća nastupila protiv majčine volje, kaznenim djelom protiv spolne slobode i spolnog ćudoređa, naprasni završetak takve trudnoće znači još jedan nemoralan i nedopušten čin. To dijete je i majčino, a ne samo nasilnikovo, a ono samo uopće nije krivo zbog toga što je njegov otac učinio. Kad majka nema snage brinuti se o takvu djetetu, jer je plod silovanja, država, odnosno društvo mogu se i moraju pobrinuti za dijete, a silovanoj ženi pomoći da nastavi živjeti na druge načine, a ne ubijanjem nedužnoga ljudskog bića u ime *pravni*h *indikacija*.

Socijalne *indikacije* su nešto čime se zakonodavac i zajednica, socijalna država i ljudska solidarnost trebaju pozabaviti da ih otklone ili pomognu ublažiti, ali one same po sebi ne mogu biti opravdanje za ubojstvo djeteta.

⁴¹ „Kontraceptivna sredstva su dopuštena radi liječenja, regulacije neuredne mjesečnice, odgode ovulacije prije koncertnog ili sportskog nastupa, putovanja, ispita i za vrijeme dojenja. Isto tako, kontraceptivna sredstva su dopuštena radi opravdane samoobrane od nepravednog napadača, silovatelja.“ (*Pastirska poruka biskupa Jugoslavije o prenošenju ljudskog života* [18. II. 1970.], Zagreb, 1970., 9, br. 9); „U predviđanju silovanja je dopušteno uzimati pilulu za sprječavanje začća, jer je to jedina moguća obrana protiv nasilnika kao napadača. Ali nikad nije dopuštena abortivna pilula jer ona ubija začeti plod, a ni spirala jer onemogućuje začetom plodu da se ugnijezdi u majčinoj utrobi pa biva izbačen i usmrćen.“ (Ivan FUČEK, *Bog život ljubav: Traganje za istinom* (Zagreb: 1995.), 302); „Žena ima pravo uzeti kontraceptivna sredstva ako vidi da se radi o namjerama silovanja. Dakle, prije silovanja. To je zakonita obrana od vanjskoga napadača.“ (Ratko Perić, *Dekalog* [Mostar: 2004.], 234); „Pred silovateljem ili nasilnikom uzimanje kontracepcijskih sredstava oblik je nužne i zakonite samoobrane.“ (Petar Marija RADELJ, u: *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, 20-21). Usp. također Jordan KUNIČIĆ, „Pravo bračnoga druga na samoobranu“, *Bogoslovska smotra* 39 (1969.), 217-221.

Zaključak

„Kršćanska je predaja od početka jasna i jednodušna u ocjeni pobačaja kao posebno teškoga čudorednog poremećaja. Od prve suočenosti s grčko-rimskim svijetom, u kojem su se naveliko prakticirali pobačaj i čedomorstvo, kršćanska se zajednica učenjem i djelovanjem korjenito suprotstavila običajima raširenima u tom društvu.“ (EV, br. 61). Obnova te svijesti nikad nije bila potrebija nego u naše doba, a Papa iz Wadowica bio je apostol odgovornosti za ljudsku ljubav.

U Papinu učenju vrlo je zastupljen pastoralni dio problema. On polazi od spoznaje da se problem pobačaja ne može riješiti samim osuđivanjem, nego treba učiniti sve što je moguće da se zlo uništi u korijenima: da se uklone uzroci koji ga izazivaju, da se pruži alternativa pobačaju, dostupna i časna, da se on izbjegne. Prva činjenica u toj mnogostrukoj akciji jest promicanje poštovanja i ljubavi za novi život u svijetu u kojem naznaka o životu kao blagoslovu može izazivati protivljenje ili porugu. U tom poslanju obitelj ima prvo mjesto; ona je prirodno okružje za razvoj ljudske osobnosti.

Kao župnik cijeloga svijeta, Ivan Pavao II. više od četvrt stoljeća vodio je veliku bitku za život. Problem prava na rođenje promatra u svjetlu Svetoga pisma, kršćanske predaje, moralne teologije, medicine, psihologije, sociologije, prava i pastoralnog djelovanja. Poštovanje života od začeca do prirodne smrti bila je temeljna točka njegova papinstva, a okružnica o Radosnoj vijesti života njegovo je sustavno razmišljanje o ljudskom životu u kojem je na tri mjesta praktički utvrdio vjerske istine. Naime, u ožujku 1995. izričito je potvrdio da crkveno učenje protiv ubojstva (*Evangelium vitae*, br. 57), pobačaja (br. 62) i eutanazije (br. 65) zapravo čini posebne moralne norme koje crkveno učiteljstvo štiti nezabludivošću. Posljedica toga je da katolik, kako bi bio u punom zajedništvu s vjerom Crkve, mora prihvatiti učenje o zloći pobačaja i eutanazije.

Više od svojih prethodnika Ivan Pavao II. govori o savjesti kao važnom činitelju u poštovanju ljudskog života. Ozakonjeni pobačaj nasilje je nad majčinstvom. I ne zna se kolika je širina i brzina kojom se pronosi zraka uništenja savjesti, a na njoj se, prije svega, zasniva čovječniji osjećaj kulture i ljudskoga napretka. Zato je potrebno odgajanje savjesti u kojem treba produbljivati razmišljanje o čovjeku i njegovu biću u svijetu i povijesti. Sukob između društvenoga pritiska i zahtjeva čestite savjesti može dovesti u dvojbu: ili napustiti liječničko zvanje ili obrukati vlastita

uvjerenja. Postoji srednji put koji se otvara katoličkim zdravstvenim djelatnicima koji su vjerni svojoj savjesti, a to je priziv savjesti što moraju poštovati svi, napose zakonodavci.

Poslanje Crkve, Kristove zaručnice (2 Kor 11,2), jest poslanje ljubavi. Pavao VI. rekao je: „Samo onaj tko postane apostolom ljubavi, postaje apostolom nade.“ Ivan Pavao II. razvija isto gledište: „Neka vas ne obeshrabre teškoće, protivljenja, neuspjesi, na koje možete naići na svojem putu. U pitanju je čovjek, a kada je u igri takav ulog, nitko se ne može zatvoriti u stav rezignirane pasivnosti a da se time ne odrekne sama sebe. Imajte vjeru u Boga Stvoritelja i Oca svakoga ljudskog bića, imajte povjerenja u čovjeka, stvorenoga na njegovu sliku i priliku i pozvanog da Mu bude dijete u Sinu. U Kristu, umrlom i uskrsnulom, čovjekova je parnica već dobila konačnu presudu: život će pobijediti smrt.“⁴²

⁴² IVAN PAVAO II., Govor sudionicima Europskoga kongresa Pokreta za život (26. veljače 1979.): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, svezak II., 469.

ETIČKA VRIJEDNOST OPROSTA KAO ISKUSTVA BOŽJE LJUBAVI U STAROM ZAVJETU

Zorica MAROS
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH - 71000 SARAJEVO

Sažetak

Savez ljubavi koji Bog uspostavlja s čovječanstvom, savez koji se očituje, mogli bismo tako reći, u slobodi na koju nas preko razuma i volje poziva, biva kontinuirano profaniran počev već od prvih ljudi. Izdaja te slobode toliko je prisutna na stranicama Biblije da je priče o zločinu i kazni čine malom antologijom. Ali, svi zločini i sve kazne nisu zabilježeni toliko da se pokaže manjkavost stvorenja, njihova ranjivost i grešnost, koliko da se pokaže veličina Božje ljubavi koja oprašta nudeći uvijek iznova mogućnosti kojima se osobe mogu pokazati drukčijima od onoga što su učinile ili što čine. Autorica u ovom prilogu istražuje upravo očitovanje te ljubavi, one dakle na koju smo i sami pozvani, razmišljajući i o „realnoj“ mogućnosti njezina ostvarenja.

Ključne riječi: *Savez, grijeh, obraćenje, milosrđe, opraštanje.*

Posljednjih godina, zbog iskustva različitih oblika zla, prvenstveno onoga zla rata, puno se govori o oprostima. Toliko da bi se možda moglo govoriti i o izvjesnoj kulturi „pardonizma“, što bi mi na našem hrvatskom mogli možda definirati „kulturom isprike“, jer ono što različiti autori stavljaju pod kategoriju oprosta, pa sve i ako je dobronamjerno, štetno je i opasno jer može više povrijediti i zatočiti žrtve različitih oblika nasilja, nego im pomoći da se oslobode prisile življenja u prošlosti, prisile na koju tjera pretrpljena patnja, a što je jedna od mogućnosti koje otvara sposobnost opraštenja. Ali tema ovog rada nije razlikovanje isprike od oprosta, niti različite teološko-filozofske dimenzije samoga oprosta, bilo međuljudskog bilo Božjeg oprosta ljudima. Cilj stranica koje slijede jest, kroz odabrane narativne dijelove Biblije, izvući neke od temeljnih „moralnih“ karakteristika oprosta u Starom zavjetu. Dakle, nije riječ niti o isključivo hermeneutičkom tumačenju Biblije, niti o iscrpnoj egzegezi. Riječ je o nekoj vrsti analoško-narativnog tumačenja odabranih tekstova Staroga zavjeta.

Naime, mnogo autora koji su se hrabro upustili u analiziranje kr-

šćanskog oprosta, kažem hrabro jer tema nije niti jednostavna niti dopušta pojednostavljanja, nekako zanemare starozavjetno poimanje ili mu (da bi izbjegli upadanje u proturječja) pristupaju s određenom dozom pojednostavljanja, što za rezultat ima prikazivanje starozavjetnog Boga kao Boga osvete ili Boga kazne, koji bi se osvećivao ili kažnjavao zlom narušeni stvoreni red stvari. Ali, poznato je da izraelska kultura prekida s tim i takvim bogovima koji su od ljudi tražili slijepu poslušnost, bezuvjetno služenje ili, u najboljem slučaju, suradnju u njihovim zemaljskim aktivnostima, terorizirajući ih svako malo, svim (ne)mogućim propisima i zahtjevima ili žrtvama kojima je trebalo umiriti njihove povrijeđene veličine. Bog Biblije je bitno Bog koji pojedinca poziva ne na slijepo služenje u strahu, nego na izgrađujuću suradnju u slobodi. Cilj ovoga priloga nije apologija starozavjetnoga Boga osvete, nego deduciranje temeljnih moralnih atributa oprosta iz starozavjetnog poimanja odnosa između Boga i čovjeka. Iako su tekstovi uzeti u obzir rezultat osobna odabira, ipak ne predstavljaju tumačenje iz neopravdanoga seciranja Biblije. Naprotiv, slijedeći odabir i tumačenje pojedinih autora, želim upravo prikazati „duh oprosta“ u Starome zavjetu (SZ); onaj duh koji prožima Bibliju, a koji bi se mogao zanemariti ili čak posve isključiti, ako bi se uzeli u obzir i promišljanje samo pojedini dijelovi.

Naime, i sama kršćanska refleksija o oprostima mora uključiti shvaćanje grijeha da bi se shvatila narav toga čina. Zapravo da bi bilo uopće moguće govoriti o oprostima, nužno je temu smjestiti u širi kontekst poimanja grijeha jer, iako su različite stvarnost grijeha i stvarnost oprosta, one recipročno osvjetljuju jedna drugu. Veličinu darovanoga oprosta, bilo božanskog bilo međuljudskog, moguće je vidjeti samo u horizontu težine grijeha ili pretrpljenoga zla. Stvarnost grijeha (zla) obilježava zapravo stvarnost u kojoj živi čovjek. Kršćanski je oprost krepost koja se postiže prije svega prihvaćanjem darovanog Božjeg oprosta. Iz toga oprosta slijedi jedna, recimo nova dimenzija međuljudskih odnosa, u kojoj bi naše međuljudsko opraštanje bilo zapravo sudjelovanje u Božjem djelu, djelu koje obnavlja nas same i naše odnose.

Ova kršćanska vizija oprosta, kao stvarnosti koja omogućuje nove i drukčije odnose među ljudima, bila je prisutna već i u SZ. Naime, u SZ oprost nije prikazan kao nešto povezano isključivo s unutrašnjošću i intimom ljudske osobe, nego kao konkretan čin, mogli bismo reći kao neki opipljiv događaj. I rituali oprosta i pomirenja, toliko prisutni u SZ, bili su usmjereni ponovnom uspostavljanju narušenih odnosa unutar same

zajednice. I sam je grijeh konkretan čin kojim se narušava uspostavljeni red, a koji biva „neutraliziran“ jednako konkretnim činom pomirenja kojim se ponovno vraća taj narušeni red. U SZ stvarnost oprosta često se promišlja u odnosu na grijeh, zapravo govori o Božjem oprostima ljudima za koji je nužno kajanje i obraćenje od grijeha. No prije nego prijedemo na te dvije temeljne dimenzije starozavjetnoga oprosta, odnosno kajanje i obraćenje, potrebno je, kako smo to već rekli, smjestiti govor u širi kontekst grijeha.

1. Prvi grijeh: početak ljudske zemaljske tragedije

Moglo bi se reći da je teološka refleksija o grijehu, hamatologija, praktično prisutna u svakoj knjizi Biblije, čineći na izvjestan način centralnu temu starozavjetnih knjiga. Pojam grijeha, s obzirom na to da je jedan od dominirajućih pojmova starozavjetne teologije, jest ključni pojam za shvaćanje i tumačenje oprosta.

Biblijska pripovijest o prvome grijehu počinje ukazujući na prirodno stanje čovjeka stvorena na sliku Božju (Post 2,8-16). To je stanje sreće i besmrtnosti, simbolično pokazanih smještanjem čovjeka u Eden, rajski vrt. Da bi predočio ljudsku besmrtnost, biblijski autor u Eden smješta stablo života i stablo spoznaje dobra i zla (Post 2,9). Čovjek se može hraniti plodovima svih stabala osim stabla spoznaje dobra i zla (Post 2,16-17). Razlog toj zabrani biblijski autor ne objašnjava, osim ako objašnjenje ne daje govoreći o posljedicama prekršaja zabrane: „Sigurno ćeš umrijeti“. Tom zabranom Bog ne samo da zabranjuje čovjeku da si prisvoji Božju prerogativu spoznaje dobra i zla, zapravo osobnoga odlučivanja o tomu što je dobro a što zlo, nego čovjeku tom zabranom biva otvoren prostor slobode, prostor vlastite autoafirmacije.¹ Današnji konzumističko-individualni mentalitet pogrešno u zabrani vidi samo sterilni pokušaj kontroliranja čovjekove autonomne slobode. Ali smisao zabrane jest upravo afirmacija i ostvarivanje samoga sebe, ali u okvirima one slobode na koju je ljudska osoba stvaranjem pozvana; one slobode koja predstavlja ne ograničenje, nego upravo proširenje ljudskih sposobnosti.

Biblijski autor dakle počinje priču podsjećajući da je u vrtu čovjeku dana zapovijed, točnije zabrana. Prema Clausu Westermannu, smi-

¹ Usp. S. SABUGAL, *Peccato e riconciliazione nel messaggio di Gesù* (Roma: Edizioni Dehoniane, 1995.), 30-31. Stanje blagostanja i sreće prikazano je prisutnošću četiriju rijeka, što je na Istoku simbol neizmjerne sreće i života bez kraja, dakle života u zajedništvu s Bogom.

sao zabrane nije objašnjen, ali je objašnjen razlog njezina davanja: tu je da čovjeka očuva od smrti (Post 2,17). Ali ne samo to, zabrana čovjeku povjerava nešto. Zabranom se čovjek smješta u prostor slobode, u onaj prostor koji životinjama nije dan. U tom prostoru čovjek dobiva slobodu ponašanja, slobodu izbora da poštuje danu mu zapovijed ili da je odbaci. Ta perspektiva pokazuje da sloboda bitno obilježava čovjeka tako što predstavlja proširenje njegovih mogućnosti. Uz stablo „spoznaje dobra i zla”, koje dakle predstavlja zapovijed, biva spomenuto i stablo života, čiji se motiv, prema Westermannu, nalazi u zaključku (Post 3,22-24), a koji je povezan s prvim:

Umetanje motiva o tom stablu biva objašnjeno na sljedeći način: mudrost (u smislu savršene spoznaje) i život vječni su vlastiti božanstvu; ali čovjek ima tu čežnju, danu mu stvaranjem, za spoznajom i životom. Želja i tendencija za savršenom spoznajom i za vječnim životom znači htjeti biti kao Bog, kako nam to govori scena napasti. Što razlikuje čovjeka od Boga, ne može biti jasnije pokazano nego evidentirajući njegovu ograničenost u oba vida. Jedna razlika je sljedeća: čovjek može, do izvjesnog stupnja, „spoznati dobro i zlo”, iako ta spoznaja znači kako uspon tako i gubitak jer besmrtni život mu je obećan, a smrt je zapravo za njega sigurno i neizbježno ograničenje.²

Dakle, bit prvog grijeha sastoji se u oholom samopotvrđivanju i pobuni čovjeka protiv njegove situacije stvorenja. Glumeći Boga, tj. u oholom odbacivanju svojeg izvornog biti samo namjesnik na zemlji, čovjek je poželio biti apsolutni gospodar. Posljedice su teške (Post 3,7-24). Na osobnu ranu (r. 7 - spoznaja golotinje, zapravo bijede, stida i grižnje savjesti), dodaje se potpuni prekid zajedništva s Bogom (rr. 8-10 - kriju se od Božjih koraka) i s drugim (r. 12 - Adam optužuje Evu) te težina posla kojim će čovjek morati sebi pribavljati hranu nužnu za život (rr. 17-19). Prvim grijehom ne samo da čovjek gubi svoju izvornu sreću (rr. 22-24 - izgon iz raja) nego ulazi u ontološku, duhovnu i fizičku smrt (Mudr 2,2; Sir 25,24). Ta ontološka smrt, uvedena prvim grijehom, čini tragičnom ljudsku egzistenciju (Prop 3,20) i širi se dospijevajući do svakog čovjeka. O tomu svjedoči prisutnost demona koji osljepljuje čovjeka (Post 4,7), onoga koji se kasnije pojavljuje u prvom bratoubojstvu (Post 4,8-12), ili izgradnji babilonskog tornja, grada koji je želio osvojiti i Božji nebeski dom (Post 11,3-4). Ali, oni koji su se pobunili protiv Boga, završili su tako

² C. WESTERMANN, *Creazione* (Brescia: Queriniana, 1991.), 178-179. Vidi i 151-154.

da sami sebe nisu više razumjeli.³

1.1. Grijeħ: prekid spasenjskog Božjeg plana o savezu

Ovim se pokazuje ne samo univerzalnost grijeha, nego i ljudska ranjivost, krhkost, izloženost i grešnost. Ali, Bog u svojem spasenjskom planu želi spasiti svoj narod, stoga mu nudi dar saveza. To znači da je za shvaćanje biblijske poruke o grijehu nužno grijeh smjestiti u širi kontekst otkupljenja, što je Božji nezasluzeni dar, zbog čega bi grijeh bio upravo odbacivanje tog dara. Definirajući grijeh unutar horizonta saveza, SZ ne koristi neke apstraktne termine, nego se koristi konkretnim i svakodnevnim ljudskim situacijama. Temeljni pojmovi kojima se izražava grijeh sadržajno su dosta bogati te imaju dosta jak teološki smisao: *hatta't*, glagol vlastit religioznom govoru koji pokazuje bilo *nedostatak* odnosa između Boga i čovjeka, bilo *prekršaj* ili *zanemarivanje* Zakona. Ponekad biva korišten da označi *promašaj*, *pogrešku* ili *promašiti cilj*. *Awon* znači *odvajanje*, *gubljenje*, *skretanje s pravoga puta* označenoga Zakonom i pojam je koji uvijek uključuje spoznaju krivca o samom činu. Dakle, grijeh je zlo koje ima korijen u dispoziciji čovjeka i koje ga sprečava da spozna Boga saveza. *Peshá* pripada političkom rječniku i označava *pobunu* protiv Boga, *ispraznost*, *nepravdu* prema Njemu i prema bližnjemu.⁴

Ovi pojmovi pokazuju da u biblijskoj perspektivi grijeh može biti shvaćen i definiran samo u kontekstu saveza, zapravo prostora u kojemu se netko „uspoređuje“ s drugim bićem, zapravo ako se postavlja ispred Boga, ako ne *stoji* pred njim. Ako ne postoji to uspoređivanje, to „biti pred Bogom“, nema grijeha, u strogom smislu riječi, nego samo prekid, izdaja nekog reda vrijednosti ili normi socijalnog karaktera. Dakle, savez je prostor u kojemu grijeh biva shvaćen, zbog čega prekid tog saveza ne biva viđen kao tragična pogreška nego kao plod ljudske slobode, nasilan prekid pozitivnog dijaloga između Stvoritelja i stvorenja.⁵

Iako, strogo govoreći, grijeh postoji samo u horizontu one usporedbe „biti pred Bogom“, ipak grijeh nije proživljavao samo u tom odnosu. U kontekstu saveza Izrael postaje svjestan da individualni „promašaj“ ima i socijalne posljedice, tj. da, uz narušen odnos s Bogom, predstavlja isto tako i prekid s nekim vrijednostima ili normama postavljenim od Zakona. Zato što savez

³ Usp. S. SABUGAL, *Peccato e riconciliazione nel messaggio di Gesù*, 33-42.

⁴ Usp. R. GERARDI, *Teologia ed etica della penitenza. Vita cristiana, vita riconciliata* (Bologna: EDB, 1993.), 48-49.

⁵ Usp. R. GERARDI, *Teologia ed etica della penitenza*, 26-27; Vidi i A. MARIANI, *Il perdono. Cuore dell'esperienza morale* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.), 32.

nije sklopljen između Boga i pojedinca, nego između Boga i cijelog naroda. S obzirom na tu činjenicu „kolektivnog saveza” i grijeh ima određeno „kolektivno” obilježje, tj. individualni grijeh se bitno odražava i na samo društvo. Grijeh pojedinca postaje grijeh nacije jer zaražava cijeli narod i uvodi ga u grijeh. Na primjer, grijeh velikog svećenika „čini krivim narod” (Lev 4,3), ili po grijehu samo jednog Bog kažnjava zajednicu (Br 16,16-22). Grijeh Davida Bog kažnjava kugom koja pogađa narod (2 Sam 24,10-17; 1 Kr 21,1-17). Isti intersubjektivni učinak pokazuju i pripovijedanja o grijehu Salomona (1 Kr 11,1-13), o Jeroboamu (1 Kr 12,26-34), Manašeu (2 Kr 23 – 27) i Joni (Jon 1,4-15).⁶

Savez ljubavi kojim je Bog vezao uz sebe Izrael na brdu Sinaju (Pnz 7,7-8) biva kontinuirano prekidan (Izl 32,1-6), profanirajući time Božju ljubav. Od samih početaka izabrani narod je bitno obilježen grijehom (Ez 20,7-31; 23,3-49). Čak i nakon što su iskusili ljubav Božju u oslobođenju od izraelskog ropstva, Izrael je zaboravio tu ljubav, pobunivši se protiv Svevišnjeg (Ps 106,7), odbacivši Njegova svjedočanstva (Ps 78,56) i ponašanje prema Njegovim zapovijedima.⁷

Grijeh je dakle univerzalna stvarnost (Post 6,5; 8,21) i, iako čovjek nije sposoban vlastitim snagama osloboditi se grijeha, s obzirom na to da ne uspijeva čak ni ono što mu srce nalaže (Mudr 9,1-17), ipak, Bog po svojem milosrđu oprašta i pojedincima i narodu. Bog briše grijeh i oprašta uvrede (Iz 1,18; Jr 31,34). Njegov oprost biva shvaćen kao ozdravljenje (Iz 6,10; Jr 3,22), kao čišćenje (Iz 1,18), zaborav grijeha od strane Boga (Jr 31,29), dar novoga srca (Jr 24,7; 31,33). Taj oprost posjeduje, jednako kao i sam grijeh, univerzalno obilježje, univerzalni karakter (Jr 3,17; Iz 19,22-25).⁸

Iz ovoga možemo vidjeti da je grijeh kategorija religioznog reda, pojavljuje se u okviru iskustva vjere, u situaciji „stajanja” pred Bogom. On znači osobni prekid saveza, odnosa, relacije s Bogom. Adam se krije od Boga osjećajući stid zbog svojega grijeha (Post 3,8); viđenje Jahve jest ono što proroku Izaiji budi svijest o nečistoći (Iz 6,5). Nakon objave proroka Natana, David je imao odbojnost prema svojem grijehu i kajao se zbog počinjenoga (2 Sam 12).⁹

⁶ Usp. D. LAFRANCONI, „Peccato”, u *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, ur. F. COMPAGNONI i dr. (Roma: Edizioni Paoline, 1990.), 895-914, posebno 899; S. SABUGAL, *Peccato e riconciliazione nel messaggio di Gesù*, 27-28.

⁷ Usp. S. SABUGAL, *Peccato e riconciliazione nel messaggio di Gesù*, 23-26.

⁸ Usp. R. GERARDI, *Teologia ed etica della penitenza*, 50-52.

⁹ Usp. R. GERARDI, *Teologia ed etica della penitenza*, 48-49.

1.2. Posljedice grijeha i odgojno obilježje kazne

Težinu grijeha, možemo to bez imalo intelektualne rezerve tvrditi, najjasnije možemo vidjeti po njegovim posljedicama. Rekli smo da Bog savezom nudi narodu zaštitu, ali traži njihovu vjernost. Zbog toga uz oprost koji Bog neprestano nudi svojem narodu, a iz vjernosti prema danim mu obećanjima, prisutna je isto tako i Božja kazna. Zakon treba poštovati. Grijeh je nered koji remeti red stvorenih stvari zbog čega svako narušavanje stvorenog reda treba ispraviti određenom kaznom. Ali, unatoč tomu što ova teorija ukazuje na Boga kao zakonodavca koji kažnjava, ovo tumačenje Ga više predstavlja kao Stvoritelja. Naime, iako Bog stvara čovjeka kao krunu stvaranja, on ipak nije kompletan, treba se razvijati, rasti, usavršavati se, ali sve to pod vodstvom, bolje rečeno utjecajem Stvoritelja. Stoga, motiv kazne nije samo povratak Bogu ili ponovno uspostavljanje narušene harmonije društvenog reda, nego je prije svega usavršavanje samoga stvorenja. Kazna je isto tako konkretna Božja akcija kojom On pokazuje neprihvatanje zla, akcija koja je najbolje izražena terminom Božje srdžbe izazvane ljudskim ponašanjem (Pnz 29,27). Dakle, grijeh uzrokuje srdžbu Božju, a motiv srdžbe jest zaustaviti ono što se ne može tolerirati, kazniti krivca (2 Sam 12,5; Ez 20,33), što opet vodi oslobođanju žrtava od pretrpljena zla (Ez 15,6-7; Ps 7,11-14). Ali, Božja je želja i volja da grešnik nastavi živjeti, zbog čega kazna služi motiviranju pokajanja i popravka (Job 3,4-10). Bog želi da se Izrael vrati k njemu (Ez, 18,23), zbog čega ga opominje i neumorno šalje svoje sluge (Jr 7,13.25; 11,7; 25,4) da potaknu obnovu i oporavak naroda koji se udaljio od Boga (Jr 2,13.19).¹⁰

Da kazna ima odgojno obilježje pokazuje i glagol *yāsar*, sa svojom izvedenicom *mūsār* što znači *disciplinirati, popraviti, poučiti, potaknuti, savjetovati*. U najvećem broju slučajeva Septuaginta to prevodi s *paideia*, naglašavajući upravo kaznu kao disciplinu. Temeljni sadržaj, motiv, te kazne jest ljubav usmjerena na dobro osobe: „...Jahve, Bog tvoj, odgaja i popravlja, kao što čovjek odgaja sina svoga“ (Pnz 8,5). Ipak, uz tu odgojnu dimenziju kazne postoji i ona čvrsta i nefleksibilna logika temeljena na uvjerenju da se ubire ono što se sije. Zapravo mišljenje da grijeh treba biti kažnjen. Tako je prekršaj kušanja zabranjena voća (Post 3) kažnjen izgonom iz rajskog vrta. Polazeći od ove kazne, kažnjavanje različitih i mno-

¹⁰ Usp. D. SCAIOLA, „Ira“, u *Temi Teologici della Bibbia*, ur., R. PENNA i dr. (Milano: San Paolo, 2010.), 698-701, posebno 700-701; P. BOVATI, „Giudizio“, u *Temi Teologici della Bibbia*, ur., R. PENNA i dr. (Milano: San Paolo, 2010.), 618-628, posebno 621-625.

gih grijeha, kao kazna Kaina (Post 4,1-16), ili kazna općim potopom (Post 6,5) čini knjigu Postanka malom antologijom priča o zločinu i kazni.¹¹

Odgojno obilježje kazne pokazuje da grijeh ima vremensku dimenziju (uz dimenziju vječnosti koju obilježava prekid odnosa s Bogom), ako označava povijest čovjeka i sprečava ga da u potpunosti ostvari ono što jest. Vremenska dimenzija grijeha za Westermanna je temeljni motiv Božjega kažnjavanja. Za autora, motiv izгона iz rajskoga vrta (Post 3,21-24), prokletstvo Kaina (Post 4,11-16) ili uništavanje babilonskog tornja koji je trebao doseći nebo (Post 11,1-9), svi ti primjeri ukazuju na situaciju odvojenosti od Boga i žele zapravo reći: „Zemaljska egzistencija čovjeka sastoji se u pronalaženju sebe tamo gdje nema Boga, a ipak u isto vrijeme znati da si stvorenje i da je Bog osobni Stvoritelj.”¹² Mislim da je ova situacija i ova spoznaja ono što obilježava današnje stanje (ne)vjere u našem društvu. Da, nekako smo se upravo „pronašli” u vremenu i prostoru u kojemu nema Boga jer smo ga mi svojom površnom i teatralnom religioznošću protjerali. Ipak, i ta vrsta religioznosti nekako dopušta da se naslućuje Božja prisutnost jer budi u nama nostalgičnu želju za cjelinom, ujedinjenjem. Iscjepkani pogrešnim, jednokratnim odlukama, podijeljeni različitim razarajućim iskustvima, a uz sve to, ili upravo zbog svega toga, načeti slutnjom, uznemireni Njegovom odsutnom prisutnošću, lutamo krajevima istočno od boljih mjesta. Navikli smo se, kao prognanici, na novu situaciju, ali navika još uvijek ne uspijeva poništiti ili umanjiti čežnju za domovinom, ili rodnim mjestom. Onim mjestom iz kojega smo potekli, i za koje nas veže sve što možemo zvati svojim.

Dakle, ova uistinu oštroumna i dubinom neizmjeriva poglavlja Biblije, pokazuju kako Božja kazna znači da Bog ne ignorira ono što se desilo u vrtu. Iako ne tolerira narušavanje reda i kažnjava ga, Bog ipak traži one koji su pogriješili i koji su se sakrili (Post 3,9) pokrivajući njihovu sramotu (Post 3,21). Iako Bog kažnjava Kaina, ipak se i brine za bratoubojicu i spašava ga od sigurne smrtonosne sudbine stavljajući zaštitni znak na njega (Post 4,15). Čak kada je cijelo čovječanstvo postalo pokvareno, Bog ga kažnjava potopom, ipak počinje iznova s Noom (Post 6,9). Iznova počinje i s Abrahamom nakon uništenja babilonske kule (Post

¹¹ Usp. F. CHAN, „Delitto e castigo”, u *Le Immagini Bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, ur., L. RYKEN i dr. (Milano: San Paolo, 2006.), 379-381; F. CIARDI, „Correzione”, u *Temi Teologici della Bibbia*, ur., R. PENNA i dr. (Milano: San Paolo, 2010.), 236-241, posebno 236-238.

¹² C. WESTERMANN, *Creazione*, 173. Vidi i 54, 166. O vječnoj dimenziji grijeha vidi D. LAFRANCONI, „Peccato”, 912-913.

11,4). Dakle, Bog pokazuje razumijevanje za ljudske nedostatke i neprestano počinje iz početka. Bog „ne ignorira pogrešna ponašanja, nego poziva čovjeka na odgovornost i ukazuje mu na posljedice koje proizilaze iz njegova djelovanja”.¹³

2. Milosrđe: izvor oprosta

Iako je kazna primarna posljedica grijeha, Bog Biblije pokazuje se više kao Bog milosrđa nego Bog osvete. Vidjeli smo da je savez Božji dar koji nudi čovjeku da mu pokaže put spasenja. Avantura između Boga i čovjeka je avantura trajne profanacije i trajne izdaje Božje ljubavi. Ali, ta je ljubav takva da se ne povlači ni pred izdajama i prevarama, dapače, uvijek iznova obnavlja uspostavljeni savez: „Poškropit ću vas vodom čistom da se očistite. Očistit ću vas od svih vaših nečistoća i od svih kumira vaših. Dat ću vam novo srce, nov duh udahnut ću u vas! Izvadit ću iz tijela vašega srce kameno i dat ću vam srce od mesa” (Ez 36,25-26).

Dakle, razlog Božjeg obnavljanja saveza jest milosrđe koje proizilazi iz Božje ljubavi. Da je milosrđe jedno od temeljnih svojstava biblijskoga Boga, jest danost koja se najviše očituje u oprost: grijeh ne tjera Boga ni da uništi čovjeka, niti da se razočara neuspjehom svojeg spasenskog projekta, nego Bog iz ljubavi neprestano iznova otvara nove početke. O Božjem milosrđu biblijsko pripovijedanje svjedoči u više navrata: pobjeda čovjeka nad grijehom (Post 3,15); obnova čovječanstva preko Noe (Post 9,11); oslobođenje iz Egipta (Izl 3,7-9.16-17). Ali i nakon sveg doživljenog milosrđa Izrael zaboravlja tu ljubav čineći time neučinkovitim obećanje spasenja koje Bog ostvaruje u dijalogu s čovjekom.¹⁴

Bog, unatoč svemu, ostaje vjeran danim obećanjima. Jedna od najjačih slika koje govore o toj trajnoj Božjoj vjernosti jest slika zaruka, braka, zato što ona povezuje oprost s darovanom ljubavlju, onom ljubavlju koja razumije i koja uvijek ide iznad onoga što je evidentno. Simbolika braka unosi ideju ugovora, ujedinjenje volja, a ta slika se upisuje u logiku religioznog iskustva neizmjerne ljubavi sposobne da mijenja povijest osoba. Drugo poglavlje proroka Hošee (Hoš 2) govori upravo o nepromjenjivoj vjernosti Boga koji u svojoj ljubavi daruje i čini ono što je

¹³ G. FISCHER, „Antico Testamento”, u *Espiazione e Riconciliazione. Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento*, ur., G. FISCHER - K. BACKHAUS, 9-94, 17. Vidi i 14-16.

¹⁴ Usp. P. SORCI, *La festa del perdono. La parola di Dio nel sacramento della riconciliazione* (Brescia: Editrice Queriniana, 1998.), 16-17; S. SABUGAL, *Peccato e riconciliazione nel messaggio di Gesù*, 24-26.

nepojmljivo prema logici distributivne pravde. Zaručnik (Bog) prihvaća nevjernu zaručnicu (Izrael) i punina ljubavi kojom je prihvaća briše počinjenu prevaru. Ovo želi reći da ljubav prethodi, prati i ostvaruje oprost. Prorok Hošea svojim neobično bogatim iskustvom prihvaćanja nevjerne supruge pokazuje kako: „oprost ne samo da poništava grijeh nego ga u većini slučajeva mijenja u ljubav“.¹⁵

Simbolika braka kao oprosta pojavljuje se i kod proroka Ezekielia (16. poglavlje) koji nam nudi alegoriju što pokazuje da: „Božji oprost budi svijest o grijehu, jer je savez koji proizilazi iz srca njegova milosrđa“.¹⁶ Motiv Božje ljubavi koja oprašta grijeh javlja se i kod proroka Jeremije: „... jer ću oprostiti bezakonje njihovo i grijeha se njihovih neću više spominjati“ (Jr 31,34). Autori smatraju ove retke najdubljim dijelovima Biblije, kako to objašnjava Couturier, jer je to zapravo prvi put da se izraz „novi savez“, spominje u Starom zavjetu. Novi savez je savez koji se proširuje na sav svijet (Jr 31,32-33) što indicira kvalitativni skok u povijesnospasenjskoj relaciji, neku vrstu „prekida koji uspostavlja“. Po Božjem milosrđu novi savez bit će upisan u srca ljudi. Taj će savez biti teže prekinuti i iznevjeriti upravo jer je upisan u srca, što prema hebrejskom poimanju znači upisan u samu inteligenciju i samu sposobnost volje. Znači riječ je o apsolutnoj promjeni koju Bog ostvaruje a koja se izražava u punom i apsolutnom jedinstvu s njim (Jr 31, 33).¹⁷

2.1. Oprost: čin milosrđa

S obzirom na to da hebrejski jezik preferira neposrednost komunikacije, umjesto neke pojmovne izradbe i konstrukcije, on ne posjeduje specifičan termin koji se jedinstveno odnosi na oprost, unatoč važnosti samog pojma oprosta u Bibliji. Najčešći termini kojima se izražava oprost

¹⁵ E. LODI, *Misericordia e perdono nella liturgia* (Bologna: EDB, 2000.), 57; D. J. MCCARTHY - R. E. MURPHY, „Osea“, u *Nuovo Grande Commentario Biblico*, ur., F. DALLA VECCHIA (Brescia: Editrice Queriniana, 2002.), 283-298, posebno 286-289; P. SORCI, *La festa del perdono*, 57; M. MASINI, *Il vangelo del perdono. Perdonare lasciandosi perdonare* (Milano: Paoline, 2000.), 36.

¹⁶ P. SORCI, *La festa del perdono*, 65. Vidi i L. BOADT, „Esechiele“, u *Nuovo Grande Commentario Biblico*, ur., F. DALLA VECCHIA (Brescia: Editrice Queriniana, 2002.), 396-427, posebno 412; M. MASINI, *Il vangelo del perdono*, 37.

¹⁷ Usp. G. P. COUTURIER, „Geremia“, u *Nuovo Grande Commentario Biblico*, ur., F. DALLA VECCHIA (Brescia: Editrice Queriniana, 2002.), 345-387, posebno 377-378; M. MASINI, *Il vangelo del perdono*, 38; B. LUJIĆ, „Obilježje i značenje Novoga Saveza (berit hădăšăh) u Jr 31,31-34“, *Bogoslovska smotra* 80 (2010.), 59-76.

su: *pomilovati (sâlach)* i *odnijeti (nâsâ)*. Izražen veoma bogatim rječnikom, oprost uključuje različite dimenzije života počev od kulturološkog prostora: *oprati, izbrisati, očistiti, pokriti*; preko pravnog: *otkupiti, proglasiti slobodnim*; kliničkog: *ozdraviti*; sve do svakodnevnog života: *prezati, baciti, izbrisati, zaboraviti, udaljiti grijehe...* Između svih ovih pojmova *sâlach* je jedini termin direktno povezan s oprostom, a koji se ipak najrjeđe pojavljuje. Uz značenje *zamjena* (određene krivnje ili grijeha), on sadržava i primitivno kulturno značenje ukazujući na *uklanjanje* uvrede između Jahve i naroda. To znači, iako je sačuvao metaforičke izraze *sâlach*, pokazuje da „u hebrejskoj Bibliji oprost nije shvaćen samo kao neko osobno unutarnje duhovno iskustvo, nego je prije svega konkretan čin, koji se odražava i u vanjskim odnosima pojedinca sa zajednicom“.¹⁸

I sam pojam milosrđa koji je, kako smo to vidjeli izvor Božjeg oprosta, predstavlja se bogatom varijacijom značenja i pojavljuje se povezan s različitim imenicama od kojih su *hesed* e *rahamim* najčešći. Dok se *hesed* koristi da ukaže na stav duboke dobrote, milosti, vjernosti i solidarnosti, ističući time odnose kakvi bi trebali biti u zajednici, *rahamim* označava širok i općenit osjećaj, prisvajajući i „note feminizma“, odnosno „ženskih karakteristika“, jer doslovno znači maternicu kao mjesto iz kojega prozilazi život. Zapravo, općenito *rahamim* se odnosi na intimne emocije, osjećaje koji pokazuju strpljivost, suosjećanje, blagost i dobrotu. I takvi osjećaji bivaju pripisani Bogu: „Može li žena zaboraviti svoje dojenče, ne imati sućuti za čedo utrobe svoje?“ (Iz 49,15). Za razliku od te emotivne dimenzije *rahamima*, *hesed* je termin koji se odnosi na snagu zahvaljujući kojoj Bog odbacuje napustiti Izrael, čak i onda kada Mu je on nevjeran. Bog neprestano oprašta bilo pojedincu bilo narodu (Pnz 13,17-19; Ps 25,6; Hoš 1,6-7), ali polazeći od te aktualne, „zemaljske“ dimenzije, Božji oprost je nadilazi, to jest ukazuje na eshatološku dimenziju jer iz Božjeg milosrđa prozilazi konačni oprost i otkupljenje naroda (Iz 54,8; 55,3; Jr 33,26).¹⁹

Da Božje milosrđe ipak nadvladava Njegovu pravednost, činjenica je koju nam pokazuju već prva poglavlja Biblije (Post 3 – 4), koja govore o prvim ljudskim grijesima. Bog traži grešnika da bi ga vratio k sebi, što

¹⁸ G. TOLONI, „Memoria e perdono nella Bibbia ebraica“, u *Perdono e riconciliazione*, ur., G. CANOBBIO i dr. (Brescia: Morcelliana, 2006.), 109-131, posebno 111.

¹⁹ Usp. L. MORRIS, „Misericordia“, u *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ur., R. PENNA (Milano: San Paolo, 1999.), 1012-1014, posebno 1012; G. TOLONI, „Memoria e perdono nella Bibbia ebraica“, 109-113; R. R. DA SILVA, „Misericordia“, u *Temi Teologici della Bibbia*, ur., R. PENNA i dr. (Milano: San Paolo, 2010.), 857-863.

pokazuje da je Božje ponašanje prema čovjeku finalizirano čovjekovim povratkom. Božji sud nad slobodnim izborom prvog ljudskog para, kao i njegovo ponašanje pred prvim bratoubojstvom, pokazuju da je Njegov sud povezan sa znakovima nade i ljubavi prema čovjeku. Bog se pokazuje kao onaj koji „suosjeća” s čovjekom, pokrivajući prvi par tunikama od kože kako bi ih obukao (Post 3,21). I zaštitni znak koji Bog stavlja na Kaina (Post 4,15) da bi ga, unatoč osudi za ubojstvo brata poštedio ubojstva iz osvete, analogni je čin Božjeg suosjećanja. Iz svega slijedi da se iz biblijske perspektive Božje milosrđe nikad ne predstavlja kao iskustvo između Stvoritelja i stvorenja, nego se predstavlja kao transcendentno iskustvo sposobno da mijenja ponašanje čovjeka i kvalitetu ljudskih odnosa.²⁰

Kako nam to donosi Westermann, čin Božje brige, Njegova milosrđa koji iskazuje odijevajući prvi par, posljednje je što je biblijski autor prenio prije nego je čovjek iz raja protjeran u svoju zemaljsku egzistenciju:

Prije čina neposlušnosti prvi ljudi su bili goli i nisu se stidjeli. Poslije tog čina otvorile su im se oči i postali su svjesni svoje golotinje. Bili su toliko sposobni da si naprave pojaseve od lišća. Ipak ta odjeća nije bila dovoljna da ukloni osjećaj nelagode pred Bogom. Na kraju Bog ih odijeva. Sada se više ne trebaju stidjeti niti osjećati neugodno. Ovo je zapravo veoma pronicljiv i dubok način da se izrazi činjenica kako Bog upoznaje čovjeka s posljedicama njegova grijeha. Bog želi da se oni, onakvi kakvi jesu, ne stide više ni jedno drugoga, ni samoga Boga. On ih oslobađa osjećaja trajne grešnosti; ne želi da imaju trajnu svijest krivnje. Oslobađa ih svakog osjećaja inferiornosti i daje im zadatak da žive svoj zemaljski život kao slobodni i autentični ljudi.²¹

2.2. Oprost: susret licem u lice

Nove mogućnosti koje Bog ljudima uvijek iznova pruža kako bi mogli vidjeti vlastite opcije, imamo i u povijesti braće Jakova i Ezava (Post 25,19). Iako se u samoj pripovijesti ne pojavljuje riječ oprost (ili pomirenje), ipak tom pričom Biblija prikazuje egzemplarni primjerak procesa pomirenja jer faze toga procesa odgovaraju iskustvu pomirenja u svim analognim prilikama: izbijanje konflikta, period odvojenosti i na kraju

²⁰ Usp. E. BARTOLINI, „In una storia di conflitti Dio accompagna nella fedeltà il suo popolo”, u *Perdono in famiglia*, ur., S. N. ENRICA – M. TORTALLA (Siena: Cantagalli, 2008.), 113-131, posebno 117-129.

²¹ C. WESTERMANN, *Creazione*, 175.

susret.²²

Knjiga Postanka 25,22 naglašava iskustvo konflikta između braće i sestara, stavljajući početak čak i prije samog rođenja. Blizanci se sudaraju već u majčinoj utrobi. Konflikt se nastavlja i u trenutku rođenja. Jakob hvata za petu Ezava koji se prvi rađa (25,26). Dakle, još prije nego je Jakov sposoban da svjesno reflektira, hvatanjem za petu simbolično izražava svoju namjeru da zauzme mjesto brata prvorođenca. Ovim zapravo Biblija ukazuje na to da suparništvo među ljudima često počinje nesvjesno ili podsvjesno. Opis tog prvog susreta braće, zatim opis njihova karaktera i zanimanja (25,27), već je dakle pokazao razliku između njih, ali u 25,29-34 te razlike postaju eksplicitnije. Ezav se vraća s polja izglednio i njegova je jedina želja da jede (25,34). Za njega je ta želja vrijedila više od tradicije, one tradicije koja je prednost davala prvorođencu. I Jakov iskorištava tu situaciju, „prodaje“ svoju porciju variva za apsolutno neproporcionalnu cijenu: odricanje od prava prvorođenca.

Sljedeće poglavlje knjige Postanka (26) pokazuje se kao važan prekid. Činjenica da Izak mještanima u Gerari svoju ženu Rebeku predstavlja kao sestru, iz straha da bi ga zbog njezine ljepote ubili (26,6-7), te činjenica da Ezav ženi dvije hetitske žene (26,36), samo je otežala ionako tešku situaciju i podjelu u porodici. Jakov uspijeva, slijedeći savjet majke Rebeke, prevariti oca, već oboljela i slijepa, i lažno se predstaviti na mjesto svojega brata (Post 27). Ali, povratak Ezava tjera varalicu Jakova u bijeg. Lažni blagoslov bio je odlučujući čin koji je učinio to da konflikt, koji se dakle već dugo naslućivao, eksplodira. „Udaljiti osobu koja je očito najviše kriva izgledalo je kao rješenje, barem provizorno, ali na kraju svi članovi ove obitelji našli su se pred hrpom ruševina. Svi su gubitnici i cijeli život će morati snositi posljedice svojih čina.”²³

Nakon što je otišao od kuće, Jakov je prisiljen živjeti daleko od obiteljskog ambijenta. Sve to znatno mijenja njegovo ponašanje i njegovu percepciju stvarnosti. Zapravo, sada mu se nekako vraća sve ono što je učinio drugima. Sve to iskustvo bitno ga mijenja. Ovo sve pokazuje kako vrijeme kajanja, što je unutarnji proces promjene, prethodi pravom pomirenju. Ipak, život Jakova ide nekom lakoćom. Dobiva još jedan blagoslov (Post 28,3), u snu dobiva veliko obećanje od Boga (Post 28,13-15), ta mu božanska objava pokazuje da Bog ne osuđuje, nego upravo prati čak i onoga uprljanog teškim djelima. Ali prve bračne noći varalica postaje

²² Usp. G. FISCHER, „Antico Testamento“, 31-32; A. SCHNEKER, *Percorsi biblici della riconciliazione* (Reggio Emilia: San Lorenzo, 1999.), 92-103.

²³ G. FISCHER, „Antico Testamento“, 33. Vidi i 32-34.

prevarenim. Prevara od strane jednog rođaka koji je Jakovu za ženu dao njezinu sestru, samo je početak Jakovljeve patnje. U godinama koje slijede na vlastitoj će koži osjetiti suparništvo njegovih žena i njegove djece. Natjecanje za materinstvo (Post 29,31-34) otežava i odnos Jakova s njegovom voljenom Rahelom (Post 30,1). Laban ga neprestano vara i ne preostaje mu ništa drugo do bijeg (Post 31,1-21). Unatoč svemu tomu Jakov osjeća Božju zaštitu (Post 31,24.29.42.). Dvadeset godina udaljenosti od kuće (Post 31,41) više su nego dovoljno vrijeme kajanja. I on se vraća.

Odlučujući trenutak bio je treći susret s Bogom (Post 32,23-33). U noći, onaj koji se borio već od majčine utrobe, nastavlja borbu s Bogom da dobije blagoslov (Post 32,27) i zajedno s blagoslovom dobiva i novo ime, Izrael, što je obećanje njegova novog identiteta, (Post 32,28-29). Jakov ide u susret bratu (Post 33) s namjerom da mu *pokrije lice*, što je ključna riječ susreta. Jakov se dakle nada da će darovi biti dovoljni da ostvari susret s Ezavom, susret licem u lice, te mu dati mogućnost da se ogleda u njegovim očima. Ezav mu trči u susret što pokazuje želju za ponovnim zajedničkim životom (Post 33,1-20). Ovdje se zatvara krug ponavljanja riječi *lice* (32, 31). Lice brata koji je bio povrijeđen, a ipak oprašta, odražava lice samoga Boga. Oprost među ljudima postaje tako iskustvo Boga.²⁴

Odnos među blizancima na egzemplaran način pokazuje tijek procesa kojim se dolazi do pomirenja, ali preko zadovoljštine. Nakon teškog sukoba, Jakov u ulozi žrtve koja pati, osjeća sam posljedice svojega lošeg djelovanja prema drugima. Osuda da živi s grijehom prošlosti može se smatrati zadovoljštinom. Samo kao novi čovjek, promijenjen, nazvan Izrael, može ići u susret bratu. Njihovo pomirenje ozdravlja tešku i patničku povijest. Hvatanje za petu zamjenjuje gledanje lica. Tu je lice izraz iskustva spasenja i milosrđa.²⁵

3. Kajanje i obraćenje: uvjeti oprosta

Sve Božje djelovanje usmjereno na opraštanje ukazuje da je oprost apsolutno slobodna i neuvjetovana Božja inicijativa koja proizilazi iz njegove ljubavi i milosrđa prema narodu. Ali, da bi grešnik uspostavio narušeni savez, da bi ublažio Božju srdžbu zbog trajne izdaje i nevjernosti, da bi, na koncu, dobio oprost, traži se njegova suradnja, zapravo traži se prihvaćanje Božjeg dara ponuđenog grešniku za uspostavu odnosa, a preko

²⁴ Usp. G. FISCHER, „Antico Testamento”, 34-38.

²⁵ Usp. G. FISCHER, „Antico Testamento”, 38-39.

obraćenja i kajanja koji su shvaćeni kao uvjet i sredstvo oprosta.²⁶

Obraćenje (**šub** - *metanoia*) je stav čovjeka pred Božjom spasenjskom stvarnošću. I termini kojima se ono izražava su dosta metaforični i puni značenja. Na individualnom nivou obraćenje se slikovito predstavlja kao *promjena smjera, povratak, činiti dobro i mrziti zlo*. Na nivou odnosa s Bogom obraćenje znači tražiti Gospoda, *zazivati ga, poniziti se, ponuditi Mu srce*. Obraćenje je dakle duboka transformacija cijelog bića, stav kojim se čovjek prepušta Bogu kako bi se promijenio. Tri su temeljne oznake obraćenja: radikalnost – riječ je naime o promjeni cijelog čovjeka, njegova srca i uma; religioznost – ne mijenja čovjek sam sebe, nego u zajedništvu s Bogom čovjek otkriva potrebu obraćenja; i na kraju humanost – obraćenje je povratak domu, vlastitu identitetu, porijeklu i originalnosti.²⁷

Od svih pojmova koji se koriste da bi se preveo termin *metanoia* i koji ga ipak ne iscrpljuju, izraz „promjena života” najviše se približava smislu onoga što se izvornim terminom metanoje podrazumijeva. Riječ je o procesu koji se odnosi na cijelu egzistenciju, u totalitetu njezina vremenškoga opsega: „Ona znači mnogo više od pojedinačnog čina, ili ponavlanog mišljenja, osjećaja ili želje.”²⁸ Riječ je o temeljnom vidiku koji traži promjenu čovjeka kako bi se ostvarilo spasenje. Obraćenje, viđeno kao pokret kojim se odvajamo od sebe da bi se uputili k Bogu, znači, kako to kaže Josef Ratzinger, istu stvar kao i poslušnost i vjeru i zato obraćenje tijesno pripada strukturi saveza, obilježenog osjećajem zajedništva onih koji su pozvani na isti put:

Gdje se vjeruje u osobnog Boga, horizontalna i vertikalna dimenzija, unutrašnjost i služenje, nisu suprotstavljeni; to još jednom pokazuje da *metanoia* ne predstavlja bilo kakav kršćanski stav, nego apsolutno predstavlja temeljni stav kršćanstva, naravno promatrano pod jasno određenim vidom: onim promjene, preokreta, prijelaza na novo biće, na drugo biće. Da bi postao kršćanin, čovjek se nužno treba promijeniti, ali ne u nekom, jednom ili pojedinačnom vidu, nego bez rezerve, sve do posljednje dubine svojega bića.²⁹

Ovaj prijelaz na novo biće, slikovito, ali, mogli bismo reći i realno, bio je prisutan u praksi posvećivanja u SZ. Posvetiti je kulturni termin u Bibliji i pokazuje prijelaz u sferu božanskog, riječ je dakle o žrtvenom

²⁶ Usp. S. SABUGAL, *Peccato e riconciliazione nel messaggio di Gesù*, 87-89.

²⁷ Usp. P. SORCI, *La festa del perdono*, 20.

²⁸ J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero* (Brescia: Morcelliana, 1986.), 45.

²⁹ J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, 50.

posvećivanju koje uključuje zajedništvo. Dakle, namjera čašćenja Boga ili ublaživanje Njegove srdžbe bila je kombinirana sa željom da se uspostavi odnos s Njim. Zato je čovjek sagradio oltar koji je simbolizirao nedodirljivo božanstvo. Vatra kojom žrtva biva spaljena kompletirala je sakraliziranje i ostvarivala želju da božanstvo uđe u žrtvu i prisvoji je sebi. Na taj način žrtvovanje biva viđeno kao transfer, prijelaz, kao „deformiranje“ (*strasformazione*) u kojemu žrtveno darivanje postaje potpuno onda kada božanstvo prihvati žrtvu:

Ideja ujedinjenja s Bogom sigurno je konstitutivna u žrtvama semitskih religija. I možda je čak temeljna (...) jer već žrtva koju čovjek prinosi izražava tu želju. Kada je Bog prihvati, ona postaje točka susreta između Boga i čovjeka, veza uzajamnog saveza. Osim toga nije samo čovjek onaj koji biva prinesen u žrtvi, to je i Bog koji se daruje čovjeku.³⁰

Prema Sabugalu, između različitih načina zadovoljštine u starozavjetnom poimanju, koje je između ostalog shvaćeno kako ljudska inicijativa brisanja počinjenoga grijeha, ali i Božji dar grešniku, tri su najčešća: zagovor pravednika, zastupnička patnja sluge Jahvina – patnika i žrtve zadovoljštine. *Zagovor pravednika* bio je dakle način ispaštanja za grijeh. Pravednici ili oni izabrani od Boga, na primjer kao Abraham (Post 20,17), Lot (Post 19,20-21), Mojsije (Izl 9,27) ili Ezekija (2 Ljet 30,18-22), mogli su zastupati grešnika pred Bogom, ali Bog je slobodan u prihvaćanju ili odbijanju tog zastupništva, kao što to pokazuju primjeri Abrahama (Post 18,20-21), Mojsija (Iz 32,31-35) ili Jeremije (7,16), gdje Bog nije prihvatio njihove molitve, što znači da Bog ostaje potpuno slobodan u činu opraštanja. *Sluga Jahvin* (Iz 53,1-12) jest Deuteroizaijin spjev koji sigurno pokazuje da je Bog odlučio oprostiti preko zastupničke patnje svojega sluge. Iako „nije učinio zla“, bio je „suđen, kažnjen, ponižen“, „predan smrti zbog grijeha naroda“. Iz ovog spjeva dolazi koncept Kristove zastupničke smrti, onoga koji kao „žrtveni jaganjac“ umire za grijeha svih. I na kraju žrtveni prinosi nuđeni su bilo za individualne grijeha, bilo za one kolektivne - naroda. Sintezu tog žrtvovanja imamo u Danu pomirenja (Lev 16,1-34) u kojemu veliki svećenik čini zadovoljštinu za sebe i za svoj dom, te za cijeli narod.³¹

³⁰ F. X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù, mistero della salvezza* (Roma: Città Nuova, 1993.), 65. Vidi i 61-64.

³¹ Usp. S. SABUGAL, *Peccato e riconciliazione nel messaggio di Gesù*, 89-93.

3.1. Veliki Jubilej: prevladavanje prošlih situacija

Dan pomirenja (*Yom Kippur*) je obredna pokora kojoj židovstvo pridaje veliku važnost. To je vrijeme posebno posvećeno Bogu kada Ga se moli za oprostjenje grijeha, ali u isto vrijeme Dan pomirenja ukazuje na važnost interpersonalnog oprosta. *Yom Kippur* (koji biva slavljen strogim postom) kompletira razdoblje pokore od deset dana koje počinje s Novom godinom (*Rosh ha-Shanàh* pada na prvi dan sedmog mjeseca *Tishri*). Ali, židovska tradicija uopće za samu mogućnost traženja oprosta od Boga predviđa da si ljudi međusobno oprostite, inače kajanje ne bi bilo ni kompletno ni uvjerljivo. Ipak *Yom Kippur* odrješuje od grijeha učinjenih protiv Boga, ne onih učinjenih prema osobama. Ljudska zadovoljština ne prethodi Božjem oprost, nego se pokazuje kao posljedica oprosta. Oprost tražen od bližnjih zapravo je društveni odjek Božjeg opraštanja grijeha.³²

Na Dan pomirenja, znači na dan javnog kajanja za grijeh, počinje i veliki Jubilej, koji pada na deseti *Tishri*. Na taj dan moli se Božji oprost kako bi se moglo početi novi život, novo poglavlje osobne povijesti. Termin jubilej (vrijeme milosrđa) dolazi od latinskog *jubilum* i znači upravo radost, sreću, slavlje. Izvorno jubilej je opet prijevod hebrejskog *jobel* koji se odnosi na rog ovna pretvorenog u trubu. Dakle, *jobel* je glazbeni instrument koji se svira s brda i planina da navijesti početak jubilarne godine (koristio se i za druge posebne svečanosti, kao posjet kralja ili cara, rođenje sina kralju, pobjeda, popis stanovništva).³³

Židovska kultura u starini razlikovala je dvije jubilarne ceremonije: svakih sedam godina slavila se godina šabata (Izl 23,10-11) tijekom koje je Zakon određivao da se zemlja ostavi odmoru, da se robovi oslobode i da se oprostite svi dugovi. Svakih pedeset godina slavila se jubilejska godina (Lev 25,8-11) u kojoj su sve one odredbe iz godine šabata bile proširene i slavljene s više svečanosti; jubilejska je godina dakle radikalizacija godine šabata. Trostruka svrha tih svečanosti uključivala je tri bitne stvarnosti društvenog života: zemlja, stvari i osobe. Zemlja i stvari su se vraćali izvornom vlasniku jer je vlasnik dobara u konačnici bio samo Božji administrator, zato što je Bog jedini vlasnik zemlje u punom smislu. Robovi su otpušteni zbog čega je jubilejska godina vraćala jednakost i uspostavljala pravdu viđenu prije svega kao zaštitu najslabijih. Najvažniji

³² Usp. U. TERRINONI, „*Buono è il Signore*“ (Sal 103, 8). *Il messaggio biblico della misericordia* (Bologna: EDB, 2008.), 96.

³³ Usp. U. TERRINONI, „*Buono è il Signore*“ (Sal 103, 8), 96.

vid bio je upravo pojedinac što se vidi iz teksta Ponovljenog zakona, poglavlja 15, naslovljenog s *godina oprostjenja*. Ovdje godina šabata donosi odmor koji ima posebno i jedinstveno značenje za čovjeka: „Sedme godine se otklanjaju napetosti stvorene tijekom vremena, ušutkuje se pravo jedne strane da bi se dalo prednost pravu svih.”³⁴

Ponovljeni zakon 15,1 govori upravo o godini kojoj je svojstvena socijalna pravednost: „... neka svatko oprost dužniku svoje potraživanje; neka ne utjeruje duga od svoga bližnjega ni od svoga brata” (Pnz 15,1). Tko je god postao rob zbog različitih dugova, trebao je biti oslobođen, i to u ime neotuđiva prava: čovjek ne može biti zauvijek rob nekoga drugog s obzirom na to da je samo Bog gospodar i vlasnik. Dakle, prigodom jubileja bilo je predviđeno oslobađanje i onoga roba koji je bio prodan i čije je ropstvo trebalo biti samo provizorno. Glavni motiv takva oslobođenja jest da je samo Bog gospodar ljudi. Ako rob nije imao mogućnosti da se sam otkupi, posredovao je neki njegov bližnji: „Onaj iste krvi” (Lev 25,49), zapravo, brat, stric, nećak. U ovom slučaju biti rodbina, pravno je rezultiralo biti *go’el*, zapravo „otkupitelj”. *Go’el*, dakle intervenira plaćajući otkupninu, što znači da se otkupnina temelji na solidarnosti koja je motiv otkupljenja i koja priziva pomirenje čovjeka s Bogom. Na ovoj pozadini oprost postaje konkretna slika kojom se izražava oslobođenje i otkupljenje čovječanstva.³⁵

Sažimajući možemo reći da je grijeh prijelom koji onespobobljava čovjeka da dođe do cilja, do ispravna puta. Takvim poimanjem grijeha, tj. pred takvom ljudskom slabošću koja onemogućuje čovjeku da slijedi ispravan put, oprost se pojavljuje kao obećanje utemeljeno u Božjoj vjernosti, obećanje da On čovjeka ne uništava, nego ga prihvaća i otkupljuje. Ovo proizilazi već iz starozavjetnih pojmova kojima je izražen oprost, a koji pokazuju centralnu ulogu oprostjenja u povijesti spasenja. Integriranje, povratak, oslobođenje, opravdanje, sve su to pojmovi preuzeti iz dramatične povijesti spasenja, i povezani s cjelokupnom spasenjskom ekonomijom. Vidjeli smo da je već antički Izrael bio odgajan tako da se otvori oprost i da u njemu vidi etičku vrijednost koja se nalazi u samom centru međuljudskih odnosa. Taj antički *ethos* bio je usmjeren obnavljanju dostojanstva krivca, njegovoj budućnosti i obećanju života. On je bio moguć samo u kontekstu odnosa Izraela s Bogom. Opraštajući Bog ne ide samo za tim da uspostavi svoju slavu ili posveti svoje ime.

³⁴ M. ORSATTI, „Anno giubilare o anno santo nella Bibbia”, *Communio*, 160/161 (1998.), 9-15, posebno 11; U. TERRINONI, „Buono è il Signore” (*Sal 103, 8*), 97-98.

³⁵ Usp. U. TERRINONI, „Buono è il Signore” (*Sal 103, 8*), 97-98.

Oprostom Bog proslavlja ljubav koja je najvažniji motiv oprosta. Starozavjetni Bog dakle oprašta ili iz ljubavi (Ps 103,3), ili po obećanju danom patrijarsima (Dn 3,35-36).³⁶

4. Isus Krist: čin Božjeg milosrđa ostvaren u osobi

Slijedeći starozavjetnu shemu otkupitelja (*go'el*), a i bazirajući se na prisposobi o okrutnom dužniku (Mt 18,23), čovjek je Bogu dužan neki nezamisliv iznos (deset tisuća talenata bila je cifra za ono vrijeme neizbrojiva, nepojmljiva), koji on neće moći platiti, i stoga je određen za ropstvo. U uvjetima roba nikada neće posjedovati ništa čime bi mogao vratiti svoju slobodu (Lev 25,47-49). Neizbrojivoj sumi, dakle onaj neplativoj od strane čovječanstva, odgovara neki neizmjeriv otkup. Bog s Kristom kao protagonistom ulazi u povijest da oslobodi i otkupi čovječanstvo od tog duga, od ropstva grijeha. Znači zadnja riječ Boga čovjeku i čovječanstvu jest milosrđe, milosrđe kao povijest, čin izvršen u jednoj osobi.³⁷

U nazaretskoj sinagogi Isus se predstavlja tekstom proroka Izaije: „Duh Gospodnji na meni je jer me pomaza! On me posla blagovjesnikom biti siromasima, proglasiti sužnjima oslobođenje, vid slijepima, na slobodu pustiti potlačene, proglasiti godinu milosti Gospodnje“ (Lk 4,18-19; Iz 61,1-2). Ako je starozavjetni jubilej bio svet, bio je jer je bio vrijeme posvećeno Bogu, onomu koji je pokazivao svoje milosrđe i koji je poticao obnavljanje ljubavi i pravednosti među ljudima. Ali, osoba Isusa predstavlja ispunjenje cjelokupne tradicije. Oprost Isusa Krista, pobjednika smrti, uvodi u situaciju svakog čovjeka novu i odlučujuću stvarnost. Spasenje je shvaćeno kao oprost, ali u isto vrijeme spasenje objašnjava oprost.³⁸

Božji oprost, apsolutno darovan za spasenje Njegova naroda, biva potpuno ostvaren u osobi Isusa Krista. U Sinu Božjem biblijska riječ pronalazi svoj maksimalni izražaj. Isus ispunjava Božji projekt saveza, prihvaća čovječanstvo i nudi samog sebe da bi ga spasio i učinio svetim, čisteći ga krvlju svojom. Vidjeli smo da već u SZ Bog spašava narod i oprašta mu po svojem milosrđu koje je čin ljubavi. Dakle, već je Izrael doživio iskustvo takve ljubavi: bio je izabran između drugih naroda,

³⁶ Usp. S. SABUGAL, *Peccato e riconciliazione nel messaggio di Gesù*, 97.

³⁷ Usp. I. SCHINELLA, *La faida di Dio. Il perdono: mistero d'amore* (Milano: Edizioni Paoline, 1992.), 50.

³⁸ Usp. J. LAFFITTE, *Il perdono trasfigurato* (Bologna: EDB, 2005.), 14.

osloboden od ropstva u Egiptu, određen za savez s Bogom, uveden u obećanu zemlju. U Novom zavjetu ta objava Božje darovane i bezuvjetne ljubavi dolazi do savršenstva i upravo je manifestiranje te ljubavi prostor u kojemu se grešnici, koje Isus susreće, otkrivaju sebi takvima, kao u slučaju Petra, Zakeja, Samarijanke, koji su se prepoznali grešnicima tek nakon što su spoznali Božju ljubav. Dakle, kako to tvrdi Rinaldo Falsini: "U oprostima se objavljuje grijeh i stječe se svijest grešnosti. Grijeh nije prva stvar koju uspijevamo shvatiti, nego posljednja."³⁹

Izlazak iz Egipta nije bio jednostavni hod, čisto putovanje, bio je prije svega čin obraćenja unatoč nepoznatoj budućnosti. Izlazak se predstavlja kao finalizirano putovanje, obraćanje Bogu saveza, povratak koji pokazuje unutarnju dimenziju ljudskog postojanja. Na poseban način su proroci usmjeravali pažnju na tu unutarnju istinu ističući upravo nužnost obraćenja kroz kajanje, obraćenja koje je u konačnici ipak Božji dar.

Vrhunac ideje obraćenja smatraju se Jeremijina proročanstva: „... zakon ću svoj staviti u dušu njihovu i upisati ga u njihovo srce. I bit ću Bog njihov, a oni narod moj“ (Jr 31,31-34). I ono od Ezekijela: „Dat ću vam novo srce, nov duh udahnut ću u vas! Izvadit ću iz tijela vašega srce kameno i dat ću vam srce od mesa. Duh svoj udahnut ću u vas da hodite po mojim zakonima i da čuvate i vršite moje naredbe“ (Ez 36,26-28). Dakle, proroci su kritizirali isključivo ritualno kajanje zato što nije motivirano iskrenom željom srca. Oni pozivaju na „put“ koji treba pripremiti Gospodinu (Iz 40,1-5). Upravo je riječ proroka bilo ono što je ukazivalo na perspektivu obraćenja koje uključuje navještaj Kraljevstva u osobi Isusa.

Dakle, ako je sam Zakon mogao biti življen na izvanjski način, sada se poznavanje Boga ne događa više 'preko' nekog izvanjskog sredstva, nego u unutrašnjosti savjesti i na siguran i stabilan način. Od ovog novog načina spoznaje Zakona, proizilazi nova čovjekova odluka u vjeri. Ona je moguća jer će Bog oprostiti. U Isusu Otac poziva grešnike na susret s Njim. Neće više biti moguće odvojiti poziv i milosrđe, obraćenje i nasljedovanje, pouzdanje u milost Božju i ljudsku autonomiju i odgovornost.⁴⁰

Dakle, izlazak iz Egipta i dugo putovanje kroz pustinju nije samo

³⁹ R. FALSINI, *Penitenza e Riconciliazione nella tradizione e nella riforma conciliare. Riflessioni teologiche e proposte celebrative* (Milano: Ancora, 2003.), 71.

⁴⁰ S. BASTIANEL, „Conversione“, u *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, ur., F. COMPAGNONI i dr., 145-159, posebno 152. Vidi i 148-152.

slobodni Božji dar nego je i zadatak jer traži odgovornost samoostvarenja. Pustinja je upravo prilika za ostvarenje i predstavlja prijelaz od dara k dužnosti. Jahve koji potpuno darovano dolazi da spasi svoj narod zahtijeva da mu narod odgovori istim darivanjem i slobodom. Zapravo u starozavjetnoj religioznosti ovaj dar pripada obećanju, koje je termin nade jer se odnosi na budućnost koja se čeka. Dakle, starozavjetna je objava naglasila suradnju čovjeka s Božjim oprostom, što Isus odbacuje. Ono što Isus naviješta, jest apsolutno slobodno Božje darivanje, ono koje nas obraća i koje nam oprašta da bi se obratili i da bi opraštali. Novost evanđelja jest da se Isus postavlja kao onaj „koji ima vlast“ (Mk 1,22; Mt 7,29; Lk 4,32). To se izražava preko one karakteristične formule: „ali, ja vam kažem“, koju On koristi da bi pokazao razliku u odnosu na uobičajeno tumačenje. On nije došao ukinuti Zakon, nego ga ispuniti (Mt 5,17), što znači da za Isusa pojedini propisi vrijede ako su usmjereni vrhovnoj zapovijedi ljubavi prema Bogu. Isus se suprotstavlja farizejskom poštovanju zakona, njegovim materijalističkim tumačenjem preko mnogih zapovijedi ili preciznom listom zabranjenih ili dopuštenih stvari. Ne obvezuje više zakon napisan na pločama, nego onaj upisan u srcima ljudi.⁴¹

Predstavljanjem ovih izabranih dijelova Pisma željela sam istaknuti stvarnu narav oprosta. Vidjeli smo da Bog, iako se koristi i normativnim mjerama, to jest iako kažnjava grijeh, ipak uvijek ide za tim da spasi grešnika opraštajući mu. Njegov je oprost čin milosrđa usmjerenog na obnovu odnosa narušenih grijehom i na uspostavljanje društvenoga reda koje je grijeh poremetio. S Isusom Božje milosrđe postaje „dodirljiva“ stvarnost i postiže svoj maksimalni izražaj. Utjelovljenjem Boga dana nam je mogućnost novog načina bivstvovanja i egzistiranja. U osobi Isusa, naviješteno je i u isto vrijeme već prisutno kraljevstvo Božje, to jest spasenje čovjeka od snaga zla koje ga tjeraju da se ponaša na način štetan bilo za njega samoga bilo za druge i zajednicu. U svjetlu Isusova života, smrti i nadasve uskrsnuća, uspijeva bolje shvatiti pravu bit oprosta. Oprost viđen iz perspektive križa, bolje rečeno uskrsnuća, nije samo dar za sve i svima, to jest ne mijenja samo pojedinca i zajednicu; mijenja samu stvarnost zla.

⁴¹ Usp. R. MAIOLINI, „La libertà di Gesù e la libertà dell'uomo. Per una fenomenologia della libertà/riconciliazione umana alla luce dell'evento cristologico“, u *Perdono e riconciliazione*, ur., G. CANOBBIO i dr. (Brescia: Morcelliana, 2006.), 161-185, posebno 173-174; S. BASTIANEL, „Conversione“, 149.

5. Od anksioznog osjećaja krivnje do oslobađajućeg iskustva grijeha

I za kraj bi možda bilo zgodno upitati se što nam to iskustvo Božje ljubavi u Bibliji govori danas? Nije li pomalo staromodno i nadasve neučinkovito pozivati se, u dvadesetprvom stoljeću, na biblijske tekstove? Ne zahtijevaju li, novo vrijeme, novi ljudi, nove situacije i posve drukčiji problemi, nove načine ponašanja i drukčije obrasce djelovanja? Nije li došlo vrijeme „zrelosti čovječanstva“, vrijeme donošenja vlastitih odluka, prosuđivanja dobra i zla bez pozivanja na neke naravne i pogotovu nadnaravne autoritete koji često više služe za opravdanje nego za potvrdu?

Vidjeli smo da je međuljudsko opraštanje sudjelovanje u Božjem djelu, onome djelu koje obnavlja nas same i naše odnose, što opet nudi mogućnost življenja kvalitetnijih ljudskih relacija. Vrijeme u kojemu živimo bitno je obilježeno individualizmom, autonomijom pojedinca, što je zapravo samo drugo lice egoizma. I nekako logično slijedi da obnovljeni ljudski odnosi, njihova kvaliteta, ne igraju više bitnu ulogu. Vredniji je individualni osjećaj osobne vrijednosti, nego kolektivni učinak naše osobnosti. Vredniji su pojedinačni čini nego cjelokupan karakter osobe. Ali, osjećaj neizmjerne praznine koji prati svako individualno ostvarenje (osim, dakako, ambicija patološkog oblika), osjećaj dubokog nemira koji nas tjera iz vlastitih domova, iz nas samih, uvijek u nove aktivnosti kojima izbjegavamo suočiti se sa vlastitim „ja“, ostati sami, sa svim onim što uistinu jesmo kada skinemo maske „radnog dana“, samo su neki od pokazatelja koji nam govore da je od onoga *imati* i *to sam*, ipak važnije *biti* i *jesam*. Od onoga što sam ostvario, važnije mi je ono što jesam, ono sa čim sam došao na ovaj svijet. Zatvarajući se u svoj individualni svijet, lišavamo sebe potrebe za drugim. Jednom lišeni te potrebe gubimo potrebu i za nama samima jer drugi je odraz onoga što mi jesmo. Vremena se mijenjaju, ali ljudska osoba nužno i uvijek ostaje ono što jest: osoba. Biblijski nauk o opraštanju ističe važnost upravo toga *biti*, osobnog i tuđeg, a to je uvjet da ono *imati* posjeduje nekakav konstruktivni smisao.

Vidjeli smo isto tako da je sloboda proširenje ljudskih sposobnosti i da zabrana zapravo povjerava čovjeku nešto posve novo i drukčije u odnosu na stvoreni svijet. Njezin je smisao očuvati čovjeka od smrti, što bismo mogli reći „spasiti u njemu duh života“. Danas više egzistiramo nego što živimo. Ovo nas vrijeme individualizma, vrijeme apsolutne slobode i nesputana ponašanja vodi k tomu da preziremo sve ono što se postavlja

kao autoritet koji dolazi izvana, a ne od nas samih koji smo graditelji svojega svijeta, odgovorni i zaduŹeni za njega. Dakle, stavlja se viŹe naglasak na individualno ostvarenje nego na Źivot u zajedniŹtvu, ĉime postajemo „usamljeni putnici“, doduŹe moŹda i radosni zbog ostvarenja, ali nuŹno sami i tragiĉno usamljeni. Pa, kakva je to sreĉa koju ne moŹemo podijeliti, zbog koje se i drugi neĉe radovati? MoŹe li se uopĉe sreĉom zvati?

Osim toga, stav današnjega mentaliteta jest da nitko nema prava postavljati granice, zabranama i zapovijedima, bar dok se drugima ne ĉini zlo. Ako je ljudska osoba iz slobode stvorena i na nju pozvana, a jest, jer inaĉe ne bi bila osoba, ĉemu onda zapovijedi? Ne spreĉavaju li zapovijedi puninu naŹega osobnoga ostvarenja? Ali, kako smo to vidjeli, sloboda i postoji tamo gdje ima neka zabrana, neko ograniĉenje. Jer, ako mi je uistinu sve dopuŹteno, je li onda moje djelovanje izbor slobode? Ako se ne moram odluĉiti za i protiv, ako uopĉe ne moram donositi odluke, kako ĉu rasti i izgrađivati se? Kako uopĉe spoznati Źto sam, kolike su i kakve moje moguĉnosti? Nismo li pozvani da upravo slobodom i voljom nadiđemo puko slijeđenje primitivnih, prirodnih impulsa u sebi? A gdje nema nika kva ograniĉenja, na snazi je upravo to Źto veĉ zahtjevima same evolucije trebamo nadiĉi: takav sam po prirodi. Ne, takvi smo kakvi svakim pojedinaĉnim izborom odluĉujemo biti! Svaki je osobni rast ĉin nasilja nad samim sobom, ĉin pobjede onoga na Źto nas priroda poziva. Zato nam Biblija govori o zabrani kao o prostoru samoostvarenja, usavrŹavanja, izgradnje. Jer, na kraju krajeva, vrijeme tehnoloŹkog napretka nam jasno pokazuje da su naŹe moguĉnosti daleko veĉe od naŹih prava i duŹnosti, a na ove nas upuĉuju upravo one stvarnosti koje se postavljaju kao autoriteti bilo kojeg naslova.

Vidjeli smo da prisutnost zla ukazuje na ljudsku ranjivost, izloŹenost i greŹnost. Da je savez bio prostor u kojemu se shvaĉao grijeh, zbog ĉega grijeh nije viđen kao tragiĉna pogreŹka nego kao plod slobode, prekid pozitivnog dijaloga. DanaŹnja terapeutska kultura, dobrano prisutna i u crkvenim redovima, dakle i među samim sveĉenicima, izbjegava govor o grijehu, prije svega jer je nepopularan, a takav je jer se izgubio njegov smisao. MoŹemo se sloŹiti s tim da nova vremena traŹe nove naĉine izraŹavanja, ali novi naĉin izraŹavanja ne znaĉi promjenu sadrŹaja, nego drukĉije izlaganje istoga. Ovo nas ne poziva na slijepo i podloŹno podrŹavanje dogmi, ĉije se radikalno i pod svaku cijenu odrŹavanje na Źivotu ĉesto događa na uŹtrb i Źtetu osobe; ovo proizilazi iz uvjerenja da istina zbilja oslobađa i da istina ne trpi prilagođavanje razini onih kojima se

prenosi, prilagođavanje koje je najčešće toliko promijeni da prestaje biti istinom, ili bar onom istinom koja oslobađa.

Kako se to vjerno „čuvanje istine“ odražava konkretno na poimanje grijeha i krivnje? Za razliku od osjećaja krivnje, doživljaj grijeha nudi mogućnost rasta, popravka, kajanja koje nas otvara drugome a za izgradnju pozitivnoga dijaloga s njim, a dijalog s drugim i drukčijim nužan je ambijent u kojemu rastemo kao „osobe“. Naime, grijeh remeti red stvorenih stvari, remeti onaj plan koji Bog ima o nama i o našim životima, a vidjeli smo da se vremenita dimenzija grijeha očituje upravo u sprečavanju čovjeka da ostvari ono što jest. Grijeh nije prekršaj norme, propisa, zakona. Grijeh je povreda vrijednosti koju one štite. Ne ukazuje li trajna praznina koju osjećamo, usamljenost koja nas duboko tišti, da smo negdje taj Božji plan poremetili, da smo u ostvarenju „skrenuli s ispravna puta“ (što je jedna od definicija grijeha) i da je već to stanje u kojemu se nalazimo, dovoljna kazna za taj nered, za grijeh koji smo učinili protiv Boga, drugoga i samih sebe? Savez je prostor u kojemu odrastamo, sazrijevamo, izgrađujemo se. Zapovijedi unutar saveza finalizirane su upravo s tim krajnjim ciljem čovjeka – usavršenje samoga stvorenja. Stoga Bog „kažnjava“ grijeh. Kazna znači da Bog ne tolerira zlo i ona ima odgojno obilježje: motivira na popravak i pokajanje. Ona disciplinira jer je ljubav usmjerena na dobro osobe. Grijehom dakle nismo prekršili puko slovo zakona „ne ubij“, njime smo se ogriješili o vrijednost i dostojanstvo života koju zakon štiti. Krađom se nismo ogriješili o propis „ne ukradi“, njom smo se ogriješili o pravednost koju propis štiti.

Ali, ovaj govor stoji samo dok imamo pred očima stvarnost grijeha. Čim umjesto religioznog govora o iskustvu grijeha prijedemo na psihološki govor o osjećaju krivnje, mijenja se situacija osobe i za osobu, posve i negativno. Dakako, ne mislimo pri tomu na psihološki fenomen „osjećaja krivnje“, patološko stanje od kojega pojedinci uistinu mnogo trpe. Ovom vrstom neurotskih smetnji psihologija se posebno i ozbiljno počela baviti nakon tragičnog iskustva Auschwitza. Naime, mnogi od onih koji su preživjeli tu „Kalvariju dvadesetog stoljeća“, izvršili su samoubojstvo, čak i dvadeset-trideset godina poslije rata, ne mogavši više živjeti s osjećajem krivnje za ono što su drugima činili, propustili učiniti, ili s osjećajem krivnje jer su naprosto preživjeli. Ovdje govorimo o tomu što se dešava kada se iskustvo grijeha pogrešno i samo nazove osjećajem krivnje. Jer tu više nije riječ o psihološkom fenomenu, dobro poznatom i liječenom u okviru te znanosti, nego o „psihologizmu“ određenih stvarnosti. Dakle, određe-

noj „ideologiji grijeha“, kako bismo je mogli nazvati.

O čemu je riječ? Danas se dakle radije govori o osjećaju krivnje, nego o grijehu, nudeći pri tomu psihoterapeutske instant-savjete kako ga se osloboditi: prekriži, zaboravi, idi dalje, ne sjećaj se, pa budi svoj, ili, u najboljem slučaju: Bog je milosrdan i nema grijeha koji neće oprostiti. Ali što se dešava kada se „previše pouzdajemo u Božje milosrđe pa gomilamo grijeh na grijeh“? Na neki način odustajemo sami od sebe. Bog nas je pozvao na potpuno predanje u odgovornosti, ne na slijepo izručenje apsolutnoj slobodi i samovolji. Dok nas iskustvo grijeha otvara drugome, tjera u naručje one ljubavi koja ga u ljubavi mijenja, osjećaj krivnje nas grčevito drži u okovima anksioznosti, okiva nas samoizgrađenim lancima.

Možda biblijski likovi Petra i Jude najbolje predočuju razliku između ta dva fenomena, koja nije baš uvijek vidljiva. Pijev pijetla tjera Petra na spoznaju prijevare koju je učinio, proizvodi mu kajanje i vraća ga Bogu. Judino bacanje srebrenjaka dobivenih za izdaju Isusa reakcija je na vlastiti promašaj, frustraciju, nepodnošljiva činjenica da je učinio pogrešan izbor. Dakle, i Judi se javlja osjećaj krivnje i kajanja, ali ne onog kajanja koje ga otvara ljubavi, nego psihološki osjećaj krivnje, nepodnošljiva spoznaja da je donio pogrešnu odluku, koji ga zatvara u njega samoga i time ga tjera na sljedeći, radikalno i nepopravljivo pogrešan korak. Znači, dok se Petar otvara ljubavi i time postaje sposoban da mijenja svoju povijest, Juda se zatvara u osjećaj tjeskobe, u neprijatan doživljaj vlastite umanjene vrijednosti, u anksioznost koja ga vodi u smrt.⁴² Što znači da je osjećaj krivnje plakanje nad samim sobom, nimalo estetski čin samosažaljenja. Doživljaj grijeha jest iskustvo povrede istine i pravednosti, iskustvo prijestupa prema Bogu i bližnjemu, iskustvo koje ukazuje na nesavršenosti, ali potiče na popravak i time nudi mogućnost promjene vlastita ponašanja. Iskustvo grijeha dakle pokreće unutarne snage kojima se izgrađujemo, dok osjećaj krivnje ide za tim da neutralizira unutarnji sukob. Mogli bismo reći da iskustvo grijeha počinje iz ljubavi i njoj se otvara (Petar), anksiozni osjećaj krivnje počinje u egocentričnosti i u nju se zatvara (Juda). Sudbina onoga tko se ogleđao u samome sebi sve dok ga vlastiti odraz nije koštao života, ispričana nam je i u legendi o Narcisu. Nema potrebe za daljim objašnjenjima.

Oprost postoji tamo gdje postoji iskustvo, svijest o povredi postojećeg reda, naravnog i nadnaravnog. Oprost je čin koji ne briše i ne zaboravlja grijeh (zlo), nego ga mijenja u ljubav. „Oče, oprost im jer ne zna-

⁴² Usp. I. FUČEK, *Grieh – Obračenje. Moralno – duhovni život* (Zagreb: Verbum, 2004.).

ju što čine!“ U trenucima kada Mu se nanosi zlo, kada strašno trpi zbog ljudskog grijeha, Isus grijeh prebacuje u prostor ljubavi, i samo time ga pobjeđuje.⁴³ Oprost je, mogli bismo reći, himan ljubavi. Punina Hošeine ljubavi briše prijevaru koja mu je nanesena. Znak koji Bog stavlja na Kaina izraz je suosjećanja za čovjeka, razumijevanja, dobrote i poštovanja. Bog ne želi da se stidimo i da imamo trajni osjećaj krivnje. On nas znakom doduše poziva na odgovornost, ukazuje na posljedice djelovanja ali, nudi nove mogućnosti kako bismo vidjeli vlastite opcije, kako bismo sebi i drugima uspjeli spasiti ono *biti*, kako bismo bili sposobni grijeh pretvoriti u ljubav.

Ali da bi te opcije uopće spoznali, Bog nas poziva na obraćenje. Jakov samo kao nov čovjek, promijenjen, nazvan Izrael, može ići u susret bratu. Zašto? Zato što nas samo duboko obraćenje, ono o kojemu Ratzinger govori kao o totalnom obraćenju, može dovesti do toga da drugoga vidimo kao brata. Obraćenje kao povratak, povratak domu ili vlastitom, obnovljenom, novom identitetu. Osoba Isusa Krista uvodi u situaciju svakoga čovjeka novu i odlučujuću stvarnost. To znači da nam je dana mogućnost novog identiteta, kvalitetnijih odnosa, mogućnost integriranja pretrpljena zla u osobnu povijest, mogućnost da nam zlo koje smo nanijeli bude ipak oprošteno, po ljubavi i vjernosti onome savezu na koje nas Isus pozvao: savez neupitne i bezuvjetne dobrote prema svima!

Ljudi najčešće ne čine zlo jer su zli, bar ne većina njih. Čine ga jer su ili sami bili zavedeni, ili zbog slabosti koju nisu mogli nadvladati, ili ne znaju drukčije jer im drugi drukčije mogućnosti nisu ni ponudili, ili su, na kraju krajeva, nesretni jer ljubav nisu ni iskusili. Bog kršćane poziva da

⁴³ Na govor o prebacivanju grijeha u prostor ljubavi inspirirao me Ante Vučković, meni osobno najdraži teolog - filozof našega govornog područja. O pobjedi zla na križu, o križu kao prostoru ljubavi, o tomu što znači oprost za ljude, a što oprost znači za Isusa, na savršeno pronicljiv način autor piše: „Danas, dva tisućljeća nakon njegove smrti, i oni koji se nazivaju njegovima oprost često vide kao odnos s počiniteljima ili kao odnos žrtve sa samom sobom (...). Isus, međutim, oprost vidi u odnosu s Ocem. Ne u odnosu s onima koji ga razapinju. To dovoljno govori kako on razumije oprost. Oblikuje ga kao molitvu (...). Molitva za oprost djeluje u istome trenutku kada je Isus izriče. Odvaja pogled od zla koje mu je naneseno i usmjeruje ga na odnos s Ocem (...). Ovdje je moguće naslutiti što se krije u zapovijedi: Ne opirite se Zlome! Isus ju je izrekao na početku svoga navještaja. Sada se utjelovila. Borba sa zlom prelazak je na teren Zloga. Odnos s Ocem prenošenje je podnesenoga zla u područje ljubavi, područje gdje zlo sagorijeva“. A. VUČKOVIĆ, „Oče oprost im jer ne znaju što čine“. Nezanjanje kao opsjena prikriva svijest“, u *Nedjeljni vjesnik*, uskrсни trobroj, 10., 11. i 12. travnja 2004., 10.

upravo takve volimo, one dakle koji „nisu zaslužili“, i da njima opraštamo. Bog nas poziva da takvima damo mogućnost da se ogledaju na našim licima i da u njima dožive iskustvo one dobrote i ljubavi koju im svijet nije ponudio. Jesmo li i koliko sposobni za to? Sve dok se kršćanstvo bude svodilo na mehaničko ispovijedanje vjere, na onu pripadnost koju su nam manje-više drugi izabrali, sve ostaje sterilna misao, neplodna ideja daleko više opasna i štetna nego oslobađajuća. Jer, biti kršćanin znači živjeti iz obraćenja, živjeti obraćenje: biti novi, potpuno drukčiji od onog što jesmo, biti promijenjen ne samo u nekom aspektu nego u svakom atomu cijelog bića.

Mi možda i jesmo izišli iz Egipta, ali vrijedilo bi upitati se jesmo li uistinu prošli kroz pustinju? Kroz ono plodonosno vrijeme kušnje i kajanja, kroz onaj prostor koji omogućava susret s Bogom? Jesmo li dvadeset godina izbjivanja okrunili borbom s Bogom i izborili se za njegov blagoslov, kao što to učini Jakov? Jesmo li poput „izgubljena sina“ kvalitetno proveli vrijeme lutanja, ljepote zemaljskog življenja ali i njezine ispraznosti? A kvalitetno smo ga proveli samo onda ako smo se očevom domu vratili, našu ispraznost pred njegova vrata donijeli i njemu je u službu ponudili! Jesmo li se, poput Mojsija, uputili brdu objave⁴⁴ kako bismo ono što nam je preneseno produbili, kako bismo u njemu sudjelovali, ili smo ipak ostali u podnožju promatrati navještaj sa sigurne udaljenosti i bez odgovorna uplitanja? Ako još uvijek odvajamo poziv od milosrđa, obraćenje od nasljedovanja, pouzdanje u Božju milost od vlastite autonomije i odgovornosti, pustinja nas još čeka. Pred nama je, daleka, nepregledna, ali i zastrašujuće privlačna jer daje naslutiti zemlju poslije nje. Ostali smo čekati, poput naroda pred brdom na koje se samo Mojsije penje. Nas za-

⁴⁴ U članku koji govori o slavenskoj duhovnosti, Tomáš Špidlík prikazuje simboličku teologiju V. Losskija. Govoreći o mistici, Losskij koristi upravo antički simbol penjanja na brdo Sinaj. Četiri su bitna aspekta tog mističnog puta: „1) Narod ostaje u ravnici, promatra munje i gromove u visini, boji se Boga; to je put straha Božjega, dovoljan za spasenje. 2) Mojsije se penje na brdo; ovo je simbol „pozitivne teologije“, onih koji svaki dan teže za proučavanjem onoga što je objavljeno. 3) Mojsije se zaustavlja na vrhu brda; ako bi učinio još jedan korak, pao bi u bezdan; nakon pozitivne teologije slijedi „negativna teologija“, „apofaktična“, otkriće da su koncepti razuma istrošeni. Bog ostaje skriven u „tami“, u misteriju. 4) Potaknut željom, Mojsije leti prema Bogu na krilima ljubavi, jer samo ljubav može poznavati onoga tko je voljen. Shema mističnih vidova završava ovdje, zaustavlja se u ovoj točki. Dalje u visinu se ne može ići“ (moj prijevod). T. ŠPIDLÍK, „La spiritualità slava“, u *La Chiesa croata e il Concilio Vaticano II*, ur., P. CHENAUX – E. MARIN – F. ŠANJEK (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2011.), 13-54, posebno 29.

ustavljaju strah, munje i gromovi, Mojsija upravo oni pokreću. Ono što je nama zapreka, njemu je poticaj. Možda nam je taj strah i dovoljan za spasenje, ali mi koji čekamo nikada nećemo zamijeniti strah čekanja sa slobodom izazova.

Čin oprosta neprijateljima, čin ljubavi prema njima, mogli bismo nazvati upravo tom slobodom izazova. Oprost je čin ljubavi koja se živi iz obraćenja, čin koji je sposoban mijenjati ne samo povijest osoba, i žrtava i počinitelja, nego ide i dalje mijenjajući samu povijest zla. Oprost se zapravo nudi kao jedina mogućnost mijenjanja prošlosti, ne dakle brisanja zla koje se dogodilo, nego slabljenje njegova učinka i njegova djelovanja u današnjici. Zapravo, jedini mogući povratak u prošlost jest ispravljati njezine pogreške u današnjem danu. Poštovanje prema žrtvama i nijema sućut prema njihovoj pretrpljenoj patnji zahtijeva da ih se sjećamo, ali onim sjećanjem koje neće biti politički zlorabljeno, a na štetu novih generacija (što je vrsta sjećanja koje na neki način žrtve sustavno zaboravlja). Poštovanje žrtava sjećanjem iskazat ćemo budemo li radili na izgradnji takva svijeta u kojemu njihova patnja i smrt neće biti ponovljeni.

Ali, što je s onima koji su pretrpjeli i preživjeli neopisiva zla? Jesu li osuđeni živjeti samo da bi mrzili, na to „mučno preživljavanje“? I njima Bog otvara nove mogućnosti. Ljubi neprijatelja svoga. Ovdje se misli upravo na tu Božju ljubav kojom On mijenja povijest osoba. Ljubiti nekoga kao neprijatelja nemoguće je i kontradiktornost u imenici, jer već sama imenica neprijatelj ukazuje na onoga koji nije ljubljen. Bog nas poziva da ga ljubavljju pretvorimo u prijatelja. Samo ovako shvaćena ta zapovijed postaje podnošljiva i moguća. Inače bi bila nečovječna. Ljubi onoga tko ti je zlo nanio. Ljubi ga, ne toliko zbog njega samoga, jer to često rezultira nemogućim, ljubi ga dakle zbog onoga Boga koji se i u njemu stvaranjem objavio i koji je i njega uskrsnućem otkupio. Ljubav kojom ga budemo ljubili izliječit će i nas same od patnje koju nam je nanio. Ako nam to rezultira nemogućim, prepustimo Kristu svoje srce u poniznosti i potpunom pouzdanju i, tamo gdje naše snage ne budu imale više učinka, a naše nas sposobnosti prestale voditi, dolazi On da otkupi onaj dio naših života koji sami nismo mogli!

Zaključak

Iskustvo grijeha u Starom zavjetu pokazuje da grijeh nije samo individualni prekršaj nego je i čin koji ima društvene posljedice. Grijeh

narušava harmoniju s Bogom, s drugim i sa samim sobom. Božje „kažnjavanje“ grijeha nije principijelna i autoritativna zaštita postavljenih normi, nego je više odgojnog obilježja: cilj mu je zrelost čovjeka u njegovoj ljudskosti. Na analogan način Božje opraštanje nije samo individualno iskustvo, odražava se i u zajednici. Međuljudsko opraštanje sudjelovanje je u Božjem djelu spasenja čovjeka. Opraštanjem, koje je čin milosrđa što proizilazi iz ljubavi, Bog nudi pojedincima i zajednici mogućnost novog, boljeg djelovanja pozivajući ih na odgovornost za učinjeno. Pozivajući čovjeka na odgovornost, Bog zapravo proslavlja ljudsku slobodu u odgovornosti, opraštajući ljudima, proslavlja ljubav sposobnu da mijenja povijest ljudskih nesretnih koraka.

ČUVSTVENI I SPOLNI ODGOJ OSOBA S POSEBNIM POTREBAMA U SKLADU S KRŠĆANSKIM ČUDOREDNI NAČELIMA

Ante KOMADINA
Zagrebačka 5A
BiH - 88000 MOSTAR

Tema koju želimo obraditi vrlo je zahtjevna i kompleksna. Ona seže do najdubljih i najintimnijih čovjekovih doživljaja i iskustava. Riječ je o konstitutivnim dimenzijama ljudske osobe: o čovjekovim čuvstvenim iskustvima, o njegovim osjećajima, o odnosima prema sebi i drugima, o njegovoj sposobnosti da ljubi i bude ljubljen. Tema je zahtjevna također i zbog svoje aktualnosti jer je naime u središtu pozornosti suvremenog čovjeka te je zato ovaj argument izazovan i izložen je brojnim i svakovrsnim analizama i kritikama.

Poglavito kada je riječ o ljubavi i spolnom životu hendikepiranih, odnosno osoba s posebnim potrebama, dodatno smo opterećeni mentalitetom koji hendikepirane osobe, posebice one s mentalnim poremećajima, smatra manje ili posve nesposobnima za bilo koji oblik afektivnog - čuvstvenog i spolnog života.

Osim sveopće preplavljenosti javnosti naslovima i sadržajima o ljubavi i spolnosti - bračnoj, slobodnoj i razuzdanoj – sve je veći pritisak na roditelje i odgojitelje kako ispravno i moralno odgovorno govoriti djeci o ovom tako delikatnom aspektu osobnog života. Neki će roditelji i odgojitelji dodati kako poteškoće s kojima se sučeljavaju postaju još veće ako dosljedno žive i u konkretnim situacijama postupaju po kršćanskim čudorednim načelima. Ima vjernika koji dovoljno glasno očituju nezadovoljstvo kada je riječ o tvrdnjama crkvenog učiteljstva glede bračne i izvanbračne ljubavi i spolnosti, što se automatski identificira s Crkvom. Nerijetko su razlog tome i negativne predrasude. Mnogim vjernicima zvuče vrlo neuvjerljivo izreke koje se odnose na načela kršćanskog, katoličkog čudoređa. Odmah ih etiketiraju „tužnim“ principima, „nametnutim“ moralnim propisima, koji sputavaju i ograničavaju prirodnu i zdravu želju za ispunjenjem i zadovoljenjem životnih radosti.

1. Seksualni odgoj

Potrebno je istaknuti važnost odgojne zadaće na području seksualnosti u skladu s vjerodostojnim načelima kršćanske vjere i ćudoređa. Važno je ovo naglasiti poglavito danas jer kršćanstvo upravo na tom području ima što reći i dati ovom sekulariziranom suvremenom svijetu.

Govoreći općenito, metode odgoja koje se temelje na djelovanju i ponašanju te koje su potkrijepljene svakodnevnim životnim primjerom mnogo su učinkovitije od isključivo teoretske pouke i pružanja uobičajenih informacija. Primjeri privlače, davno su rekli Latini i upravo zato najučinkovitiji odgoj jest onaj koji je potvrđen primjerom vlastitog života, vlastitim ponašanjem, osobnim svakodnevnim odlukama i opredjeljenjima na što su djeca itekako osjetljiva jer sve „upijaju“ i svakoga, poglavito svoje roditelje i odgojitelje, promatraju s osobitom pozornošću.

Odgajati je mnogo više nego nekoga poučavati i tumačiti mu određene pojmove i ideje. Odgajati implicira uvijek odnos između dvije osobe: odgojitelj i odgajani. Ta odgovorna zadaća odgajanja je istodobno teška i lijepa. Privlačna je i lijepa zato što se drugome darivaju i prenose one vrijednosti u koje i sam odgojitelj vjeruje. To su vrijednosti radi kojih je život lijep i radi kojih se isplati živjeti. Odgajati znači u stvari svjedočiti, pobuđivati u nekome „apetit“ za ispravnim i neprolaznim životnim vrijednostima, promovirati smisao dobrog i lijepoga, svega onoga što je vrijedno da bude željeno i u slobodi odabrano.

Međutim, odgoj zahtijeva također znatan trud i napor, potrebno je strpljenje, treba znati čekati i nadati se. Odgoj istodobno iziskuje odvažnost i hrabrost... Ne postoje formule koje bi odgojitelju garantirale uspjeh. U odgoju se dariva dobro i plemenito, a drugi ga prima, i to uvijek na samo njemu svojstven i originalan način. Zar nisu sinovi različiti iako su roditelji primjenjivali iste „odgojne metode“?¹

U svakom se odgoju ostvaruje relacija, izgrađuje se interpersonalni odnos. U tom procesu ne može jedan drugoga „posjedovati ili manipulirati“. Odgajati znači pomoći djeci, adolescentima, osobama s posebnim potrebama da dosegnu maksimum. Proces odgoja zahtijeva od odgojitelja da osobu koju odgaja promatra s osobitom pozornošću i predanošću kako bi je shvatio i prihvatio onakvom kakva jest. Dobar

¹ Maurizio CHIODI, „Chiesa e sessualità“, u: *Tracce di differenza. Famiglia, Chiesa e disabile: educazione alla sessualità* (Roma: Maurizio Chiodi, 2008.), 10-11.

će i razborit odgojitelj s velikom odgovornošću i brižnošću najprije sve razmotriti, specifična će ponašanja najprije pustiti da teku svojim tijekom, ali će isto tako, ako je potrebno, bez okolišanja intervenirati u zgodan trenutak sa svom odlučnošću. Upravo to je smisao stare latinske poslovice po kojoj su se odgojitelji antike ravnali: *Omnia videre, multa dissimulare, pauca corrigere* – Sve vidjeti, praviti se da mnogo (stvari) ne vidiš, a pomalo korigirati. Odgoj se u stvari događa i odvija kroz cijeli život.

Ovdje se želimo posebno osvrnuti na taj osebujni, specifični, fascinantni i pomalo tajnoviti svijet ljudske spolnosti. Za neke je ljudska spolnost velika enigma, ali ne zato što bi spolnost bila nešto nedokučivo i neshvatljivo, nego zato što je riječ o životnoj stvarnosti, bolje reći o iskustvu koje je toliko osobno i upravo zato neiscrpno i uvijek iznova intrigantno. Iskustvo je to koje dodiruje sam centar zadivljujuće i nikad posve dokučive tajne osobnog i originalnog umijeća življenja.

2. Ljudska osoba i spolnost

Brojni su pokušaji odgovora na jednostavno gotovo banalno pitanje: Što je ljudska spolnost? Dok jedni spolnost shvaćaju posve tjelesno i organski pa je identificiraju s genitalnim organima muškarca i žene, drugi to povezuju s „potrebom“ koju treba ispuniti kao i svaku drugu fiziološku potrebu. Neki to vide kao podražaj, impuls, instinkt koji treba zadovoljiti.

Međutim svi ti odgovori ne uzimaju u obzir činjenicu da je riječ o iskustvu koje uključuje cijelu osobu u svoj njezinoj složenosti i povezanosti čovjekovih tjelesnih i duševnih sposobnosti. Dakle, nije samo riječ o tijelu, nego o subjektu koji je tjelesan i duhovan, a to znači između ostalog i slobodan i odgovoran u svojim izborima i odlukama. Seksualnost se ne može reducirati ni na afekte, osjećaje ili emocije, kako je to inače danas uobičajeno i s lakoćom se povezuje i objašnjava romantičnim „titrajima srca“ te se na temelju toga i ljubav poistovjećuje s osjećajem zaljubljenosti.

Važno je doista naglasiti da seksualnost nije „nešto“ ili „neki dio“ čovjeka. Ona je način čovjekova bivstvovanja u cijelosti, što uključuje ljudsku osobu u njezinu totalitetu i kompleksnosti: tijelo, razum i duh, emocije i odnose, slobodnu volju i odluke.

Seksualnost je, dakle, važan i bitan, dapače nerijetko i presudan aspekt čovjekova bivstvovanja. Riječ je najprije o iskustvu vlastitoga tijela,

ali tiče se također čovjekovih osjećaja i emocija, očituje se u njegovim relacijama prema drugome, poglavito prema osobama drugoga spola.

Spolnost, dakle, prožima i obilježava cijelu osobu. Dakle, različitost između muškarca i žene ne očituje se samo na biološkoj razini, nego je biti muškarac ili biti žena konstitutivna dimenzija njihove osobnosti. Cijela je osoba protkana spolnošću koja je temeljni element osobnog identiteta, a taj je identitet determiniran sveukupnim biološkim, psihološkim i duhovnim karakteristikama. Jedinstvo psihofizičkoga u čovjeku predstavlja stvarnost koja prožima i sa svim specifičnostima određuje cijelo čovjekovo biće, njegovo „ja“, u kojoj je sažeta sva njegova osobnost.²

Spolnost nije samo vremensko izvršavanje funkcija, nego je ona neprestani način bivstvovanja koji je prepoznatljiv tijekom cijeloga ljudskog života kao muškost ili ženskost. Kada se spolnost ostvaruje samo kroz genitalne čine, onda to nije izričaj onog esencijalno ljudskog, nego akcidentalnog. Pojedinačni čin ne može iscrpiti sposobnost iz koje je proizišao (npr. jedna misao ne iscrpljuje čovjekovu sposobnost razmišljanja). Isto tako određena sposobnost nije izričaj cijele osobe (npr. razmišljanje nije jedina sposobnost ljudske osobe). Logično je također zaključiti kako obavljanje samo nekih spolnih čina ne može biti izričaj cjelokupne spolnosti osobe. Isključivo genitalna razina ne obuhvaća spolnost u cjelini jer je ona mnogo šira. Genitalnost je anatomska danost s određenom fiziološkom funkcijom. „Ljudska spolnost nije samo činjenica, ni predmet, ni funkcija; to je konstitutivna dimenzija osobe koja prožima čitavo njezino biće.“³

Naravno, sve ovo što smo spomenuli vrijedi također i za osobe s posebnim potrebama, bez obzira na njihovu dijagnozu i stupanj hendikepiranosti. I za njih vrijedi tvrdnja da je spolnost jedno od temeljnih životnih iskustava, posebice važno za formiranje i rast osobnosti. Hendikepirane su osobe također „obilježene“ spolnošću premda ih nekad promatramo i tretiramo kao „vječnu djecu“ i gotovo da ih smatramo „aseksualnima“.⁴

² Usp. Ramon Lucas LUCAS, *Bioetika za svakoga* (Split: Verbum, 2007.), 36.

³ R. L. LUCAS, *Bioetika*, 37.

⁴ Usp. Tony ANATRELLA, „Affectivité e sexualité: croître e aimer malgré tout“, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dignità e diritti delle persone con handicap mentale. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.), 73-74. Usp. Lucia PELAMATTI, „Il significato della sessualità nella vita umana: corpo affetti, relazioni“, Maurizio CHIODI (ur.), *Tracce di differenza. Famiglia, Chiesa e disabile: educazione alla sessualità* (Roma: Maurizio Chiodi, 2008.), 39-40.

Glavno je pitanje, dakle, kako živjeti dobro i odgovorno svoju seksualnost, kako živjeti i njegovati ispravan i odgovoran odnos prema drugome? Kako usmjeravati i kontrolirati svoje emocije i ćuvstva?

Koliko god ovi upiti zvućali jednostavno, ipak se sve to ne događa automatski i spontano. Za ovo je potreban poseban odgoj, odgoj za zrelu seksualnost, koji se događa stupnjevito, počevši od djetinjstva, uključujući korektno tretiranje vlastitoga tijela što se odnosi ne samo na ishranu i higijenu, nego i na ćudoredno ponašanje prema vlastitom i tijelu drugoga, a sve to znaći odgajati za dobro ponašanje, primjerene geste, govor te kontakte i odnose prema drugome.⁵

Za svakog je odgojitelja, međutim, važno biti upoznat sa specifićnošću i međuovisnošću funkcioniranja raznih dimenzija (biološke, fiziološke, psihićke, afektivne) seksualnosti kod osoba s posebnim potrebama. Evo nekoliko ćinjenica koje vrijedi istaknuti: isključivo genitalni ćini, ćije su funkcije apsolutno u redu, ne stvaraju interpersonalni odnos što je temeljno i za seksualnost hendikepiranih; urinarna inkontinencija ne znaći da je osoba s hendikepom impotentna; odsutnost vidljivog uzbuđenja, ne znaći odsutnost ćuvstvenog doživljaja; motorićka nesposobnost ili ogranićenost ne znaći nesposobnost pružanja i primanja zadovoljstva i užívanja; hendikepiranost nije uzrok pomanjkanju želja; nesposobnost da se djeluje ne znaći nesposobnost da se raduje; eventualni seksualni ispadi ne znaće izopaćenje osobe.⁶

Poglavito kada je rijeć o osobama s mentalnim razvojnim poteškoćama vrlo je važno slijediti smjernice auktorâ koji zagovaraju stupnjeviti, polagani i strpljivi odgoj za ispravan i ćudoredno korektan odnos prema vlastitome tijelu. Već spomenuti auktor Anatrella savjetuje kako osobama s mentalnom retardacijom treba dopustiti da se slobodno oćituju i da mogu pitati o svemu glede njihova tijela jer na taj će se naćin, kaće on, moći afektivni i seksualni odgoj ugraditi u ispravan i korektan odnos prema globalnom iskustvu tjelesnosti. U suprotnom će se odgojitelj izloćiti riziku da, govoreći izolirano, npr. o reproduktivnim organima, pobudi nepotrebnu uzrujanost i uzbuđenje kod djeteta/ odrasle osobe s mentalnim poteškoćama, jer ih je izdvojio od tijela kao ćjeline. Moće se, savjetuje se dalje, poslućiti nekim igrama ili vjećbama kroz koje se na slikovit, zgodan i na naćin prilagođen sposobnostima

⁵ Usp. Maurizio Maria FORMICA, „Aspetti organici nello sviluppo sessuale dell' handicappato psichico“, Michela CARROZZINO – Pier Paolo GRAGNANI (ur.), *Handicap psichico e sessualità. Operatori a confronto* (Roma: Nuove frontiere, 1991.), 44.

⁶ Usp. M. M. FORMICA, „Aspetti organici nello sviluppo sessuale“, 47.

hendikepiranog može objasniti različite funkcije u ljudskom organizmu: npr. put koji prođe hrana, voda ili zrak kroz ljudski organizam. Ako bi se odgojitelj ograničio isključivo na seksualnu i reproduktivnu funkciju spolnih organa, izolirano od tijela kao cjeline, onda se riskira da im se pridaje veća važnost nego drugim organima tijela. Glavni i krajnji cilj čuvstvenog i seksualnog odgoja hendikepiranih leži u tome da mu se pomogne „osjećati se dobro u vlastitoj koži“, odnosno u svojem tijelu njegujući također korektne odnose prema drugima.⁷

3. Poplava erotizma

Suvremeno doba u kojem živimo svoju svakodnevicu ne olakšava nimalo odgovornu zadaću odgojitelja, nego ju naprotiv čini još težom. Naime, dogodile su se velike kulturne promjene koje uključuju drukčije poimanje i čudoredno vrednovanje ljudske seksualnosti i bračne zajednice. Naravno, ne treba pojednostavljivati razloge i uzroke tih promjena, jer je to svakako vrlo kompleksno područje koje pretpostavlja višestruk znanstveni pristup i tumačenje. Govoreći općenito, može se ustvrditi da je riječ o promjenama s pozitivnim i negativnim posljedicama. Ne ulazeći u podrobniju analizu tih promjena, dovoljno je, naime, upozoriti na njihove posljedice glede odgojnog djelovanja, kojih nismo uvijek svjesni, jer su poput „kontaktnih leća“ na koje se jednostavno naviknemo. Zato je važno upozoriti na rizike što ih te promjene polučuju s obzirom na odgoj.

Istaknimo najprije pozitivne aspekte suvremenih promjena: pažnja koja se pridaje tijelu i tjelesnosti, novo vrednovanje čovjekovih afektivnih i emocionalnih sposobnosti i s tim u svezi osobita pozornost koja se pridaje međuljudskim odnosima. Suvremeno je doba nadalje zaslužno za ukidanje „tabua seksualnosti“ izdvajajući ga od „zabranjenog i tajnovitog“. Moderni se svijet diči također tvrdnjom kako je i erotizam dio ili svojevrsan način mnogovrsnog i bogatog govora o ljudskome tijelu.

Istodobno suvremeni kulturni utjecaji izgrađuju mentalitet koji obiluje također i brojnim negativnostima i rizicima na području ljudske spolnosti. Nakon što se uklonila ljuska „misterioznosti“, dogodila se poplava seksualnosti koja je prisutna na gotovo svim razinama svakodnevice: u riječi i slici, u obitelji, na ulici, u obrazovnim ustanovama, na radnim mjestima, u tiskovnim i slikovnim medijima. Seksualnost je

⁷ Usp. T. ANATRELLA, „Affectivité e sexualité“, 78-82.

postala tako „laka roba“, pa je zato u određenom smislu izgubila dio svoje privlačnosti, jer kad je nešto odveć „lagano dostupno i svakodnevno“, prestane pobuđivati zanimanje.

Ova činjenica koja je seksualnost svela na razinu „lake i jeftine robe“, prouzročila je također pojavu koja ostavlja mnogo dublje tragove. Dogodila se „praznina“, odnosno seksualnost je „izgubila svoj smisao“ upravo zbog svoje „lake i jednostavne dostupnosti“ postala je manje zanimljiva, a ono što ju je činilo poželjnom, pretvorilo se u banalnost i perversnost. U želji da ponovno pobudi zanimanje i stekne izgublenu „poželjnost“, nije preostalo ništa drugo do li uokolo nje smišljati i izmišljati uvijek nove i sofisticiranije ponude i izazove što će je učiniti ponovo privlačnom i poželjnom. Upravo to je definicija fenomena erotizma koji se temelji na umijeću fizičke ljubavi i kultu užitka.⁸

U ozračju erotizma seksualnost može pobuditi zanimanje, biti i ostati poželjna isključivo ako bude uvijek „nova i stimulirajuća“. Odatle i veliki pritisak da ju se svede na „tehnike tijela“. Tako je nastao pojam tzv. „superseksualnosti“ u kojoj je onaj drugi „proizvod fantazije“, i zato ga se slika i snima za fotografije, postere i filmove kako bi pobudio tuđu fantaziju. Sva ta „erotska industrija“ posve je neosobna, niti potječe niti je usmjerena prema osobi, prema čovjeku u cjelini, i stoga sve ostaje na razini „snova i mašte“. Tako to postaje i ostaje u doslovnom smislu začarani krug iz kojeg nema izlaza u kojem želja i požuda traže uvijek „novo“, vlastito zadovoljenje. Na taj način seksualnost postaje privilegirano mjesto individualnog užitka u kojem je prisutnost drugoga potrebna i služi isključivo za zadovoljenje „potrebe za užitkom“ što mogu pružiti „ljubavne tehnike i igre“ ne tražeći i ne želeći susret i ljudski odnos s drugom osobom. Zato pojedinac u potrazi za zadovoljenjem svojih seksualnih nagona postaje sve više sam.

Ovaj fenomen erotizma odnosi se na sve, ali osobito nezaštićena skupina su mladi i adolescenti za koje seksualnost postaje igra i bijeg u virtualni svijet, u avanture rasplamsane strašću, nešto što je neobvezujuće, bez osobnog odnosa i bez iskrene nježnosti i ljubavi.

Važno je također podsjetiti na duboku promjenu koja se dogodila u shvaćanju i poimanju braka i obitelji. Nekada je temeljna svrha braka bila prokreacija, rađati sinove i kćeri koji će rasti i koje će roditelji odgajati i osposobljavati za samostalni život. Danas je poimanje braka posve

⁸ Usp. Pietro QUATTROCCHI, „Pornografia ed erotismo“, Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANA – Salvatore PRIVITERA (ur.), *Nuovo dizionario di teologia morale* (Torino: San Paolo, 1999.), 962-966.

drukčije. Brak se, naime, shvaća u prvom redu kao ljubavni odnos u kojem emocije i osjećaji igraju važnu ulogu. Ne može se to nazvati isključivo krivim poimanjem, ali to ne obuhvaća sve ono što brak jest. Problem nastaje kada se brak shvaća isključivo i samo privatnom i osobnom stvari dvoje ljudi bez obzira na intenzitet njihove ljubavi, odnosno kada se toj njihovoj ljubavnoj povezanosti - braku oduzme socijalna dimenzija. Upravo to brak čini ranjivijim i nestabilnijim zato što jedina snaga koja supružnike drži zajedno jest ljubav, koja se sve više shvaća kao emocija, osjećaj koji danas jest, a sutra nije.

4. Darivanje u ljubavi i nježnosti

Glavna zadaća odgojitelja u ovome kontekstu trebao bi biti proces odgoja od erosa kao „potrebe“ prema erosu, odnosno seksualnosti koja pretpostavlja i kojoj je svrha osobni odnos, ljubav, nježnost, sebedarje. To je ujedno primarni i fundamentalni cilj i svrha seksualnog odgoja i sve odgojne metode trebaju stremiti k tom cilju.

To znači da se mora napustiti ona perspektiva, koja je danas, na žalost, najproširenija, a koja spolnost reducira na fizički doživljaj i na mehaničko uigravanje i ponavljanje različitih tehnika tijela. Upravo se ta „konzumistička shema“ prepoznaje i u izrazima što se rabe na ulici. O seksualnosti se govori kao o konzumaciji nečega, o zadovoljenju „potrebe“ koja sili, koja je slijepa, silovita i nezaustavljiva... „Potreba“ koja traži u stvari samo da bude zadovoljena. Neki ovo shvaćanje „spolnog udovoljavanja“ smatraju prihvatljivim između ostalog i zato što slijede logiku koja ima samo jednu granicu: „poštovati“ slobodu, odnosno pristanak drugoga, dakle, ne nanositi nikome bol i nikoga ne prisiljavati na ono što ne želi. Koliko god ova tvrdnja zvučala „pozitivno“, iza nje se skriva vrlo siromašan pojam osobne slobode i još bjednije poimanje i vrednovanje osobnog odnosa.

Naravno, nikad se ne smije zaboraviti činjenica da ljudska seksualnost posjeduje onu impulsivnu dimenziju koja se ne smije podcijeniti, poglavito kada je riječ o odgoju. Ali upravo je to temeljna zadaća odgojitelja da u seksualnom odgoju treba usmjeravati i upućivati na važnost osobnog odnosa prema drugome, dakle, na riječi, na geste i na ponašanje koje ima svoje mnogo dublje značenje i smisao. Impulse treba kontrolirati, a odnose ostvarivati i njegovati.

5. Obitelj – prvo i najsudbonosnije iskustvo ljubavi

Prema konzumističkom mentalitetu i poimanju seksualnost se iscrpljuje u zadovoljenju vlastite požude. Želi „ljubav“, ali ne želi ljubljenoga jer ne želi osobni odnos, bježi od odgovornosti i obveze. Danas se mnogo govori o seksualnosti na TV, u javnosti, u svim medijima, u školama ... Ali se vrlo malo, odnosno gotovo nimalo ne razgovara o spolnosti u krugu obitelji. Prema površnom mišljenju onih najglasnijih roditelje se drži nekompetentnim da govore o toj vrlo važnoj dimenziji čovjeka.

Upravo to je velika pogreška. Obitelj, odnosno stabilni bračni odnosi supružnika jesu u stvari utemeljeni između ostaloga i na međusobnom seksualnom iskustvu. Dakle, međusobna ljubav roditelja, svakodnevno životno iskustvo obitelji sa svim svojim poteškoćama ali i ljepotama, je najadekvatnije i najprimjerenije mjesto u kojem dijete stječe iskustvo o životu koji je lijep upravo zato što je prožet ljubavlju i zajedništvom.

U obitelji dijete otkriva i shvaća kako su na početku njegova života bili dvoje koji su se toliko voljeli da su njega začeli i rodili i da se sada o njemu brinu zato što ga vole i što se međusobno ljube. Dakle u djetetu, primjereno njegovoj dobi, sve više raste i sazrijeva spoznaja istine kako je na njegovu početku bila veza, odnos, nesebično darivanje muškarca i žene, međusobna ljubav njegovih tate i mame. Pa i u slučaju kada se zajedništvo roditelja poljulja, kada dođe u krizu, i tada vrijedi i ostaje ona istina o začecu i početku novoga života iz ljubavi.

Ovdje, dakle, želimo posebno istaknuti kako je upravo obitelj vrlo važna i ne može biti okarakterizirana kao isključivo privatna sfera jer ona je kolijevka ljubavi i novoga života. U obitelji dijete osjeti i uči što je ljubav. Najuvjerljivije svjedočanstvo što ga roditelji mogu svojoj djeci pružiti i tako svjedočeći odgajati ih jest njihova recipročna ljubav. Roditelji također trebaju svoju djecu odgajati i za zdrav odnos prema spolnosti. Od roditelja se očekuje, dakle, da znaju kada je nužno i neizbježno govoriti svojoj djeci o seksualnosti sa svom jasnoćom, odlučnošću, ali i diskretnošću i ćednošću.

Kao generalno pravilo može se roditeljima savjetovati da je bolje o seksualnosti sa svojom djecom razgovarati, pa čak i uz rizik da će napraviti neku „metodičku i odgojnu“ pogrešku, nego da o tome šute. Ovaj savjet posebice vrijedi za roditelje koji imaju djecu sa psihičkim i fizičkim razvojnim poteškoćama. Pogotovo kod djece s mentalnim

hendikepom, ako im se na području seksualnosti ne posveti dovoljno pažnje, može se dogoditi da se na taj način isprovociraju neželjene seksualne agresivnosti. Temeljna svrha čuvstvenog i seksualnog odgoja jest da svatko postane svjestan svojega tijela i svih svojih osjećaja kako bi mogao postati i biti gospodar svojih želja i impulsa te odgovoran za svoje odnose i ponašanje prema drugome. Ako roditelji zanemare ovu svoju odgojnu ulogu, njihova će se djeca o seksualnosti „informirati“ na stranicama pornografskih časopisa, što će iskrivljivati njihove nepotpune spoznaje i otkrića o vlastitom tijelu i seksualnosti.⁹

6. Od posjedovanja do recipročnog darivanja

Kako se ovaj životni hod od logike „potrebe za užitkom“ (erotizam) do logike ljubavi i nježnosti, od darivanja samoga sebe i prihvaćanja drugoga, pa sve do supružničkog sjedinjenja po kojem postaju jedno tijelo, može realizirati i biti promoviran kod osoba s posebnim potrebama? Ne postoje gotovi recepti, jednostavni odgovori na ovako zahtjevne upite. U svakom se odgovoru treba zrcaliti pojedinačni osobni pristup, a to znači jedincatost i originalnost odgovora te što sveobuhvatniji pristup s više aspekata.

Prije svega potrebno je istaknuti kako bi za osobe s posebnim potrebama bilo ponižavajuće, premda su brojni primjeri koji ih upravo tako procjenjuju, kada bi se njihova seksualnost tretirala isključivo kao tjelesna potreba, odušak, ispusni ventil, „užitak na koji imaju pravo kad imaju tako malo od života“, kako neki običavaju sa žaljenjem konstatirati. Nisu bila davno vremena kada se s hendikepiranim ophodilo kao s djetetom, koji će zauvijek ostati dijete; smatralo ga se aseksualnim, bez „seksualnih potreba“ i bez impulsa. Ali ljudska seksualnost je mnogo više od instinkta. Eros je u biti želja za odnosom, on smjera, upućuje na drugoga. To isto vrijedi i za osobu s posebnim potrebama. Kako bi se to trebalo ostvariti, predstavlja uvijek novi izazov i pruža nove mogućnosti sukladno osobi i njezinim kognitivnim i fizičkim sposobnostima.¹⁰

Stav i želja da se pomogne hendikepiranome zadovoljiti svoje „seksualne potrebe“ shvaćajući to isključivo kao „potrebu“, pa i onda kada

⁹ Usp. T. ANATRELLA, „Affectivité e sexualité“, 81. Usp. P. QUATTROCCHI, „Pornografia ed erotismo“, 966-970.

¹⁰ Usp. Antonio GUIDI, „La sessualità del figlio handicappato. Una sfida per i genitori e per la società“, Michela CARROZZINO – Pier Paolo GRAGNANI (ur.), *Handicap psichico e sessualità. Operatori a confronto* (Roma: Nuove frontiere, 1991.), 61-68.

je riječ o subjektivno dobroj namjeri, objektivno gledano predstavlja uvredu dostojanstva osobe s posebnim potrebama. Osim toga to još dodatno otežava njegovu hendikepiranost i predstavlja umrtljivanje njegovih osobnih potencijala. Zapravo je to svojevrsno diskvalificiranje osobe s posebnim potrebama jer mu se na taj način kaže kako on ima samo „seksualnu potrebu“ i kako nije sposoban uzdići se do razine ljudske riječi, odnosa i čuvstava koji ga usmjeravaju na drugoga.

Odgajati osobu s posebnim potrebama i na području seksualnosti, znači promovirati u njemu sve njegove konkretne mogućnosti i sposobnosti, ne samo one tjelesne nego i afektivne, relacijske, riječi, geste, ukratko sve ono što mu pomaže da ispravno shvaća i živi svoju seksualnost. Ne postoje gotovi recepti kako odgajati i usmjeravati hendikepiranoga ni u svakodnevnom ponašanju, a kamoli kada je riječ o seksualnom i čuvstvenom odgoju. To je vrlo zahtjevan rad koji iziskuje mnogo truda, strpljenja, dosjetljivosti i maštovitosti odgojitelja.

7. Kršćanske dimenzije odgoja

Odgojne metode ne mogu vrijediti za sve i ne mogu se primjenjivati na svakoga na isti način. Trebaju naime biti tako bogate i raznolike da pojedincu u pravo vrijeme pruže ono što mu je najpotrebnije i ono što je moguće ostvariti.

Osobe s mentalnim poremećajima u razvoju bivaju tretirane kao nezrele jer njihova mentalna dob ne odgovara njihovoj anagrafskoj dobi. Naziva ih se „djecom“ premda su četrdesetogodišnjaci, ali kada je riječ o spolnosti, onda ih se smatra odraslima jer je biofiziološki razvoj bio nesmetan. Može li se ljudska spolnost objašnjavati samo kao instinkt? Naravno da je kod osoba s teškim mentalnim poremećajima spolnost teže prepoznatljiva, dok se kod onih s lakšim mentalnim poteškoćama približava razini normalnoga.

Najprije istaknimo da „spolnost“ i „genitalnost“ nisu sinonimi. Genitalna spolnost, odnosno spolni odnosi u užem smislu predstavljaju važan čimbenik seksualnosti, ali ju ne iscrpljuju. Ako se muškost i ženskost nadopunjuju, odnosno ako su usmjereni jedno na drugo, onda se temeljnom značajkom ljudske seksualnosti može smatrati otvorenost i usmjerenost na drugoga. Dakle, ljudska seksualnost je najspecifičniji način otvorenosti i usmjerenosti osobe prema drugome, i to prema osobi drugoga spola. Zato se ljudska seksualnost očituje kao „centrifugalna

sila“ koja nezaustavljivo usmjerava prema drugome, prema sjedinjenju s drugim, prema zajedništvu...

Ove značajke rese seksualnost upravo zato što se ljudska osoba očituje kao otvorenost, usmjerenost prema uspostavljanju odnosa s drugim, kao projekt budućega što ga pojedinac ne može ostvariti sam. Pojam seksualnosti odnosi se na biti čovjek u globalnom smislu, kao muškarac i žena, na ono što predstavlja sveukupnost ljudske egzistencije. Genitalnost se odnosi na genitalne organe muškarca i žene koji imaju svoje specifične funkcije. Međutim, ovi se pojmovi ne isključuju; genitalnost je samo jedan aspekt seksualnosti, dok seksualnost uključuje genitalnost koja, da bi se ostvarila kao ljudska, treba biti integrirana u cjelokupnu perspektivu ljudske seksualnosti.

Seksualni se odgoj ne može reducirati na pružanje informacija o tome kako dolazi do genitalnog susreta i koje on određene učinke i posljedice može polučiti. Seksualni odgoj nije ni pouka kako „ispravno“ koristiti prezervative i kontraceptivna sredstva. Dakle, seksualni odgoj nije promoviranje okolnosti i prigoda za „eksperimentiranje“ s ljudskom spolnošću. Seksualni se odgoj treba ugraditi u mnogo širi odgoj osobe, što uključuje ispravan odnos prema samome sebi, prema drugima, odgovornu samokontrolu, poučljivost, komuniciranje i upućenost prema drugima, prihvaćanje drugih u svoj njihovoj različitosti, živjeti s osobama drugoga spola izgrađujući prije svega odnose prijateljstva.

Prava je ljubav prije svega sposobnost otvoriti se drugome kroz nesebično pomaganje, posvetiti se drugome za njegovo dobro, ona poštuje osobnost i slobodu drugoga, nije sebična i ne traži sebe samu i svoju korist u drugome, ona je dragovoljno sebedarje, nije posesivna.¹¹

To znači da su potrebne ustanove s takvim ozračjem u kojem će se osobe različite spolnosti moći susretati, upoznavati se i družiti, gdje će sazrijevati odnosi međusobnog respektiranja i uvažavanja, gdje će se živjeti i dijeliti radosno i sretno zajedništvo.

Za osobe s teškim mentalnim hendikepom, unatoč činjenici što živi u primjerenom i višestruko prihvatljivom ozračju u kojem se osjeća sretna i radosna, nužno je potrebna cjeloživotna pratnja zato što nisu u potpunosti autonomne, nemaju sposobnosti planiranja, vrlo

¹¹ Usp. Vittore MARIANI, „L' educazione sessuale della persona con handicap mentale“, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dignità e diritti delle persone con handicap mentale. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, gennaio 2004* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.), 93.

je ograničena njihova sposobnost preuzimanja odgovornosti, kod vrlo teških slučajeva nedostaje također svijest o sebi, nedostaje sposobnost percipiranja vlastitog identiteta te svijest o konkretnom „ovdje i sada“.

Imajući pred očima sve gore navedene činjenice, prihvatljiv je i logičan zaključak da osoba s teškim psihičkim poremećajem niti ima sposobnosti, niti je u stanju slobodno se opredijeliti za zajednički, stabilan život s osobom drugoga spola, da bude vjerna, da razmišlja i planira o budućnosti u prokreativnom i obiteljskom smislu, da odgaja, odnosno da bude u potpunosti svjesna svih roditeljskih obveza za malo biće koje bi se eventualno rodilo. Takva osoba nema također ni potpunu svijest o značenju i vrijednosti spolnoga odnosa. Nedostaje joj, kada je riječ o genitalnom odnosu, također sposobnost samoobrane da ne bude instrumentalizirana jer je uskraćena i za osjećaj stida. Recimo i to da takvim osobama nedostaje sposobnost doživjeti istinsko zadovoljstvo spolnoga čina koji nije samo instinktivni, tjelesni užitak, nego je to čin u kojem se istodobno dariva i prima, u kojem se osjeća unutarnja sreća i radost zbog recipročnog darivanja u svojoj intimnosti tjelesnoga sjedinjenja, što je simbol totalnog darivanja sebe drugome.

Unatoč spomenutim činjenicama osobe s teškim intelektualnim teškoćama imaju također tijekom svojega života potrebu za intenzivnim i znakovitim čuvstvenim odnosima kako bi se osjećali sretni i radosni.

Što reći o masturbaciji i homoseksualnosti? Oba oblika seksualnog življenja su plod nedostatka valjanog čuvstvenog odnosa prema drugima. Posebice ih se ne može smatrati aproblematičnim u odrasloj dobi niti su to, kako neki uporno zagovaraju, prihvatljivi načini „zadovoljenja seksualnih potreba“ osoba s mentalnim poremećajima.¹² Ne samo u čudorednom nego i u pedagoškom smislu treba se usprotiviti stavu koji površno i s lakoćom rješava pitanje seksualnosti osoba s teškim psihičkim poteškoćama, odobravajući ova seksualna ponašanja zato što ne stvaraju drugima poteškoće i zato što će se ionako „konzimirati“ potajno na „prikladnim i neprikladnim“ mjestima i vremenima.¹³

8. Čudoredno odgovoran seksualni i čuvstveni odgoj

U spolnom su odgoju od presudne važnosti postupci i ponašanje odgojitelja, poglavito njihov način prihvaćanja, pristupa i obraćanja te

¹² Usp. Joachim WALTER, „Sexualität und geistige Behinderung“, 7. (<http://bidok.uibk.ac.at/library/walter-sexualitaet.html>).

¹³ Usp. Vittore MARIANI, „L' educazione sessuale“, 94-95.

praćenja osoba s posebnim potrebama. Sve je važno kod odgojitelja: njegov način izražavanja, njegov glas, način priopćavanja i poučavanja, uspostavljanje odnosa... Važna je također seksualna zrelost odgojitelja kojemu je povjerena zadaća spolnog odgajanja i usmjeravanja osobe s posebnim potrebama. Naravno da se ne smiju zanemariti sve one standardizirane tehnike odgajanja, instruiranje, poučavanje, prenošenje informacija, sve to treba biti, ali kao mali i sekundarni dio seksualnog i čuvstvenog odgoja, jer na prvome mjestu je ovaj osobni stav, primjer, odnos ...

Već u najranijoj dobi treba osobu prihvatiti s osobitom brižnošću s obzirom na fundamentalne potrebe djeteta i na nužnost intenzivne čuvstvene povezanosti posebice s majkom, što pretpostavlja nužno i tjelesni dodir i nježnost. Od kolike je važnosti za psihofizičko zdravlje djeteta, kasnije odrasle osobe, tjelesni dodir majke i djeteta, razvidno je i iz dojenja kroz koje se odvija izvanjski i neposredni kontakt dojenčema. Upravo taj, puno puta nijemi, ali nježni dodir majke za dojenče predstavlja zaštitu, sigurnost, sreću što je maleni osjeća privijen na majčine grudi.

U razdoblju dječastva, koje se smatra mirnim seksualnim razdobljem, potrebno je favorizirati sretno i zadovoljno odrastanje dječaka. Zdrav čuvstveni razvoj u dobi dječastva moguće je nerazborito i brutalno poremetiti i zaustaviti sve do sudbonosnih posljedica za buduće sazrijevanje i izgradnju osobnosti.

Tek se u adolescentskoj dobi mladići i djevojke počnu „sa zanimanjem“ približavati jedno drugome, postaju svjesni svojih različitosti, uče se prihvatiti vlastitu spolnost i respektirati tuđu i drukčiju, što je vrlo važno za emotivni i afektivni ekvilibrij svakog adolescenta. To je razdoblje kada mladići i djevojke postaju svjesni spolne različitosti, ali i komplementarnosti.

To je razdoblje na koje treba upozoriti roditelje dječaka i djevojčica s posebnim potrebama. Ne smiju dopustiti da se dogodi osiromašenje u razvoju osobnosti njihova djeteta, što bi rezultiralo izolacijom, povlačenjem u sebe, deprimirajućom samoćom, a sve bi se to odrazilo i na afektivno-seksualnom području. Ovo je razdoblje važno da se u suradnji s roditeljima promovira adekvatna i stupnjevita informacija o spolnosti.

Odgojitelji trebaju posebice paziti na postupke i ponašanje, jer osobe s posebnim potrebama, ako i imaju ograničene kognitivne sposobnosti, imaju vrlo istančanu čuvstvenu dimenziju osobnosti i

intuitivno osjećaju i doživljavaju ponašanje i postupke onih koji su u njihovoj blizini. Oni osjete je li osoba u njihovoj blizini uz njih zato što mora, dakle silom, ili to čini dragovoljno; je li tužna i odbojna ili je raspoložena i prihvaća ga; je li umorna ili je puna energije; ponaša li se superiorno ili prijateljski...? Često se može čuti pitanje je li hendikepirani dječak ili odrasla osoba svjesna svoje posebnosti, svoje ograničenosti i svojih psihofizičkih nesposobnosti? Tko to može sa sigurnošću znati?! Činjenica je, međutim, da dijete, iako to ne zna reći, osjeća i zna je li voljeno ili ne. Isto tako i osoba s teškim mentalnim hendikepom vrlo dobro je „svjesna i zna“ po tome kako ju se gleda, kako joj se obraća, po glasu, čak i po dodiru je li prihvaćena i voljena.

Riječi, a posebice glas, vrlo je važan. Po tonu glasa i po osmijehu lica djeca i osobe s posebnim potrebama prepoznaju iskrenu radost, ljubav, požrtvornost, vedrinu... Zar svaki odgojitelj nije doživio nešto slično kada bi vidio sretno lice svojega štíćenika i upravo to je ono što bi ga nadahnjivalo i davalo mu snagu za dodatne napore.

Polagano i stupnjevito mogu također i osobe s teškim mentalnim hendikepom osjetiti zadovoljstvo doživljaja svojega tijela u kontaktu i dodiru sa svijetom oko sebe, s prostorom, s predmetima, s drugim osobama. Da bi se to postiglo, vrlo je važna maštovitost i dosjetljivost odgojitelja.

Postupke i geste koji ne služe samo da se nešto razumije, nego su također znak upečatljivog dojma zbog ostvarenog čuvstvenog odnosa i doživljaja, vrlo je važno priopćiti i pokazati i očitovati kao vidljivi znak privrženosti, prijateljstva i ljubavi. Upravo zato zagrljaj, poljubac, dodir što izražava privrženost, stisak ruke, držanje za ruku, tapšanje po ramenu, prijateljski položena ruka na ramenu, sve su to tipični načini s pomoću kojih se prema kome izražava bliskost i očituju svoja čuvstva. Na taj se način uspostavlja s osobom s teškim mentalnim poremećajem svojevrsna čuvstvena komunikacija koja izražava povezanost i ljubav. A ljubav je temeljna dimenzija ljudskoga postojanja, jer bez ljubavi ćovjek niti se može ostvariti kao ćovjek niti može bez ljubavi živjeti.¹⁴

Odgojitelji trebaju shvatiti važnost i dalekosežnost „govora tijela“ jer kroz govor tijela osoba se otvara bližnjemu i ostvaruje se komplementarnost te unutarinja povezanost i ujedinjenost s drugim. Poglavitito u doba adolescencije ove geste su specifićan izrićaj privrženosti i blizine. Upravo zato geste ne smiju poremetiti bratski odnos i svaki

¹⁴ Usp. Vittore MARIANI, „L' educazione sessuale“, 97.

odgojitelj treba znati kada, gdje i kako primijeniti određene geste i fizičke kontakte kako kod nekih osoba s hendikepom ne bi, i ne htijući, pobudio i podržavao preintenzivan odnos, odnosno „govor tijela“, koji bi mogao postati ne samo izvorom seksualnih problema nego i frustracija zbog iluzornih očekivanja.

Ponekad se događa da postupci odgojitelja dosegnu razinu manipulacije, zato što, iako u dobroj namjeri, „odgajaju“ pod utjecajem „pseudostručnjaka“ koji im nude gotova rješenja utemeljena na prividno učinkovitim teorijama koje su u stvari razorne za osobnost hendikepiranog korisnika. Takvi odgojitelji toleriraju ćudoredno neprihvatljive navike osoba s posebnim potrebama, npr. masturbiranje, što dakako kod hendikepirane osobe ne potiče i ne usmjeruje na kontakt i relaciju i razvoj čuvstvenih doživljaja prema drugome, nego polučuje intenzivniju introvertiranost, povlačenje u samoga sebe. Neki odgojitelji čak zagovaraju povremene seksualne odnose, koje tumače kao svojevrsni „ispusni ventil“, nešto što oslobađa i smiruje mentalno bolesnog korisnika, a zapravo takvi odnosi nemaju ama baš nikakva smisla kod osobe s intelektualnim poremećajima, nego dapače mogu stvoriti krive iluzije i ostaviti duboke frustrirajuće posljedice.¹⁵

Dakle, nužno je da korisnik stekne ćudoredno ispravne navike ponašanja. U bratskom i prijateljskom ozračju, ispunjenom vedrinom i radošću, bogatom zdravim i višestruko korisnim međuljudskim kontaktima, s odgojiteljima koji također svakodnevno daju primjer besprijekornog moralnog života, i osobe s mentalnim razvojnim poteškoćama sposobne su uočiti, prihvatiti te uz adekvatnu asistenciju živjeti sličnim životnim stilom. Kod mentalno bolesnih osoba može također sazrijevati osjećaj stida s pomoću kojeg se kontroliraju ili zaustavljaju određena ponašanja koja bacaju sjenu na osobno dostojanstvo. Na taj se način gospodari nad instinktima, razvija se i raste autentična ljubav, a čuvstveno-seksualni život se integrira i postaje bitna komponenta cjelovite osobnosti.

Vrlo su korisna uključivanja adolescenata s posebnim potrebama u skupine vršnjaka bez psihofizičkih poremećaja u razvoju. Naravno, njihovi vršnjaci trebaju biti adekvatno pripremljeni na integraciju mentalno hendikepiranih u njihovu skupinu, odnosno oni trebaju biti odgojeni za prepoznavanje koga imaju pred sobom, kako se oni mogu izražavati i komunicirati, kako ih uključiti u aktivnosti i uspostavljanje odnosa s drugima. I mentalno bolesna osoba može također doživjeti

¹⁵ Usp. Vittore MARIANI, „L' educazione sessuale“, 98-99.

iskustvo prijateljstva što je, naravno, od presudne važnosti za izgradnju osobnosti.

Sve ovo što smo spomenuli sastavni je dio odgoja koji za cilj ima moguće čuvstveno sazrijevanje, što osoba s posebnim potrebama, ako je mudro i razborito poučena i usmjerena može postići kroz svakodnevno življenje altruizma i sebedarja. Pedagoško pravilo ne podrazumijeva nametanje vlastitih rješenja ili onih standardnih, koja neki drže dobrima i primjenjivima u svakoj situaciji, poglavito kada je riječ o seksualnom odgoju. Savjestan pedagog će nastojati pomoći u konkretnoj situaciji osobi koja je pred njim, koja mu je povjerena, da se otvori prema drugima, da sudjeluje, da se raduje, da se ostvaruje kroz zajedništvo s drugima, jer sve je to na neki način poziv da se tu osobu osposobi za ljubav.

Odgoj osobe s posebnim potrebama nastavlja se također i u odrasloj dobi. Na žalost, pogreške se ponavljaju jer se ne primjenjuje sve ono što je već opisano. Roditelji, naime, u želji da ublaže relacijsku izolaciju svojega sina, trude se sami ili uz pomoć drugih stimulirati genitalije osobe s posebnim potrebama te na taj način stvaraju kod njih naviku i potrebu pretjerano čestog ponavljanja tih aktivnosti. Odrasla osoba s posebnim potrebama, barem u razvijenim zemljama, biva uključena gotovo redovito u neku ustanovu, odnosno zajednicu, daleko od svoje obitelji te se onda u novoj sredini, s novim nepoznatim odgojiteljima teško snalaze, zatvore se u sebe, etiketira ih se kao „autistične“. Što činiti u takvim i sličnim slučajevima?

Najbitnije od svega je pokazati razumijevanje. A to znači da odgojitelj treba uzeti u obzir i proniknuti specifičnu situaciju osobe s posebnim potrebama, treba osobu prihvatiti onakvu kakva jest, a ne kakva bi trebala biti u idealnom smislu. Npr. odrasla osoba s ograničenim mentalnim sposobnostima u većini slučajeva nije u stanju i nije sposobna živjeti stabilan bračni odnos i zasnovati obitelj.

Upravo zbog nedostatka samostalnosti osoba s mentalnim poteškoćama, kao i za većinu hendikepiranih osoba, ne postoji mogućnost osnivanja obitelji jer to zahtijeva vjernost u bračnom odnosu, primanje i prihvaćanje odgovornosti, sposobnost odgajanja, sposobnost organiziranja i upravljanja i ekonomsku te socijalnu autonomnost. Poglavito bi osobe s mentalnim hendikepom imale enormnih poteškoća odgajati potomstvo kad su i same potrebne konstantne pratnje i nadziranja.¹⁶

¹⁶ Usp. Vittore MARIANI, „L' educazione sessuale“, 99-100.

9. Brak ili neženjstvo

Kao i za sve druge tako i za osobe s posebnim potrebama postoje dvije opcije: opredijeliti se za brak ili za dragovoljno prihvaćanje neženjstva. Za odgojitelja koji je vjernik kršćanin krajnji cilj prema kojem treba težiti i koji ima svoj opravdan smisao u naravnom i pozitivnom ćudorednom zakonu kada je riječ o seksualnom odgoju jest slobodno darivanje samoga sebe u ljubavi kroz zajednički život u sakramentu braka. Druga opcija, također evanđeoskog podrijetla (usp. Mt 19,12), jest slobodno opredjeljenje pojedinca koji se odriče braka i prakticiranja seksualnih odnosa sa željom da živi druge oblike ljubavi i sebedarja u međuljudskim odnosima. Postizanje tih dvaju ciljeva predstavlja za odgojitelje težak i naporan rad, ali prema njima se treba usmjeriti sve odgojne aktivnosti.

Za onoga koji ima fizički hendikep brak može biti prihvatljiva alternativa uz određene preduvjete, pa čak i onda kada su prisutne lake mentalne poteškoće. U svakom slučaju kada je riječ o brakovima osoba s posebnim potrebama, potrebno je organizirati takve oblike života u kojima će oni biti praćeni i pomagani. Takve kuće s odijeljenim apartmanima i zajedničkim prostorima za druženje postoje u socijalno razvijenim i osviještenim zemljama. Potrebno je, naravno, taj suživot učiniti što raznovrsnijim i bogatijim i ispunjenijim međuljudskim odnosima koji će štititi i čuvati bračno zajedništvo supružnika uza sve poteškoće svakodnevnog života.

Stvaranje mreže obiteljskih odnosa i povezanosti koje bi trebale pomoći hendikepiranim supružnicima u konkretnim životnim, bračnim situacijama vrlo je bitno. Evo nekoliko primjera: Kako uskladiti potrebnu bračnu privatnost i intimnost supružnika s potrebom oslanjanja na potporu i pomoć drugih parova? Koje rješenje pronaći za sljedeće oprečnosti: S jedne strane sretno i ničim opterećeno ispunjavanje bračnih obveza glede seksualnosti, a s druge strane nužnost izbjegavanja začeca? Kako postaviti i usmjeriti učinkovite odgojne aktivnosti djece koja trebaju jednog dana svladati psihološku barijeru sućeljavajući se s činjenicom da su im roditelji hendikepirane osobe?¹⁷

Ali kod mnogih slučajeva, posebice kada su u pitanju osobe s mentalnim te neke s teškim fizičkim hendikepom, opredjeljenje za brak je nemoguće ili je povezano s velikim, nepremostivim poteškoćama. U

¹⁷ Maurizio CHIODI, „Chiesa e sessualità”, 22.

takvim se slučajevima traži, uvjetno rećeno, slobodan pristanak na neženjstvo, odnosno odricanje od braka i prakticiranja seksualnih odnosa. Prihvatiti dragovoljno ovu spregu zbog mentalne ili fizićke nerazvijenosti ili pak zato što je neizvodivo, zahtijeva mnogo snage i samodiscipline.

U slučaju fizićkog hendikepa odreći se braka, ne znaći istodobno odreći se traženja i pronalaženja drugih oblika dobrih i ćudoredno korektnih oblika doživljavanja svoje seksualnosti, premda je to u nekim slučajevima povezano s poteškoćama, poglavito kada je rijeć o hendikepiranosti koja se kod nekih nezaustavljivo povećava. Kad se stanje fizićki hendikepiranog pogoršava, onda svijest o sve većoj ogranićenosti vlastitoga tijela postaje iz dana u dan bolnija, što otežava takoder sve druge odnose. Moguće je u takvim slučajevima tražiti nove oblike kroz koje će se njegovati nužni odnosi prema drugima. Pri tome velika odgovornost leži na odgojiteljima i na svima onima koji su odgovorni za organiziranje njihova svakodnevnog života. Nije braćni i supružnićki odnos muškarca i žene jedini valjani odnos, moguće je organizirati i druge oblike odnosa i prijateljstva između muškarca i žene, no to zahtijeva osobitu pozornost i pažnju i kontrolu emocija, postupaka, ponašanja, druženja i odnosa u otvorenim skupinama i zajednicama koje dijele svakodnevni život. Pri tome se kod pojedinih mentalno i fizićki hendikepiranih osoba mogu prihvatiti neke geste, npr. zagrljaj, kao izrićaj njihove ljubavi i privrženosti, ali isključivo uz nužno objašnjenje odgojitelja koji će tim gestama dati ćudoredno ispravno tumaćenje i znaćenje.¹⁸

Kod osoba s mentalnim hendikepom problematika je mnogo dublja i kompleksnija. Mnogo je teže osobi s mentalnim poteškoćama objasniti nužnost da se odrekne tjelesnoga usmjeravajući je na rijeći, na ćuvstva, ali nije neizvodivo.

Naime, kod mentalno retardiranih osoba umanjena svijest o sebi i konstantne promjene u sposobnosti uspostavljanja kontakata i odnosa s drugima, može polučiti situaciju u kojoj je seksualne impulse teže kontrolirati, usmjeravati i integrirati. U drugim slučajevima mentalno retardiranih događa se blokada seksualnih impulsa te tako ostaju na razini „djećaka“, odnosno „preedipskog“ stadija i u tome slučaju ih se mnogo lakše može orijentirati i usmjeravati u seksualnom odgoju i afektivnom životu.

Ovdje je potrebno posebno naglasiti odrećeno „diskutabilno“

¹⁸ Renato GARGINI, „Sessualità, handicap e morale“, Michela CARROZZINO – Pier Paolo GRAGNANI (ur.), *Handicap psichico e sessualità. Operatori a confronto* (Roma: Nuove frontiere, 1991.), 93-96.

ponašanje kod osoba s mentalnim hendikepom koje predstavlja jedini način kroz koji oni žive vlastito tijelo, svoju seksualnost i sposobnost uspostavljanja odnosa. Misli se prvenstveno na dodirivanje sebe samoga i drugih, na masturbaciju ili na neke druge intervencije učinjene mentalno retardiranim s namjerom zaštite i skrbništva nad njima kao što su npr. kontracepcija ili sterilizacija. U ovim se slučajevima ponašanje i postupci mentalno retardiranog ne mogu u čudorednom smislu vrednovati isto kao kod subjekata koji bi se trebali ponašati prema prihvaćenim etičkim načelima.

Međutim, posve je drukčiji etički sud većine katoličkih auktora kada se mentalno retardirane želi zaštititi (od njih samih ili od drugih) dajući im kontraceptivna sredstva ili podvrgavajući ih kirurškim zahvatima sterilizacije. Svako bi civilno društvo trebalo nastojati na adekvatan, a to znači i na etički ispravan i korektan način, zaštititi i skrbiti za hendikepirane osobe koliko god to iziskivalo znatno veće troškove i napore u ekonomskom i socijalnom smislu. Kvaliteta jedne zajednice i društva mjeri se prema nastojanju i trudu koji se ulaže kako bi se najnemoćnijima i najpotrebnijima – osobama s posebnim potrebama - pružila adekvatna skrb i pomoć respektirajući na taj način dostojanstvo muškarca i žene koji su stvoreni na sliku Božju.¹⁹

Slične su poteškoće kod osobe koja je pogođena autizmom. Ovdje ne mora biti riječ o intelektualnim poteškoćama, nego više o „defektu“, o nesposobnosti komuniciranja i uspostavljanja odnosa s drugima. Naravno, da je kod takvih osoba koje žive u svojem svijetu, mnogo teže postići željene pozitivne rezultate na području afektivnog i seksualnog života.

10. Odgajati za zajedništvo života i ljubavi

Potrebne su ustanove u kojima odgojitelji nisu samo puki promatrači i „automatizirani“ izvršitelji radnih naloga, nego istinski odgojitelji koji vjeruju u permanentno odgajanje osobe, također i onih u se „zatvorenih“, u duši „ranjenih“, koji trpe i onih što su traumatizirani negativnim iskustvima. Osobe s posebnim potrebama trebaju odgojitelje koji će snagom ljubavi otvoriti njihova srca i prozore njihova duha za

¹⁹ Usp. Maurizio FAGGIONI, „Disagio della mente e disagio del corpo“, CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dignità e diritti delle persone con handicap mentale. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.), 111-123.

komuniciranje s osobama i svijetom uokolo njih. Potrebni su odgojitelji koji su se slobodno opredijelili za život s hendikepiranim osobama, čiji je način života svjedočanstvo i svojevrsni dar, koji svoju seksualnost žive zrelo i vedro, koji se u konfliktnim situacijama, što u svakoj zajednici različitih osoba izbijaju, znaju zrelo i razborito postaviti i koji su u zajednici na nenametljiv način izgradili svoj auktoritet.

U ustanovama gdje se provodi ovakav način odgajanja komunikacijsko-ćuvstveni jezik tijela se koristi svakodnevno kao izvanredno sredstvo uspostavljanja kontakta i odnosa s drugim u bratskoj ljubavi. U takvu ozračju potpune slobode i neopterećenosti događa se također ćuvstveno i seksualno ostvarenje osobe, što osobe s posebnim potrebama ispunja istinskim zadovoljstvom, vedrinom i srećom. Ne ćeznu samo novorođena djeca ili ona u djećaćkoj dobi ili adolescenti za tjelesnim kontaktom nego i odrasle osobe s hendikepom trebaju nastaviti (ili započeti) provoditi i doživljavati ovo specifićno iskustvo komuniciranja, koje je neposrednije i učinkovitije za prenijeti ćuvstvene i seksualne poruke nego što se to može učiniti i izreći rijećima. Naime, mnoge hendikepirane osobe nisu ni mogle doživjeti ovu vrstu tjelesne komunikacije, jer su bile zapostavljene, niti je ova vrsta uspostavljanja odnosa prepoznata niti shvaćena kao i seksualna, jer se i inaće u svijetu u kojem živimo „jezik tijela“ rabi vrlo malo, izuzev u seksualnim odnosima u užem smislu rijeći. A to bi doista bilo pravo osiromašenje ne iskoristiti tu vitalnost koja izvire iz tjelesnog susreta - kontakta među osobama. Kroz epidermatski kontakt prenose se emocije, dojmovi, uzbuđenja, osjećaji, sudjeluje se, dariva se neposredno i sve to bez posredništva, odnosno osobno i ovdje i sada. Toliko puta si odgojitelji „razbijaju glavu“ o metodama, programima, aktivnostima, što je dakako potrebno i nužno za učinkovito i obećavajuće planiranje odgoja, ali prije svega i iznad svega treba postaviti uspostavljanje i njegovanje osobnog odnosa: odgojitelj – osoba s posebnim potrebama - drugi.²⁰

Treba potaknuti sve odgojitelje i djelatnike kojima je povjeren rad i svakodnevno asistiranje osobama s posebnim potrebama razlićitih dijagnoza da se zdušno zauzmu za rušenje svih barijera koje ljude razdvajaju, da napuste i odbace sve formalizme koji prijeće onaj pravi i istinski i osobni susret među ljudima sve dotle dok se ne izgradi zdravo jedinstvo duha i tijela, kroz koje će hendikepirane osobe nesmetano i ćudoredno ispravno oćitovati svoje osjećaje. Nužno je potrebno, što je

²⁰ Usp. Vittore MARIANI, „L' educazione sessuale“, 101.

također neodgodiva i nezamjenjiva zadaća svakog odgojitelja ponaosob, ići ususret onome koji trpi zagrliti ga i na taj mu način sukladno njegovim sposobnostima očitovati svoju bliskost, razumijevanje i ljubav. Naravno, da to treba činiti razborito, stupnjevito, s nužnom diskretnošću u kojoj se mora moći prepoznati poštovanje dostojanstva osobe s posebnim potrebama.

Sažetak

Kada je riječ o ljubavi i spolnom životu osoba s posebnim potrebama, posebice onih s mentalnim poremećajima, obično ih se smatra manje ili posve nesposobnima za bilo koji oblik čuvstvenog i spolnog života.

U spolnom su odgoju od presudne važnosti postupci i ponašanje odgojitelja, poglavito njihov način prihvaćanja, pristupa i obraćanja te praćenja osoba s posebnim potrebama. Govoreći općenito, metode odgoja koje se temelje na djelovanju i ponašanju te koje su potkrijepljene svakodnevnim životnim primjerom odgojitelja, mnogo su učinkovitije od isključivo teoretske pouke i pružanja uobičajenih informacija.

Odgojitelji trebaju shvatiti važnost i dalekosežnost „govora tijela“ jer kroz govor tijela osoba se otvara bližnjemu i ostvaruje se komplementarnost te unutarinja povezanost i ujedinjenost s drugim. Postupke i geste koji ne služe samo da se nešto razumije nego su također znak ostvarenog čuvstvenog odnosa i doživljaja, vrlo je važno očitovati kao vidljivi znak privrženosti, prijateljstva i ljubavi.

Kod osoba s posebnim potrebama, posebice kod onih s mentalnim ili s teškim fizičkim hendikepom, opredjeljenje za brak je nemoguće ili je povezano s velikim, nepremostivim poteškoćama. U ovim se i sličnim slučajevima traži slobodan pristanak (uvjetno rečeno) na neženstvo, odnosno odricanje od braka i prakticiranja seksualnih odnosa.

Kod osoba s posebnim potrebama, poglavito u ustanovama gdje žive, treba u odgoju primjenjivati komunikacijsko-čuvstveni jezik tijela kao specifično sredstvo uspostavljanja kontakta i odnosa s drugim u bratskoj ljubavi. U takvu ozračju događa se također čuvstveno i seksualno ostvarenje osobe.

BIOETIKA I GENETIČKO INŽENJERSTVO: PAUL BERG

Ljubomir BERBEROVIĆ
Akademija nauka i umjetnosti BiH
Bistrik 7, BiH - 71000 SARAJEVO

Sažetak

Američki biokemičar Paul Berg, jedan od pionira genetičkog inženjerstva, sazvaó je početkom 1975. godine u konferencijskom centru Asilomar naučnu konferenciju skrećući pažnju na etička pitanja u vezi s ukazanim mogućnostima manipulacije nasljednim materijalom živih bića. Na taj način bioetika, mlada grana nauke koju je početkom sedamdesetih godina prošlog vijeka započeo Van R. Potter, izlazi na novo područje nauke o životu. Klasična ekološki i medicinski orijentirana bioetika, koju je takvom učinio njezin osnivač, predstavljala je prvi korak bioetike, a njezino prvo „proširenje“ izvan klasičnog područja postala je molekularna biologija.

Ključne riječi: *bioetika, ekologija, molekularna biologija, genetičko inženjerstvo, Asilomarska konferencija, „Potter-etika i Berg-etika“, integrativna bioetika.*

Teorija genetičke informacije, ponikla na razjašnjenju građe i uloge DNK¹ (otkriće Watsona i Cricka iz 1953. godine²), izdržala je u sljedećih dvadesetak godina sve istraživačke provjere i stekla sva priznanja. Međutim, njezino univerzalno važenje i puni značaj utvrdio je američki biokemičar Paul Berg (1926.-) eksperimentalnom demonstracijom da se nasljedne upute (sadržane u DNK³) jednog živog sistema ostvaruju na istim principima i po istim zakonima u svakom drugom živom sistemu. To je bio ogroman doprinos teorijskoj biologiji modernog doba. Što se prakse tiče, Berg je učinio i više jer je uspio izvršiti konkretan heterospecijski transfer⁴ aktivnih molekula DNK, otvarajući perspektive neposrednog manipuliranja genima, najintimnijim i najdelikatnijim

¹ DNK – deoksiribonukleinska kiselina, engleska kratica DNA, njemačka DNS, francuska ADN.

² J. D. WATSON – F. H. C. CRICK, „A structure for deoxyribose nucleic acid“, *Nature*, 171 (4356) (1953.), 737-738.

³ DNK je osnovni nasljedni materijal većine organizama, uključujući i čovjeka. DNK je najvažniji molekularni faktor transfera i realizacije genetičke informacije iz generacije u generaciju živih sistema.

⁴ Transfer bioloških materijala između različitih bioloških vrsta.

elementima organizacije i egzistencije živih bića. Bergov istraživački uspjeh bio je odmah zapažen u naučnoj javnosti. Samim tim otvoreno je novo polje etičkih problema, koji će se uskoro pokazati vrlo aktualnim i veoma akutnim.

U oktobru 1972. godine, u časopisu Akademije nauka Sjedinjenih Američkih Država, objavljen je rad pod dugačkim naslovom „Biokemijska metoda za uvođenje nove genetičke informacije u DNK majmunskog virusa 40 – Cirkularne DNK molekule SV 40 sa sadržanim genima lambda-faga i operona galaktoze od *Escherichia coli*“; naslovom kao da se nastoji odjednom reći baš sve što donosi sljedeće priopćenje, kako je u velikoj mjeri tipično za naučnu komunikaciju. U članku su bili izloženi rezultati niza eksperimenata koje su izveli istraživači sa Stanfordskog univerziteta, ekipa na čijem je čelu stajao ugledni tamošnji profesor biokemije, Paul Berg. Njima je pošlo za rukom da transplantiraju funkcionalni genetički materijal, tj. gene, iz organizma u organizam. Većina historičara nauke slaže se da ovim člankom započinje nova era molekularne biologije, era označena mogućnostima izravnog i ciljanog mijenjanja nasljednih osobina živih bića. Molekule DNK, materijalna osnova procesa nasljeđivanja u živom svijetu, funkcioniraju u svakom sistemu koji ima biokemijsku aparaturu za „čitanje poruka“ za rast i razvoj organizama, zapisanih četveroslovnim alfabetom koda DNK. Osnovni takvi sistemi u prirodi su ćelije - stanice.

U članku Berga i suradnika⁵ prikazan je originalni postupak kojim su molekule DNK porijeklom iz raznih bioloških vrsta povezane u posve novu gensku kombinaciju i prebačene u ciljani recipijentni genetički sistem. Preneseni strani nasljedni materijal očuvao je u potpunosti svoju funkcionalnost u novoj sredini, tuđi gen je djelovao. Berg će svoje pokuse i njihov ishod uskoro opisati kao „disekcije i rekonstrukcije“ gena,⁶ nagovještavajući zapravo bliske mogućnosti ciljane zamjene i izmjene gena, kao i viših razina strukturnog i procesnog ustrojstva organske nasljednosti.

⁵ D. A. JACKSON – R. H. SYMONS – P. BERG, „Biochemical method for inserting new genetic information into DNA of Simian Virus 40 – Circular SV 40 DNA molecules containing Lambda Phage genes and the Galactose Operon of *Escherichia coli*“, *Proceedings Nat. Acad. Sci. USA*, 69 (10) (1972.), 2904-2909.

⁶ P. BERG, „Dissections and reconstructions of gene and chromosome (8 December). Nobel Lectures – Chemistry“ (S. Forsen, Editor) (Singapore: World Scientific Publishing Co., 1993.)

Iako se navode i drukčija mišljenja,⁷ eksperiment i napis Bergove grupe, prema mišljenju i tvrdnjama ogromne većine historičara, obilježavaju nastanak epohe genetičkog inženjerstva⁸ („Genetic Engineering“). Rođena je naučna grana koja se bavi modificiranjem biološke nasljednosti putem fiziko-kemijske manipulacije gena i kromosoma. Istraživači jednakog usmjerenja iz drugih dijelova Amerike gotovo istodobno počinju objavljivati rezultate sličnih eksperimenata rekombiniranja molekula DNK, tj. spajanja molekula DNK različita porijekla. Prema jednom kasnijem Bergovu komentaru, eksperimentalni postupci su bili donekle međusobno različiti, neki od njih su se pokazali jednostavnijim i efektivnijim, pa su bili i šire prihvaćeni, dok su drugi postupno napušteni u kasnijoj istraživačkoj praksi.⁹

Priopćena otkrića izazvala su kod autora određene dileme, naročito kod samog lidera istraživačkog tima. Berg se odmah vinuo u centar pažnje i respekta naučne zajednice i zahvaljujući munjevito stečenom ugledu, on je efikasno razglasio vlastiti nemir zbog mogućih konsekvencija umjetnog rekombiniranja molekula DNK. Najviše ga je zabrinjavala činjenica što je svojim pokusom stvorio funkcionalne molekule DNK koje bi mogle biti ubačene u stanice ljudskog tijela. A radilo se, uz ostalo, i o (virusnim) molekulama s poznatom ulogom u kancerogenezi. Bergov povijesni pokus sastojao se u implantaciji nasljedne tvari majmuskog tumorigenog virusa SV 40 u bakterijsku vrstu *Escherichia coli*, koja masovno nastanjuje crijevni trakt svakog čovjeka. Lako je zamisliti da ovim putem gen - uzročnik neoplazmi kod sisavaca, lako dospijeva u intimni dodir s genetičkim aparatom ljudskih stanica, a dalja zbivanja je teško predvidjeti.

Iz tog razloga, s „krojenjem gena“ na vidiku, kreće lanac Bergovih dubljih razmišljanja o predvidivim posljedicama novih naučnih nalaza. Nitko nije bolje od njega mogao sagledati nove horizonte. Bilo mu je jasno da čovječanstvo nailazi na široku novu domenu kontradiktornih obećanja i prijetnji. Evidentno je nastala opasnost od negativnih posljedica koje bi mogle proizaći iz Bergovih metoda i rezultata. „Postoji ozbiljna briga da bi

⁷ S. WRIGHT, „Recombinant DNA technology and its social transformation 1972-1982“, *Osiris* 2 (1986.), 303-360.

⁸ M. MORANGE, *A History of Molecular Biology* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1998.) (Francuski original izašao je četiri godine prije.)

⁹ P. BERG, „Genetic engineering – Challenge and responsibility (Adapted Lecture given at the University of Stockholm – ‘International Lecture Series on Human Global and Universal Problems’, 17 December 1975)“, *Ambio*, 6 (5) (1977.), 253-260.

se neke od rekombinantnih molekula mogle pokazati biološki rizičnim“ – pisao je on postavljajući egzemplarno bioetičku problematiku još uvijek nepredvidivih oblika moguće primjene novog znanja.¹⁰

Berg se prije svega uplašio da bi takav ili sličan biološki agens nedovoljno poznatih osobina, slučajno ili namjerno pušten iz laboratorija, mogao biti velika prijetnja ljudskim životima. Isto tako je bio zabrinut mogućnostima upotrebe novoosvojenih molekularnobioloških znanja za proizvodnju sredstava nasilja i ubijanja. Zazirao je od toga da se ne ponovi slučaj sa spoznajama nuklearne fizike, koje su pretvorene u strahotu bombardiranja Hirošime i Nagasakija tokom četrdesetih godina prošlog vijeka. Vrhunski molekularni biolozi, pod Bergovim vodstvom, uzimaju na sebe zadaću da promotre i procijene kako u tom pogledu stvari stoje na polju genetičkog inženjerstva. Prvi put u historiji naučna zajednica je mobilizirana da kolektivno razmisli o posljedicama jednog velikog istraživačkog uspjeha, prije nego što bi od tog uspjeha nastale prijetnje i problemi.

Općenito govoreći, rane sedamdesete godine XX. vijeka svjedočile su pojavi raspoloženja „u korist opreznosti i sustezanja“ prema dostignućima razvoja nauke i tehnologije. Svijest o opasnosti bioloških, posebno mikrobioloških istraživanja i spoznaja, dijelili su mnogi djelatnici s tog područja znanosti.¹¹ „Naučnici moraju preuzeti odgovornost da kazuju društvu, na čvrst i uporan način, što nauka otkriva i koje su tehnološke konsekvencije vjerojatne“ – javno je poručivao vodeći svjetski molekularni biolog i nosilac Nobelove nagrade Salvador Luria, rodonačelnik genetike mikroorganizama.¹²

Suglasno s ovim upozorenjem, Berg je spremno pomislio na etičke aspekte naučnog rada. On je osjetio potrebu da učenjaci kad osvoje novo znanje, čija bi primjena mogla imati dalekosežne posljedice, moraju prvo „stati i razmisliti“ i zagovarao je privremeni prekid istraživanja u oblasti genetičkog inženjerstva. Berg je vjerovao da naučna zajednica dužna odrediti i implementirati izvjesna pravila radi preveniranja neželjenih

¹⁰ P. BERG, – D. BALTIMORE – H. W. BOYER – S. N. COHEN – R. W. DAVIS – D. S. HOGNESS – D. NATHANS – R. ROBLIN – J. D. WATSON – S. WEISSMAN – N. D. ZINDER, „Potential biohazards of recombinant DNA“, *Proceedings Nat. Acad. Sci. USA*, 71 (1974.), 2593-2594.

¹¹ S. KRIMSKY, *Genetic Alchemy – The Social History of the Recombinant DNA Controversy* (Boston –London: The MIT Press, 1982.), 340.

¹² S. LURIA, „Modern biology – A terrifying power“, *The Nation*, 20 October 1969., 406-409.

posljedica. Učenjaci su obavezni učiniti sve kako bi zaštitili društvo od prijetnje koju donose naučna otkrića. Vodeći princip klasične bioetike mora biti vezan uz zaštitu generičnog i individualnog preživljavanja ljudskih bića, zaštitu koju projektira i osigurava sveukupno znanje.

Bergove brige bile su posebno naglašene zbog prilika koje su vladale suvremenim svijetom. Uvijek je bilo mnogo političkih nesporazuma na Zemlji, ali je tada, ranih sedamdesetih, svijet bio upleten u trku bez presedana s ciljem proizvodnje sredstava za nasilno rješavanje aktualnih međunarodnopolitičkih pitanja. Strahovita utrka u naoružavanju dvaju suprotstavljenih blokova država¹³ dostiže vrhunce, a nije mogla voditi bilo čijoj prevalenciji, nitko nije mogao računati na pobjedu. Zacario je apsurdan i neodrživ beskonačni kvantitativni rast zaliha oružja na obje strane, uključujući osobito nuklearno oružje. Svijet je živio u atmosferi globalne ravnoteže održavane uzajamnim strahom od totalne atomske kataklizme („hladni rat“).

U isti mah, Berg je najviše imao na umu jedan neugodan, potpuno nov kvalitativni aspekt utrke u naoružanju, usporediv samo s pojavom nuklearnih bombi. Uznemiravala ga je opasnost od izrade dosad nepoznatih tipova biološkog oružja. Bojao se također razmaha utrivanja na novom polju kompeticije, utrivanja što ne bi samo vuklo u dublje konfrontacije antagonističkih velesila nego bi moglo rezultirati i prijetnjom samom opstanku čovječanstva. Pri tome je imao na umu naročito činjenicu da je put do bioloških borbenih sredstava daleko lakši i jeftiniji u usporedbi s gigantskim poduhvatom razvoja i proizvodnje prvih atomskih bojnih sredstava, kakav je bio projekt „Manhattan“. Kolokvijalno govoreći, buduća „biološka oružja sudnjeg dana“ mogla bi se praviti u školskim kabinetima ili - hiperbolizirajući – čak u običnim domaćim kuhinjama, a nastajala bi sredstva ogromne ubilačke moći. Kad je Bergu pošlo za rukom da relativno jednostavnom eksperimentalnom tehnikom stavi tumorigeni virus u ubikvitarnu želučanu bakteriju,¹⁴ nužno je morao pomisliti na mogućnost biološke Hirošime.¹⁵

Smišljena izrada i upotreba modificiranih mikroba pojačane patogenosti u ratne svrhe nije bila Bergova jedina noćna mora. Brinuo

¹³ Javnost je blokovima nadijevala razna imena („zapadni i istočni“, „kapitalistički i socijalistički“, „demokratski i totalitaristički“ itd.), ali najlakše su se raspoznavali pod imenima dvije dominantne vodeće supersile, SAD i SSSR.

¹⁴ *Escherichia coli* će postati omiljeni eksperimentalni organizam u molekularno-biološkim laboratorijima.

¹⁵ P. BERG, P. „Genetic engineering – Challenge and responsibility“.

se također zbog nemale vjerojatnosti da smrtonosni agensi budu nepažnjom ili pogreškom ispušteni iz istraživačkih laboratorija. Drugim riječima, Berg je dopuštao mogućnost da se katastrofa dogodi kao rezultat nesretnog slučaja, predviđao je „biološki Černobil“, katastrofu uzrokovanu čovjekovom ili tehničkom pogreškom. Poslije mnogo godina sintagma „biološki Černobil“, prvi put spomenuta u vezi s Bergovim ranim bioetičkim preokupacijama, poslužila je kao nadimak za slučajno izbacivanje genetički modificiranih patogena, iako se černobilska nesreća dogodila cijelu četvrtinu stoljeća kasnije.

Naravno, Berg nije bio jedini u propitivanju sigurnosti konstrukcije i propagacije hibridnih ili rekombinantnih molekula DNK, ali je bio najaktivniji i najuporniji u tome. Bergove duboke etičke brige navele su ga da pokuša mobilizirati naučnu zajednicu na dogovor o oblicima kontrole nad budućim razvojem molekularnogenetičkih i mikrobioloških istraživanja. Bio je u velikoj žurbi zbog toga misleći na povijesni presedan atomske fizike. Nuklearni fizičari su kasno shvatili konsekvencije svojih otkrića, u punoj mjeri tek nakon bombardiranja japanskih gradova, bombardiranja koje izazvalo smrt hiljada nevinih i bespomoćnih ljudi. Tek tad je svijet postao u punoj mjeri svjestan smrtonosne snage primijenjenog prirodnonaučnog znanja. Berg je bio odlučan da se bori protiv ponavljanja ove tragične epizode iz prošlosti. Odmah je tražio da se sazove međunarodni skup relevantnih istraživača iz cijelog svijeta radi rasprave o potencijalnoj biološkoj rizičnosti rekombinantnih molekula DNK. Bio je vučna sila u akciji što je uslijedila. Održan je niz konferencija učenjaka koje su uvrstile u svoj dnevni red ovu osjetljivu temu. Na Bergovo insistiranje sazvana je početkom 1973. godine konferencija molekularnih biologa u Asilomaru,¹⁶ malom odmaralištu na obali Kalifornije, gdje je počela otvorena javna rasprava o neželjenim aspektima daljeg napretka spoznaja molekularne genetike. Sudionici „Konferencije Gordon“ („Gordon Research Conferences“¹⁷), održane sredinom 1973., također neposredno nakon Bergovih otkrića, objelodanili su svoje strepnje u vezi s metodama i sredstvima tekućih istraživanja o kancerogenim virusima i biološkim makromolekulama; generalni karakter ovih konferencija izvanredno opisuje njihov reklamni slogan – „posjetite granice nauke, dođite na Gordon-konferenciju“.

¹⁶ Asilomarske konferencije nisu bile službeno numerisane, ali su u relevantnoj literaturi zabilježene kao „prva“ (u januaru 1973.) i „druga“ (u februaru 1975.).

¹⁷ A. M. CRUICKSHANK, „Gordon Research Conferences“, *Science*, 202 (4365) (1978.), 337-340.

Asilomarski i Gordonski skup bili su mjesto prvih kolektivnih učenjačkih istupa o potencijalnim prijetnjama što dolaze iz njihovih vlastitih recentnih istraživanja. Polazeći od tamo priopćenih činjenica i stavova, Berg okuplja u aprilu 1974. u Bostonu¹⁸ povijesnu grupu od jedanaest najistaknutijih američkih molekularnih biologa, sa zadatkom „proučavanja problema“. Na bostonskom sastanku formiran je slavni Komitet za rekombinantnu DNK, s Bergom na čelu. Komitet je uputio američkoj i svjetskoj naučnoj zajednici proglas, poznat pod imenom „Bergovo pismo“, s historijskim upozorenjem da se umjetno rekombinirane molekule nasljedne supstancije ne mogu smatrati biološki bezopasnim.¹⁹

Jedanaestorica korifeja genetičkog inženjerstva nastavila je raditi kao organizacijsko povjerenstvo za pripremu, druge, daleko čuvenije konferencije u Asilomaru, koja će biti održana u februaru 1975. godine. Suglasno Bergovim željama i namjerama, druga konferencija u Asilomaru imala je, za razliku od prve, jasno izražen internacionalni karakter. Gotovo sasvim nepoznato ime Asilomar je postalo sinonim za pokretanje konkretne bioetičke akcije u istraživačkim krugovima i u ime njih. Asilomarsko okupljanje vodećih molekularnih biologa rezultiralo je korakom ka kompetentnom predviđanju i sprečavanju slučajnih ili namjerno izazvanih posljedica novog znanja. Nikada u historiji biologije nije bilo sličnog skupa. Istraživači nisu objavljivali nalaze svojega rada, nego su procjenjivali dimenzije rizičnosti novoosvojenih radnih tehnika u nauci.²⁰ To je bio pokušaj samoograničavanja učenjaka, primjer bez izravnog precedenta. Ključno pitanje na dnevnom redu bila je sigurnost laboratorijskog rada s genetički modificiranim organizmima, ali se diskusija nužno proširila na problematiku svih raznih opasnosti koje dolaze od genetičkog inženjerstva. Bergova primarna sugestija kolegama bila je – da budu privremeno obustavljeni genetičko-inženjerski eksperimenti, dok „se bolje ne ocijene rizici ili dok se ne pronađu adekvatne metode za sprečavanje njihova širenja“.²¹

Na konferenciji dolaze do izražaja dosta kontroverzna mišljenja o Bergovu prijedlogu da se uvede „dobrovoljni moratorij“. Ovom prijedlogu se, na primjer, odlučno suprotstavio veliki otac molekularne biologije, James Watson.²² Na kraju su konsenzusom usvojeni samo određeni

¹⁸ Mjesto okupljanja bio je čuveni Massachusetts Institute of Technology (MIT).

¹⁹ P. BERG i dr., „Potential biohazards of recombinant DNA“, 2593.

²⁰ J. A. MILLER, „Lessons from Asilomar“, *Science News*, 127(8) (1985.), 122-123.

²¹ P. BERG i dr., „Potential biohazards of recombinant DNA“, 2593.

²² J. A. MILLER, „Lessons from Asilomar“, 122.

propisi o mjerama sigurnosti različitog stupnja (ovisno o predmetu i prirodi istraživanja), obavezni za molekularnobiološke laboratorije. Preporučeno je da se za eksperimente izabiru organizmi nesposobni za život izvan kontroliranih laboratorijskih uvjeta.²³ Zaključci konferencije, u obliku sumarnog pregleda objavljenog u naučnoj štampi, stavljeni su na uvid cjelokupnoj naučnoj javnosti.²⁴ Rad i stavovi asilomarskog skupa ocijenjeni su kao prekretni trenutak u historiji odnosa između nauke i društva.²⁵

Inicijator i duhovni vođa cjelokupne aktivnosti u pripremama i realizaciji skupa bio je – Paul Berg. Bez ikakve sumnje, od njega i Asilomara poteklo je najvažnije rano upozorenje o opasnostima što mogu nastati daljim napretkom molekularne genetike. To je neosporna istina, koja se, izgleda, ponekad previđa. Jedan noviji pregled glavnih relevantnih bioetičkih događaja i publikacija sadržava samo nekoliko primjera otkrića i propisa vezanih uz rekombinantnu DNK, dok potpuno zaobilazi ime i doprinos Paula Berga, iako formalno bilježi asilomarski miting.²⁶

Sličan slučaj predstavlja i pozamašna antologija tekstova istaknutih bioetičara,²⁷ pretežno koncentrirana na sadržaje medicinskog karaktera. U toj knjizi nije spomenuto Bergovo ime. Tako se, na neki način, neopravdano zanemaruje jedan od najvažnijih događaja u historiji bioetike koja se zahvaljujući Bergu proširila na jedno posve novo polje zanimanja.

*

Svi zainteresirani autori se manje-više slažu da počeci bioetike koincidiraju s ranim napisima američkog profesora onkologije Van

²³ C. NORMAN, „Berg conference favours use of weak strains“, *Nature*, 234(5435) (1975.), 6-7.

²⁴ P. BERG – D. BALTIMORE – S. BRENNER – R. O. ROBLIN III – M. F. SINGER, „Summary statement of the Asilomar Conference on recombinant DNA molecules“, *Proc. Nat. Acad. Sci. USA*, 72 (1975.), 1981-1984.

²⁵ M. BARINAGA, „Asilomar revisited – Lessons for today“, *Science*, 287(5458) (2000.), 1584-1585.

²⁶ L. WALTERS, „Major events and publications related to the birth of Bioethics 1925-1975 – With special attention to the Anglican contribution“, *Anglican Theological Review*, 81 (4) (1999.)

²⁷ *Bioethics – An Anthology* (Edited by Helga Kuhse & P. Singer) (Malden-Oxford-Melbourne-Berlin: Blackwell Publishing, 1999.).

Rensselaer Pottera (1911.-2001.), iz sedamdesetih godina prošlog vijeka,²⁸ odnosno s pojavom njegova djela „Bioetika – most ka budućnosti“.²⁹ Potterova knjiga je prvenstveno nastala kao odjek izrazitog proboja ekološke problematike na scenu društvenih i političkih zbivanja, tokom kasnih šezdesetih godina prošlog stoljeća. Rani prethodnik budućeg razmaha ekološke svijesti bio je američki borac za zaštitu prirode Aldo Leopold (1886.-1948.). Velike zasluge za eksplozivni nastup te svijesti u SAD pripisuju se knjizi *Nijemo proljeće*,³⁰ koju je napisala druga ikona američke ekologije – Rachel Carson (1907.-1964.),³¹ s opisima stradanja ptica zbog masovne upotrebe pesticida u američkoj poljoprivredi. Ubrzo za *Nijemim proljećem*, sredinom šezdesetih godina, množe se podaci i jača uvjerenje da ljudske djelatnosti sve više nadmašuju kapacitete prirodnih procesa rehabilitacije okoliša.³² Sve opipljiviji postaje porast količine neželjenih promjena, do te mjere da poremećaji sve znatnije nagrízaju kvalitetu čovjekova individualnog života, a sve očitije i samu egzistenciju čovječanstva. Pogotovo ako se već utvrđeni istraživački nalazi ekstrapoliraju u bližu i dalju budućnost. Poslije historijske svjetske konferencije o čovjekovu okolišu, u Stockholmu 1972.,³³ ekološki problemi naglo zaokupljaju pažnju brojnih projekata i agencija međunarodne zajednice. Svojevrsni klimaks predstavljao je dugogodišnji globalni istraživački projekt pokrenut u Ujedinjenim nacijama, „Milenijska ocjena ekosistema“.³⁴ Nikada u prošlosti nije ostvaren tako uvjerljiv skup nepobitnih podataka, nikada nije postignuta tako široka suglasnost velike aglomeracije najuglednijih učenjaka svijeta, koji nedvosmisleno upozoravaju na teške negativne učinke uzrokovane

²⁸ V. VALJAN, *Bioetika* (Sarajevo-Zagreb: Svjetlo riječi, 2004.), 13.

²⁹ V. R. POTTER, *Bioethics – Bridge to the Future* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.); Hrvatsko izdanje: *Bioetika. Most prema budućnosti* (Rijeka: Medicinski fakultet u Rijeci i dr. 2007.)

³⁰ R. CARSON, *Silent Spring* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1962.)

³¹ Rachel Carson se bavila biologijom mora i imala je uspješnih popularnih književnih tvorevina iz te tematike. Njezina knjiga *Nijemo proljeće* na juriš je osvojila široku američku publiku, a onda privukla i pažnju političkih instancija.

³² R. ARVILL, *Man and Environment* (Harmondsworth: Penguin Books Ltd. 1967.)

³³ United Nations Conference on the Human Environment (Stockholm, 5-16 June 1972.)

³⁴ *Ecosystems and Human Well-being (Our Human Planet). Millennium Ecosystem Assessment – Summary for Decision Makers* (Washington-Covelo-London: Island Press, 2005.)

ogromnim dimenzijama antropogenih promjena u biosferi.³⁵ U mnogim životno važnim stawkama prometa s prirodom raspoloživi resursi se troše znatno brže nego što se obnavljaju ili nadomještaju – tako glasi završni zaključak. Nepovoljni elementi aktualnog stanja te evidentna dalja i dublja deterioracija čovjekove životne sredine ujediniju se u pojam „globalne ekološke krize“.

U takvu ozračju Potterova bioetika nastoji uspostaviti idejnu vezu između nauke i humanosti, uz zahtjev da se cjelokupno raspoloživo znanje, naročito s područja biologije, odnosno ekologije, mora konstruktivno uključiti u traženje rješenja rastućim nevoljama na relaciji čovjek – priroda, budući da se u tom sudbonosnom odnosu jasno ističu tendencije negativne i opasne za ljudski rod. Bioetički odgovor na fenomen ekološke krize je poziv na zajedničke pothvate cijelog svijeta, bazirane na objektivnom znanju i s ciljem da se zaustave ili barem umanje neželjene promjene u prirodnom okolišu. Klasičnu idejnu prethodnicu ovih stavova predstavlja američki „ekosvetac“ Aldo Leopold, stavljajući ih pod naslov „etika zemlje“: „Etika zemlje jednostavno širi granice zajednice tako da uključuju tla, vode, biljke i životinje, odnosno kolektivno – zemlju“,³⁶ sve to treba čuvati radi čovjeka. Leopoldovo ekološkičko, ali suštinski antropocentrično shvaćanje svijeta,³⁷ snažno je i izravno utjecalo na početni konstrukt bioetike, upravljajući je k ekološkim preokupacijama, točnije k problematici čovjekove životne sredine. Potterovo pionirsko djelo „Bioetika – most ka budućnosti“ bilo je posvećeno Aldu Leopoldu, a druga najvažnija Potterova knjiga u podnaslovu nosi naznaku: „Nastavljajući Leopoldovu ostavštinu“.³⁸

Potter ispravno polazi od činjenice da je održavanje ljudskog života na najvišoj razini kvalitete moguće samo na osnovama znanja o živim bićima i životnim procesima. Stoga, nauka o životu pruža bioetičkim preokupacijama podlogu za akcije i filozofije. Ekološki aspekti su opravdano dominirali ranom fazom bioetičke misli i bioetičkog pokreta. Daljnji napredak je obilježen integracijom cjelokupnog biološkog znanja

³⁵ Projekt „Millennium Ecosystem Assessment“ okupio je na suradnju više od 1360 odabranih eksperata iz 95 zemalja svijeta, objedinjujući svjetske naučne potencijale u sagledavanju bitnih problema čovjekova opstanka.

³⁶ A. LEOPOLD, *A Sand County Alamanch and Sketches Here and There* (New York: Oxford University Press, 1984.), 204.

³⁷ LJ. BERBEROVIĆ, „Američki pionir ekološke svijesti“, *Fondeko-Svijet* (1998.), 5:10-11.

³⁸ V. R. POTTER, *Global Bioethics – Building on the Leopold Legacy* (East Lansing: Michigan State University Press, 1988.)

u temelje bioetike, što je podrazumijevalo razvoj u smislu proširenja područja interesa bioetike za perspektivu aplikacije svih vidova spoznaja moderne biologije. Suvremene spoznaje koje se odnose na neke od najakutnijih problema čovjekove individualne i rodne egzistencije, kao što su glad, bolest i razaranje okoliša, nastaju u ekologiji, ali prelaze njezine granice i legitiman su predmet stavova o moralu.

Nesporno je da se visoko relevantna znanja o životu danas proizvode prije svega u molekularnobiološkim laboratorijima. Dvadeseti vijek je doživio antropološki i civilizacijski preokret, prvenstveno ustalivši viđenje života i stvarnosti na molekulskim razinama.³⁹ Racionalno mišljenje o ljudskom rodu i okolnom svijetu bazira se na upoznatim činjenicama, koje opisuju duboke, submikroskopske temelje stvari-pojava-procesa.⁴⁰

Paul Berg je glavni pokretač povijesne inicijative da se meritorno i pravodobno propituju (negativni) potencijali koje pruža poplava nove naučne informacije na poljima molekularne biologije i genetičkog inženjerstva. Ova inicijativa znači ekstenziju bioetičkih interesa u smislu „pokrivanja“ rezultata molekularne biologije i njihove praktične primjene. S Bergovim idejama i nastojanjima bioetika ulazi u bitno nove problemske prostore, obuhvaćajući pitanja razvoja i primjene genetičkoinženjerskih tehnologija te pitanja dodira s etičkim principima naučnog rada.

Otuda se čini opravdanim promatrati Berga kao osnivača jednog novog dijela bioetike, kojem bi dobro stajao naziv „Bergetika“. Bergetiku je moguće vidjeti kao komplementarnu „Potteretici“, originalnom idejnom usmjerenju V. R. Pottera, pretežno oslonjenom na univerzalno-ekološki pojam „etika zemlje“ Alda Leopolda. Leopoldova etika zemlje je očito okrenuta problematici čovjekova opstanka i čovjekove životne sredine; taj je pojam po opsegu i sadržaju podudaran s Potterovom „globalnom bioetikom“.⁴¹ Potter vidi moral u medicini kao fenomen od kapitalnog značenja za ljudsko društvo, koji daleko prelazi granice zanimanja medicinskih nauka, te medicinsku etiku (pod nazivom – „biomedicinska etika“) također integrira u svoju „globalnu bioetiku“.⁴² Uza sve ove

³⁹ L. E. KAY, *The Molecular Vision of Life* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1993.), 5.

⁴⁰ LJ. BERBEROVIĆ, „O prirodi globalizacije“, *Pregled* 3-4 (2004.), 39-54.

⁴¹ V. R. POTTER – L. POTTER, „Global bioethics – Converting sustainable development to global survival (in - *Medicine and Global Survival*)“, *International Journal of Sustainable Development and World Ecology* 2 (3) (1995.), 185-191.

⁴² P. J. WHITEHOUSE, „The rebirth of Bioethics – Extending the original formulations of Van Rensselaer Potter“, *The American Journal of Bioethics (In Focus)*, 3(4) (2003.), W26-W31.

ekstenzije, Potter osjeća potrebu da se konceptu bioetike i dalje širi smisao dolazeći tako do koncepta „dublja bioetika“, koji je određen stapanjem globalne bioetike s „dubokom ekologijom“. Termin „duboka ekologija“ skovao je norveški filozof Arne Naess (1912.-2009.),⁴³ naglašavajući ovim nazivom nužnost da se ekološki odgovori „zašto“ i „kako“ produbljavaju do temeljnih filozofskih problema života čovjeka kao dijela ekosfere, uključujući dakle i čovjekovu duhovnost. Može se zapaziti da je duboka ekologija bliska onome što je Nijaz Abadžić (1935.-2006.), vodeći bosanskohercegovački borac za zaštitu prirode – Aldo Leopold naših prostora, svojedobno nazivao „duhovnom ekologijom“,⁴⁴ ili „ekologijom duha“.

Zahvaljujući djelu Paula Berga, ekološki i medicinski inspirirana bioetička ideologija Pottera i sljedbenika prelazi u općenitije poimanje bioetike kao znanosti čiji su predmet socijalni i moralni aspekti aplikacije svih dostignuća suvremenog kompleksa nauka o životu. Bergovo bavljenje etički važnim konsekvencijama nauke i njezinih dostignuća dovodi do dodira s općenitijim etičkim, odnosno filozofskim pitanjima. Bergetika se svojevrсно nastavlja na „Etiku spoznaje“, koncepciju čiji je autor bio slavni molekularni genetičar Jacques Monod,⁴⁵ a koja je detaljno izložena u njegovoj studiji „Slučajnost i nužnost – Esej o prirodnoj filozofiji moderne biologije“.⁴⁶ Šira kulturna javnost cijeloga svijeta pokazala je veoma velik interes za Monodovu knjigu. Međutim, u pogledu etike i bioetike, Berg je bio sasvim svjestan, zajedno s Monodom, da „nauka zaista ne može stvarati, izvoditi ili predlagati vrijednosti“. Bergovi napori su prvenstveno bili upravljani na stvaranje i usvajanje pravila ponašanja u naučnoj zajednici, pravila koja bi na ponajprije osiguravala javnost naučnog rada i neograničenu slobodu pristupa naučnim spoznajama, uključujući i obavezu istraživača da svoje nalaze redovno podnose na uvid društvu. U tom smislu može se najbolje shvatiti Monodova duboka poruka da naučnom otkriću nužno prethodi odluka moralnog reda, a to je izbor postulata objektivnosti kao osnovnog uvjeta za dostizanje istine u

⁴³ A. NAESS, „The Shallow and the Deep – Long range ecology movement“, *Inquiry* 16 (1 & 4) (1973.), 95-100.

⁴⁴ N. ABADŽIĆ, *Doba ekologije* (Sarajevo: Autorovo izdanje, 2001.), 265.

⁴⁵ J. MONOD, „On the logical relations between knowledge and values“, ur. W. FULLER, *The Social Impact of Modern Biology* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1971.), 11-23

⁴⁶ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité – Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (Paris: Editions du Seuil, 1970.)

spoznajnim procesima.⁴⁷ Integriranjem historijskih intervencija Bergova razdoblja bioetika osvaja nove vidike.

Prema ovdje izvedenim zaključcima analize pojmovnih relacija između „Bergetike“ i „Potteretike“, ne bi bilo pogrešno uzeti da „Bergetika“ na nekih način inkorporira „Potteretiku“. Ovakav postupak ima izvjesnu logičku osnovu i ostaje kao otvorena teorijska mogućnost, ali s dosta dilema kakve se često susreću u mnogim pokušajima raznih podjela i klasifikacija, osobito u domeni nauke i naučnih ostvarenja. Međutim, reklo bi se da je bolje (korisnije, funkcionalnije) operativno modelirati dva usmjerenja bioetike kao komplementarne entitete. Takav zahvat bi se, na primjer, dobro slagao i s nekim novijim pogledima na fundamentalna pitanja bioetike, koja su predstavljena gledištima sadržanim u konceptu „integrativne bioetike“. Koncept „integrativne bioetike“⁴⁸ u posljednje vrijeme nailazi na povoljan prijem u naučnim krugovima i prihvaća se kao uspješno fundamentalno (filozofsko) rješenje za dio brojnih, iznimno složenih pitanja bioetičke teorije i prakse, kao i organizacije sistema istraživačkih kapaciteta na raznorodnim područjima bioetike.

Zahvaljujući djelu Paula Berga, ekološki inspirirana bioetička ideologija širi se u općenitije poimanje bioetike kao znanosti čiji su predmet moralni aspekti aplikacije svih dostignuća suvremenog kompleksa nauka o životu, kao i proučavanje relevantnosti moralnih načela u naučnim istraživanjima i njihovoj primjeni.

⁴⁷ Ž. MONO, *Slučajnost i nužnost – Ogled o prirodnoj filozofiji moderne biologije* (Beograd: IP “Rad”, 1970.), 204.

⁴⁸ A. ČOVIĆ, „Was ist integrative Bioethik?“ *2. Southeast European Bioethics-Forum: Integrative Bioethics and Education* (Mali Lošinj, 15-17. Juni 2006.).

ZNANSTVENO ISTRAŽIVANJE IZMEĐU ETIKE ŽIVOTA I PRINCIPA OPREZNOSTI

Luka TOMAŠEVIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Splitu
Zrinsko-frankopanska 19, HR - 21000 SPLIT

Sažetak

Znanost bi, prema nekim predviđanjima, trebala vladati budućim životom, a znanstvenici bi bili vladari i života i društva. Stoga je, čini se, došlo vrijeme da se ozbiljno zapitamo tko su oni i što su im prioritete, obogaćuju li znanje, uče li razumijevanju ili se postupno pretvaraju u menadžere s doktoratom iz prirodnih znanosti, upitnih etičkih prosuđivanja te nesigurne, relativne i djelomične znanstvene spoznaje odnosno znanja kojim ne znaju gospodariti.

U prilog ovoj viziji ide i postmoderna zapadna kultura lišena metafizičkog temelja i njezin subjekt zaslijepjen željama za uspjehom, moći, napretkom i efikasnošću koji umire od pretilosti dok njegov susjed skapava od gladi. Oboje su žrtve znanstvenih genija despotskih sklonosti ali i znanstvenih analfabeta koji u njih imaju apsolutno povjerenje.

Čovjek ukalupljen u strukture individualizma i etičkog relativizma u horizontu bez vrijednosti ne postavlja više pitanja početka ili smisla, uzroka ili posljedica već se vertikalno uzdiže ispitujući samo dokle može ići. U takvoj utrci jedni izgube osjećaj za moralno djelovanje a kod drugih se ipak rađa opreznost kao načelo u radu te solidarnost kao princip po kojem uređuju odnose.

Na pragu obećane ali ne i obećavajuće ere posthumanizma evidentno se intenzivira osjećaj umreženosti i međuovisnosti svih stvorenja, dužnost zauzimanja za opće dobro i reevalucija antropološko-etičkih vrednota kao što su briga, razumnost, ljubav, pravda i solidarnost. Ovo novo znanstveno bdijenje i egzistencijalno usmjeravanje izražava se kroz bioetičke projekte i kršćansko-personalistički stav koji odgaja i poziva čovjeka na konstantno preispitivanje svog odnosa prema životu i čovjeku - osobi, ali i prema samom svom traganju za istim.

Ključne riječi: *znanost, istraživanje, biotehnologija, etika, život, princip opreznosti.*

1. Čovjek, etika i znanost

Danas čovjeka najradije shvaćamo kao „individualno biće“ (animal individuale) i očekujemo da i obični čovjek slijedi svoju individualnu savjest u djelovanju. No, često zaboravljamo da je savjest podložna određenim

pravilima prema kojima se formira, bilo da je riječ o onim društvenim, pravnim ili religioznim. Zanimljiva je činjenica da su gotovo sva pravila, propisi, ili društveni zahtjevi, pogotovo oni religiozni, postavljeni toliko visoko da ih je nemoguće primjenjivati u svakodnevnom djelovanju. To je prvi i, rekao bih, tradicionalni uzrok moralnog raskoraka koji se rađa između idealno postavljene moralne norme i teškoće njezina ostvarenja. Ako u taj okvir stavimo čovjeka naše epohe, čini se da se on nalazi u još težem položaju jer mu je društvo omogućilo razvoj emocija s jedne strane, a s druge je uzvisilo njegovu osobnu slobodu, tako da mu etičke norme i moralni zahtjevi izgledaju strani i izvana nametnuti. Posljedica je ta da on olako i bez osjećaja krivnje gazi sve etičke norme i moralne zakone.

Američki filozof Alsdair MacIntyre je krizu modernog društva izjednačio s moralnom krizom i naglasio da se današnja moralna koncepcija bitno razlikuje od one klasične, kao i od one srednjovjekovne. Prema njemu, odlučujuću ulogu je odigrala antropološka koncepcija Martina Luthera (1483.-1546.). Potom su propali i svi pokušaji da se izgradi nova etika na novim temeljima koja bi svima odgovarala. U modernom društvu pojavila se nova faza razvoja: izgubljena je vjera u religiozne sustave, kao i povjerenje u sposobnost filozofije da razriješiti ljudske probleme. U prvi plan je iskočila psihologija kojoj se najviše vjeruje.¹

I same religije imaju smanjeni utjecaj na osobni i društveni život današnjega čovjeka, što se vidi na dvostrukoj razini. Prva je razina koja ukazuje na *krizu sadržaja* koja se očituje kroz krizu sustava vrijednosti, a druga ukazuje na krizu *moralne forme*, tj. na krizu izvanjskog, objektivnog i čvrstog kodeksa normi. Time se razvija moral individualne i subjektivne savjesti i *subjektivizacija morala* koja odbija svaku izvanjsku i autoritativnu normativnost.²

Stoga mnogi danas i govore o razdoblju „postmoderne“. Ona je svakako novi vid razvoja zapadne demokracije i društva, a povezana je s dva nerazdvojiva fenomena: *naglašenim individualizmom i krizom svih velikih sistema koji su davali smisao*.

Naša kultura se usmjerava na individuum i stimulira trajnu privatnu autonomiju i tjelesne vrijednosti, konzumaciju i želje, uspješnost i kompetenciju. Time, zapravo, prestaje vjera moderne koja se sastojala u ideji napretka, u ideji revolucija i naglašavanju nacionalizama. Postmoderno društvo nema nikakva osjećaja za opći smisao i za opće dobro. Ne-

¹ Usp. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (Milano: Feltrinelli, 1993.).

² P. POUPARD, *La morale chretienne demain* (Paris: Desclée, 1985.).

stali su politički i sindikalni militantizam, patriotizam, borba klasa, komunizam, sve vrste mondijalizama. Sve je to propalo i nitko više ne može dati smisao ljudskoj egzistenciji jer se danas gotovo nikome ne vjeruje. Uz to, era kada je politika davala smisao svijetu, prošla je i nastupilo je razdoblje nepovjerenja i skepticizma.³

U našoj kulturi su veoma žive i religije i religiozna praksa, ali problem je u tome što religije ne uspijevaju nametnuti čovjeku svoju religioznu istinu i homogenu etiku. U modernom društvu religija nije nestala, ali se duboko individualizirala prema logici pojedinca gdje svatko pokušava stvoriti svoju vlastitu vjeru, imati svoje vlastite vrijednosti i vlastiti smisao života. Većinu današnjih ljudi veoma malo zanima da li postoji osobni Bog ili da li netko vjeruje ili ne vjeruje. Najšire je uvjerenje kako ne postoji jedna jedinstvena religija valjana za sve ljude na svijetu. Danas postoji više religioznih ponuda, a svaka je postavljena na istu razinu. Da bi društvo moglo opstati, traži se da svako opredjeljenje i osobni odabir bude plod slobode, nipošto se ne smije nametati, ništa se ne smije tvrditi kao apsolutno, s jedne strane, a s druge mora postojati tolerancija za sve oblike života. U tom svjetlu i kršćanstvo postaje samo jedan od mogućih životnih odabira, obligatorno samo za one koji su se za njega opredijelili.

Ni postmoderno društvo nije društvo bez morala već je to društvo u kojem se stimuliraju i nastoje ostvariti osobne želje, osobna autonomnost, uspjeh i osobno dobro kao najveći ideal svakog pojedinca. Kako u takvom društvu više nema vjere u Boga, moral onda treba tražiti u društvenim „pulsacijama“ pod dva vida: a) instinktom očuvanja i b) instinktom preživljavanja vrste. Nosilac moralnog osjećaja je ovaj drugi koji pojedincu omogućuje dobro ponašanje, što, u konačnici, služi i zajednici.⁴ Dakle, to nije nikakvo uvjerenje niti unutarnji slobodni stav ili odabir, već je moral sveden na obični instinkt. Društvo postaje društvo konzumacije i dobrog stanja kada široke mase mogu uživati u imetku i potrošnji. Više se nitko ne opterećuje moralnim imperativima i dužnostima i ne želi nikakvu žrtvu već traži samo osobni uspjeh i svoja individualna prava.⁵

Time se razvio *individualni moral* u kojem nema mjesta za vrline

³ Usp. G. LIPOVETSKY, *Mort de la morale? Individualisme, ethique et democratie*, <http://www.erf.org/conferences>.

⁴ E. SCALFARI, „Padre nostro, dove stai?“, *La Repubblica*, 21. 1. 1996. Vidi cijelu raspravu koju je taj tekst izazvao u F. SCIPIONI (ur.), *Padre nostro, dove stai?* (Valentino [VT]: Scipioni, 1996.).

⁵ Usp. G. LIPOVETSKY, *Mort de la morale? Individualisme, ethique et democratie*, 1-2.

jer pojam vrline uključuje unutarnje stavove i plod su odgoja urođenih sposobnosti koje čovjeku omogućuju da određene čine bolje vrši. No, ako se ne prihvaća istina da čovjek ima određeni cilj i da je moguće odrediti objektivno ono što je dobro i zlo, onda se krepost više nikako ne da odrediti, a kamo li shvatiti.⁶ Stoga je čovjek okrenut isključivo samome sebi i smatra da samo sebi odgovara. U današnjem svijetu je nestalo imperativa i oni su se pretvorili jednostavno u slobodne opcije (to je tvoje mišljenje) koje obvezuju samo pojedinca, i nikako nisu opće dužnosti.

Ako je stanje doista takvo, onda se nužno rađa i pitanje: kako se sučeliti s izazovima i problemima moderne epohe koji nas teško i bolno pritišću? Da li je dovoljno samo govoriti o problemima i tražiti principe za djelovanje, naglašavati naše osobne i zajedničke dužnosti, a zatim se povlačiti u ugodnost vlastitog zapečka, ili je došlo vrijeme za sve skupa da odbacimo sigurnost i mirnoću bilo kojeg „katekizma“ i odvažno stupimo na pozornicu djelovanja, a čovjeku doviknemo stari poziv „gnoti seauton“.

Naše današnje stanje je, bilo da je riječ o znanosti, bilo o etici, posljedica razvoja kulture koja se posljednja dva stoljeća razvila na krilima znanosti i tehnike. Ona je nazvana „modernom“ ili „zapadnom kulturom“.⁷

Stoga bi danas za djelovanje trebalo razvijati najprije istinsko promišljanje o nama, o bitku oko nas i o onome što se oko nas događa, u čovječanstvu ili u svijetu kozmosa, a zatim svijest *odgovornosti* za vlastita djela, odnosno nedjela. To uvijek zahtijeva spoznaju i traženje, a upravo u temelju toga traženja nalazi se i *znanstvena spoznaja* koja je plod razuma. Zar više nismo svjesni da su čovjeku bile potrebne tisuće godina da nauči gospodariti prirodom, da ‘podigne zemlju’? Je li sada došlo vrijeme da zagospodari vlastitim gospodarenjem! Čovjek modernog društva i kulture sebe zamišlja i definira kao *homo faber*. No, samo ako taj „homo faber“ ostane i „*homo sapiens*“, moći će ostvariti svoje gospodarenje zemljom i očuvati i sebe i život na zemlji od propasti. A čovjek je danas više nego li je to možda bio u prošlosti potreban životno odgovorne mudrosti „kako bi sve što čovjek novo otkriva postalo i humanije: u pogibelji je, naime, budućnost svijeta ako ne bude mudrijih ljudi“.⁸

Kad je riječ o znanosti, svima nam valja postaviti i pitanje je li znanstvena spoznaja sigurna? Odgovor je uvijek isti: znanstvena spoznaja nije sigurna! Ta, ona je uvijek ljudska te ovisi o znanstvenicima i nji-

⁶ Usp. Usp. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, 199.

⁷ Usp. B. MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società* (Milano: Ed. Massimo, 1981.), 151-153.

⁸ II. VAT. SABOR, Dogmatska konstitucija *Gaudium et spes*, br. 15.

hovim subjektivnim i objektivnim ograničenjima i uvjetovanostima, kao što su i vrijeme i prostor. Znanstvena spoznaja je *provizorna, ali i trajna*. Doduše, znanost je u stanju prodrijeti, i prodire u strukture prirode i pronaći njezine zakone, ali to ne daje apsolutne sigurnosti i jasnoće, već samo one relativne. Zapravo se u tome i sastoji njezina zadaća: uvijek otkrivati nešto novo, ići korak dalje. Postoje znanstvena dostignuća od kojih se više ne može odustati ili ići korak unatrag, ali nema znanstvenih dostignuća do kojih se ne može ili ne smije ići. Ta, već je Pascal ustvrdio da mi uvijek nešto spoznajemo, ali nikada sve. Znanstvena istina je uvijek djelomična, jednako kao i filozofska.⁹

I sam se pojam današnje znanosti, unatoč povećavanju znanstvenih područja, odnosi na uski smisao tzv. egzaktnih znanosti kao što su one prirodoslovne, matematičke i biomedicinske. Kao takva ona je usmjerena na postizanje rezultata koji se mogu prenijeti u svijet proizvodnje. Tako se nametnulo mišljenje, naširoko prihvaćeno, da je znanstveno samo ono što se može dokazati, i to eksperimentalnom metodom. Dimenzija duha i duhovnoga u čovjeku potpuno je zaboravljena.

Tako shvaćena znanost postala je utilitaristička i uvukla se u samu sebe i izgubila onaj osnovni racionalni element kako bi dala opće značenje i smisao i sebi i bitku oko sebe.

I što se s takvom znanošću događa u našem svijetu? Njezina svrha opstojnosti postaje samo novac i politika, a znanstvenik postaje vrhunski tehničar koji je cilj samome sebi, odnosno sve podređuje da dobije novac i moć. Stoga su već i mnogi znanstvenici na putu traženja „ljudskog značenja znanosti“.¹⁰ Čini se da je to itekako opravdano jer se u modernoj epohi izmijenila uloga znanosti i znanstvenika. Naime, danas ne samo tržištem već i našim životima upravljaju znanstveni i tehnološki napredak. Sama uloga znanstvenika u svemu tome je čak drugorazredna jer njegova dostignuća drugi upotrebljavaju kao sredstvo moći.¹¹

Konačno, što je to znanost? Svakako da je to kompleksno pitanje, ali i ono traži odgovor. Znanstvene discipline daju različite odgovore radi svog formalnog objekta. Tako *filozofija znanosti* jasno naglašava metodološki vid znanstvenog puta i to u dvostrukom smislu: otkrića i znanstvenog opravdanja, *povijest znanosti* nastoji znanost prikazati kao or-

⁹ Usp. E. CHIAVACCI, *Lezioni brevi di bioetica* (Assisi: Cittadella Editrice, 2000.), 117.

¹⁰ Usp. F. FERRAROTTI, „Dossier: Scienza e innovazione“, *Il Sole-24Ore – Duemila* (17. 11. 1999.).

¹¹ Usp. C. RUBBIA, „Scienza modesta per il primo mondo della globalita“, *Il Sole-24Ore – Duemila* (17. 11. 1999.).

ganiziranu spoznaju dajući joj tako arhivistički vid sakupljanja podataka i znanstvenog napredovanja. S druge strane *psihologija znanosti* nastoji istaći vid ponašanja i profesionalnosti samih znanstvenika analizirajući njihovu radoznalost i inteligenciju, dok je za *ekonomiju* i *politiku* znanost bitno sredstvo za rješavanje svih problema. Time je znanost svedena na čisto *sredstvo* i usko povezana s tehnologijom.¹²

Iz toga, čini se, slijede barem dvije činjenice za naše društvo:

Prva: mlađe generacije pokazuju da nemaju interesa za takvu znanost jer ih zastrašuje i sama pomisao na duge godine studija i vježbi. To pokazuje broj studenata na nekim fakultetima (npr. matematičkom u Splitu), a tako je i u cijeloj državi i Europi. Najviše se studiraju pravo i ekonomija. Zanimljiva je i činjenica da mladi pokazuju zanimanje za ilustriranu znanost koja se objavljuje u novinama ili popularnim televizijskim emisijama (forenzika), ili za fantazijsku znanost u TV serijama, ali za znanost gdje treba rad, studij i razum imaju veoma malo volje.

Druga: u svim europskim društvima se sve više širi znanstveni anal-fabetizam. Sve zemlje žele reformirati svoj školski sustav, ali čini se da se ide prema selekcioniranju uske manjine (gotovo se nikad ne govori kako i gdje bi ona bila selekcionirana) koja bi opet imala isključivu kontrolu nad znanstvenim i tehničkim instrumentima, dok bi svi drugi morali ostati samo konzumenti tih „čudesnih“ ostvarenja znanstvenika. Naime, ako smo analfabeti na znanstvenom području, onda i najjednostavniji stroj izgleda kao čudo.

Stoga bi trebalo započeti s reafirmacijom:

1. razuma i razumskog razmišljanja jer je razum dragocjena ljudska sposobnost preko koje stupamo u kontakt sa stvarnošću, premda stvarnost nikada ne možemo potpuno shvatiti i obuhvatiti;
2. znanost treba voditi razumno jer ona i nije ništa drugo doli plod samoga razuma po kojemu čovjek ispituje kozmos, stoga je znanost dobro sama u sebi;
3. ako je dobro sama u sebi, onda njezina dostignuća i dobra moraju biti na raspolaganju svim ljudima i to na najbolji mogući način;
4. znanost se ne smije shvaćati u uskom galilejansko-eksperimentalnom smislu kao znanost koja je u funkciji korisnog i u funkciji znanstvenog napretka samo na razini konzumacije gotovih proizvoda. To nije u skladu s dostojanstvom čovjeka.¹³

¹² Usp. S. RONDINARA, „Scienza e tecnologia nell' epoca della globalizzazione“, *Quale globalizzazione? „L' uomo planetario“ alle soglie della mondialita (a cura di M. Mantovani e S. Thuruthiyil)* (Roma: Las, 2000.), 129.

¹³ Usp. G. BOFFI, „La scienza e l'appuntamento europeo“, *L'Europa sfida e problema per i cattolici. 2. Forum del progetto culturale* (Bologna: EDB, 1999.), 103-105.

2. Uloga etike

Etika, pak, sa svoje strane želi procjenjivati i normirati ljudsko ponašanje. Za procjenjivanje i normiranje ona mora imati kriterije koji opet i sami podliježu prosudbi. Tako ako npr. uzmem za pravilo poštivanje drugoga čovjeka, ostaje otvoreno pitanje zašto trebam poštivati drugoga i njegov život, a ne ga koristiti prema mojim potrebama? Nužno je, dakle, da etika ima svoj određeni *smisao* i da se kreće unutar nekih sigurnosti.¹⁴ Etika je, dakle, razmišljanje o ljudskom djelovanju koje podliježe normama i ima tri osnovne pretpostavke:

1. da čovjek posjeduje sposobnost izbora između izvršavanja i odbacivanja norme;
2. da je ljudsko djelovanje autonomno, tj. da čovjek nije samo slobodan s obzirom na opsluživanje normi, već i da slobodno usvaja te norme, da ih sam sebi nametne;
3. da su etičke norme, za razliku od pravnih i tehničkih, bezuvjetno valjane i kao takve da imaju bezuvjetni i stalni temelj.¹⁵

Te pretpostavke, posebice treća, nisu općeprihvaćene te se danas stvaraju etičke teorije čiji kriteriji više sličie kantovskim pravilima razboritosti.¹⁶

Danas se treba upitati da li uopće još postoji osjećaj moralnog djelovanja, i to ne samo zbog nevjerojatne lakoće kršenja moralnih normi na svakom koraku, već zbog toga što se više i ne može identificirati moralno djelovanje koje bi bilo različito od onog juridičkog i tehničkog.

Dugi povijesni proces, istodobno teoretski i praktični, etiku je doveo u krizu jer joj je razrušio metafizičke temelje na kojima je počivala, tj. *vječni red bitka* (Boga ili razuma) čiji su odsjaj bile norme. Čitava tradicija je *smisao* moralne sigurnosti i djelovanja temeljila na pojmu *naravi, odnosno ljudske naravi*. I kad se jednom odredi što je narav, onda je lako izvesti ono *što čovjek mora činiti* i kako se ponašati u svom djelovanju. Tako zakoni naravi postaju *naravni moralni zakon*. Po tom shvaćanju čovjeka kroz djelovanje vode božanska objava i naravni moralni zakon koji se vidi u čovjeku i kozmosu, a čovjek ih očitava po svomu daru razuma.

No, takvu moralku je odbacio najprije Nietzsche, a potom i Marks

¹⁴ Za kršćane će to biti Sv. pismo, za druge može biti savjest ili neke druge vrednote.

¹⁵ Usp. C. CIANCIO, „Etica e cristianesimo“, S. ACCOMANDO (ur.), *Crisi della tradizione e pensiero credente* (Napoli: Alfredo Guida Editore, 1995.), 151.

¹⁶ Usp. D. GRACIA, *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo* (Milano: Ed. San Paolo, 1993.), 387-402.

i Freud jer su je smatrali povijesno uvjetovanom i represivnom zbog njezinih mnogobrojnih normi. To je etici zadalo smrtonosni udarac, a ona se smatrala mjestom utemeljenja i definicije smisla svakoga bitka. Kako je nestala i metafizika, a praksa više nije vođena razumom, to je u djelovanju nastala etička praznina. Etika više nema univerzalnosti, nije više *forma vitae*.

Što nam onda preostaje? Smisao za egzistenciju, a nje se ne možemo odreći, treba tražiti u svakom svom konkretnom opredjeljenju jer uvijek iznova moramo odabirati, opredjeljivati se, a situacija nikada nije ista. Ako isključimo razum, ne preostaje nam ništa drugo doli osjećaj i iskustvo, a oni ne mogu biti dostatni za djelovanje jer čovjek počinje djelovati isključivo iz koristi, interesa, što dovodi do razvoja individualizma i etičkog relativizma. Dobro je samo ono što koristi!

Sadašnji etički kaos nastao je i na praktičnom planu kao posljedica propasti europske moralne savjesti u prošlom stoljeću, stoljeću rata, progona i krvi, kako je to već davno primijetio protestantski teolog D. Bonhöfer.¹⁷

Treba priznati da i na dostignuća današnjeg znanstvenog, društvenog i ekonomskog razvoja etika nema adekvatne odgovore, osobito onda kada se počne govoriti o općim etičkim principima. Na bioetičke, ekološke i ekonomske probleme etika nikako da nađe prave odgovore jer su ti problemi i noviji i kompleksniji negoli prije. Mi smo se udaljili od prirode i ne dopuštamo da nam ona regulira život i da na njoj stvaramo etičke zakone za sebe. No, stoga su zakoni koji vladaju našim svijetom sve više provizorni zakoni što ih stvara sam čovjek, znanost, tehnika, ekonomija, društvo. I kako vidimo, ti se zakoni nikako ne mogu potpuno nametnuti jer ne počivaju na sigurnim temeljima prirode, ali niti ne odgovaraju dubokim čežnjama ljudi, pogotovo ne onim duhovne naravi. Posljedica svega je da je današnji čovjek izgubio moralni osjećaj i da su oslabili, ako li ne i nestali, moralni sustavi jer čovjeka ne dotiču u njegovoj nutrini, a on i ne osjeća da ga obvezuju.¹⁸

3. Promicanje etike života

Europska ideologija razvoja veoma brzo je pokazala svoje granice jer takav razvoj unosi nepremostivi nesklad u život i svijet. Neki oblici

¹⁷ Usp. H. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert* (München: 1976.); 155-217; R. MARLE, *D. Bonhöffer testimone di Cristo tra i suoi fratelli* (Brescia: 1968.); I MANCINI, *D. Bonhöffer* (Firenze: 1969.).

¹⁸ Usp. C. CIANCIO, „Etica e cristianesimo“, 152-153.

kulture brzo nestaju ili se tako brzo mijenjaju da se gube određene bitne vrednote. A sam čovjek postao je najveća žrtva takve razvojne ideologije jer se sve mjeri samo količinskom produktivnošću dok se nutrina i unutarnja izgradnja zaboravlja. Cijeni se samo ono znanje koje je korisno u proizvodnji, tj. ono koje donosi materijalnu dobit.

Problem razvoja je postao živ i u teologiji zadnjih desetljeća jer su o njemu izdali enciklike Pavao VI. i Ivan Pavao II.¹⁹ Papa Ivan Pavao II. je veoma izričit: „Danas se bolje shvaća da puko gomilanje dobara i usluga... nije dovoljno za ostvarenje sreće. Naprotiv, iskustvo posljednjih godina pokazuje da svi mogući izvori i potencijali što su stavljani čovjeku na raspolaganje, ako nisu moralno usmjereni i upravljani dobrobiti ljudskog roda, lako se okreću protiv samog čovjeka te ga guše.“²⁰ Pravi razvoj ima bitno moralne oznake. Stoga Papa govori i o bolnoj činjenici današnjeg svijeta: o bijedi nedovoljne razvijenosti i o nedopustivom pretjeranom razvoju. Najveći nesrazmjer postoji u podjeli svijeta na razne, danas, uglavnom, ekonomske podjele. To dovodi do nerazrješivih sukoba, strukturalnih nepravdi i ratova što stvara tržište oružja i smrti. Novi razvoj, raspodjela bogatstva i suzbijanje siromaštva postaje nužni zahtjev današnjeg svijeta. To je novi *princip solidarnosti* kao princip odgovornosti u građanskom društvu. U misli Ivana Pavla II. solidarnost uključuje i socijalnu pravdu i socijalnu ljubav.²¹ U današnjem napetom i kompliciranom svijetu ona postaje i krepost i opći društveni imperativ. U svjetskim napetostima posljednjih desetljeća, a posebice na Konferenciji Ujedinjenih naroda o okolišu i razvoju (Rio de Janeiro, 3.-14. lipnja 1992.), moglo se vidjeti kako je upravo solidarnost u središtu socijalnih napetosti i problema u svijetu.

U modernom razdoblju pojam poprima antropološko i etičko značenje, a u kršćanskom shvaćanju i ono teološko jer je povijest spasenja progresivna povijest objave solidarnog Boga. Tako solidarnost postaje fenomen i model samih ljudskih odnosa koji se trebaju ostvarivati po efektivnoj recipročnosti. Nužno je prijeći prag pravednosti i ostvarivati

¹⁹ PAVAO VI., *Enciklika Populorum Progressio*; IVAN PAVAO II., *Enciklika Sollicitudo rei socialis*, u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka* (Zagreb: KS, 1991.); *Centesimus annus* (1991.).

²⁰ IVAN PAVAO II., *Enciklika Sollicitudo rei socialis*.

²¹ S. R. ANIĆ, „Solidarnost u učenju Ivana Pavla II.“, Bože VULETA - Rebeka ANIĆ (ur.), *Kultura solidarnosti: u službi svijetu, u službi Spasitelju: zbornik radova sa znanstvenog simpozija održanog u Zagrebu, 5.-7. lipnja 1997.* (Split: Franjevački institut za kulturu mira, 1997.), 123-153.

druge zahtjeve koji dolaze iz jedinstvenosti svake pojedine osobe te s drugima i s prirodom živjeti po logici darivanja. Time se solidarnost gotovo izjednačuje s ljubavlju, a to i jest zahtjev društvenog nauka Crkve.

Stoga solidarnost danas traži nove izričaje i definicije. Dobra se umnažaju, ali svi ne postaju dionici tih dobara, s jedne strane, a s druge ta ista dobra mnoge zatvaraju i gone samo na puko uživanje. Gotovo da je više izgubljen smisao za odmor, čitanje, razmišljanje i kulturu. Gorući je problem naših dana da nemamo više vremena za osobe i njihove probleme, nemamo vremena za slušanje niti svojih najbližih. A što je sa solidarnošću šutnje, osmjeha, poticaja, odobravanja i iskrenog prijateljstva?

Upravo kad vidimo potrebe solidarnosti na svim tim poljima, onda možemo ustvrditi da prolazi vrijeme solidarnosti kao kriterija suživota, a nastupa vrijeme solidarnosti kao životnog opredjeljenja. Upravo se u tom pravcu razvija pojam solidarnosti u teologiji,²² kao i u laičkoj misli.²³ Crkva jasno govori o potrebi socijalne sigurnosti, o redefiniciji socijalne države (welfare state), o internacionalnim problemima povezanim uz nesrazmjerne razvojne probleme i uz siromaštvo, govori o ugrožavanju prirode i života na zemlji.

Danas pojam nije više samo politički već i socijalni i obuhvaća više vidova: zajedničku obranu, zajednički nastup, zajedničku sigurnost, zajednički rad na razvoju industrijskih zemalja i zemalja Trećeg svijeta, osobnu solidarnost, solidarnost među osobama, solidarnost kao odgovornost za život. Ona bi trebala postati životno opredjeljenje svih ljudi dobre volje kako bi svaki čovjek i svako biće na ovoj zemlji imalo svoju šansu za normalan razvoj i miran život. Izvorište solidarnosti više se ne traži u pravu, već prelazi na narav, odnosno na slobodu i mir.

„Univerzalna solidarnost, koja je činjenica, za nas je ne samo dobrobit nego i dužnost...Obaveza solidarnosti koja je na snazi za osobe vrijedi i za narode: Razvijeni narodi imaju najhitniju obavezu da pomognu zemljama u razvoju“. „Svjetska solidarnost, koja biva sve efikasnijom, mora omogućiti svim narodima da sami postanu graditelji svoje sudbine.“²⁴ Kako se jasno vidi solidarnost ne bi smjela imati granica i stoga što život ne bi smio biti za jedne samo teret i muka, a za druge samo bezbrižnost i uživanje, već za sve podnošljivi stupanj osmišljenog života i rada.

²² Usp. P. M. ZUELEHNER, *Solidarität, Option für die Modernisierungsverlierer* (Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1996.).

²³ Usp. K. O. HONDRICH – C. KOCH-ARZBERGER, *Solidarität in der modernen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Fischer, 1994.).

²⁴ PAVAO VI, Enciklika *Populorum Progressio*, 17, 48, 65.

Solidarnost se ne može zadovoljiti „većinom“, niti zadovoljenjem očekivanja onih koji stoje uglavnom dobro, već se mora protegnuti i na one koji „nemaju nade“.

Ovdje itekako treba spomenuti tzv. dvotrećinsko društvo, tj. ono društvo gdje je oko 70% stanovništva dobrostojećih, za razliku od onih društava i zemalja gdje niti 30% stanovništva nije dobrostojeće, gdje ogromna većina živi u siromaštvu, gdje je potrošnja svedena na minimum, gdje je kvaliteta života ispod svake razine, gdje je i politika nestalna i gdje o njoj više nitko i ne vodi računa jer je nemoćna bilo što napraviti.

Tako solidarnost postaje etička vrednota i egzistencijalno opredjeljenje koje se temelji na ljudskoj prirodi jer su *ljudi povezani jedni s drugima i u mnogočemu ovise jedni o drugima*. To zahtijeva da svatko bude odgovoran ne samo za pojedince nego i za zajednicu kao takvu i za život u njoj, jer zajednica ovisi o pojedinim članovima koji je sačinjavaju.

Solidarnost, dakle, uključuje najprije činjenicu (indikativ) da su ljudi uistinu bitno upućeni jedni na druge i da ovise jedni o drugima, i to na temelju same svoje naravi. Ta se ovisnost među ljudima osjeća na svim područjima i kroz čitav život. Iz te činjenice nužno slijedi zahtjev (imperativ) da su ljudi dužni urediti međusobnu ovisnost tako da se osigura razvoj ljudske osobe i napredak čitavoga društva i očuvanje života na zemlji. Međutim, sama činjenica da su ljudi ovisni jedni o drugima ne donosi odmah i dobre plodove. Naprotiv, upravo ta činjenica može biti uzrokom teških neprilika i nereda. Zbog toga se čovjek mora osjećati odgovornim s obzirom na druge ljude i život u prirodi te ovisnost i povezanost s njima urediti ne samo na temelju pravednosti nego i ljubavi.

Ovisnost među ljudima ne valja smatrati osiromašenjem čovjeka. Naprotiv, to je u nekom smislu bogatstvo, jer upravo zbog međusobne ovisnosti ljudi su u mogućnosti da uvijek napreduju na materijalnom, kulturnom, duhovnom i religioznom području. Oni će zaista i napredovati na svim tim područjima ako budu solidarni.

Tada solidarnost „treba shvatiti kao *sustav koji određuje odnose* u suvremenom svijetu sa svim njegovim ekonomskim, kulturnim, političkim i vjerskim komponentama i valja je uzeti kao *moralnu kategoriju*. Ako se uzajamnost shvati u tom smislu, onda je solidarnost jedini odgovor na nju - i to solidarnost kao moralno i socijalno ponašanje, kao ‘vrlina’. Ona nije, dakle, osjećaj neke neodređene sućuti ili površnog ganuća zbog patnji tolikih ljudi, bliskih ili udaljenih. Naprotiv, to je čvrsta i postojana odlučnost zauzeti se za opće dobro, to jest za dobro svih i svakoga, jer svi

smo mi uistinu za sve odgovorni“.²⁵

U enciklici “Centesimus Annus” Ivan Pavao II. ide još dalje: „Tako se načelo što ga danas nazivamo solidarnošću, na valjanost kojega smo bilo u nutarnjem poretku svake nacije bilo unutar međunarodnog poretka upozorili u *Sollicitudo rei socialis*, pokazuje kao jedno od temeljnih načela kršćanskog shvaćanja društvene i političke organizacije. To je načelo češće izrekao Lav XIII. pod imenom ‘prijateljstva’, a nalazimo ga već u grčkoj filozofiji; Pio XI. označio ga je ne manje značajnim imenom ‘socijalne ljubavi’, dok je Pavao VI., proširujući pojam prema modernim i mnogostrukim dimenzijama socijalnog pitanja, govorio o ‘civilizaciji ljubavi’“.²⁶

Papu Ivana Pavla II. najviše pogađa činjenica nedostatka solidarnosti u svijetu, činjenica koju je izrekao već na početku svoga papinstva: „Uz imućne i site ljude i društva, što žive u izobilju, podložni potrošačkom duhu i užitku, u istoj ljudskoj obitelji nemali je broj pojedinaca i društvenih skupina koji pate od gladi. (...) U različitim dijelovima svijeta i u različitim društveno-gospodarskim sustavima nemali je broj čitavih područja bijede, neimaštine i nerazvijenosti... Nejednakosti među ljudima i narodima ne samo da i dalje traju, one se i povećavaju.“²⁷

Taj nedostatak najprije vidi u nepravednoj podjeli dobara svijeta zbog vrste društvenog ustrojstva u svijetu koje sve više povećava razlike između bogatih i siromašnih. To stvaraju svi gospodarski, financijski i društveni mehanizmi koji stvaraju i tzv. *kulturu smrti*.²⁸ Stoga će on i progovoriti o *strukturama grijeha* koje pritišću ovaj svijet.²⁹

No taj princip valja protegnuti i na sve ostalo što živi u prirodi. Neki uvode i novi termin „retinitet“ ili umreženost. Sam izraz „retinitet“ izgleda da potječe od njemačkog teologa moralista W. Korffa,³⁰ što su ga prihvatili i njemački biskupi u svom dokumentu „Djelovati za budućnost stvorenja“.³¹ Taj termin želi protegnuti pojam solidarnosti na sva stvorenja, životinje i neživu prirodu i naglasiti našu povezanost sa svim živim bićima, kao što

²⁵ IVAN PAVAO II., SRS, 38.

²⁶ IVAN PAVAO II., CA, br. 10.

²⁷ IVAN PAVAO II., *Dives in Misericordia*, 11.

²⁸ EV, br. 18.

²⁹ SRS 36, 37.

³⁰ Usp. M. VALKOVIĆ, „Odgovornost za život. Temeljni teološki i antropološki aspekti“, Bože VULETA – Ante VUČKOVIĆ (ur.), *Odgovornost za život: zbornik radova sa znanstvenog simpozija održanog u Baškoj Vodi, 1.-3. listopada 1999.* (Split: Franjevački institut za kulturu mira, 2000.), 88-89.

³¹ Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (19), *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn, 22. Okt. 1998.

čini F. Capra.³² Ovaj autor se poziva i na norveškog filozofa Arna Naessa i govori o „površinskoj“ i „dubinskoj“ ekologiji. Dubinska ekologija po njemu „svijet ne promatra kao skup odvojenih objekata, nego kao mrežu pojava koje su bitno međupovezane i međuzavisne“ i ona „priznaje urođenu vrijednost svim živim bićima i promatra čovjeka kao jednu od niti u mreži života“.³³ Retinitet je, zapravo, veza čovjeka s ostalim bićima u prirodi, ali ne tako da se reducira čovjeka na čistu *biocentričnost* koja bi čovjeka lišila *personalnosti* i svela ga naturalistički panteizam.³⁴

Prema kršćanskom gledanju u središte treba postaviti ljudsku osobu i njezino dostojanstvo. Osoba bi uvijek morala biti u centru svakog opredjeljenja. Stoga i treba postaviti pitanje: je li kao cilj svojih istraživanja stavljamo cjeloviti napredak ljudske osobe? Shvaćamo li nužnost solidarnosti i opće usmjerenosti svega što nam je dano i darovano u prirodi preko primjene ljudskog znanja na prirodu? Nismo li ulovljeni u mrežu konzumizma koji dovodi do razbacivanja i sebičnosti i ne znamo više cijeniti život?

Takva pitanja sebi moramo postaviti jer su tridesete godine prošlog stoljeća skinule aureolu „nevinosti“ i znanosti i znanstvenicima. I znanost i znanstvenici iskusili su grijeh i istjerani su iz Raja kao i sve druge djelatnosti na zemlji. Atomskim fizičarima se dogodila Hiroshima i Nagasaki, a medicinarima Dachau i Auschwitz nešto prije, a nama danas genetičko inženjerstvo, atomska energija, ekološko zagađivanje, neodrživi ekonomski razvoj, zastrašujući terorizam kao političko sredstvo djelovanja. Tu je i prenapučenost zemlje, preveliko iscrpljivanje sirovina, degradacija atmosfere, zemljišta, zagađivanje voda i čitavih ekosistema biljnih i životinjskih, kao i društvene uvjetovanosti i nejednakosti. Naprosto, čitav život na zemlji je ugrožen.

Upravo zbog tih činjenica bioetika ne smije više ostati vezana samo uz područje ljudskog zdravlja, medicine i novih biotehnoških dostignuća. Ona mora postati *etika života* i *odgovornosti* s obzirom na ambijent, ekologiju, ekosustave, na društvo koje se urbanizira i globalizira, kako je to već od samih početaka zamislio njezin tvorac Potter. U tom smislu i doprinos teologije ne smije ostati zanemariv jer ona mora dati svoju novu viziju čovjeka i svijeta. Ona mora izići iz uskog prostora u koji se je dovela zbog poznatog sukoba s modernom znanostju te se više

³² Usp. F. CAPRA, *Mreža života: novo znanstveno razumijevanje živih sustava* (Zagreb: Ibis grafika, 1998.).

³³ F. CAPRA, *Mreža života*, 20.

³⁴ F. CAPRA, *Mreža života*, 88-89.

posvetila spasenju duša i kraljevstvu nebeskom, a svijet i kulturu prepustila utjecajima znanosti i filozofije. Sama spoznaja da tehnička znanost ne može dati smisao bitku i životu, mora natjerati teologiju da preispita svoju antropologiju, kao i sam odnos čovjeka i Boga (tradicionalna tema teologije), odnose među ljudima u svjetlu evanđeoskih vrednota (socijalna bioetika) kao i odnos s prirodom i životom općenito (fizička bioetika). Konačno bi trebalo napustiti grčku misao definiranja svega i svijet početi gledati biblijskim očima, a to je svijet u kojem biblijski čovjek priča o sebi i svojim odnosima. To je čista povijesna perspektiva. Stoga u Bibliji nikada ne nalazimo nikakvu definiciju ni Boga, ni čovjeka, ni svijeta, već samo priče o različitim odnosima. Čvorište svih tih odnosa jest čovjek. On je *nefeš* (duša) kad ga se shvaća osobno, *ruah* (duh) kad ga se shvaća u odnosu s Bogom, a *basar* (tijelo) kad je u odnosu s ljudima i svijetom oko sebe. Pa i sam božanski život u kršćanstvu je shvaćen kao život odnosa, pa se odnos *odgovornosti* u tim susretima mora shvatiti kao *življena odgovornost* pred Bogom i svijetom. Ta se odnosna dimenzija ne smije ograničiti samo na duh, već i na tijelo jer je uvijek riječ o čitavom čovjeku koji se kroz tijelo, u neku ruku, eksteriorizira i tako ostvaruje komunikaciju.³⁵

Osim zdravlja i medicine (medicinska etika) postoji ogromno područje života, dakle i bioetike, koje zaslužuje naše razmišljanje i promišljanje. To je područje društvenog života pod raznim vidovima, od društvene organizacije pa sve do politike i ekonomije. To je problematično i nikad uređeno područje tzv. *javne administracije života*.³⁶ Dakako da su tu danas dva nadasve važna područja politike i ekonomije. Danas je i politika, premda zasebna disciplina, toliko povezana s gospodarstvom tako da ih je teško razlučiti. U naše vrijeme se glavni sukob, ali i savez, događa na praktičnom polju jer ekonomija prečesto želi utjecati na sva politička opredjeljenja, a s druge strane politika je ta koja harmonizira i samu ekonomiju u svrhu općeg dobra i ljudskog dostojanstva. Doista je ekonomija veoma važna za život društva, ali kad želi ovladati i političkim opredjeljenjima, onda ona zadire u tuđe područje. Osim toga, ekonomisti su prečesto egzaltirani jer su svjesni da vrlo mali broj ljudi vlada ekonomskim znanjem i zakonima. No, za politiku nema ništa lošije od činjenice da joj se nametnu, i to često bez mogućnosti popravka, diskutabilna načela tr-

³⁵ Usp. L. TOMAŠEVIĆ, „Pristup prirodi sv. Franje Asiškog“, Bože VULETA – Ante VUČKOVIĆ (ur.), *Odgovornost za život: zbornik radova sa znanstvenog simpozija održanog u Baškoj Vodi, 1.-3. listopada 1999.* (Split: Franjevački institut za kulturu mira, 2000.), 318-319.

³⁶ Usp. G. RUSSO, *Bioetica sociale* (Torino: Elledici, 1999.), 5-7.

žišta, sebični razlozi dobiti, uski privatni interes i uočljivi nedostatak solidarnosti. Upravo tom braku ekonomije i politike, što često rađa nepravdama i kriminalom, najviše se protivi etika, pa radilo se o kršćanskoj ili bilo kojoj pravoj etici.

Promicanje kvalitete života, što bi trebala postati primarna zadaća bioetike, danas je veoma ovisno o volji vladajućih kasta ili stranaka, ideologija i raznih društvenih uvjetovanosti. A život se ne može samo uzeti u vlastite ruke ili prepustiti ideologijama i društvenim uvjetovanostima jer život, ako doista želi biti autonoman, nužno postaje „opće dobro“. Činjenica je i to da se život ne odvija prema paradigmi slobode i autonomije već prema paradigmi ljubavi i solidarne brige za drugoga. I vlastiti život je „vlastit“ ne ukoliko je autonoman i individualan, već ukoliko je otvoren „drugim životima“, životu kao „općem dobru“ i ukoliko mi je povjeren na solidarnu brigu onoga koji sa mnom živi i djeluje, koji nadopunjuje moj život.

Pod tim vidom bioetika postaje *socijalna etika* u sadašnjem razvoju građanskog društva, ali i *etika odgovornosti*³⁷ pred budućnošću čovjeka, ekosustava i kvalitete života i to u smislu solidarne i pažljive brige za drugoga, bilo to danas ili sutra, bilo da je riječ o muškarcu ili ženi, o mladiću ili starcu, o vjerniku ili nevjerniku.

Upravo takav pojam odgovornosti kao brige za čovjeka, svijet i sve stvoreno u modernu misao je unio L. Boff,³⁸ nadahnjujući se na mitu o stvaranju čovjeka što ga je donio rimski povjesničar Gaius Julius Hyginus (100.-44. pr. Kr.). Na osnovu tog mita poznati teolog Boff u čovjeku vidi najprije nebesku dimenziju koju mu daje bog Jupiter, potom zemaljsku koju mu daje zemlja (Tellus/Terra) i povijesno-utopijsku koju mu daje Saturn. Iz toga se u čovjeku rađa briga, a na prvom mjestu je njezina materijalna dimenzija i zemaljska egzistencija što uključuje brigu za čitavi kozmos, posebice za zemlju. Druga briga je oko duhovne dimenzije i nebeske egzistencije. One se ostvaruju kroz povijest i utopiju što je osnovna ljudska uvjetovanost. Boff potom govori o samoj naravi brige u današnjem vremenu i prostoru, potom o njezinim odjecima i zahtjevima i na kraju donosi konkretne prijedloge brige za naš današnji svijet. To je najprije briga za naš ugroženi planet, briga za vlastiti životni prostor, briga za održivo društvo, briga za drugoga kao za „animusa“ i „animu“, briga za

³⁷ O odgovornosti za život usp. Zbornik radova *Odgovornost za život*, posebice članak A. VUČKOVIĆ, *Pojam odgovornosti*, 17-30.

³⁸ Usp. L. BOFF, *Il creato in una carezza: verso un'etica universale: prendersi cura della terra* (Cittadella Editrice: 2000.).

siromašne, potlačene i odbačene, briga za vlastito tijelo u zdravlju i bolesti, briga za čitavoga čovjeka, briga za vlastitu dušu, za naše unutarnje anđele i demone, briga za naš duh, za naše velike snove i za Boga, briga za veliki prijelaz, smrt. U našem vremenu postoje i patologije brige kao što su negacija osnovne brige, eksces brige ili opsesija i nedostatak brige ili nebriga. Na kraju Boff donosi žive primjere prave brige za čovjeka i život, a to su najprije naše majke, sam Isus Krist, sv. Franjo Asiški sa svojom idejom bratstva i brige za sve stvoreno.

I doista, ako se naš život ne pretvori u odgovornost i brigu za čovjeka, svijet i život u njemu, sav naš govor o bioetici ostat će uski, katehetski govor i glas vapijućeg u pustinji.

Samo u tom smislu bioetika može postati potterijanski „most prema budućnosti“. A budućnost ovisi o našoj brizi i promicanju kvalitete života koji je uvijek *dijaloški, interpersonalni, tj. socijalni*. Znanstvene i juridičke zakone treba nadići stvaranjem „socijalnog sazvučja“ o životu i njegovoj vrijednosti sa sviješću da moj život vrijedi i ima smisla samo ako vrijedi i ima smisla život moje braće i sestara, biljaka i životinja i svega što živi i što će živjeti.

4. Načelo opreznosti

Ta nova (bioetička) epoha, obilježena prije svega brigom za okoliš očitovala se dijelom u sintagmi održivog razvoja (sustainable development, *sviluppo sostenibile*).³⁹

Za razliku od rasta i napretka koje su kvantitativne kategorije kojima je etičnost pod velikim upitnikom jer cilj i svrhu nalaze u sebi samima, termin razvoja je kvalitativna kategorija. On se emancipirao od ekonomskog i tehničkog imperativa rasta i u ovom kontekstu izražava konkretnu želju za poboljšanjem kvalitete života na globalnom planu. „Pojam razvitak obuhvaća svaku djelatnost i sve djelatnosti ili procese koji povećavaju sposobnost ljudi i okoliša da zadovolje ljudske potrebe, odnosno da poboljšaju kvalitetu života.“⁴⁰

Paradigma održivog razvoja u prvom redu misli na sudbinu budućih naraštaja čiji je opstanak na zemlji nesiguran zbog nemilosrdnog crpljenja svih onih prirodnih izvora iz kojih se život napaja. Očito, ona nastaje kao odgovor na ekološku krizu.

³⁹ Termin se prvi puta pojavljuje 70-ih godina prošlog stoljeća.

⁴⁰ N. RANČIĆ, „Načelo opreza u teoriji i politici zaštite okoliša i javnog zdravlja“, *Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu* 57 (2007.), 648-649.

Zahvaljujući znanstvenim istraživanjima, medijskoj rasprostranjenosti znanstvenih rezultata i apela različitih „zelenih“ organizacija, porasla je ekološka svijet o ograničenosti prirodnih izvora i njihovu zagađivanju te uvjerenje da crpljenje tih bioloških izvora (šume, vode, zemlja...) ne bi trebalo biti veće od stupnja njihova obnavljanja.

Upravo je to cilj održivog razvoja, onog razvoja koji čuva samog sebe, koji je suprirodan razvoj, koji ne ugrožava uvjete svoje trajne reprodukcije na neograničeno dugo vremena.⁴¹ On osigurava samoodržavanje, samoreprodukciju i samoobnovu u dalekoj budućnosti, a osim na prirodno-istraživačkoj razini odvija se i na političkoj, poduzetničkoj i tehničko-izvedbenoj te tako pridonosi novoj koncepciji napretka koji napušta i nadilazi koncepciju kakvu o njemu ima znanstveno-ekonomska elita. Osim toga, svijetu pristupa na holistički način vodeći brigu i o kulturnom, socijalnom, znanstvenom, religioznom, duhovnom i materijalnom razvoju, uviđajući međuovisnost svih vrijednosti i na takav se način savršeno uklapa u novu epohu, bioetičku.

Primjenom te paradigme u znanosti i politici poimanje napretka i razvoja mijenja svoje značenje i svoj cilj. Oni više nisu cilj samima sebi, ne bi nam, stoga, više trebali biti breme, već se stvaraju uvjeti i otkrivaju prostori u kojima možemo na etički ispravan, emocionalno zadovoljavajući i intelektualno ispunjen način koristiti svoje pravo na napredak i očitovati našu uravnoteženu i zdravu potrebu za njim na svim područjima našeg življenja i djelovanja.

Vodeće načelo za sve odluke i pothvate koji se donose u cilju napretka, odnosno postizanja održivosti razvoja, jest načelo opreza čija uloga u praksi i zakonodavstvu sve više raste. Naime, tron na koji je zasjele egzaktna znanost posljednjih desetljeća, odnosno posljednjih godina ukoliko joj pridružimo tehnološka dostignuća kojima se služi kao svojim operacionalnim instrumentima, poljuljan je strahom javnosti koja u nju gubi povjerenje, ne vidi više u njoj sigurnost, oslonac, ne polaže u nju svoje posljednje nade i nema velika očekivanja jer je znanost ukazala na vlastitu manjkavost, očitovala je svoju nesigurnost i pretjeranu sklonost riskiranju te promašen stav samodostatnosti u odlučivanju i djelovanju.

Laičkim ali i znanstvenim svijetom zavladao je zato osjećaj ugroženosti i izloženosti velikom riziku, a kada se riskira s nečim što bi moglo proizvesti ozbiljnu i nepopravljivu štetu operativna vodilja je načelo opreznosti.

⁴¹ Usp. A. KIRN, „Održivi razvoj i environmentalističke vrijednosti“, I. CIFRIĆ (ur.), *Znanost i društvene promjene* (Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, 2000.), 243-262.

Načelo opreznosti nije moralno načelo, već je potpora, smjernica u provođenju politike zaštite okoliša koja je zauzela stav opreza. Ovaj vid razboritosti zovemo opreznost, nije puko preventivno djelovanje koje blokira istraživanja i djelovanja, kako mu se često prigovara, već je rano otkrivanje opasnosti. Nije niti puka prevencija, a još manje znak neznanja.⁴² Ne umanjuje štetu već je želi u potpunosti izbjeći apelirajući na potencijalnu štetnost proizvoda i metoda istraživanja prije ostvarenja katastrofalnih proricanja koja su opravdana ne samo znanjem već i iskustvom, memorijom, osjećajem, intuicijom, instinktom i svim onim „alternativnim“, neznanstvenim, znanjima. Ono je ekološko načelo znanosti ili etička korekcija znanosti.

Načelo se opreznosti primjenjuje u situacijama kada je znanstveni uvid u potencijalnu opasnost nekog proizvoda ili tehnologije nepotpun i nedorečen, a mogući učinak istraživanja i proizvodnje, koji bi se manifestirao tek u budućnosti, potencijalno štetan. Ovo načelo predstavlja odnos odgovorne znanosti prema riziku pa mu je uvjet za primjenu sumnja, nedostatak dokaza, znanstvena neslaganja i reakcije javnosti.⁴³

Određivanje stupnja prihvatljivog rizika unutar Europske unije nalazi se u domeni političkih odluka. Mjerenje štetnosti je provizorno i moralno upitno jer je, po zakonima i odredbama mnogih zemalja svijeta, u rukama lokalnih vlasti, a samim time podložan manipulacijama u korist pojedinih politika i s njima povezanih industrija.

S druge strane ocjenjivanje rizika vrši se pomoću objektivnih znanstvenih činjenica a utvrđuje se pomoću standardnih i kvantitativnih mjerila rizika.⁴⁴ Preciznije, analiza rizika uključuje tri elementa:

1. utvrđivanje rizika
2. upravljanje rizikom
3. priopćavanje rizika javnosti.

Drugim riječima, odnosi se na prepoznavanje rizika, donošenja odluka i primjenu u praksi.⁴⁵

Kada je riječ o rizicima koji se tiču okoliša rizici su kvalificirani na sljedeći način:

⁴² O neznanju, u ovom kontekstu, govorimo kada je učinak nekog proizvoda ili djelovanja potpuno nepoznat. Rizik takve proizvodnje je etički neprihvatljiv.

⁴³ Usp. V. VRČEK, „Čuvanje i razvoj stvorenog: Načelo opreznosti - znanstvena korekcija pohlepe“, *Bogoslovska smotra* 76 (2006.), 417-427.

⁴⁴ Usp. A. KIRN, „Održivi razvoj i environmentalističke vrijednosti“, 243-262.

⁴⁵ Usp. N. RANČIĆ, „Načelo opreza u teoriji i politici zaštite okoliša i javnog zdravlja“, 648-649.

1. siguran rizik (apsolutno neprihvatljiv);
2. mogući, eventualni rizik;
3. nesiguran, znanstveno nedokazan.

Moderna etička promišljanja odnose se prije svega na ovaj posljednji rizik jer se bave, preispituju, znanstvene nejasnoće i nesigurnost glede određenih pitanja koja u teoriji lijepo zvuče a u praksi mogu imati negativne i pogubne učinke.⁴⁶

U društvu koje sebe naziva „društvom rizika“ i koje se vodi krilaticom „no risk no profit“ načelo opreznosti nailazi i na neodobravanja. Prigovara mu se i osporava dobronamjernost optužbama da koči razvoj, da ga sabotira, da ograničava slobodu znanstvenika, da je podložan zlouporabi, da je u interesu tek ponekih ekonomija i politika koje ga koriste u borbi s konkurencijom.

Načelo opreznosti je novost u svjetskom zakonodavnom sustavu, pa prema tome možda nije još uvijek svima jasno, ali opreznost kao stav prema nepoznatom, nejasnom i nesigurnom svakako nije. Opreznost, poput spomenute brige, podrazumijeva i očituje mudrost, zdrav razum, opravdanu sumnju i iskustvo te osjećaj odgovornosti. Implicitno dira i u međuljudske odnose, u ovom kontekstu brigu čovjeka za buduće naraštaje i njihov opstanak na zemlji boreći se za održivi razvoj, za čuvanje i razvoj stvorenog upozoravajući na granice današnje znanosti, na rupe u znanju koje se ne mogu danas popuniti s onim što možemo i umijemo. Upravo na te nedostatke znanosti upozorava načelo opreznosti zalažući se da javnost bude informirana o manjkavostima, zabludama i pogreškama znanstvenika koliko i o njihovim uspjesima. Ono zahtijeva povlačenje potencijalno štetnih tehnologija i proizvoda i uključivanje javnosti u vaganje rizika koji znanstvenici u nekim prilikama svojevolumeno poduzimaju opterećujući širu okolinu eventualnim štetama. Ovo načelo ne kažnjava, ne zabranjuje, ne ukida istraživanja niti umanjuje ili omalovažava njihovu vrijednost već iskazuje zabrinutost za čovjekovo zdravlje, za njegov okoliš i budućnost.

Svakako je teško dokazivati bilo sigurnost, bilo štetnost tehnologija, proizvoda i djelovanja čije će posljedice biti vidljive tek u budućnosti. Teško je odrediti razinu prihvatljivog rizika ili granicu (ne)sigurnosti do koje želimo ići ali je sigurno da je sve manje proizvoda koji se mogu etiketirati sloganom „zero risk“. Nemoguće je predvidjeti tok budućnosti

⁴⁶ Usp. Comitato Nazionale per la bioetica. Presidenza del consiglio dei ministri. Il Principio di precauzione: profili bioetici, filosofici; giuridici (preuzeto s <http://www.governo.it/bioetica/pareri.html>).

i naše sudbine koja ovisi o nizu faktora, ljudskih i neljudskih a povijest nam, s druge strane govori, da nema napretka bez rizika koji je sastavni dio života, odlučivanja i djelovanja. Život je rizik, odabrati vrijednosti po kojima ćemo živjeti je rizično, rizik je transformirati ljudski čin u čin čovjeka te je u konačnici rizično svako ljudsko zalaganje i nastojanje.⁴⁷ Istina je da je „napredak svojevrsna povijest rizika“,⁴⁸ ali svoju kulturu nazivati kulturom rizika na račun prirode koja plaća danak ekološki i moralno neprihvatljivo.

O tome najviše govore ambijentalne politike (Environmental politics), ekološke organizacije i institucije te humanističke znanosti koje za objekt imaju čovjeka, njegovu egzistenciju i njihov smisao. Isti, pažnju javnosti usmjeravaju upravo na to, neetičnost znanstvenika i ograničene znanosti lišene odgovornosti i mudrosti u korist proizvodnje, ugleda pojedinaca, osobnih postignuća, moći, novca i priznanja. Ova politika reagira u slučaju kada nastane jaz između znanstvene teorije i njezine primjene, a trenutačno optimalna orijentacija je ona prema načelu opreznosti. Filozofija ovog načela temelji se na svijesti o ontološkoj ograničenosti čovjeka i krhkosti prirode u odnosu prema znanosti i tehnologiji koje sve više očituju svoju dvoznačnost.⁴⁹

Uvjet održivog razvoja je održivo društvo koje od čovjeka zahtijeva solidarnost, miroljubivost, pravednu distribuciju dobara, interdisciplinarni pristup problemima i dilemama, dijalošku vještinu, realan pogled na budućnost i stav opreznosti. Tako sve dok se ne promijeni svjetonazor (post)modernog čovjeka, zaljubljenika u „Riziko“⁵⁰ čovjeka kojem rizik podiže adrenalin i stvara euforiju o kojoj postaje sve ovisniji, držeći da je najveći rizik ne riskirati, veće promjene ne mogu se očekivati.

Upravo na to upozorava načelo opreznosti. Inovativnost tog načela je da ono uvažava druge humanističke vrijednosti i računa na javno mnijenje uz empirijske dokaze da bi se procijenio rizik i eventualna šteta.

⁴⁷ Usp. Comitato Nazionale per la bioetica. Presidenza del consiglio dei ministri. Il Principio di precauzione: profili bioetici, filosofici; giuridici, (preuzeto s <http://www.governo.it/bioetica/pareri.html>).

⁴⁸ R. KALANJ, *Moderno društvo i izazovi razvoja*, Razvoj i okoliš (Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, 1994.), 129.

⁴⁹ Usp. Ups. Comitato Nazionale per la bioetica. Presidenza del consiglio dei ministri. Il Principio di precauzione: profili bioetici, filosofici; giuridici (preuzeto s <http://www.governo.it/bioetica/pareri.html>).

⁵⁰ „Riziko“ je društvena igra. Na početku igre odabirete svoj teritorij i brinete se za njegovu obranu, a s vremenom, kako vam ambicije porastu planirate invaziju na susjede i u konačnici preuzimate cijeli svijet.

Ono što je zakonom određeno zahvaljujući ovim načelom, a oko čega se dugo dvojilo, jest odredba po kojoj su proizvođači ti koji trebaju donijeti dokaze o sigurnosti nekog proizvoda a ne dosadašnja praksa da korisnici dokazuju njegovu štetnost. Čak i više od toga, najbitnija odredba je da ne treba čekati dokaze o štetnosti, već su dovoljna samo rana upozorenja (early warnings) znanstvenika koji zajedno sa širom javnošću uzvikuje „better safe than sorry“, bolje biti siguran nego se ispričavati.

Naime, isprika je retroaktivno orijentirana, odgovor je na počinjenu štetu. Stoga je očito da je ispričavanje ono što načelo opreza nastoji izbjeći jer veću vrijednost vidi u zaštititi nego u popravcima. Zato pred nas i stavlja pitanja poput sljedećih: tko je odgovoran za razvoj, koja je cijena razvoja, dokle smo i što smo spremni riskirati, pretjerujemo li zahtijevajući apsolutnu sigurnost, trebamo li mjeriti rizik ili sigurnost, koliki je srazmjer između želje za napredovanjem i riskiranjem? U kantovskom duhu mogu se postaviti tri pitanja - što znanost zna, što bi morala znati i što ne zna. Načelo opreznosti tjera znanstvenike da odrede kriterije za ocjenjivanje rizika, da preispitaju svoje granice, potrebe, svoje motive i ciljeve, a pred širu javnost stavlja zahtjev informiranosti i društveno-političke angažiranosti jer svi ovisimo, ne o napretku, nego o biološkim uvjetima koji su jedini nužni uvjeti da živimo, da slavimo život i u njemu ostvarene pobjede i napretke.

Većina toga što je čovjek do sada napravio, izgradio, sastavio, dokučio, imalo je za cilj pobijediti prirodu, ovladati prirodom, iskoristiti prirodu, obogatiti se na njoj, zaštititi se od nje odnosno njezinih „hirova“. Sada je „došlo vrijeme da se prirodu štiti od čovjeka kako bi se u njoj i dalje moglo živjeti“,⁵¹ odnosno kako je prethodno rečeno, da zagospodarimo svojim gospodarenjem. Više od sigurnosti i stupnja rizika, upitne su naše vrijednosti. Stoga, prije nego počinimo štetu nad okolišem i prirodom koju će biti nemoguće popraviti čovjek je pozvan preispitati svoje prioritete, svoje stvarne potrebe⁵² i ljestvicu vrednota. Spomenuli smo na početku rada da nam je poznato uvjerenje nekih autora s područja etike i morala, ali i mnogih pastoralnih enciklika, da je ekološka kriza posljedica unutarnje

⁵¹ R. KALANJ, *Moderno društvo i izazovi razvoja*, 35-36.

⁵² Načelo opreza i mjere sigurnosti koje ono zahtijeva da se preispitaju ponekad se odbacuje zbog straha da bi njegovom primjenom nestale neke djelatnosti, da bi netko negdje bio beskoristan ili da bi ostao uskraćen za neke svoje potrebe ili želje. Nekada ovo načelo nekome ne ide u korist, tjera ga na odricanje i na promjene jer je upravo učestalo i mehanizirano obavljanje posla sa štetnim posljedicama sigurnije od promjene posla i traženja novih sredstava, metoda i ciljeva.

krize,⁵³ krize morala onog čovjeka koji je danas više nego ikada u povijesti u mogućnosti izraziti svoje znanje, talente, kreativnost, vještine i svoju slobodu. Upravo tu slobodu mnogi krivo interpretiraju kao neograničenu moć i svojevolsnost, pri tom zaboravljajući odgovornost, a posljedice takva izrabljivanja slobode očituju se na osobnoj razini (čovjekovo zdravlje), na međuljudskoj razini (ugrožavanje tuđih života, izrabljivanje, iskorištavanje, neosjetljivost...) i na razini čovjek - priroda. Na ovaj posljednji odnos upozorava ambijentalna politika koja čovjeka podsjeća na ograničenost prirodnih izvora i na nemogućnost njihovoga obnavljanja.

Ova se vrsta politike bori za svoj glas u ovom razvijenom društvu koje je dobilo obilježje rizičnog društva.⁵⁴ Tako se postupno rađa „uvjerenje da beskonačni napredak znanosti i tehnike, a poglavito prirodno-matematičke znanosti, ne može prodrijeti do dna same prirode i njezinih promjenjivih pojava te da su njihove istine tek približnog domašaja“.⁵⁵ Zbog toga bi se trebala najprije razviti svijest kod znanstvenika da sve ono što je nejasno, nepredvidivo, nesigurno, rizično, potencijalno štetno, ono što se ne može sa sigurnošću izračunati i predvidjeti (a kamoli kontrolirati) treba izbjegavati ili se prema tome odnositi s velikom dozom opreza slijedeći načelo opreznosti. Očito je da se ovo načelo rađa u istom kontekstu u kojem se rodila i bioetika, u području odnosa čovjeka i prirode koje je obilježeno uskim odnosom između teorijskog znanstvenog znanja i njegove praktične primjene.⁵⁶

Napredak ne znači samo ići naprijed, i tako u nedogled. Čovjek napreduje kada postaje bolji čovjek, zreliji, odgovorniji, svjesniji sebe, svojih dužnosti, svog i tuđeg dostojanstva, otvoreniji prema drugim ljudima, drugim saznanjima i mišljenjima, kada čuti svoju ograničenost i polaže nade u autentični razvoj svijeta koji donekle očuvan ostavlja budućim naraštajima.⁵⁷

To svakako ne znači da je potrebno odbaciti rezultate znanosti i spriječiti njezin razvoj već je nužno prihvatiti činjenicu da znanost,

⁵³ Na primjer, to je jasno izraženo u Pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes*: „...čovjeka muči podijeljenost u njemu samome, a odatle se rađaju tako brojni i toliki razdori također u društvu.“ u: *Drugi vatikanski koncil, dokumenti, Gaudium et spes* (Zagreb: KS, 1986.), 209.

⁵⁴ Vidi više u: R. KALANJ, *Moderno društvo i izazovi razvoja*.

⁵⁵ *Moderno društvo i izazovi razvoja*, 34.

⁵⁶ Usp. Comitato Nazionale per la bioetica. Presidenza del consiglio dei ministri. Il Principio di precauzione: profili bioetici, filosofici; giuridici, (preuzeto s <http://www.governo.it/bioetica/pareri.html>).

⁵⁷ Usp. R. KALANJ, *Moderno društvo i izazovi razvoja*.

odnosno znanstvenici, ne mogu sami odlučivati i djelovati o budućnosti čovjeka i prirode koju smo dužni ostaviti novim generacijama.

Da se olakša posao znanstvenicima, potrebno je ekološke teme, znanstvene dileme i aktualne problematike približiti javnosti koja je iz dana u dan sklonija internetskim forumima iskazujući tako potrebu da dâ svoj glas, da pridonosi ovom svijetu. Javnost traži transparentnost djelovanja, pojednostavljen ali istinit govor, etiketiranje proizvoda koji konzumira i dijalog sa znanstvenicima. Paradigma održivog razvoja i načelo opreznosti žele utjecati upravo na svjetonazor (znanstvenika i javnosti), na oblikovanje javnog mnijenja, žele povećati informiranost javnosti, izoštriti im senzibilitet i potaknuti na preispitivanje želja, ciljeva i metoda jer postoji mogućnost da čovjek nestane s lica zemlje prije nego ostvari svoje ambicije i proslavi pobjede.

Načelo opreznosti prisiljava znanstvenike na daljnja istraživanja, traži nove metode i rješenja. Motivira daljnju potragu, teži usavršavanju i poboljšanju kvalitete postojećeg života i štiti buduću, zalaže se za pravednu raspodjelu prirodnih resursa i za „čistiju“ tehnologiju, potiče na promišljanje rasta i razvoja i traži njihov smisao, oblikuje novi svjetonazor, traži dijalog i interdisciplinarnost u rješavanju postojećih problema, uvodi neznanstvene elemente u istragu poput duhovnih i čudorednih vrijednosti, potiče na kreativnost znanstvenika, na domišljatost te stavlja čovjeka pred izazov⁵⁸ koji može uroditi novim idejama, vrijednostima, stavovima, mišljenjima i rješenjima.

Spomenut ćemo neke od tih izazova.

Za početak valja postaviti dva pitanja - tko je to čovjek i u kojoj mjeri je slobodan. Pitanja su to ljudskog dostojanstva i slobode.

Od odgovora na ta pitanja zavisi sve ostalo.

Upravo u tome se i vidi čitav paradoks. S jedne strane stvaranje bioetike ovisi direktno o antropološkom shvaćanju čovjeka, a s druge strane ta činjenica postaje kritična jer postoji veoma puno antropologija.

Stoga i postoji onoliko bioetika koliko postoji i antropologija koje bioetike slijede.

4.1. Etika u modernoj znanosti

Moderna znanost često zahtijeva *apsolutnu slobodu* istraživanja kao jedinu vrednotu. Po tom modelu dobro nije u onome što se vrši,

⁵⁸ Usp. V. VRČEK, „Čuvanje i razvoj stvorenog“.

već u onome *kako* čovjek to vrši ili ne vrši. To *kako*, zapravo znači kako hoće. Tako je *moralno dozvoljeno sve ono što čovjek vrši slobodno*. Jedina postojeća vrednota je sloboda koja postaje i norma djelovanja. Po tom modelu je onda opravdan i dozvoljen slobodni pobačaj, eutanazija, samoubojstvo, itd. Takav stav je u današnjoj bioetici veoma čest: *ako se ne ometa sloboda druge osobe i ako je izbor bio slobodan, nema nikakva motiva da se negira dozvoljenost abortusa*.

Kršćansko-moralni sud veli da to preveliko uzvisivanje ljudske slobode vodi samom uništavanju slobode. Uzeta apsolutno, sloboda onda postaje snaga razjedinjavanja društva, a i samoga čovjeka. No, treba priznati da je čovjek slobodan, jer bez toga nema moralnosti, ali je čovjek i biće suodnosa s drugim *ti* koji isto tako ima svoju slobodu (tvoja sloboda prestaje ondje gdje počinje pravo drugoga čovjeka). Tako je moja sloboda u suodnosu sa slobodom drugih, kao i njihova prema meni. Ishod tih suodnosa može biti dvostruk: *sukob ili suradnja*. Sukob se obistinjuje kada se vlastita sloboda nameće slobodi drugoga: *pobjeđuje tko je jači*. Na taj se način stvaraju razne nepravde i diskriminacije. Suradnja se obistinjuje kada se dvojica slažu u nekoj stvari od zajedničkog interesa, ali ne nameću svoju slobodu već se dogovaraju o svemu.

Postoji i drugi stav u modernoj znanosti, onaj *sociološko-utilitaristički*. Za taj stav bitna je kultura određene države, u određenom vremenu. Pod kulturom ovdje mislimo veoma široko: tekući običaji, utjecaj masmedija, ekonomsku dominantnu moć, postojeće pozitivno zakonodavstvo. To su osnovni nosioci kulture, a oni se mijenjaju u prostoru i vremenu, što onda znači da takvo etičko ponašanje postaje relativno i promjenljivo. U biologiji i medicini se onda postupa *pragmatički*, tj. samo što koristi određenom momentu ili narodu. Premda ovaj model zaslužuje svaku kritiku, on je u našoj eri moralnog relativizma, ekonomskog bogatstva i kulturi utilitarizma i hedonizma, veoma čest i njemu često pribjegavaju razni biolozi i medicinari.

Postoji i stav *tehnološke znanstvenosti*. To je pravi filozofski stav raznih istraživača i tehničara. Osnovno polazište je da je sve podvrgnuto manipulaciji, pa i sam čovjek i njegove životne moći već u samom izvoru. To je tzv. *totalna manipulacija*. Ovdje se manipulacija shvaća ne samo kao puka mogućnost, već kao zadatak ili neko poslanje koje je povjereno čovjeku - znanstveniku. Tako manipulacija postaje kao neki etički imperativ. Ishod svega je onda slijedeći: *sve što je tehnički moguće, to je i*

moralno dozvoljeno. Ostvarivanje manipulacije je *dobro u sebi*.⁵⁹

Ovaj model uopće ne postavlja glavno pitanje: *je li sve što je tehnički moguće i moralno dozvoljeno?* Tako je znanstvenost zapravo bez ikakve etike ili je njegova etika slijedeća: svaki je pokus koji unapređuje znanost u sebi vrednota, dakle dobar. To je upravo njegova najveća zabluda i najveća opasnost za čovječanstvo jer po toj etici *činjenica* postaje *vrednota*, a čovjekova *moć* nad stvarnošću sama sebi svrhom. Time čovjek sam postaje autonomni i apsolutni gospodar svega. Jedini zakon bi bio opet isključivo i jedino *zakon jačega*.

4.2. Kršćansko - personalistički model

Etički model koji je ponajviše, čini se, dostojan čovjeka i koji je kadar promovirati čitavu istinu o čovjeku i životu jest *personalistički model* jer taj model nalazi moralni kriterij *u samom čovjeku ukoliko je osoba*. Upravo jer je osoba, čovjek posjeduje objektivnu vrijednost, koja je transcendentna i nedodirljiva, a kao takva onda i *normativna*.

Kršćanska objava upravo rasvjetljuje to uzvišeno dostojanstvo i veličinu čovjeka: čovjek je stvoren na sliku i priliku Božju, razuman i slobodan je pozvan na suživot s Bogom. Utjelovljenje Božjeg Sina je najveće svjedočanstvo tog dostojanstva i čovjekove vrijednosti. On se utjelovio i otkupio sve ljude. Papa Ivan Pavao II. o tome misteriju zgodno veli: „U toj dimenziji čovjek ponovno nalazi veličinu, dostojanstvo i vrijednost svoje čovječnosti. U otajstvu otkupljenja čovjek biva iznova ‘izražen’ i na neki način iznova stvaran. On biva iznova stvaran!“⁶⁰

Da je osoba objektivni moralni kriterij, čovjek uviđa i svjetlom svoga razuma. Naime svi su pravници, filozofi prava, moralni filozofi i teoretičari jednoglasni u tvrdnji da ljudsko društvo bez te osnovne istine ne bi moglo opstojati, ako je i samo društvo emanacija osobe. Društvo je, naime, radi osobe i na službu osobi. Čovjek - osoba je nedodirljiv ne samo zato što živi i što ima pravo na život. Slično pravo bi imala i životinja jer i ona živi. Čovjekov život je nepovrediv jer je čovjek *osoba*. Osoba znači sposobnost samokontrole i osobne odgovornosti, života u istini i po moralnom redu. Osoba ima egzistencijalnu narav i ne ovisi o dobi, o fizičkim ili psihičkim danostima, već o duhovnoj duši koja se nalazi u svakom čovjeku. Osobnost može biti i nesvjesna kao kad čovjek spava,

⁵⁹ O manipulaciji usp. B. HÄRING, *Medicina e manipolazione*, (Roma: Ed. Paoline, 1977.); J. ENDRES, *L'uomo manipolatore* (Roma: Ed. Paoline, 1974.).

⁶⁰ RH, br.10.

ali je i tada treba poštovati. Moguće je i da se ne ostvari kad nedostaju psihofizički preduvjeti kao kod luđaka ili idiota, ali ona i tamo postoji i kulturni čovjek je uvijek poštuje. Ona može biti skrivena kao u embriju, ali je već i tada nosilac osobnih prava i embrij nije stvar već subjekt.⁶¹ Sama zabrana ubojstva je kruna čovjeka kao osobe, tj. nikada ga se ne smije tretirati kao stvar. I poštivanje čovjeka kao osobe je osnovni zahtjev koji nikada ne smije postati upitan. Od toga zavisi dostojanstvo, blagostanje i opstanak čovječanstva.

Iz svega rečenog proizlazi jasan zaključak: dobro je sve što čuva, brani, ozdravlja i promiče čovjeka kao osobu, a zlo je sve što prijeti, napada, vrijeđa, strumentalizira i uništava čovjeka kao osobu.

Stoga i u bioetici čovjek - osoba je bitni moralni princip. Čovjek je *živo biće, on posjeduje život*. I samo po tom kriteriju čovjekovu osobu i život svatko mora poštivati i na osnovu toga treba prosuđivati svaki zahvat na čovjeku.

Kršćanstvo onda i posjeduje neke svoje istine:

- *čovjek je jedinstveni totalitet*, i to kao tjelesno-psihičko-duhovno biće. To znači da ljudsko tijelo nije samo kompleks organa i funkcija s kojima se može po miloj volji raspolagati, već je ono kao *znak* kroz koji se pokazuje čovjek ili *mjesto* u kojem se čovjek ostvaruje;

- *čovjek je i racionalno biće*, ako je on i *živ i u odnosu s drugima*. Stoga svaki čovjekov problem ima i društvenu dimenziju, te je stoga i nužno da i na biološko-medicinskom planu postoje zajedničke norme;

- *čovjek je slobodno i odgovorno biće*. On je obdaren razumom, voljom i ljubavlju, te stoga i ne smije biti samo običan *pacijent* koji samo pasivno prihvaća ono što mu drugi čine;

- *čovjek je etičko biće*. Po toj svojoj dimenziji čovjek se otvara vrednotama i konačno vječnoj Vrednoti, a to u njemu nije nešto nasilnoga već spontanoga i naravnoga;

- *čovjek ima osnovno pravo na život* jer kao čovjek - osoba može živjeti svoje vrednote i ostvarivati svoja prava.

5. Izazov biotehnologije

Ostaje pitanje za kraj: je li i zašto dostignuća znanosti predstavljaju izazov? Jasno da nam izazov ne predstavlja sam razvoj i dostignuće znanosti jer je Crkva uvijek razvijala znanost i smatra da se vjera i znanost

⁶¹ Usp. R. GWARDINI, *Il diritto alla vita prima della nascita* (Vicenza: Morcelliana, 1985.), 19-21.

ne nalaze u opoziciji. Izazov nije toliko ni u samim pokusima na području biogenetike i biomedicine, već je istinski izazov samo usmjerenje tih znanosti, pravca koji su uzele, odnosno njihovih stavova o životu i čovjeku.

Najveći je izazov u tom pravcu ekspanzija biotehnoških znanosti. Naše 21. stoljeće već je nazvano „biotehnoškim stoljećem“⁶² u kojem će se dogoditi kraj industrijske ere, a započet će, kako neki predviđaju, nova operativna matrica koja će u mnogočemu izmijeniti naše živote. U tom stoljeću će „biomaterijal omogućiti trijumf ekonomije nad politikom, što je već započelo u informatičkom dobu. Ono će proizvesti snage jače od ijednog nacionalizma i snažnije od svih armija na svijetu“.⁶³ Predviđa se da će moć tehnologije biti zastrašujuća, a sve njezine oznake isključivo su „tehnopoetske“, kao npr.:

- stvaranje života u laboratorijima;
- određivanje dječjeg spola i genske konstrukcije;
- proizvodnja farmakogenoma koji će direktno utjecati na individualni genotip;
- usavršavanje programa koji će preko gena isključiti svaku virozu i bolest,
- genski izvedene preventivne terapije će zaustaviti rak, bolesti srca, AIDS i razne druge bolesti;
- popravak moždanih oštećenja, kao i stanica kralježnice;
- proizvodnja proteina koji će pobijediti infekcije i rješavati probleme, kao što je zaostatak u rastu;
- mogućnost kloniranja ili dupliciranja sisavaca, kao i čovjeka;
- kontroliranje starenja i pretilosti;
- uzgajanje životinja za transplantaciju ljudskih organa barem za 50 % bolesti;
- proizvodnja jeftinih „transgenih“ biljaka od kojih će se proizvoditi vakcine koje će biti dostupne i siromašnima diljem svijeta u suzbijanju bolesti koje su ih pratile kroz stoljeća;
- proizvodnja stabala koja će narasti za nekoliko godina umjesto

⁶² Usp. J. RIFKIN, *The Biotech Century* (New York: Penguin Putnam Inc., 1998.); hrv. Izdanje: *Biotehnoško stoljeće. Trgovina genima u osvit vrlor novog svijeta* (Zagreb: Jesenski i Turk-Hrvatsko sociološko društvo, 1999.); C. B. MITCHELL, „Ethical Challenges“, J. F. KILNER - C. C. HOOK - D. B. UUSTAL (ur.), *Cutting-Edge Bioethics. A Christian Exploration of Technologies and Trends* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2002.), 181.

⁶³ R. W. OLIVER, *The Coming Biotech Age: The Business of Bio-Materials* (New-York: McGraw-Hill, 2000.).

za 50 ili 100, što će u potpunosti promijeniti drvenu ekonomiju i petrokemijsku industriju;

- proizvodnja najsnažnijih konaca i najmoćnijih ljepila od insekata i kukaca;

- biološka vrsta kompjutora koji će biti brži od današnjeg tisućama puta;

- biološko-elektronički nosovi, jezici, uši i glave i industrijskih i konzumnih dobara u asistenciji i prevenciji zdravlja;

- proizvodnja biosintetičke kože, krvi i kostiju za zamjenu;

- pronalazak i uporaba novih, gotovo besplatnih, izvora energije;

- nova postrojenja koja će hvatati i skladištiti sunčevu energiju u hladnom vremenu, a u toplom je odbijati što će smanjiti troškove energije;

- „oštroumni miš“ koji će moći zaustaviti čovjekovo starenje.⁶⁴

Budućnost, dakle, uz pomoć biotehnologije, može donijeti mnogo dobra kako se nadaju mnogi zagovornici biotehnologije. U našem dobu znanost poprima sve veću ulogu i ona će sigurno „kraljevati“⁶⁵ a ne samo imati moć nad prirodom. No, problem znanosti sastoji se u tome da ona postaje podanička jer ponajviše ovisi o političkim odlukama, a sve manje sama procjenjuje i donosi takve odluke. Profesor Jošt navodi primjere gdje ona služi ekonomskim i političkim interesima, kao što je zaraza HIV-om koja se prenijela u osamdesetim godinama transfuzijom krvi; kao što je epidemija Creutzfeldt-Jacobove bolesti ili poznatije pod pojmom „kravljeg ludila“ (BSE) u Engleskoj i drugim državama.⁶⁶

U današnjem demokratskom društvu znanstvenicima je oduzeta moć etičkog prosuđivanja. „Rasprave oko genski izmijenjenih organizama i presađivanja organa pokazuju da javno shvaćanje novih tehnologija manje ovisi o znanosti, a više o ukupnoj procjeni moći glavnih sudionika u raspravi i tihom prihvaćanju i ozakonjenju podnesenih, više ili manje znanstvenih argumenata.“⁶⁷ Tako je američka Agencija za hranu i lijekove (FDA) na tržište već davno pustila nedovoljno ispitano genski izmijenjenu hranu, unatoč tužbama nekih znanstvenika, aktivista i svećenika, dok je istodobno lažno širila vijest o općem konsenzusu znanstvenika o sigurnosti te hrane.

U svemu tome znanstvenici su poprilično suzdržani i zbog

⁶⁴ Usp. R. W. OLIVER, *The Coming Biotech Age*, 36-37.

⁶⁵ To je izjava jednog britanskog ministra, usp. M. JOŠT - Th. S. COX, *Intelektualni izazov tehnologije samouništenja* (Križevci: Ogranak Matice Hrvatske, 2003.), 17.

⁶⁶ Usp. M. JOŠT - Th. S. COX, *Intelektualni izazov tehnologije samouništenja*, 18.

⁶⁷ M. JOŠT - Th. S. COX, *Intelektualni izazov tehnologije samouništenja*, 19.

saznanja da su znanstvene činjenice samo prolazne i promjenljive, ali još više zbog „autoriteta koje to znanje dobiva u političkom okruženju.“ (Jošt) Znanost danas ima veoma uzvišeni položaj u društvu, ali ona izdaje svoju zadaću stvaranja znanja koje pomaže razumijevanju i promicanju života na zemlji. Time znanost upada u krizu jer gubi svoju ulogu ispravnog procjenitelja stvarnih vrijednosti budući da ovisi o politikama svojih država i vlada.⁶⁸

Današnja znanstveno-tehnološka čovjekova moć postaje ogromna, s jedne strane, a s druge sama znanost, jednako kao i mnogi znanstvenici, ne žele imati ništa s etikom i odgovornošću. U tom smislu već mnoge etičare zastrašuje i sama mogućnost rađanja života u laboratoriju, pogotovo ljudskog, kloniranog. Time se radikalno mijenja životna postavka i takvo dijete gubi svoje ljudsko dostojanstvo, shvaća se samo kao pojedinac, možda kao i svaka druga roba bez neke određene vrijednosti i dostojanstva.⁶⁹ Takav stav u ovom razdoblju postmoderne genetike vodi ne samo u nesigurnu budućnost već je i dosta neodgovoran. Samo kloniranje i istraživanje na matičnim stanicama zahtijevaju daleko više opreznosti i odgovornosti.⁷⁰

I samo genetičko inženjerstvo, posebice ono na matičnim, germinalnim stanicama može promijeniti samu ljudsku vrstu, što ljude užasava, tako da već neki mislioci govore o „post-humanoj“ naravi.⁷¹ Velik izazov predstavlja i *patentiranje gena*, tj. prisvajanje gena kao „vlastitog imetka“. Tako se i sama ljudska narav pretvara u posjedovanje, u privatno vlasništvo, a ljudska narav prestaje biti jednaka za sve ljude. Korist od genskih informacija tako mogu imati osiguravajuća društva i poduzetnici koji će time manipulirati i tako vršiti najobičniju diskriminaciju.⁷²

Valja spomenuti i izazov sve većeg razvoja *kibernetike* kao znanosti „o procesima regulacije i zakonitostima toka informacija u

⁶⁸ Usp. J. SUURKÜLA, *Dysfunctional science – Towards a „pseudoscientific world order“?*, PSRAST, March 14, updated on January 20, 2002. <http://psrast.org/crisisofsci.htm>.

⁶⁹ Usp. CH. W. COLSON, „Can We Prevent the ‘Abolition of Man’?“, CH. W. COLSON - N. M. de S. CAMERON (ur.), *Human dignity in the Biotech Century* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004.), 16.

⁷⁰ Usp. M.-L. LABAT, „Human stem cells: Scientific and ethical aspects“, J. GLASA (ur.), *Ethics of human genetics. Challenges of the (Post) Geneomic Era* (Bratislava: Charis-IMED Fdn., 2002.), 67-68.

⁷¹ Usp. CH. W. COLSON, „Can We Prevent the ‘Abolition of Man’?“, 19; L. M. BUCCI - M. PAGANELLI - A. VENTURA - F. VENTURA, „Osservazioni etiche e implicazioni medico-legali in materia di ‘Test Genetici’“, *Medicina e Morale* 4 (Roma 2005.), 799-810.

⁷² Usp. . CH. W. COLSON, „Can We Prevent the ‘Abolition of Man’?“, 19.

tehnici i u biološkim sustavima“.⁷³ Upravo njezina današnja dostignuća su na području živčanog sustava s pomoću kompjutora postala ogromna tako da nam već prijete „neuro“ - i „memory-chipovi“, itd.⁷⁴

Uz brzi razvoj *nanotehnologije* koja još više omogućuje razvoj kibernetike, kao i promjene ljudskog genoma, budućnost postaje još upitnija. Naime nanotehnologija je „tehnologija submikroskopskih čestica...To je konstrukcija živih i neživih materijala, od atoma pa naviše. Ona obuhvaća informatiku, robotiku, senzore, svemirske materijale, neuronsku znanost.“⁷⁵ Ime je dobila po nanometru koji je milijardeti dio metra. Dovoljno je napomenuti da je jedna DNA molekula 2,3 veličine nanometra. Nanotehnologija, zapravo, želi proizvesti znatne promjene na čovjeku i postići „tehnologijsku besmrtnost“. Tu želju za produživanjem života i poboljšavanjem čovjeka uporabom biotehnoških sredstava već zastupaju filozofi *transhumanizma*.⁷⁶

⁷³ *Rječnik hrvatskoga jezika*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža (Zagreb: ŠK, 2000.), 445.

⁷⁴ Usp. C. CH. HOOK, „Techno sapiens“, CH. W. COLSON - N. M. de S. CAMERON (ur.), *Human dignity in the Biotech Century*, 76-80.

⁷⁵ M. JOŠT - Th. S. COX, *Intelektualni izazov tehnologije samouništenja*, 22.

⁷⁶ Usp. C. CH. HOOK, „Techno sapiens“, 80-85. Zanimljiva je i povijest transhumanizma. Teolog Joseph Fletcher se može smatrati začetnikom, uz bioetiku, i transhumanizma jer je u genetici i drugim znanostima gledao poboljšavanje, a ne samo liječenje ljudskih uvjetovanosti. U svojem djelu 1974. *The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette*, tražio je da roditelji imaju pravo na gensku kontrolu svoje djece. Oni ili država bi morali upotrebljavati maksimum mogućnosti što im ih daje znanost da usmjeravaju svoju reprodukciju i evoluciju, a ne se prepustiti slučaju. Predložio je i ideju da se stvore nadljudi koji bi bili genski modificirani na osnovi ljudskog i životinjskog kojima bi se mogli prepustiti opasni poslovi u društvu. Smatrao je da znanost i tehnologija mogu poboljšati ljudski život, te stoga čovječanstvo i mora tražiti ta poboljšanja. Međutim, pravi transhumanizam započinje 1980-ih na Universityju of California u Los Angelesu. Tu je predavao futurist John Spencerkoji je na Space Tourism Society ostvario neke transhumanističke ideje vezane uz prostor. Natasha Vita-More (prethodno Nancie Clark) otvorila je „Breaking Away“, mjesto gdje su se mogli okupljati transhumanisti i drugi futuristi. U međuvremenu je u Australiji Damien Broderick, pisac fantascientiae, napisao knjigu *The Judas Mandala*. 1982. Natasha je napisala *Transhumanist Arts Manifesto*, a poslije je napravila i tv spektakl „TransCentury UPdate“, što ga je gledalo preko 100.000 gledatelja.

1986. je Eric Drexler objavio knjigu o nanotehnologiji stvaranja - *Engines of Creation*. Nešto poslije Alcor Foundation u Kaliforniji postaje centar futurista gdje se govorilo o poboljšavanju čovjeka. Danas 'Extropy Institute' i World Transhumanist Association predstavljaju najjače transhumanističke organizacije, a Oxfordski profesor Nick Bostrom je najznačajniji filozof koji ima i svoju web stranicu: www.nickbostrom.com.

Transhumanizam ili posthumanizam je nova filozofska škola koja smatra da je dozvoljena uporaba tehnologije (neurotehnologije, biotehnologije i nanotehnologije) kako bi se poboljšao čovjek. Kako njegov ideolog N. Bostrom veli, to je „proučavanje sredstava i zapreka za čovječanstvo koje upotrebljava bilo tehnološka bilo racionalna kako bi postali posthumani, kao i proučavanje sukladnih etičkih problema. „Posthumani“ je termin za ljudska bića koja su puno razvijenija od današnjih“. Do posthumanih bića će se stići ako „budemo sposobni ovladati današnjom našom prirodom i dati joj višu kvalitetu i tako na radikalna način proširimo svoje sposobnosti“.77 Taj novi čovjek, zapravo, neće biti više čovjek u današnjem značenju jer će biti toliko izmijenjen da više i neće pripadati ljudskoj vrsti. Filozofski ideal ove škole je sličan idealu prosvjetiteljstva, s tom razlikom da je izmiješan s postmodernim etičkim relativizmom i etičkim skepticizmom.78 Transhumanistička misao odbacuje činjenicu da je ljudska narav nešto trajnoga. U prirodi, posebice u onoj ljudskoj, nema ništa svetoga što bi bilo dostojno poštivanja i zaštite. Sve je promjenljivo i podložno umjetnoj manipulaciji. Upravo stoga transhumanizam i kritiziraju kao pravac čiste oholosti.79

Zaključak

U moderno doba znanost se pretvorila u moć nad prirodom i životom i prestala je biti *vrlinom* (Aristotel). No, time je ona postala i *opasna* za čovjeka i život općenito te se od nje počinje tražiti onda ne samo moć već i *odgovornost*. Dakako, nije odgovorna znanost kao takva, već čovjek koji je izvodi i primjenjuje. Tako se danas već govori ne samo o *ontološkoj*, već o *filoničkoj* čovjekovoj odgovornosti za sva živa bića i za sve vrste, tj. riječ je o biocentričnoj odgovornosti prema mjerilima univerzuma života. Time je „čovjek nadišao antropološki okvir odgovornosti i *de facto* dospio u teološku dimenziju odgovornosti“.80

Velika obnova znanosti je započela s F. Baconom (instauratio

77 N. BOSTROM, PhD, www.nickbostrom.com; Rad je objavljen i u: *Journal of Evolution and Technology* 9 (2002.) First version: 2001. Najnoviji njegov rad je „In Defense of Posthuman Dignity“, *Bioethics* 19 (2005.), 202-214.

78 Usp. N. BOSTROM, *Transhumanist Values*; www.nickbostrom.com.

79 Usp. C. CH. HOOK, „Techno sapiens“, 87-88; F. FUKUYAMA, „Biotechnologie, la fine dell'Uomo“, *Corriere della sera*, 10 febbraio.

80 A. ČOVIĆ, *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe* (Zagreb: Pergame-na, 2004.), 9.

magna) što je odredilo put znanosti sve do danas s ciljem da se *ovlada prirodom u korist čovjeka*. Tako usmjerena znanost je zaboravila na svoju etičku dimenziju i otvorila Pandorinu kutiju te je čitav svijet počeo grcati u problemima.

U nekim znanstvenim, uglavnom filozofsko-etičkim krugovima, se stoga i počinje govoriti o dovršenosti novovjekovlja i početku „nove epohe“ u kojoj treba pokazati duh očuvanja prirode, a ne više duh ovladavanja, te se naglašava kako moralne obzire treba imati prema svim živim bićima.⁸¹ I ne samo to, nego se ističe odgovornost i prema onim bićima koje mi nećemo upoznati, ali smo im dužni očuvati uvjete za egzistenciju, barem one biološke, koje smo i sami dobili u nasljeđe, kao dar. Eto, u taj kontekst valja smjestiti europsku ideju *principa opreznosti*.

⁸¹ Usp. A. ČOVIĆ, *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*.

PAVLOVE SMJERNICE KRŠĆANSKIM OBITELJIMA U GRČKO-RIMSKOM SOCIJALNOM OKRUŽJU

Mato ZOVKIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH - 71000 SARAJEVO

Sažetak

Autor u ovom egzegetskom prilogu predstavlja Pavlove smjernice kršćanskim bračnim parovima i obiteljima u grčko-rimskom okružju, razlikujući nadahnutu poruku od socijalnih stereotipa grčko-rimskih propisa o kućnom redu. Nakon što je skrenuo pozornost na nejednakost među bračnim partnerima i okrutno zlostavljanje robova od strane njihovih vlasnika, iznosi sintezu Pavlovih ohrabrenja kršćanima u braku, kršćanskim robovima i robovlasnicima u 1 Kor 5 – 7 te u Flm. Veoma zagonetni grčki izraz u 1 Kor 7,21 all ei dynasai eleutheros genesthai, mallon hrēsai traži objekt koji treba pretpostaviti, a on može biti „douleia – ropstvo“ ili „eleutheria – sloboda“. Tako značenje može biti: neka se robovi otarase svoga stanja svim zakonitim sredstvima ili neka ostanu robovi imajući na umu svoje eshatološko iščekivanje. Ovisi od dvaju pretpostavljenih objekata. Komentatori u vremenu patristike upotrebljavali su Poslanicu Filemonu da potiču na humano postupanje prema robovima u kršćanskim obiteljima, ali su tek od petog stoljeća pojedini teolozi počeli zagovarati oslobođenje robova u kršćanskom društvu pod utjecajem ove kanonske poslanice.

Propisi o kućnom redu u Ef 5,21 – 6,9 stoljećima su bili tumačeni u skladu sa socijalnim iščekivanjem u patrijarhalnim društvima: žene se imaju pokoravati svojim muževima, djeca roditeljima i robovi gospodarima. Nastajanjem egalitarnih društava komentatori su počeli razlikovati objavljenu nauku o obiteljskim odnosima od socijalnih stereotipa ovog deuteropavlovskog autora. Temeljno načelo ugrađeno je u 5,21 gdje kršteni članovi obitelji bivaju potaknuti da se brinu jedni za druge iz poštovanja prema Kristu. Grčko-rimska uporaba metafore o tijelu i glavi bila je često zloupotrebljavana od strane kršćanskih tumača Ef za naglašavanje socijalnih sputavanja i nejednakosti u ime Božje. Pavlovo učenje o međusobnom odnosu kršćanskih muževa i žena, roditelja i djece, gospodara i robova sastavni je dio njegove vjere u Isusa koji je proslavljeni Gospodin te s kojim su pojedini vjernici osobno povezani po svome krštenju i o Crkvi kao socijalnom tijelu Krista gdje članovi mogu i trebaju služiti jedni drugima.

Ključne riječi: grčko-rimsko socijalno okružje, nauk Pavla i deuteropavlovskog autora Ef, muževi, žene, djeca, robovi, metafora, egalitarno društvo.

Kolega Jozić pisao je disertaciju o obiteljskom ćudoređu u Bosni a kao profesor istraživao je pitanja oko obitelji i prokreacije, osobito u vezi s enciklikom Pavla VI. *Humanae vitae* iz god. 1968. Ja sam kao bibličar pisao o četvrtoj zapovijedi, o braku kao savezu koji je odraz Božje savezničke vjernosti te o obitelji Tobije i Sare. Ženidba i obitelj su privlačne teme biblijske teologije.¹ U novije vrijeme bibličari koji uvažavaju sociološki pristup svetim tekstovima sve više istražuju obitelj u svjetlu socijalnih prilika vremena kada su nastajali pojedini sveti spisi.² Tragom tih istraživanja ovdje iznosim Pavlove smjernice kršćanskim obiteljima u socijalnom okružju njegovih povijesnih čitatelja. Dakako, ne zapostavljamo činjenicu da je Pavao Židov koji osnove vjere i učenja o obitelji uzima iz židovskih Pisama i iz Isusova učenja.

1. Nejednakost partnera i zlostavljanje robova u grčko-rimskim obiteljima

Pavao Taržanin odrastao je kao Židov dijaspore te se nakon susreta s uskrslim Kristom na putu za Damask osjećao pozvanim da propovijeda evanđelje u grčko-rimskim *urbanim* sredinama: „Kad se Onomu koji me odvoji već od majčine utrobe svidjelo otkriti mi Sina svoga da ga navješćujem među poganima, odmah ... odoh u Arabiju pa se opet vratih u Damask“ (Gal 1,15-17; slično u Rim 1,14-15; 15,16).³ Ne zapostavljajući svoj židovski obiteljski identitet i teološku naobrazbu, evangelizaciju pogana smatrao je osobnim Božjim pozivom te načinom da stekne

¹ Usp. natuknice „Zaručnik/Zaručnica“, „Žena“, Ženidba“, *Rječnik biblijske teologije*, 1504-1509; 1543-1554. Settimio CIPRIANI, „Matrimonio“, *Nuovo dizionario di teologia biblica* (Cinisello Balsamo [Milano]: Edizioni paoline, 1988.), 919-930. Alice L. LAFFEY - Jerome H. NEYREY - Thomas NAIRN, „Family“, *The Collegeville Pastoral Dictionary of Biblical Theology* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996.), 306-313. Na hrvatskom Celestin TOMIĆ, *Uzvišena tajna. Ljubav i obitelj u biblijskoj i liturgijskoj poruci*, (Zagreb: 1974.). Papa IVAN PAVAO II., *‘Nije dobro da čovjek bude sam’. Govori o ljubavi i braku prema prvim poglavljima Knjige Postanka* (Zagreb: Župni ured Majke Božje Lurdske, 1980.). *Obitelji, postani što jesi. Radovi sa simpozija o Pobudnici pape Ivana Pavla II. ‘Familiaris consortio - Obiteljska zajednica’ u Đakovu 28. do 30. studenog 1983.* (Đakovo: Biskupski ordinarijat, 1984.).

² Usp. Carolyn OSIEK - David L. BALCH, *Families in the New Testament World. Households and House Churches* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997.).

³ Usp. Wayne A. MEEKS, *The First Urban Christians* (New Haven and London: Yale University Press, 1983.), 9-73. Beverly Roberts GAVENTA, „To Preach the Gospel: Romans 1:15 and the Purpose of Romans“, u zbornom djelu Udo SCHNELLE (ur.), *The Letter to the Romans* (Leuven: Peeters, 2009.), 179-195.

unutarnji mir i sreću: „Jer što navješćujem evanđelje, nije mi na hvalu, ta dužnost (*anankē*) mi je. Doista, jao meni ako evanđelja ne navješćujem“ (1 Kor 9,16). Ovaj tekst stoji u okviru poglavlja o ispravnom prakticanju kršćanske slobode gdje Pavao krštenicima Korinta stavlja za primjer svoje odricanje od prava na izdržavanje u djelu evangeliziranja. On se toga prava odriče te želi da se i drugi krštenici odgovorno služe svojom slobodom.⁴ Ovdje Apostol pogana upotrebljava grčku riječ *anankē* koja označuje silu, potrebu, sudbinu. On podsjeća na Jeremijinu i Amosovu potrebu da proročki djeluju unatoč teškoćama i neuspjesima (Jr 1,6-7; 20,9; Am 3,6). Služi se ovim grčkim pojmom da izrekne neotklonjivu snagu Božjeg poziva ali i svoju unutarnju sreću u tom svetom poslu.⁵

Očekivao je da njegove poslanice budu čitane na liturgijskim skupovima krštenih muškaraca i žena koji su se okupljali na euharistiju kao tjedni spomen-čin Kristove smrti i uskrsnuća (1 Sol 5,27; 1 Kor 5,4-5; 16,19-20; Kol 4,16). Krštene pogane podsjeća da su kršteni „*eis Hriston – na Krista*“ i tako se „obukli“ u Krista. Stoga „nema više: Židov-Grk! Nema više: rob slobodnjak! Nema više: muško-žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu“ (Gal 3,26-28). Ovdje Pavao pokazuje da poznaje socijalni položaj i socijalne strukture kod svojih naslovnika. Budući da je u neposrednom kontekstu važno samo „nema više: Židov-Grk“, mnogi znanstvenici zaključuju da je Gal 3,26-28 dio pretpavlovske krsne formule: „Pavao je navodi da istakne novost novog društva bez diskriminacije. U dimenziji vjere nitko nije viši ili niži od bilo koga drugoga. Ova formula je radikalna ako se čita u kontekstu grčko-rimskog društva koje je bilo veoma rasloženo i meritokratsko te židovskog društva koje se smatralo višim od drugih naroda zato što je imalo Toru. Radikalno je u ovoj tvrdnji to što dotiče ne samo etničke i religijske elemente nego također socijalne i kulturne. U društvu koje je bilo odano patrijarhatu i ropstvu čuti da više nema robova ni slobodnjaka ili da su muškarac i žena jednaki, značilo je podupirati utopijsko društvo koje je san i cilj svih marginaliziranih i onih prema kojima se postupa nepravedno“.⁶ U ovom krsnom tekstu Pavao ne nagovara

⁴ Usp. Anto POPOVIĆ, „Sloboda i služenje prema 1 Korinćanima 9,19-23: ‘Slobodan ... u zakonu Kristovu‘“, u: *Od slike Božje do Božjeg sinovstva. Povezanost Staroga i Novoga zavjeta na primjeru egzegetsko-teološke analize odabranih svetopisamskih tekstova* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.), 215-247.

⁵ Usp. Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians* (New Haven and London: Yale University Press, 2008.), 367-368.

⁶ Elza TAMEZ, „Galatians“, William R. FARMER (ur.), *The International Bible Commentary. A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century* (Collegeville, Minnesota: A Liturgical Press Book, 1998.), 1665.

obraćenike s poganstva da se pobune protiv tiranije i ropstva u Rimskom Carstvu svojega vremena; ne nadomješta suprotstavljene religijske, socijalne i seksualne parove, nego prikazuje novo dostojanstvo svih krštenih muškaraca i žena u Kristu pomažući im da podnose nepravednu diskriminaciju i socijalne razlike svojega vremena.

Istraživanje grčko-rimskih obitelji još je u razvoju, jer znanstvenici stupnjevito preuzimaju rezultate arheoloških iskapanja, proučavaju grobne natpise, drame (osobito tragedije), satiričke pjesme te djela filozofa, liječnika i zakonodavaca. Ovdje nas zanimaju rezultati istraživanja o obitelji u prvom stoljeću nove ere, ali još nema sigurne i zaokružene slike o grčko-rimskim obiteljima u gradovima i provincijama Pavlova vremena.

Po zakonu djevojka se mogla valjano udati već s dvanaest godina, ali rimski mladići čekali su dob iznad dvadeset da bi sklopili brak. M. V Hubbard iznosi primjer Kvintilija kojemu je žena umrla kad joj je bilo osamnaest godina nakon što mu je rodila dva sina, a on je već bio prešao četrdesetu kada se oženio. Obitelj mladenke trebala je namaknuti miraz koji se sastojao u novcu ili u određenim dobrima, jer što je miraz bio obilniji, djevojka je imala bolju priliku za udaju. „Iako ljubav nije bila posve nevažna, ona nije bila najvažnija briga. Roditelji su odabirali partnera za svoje dijete na temelju financijske podloge – može li nevjesta donijeti značajan miraz u obitelj? Ili socijalna i politička prednost – je li mladoženja iz ugledne obitelji i odgovarajuće klase? Dok su mnogi cinici i stoici izbjegavali brak radi nesmetanog bavljenja filozofijom, Epiktet (od oko 50. pr. Kr. do oko 130. po Kr) brani odluku filozofa Kratesa da se oženi ističući da se radilo o ‘posebnim okolnostima romantične ljubavi’. Tvrdi da je to ‘sasvim drukčije od običnih brakova.’“⁷

Zajednicu muškarca i žene rimski zakon priznavao je kao zakoniti brak (*matrimonium, connubium*) samo ako su oboje partnera rimski građani. To su bili „ispravni“ brakovi (*iusta matrimonia*), dok su drugi bili „neispravni“ (*iniusta matrimonia*). Priležništvo u kojem su jedan ili oba partnera bili robovi službeno je nazivano *contubernium* – zajedničko kućanstvo. Žena udajom nije prešla potpuno pod vlast muža jer joj je vlastiti otac i dalje ostajao *paterfamilias*, što je značilo da miraz koji je donijela biva vraćen njezinoj obitelji ako dođe do rastave braka. Iako su druga bračna zajedništva službeno bila smatrana nezakonitima, nisu smatrana nemoralnima. Na grobnim natpisima bivši robovi odnose se jedno prema drugome kao muž i žena. Rimski *familia* sastojala

⁷ Moyer V. HUBBARD, *Christianity in the Greco-Roman World* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010.), 184-185.

se od nekoliko kućanstava pod zakonskom vlašću nadležnog oca (*paterfamilias*). Muž i otac imao je totalnu kontrolu nad obiteljskim vlasništvom. Dok se od muževa i žena očekivalo da izbjegavaju spolnu nevjernost, društvo je strože kažnjavalo žene za nevjernost. Plutarh, pišući pod kraj prvog stoljeća, u svojem djelu *Savjet oženjenima* očekuje da u dobrom domaćinstvu svaku djelatnost obavljaju složno oba partnera, ali smatra da se žena treba podložiti upravljanju svojega muža. Opominje muža protiv seksualne nevjernosti, ali preporuča da žena prelazi preko seksualnih afera svojega muža.⁸

Robovlasnici su imali ovlast dopuštati ili uskraćivati mogućnost sklapanja braka svojim robovima. Takvi vlasnici imali su pravo na „profit“ iz *contubernia* ili kvazibračne veze svojih robova tako što su mogli slobodno raspolagati djecom koja bi se rodila iz takve veze.⁹

Prema zakonskim odredbama i sankcijama, brakolomstvo su mogle počiniti samo žene: „U rimskom zakonu brakolomstvo je definirano kao nedopušteni odnos s udanom ženom ili od strane udane žene ili žene ugledna položaja. Seksualne veze oženjena muškarca s ropkinjama, prostitutkama, mlađim dječacima ili ženama nižeg socijalnog položaja po zakonu su bile dopustive u većini slučajeva a povlačile su za sobom malo ili nimalo socijalnog žigosanja“.¹⁰ Poznati grčko-rimski književnici prikazivali su u svojim djelima kako se muškarci upuštaju u odnose s ljubavnicama ili odabranim dječacima pred vlastitom suprugom, a nije vjerojatno da bi neka komedija mogla zabavljati publiku kojoj je bila namijenjena a da ta publika ne prepoznaje aluzije na konkretne događaje, makar književnik ponekad i pretjerivao. Prema rimskom zakonu, muž je mogao podići optužbu protiv svoje žene kao preljubnice, ali žena nije uživala isto pravo u slučaju muževa preljuba. U takvim slučajevima, žene pripadnice više klase znale su se pobrinuti da muževi budu otrovani.

U grčko-rimskom društvu seksualna čistoća žena bila je važna za ugled dotične obitelji. „Budući da u konačnici žene imaju moć rađati zakonite nasljednike, trebale su biti zaštićivane od izvanjskih muškaraca, a to je uključivalo kontrolu ženina vladanja. Smatralo se da su žene slabi

⁸ Za konkretne citate usp. James S. JEFFERS, „Jewish and Christian Families in First-Century Rome“, Karl P. DONFRIED & Peter RICHARDSON (ur.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1998.), 128-150.

⁹ Usp. O. Larry YARBROUGH, „Paul, Marriage and Divorce“, J. Paul SMPLEY (ur.), *Paul in the Greco-Roman World* (Harrisburg: Trinity Press International, 2003.), 404-428.

¹⁰ M. V. HUBBARD, *Christianity in the Greco-Roman World*, 185.

članovi obitelji kojima je seks neodoljiv a seksualni poriv neizbirljiv. Međutim, upravo slabost ženama daje strahovitu moć da osramote muškarce u svojoj obitelji upuštanjem u seksualne aktivnosti s bilo kojim muškarcem osim zakonitog muža. Djevičanstvo prije braka smatrano je najvećom dužnošću i najvećom vrijednošću djevojke. Najuspješniji način da neki muškarac osramoti drugog muškarca ili obitelj bio je zavesti ili silovati žene te obitelji, jer to pokazuje kako dotični muškarci nemaju snage da zaštite svoje ranjive članice¹¹. Pitanje o jednakosti među spolovima nije se uopće postavljalo. Prema mišljenju mediteranskog muškarca u stara vremena, njemu jednak može biti samo drugi muškarac slične naobrazbe i socijalnog položaja, a ne njegova supruga ili koja druga žena. „Svakom spolu dodjeljivana je fizička i psiho-sociološka uloga s obzirom na druge i na raspored zadaća koju je trebalo vršiti kako bi se održavao život socijalne skupine. Središnja pitanja bila su kako socijalne podskupine vrše ulogu koja im je doznačena te kako se osobe unutar tih podskupina prilagođuju očekivanju te skupine“¹². Aristotel je učio u svojem djelu *Politika* da muškarci po naravi zapovijedaju, a žene, robovi i djeca slušaju. Kakvoća muškaračkog upravljanja može se razlikovati, ali ona ostaje odlučujuća. Plutarh je u *Savjetu oženjenima* (142E) „učinio ženu lojalnim privjeskom njezina muža koji misli kao što on misli i štuje samo njegove bogove. Muž treba upravljati ženom, ne grubo nego na način kako duša upravlja tijelom. S muškog stajališta, žene su smatrane lakim, nediscipliniranim i strastvenim, dok su muškarci oprečni“¹³.

U istom djelu filozof Aristotel raspravlja o ropstvu kao socijalnoj instituciji unutar političkog sustava. Grad-država je vrhovno dobro a sastoji se od kućanstava koja obuhvaćaju gospodare i robove, muževe i žene, očeve i djecu. Prema ovom filozofu ropstvo je prirodna pojava, a robovi su živi primjerci posjeda. „Robovi mogu biti veoma inteligentni te posjedovati značajne tehničke vještine, ali im nedostaje autonomna razumnost, a to između ostaloga znači da im nedostaje deliberativni dio duše (*bouletikón*) pa su nesposobni činiti odabire koji se temelje na razmišljanju“¹⁴. Za razliku od ovog mišljenja, rimski stoički filozof Seneka (oko 4. pr. Kr. do 65. po Kr – Pavlov suvremenik!) učio je da svi

¹¹ C. OSIEK - D. L. BALCH, *Families in the New Testament*, 39.

¹² C. OSIEK - D. L. BALCH, *Families in the New Testament*, 41.

¹³ C. OSIEK - D. L. BALCH, *Families in the New Testament*, 55.

¹⁴ John T. FITZGERALD, "The Stoics and the Early Christians on the Treatment of Slaves", Tuomas RASIMUS - Troels ENGBERG-PEDERSEN - Ismo DUNDERBERG (ur.), *Stoicism in Early Christianity* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010.), 141-175, citat str. 147.

ljudi imaju istu razumnu narav te da je ropstvo posljedica sudbine, a ne naravna činjenica. U *Pismu 47* svoje zbirke *Opera moralia* moli vlasnike robova da humano postupaju prema svojim robovima. S drugim stoicima prihvaća dogmu da nitko nije rob po naravi, jer gospodar i rob dolaze iz istog sjemena, pa svoje aristokratske čitatelje preklinje da postupaju prema zlatnom pravilu: „Postupaj prema onome tko je od tebe niži kao što bi želio da viši postupa prema tebi!“ (*Ep 47,10-11*). „Seneka svojom perspektivom ne predstavlja filozofiju prvog stoljeća kao cjelinu, niti svojim argumentiranjem želi potkopati instituciju ropstva. Prava Senekina briga bio je moralni razvoj robovlasnika pa njegov argument služi za učvršćivanje institucije ropstva tako što će biti popravljena. U konačnici, Seneka je bio jedan od najvećih vlasnika robova u Rimu“.¹⁵ On i drugi filozofi relativizirali su ropstvo i slobodu alegorizirajući ta stanja kao unutarnja svojstva pojedine osobe. Stoici su definirali slobodu kao vladanje samim sobom te dokazivali da netko može biti iznutra slobodan a izvana rob, i obratno.

Tacit u *Analima* (14,42-45) bilježi da je god. 61. careva zastupnika u Rimu Pedanija Sekunda ubio u kući jedan njegov rob. Nije jasan neposredni razlog ubojstva: možda je taj rob očekivao da uskoro bude oslobođen po cijeni koja je bila prije uglavljena, a možda su rob i gospodar bili suparnici u ljubakanju s istim dječakom robom. Rimski senat nije mario za posebni razlog ubojstva, nego je naredio neposredno smaknuće svih robova koji su živjeli u istom kućanstvu. Posljedica te naredbe je smaknuće 400 robova različita položaja, unatoč protestu mnoštva u prilog nevinima. To je učinjeno kao primjer drugim robovima kako rimske vlasti odgovaraju na umorstvo jednog robovlasnika. „Izveštaj o ovom događaju je jedan od najdužih sačuvanih odlomaka kod nekog latinskog povjesničara kao prizor koji se tiče robova. Ipak, dugačak je samo dvije stranice, a Tacit ga je uključio u svoje *Anale* samo da retorički istakne pokušaj siromašnog gradskog stanovništva da utječe na politiku. Smatrao je ispod dostojanstva povjesničara pisanje o životu i smrti pojedinih robova“.¹⁶ U rimskom carstvu i društvu robovi su smatrani vlasništvom svojih vlasnika (*dominium*) – ljudska bića i njihova djeca koja su se mogla kupovati i prodavati. Apolutna vlast gospodara činila ih je u stvari hodajućim mrtvacima (*dead people walking*), bez mogućnosti samostalnog uspostavljanja odnosa s nekim izvan gospodareva kućanstva. Robovi su posebno bili degradirani

¹⁵ M. V. HUBBARD, *Christianity in the Greco-Roman World*, 196.

¹⁶ J. Albert HARRILL, “Paul and Slavery”, J. Paul SAMPLEY (ur.), *Paul in the Greco-Roman World*, 575-606, citat str. 575.

seksualnim izrabljivanjem i tjelesnim zlostavljanjem.

Ropstvo je bilo oblik institucionaliziranog nasilja koje je podržavala rimska država. „Osvajanje ili ponovno zauzimanje bilo je prvenstveni izvor novih robova. U vrijeme nekog osvajanja, pobunjenici, ostarjeli i slabi među neprijateljima bivali su ubijani prema mnogim od izvještaja Josipa Flavija, a preživjeli i sposobni za rad bili su pohvatani i odvedeni za robove. Njihovi očevi bili su poubijani, a oni pretvoreni u robove. Tako je nemoćnost tih robova bila zamjena za smrt. Socijalno su postali mrtve osobe, bez prava na rađanje, izdvojeni iz svoje socijalne baštine i tradicija svojih predaka, bez dopuštenja da shvaćanje socijalne zbilje oblikuju pomoću vrednota svojih predaka i da usidre življenu sadašnjost u nekoj svjesnoj zajednici pamćenja“.¹⁷ Rimski i grčki vlasnici i prodavači robova običavali su nazivati svoju „robu“ *somata* – tjelesa. G. F. Wessels, aludirajući na ovaj ponizujući naziv, ističe da su robovi bili „bodies but not somebodies (tjelesa a ne netko)“ jer su smatrani predmetima koje treba kontrolirati, pokretnom imovinom ili socijalno mrtvim ljudima. Ta su „tjelesa“ bila posebno ranjiva na području seksualnog iskorištavanja: „Vlasnici robova imali su dopušten seksualni pristup svojim robovima, a ropkinje su bile najviše zlostavljane. Domaćin koji je prouzročio da njegova ropkinja zatrudni povećao je zalihu svojih robova. Gospodarica koja je rodila dijete nekog roba remetila je dom; takav događaj vjerojatno bi bio povod za rastavu“.¹⁸

Veoma okrutan oblik zlostavljanja robova bilo je prodavanje djece koja prigodom prodaje nisu bila praćena od nekog odraslog. Prema jednom sačuvanom zapisu, devetero djece u dobi ispod 14 godina bilo je prodano samo od 30 tada prodanih robova a dob im je bila 4, 6, 7, 8, 11, 13, 13, 14, 13. Prema drugom dokumentu od 21 prodanog roba 11 su bila djeca ispod 14 godina. „Od tih jedanaestero djece, troje je bilo prodano zajedno s jednim odraslim a osmero sami. Dob onih koji su bili prodani s još nekim bila je 2, 3 i 8 godina. Ostalih osmero koji su prodani sami imali su po 3, 4, 7, 8, 8, 8 i 13 godina“.¹⁹ Wessels ističe da glavni razlog za dopuštanje ženidbe i obitelji robova nije bilo „dobrohotno postupanje“, nego osiguranje robovskog rada u prilog vlasniku robova. Ako bi se pogoršala ekonomska situacija gospodara, posljedica bi bila nasilno

¹⁷ G. François WESSELS, „The Letter to Philemon in the Context of Slavery in Early Christianity“, D. François TOLMIE (ur.), *Philemon in Perspective. Interpreting a Pauline Letter* (Berlin: De Gruyter, 2010.), 143-168, citat str. 148-149.

¹⁸ F. WESSELS, „The Letter to Philemon in the Context of Slavery in Early Christianity“, 159.

¹⁹ F. WESSELS, „The Letter to Philemon in the Context of Slavery in Early Christianity“, 153.

razdvajanje brakova i obitelji robova. Vlasnici robova nisu se sustezali od nasilnog razbijanja obiteljskih veza kod robova kada je njihova ekonomska situacija činila prodaju robova poželjnom ili potrebnom.

Musonije Ruf (oko 30. do 100. po Kr.), stoički filozof u Rimu i učitelj filozofa-roba Epikteta, kao da je u Pavlovo vrijeme bio iznimka u pogledu ljudskog dostojanstva robova. U njegov program poučavanja spadala je logika i vještina raspravljanja u svrhu razvijanja sposobnosti za potpuno razumsko etičko odlučivanje. U njegovo vrijeme, „ako bi tko osjećao da je ropstvo zlo, morao je to izražavati s puno opreza. U tom pogledu Musonije je otišao dalje od bilo koga drugog u starini izgrađujući stajalište da su robovi jednaki slobodnjacima i prema njima se treba tako postupati, iako nije uspio u svojim spisima ostaviti poziv na rušenje robovlasničkog sustava. Uz izrazito ravnopravno obilježje Musonijevog uvjerenja da su sva ljudska bića građani Božjega grada, Musonije je puno puta ponavljao učenje da ljudi trebaju podnositi teškoće, te ustrajno osobno fizički raditi, a ne zavisiti od drugih u pribavljanju sredstava za vlastito uzdržavanje“.²⁰ Musonije je bio rimski građanin i član reda konjanika, ali je obrađivao poljoprivredno imanje za vlastito uzdržavanje.

2. Kršćani u braku, kršćanski robovi i vlasnici robova prema 1 Kor i Flm

Uočimo najprije sličnost između Pavla i Musonija u učenju o odnosima bračnih partnera te roditelja i djece u obitelji. Tvrdeći da bi partneri u braku trebali njegovati duboko prijateljstvo, on kaže: „Muž i žena trebaju se združivati kako bi zajedno živjeli, rađali djecu te nadalje sve među njima držali za zajedničko tako da nitko sebi ne pridržava nešto posebno ili privatno, čak ni vlastito tijelo“ (*Fragm 13A*).²¹ Ovo je izravna opreka ondašnjem proširenom stavu da muž posjeduje ženu. Jedan od njegovih sačuvanih fragmenata nosi naslov: „I žene trebaju učiti filozofiju“ (3,38.30,31). Pod filozofijom je mislio stjecanje naobrazbe, dakako prvenstveno stoičku naobrazbu. Uvjet takva učenja je da učenje ženu ne ometa u vršenju kućnih dužnosti niti u držanju seksualne čistoće. U Fragmentu 12 Musonije napada dvostruko mjerilo za oženjene muškarce: „Ako neki muškarac smatra da nema ničeg zlog u nedopuštenim seksualnim

²⁰ Richard CARRIER, „On Musonius Rufus. A Brief Essay (1999)“, www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/mussonius.html (tekst preuzet 20. 9. 2011.). Richard Carrier je ateist koji smatra da je Musonije veći od Isusa.

²¹ Prijevod s engleskog, iz C. OSIEK - D. L. BALCH, *Families in the New Testament*, 115.

odnosima s nekom ženom ako nisu oštećeni drugi muškarac ili obitelj, neka promisli kako bi se osjećao kad bi njegova žena tako činila“.²² Musonije i Pavao izrazili su mišljenje manjine i tako odbacili opći stav svojega društva da samo žena treba biti vjerna svomemu mužu. Prema njima, muževi bi trebali biti moralni kao i njihove žene, što znači da se ne bi smjeli upuštati u seksualne odnose s prostitutkama niti sa svojim ropkinjama ili robovima.

Pavlu su vrlo vjerojatno u pisanju poslanica na čitkom grčkom pomagali obrazovani helenistički pisari kada je zajednicama krštenih u Maloj Aziji, Grčkoj i Italiji želio u obliku pisma nastaviti svoju navjestiteljsku službu (usp. Gal 6,11; Rim 16,22). U svakom slučaju, jezična, povijesna i retorička analiza njegovih poslanica pokazuje da je uz židovsku teološku naobrazbu (Dj 1,14;²³ Dj 22,3) morao proći i grčku naobrazbu za uznapredovale. Njegove poslanice Filemonu, Galaćanima i Rimljanima posebno odražavaju studij i uporabu helenističke retorike.²⁴ Sastavni dio grčke naobrazbe bila je sposobnost obraćati se slušateljima u govoru ili čitateljima u poslanici pretpostavljajući njihovo opće znanje i socijalni položaj. U *Prvoj Korinćanima*, pišući iz Efeza, Pavao se osvrće na pastoralno stanje u Korintu kako su mu ga prikazali „Klojini ukućani“ (1,11) i kako je ono izraženo u pisanim pitanjima poslanim Apostolu (7,1). Ova nadahnuta poslanica nije teološki traktat o križu Kristovu, braku i celibatu, euharistiji, karizmatskim darovima i uskrsnuću tijela.

²² C. OSIEK - D. L. BALCH, *Families in the New Testament*, 56. R. B. WARD, “Musonius and Paul on Marriage”, *New Testament Studies* 36 (1990.), 281-289 preveo je jedan drugi Musonijev tekst o bračnom partnerstvu: “Where, then, this care (*kēdemonía*) for each other is perfect and the two share it completely, each striving to outdo the other, this marriage is, therefore, proper and it is worthy of envy, for such an association is beautiful. But where each looks only to one’s own interests and neglects the other, or, by God, when one holds the other thus, and lives in the same house but fixes one’s attention outside, not willing to tend toward one’s yoke-fellow or to achieve unity, then of necessity the association is destroyed and their common interests fare badly, and either they are separated (*dialýontai*) entirely or they hold their staying together as worse than solitude” (str. 281).

²³ “U židovstvu sam, prerevno odan otačkim predajama, nadmašio mnoge vršnjake u svojem narodu” (Gal 1,14) uključuje studij Tore. Je li se taj studij odvijao u Jeruzalemu kao što Luka kaže o Pavlu u Dj 22,3? Većina komentatora ne vidi da Pavao u svojim poslanicama potvrđuje taj Lukin podatak o studiju u Jeruzalemu pod vodstvom rabina Gamaliela. – Usp. Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief* (Freiburg: Herder, ⁵1988.), 79-80. Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles* (New York: Doubleday, 1998.), 704-705.

²⁴ Usp. Ronald F. HOCK, “Paul and Greco-Roman Education”, J. P. SAMPLEY (ur.), *Paul in the Greco-Roman World*, 198-227. Leonardo GIULIANO, “Per un momento o ‘per sempre’. La funzione retorica del chiasmo in Fm 15”, *Rivista biblica* 57 (2010.), 355-369.

Ona sadržava Apostolove pastoralne smjernice kršćanima jednog grčkog grada koji je također bio rimska kolonija Klaudijeva i Neronova vremena.²⁵

U 1 Kor 5,1-13 Pavao osuđuje grešno toleriranje jednog krštenog Korinćanina koji je stupio u intimne odnose sa svojom maćehom nakon smrti svojega oca. U židovstvu kao i u helenističkom svijetu postupak muškarca koji se upušta u seksualne odnose s očevom ženom, priležnicom ili ljubavnicom smatran je teškim kršenjem socijalne etike. Pavao traži da se takav član privremeno isključi iz zajednice, vjerojatno na temelju židovske tradicije. Isključivanje iz zajednice bio je prilično proširen oblik socijalne kazne u starom svijetu.²⁶ Egzegeti su otkrili da je izraz „neka se takav čovjek preda sotoni“ (r. 5) paralelan s formulom izopćenja u jednom kumranskom tekstu. Oni koji su trebali obaviti obred isključenja po Pavlovoj odredbi, trebali su ojačati jedan važan vid identiteta: pripadnost zajednici koja strogo održava svoju moralnu čistoću izbjegavajući one koji se ne drže njezinih mjerila. Gospodin Isus prisutan je na bogoštovnom skupu vjernika (r. 4-5), što znači da je mesijansko doba nastupilo te da javni grešnik biva kažnjen u skladu s Božjom voljom. Ovdje se Pavao predstavlja kao apostol i prorok obećavajući da će biti prisutan duhom.²⁷ Prividno različiti dijelovi ovog poglavlja povezani su Pavlovim savjetima: „da se iskorijeni iz vaše sredine“ (r. 2), „očistite stari kvasac“ (r. 7), „iskorjenite opakoga iz svoje sredine“ (r. 13). „Pavlova rasprava na koncu ovog poglavlja, posebice u stihovima 9-12, ima za cilj uspostaviti granicu za korinćanske kršćane. Kad se suprotstavlja idolatriji i izvanbračnim seksualnim odnosima, nastoji oblikovati zajednicu sastavljenu pretežno od obraćenih pogana prema normama preuzetim iz svojega židovskog zaleđa. Kao suprotno od onoga što čini ovdje, u

²⁵ Luka izričito kaže da su Filipi u vrijeme Pavlova nastupa bili *kolōnia* – naseobina ili rimska kolonija (Dj 16,13). Drugi gradovi spomenuti u NZ koji su imali položaj kolonije: Korint od 44. pr. Kr., Puteoli od 194. pr. Kr., Antiohija Pizidijska od 27. pr. Kr., Sirakuza od 21. pr. Kr., Troada od 12. pr. Kr., Listra od 12. pr. Kr., Ptolemaida od 47. po Kr. U Filipima su živjeli rimski vojni umirovljenici s povlasticama koje im je dodijelio senat. U ostalim kolonijama slobodni građani uživali su rimsko građansko pravo – Podaci preuzeti iz *Catholic Biblical Encyclopedia – New Testament* (Joseph F. Wagner Publishers, 1959.), 139.

²⁶ Usp. Raymond F. Collins, *First Corinthians* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999.), 205-224. Isti autor u svojoj knjizi *The Sexual Ethics and the New Testament. Behavior and Belief* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2000.), 109-127 obrađuje 1 Kor 5-7 pod naslovom „Crkva u Korintu“.

²⁷ Usp. Tobias HÄGERLAND, „Rituals of (Ex)communication and Identity: 1 Cor 5 and 4Q266 11; 4Q270 7“, Bengt HOMBERG-Mikael WINNINGE (ur.), *Identity Formation in the New Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.), 43-60.

poslanici Galaćanima slično je postavljao granice kršćanima galacijskih zajednica prihvaćajući poganske postupke u sučeljavanju s pokušajima judaiziranja: nije potrebno obrezanje, nije obvezatno držati Mojsijev zakon, posebno odredbu o držanju subote i propise o jelima.²⁸

U 1 Kor 6,12-20 Pavao nastavlja raspravu o spolnom ćudoređu koju je započeo u 5,1-13, ali u kontekstu ljudske slobode. Navodi tri izreke koje su mogle kolati među Korinćanima: „Sve mi je dopušteno“ (r. 12), „Jela trbuhu, a trbuh jelima, ali Bog će i jedno i drugo uništiti“ (r. 13) i „Svaki grijeh koji učini čovjek, izvan tijela je“ (r. 18). Pavlu je moglo biti javljeno da su to bile maksime kojima su se služili korintski kršćani. Pavao ih navodi, napominje što one uključuju i postavlja retorička pitanja: „Uviđa da dotiču temeljna pitanja o svrsi ljudske slobode te čak i ljudskog tijela te hrane koju netko rado blaguje. Hoće da korintski kršćani razmišljaju o svrsi ljudskog tijela i seksualnosti, posebice u svjetlu ljudske slobode, iako ne donosi potpun i formalni traktat o tome.“²⁹

S američkim katoličkim bibličarem J. A. Fitzmyerom u ovom odsjeku 1 Kor možemo gledati Pavlovu obradu bludništva u okviru pitanja, mogu li kršćanin i kršćanka činiti što god hoće. Glavnu misao izrekao je u r. 18a: „*Pheúgete tēn porneian* – Bježite od bludnosti!“ Zatim iznosi pet razloga zašto kršćanska sloboda ne znači nemoralno spolno ponašanje:

- ljudsko tijelo (*sōma*) načinjeno je za Gospodina, jer je čovjek pozvan da bude s Gospodinom (r. 13);
- tijela kršćana su udovi uskrslog Krista (r. 14-15);
- kršćani „prianjaju“ uz Gospodina Isusa te postaju „jedan duh“ s njime (r. 17);
- tijelo kršćanina zapravo je hram Duha Svetoga koji u njemu prebiva, a dolazi od Boga (r. 19);
- kršćani su „kupljeni otkupninom“ (r. 20).

Za razliku od grčkog mentaliteta prema kojemu su tijelo i duša suprotstavljeni u svakom ljudskom biću, Pavao je ovdje i drugdje biblijski vjernik koji ljudsko tijelo gleda kao partnera duše; ljudska bića su oduhovljena tijela i „otijeljeni“ duhovi.³⁰ Prema Pavlu, odgovorna sloboda onih koji su se krsnom vjerom pridružili uskrsnom Kristu i vjerničkoj

²⁸ Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians* (New Haven: Yale University, 2004.), 234.

²⁹ Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, 261.

³⁰ Vidi natuknice „Duša“ i „Tijelo, Tijelo Kristovo“, *RBT*, 231-236; 1345-1351. „Body; Body of Christ“ i „Soul“, *The Collegeville Dictionary of Biblical Theology* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996.), 99-106; 932-942.

zajednici kao njegovu tijelu (1 Kor 12,12-13) ne znači razuzdanost ni mogućnost da radimo što god hoćemo. Pavao želi ucijepiti suzdržljivost kao način doprinošenja dobru u životu. Seksualnost krštenih vjernika treba biti povezana s njihovim življenjem u Kristu. Imajući to na umu, Pavao pita korinške muškarce: „Hoću li dakle uzeti udove Kristove i učiniti ih udovima bludničnim? Nipošto! Ili zar ne znate: tko uz bludnicu prione, jedno je tijelo?“ (r. 15-16). Ovdje Pavao upotrebljava grčki izraz *pornē* (obična prostitutka) a ne *hetaira* (kurtizana ili prostitutka višeg ranga) niti *hierodoulos* (sakralna prostitutka u idolskim hramovima). Ovo znači da neposredni razlog Pavlova raspravljanja o spolnom nemoralu među krštenim muškarcima nije hramska prostitucija, nego bludničenje kao grijeh protiv ljudskog tijela, jer to tijelo ima posebnu vezu s uskrslim Kristom i s Bogom. Čak bi i povremeni izvanbračni odnosi „obezvrijedili kršćaninovo vezanje uz Krista i očitovanje Krista u svijetu. Pavao postavlja to pitanje zamišljenom sugovorniku; ono je retoričko pitanje kakvo se upotrebljava u stilu dijatriba a zavisi također o njegovu shvaćanju stiha u Postanku koji će navesti u r. 16 a govori o kaljanju tijelâ u spolnom odnosu“.³¹ R. E. Collins ističe da Pavao ovdje upotrebljava grčki izraz *porneia* za seksualni nemoral te da je ta imenica povezana s glagolom *pernēmi* (prodavati) koja nagoviješta neki oblik plaćene seksualne usluge. Pavlovo oštro pitanje „Zar ne znate?“ (r. 16 i 19) pretpostavlja da kršćani znaju što znači tijelo Kristovo. „Pavao se šire zadržava na tom motivu u 12,12-31 gdje upotrebljava metaforu o tijelu u žarkom poticanju na jedinstvo zajednice“.³²

Neki komentatori vide kao glavnu temu u 1 Kor 5 – 7 ne ljudsku

³¹ Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, 266-267.

³² Raymond F. COLLINS, *First Corinthians*, 247. “It is misleading to view Paul as a social conservative who cares only for his own community or a Hellenized person with an ideal of unity in Christ at the expense of social diversity. An older view of Paul as a social conservative does not consider Paul’s worldview or ethics in their entirety, making him only a triumphant, systematic theologian or the great founder of Christianity. But Paul’s theology and ethic on behalf of the downtrodden involves a radical theology of the cross. In that regard, we can understand his exchange with the community at Corinth in terms of his envisioning a new world of Christic embodiment... Paul’s urgent concern is to construct a community of ‘all’, but not in the sense of the Stoic ‘unity’ or ‘universal humanity’ at the cost of diversity. In this interpretation, Paul’s solution is very different from the one that the world provides. The problems in the Corinthian situation have to do with the disembodiment of the Christic body” (Yung Suk KIM, *Christ’s Body in Corinth. The Politics of a Metaphor* [Minneapolis: Fortress Press, 2004., 54 i 63]).

seksualnost nego ulogu krštenih muškaraca.³³ Halvor Maxnes smatra da je u 1 Kor 6,12-20 središnje pitanje ne što ćemo činiti, nego što ćemo postati. Prema Pavlovu gledanju čovjek je njegovo tijelo tako da je seksualna etika pitanje gdje u igru dolazi muški identitet. U grčko-rimskom svijetu socijalni položaj slobodna muškarca izražavao se i njegovim seksualnim pravima nad svim podređenima, bez obzira na njihov spol. Slobodnu muškarcu nije ubrajano u sramotu što se služio prostitutkama, ali su muške i ženske prostitutke smatrane sramotom zbog svoje „profesije“. Pavao je u 1 Kor 6,16 temeljni biblijski tekst o pozitivnom značenju braka Post 2,24 primijenio na združivanje muškarca i prostitutke, što je parodija ili antitip ženidbe i što se protivi Kristovu pravu na sve vjernike. „Tijela kršćanskih muškaraca promatrana su kao udovi umrlog i uskrsnulog Krista, a to su postali krštenjem i govorenjem nepoznatih jezika te kao dionici budućeg uskrsnuća. To jedinstvo biva ugroženo seksualnim združivanjem s prostitutkama jer takva združivanja razaraju ovu kršćansku kozmologiju. Zato tjelesni odnosi imaju velike posljedice. Važna su obećanja da će biti hram Božji i dionici uskrsnuća (6,14.19). Ali to košta. Korintskog slobodnjaka, koji se smatrao gospodarom svojega tijela, Pavao podsjeća da njegovo tijelo ne pripada njemu. On je poput roba, kupljen po tržišnoj cijeni (6,20). Njegovo tijelo govori mu da je uvijek determiniran vlastitim relacijama“.³⁴

Pri odgovaranju na pitanja, koja su mu pismeno postavili korintski kršćenici, Pavao govori o bračnom, robovskom i celibatarskom životu (7,1-40). Američki bibličar J. Murphy-O'Connor vidi u 1 Kor 7 Pavlovu obradu problema povezanih sa socijalnim položajem krštenih muškaraca i žena. S njime možemo razlikovati sljedeće literarne i teološke cjeline u sedmom poglavlju:

- seksualni odnosi u braku (r. 1-9);
- brak i rastava (r. 10-16);
- promjene u socijalnom položaju (r. 17-24);
- promjene u seksualnom položaju (r. 25-40).³⁵

³³ Usp. Rikard ROITTO, „Act as Christ-Believers, as Household or Both? – A Cognitive Perspective on the Relationship between the social Identity in Christ and Household Identities in Pauline and Deutero-Pauline Texts“, B. HOLMBERG-M. WINNINGE (ur.), *Identity in Formation*, 141-161. Halver MOXNES, „Body, Gender and Social Space: Dilemmas in Constructing Early Christian Identities“, B. HOLMBERG-M. WINNINGE (ur.), *Identity in Formation*, 163-181.

³⁴ H. MOXNES, „Body, Gender and Social Space: Dilemmas in Constructing Early Christian Identities“, 171.

³⁵ Jerome MURPHY-O'CONNOR: „The First Letter to the Corinthians“, *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Champam, 1992.), 49:34-40.

Neki egzegeti dijele ovaj tekst drukčije,³⁶ ali se slažu da je središnji odsjek 7,17-24 (koji se veže uz r. 29-31) gdje su brak, celibat, obavljanje zemaljskih poslova i ropstvo predstavljeni u eshatološkom svjetlu: kršćani mogu ostati u braku i bezbračnosti te u svakom socijalnom staležu u kojem ih je zatekao Božji poziv na vjeru.³⁷

„Dobro je muškarcu ne dotaći ženu“ (r. 1). To je slogan korinških entuzijasta koji su smatrali da se vjenčani parovi trebaju uzdržavati od seksualnih odnosa, vjerojatno radi skore Gospodinove paruzije ili zbog anakronog shvaćanja Pavlove prethodne poslanice. Mogli su navoditi Pavlov primjer kreposnog celibata (r. 7-8). U recima 2-7 Pavao zagovara monogamnu ženidbu te *jednaka bračna prava i dužnosti muževa i žena*: „Muž neka vrši dužnost prema ženi, a tako i žena prema mužu“ (r. 3). Kršteni Korinćani mogli su svoje krštenje uzimati kao izliku za izbjegavanje obveza prihvaćenih bračnim savezom, ali ih Pavao podsjeća da trebaju držati već prihvaćene obveze.³⁸ Insistirajući da muževi i žene imaju jednake bračne dužnosti i prava u skladu s Post 2,24, Pavao odbacuje sebičnost iz ovog vida bračnog života. U r. 7 Pavao označava kao *idion hárisma* (vlastiti dar) obvezu kršćana u braku na doživotno partnerstvo ali i svoj osobni poziv na celibat: „A htio bih da svi ljudi budu

³⁶ R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 251-304 ovako: sex within marriage (7:1-7); special situations (7:8-16); remaining as you were called (7:17-24); advice for the unmarried (7:25-35); to marry or not to marry (7:36-40). J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 272-329: a. marriage is good, celibacy is good: their obligations and place (7:1-9); b. the Lord's command: no divorce (7:10-11); Paul's advice: peaceful mixed marriage, but Pauline concession (7:12-16); d. basic principle: remain in the status in which you were called (7:17-24); e. advantage of virginity (7:25-35); f. marriage of a virgin in certain conditions (7:36-38); marriage of a widow (7:39-40). Wolfgang SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther. 2. Teilband 1 Kor 6,12-11,16* (Düsseldorf: Benziger Verlag, 1995.), 48-211: 1 Ehe und Ehelosigkeit 7,1-7; 2 Mahnungen an verschiedene Gruppen (Unverheiratete, Verheiratete, in Mischehen Lebende) 7,8-16; Bewährung am Ort der Berufung 7,17-24; 4 Über die Verlobten 7,25-40; 4,1 Empfehlungen zum Verbleib als Nichtgebundene 7,25-28; 4,2 Eschatologische und christologische Gründe 7,29-35; 4,3 Konkrete Ratschläge für Verlobte 7,36-40.

³⁷ Izvrstan komentar ovog poglavlja među hrvatskim bibličarima priredio je Bonaventura DUDA, „Ženidba i djevičanstvo u Prvoj Korinćanima 7“, u svojem djelu *U svjetlu Božje Riječi* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2000.), 81-106. On 1 Kor 7,17-24 povezuje s Gal 3,28 te kaže: „Tri puta Pavao ponavlja zahtjev da svaki ostane u svom zvanju (r. 17, 20, 24) jer iza toga zvanja stoji Bog, stoji Gospodin Isus. U tekstu se uporno ponavlja glagol *kaleo* – pozvati: aktivnom i pasivnom perfektu (rr. 17 i 18), u pasivnom aoristu (4 puta) i u pasivnom participu (2 puta). I ženidba i djevičanstvo, dakle, jesu pravo kršćansko zvanje (*klesis* u r. 20), dvije dobre mogućnosti biti kršćanin“ (str. 88).

³⁸ Usp. Mary Ann GETTY, „1 Corinthians“, *The Collegeville Bible Commentary* (Minneapolis, Collegeville: The Liturgical Press, 1992.), 1113-1114.

kao i ja; ali svako ima svoj dar od Boga, ovaj ovako, onaj onako.“

Ako neoženjeni, udovci i udovice ne mogu držati pod kontrolom svoju seksualnost, trebaju stupiti u brak: „*Kreitton gar estin gamēsai ē pyrousthai* - Bolje je oženiti se negoli izgarati“ (r. 9). Pasivni infinitiv *pyrousthai* može se također prevesti „izgarati od strasti, pohotno željeti“. Točno značenje ovog izraza treba izvlačiti iz prvog dijela rečenice: „*Ei ouk enkrateuontai* – ako se ne suzdržavaju“. Neki komentatori vide ovdje tjelesnu intimnost izvan braka kakva se događala u gradu Korintu (1 Kor 5,1-5; 6,12-20). Ovaj glagol znači „pomanjkanje snage da se osjećaji usklade sa strogim ciljem“³⁹ (vidi *enkrateia* u Gal 5,23 i 1 Kor 9,25). Ako nemaju snagu kontrolirati svoje strasti, bolje im je sklopiti brak nego podlijetati teškim seksualnim prekršajima. U 1 Kor 7,1-9 Pavao iznosi tri negativna razloga za sklapanje braka radije nego da „izgaraju“: a) „zbog bludnosti“ (r. 2); b) „da vas sotona ne bi napastovao zbog vaše neizdržljivosti“ (r. 5); c) „bolje je oženiti se nego izgarati“ (r. 9). To nikako ne znači da Pavao gleda brak kao „neizbježno zlo“ (R. Bultmann). „Valja u ovom dugačkom poglavlju uočavati inače pozitivni oblik tvrdnja koje Pavao iznosi. Služi se komparativom *kreitton/kreisson*, ‘bolje’, samo u ograničenim napomenama r. 9 i r. 38; stoga ne govori da su celibat ili djevičanstvo bolji poziv od braka, kako se nauk ovog poglavlja često prikazuje ili sažima. On naime upotrebljava izraz *kalon*, ‘dobro’, posebice kada iznosi načela (r. 1, 8, 26 dva puta). Njegove su tvrdnje dosljedno odmjerene i tako ih treba prosuđivati.“⁴⁰

U r. 10-11 Pavao prenosi zapovijed Gospodina Isusa da se bračni drugovi koji su vjernici ne rastavljaju ili ako se rastave da ne sklapaju novi građanski brak. U Pavlovo vrijeme kanonska evanđelja još nisu bila napisana (u kanon su prihvaćena sva četiri i samo četiri evanđelja u drugom stoljeću zbog Marciona i drugih heretika). Ipak je građa o Isusovim djelima i riječima koja je ušla u evanđelja bila u Pavlovo doba propovijedana i prenošena po kršćanskim zajednicama od strane Isusovih povijesnih svjedoka i njihovih suradnika. Kao jedan od evangelizatora, Pavao je od Petra i drugih apostola preuzeo bitne točke propovijedanja o Isusu (Gal 1,18; 2,9; 1 Kor 15,3-5.8.11). Ovdje reagira na raspravu među oženjenim korintskim kršćanima o braku i razvodu. Podsjeća svoje naslovnike da je Gospodinova zabrana rastave apsolutna, kako je zapisana u Mk 10,9-11 i Lk 16,18. U židovstvu Pavlova vremena samo je muž bio

³⁹ Anthony C. THISSELTON, *The First Epistle to the Corinthians* (Michigan, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.), 518.

⁴⁰ J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, 275.

nadležan otpočeti rastavu, ali je Pavao bio veoma upoznat o rastavama koje su otpočinjali muževi i žene u grčko-rimskim gradovima po kojima je propovijedao, osobito su to činile pripadnice viših klasa, kako svjedoči Pavlov suvremenik Seneka u *De Beneficiis* III., 16,2.⁴¹ „Za Pavla razlog zabrane rastave je sjediniteljsko obilježje braka i međusobno darivanje supružnika jednog drugome, uključivši i njihova tijela (r. 3-4), u duhu kršćanske ljubavi koja ‘ne traži svoje’ (13,5b).“⁴²

U r. 12-16 Pavao raspravlja o mješovitim brakovima gdje je jedan partner kršćanin. Ako nekršćanski partner pristaje na nastavak takva braka, kršćanski partner treba ustrajati u svojem bračnom obećanju jer je „muž nevjernik posvećen ženom i žena nevjernica posvećena je bratom“ (r. 14). Pavao ovdje upotrebljava izraz *adelphos* (brat) za krštenog muža u smislu članstva u Crkvi kao tijelu Kristovu. Glagol *hagiazō* znači „nešto izdvojiti za kultnu svrhu, posvetiti“ i ovdje je upotrijebljen u pasivnom perfektu, što u biblijskom grčkom znači da je Bog izveo takvo posvećenje te da ono trajno ostaje. Budući da je u sljedećoj rečenici „svet“ suprotno od „nečist“, kršteni bračni drugovi mogli su se pribojavati da ih mješoviti brak čini nečistima te da onečišćuje zajednicu. Pavao je uvjeren da partner nevjernik nekako dobiva udio u pripadničtvu savezničkom narodu Božjem po svojem krštenom partneru, bez obzira na to hoće li ikada prihvatiti kršćanstvo. U r. 15 Pavao dopušta rastavu gdje nekršteni partner ne pristaje na miran suživot u braku, jer Bog zove kršćane na unutarnji i vanjski mir: „Pavao upotrebljava glagol *kaleo* za oznaku kršćanskog poziva. Bog je kršćanina pozvao na mir (*en eirēnē*); taj poziv ima trajni učinak (*keklēken*, perfekt). Mir je Božji dar (1,3; 14,33). Pavlovo shvaćanje mira je biblijski pojam *šalom* preuzet u kršćanski kontekst. Biblijski pojam mira uključuje bračnu dobrobit onih koje je Bog blagoslovio božanskim mirom. Mir je red stvaranja doveden do punine.“⁴³ R. 16 može se razumjeti optimistički i pesimistički. Optimistički: „Jer, što znaš, ženo, možda spasiš muža? Ili

⁴¹ L. A. SENECA, *Moral Essays* III., (Cambridge: Harvard University Press, 1975.), 155-156: “Is there any woman that blushes at divorce now that certain illustrious and noble ladies reckon their years, not by the number of consuls, but by the number of their husbands, and leave home in order to marry, and marry in order to be divorced? They shrank from this scandal as long as it was rare; now, since every gazette has a divorce case, they have learned to do what they used to hear so much about. Is there any shame at all for adultery now that matters have come to such a pass that no woman has any use for a husband except to inflame her paramour? Chastity is simply a proof of ugliness (argumentum est deformitatis pudicitia).”

⁴² Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, 292.

⁴³ Raymond F. COLLINS, *First Corinthians*, 267.

što znaš, mužu, možda spasiš ženu?“⁴⁴. To bi značilo da postoji nada u obraćenje nekrštenog partnera ili partnerice. Pesimistički: „Jer što znaš, ženo, hoćeš li spasiti muža? Ili što znaš, mužu, hoćeš li spasiti ženu?“⁴⁵. Optimistički smisao bolje odgovara neposrednom kontekstu, jer „Pavao nastoji da bračni drugovi u svim brakovima misle na konačno dobro koje mogu činiti jedno drugom“.⁴⁶

U 7,17-24 Pavao iznosi svoje načelo o ostajanju u socijalnom položaju u kojem su pozvani na vjeru Židovi, pogani, muškarci, žene i robovi. To načelo proglašeno je u r. 17: „Svatko neka živi kako mu je Gospodin dodijelio, kako ga je Bog pozvao!“ Zatim je ponovljeno u r. 20. i 24. Najzagonetniji je r. 21 koji govori o krštenim robovima jer grčki izraz *all' ei kai dynasai eleutheros genesthai, mallon hrēsai* može biti razumljen na nekoliko načina: „Makar i mogao postati slobodan, radije se koristi sadašnjim stanjem“⁴⁷ ili: „Međutim, ako možeš postići slobodu, iskoristi to“⁴⁸. Savjetuje li Pavao krštenim robovima da ostanu robovi, makar mogli postići oslobođenje zakonitim sredstvima ili da koriste svaku zakonitu mogućnost za postizanje slobode? Eliptična fraza *mallon hrēsai* (prilog „radije, svakako“ i imp. aorista od *hraomai* – „iskoristiti, upotrijebiti) ovdje nema gramatičkog objekta i to čini da se tekst može shvatiti višestruko.⁴⁹ Neki tumači pretpostavljaju objekt *te douleia* (ropstvo) a drugi *te eleutheria* (sloboda). „Glagol *hraomai* Pavao upotrebljava bez gramatičkog objekta samo u 7,21. On ponekad znači ‘živjeti u sukladnosti s’ (tako 27 puta kod Josipa Flavija). Oslanjajući se na ovo usmjerenje glagola i na paralelizam između r. 20c i 19c, Bartchy sugerira da Pavlova eliptična fraza znači ‘svakako živite sukladno s pozivom Božjim’.“⁵⁰ Odlomak o promjenama u socijalnom položaju (7,17-24) dobiva puni smisao u 7,29-31 gdje Pavao savjetuje kršćanima da obavljaju redovne životne poslove svjesni prolaznosti zemaljskog života. Očekivao je skori

⁴⁴ Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, 297; MURPHY-O’CONNOR, „The First Letter to the Corinthians“, 49:38.

⁴⁵ Prijevod Dude-Fučaka i Raymond F. COLLINSA, *First Corinthians*, 262.

⁴⁶ Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, 303. “The thrust of Paul’s overall argument (7; 10-24) and the semantic difference between ‘save’ (v. 16) and ‘making holy’ (v. 14) suggest that optimistic reading of the text is the preferable reading” – R. F. COLLINS, *First Corinthians*, 272.

⁴⁷ Anthony C. THISSELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 544.

⁴⁸ Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, 305.

⁴⁹ J. Albert HARRILL, „Paul and Slavery“, J. P. SAMPLEY (ur.), *Paul in the Greco-Roman World*, str. 586 donosi osam prijevoda 1 Kor 7,21 na engleski.

⁵⁰ Raymond F. COLLINS, *First Corinthians*, 286.

nastup paruzije (1 Sol 4,16-17; 1 Kor 15,51-52) i preporučao odricanje: „Odsele i koji imaju žene, neka budu kao da ih nemaju... i koji uživaju ovaj svijet, kao da ga ne uživaju, jer prolazi obličje ovoga svijeta“ (r. 29.30). Iz svoje eshatološke perspektive Pavao ističe da se kršteni Korinćani i drugi kršćani trebaju sučeljavati sa svakodnevnom životnom zbiljom distancirajući se od zemaljskih dobara i užitaka te imajući na umu konačnu zbilju.

Noviji tumači Pavlove *Poslanice Filemonu* ne vide u njezinu tekstu dokaz da je Onezim odbjegli rob. Vjerojatno ga je kršćanski gospodar Filemon poslao u mjesto Pavlova zatočenja gdje ga je Pavao krstio, a rob je nakon neočekivano duge odsutnosti zbog nepoznatih razloga, zamolio pisanu preporuku kao dokument za siguran povratak kući.⁵¹ Komentatori također skreću pozornost na istinski pavlovsku strukturu ove poslanice:

- pozdrav – r. 1-2;
- zahvala Bogu za vjeru zajednice – r. 4-6;
- glavna tema o robu Onezimu koji je pridruženjem Kristu i Crkvi ujedno postao brat svojem vlasniku – r. 7-22;
- zaključne novosti i pozdrav – r. 23-25.

To nije privatno pismo Pavla njegovu bivšem suradniku jer je namijenjeno čitanju pred liturgijskom zajednicom koja se okupljala u domu Filemona i Apije (r. 2). Pavao s radošću ističe da je postao duhovni otac Onezima tokom svojega boravka u zatvoru te da mu novi obraćenik može pomagati u naviještanju evanđelja (r. 10-13). Očekuje da Filemon prema Onezimu postupa humano i bratski te izdaleka nagoviješta želju da vlasnik oslobodi ovoga roba: „Napisah uvjeren da ćeš još više učiniti nego te molim“ (r. 21). U poslanicu je Pavao uvrstio dosta umiljatih riječi, jer je Filemon kao kršćanin i vlasnik robova trebao donijeti tešku odluku. Iako Apostol ne traži izričito da Onezim bude oslobođen, on ipak očekuje da to Filemon učini. Istina je da Pavao u Prvoj Korinćanima i ovdje *ne napada* robovlasništvo kao društveno zlo koje se protivi ljudskom dostojanstvu i stvorenosti svih ljudi na Božju sliku. Međutim, u Rimskom Carstvu Pavlova vremena bilo je nezamislivo govoriti o ukidanju ropstva. „Ipak, nije bilo teško zamisliti konkretno oslobađanje pojedinog roba. To se događalo svakog dana. Zato je oslobađanje Onezima bila istinska opcija za Filemona. Sveukupno značenje Pavlovih

⁵¹ Usp. D. François TOLMIE, „Tendencies in the Research on the Letter to Philemon since 1980“, D. F. TOLMIE (ur.), *Philemon in Perspective. Interpreting a Pauline Letter* (Berlin: De Gruyter, 2010.), 1-27.

sugestivnih izraza – da Filemon treba primiti Onezima ‘ne kao roba, nego kao više od roba, kao brata ljubljenoga’ (r. 16), ‘primi ga kao mene’ (r. 17) te ‘uvjeren da ćeš još mnogo više učiniti nego te molim’ (r. 21) – jedva se može shvatiti samo kao da Filemon treba natrag primiti svojega roba bez kažnjavanja.⁵² Iz kanonskog teksta ne možemo znati je li Filemon uvažio ovu neizravnu Pavlovu molbu, ali „je skoro sigurno da je Filemon reagirao velikodušno jer u protivnom ovo pismo ne bi bilo sačuvano“.⁵³

Prema Kol 4,7-9 Tihik i Onezim, Pavlovi sudrugovi i suposlužitelji u Gospodinu (*diakonos kai syndoulos en Kyriō* – r. 7) navedeni su kao donositelji te Pavlove poslanice iz mjesta njegova tamnovanja zajednici krštenika u Kolosama. Onezim je prikazan kao „vjerni i ljubljeni brat, koji je vaš zemljak“. Tradicija je sačuvala spomen da je bio oslobođen te da je kasnije naslijedio Timoteja kao starješina kršćanske zajednice u Efezu. Umro je mučeničkom smrću. Ova poslanica nije potaknula kršćanske poglavare i teologe da se zauzmu za ukidanje ropstva u Rimskom Carstvu nakon što je car Konstantin svojim podanicima kršćanima dao slobodu prakticiranja njihove monoteističke vjere. Tek su postupno i sporo pojedini tumači Poslanice Filemonu počeli predlagati kršćanskim vlasnicima robova da im dadnu slobodu.⁵⁴ „Novi zavjet nigdje ne osuđuje ropstvo, a s obzirom na prirodu slučaja, nije vjerojatno da bi ikakva osuda bila učinkovita, ali zakonske odredbe Staroga zavjeta već sadržavaju određeno ublažavanje zala ropstva (usp. Izl 21,1-11; Lev 25,39-55; Pnz 15,12-18), a Novi zavjet postavlja načela koja su kasnije dovela do ukidanja te institucije: Pavao kaže da u Kristu nema ni Židova

52 G. François WESSELS, „The Letter to Philemon in the Context of Slavery in Early Christianity“, D. F. TOLMIE (ur.), *Philemon in Perspective*, 164.

53 Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.), 501.

54 Usp. Franz LAUB, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1982.). Joachim GNILKA, „Die Sklaven im frühen Christentum“, u njegovu komentaru *Der Philipperbrief* (Freiburg: Herder, 1982.), 71-81. John T. FITZGERALD, „Theodore of Mopsuestia on Paul’s Letter to Philemon“, D. François TOLMIE (ur.), *Philemon in Perspective*, 333-363. Teodor je djelovao kao tumač Biblije i biskup koncem četvrtog i početkom petog stoljeća (umro god. 428.). Na str. 351 Fitzgerald vrednuje Teodora kao jednoga od prvih zagovornika ukidanja ropstva navodeći ovu njegovu izreku: “But if someone found such a case, he would neither entreat nor seek that the slave should be pardoned by his master, but write with much authority that a slave ‘joined to us in faith and hastening to true religion of his own free will ought to be freed from slavery’. For there are many people like this at the present time, who want to see themselves circumspect (*cauti*) by imposing burdensome orders on others (264,8-14).”

ni Grka, ni roba ni slobodnjaka (Gal 3,28; usp. 1 Kor 12,13; Kol 3,11), a poslanice Efežanima (6,5-9) i Kološanima (3,22-4,1), kao i ova Filemonu, nastoje unijeti novi stav među robove i gospodare, a to je duh kršćanske ljubavi, jer su obojica sluge Gospodnje. Taj se duh imao širiti napretkom Crkve te je s vremenom doveo do ublažavanja ropstva pod kraj Rimskog Carstva i konačno do iščeznuća u zapadnom svijetu tokom renesanse.⁵⁵

3. Razlikovanje nadahnute poruke od ondašnjih stereotipa o kućnom redu u Ef 5,21 – 6,9

U grčkom tekstu izraz „*en Ephésō* – u Efezu“ (Ef 1,1) manjka u nekoliko važnih rukopisa. Taj fenomen te okolnost da je Marcion ovu poslanicu označio kao „Laodicejcima“ mnoge komentatore naveli su na pretpostavku da je „ova poslanica zapravo enciklika od koje su kopije bile poslone različitim crkvama a glavna među njima je bila ona u Efezu“.⁵⁶ Povijesni Pavao obavljao je svoju službu u Efezu kroz tri godine (Dj 20,31), ali u ovoj poslanici autor ne pokazuje da pozna konkretnu situaciju naslovnika, kao što je to slučaj u 1 Sol, Gal, Fil, 1 Kor, Flm. Neki važni vidovi Pavlova učenja ne postoje ovdje, a uvedene su neke nove teme. To je razlog da većina novijih komentatora smatra kako ovu poslanicu nije napisao Pavao, nego dvadesetak godina nakon apostolove mučeničke smrti netko od njegovih učenika.⁵⁷ Ima, dakako i danas znanstvenika koji su uvjereni da je Ef Pavlov dokument, a sve razlike tumače time što je ovlaštenu pisar formulirao tekst.⁵⁸ Kršćanski

⁵⁵ Robert McLachlan WILSON, *A Critical and Exegetical Commentary on Colossians and Philemon* (London: T&T Clark International, 2005.), 329. Na žalost, nisam mogao doći ni do kakve monografije o povijesti tumačenja Flm sa stajališta kako je utjecala na kršćansko i javno mišljenje o ukidanju ropstva.

⁵⁶ Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.), 531.

⁵⁷ Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 444-445; 619-638. On kaže: „Vjerojatno je Poslanicu napisao Pavlov učenik (koji je možda bio iz ‘efeške’ škole) i koji se koristio Kol te nekim neposredno Pavlovim poslanicama“ (620).

⁵⁸ Usp. John R. W. STOTT, *Poslanica Efežanima. Uvod i komentar*, Logos, Daruvar 1997., 18-23. Harold W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002.), 2-61. Frank THIELMAN, *Ephesians* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010.), 1-5. On kaže: “This means, in turn, that if Ephesians is pseudonymous, it is something of an anomaly among Christian pseudonymous letters. It urges its readers to speak truthfully, but resorts to lying about its own author without any clear moral justification. As the rest of this introduction and the commentary itself will try to show, however, there is no need to pictu-

znanstvenici koji pretpostavljaju da je Ef napisana nakon Pavlove smrti, uvažavaju njezinu kanoničnost, ali nastoje pružiti uvjerljivo tumačenje njezine teologije i razlika u usporedbi sa strogo Pavlovim poslanicama. Na primjer, metaforu o Crkvi kao socijalnom tijelu Pavao je u Gal i 1 Kor upotrijebio da osvijetli jednakost muškaraca i žena, dok njegov učenik u Ef upotrebljava istu metaforu da naglasi pokornost žena muževima imajući na umu neprijateljsko okružje kod povijesnih naslovnika.⁵⁹

Prema Ef 1,9-10 Bog nam je u proslavljenom Kristu „obznanio otajstvo svoje volje po dobrohotnom naumu svojem... da se provede punina vremenâ: uglaviti u njemu sve (*anakephalaiōsasthai ta panta en to Hristō*) na nebesima i na zemlji“. Korijen složenog glagola *anakephalaiōsasthai* je imenica *kephalē* (glava) i zato on znači „ujedini pod jednom glavom“. U klasičnom grčkom mogao je značiti „rekapitulirati, sažeti neko izlaganje“, a u grčkom crkvenih otaca znači „ponoviti, obnoviti“, ali sadržava ideju „podvesti pod jednu glavu, učiniti Krista glavom“. Kol 1,20 i Ef 1,10 „pretpostavljaju da je svemir zapao u kaos zbog grijeha i Bog ga hoće obnoviti u Kristu prema njegovoj izvornoj harmoniji“.⁶⁰ Prema Ef 1,22-23 Bog je Krista dao za glavu „nad svime“ (svemirom) i učinio ga glavom Crkve koja je njegovo tijelo. Krist je glava svemira u smislu da u svojem proslavljenom stanju ispunja sav svemir (Kol 1,19). Kao proslavljeni Gospodin on ispunja i Crkvu koja je njegovo metaforičko tijelo te po njezinu pastoralnom djelovanju nastavlja svoje poslanje u svijetu.⁶¹ U Ef

re the author of this text in this way. The text makes sense as an authentic letter from Paul to Christians in Ephesus, written at the end of a lengthy period of imprisonment and thus after nearly all of his undisputed correspondence (i. e. Romans, 1 and 2 Corinthians, Galatians, Philippians, 1 Thessalonians, and Philemon)” (str. 5). Na istoj stranici, bilješka 12, kaže: “Moreover, the idea that the household code in Ephesians was written to ease tensions between Christians and the wider society (MacDonald 2000: 159-69; 337-38; Osiek and McDonald 2006: 118-43; cf. Merz 2000: 132,146) runs aground on the countercultural nature of the household code itself (5:25; 6:9) and of the letter generally (2:1-3; 4:17-19; 5:3-14).”

59 Usp. Carlos GIL ABRIOL, “La evolución del cuerpo en la tradición paulina y sus consecuencias sociales y eclesiales” *Estudios bíblicos* 68 (2010.), 73-105.

60 Harold W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary*, 220.

61 Među brojnim monografijama o svjetonazoru i kristologiji Ef usp. Eberhard FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialexegetische Studien zum Epheserbrief*, (Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1993.); Edmundo DE LOS SANTOS, *La novedad de la metáfora kephalē-sōma en la Carta a los Efesios* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000.); Rainer SCHWINDT, *Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.).

4,15-16 kršćani su pozvani da žive istinu u ljubavi i urastaju u svakom pogledu u Krista - glavu i tako u ljubavi pridonose rastu Crkve kao tijela. Ovdje je Krist - glava izvor i cilj kršćanskog rasta kao pojedinaca i kao zajednice. U Ef 5,23-25 Krist kao onaj koji se žrtvuje iz ljubavi je glava Crkve te ujedno uzor kršćanskim muževima koji bi trebali slično ljubiti i štiti svoju ženu i djecu. „Povezanost između Krista i Crkve u Poslanici Efežanima nekad je tako bliska da sugerira potpuno stapanje Crkve s Kristovim božanstvom. Crkva je više od zemaljske zajednice; ona je nebeska zbilja s kozmičkim dimenzijama. Stoga nije čudno što je Ef bila središnja za razvijanje eklesiološkog poimanja Crkve kao 'mistične zajednice' – što je snažna metafora za identitet i svrhu zajednice. Međutim, kao što ističu suvremeni eklesiolozi, takav način govora ima i granica. Može voditi nezdravoj divinizaciji Crkve pa ga treba prizemljivati alternativnim poimanjima Crkve kao 'navjestiteljice radosne vijesti' i 'patničke služiteljice'“⁶²

Odredbe o kućnom redu (*Haustafel*, household code) u Ef 5,21 – 6,9 su primjena Kristove kozmičke i eklezijalne uloge kao glave na kršćansko ponašanje u obitelji u Rimskom Carstvu pod kraj prvoga stoljeća.⁶³ S većinom bibličara smatram centralnim načelom r. 21: „*Hypotassomenoi allēlois en phobō Hristou* – Podlažite se jedni drugima iz poštovanja prema Kristu“⁶⁴ ali nikako ne bih dao naslov cijelom ovom odsjeku „Podložnost u vjerničkom domu“⁶⁵ Grčki izraz *en phobō Hristou* počinje tzv. socijalnim prijedlogom „en – u, po, pomoću“ u novozavjetnom grčkom i uključuje središnji biblijski pojam za odnos prema Bogu, „*phobos* - strah“ u religioznom smislu. To je strah religioznog poštovanja prema Bogu savezniku kod pojedinaca i zajednice. S pomoću takva straha pred Kristom Gospodinom vjernici u braku i obitelji trebaju prihvaćati jedni druge. To je također na liniji Isusova učenja o veličini služenja: „Tko hoće da među vama bude najveći, neka vam bude poslužitelj! I tko hoće da bude prvi,

⁶² Margaret Y. MACDONALD, „Ephesians“, *The International Bible Commentary. A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1998.), 1678.

⁶³ Usp. Markus BARTH, *Ephesians* (New York: Doubleday, 1974.), 607-758 gdje je komentar ovoga odsjeka naslovljen „Christ's rule in all realms“.

⁶⁴ Usp. Mato ZOVKIĆ, „Posvećenost i svetost Crkve prema Ef 5,25b.27“, *Bogoslovska smotra* 49 (1979.), 419-434.

⁶⁵ Usp. Frank THIELMAN, „Submission in Believing Household (5,21-6,9)“, *Ephesians*, 365-410. John R. W. STOTT, *Poslanica Efežanima*, 199 daje cijelom odsjeku 5,21-6,24 izvrstan naslov „Novi odnosi“ te tumači da je „podložnost žene samo jedan oblik ljubavi“ (220-221).

neka bude sluga svima. Jer ni Sin Čovječji nije došao da bude služen, nego da služi i život svoj dadne kao otkup za mnoge“ (Mk 10,43-45; Lk 22,24-27 prenosi ovu izreku u okviru Isusove pouke na posljednjoj večeri!). Svjestan socijalnog ozračja svojih povijesnih naslovnika, nadahnuti autor Ef iznosi u ovom prikazu kućnih odredbi pravila za tri skupine odnosâ:

- kao što Krist i Crkva, tako muž i žena (5,21-33);
- odnos roditelja i djece „u Gospodinu“ (6,1-4);
- odnos vjernih gospodara i robova uz prihvaćanje Božjeg vrhovništva (6,5-9).

Uz navođenje osnovnog starozavjetnog teksta o braku kao Božjoj ustanovi na dobro ljudskih parova (Post 2,24), u Ef 5,31 autor također podsjeća na saveznički odnos između Izraela i Boga. Omiljela proročka metafora o Izraelu kao Božjoj zaručnici ili ženi, gdje Bog ostaje vjeran unatoč Izraelovu kršenju savezničke vjernosti, ovdje je upotrijebljena za prikazivanje Kristova odnosa prema Crkvi te za osvjetljavanje kako se kršćanski muž treba odnositi prema svojoj ženi i žena prema mužu. „Pitanje vjernosti, koje je tako istaknuto u proročkoj slici, ovdje je izostavljeno a prevladavaju pitanja ljubavi, njege, podložnosti i poštovanja. Ta pitanja su daleko poznatija iz poganskog i židovskog filozofskog razmišljanja o vođenju dobrog kućnog reda nego iz Izraelova religioznog iskustva Boga. Upravo zato što je ova metafora promijenjena u opis zbilje, postala je podloga za ogromno zlostavljanje.“⁶⁶ Kršćanska proučavateljica Biblije Elizabeth Johnson poziva suvremene komentatore Poslanice Efežanima da razlikuju nadahnutu poruku ovog kanonskog autora od socijalnih kategorija njegova vremena. Zato je za cjelovito kršćansko učenje o obiteljskim odnosima nužno razumijevati povijesne okolnosti ovog novozavjetnog spisa.

Autori monografije „Obitelji u svijetu Novoga zavjeta“ vide u Kol i Ef filozofsku i političku kristologiju prema kojoj se tijelo treba podlagati glavi poput državljana koji se pokoravaju caru kao glavi: „Kako su te crkvene zajednice sve više postajale dio svojega društva, kako su živjele u institucijama grčko-rimskih domaćinstava, bile su iskušavane da prihvaćaju socijalne razlike toga društva i u različitim stupnjevima su ih prihvaćale.“⁶⁷ Nauk o Kristu kao „glavi“ svemira i Crkve je kršćanska kontrakultura u vremenu kada su državljani religijski štovali cara kao glavu Rimskog Carstva. Uporaba obitelji kao modela imala je pozitivnu posljedicu što je davala prigodu za življenje Kristova spasenja i misionarsko

⁶⁶ E. Elizabeth JOHNSON, „Ephesians“, *The Women Bible Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.), 340.

⁶⁷ C. OSIEK - D. L. BALCH, *Families in the New Testament*, 183.

djelovanje u konkretnom društvu, ali u isto vrijeme jačala je socijalne granice i nejednakost, ali „ovaj puta u ime Božje. Takav razvoj nije se dogodio odjednom ili simultano. U otprilike istom vremenu može se vidjeti velika raznolikost u pristupima čak na određenom geografskom području, kao što pokazuju Matejevo evanđelje, Ignacijeve poslanice i *Didache* za Siriju koncem drugog stoljeća. Međutim, možda je moguće opaziti i neku vrstu napretka, imajući na umu Pavlovo pomanjkanje izravnog zanimanja za obitelji, preko modela Crkve kao domaćinstva u deuteropavlovskim poslanicama do zlorabe podređeničke terminologije i vrednota o podlaganju kod Ignacija i kasnijih pisaca.“⁶⁸

Ove kritičke primjedbe kršćanskih bibličara koji žive u društvima gdje se naglašava i cijeni jednakost mogu izgledati pretjerane te kao da presađuju moderni mentalitet u razdoblje nastajanja Novoga zavjeta. Ali ih treba ozbiljno uzimati. Ovdje treba spomenuti problem prevođenja na suvremene jezike novozavjetnog grčkog izraza *doulos, douloi* (rob, robovi) kada je govor o obitelji jer suvremeni čitatelji nemaju iskustva biti robovi u socijalno-političkom smislu riječi ili posjedovati robove. Trebamo li pri prevođenju tražiti neki nadomjestak koji bi bio prikladniji za suvremene čitatelje i nadahnjivao ih na maštovitu primjenu Riječi Božje u vlastitim životnim prilikama? Prevedeći *douloi* u Ef 6,5-9, svi noviji hrvatski prijevodi imaju „robovi“ (Duda-Fučak, Raspudić, Rupčić). Šarić u izdanju 1943. i 1960. za Ef 6,5 ima „sluge“, ali u 6,8 zadržava „bio rob ili slobodnjak“ radi direktne aluzije na ondašnje društvene robovlasničke prilike. Ujednačili smo u „robovi“ u popravljenom izdanju god. 2006. Srpski teolog Justin Popović (1894.-1979.) u svojem prijevodu i komentaru Poslanice Efežanima ima u 6,5 „sluge“, a u 6,8 „bio rob ili slobodnjak“. Vjerojatno je želio sveti tekst učiniti primjenjivim čitateljima koji socijalno ovise o radu u tuđem poduzeću ili na poljoprivrednom posjedu. Da bi dnevni posao takvih radnika učinio snošljivim, on kaže: „Da bude *slugu i gospodara* u svijetu, to je *volja Božja*“.⁶⁹ Njegov mlađi suvremenik Emilijan Čarnić (1914.-1995.), koji je preveo Novi zavjet na suvremeni srpski s grčkog izvornika⁷⁰ te priredio svoj komentar Poslanice Efežanima, prevodi *douloi*

⁶⁸ C. OSIEK - D. L. BALCH, *Families in the New Testament*, 221.

⁶⁹ Otac Justin POPOVIĆ, *Tumačenje Poslanice Efescima svetog Pavla apostola* (Beograd: 1983.), 153. Koso tiskane riječi u srpskom izdanju knjige.

⁷⁰ Prvi puta objavljen u Beogradu 1974. od strane Srpskog biblijskog društva te nakon toga tiskan nekoliko puta. Dr. Irinej Bulović, profesor Novoga zavjeta na Teološkom fakultetu Srpske pravoslavne crkve u Beogradu, koji je po mandatu Svetog sinoda predvodio reviziju prijevoda Novoga zavjeta Vuka Karadžića (prijevod s njemačkog), objasnio mi je da njihova Crkva nije prihvatila Čarnićev prijevod kao službeni zato što njihovi vjernici više vole Karadžićev tradicionalni jezik.

s „robovi“. Tumačeći načelo o međusobnom pokoravanju iz religioznog poštovanja prema Kristu Gospodinu (Ef 5,21), naglašava da mi kršćani trebamo za uzor uzimati Krista koji odbacuje svaki pokušaj vladanja drugim osobama: „Tko je drugome poslušan treba slušati – kao da Krista sluša, a onaj kome je drugi poslušan treba u Kristu gledati svoj uzor ljubavi i brige, te ne zaboraviti da je i sam dužan biti Kristu poslušan“.⁷¹

Zaključak

Pavlovo učenje o međusobnim odnosima kršćanskih muževa i žena, roditelja i djece, gospodara i robova sastavni je dio njegove vjere u Isusa kao proslavljenog Gospodina s kojim se vjernici osobno povezuju po krštenju te o Crkvi kao socijalnom tijelu Kristovu gdje članovi mogu i trebaju jedni drugima služiti. Za razliku od Gal, 1 Kor i Flm gdje je osvijetljeno novo, eshatološko dostojanstvo muškaraca i žena, u odredbama o kućnom redu Ef 2,21 – 6,9 pokornost žena muževima, djece roditeljima i robova gospodarima izgleda uznemirujuća suvremenim čitateljima, posebno obrazovanim ženama vjericama koje žive u društvima zakonske jednakosti. Upravo to traži da veću pozornost posvećujemo podložnosti svih svima radi Gospodina Isusa kakva je postavljena kao načelo u 5,21 te onome „u Gospodinu“ u primjeni toga načela na muževe, žene, djecu i robove. Takva podložnost u kršćanskom braku i obitelji je prihvaćanje međusobne ovisnosti i služenje potrebama „drugoga“ po uzoru na Krista koji nije došao biti služen nego služiti.

U obnovljenom katoličkom obredu sklapanja sakramentalne ženidbe jedan od odlomaka ponuđenih za evanđelje je Isusov odgovor o najvažnijoj zapovijedi (Mt 22,35- 40). Prvi bližnji osobama u braku i obitelji su njihovi članovi obitelji. Zato, „dok imamo vremena, činimo dobro svima, ponajpače domaćima u vjeri“ (Gal 6,10). Pavlov nadahnuti učenik kasnije je istaknuo: „Ako li se tko ne stara za svoje, navlastito za ukućane, zanijekao je vjeru i gori je od nevjernika!“ (1 Tim 5,9).

⁷¹ Emilijan ČARNIĆ, *Sv. Apostola Pavla Poslanica Efescima* (Beograd: 1969.), 59.

OD ISKUSTVA NEPRAVDE DO SPOZNAJE PRAVDE Pravedni Bog i socijalna nepravda u Bibliji SZ

Božo ODOBAŠIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH - 71000 SARAJEVO

Sažetak

Biblijska je istina: Bog je pravedan i istinit Bog. Daleko je od Njega svaka nepravda. Sa svojim izabranim narodom sklopio je Savez utemeljen na pravu i pravednosti. Dao mu je zapovijedi i odredbe da živi u miru, pravu i pravednosti. Pa ipak fenomen nepravde kroz izraelsku povijest spasenja vrlo je prisutan kroz cijelu Bibliju SZ.

Biblijski pojam za nepravdu עוֹלָם - 'āvel sa svim izvedenicama ima značenje odstupanje od prava i pravednosti. Rabi se uglavnom kada se govori o kršenju prava siromašnih, nemoćnih i pridošlica. U etičko-moralnom smislu to je nepravda, bezakonje, nevjernost, a oni koji čine nepravdu su nepravednici, bezakonici, bezbožnici.

Proroci i učitelji mudrosti žigosali su odgovorne u društvu: kralja, svećenike, knezove, bogataše zbog nepravde što je čine u narodu.

Od mnogih oblika nepravde navodi se: ubojstvo iz zavisti i mržnje, trgovina nevinim osobama, ropstvo kao ozakonjena nepravda, nametanje teških radova, nasilje i izrabljivanje, uskraćivanje zaslužene plaće. Posebno se ističe teško stanje udovica i stranaca, a u vladalačkim strukturama mito i korupcija, zaduživanje i lihvarjenje.

To teško iskustvo nepravde uzdizalo je u svjetlu Božje riječi spoznaju uzvišenosti pravde i iščekivanje Božjeg suda nad nepravednicima te uspostavu novog boljeg svijeta u pravu, pravednosti, slobodi, miru, toleranciji i ljubavi. Iz mnogobrojnih tekstova nazire se i viđenje novog pravednijeg svijeta bez mržnje, osvete. Ljubav prema bližnjemu postat će kriterij ljudskosti, tolerancije, mira i suživota s drugima i drukčijima. To jamči sam Bog svojim aktivnim ali i ljudskim upornim djelovanjem protiv svakog oblika nepravde. Nužno je, dakle, uzdati se u Božju pomoć, ali trajno i aktivno se boriti protiv nasilja i nepravde.

Prema Bibliji povijest spasenja je trajni proces promjena koje izviru iz životnog iskustva dobra i zla, ali zlo će konačno biti pobijeđeno aktivnim Božjim zajedno s ljudskim djelovanjem.

Ključne riječi: *pravda, nepravda, mito i korupcija, ropstvo, stanje udovica, zaduživanje, lihvarjenje, viđenje pravednijeg svijeta.*

U Bibliji je vrlo česta sintagma, pravo i pravednost, pravda i nepravda (Iz 9,6c). Bog je pravedan i pravednost ljubi (Ps 11,7). On je pravedan i pravo sudi (Ps 119,137). Jahve čini pravedna djela, a

potlačenima vraća pravicu (Ps 103,6). Jedini je Gospod pravedan (Sir 18,2). Pravda i pravednost temelj su prijestolja njegova (Ps 89,15). Pravo i pravednost prebivat će u voćnjaku njegovu (Iz 32,16). Na pravedniku će biti pravda njegova (Ez 18,20), a od nepravednika dolazi nepravda (1 Sam 24,14) U Jahve nema nepravde i ne čini je nikomu (2 Ljet 19,7; Ps 92,16; 5,5; Sef 3,5).

Nepravda je u Bibliji odstupanje od prava i pravednosti. Ona je djelo bezbožnika i grešnika. Nepravda se povezuje s prekršajem božjih zapovijedi i svaki grijeh je nepravda i svaka nepravda je grijeh (1 Iv 5,17). Nepravda ima više naličja i najviše se očituje u antropološkim i sociološkim odnosima. Nepravda se čini Bogu i čovjeku. I svaka nepravda uvreda je prije svega Boga. Ona poremećuje Božji naum o stvaranju, iskrivljuje božje zapovijedi i vodi u propast (usp. Ez 18,30). Jahve proniče pravedna i nepravedna i iz dna duše mrzi silnika (Ps 11,5). Nepravda je nevjernost, pravu, pravdi i pravednosti. Ako pak počnemo u Bibliji proučavati riječi i govore o pravdi i nepravdi u njihovu povijesnom kontekstu, onda dolazimo do prilično velike zamršenosti jer se pojmovi shvaćaju višeznačno i vrlo se različito mogu tumačiti. Tako se događa ono što je Aristotel ustvrdio: „često se jedno oprečno stanje poznaje po svojoj opreci i stanja se često poznaju po svojim podmecima“.¹ On objašnjava: „čini se kako se i pravednost i nepravednost govore višeznačno, budući da su one srodne, njihova se istoimenost skriva i nije onako jasna kao ondje gdje su značenja udaljenija“.² Tko prema tome vrši propisani zakon, bio bi i pravedan, a tko ga ne vrši, bio bi protuzakonit i nepravedan. Problem je što svi zakoni i odredbe nisu pravedni i što ih zakonodavci često proglašavaju zbog svojih nepravednih interesa: „pa sve stvari koje su postavljene zakonodavstvom, te su i zakonite, te kaže da je svaka pojedina od njih i pravedna“ pa bi „takva pravednost“ bila i „savršena krepost, ali ne općenito nego tek u odnosu prema nekom drugom“.³ „Pravednost kao krepost“ vrednuje se u odnosu na drugoga i „nije dio kreposti, nego je cijela krepost, dok oprečna nepravednost nije dio poroka, nego je cijeli porok“⁴ jer uvijek uključuje „činiti hotimično“. I voljnost određuje da li

¹ ARISTOTEL, *Nikomahova etika* (ur. Tomislav Ladan) (Sarajevo: Filozofski fakultet, novi otisak 1982.; Zagreb: Globus, 1988.), V. 87.

² ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, 88.

³ ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, 89.

⁴ Usp. ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, 90.

je neki čin pravedan ili nepravedan.⁵ Samovolja ili sloboda izbora čina koji je zao kvalificira mjeru nepravde.⁶ Nepravda je svojevoljna povreda pravde. Ona uključuje i propuštanje vršenja vlastitih obaveza. Heraklit Ef. (520.- 460. pr. Kr.) je već tvrdio da se pravda spoznaje i određuje iskustvom nepravde.⁷ Aristotel je naširoko razvio teoriju o problemu pravde i u svezi s njom stvarnost socijalne nepravde. Što je pravda, to je njegovo veliko filozofsko-antropološko, a kod kršćanskih filozofa i teološko, pitanje.⁸ Cilj pravde je prije svega dobro pojedinca. Aristotel pravdu, odnosno nepravdu, prepoznaje kroz dva temeljna oblika: *iustitia distributiva* koju izriče načelom „dati svakome svoje što mu pripada“, a drugi oblik je *iustitia commutativa*⁹ „dati svakome onoliko koliko mu je potrebno“, bez obzira na moralnu ili pravnu utemeljenost. Sv. Toma Akvinski nastavio je na teološkim temeljima tumačiti ova velika pitanja i uglavnom je ostao na tragu Aristotelova učenja.¹⁰ Pravo i pravda utemeljeni su na Božjem redu stvaranja. Već samim stvaranjem Bog je u čovjeka ugradio naravna prava koja pravednošću među ljudima promiče i čuva.¹¹ Pa ako se u svjetlu ovih shvaćanja o pravdi vratimo Bibliji koja i u Starom i u Novom zavjetu dotiče ova pitanja, onda se može utvrditi da se biblijski tekstovi skoro uvijek dotiču socijalnog stanja pravde odnosno nepravde među ljudima i u društvu te da se iz iskustva nepravde spoznaje uzvišenost pravde.¹²

⁵ ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, 105.

⁶ Usp. Ernst TUGENDHAT, *Moralbegründung und Gerechtigkeit* (Münster: Lit Verlag, 1997.), 6.

⁷ HERAKLIT, Fragmente, u: Hermann DIELS - Walther KRANZ (ur.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Hildesheim, 2004.), B 23.

⁸ ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, V. 5.

⁹ ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, V. 5, 1130b; Laurenz VUCHETICH, „Pravednost i pravičnost u filozofiji prava (Rad studenata. Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu)“, *Pravnik* 41, 2 (85) (Zagreb, 2007.).

¹⁰ Usp. Ivan FUČEK, *Chiamata alla giustizia – nuova evangelizzazione* (Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1994.); Ivan FUČEK, *Pravo i pravda* (Split: Verbum, 2008.), 141 sl. Sv. Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, II-II, q.58, a.I.; Usp. Marko JOZINOVIĆ, *De iustitia divina secundum S. Thomam* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana. Excerpta ex dissertatione ad Lauream, 1964.).

¹¹ Ivan FUČEK, *Pravo i pravda*, 45 sl.

¹² U modernom vremenu govori se da „sociologija prava ne poznaje nikakvu pravdu“ pa se govori o „pravu i društvu bez pravde“, usp. Gunther TEUBNER, „Samosubverzivna pravda: Formula kontingencije ili transcendencije prava?“, *Jukić* 38-39 (2008./9.), 127-161. Nepravda je u tom poimanju danas zamijenila pravdu.

1. Biblijski pojmovi o nepravdi

Razumjeti biblijski rječnik o nepravdi, znači upoznati bitni izričaj povrijeđenih ili narušenih odnosa između subjekata u pitanju. Tko je pravedan a tko nepravedan, iskazuju riječi i kontekst govora jer su pravda i nepravda uvijek u suodnosu kao i njihovi subjekti. Nepravda je moralna patnja ili muka koja je nanesena drugome povredom ili nepoštovanjem osobnih prava ili prekršajem zakona koji se odnose na uređenje života pojedinca ili zajednice.¹³ Nepravda može imati i teže oblike nametanjem nepravednih zakona i odredbi pa se onda očituje teškim oblicima socijalne i moralne nepravde.¹⁴

Iz hebrejskog pojma עָוֵל - 'āvel proizlaze izvedenice 'āvlā u značenju nepravda, nepravednost, zlodjela, ludost, naopakost, kao i za onoga tko ih čini u muškom ili ženskom rodu pa u kontekstu imaju značenje, nepravednik, zločinac, bezbožnik.¹⁵ Polazeći od glagolskog korijena riječi, 'āvel ili 'āvval (piel) znači skrenuti s pravog puta, ogriješiti se o pravo nekoga ili krivo činiti. U najviše slučajeva 'āvel kao imenica znači nepravednik, zlobnik, bezakonik, ili kao imenica ženskog roda; nepravednost, nepravda, nevjernost, zloba ili povreda prava, dakle bezakonje.

Od 61 puta riječ u obliku 'avel pojavljuje se u Starom zavjetu 21 puta, 'āvlah 33 puta (najčešću u Jobu 16 x), 'āvval 5 puta i u mnogim drukčijim glagolskim ili imeničnim oblicima. Starozavjetne knjige ovim riječima uglavnom označuju zločine ili djela počinjena protiv Boga i Njegovih zakona. „Ta Jahvi Bogu tvome, odvratani su tko čini, tko god čini nepravdu - 'āvel“ (Pnz 25,16). „Kakvu nepravdu - 'āvel - nađoše oci vaši na meni te se udaljiše od mene?“ (Jr 2,5). Tko nepravdu čini, nazvan je „sin bezakonja - בֶּן-עוֹלָה *ben 'avlah* (Ps 89,23) ili אִישׁ עָוֵל - 'iš 'āvel - „čovjek nepravde“; nepravednik mrzak je pravednicima (Izr 29,27).

U Septuaginti (LXX) riječi se skoro uvijek prevode pojmom ἀδικος, ἀδικία (-ήμα) nepravedan, nepravda (Ez 28,15 - „Savršen bješe dok mu se u srcu ne začu opaćina [עוֹלָהּ - 'avlah / ἀδικήματα]), ili ἀνομία / bezakonje, nepravednost, opaćina: „Grešan je naum u srcu zlotvora - ἀνομία“ (Ps 36,1). Kada Job brani svoju nedužnost, kaže „usne moje neće

¹³ Usp. Patrick PHARO, *L'injustice et le mal* (Paris: L'Harmattan, 1996.), 25 sl.

¹⁴ Patrick PHARO, *L'injustice et le mal*, 111 sl.

¹⁵ J. SCHREINER, „עָוֵל - 'āvel“, G. Johannes BOTTERWICK – Helmer RINGGREN – Heinz Josef FABRY, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, V. (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer, 1986.), 1135 sl.

izustiti zloću - עֲוֹנָה / ἄνομία (ἄνομος) - bezakonje“ (Job 27,4). LXX očito ‘avlah najčešće tumači kao bezakonje ili povredu prava. To je nedozvoljeno odstupanje ili povreda prava ili zakona koji štiti red i prava drugih, dakle nepravda je protupravni i nepravedni čin u smislu bezakonja. Osnovno značenje pojmova bilo u imeničnom ili pridjevnom značenju jest nepravedan, nepravda, opakost, bezakonik, bezakonje, opačina, zločinac, krivac, grešnik koji ne radi pravo. U Bibliji te riječi u njihovu preciznom kontekstu redovno se rabe u socijalnom i pravnom suodnosu. Zato najviše tekstova govori o socijalnoj nepravdi od koje najčešće trpe siromasi, udovice, radnici ili cijelo društvo kojem su nametnuti nepravedni zakoni i odredbe nepravednih vladara ili sudaca.¹⁶ Zato se nepravda opisuje kao teška patnja i muka koja vapi za pravdom.

2. Nepravda je iskrivljena pravda

Srodni pojam koji pomaže razumjeti što i kako shvaćati nepravdu jest pojam pravde i prava. Pravednost i pravo (*sedeq* ūmišpāt - צְדָקָה וּמִשְׁפָּט) temelj su Božjega gospodstva i reda uspostavljena među ljudima (Ps 97,2). „Ne počinajte nepravde u osudama - ‘avel *bammišpāt* / עֲוֹנָה בְּמִשְׁפָּט“ (Lev 15,19)“. Pravedan (*sadiq*), pravda (*sedeq*, *sedeqah*) i pravo (*mišpāt*) izražavaju ono što je u redu, što je po ispravnom, pravom, pravednom naumu načinjeno, a *mišpāt* ono što je nepristrano, ispravno, po zakonu ili odredbi učinjeno. *Mišpāt* je isto i pravedan i točan sud o događajima, stvarima i ljudima.¹⁷ Zato se riječi u Bibliji najčešće rabe kao sintagma i

¹⁶ R. KNIERIM, „עֲוֹנָה - ‘avel“, Ernst JENNI – Claus WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 (Gütersloh: Chr. Keiser – Gütersloher, ⁴1993.), 224-228.

¹⁷ Izrael je u stvari u mnogočemu baštiniio primjenu prava i pravednosti iz svojih prastarih korijena, naroda Mezopotamije, Akada, Babilonaca i drugih semitskih naroda. Već je Mojsije uveo instituciju sudaca starješina „šarim“ (Izl 18,13-26; Pnz 1,13). U judejskoj monarhijskoj dinastiji birani su mudri i pravedni savjetnici kralja koji vrši „pravo i pravicu“ po uzoru starih mezopotamijskih vladara da uspostavi društvo prava i pravednosti (usp. 2 Sam 8,15-18; 1 Kr 10,9). Oni su se zvali „mišarum“ / pravednici, poglavari, savjetnici nadzirali su vršenje prava i pravednosti. Takvih oblika vršenja prava i pravednosti nalazimo već u Hamurabijevu zakoniku (Propisi npr. Hamurabijeva zakonika i Mojsijeve odredbe o naknadi štete ili nasljeđu predviđaju odluke suda odnosno savjetnika; usp. *Hamurabijev zakonik* 168-169 i Pnz 21,18-21, u: *Zakonici drevne Mezopotamije* (ur. Marko VIŠIĆ) (Beograd: Službeni list; Podgorica: CID, 2003.), 92-94, 190. Usp. Moshe WEINFELD, *Social justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem: The Hebrew University; Minneapolis: Fortress Press, 1995.), 8-9.

izražavaju cjelovitost pravedna poretka (*sedeqah* ûmišpât - pravda i pravo). Čovjek koji ne radi po pravu i pravednosti, je 'avlah / nepravedan. Onaj koji ne sudi po pravu (*mišpât*), čini nepravdu - 'āvel. Božja je odredba „po pravdi - *b^esedeq* בְּצֶדֶק - sudi svome bližnjemu“ (Lev 19,15). Tko bližnjega iskorištava i štetu mu nanosi, bezakonik je i nepravedan (עֲוֹלָה / ἄνομία / ἄνομος; Ps 89,23; Izr 29,27). U stvari tkogod krši odredbe Dekaloga, on je bezakonik ili nepravednik. Pristranost je povreda pravde: „ne budi pristran prema neznatnome“ (Lev 19,15b). Udvaranje velikima na štetu malenih je nepravda i bezakonje (Lev 19,15b). Božja volja očituje se u vršenju prava i pravednosti (*sedeq* ûmišpât - צֶדֶק וְיִשְׁפֹּט). Zato je Bog objavio Toru svojemu narodu.¹⁸ Pravedan je tko je vrši i čuva, a grešan i nepravedan onaj tko je ne slijedi (usp. Izl 23,7). Ona je putokaz mudra, razborita i pravedna života.¹⁹ Toru pravednik mora svjedočiti svojem bližnjemu i svojim govorom i u svojim djelovanjem. Ne smije ga se klevetati u svojem narodu niti ga izvrgnuti pogibli. Razlog je tomu sam Jahve koji se doživljava i objavljuje u tvomem bližnjemu. Lažno svjedočanstvo izobličuje istinu i pravednost. Laganje koje nanosi štetu bližnjemu zarobljuje i čovjek laži rob je nepravde. Đavao je sin laži i prve je ljude iskrivljujući Božju volju /zapovijed uvalio u ropstvo nepravde.²⁰ Ako se *sedeqah* – pravda treba shvaćati kao vjerno i zakonito vršenje izražene volje Božje u samom redu stvaranja i Njegovih odredbi u Tori²¹, odnosno Bibliji, i da se ona doživljava u suodnosu na bližnjega, onda je nepravda - 'āvel - negacija ili izobličenje pravde. U konkretnom društvu ako se pravdu definira filozofsko–etičkim načelima „svakome svoje“ ili „svakome koliko mu pripada“ (Aristotel), onda je nepravda u najširem smislu negiranje Božje volje i Njegovih zapovijedi. Ako se pravdu prihvaća i slijedi, onda se u pravdi i pravu gradi zajedništvo ljudi kako ga je Bog zamislio; u jednakosti, u poštovanju osobnih prava i

¹⁸ תּוֹרָה - *Tôrā* je hebrejski naziv za Zakon, odnosno zakone zapisane u Petoknjižju ali i za Petoknjižje kao cjelinu. U širem smislu *Tôrā* je riječ koja u Židova znači učenje, nauk. To je zajedničko ime za usmenu i pisanu Toru. Nije to popis zakona niti nabranje Božjih djela koje je Bog u povijesti učinio. Ona je i jedno i drugo. Bog ju je objavio po svojem sluzi Mojsiju. Učeći je i ispunjavajući, Židov usvaja i ljubi naum i djela Božja i tako postaje živa „slika“- *celem* – Boga svojega stvoritelja. (Usp. Eli TAUBER, *Ilustrovani Leksikon judaizma. Historija, religija i običaji* (Sarajevo: Magistrat, 2007.), 241.

¹⁹ Usp. Marijan VUGDELIJA, *Božje zapovijedi: putokaz autentičnog življenja i danas?!* (Zagreb-Makarska: Franjevačka visoka bogoslovija, 1989.).

²⁰ Usp. André CHOURAQUI, *Deset zapovijedi danas* (Zagreb: Konzor, 2005.), 219 sl.

²¹ Usp. Antonio BONORA, „Giustizia“, *Nuovo dizionario di Teologia biblica* (ur. Pietro ROSSANO – Gianfranco RAVASI – Antonio GIRLANDA) (Milano: San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.), 717.

dostojanstva svakoga pojedinca a dobra koja čovječanstvo uživa na zemlji moraju biti usmjerena na čuvanje Božjega reda, života pojedinaca i ljudske zajednice. Pravednik je u tom slučaju samo onaj koji čuva pravo Božje i vjeruje Bogu jer ga upućuje u život u pravu i pravednosti. Biblijski govor o pravednosti ukazuje na idealno društvo ljudske zajednice u kojoj pojedinac treba ostvariti sebe i svoje čežnje u harmoniji mnogobrojne i raznolike ljudske zajednice. Odnos svakog pojedinca prema zajednici je kriterij čovječnosti i njegove moralnosti, odnosno pravednosti ili nepravednosti.²² Nepravednik je onaj koji negira Boga ili ne mari za Njegove odredbe ili radi protiv Njegove volje. Pojmom בְּנֵי-עוֹלָה - *b-né 'avlah* / υἱὸς ἀδικίας / filii iniquitatis, sinovi nepravde - u 2 Sam 7,10 nazvani su zlikovci koji muče vlastiti narod premještajući ga iz mjesta u mjesto (etničko preseljenje) i tako se protive Božjem naumu da mu odredi trajno prebivalište i odredi suce da sude u pravu i pravednosti (usp. Pnz 1,16; Iz 9,6). Takvi ne hode stazama pravim i ne zavređuju Božje smilovanje (usp. Ps 50,23) jer su רָשָׁע / *rāšā'* ili *rešā'* - opaki, grešnici. Septuagintin prijevod 2 Sam 7,10 υἱὸς ἀδικίας - sinovi nepravde su opaki jer se protive pravednosti i istini na zemlji te čine bezakonje (ἀσεβής).²³ Slično izražavaju i pojmovi פֶּשָׁע *peša'* / ἀνομία / impius, bezbožnik, grešnik (Ez 33,12) i חָמָס - *hamas* / nasilje (fizičko) / ἀδικίαν - nepravedan, nasilan, silnik.²⁴ Bezakonici su i krvnici רִמָּיִם -

²² Antonio BONORA, „Giustizia“, 715 sl.

²³ I u mnogim drugim tekstovima oni koji se protive Božjim odredbama su nepravedni i nazvani su *rēša'im* – grešnici, bezakonici. Izričit je prorok Ezekiel: „Ako li se pravednik - צַדִּיק / *saddîq* - odvrti od svoje pravednosti i stane činiti nepravdu / עָוֵל - 'avel / i sve gadosti / תּוֹעֵבֹת - *tô'ebôt* / koje radi bezbožnik / *rāšā'* /, hoće li živjeti? (Usp. Ez 18,24; 33,12; Ps 125,3; Job 27,7; 34,10).

²⁴ רָשָׁע *rāšā'* ili *reša'* znači griješiti, kršiti i nepoštovati zakone. Pojam uvijek uključuje krivnju. Stoga znači biti drzak, biti krivac, opak, bezočan. U različitim glagolskim oblicima izražava stanje suprotno pravu i pravdi, pravednom djelovanju. Ima aktivno značenje radnje i znači činiti bezakonje, bezbožnost, bezobzirnost. U Starom zavjetu to je prije svega čovjek koji nanosi štetu svojem narodu, ugrožava drugoga. Žrtve njihova nasilja i bezakonja su prije svega pravednici i siromasi (usp. Ps 37,14; 82,4; 11,2; „Opaki, ne postavlja zasjede stanu pravednikovu, ne čini nasilja - שָׂדָד - *šādād* - razoriti, uništiti) boravištu njegovu“ (Izr 24,15). Ovdje je upotrijebljena riječ שָׂדָד *šādād* u značenju silom razoriti (nasilje) i znači odredbu ne razarati kuću siromaha. Usp. Ernst JENNI - Claus WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 (Gütersloh: Chr. Keiser – Gütersloher, 1993.), 813-818.

פֶּשָׁע *peša'* / ἀνομία je pojam koji u glagolskom hebrejskom korijenu znači griješiti, prekršiti zakon, odredbu, ili biti nevjeran, nevjeran Bogu i Njegovim odredbama. *Peša'* je, dakle, pobuna, nevjernost Savezu, kršenje prava drugih. Septuagintin prijevod ἀνομία izvrsno označava da je to bezakonje, anomalija, odstupanje od pravila, neispravno ili nepravedno ponašanje, kršenje zakona.

dāmîm jer Jeruzalem grade u krvi - *b^edāmîm* - i zločinu בְּעוֹלָה - *b^e'avlah* – odnosno nepravdi (Mih 3,10). Habakuk tuži nad gradom koji gradi na krvi i nepravdi (Hab 2,12). Jahve je daleko od nepravednika, bezbožnika i nepravde. Bog je pravedan i istinit i u Njemu nema nepravde. „Djela su mu savršena jer pravi su svi njegovi putovi. Bog je on vjeran i bez zloće, pravedan je on i pravičan - וְאֵין עוֹל צְדִיק וְיֵשֶׁר הוּא - *v^eên 'āvel saddîq v^ejāšār hū'* - “ (Pnz 32,4). Bog ostaje pravedan i istinit i onda kada ljudi nepravdu čine i time iskrivljuju pravedne naume Božje.

3. Obveza pravednog djelovanja izabranog naroda

Izrael je narod Saveza s Bogom. Bog je sklopio savez već s Noom i njegovim potomstvom (Post 9,12), s Abrahamom i njegovim potomstvom (Post 17,7) s cijelim narodom na Sinaju (Izl 19,34). Ponovljeni zakon ističe tu istinu da bi posvijestio odgovornost koja iz tog čina proizlazi. To je djelo Božje koje obvezuje Jahvin narod. „Objavio sam vam svoj Savez - בְּרִית - *b^erît* – i naložio vam da ga vršite“ - Deset zapovijedi - הַדְּבָרִים - עֲשֶׂרָה - *'aseret hadd^evarîm ...* (Pnz 4,13). To su Božje odredbe, obveze i uvjeti njihova opstanka u zemlji obećanja. „Ja (Mojsije) sam vas, eto, poučio o zakonima i uredbama kako mi je Jahve, Bog moj, naredio da ih vršite u zemlji u koju idete da je zaposjednete. Držite i vršite: to će u očima naroda biti vaša mudrost i vaša razboritost“ (Pnz 4,5-6). „Zato pazi i dobro se čuvaj da ne zaboraviš događaje što si ih svojim očima vidio; neka ti ne iščeznu iz srca ni jednoga dana tvoga života; naprotiv pouči o njima svoje sinove i sinove svojih sinova“ (Pnz 4,9). Narod je Jahvine riječi svojevóljno slobodnim izborom prihvatio i obećao vršiti: „Sve riječi što ih Jahve reče, vršit ćemo“ (Izl 19, 8; 24,3). I Bog im je dao deset zapovijedi da ih vrše i ostanu u Savezu s Bogom. Ispisane riječi na ploče položili su u Kovčeg (אָרוֹן - *'arôn*) da ih Jahve stalno podsjeća na obveze iz Saveza - vršiti zapovijedi kako bi ostali Jahvin sveti narod (Izl 19,5-8; 24; 25,21-22; 34,10-11). Iz obećanja što ih je narod dao svome Bogu: „vršit ćemo“ jasno proizlazi i odgovornost svakoga pojedinca prema Bogu i Njegovim zapovijedima. Vršiti Savez izraz je vjernosti partnera u Savezu. To je djelo pravde, odnosno vršiti prihvaćene zakone je pravedno djelo. Prekršaj Saveza je prekršaj zakona, nevjernost obećanju, nepravedno djelo, nepravda. To je zao čin koji ruši izgrađeno povjerenstvo i razgrađuje zajedništvo u koje su ljudi Savezom povezani. Takav je čin nepravedan, mnogostruko neodgovoran i grešan.

U socijalnom smislu sklapanje Saveza na Sinaju i vršenje zapovijedi jamčilo je pravednu zajednicu međusobnih odnosa: „Budete li mi se vjerno pokoravali i držali moj Savez, vi ćete mi biti predraga svojina mimo sve narode - ta moj je sav svijet! - vi ćete mi biti kraljevstvo svećenika, narod svet“ (Izl 19,5-6). Izrazi כְּנִלָּה - *s^egullāh* - svojina, kraljevstvo svećenika - מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים - *mamleket kohanîm* - i נְוֵי קְדוֹשׁ - *gôj qādôš* jasno izražavaju Božji naum o pravednom društvu koje treba izgrađivati na činjenici Saveza s Bogom. Narod kao Jahvina svojina (Jahve ga je otkupio iz sužanjstva) mora biti svjestan svojega kraljevskog dostojanstva i poziva na svetost, odnosno pravednost. Kao kraljevsko svećenstvo mora promicati svetost i kult, poštovanje prema svojem Bogu i bližnjemu. Svećenički pisac to je proglasio pravilom zajednice „Sveti budite! Jer sam svet ja, Jahve, bog vaš!“ (Lev 1,2) i „ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe. Ja sam Jahve!“ (Lev 19,18). Jahve je izbor moralnosti i pravednosti Božjega naroda. Odatle izvire i odgovornost svakog pojedinca za pravedne i moralne odnose u zajedničkoj izgradnji zajednice.

3.1. Odgovornost kralja za socijalnu pravdu ili nepravdu

Uspostavom monarhijske kraljevske dinastije u Izraelu očekivala se uspostava prava i pravednosti u društvu. Kralj je pomazanjem Jahvinim institucionalno postao i vidljivo očitovanje Jahvine volje. On je Mesija, pomazanik Jahvin - מְשִׁיחַ יְהוָה הוּא - *M^ešijah Adonaj* ili *M^ešiha* (aram.) - koji je pomazan u ime Jahvino i od tog časa je obuzet duhom Božjim. Kada Samuel Šaula pomaza, kaza mu: „Ovim te Jahve pomazao za kneza nad svojim narodom Izraelom“ i „na te će sići duh Jahvin ... i promijenit ćeš se u drugog čovjeka“ (1 Sam 10,1,8). I kada je David pomazan za kralja, „duh Jahvin obuze Davida od onoga dana“ (1 Sam 16,13). Pomazanik /*M^ešijah Adonaj*/ je djelovao, dakle, u duhu Jahvinu, i zato i smatran predstavnikom ili očitovanjem Jahvine volje u narodu. Proroci vide to očitovanje Jahvine volje prije svega u kraljevu vladanju u pravu i pravednosti. Izaija je prorok koji u kralju vidi izravnu Jahvinu prisutnost (שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל - *š^emô ‘immānû ‘el* - ime mu je Bog s nama). Na njemu će darovi duha Jahvina počivat (Iz 11,2-3) i on će vladati i suditi po pravdi (בְּצֶדֶק - *b^esedeq*), i pravednosti (בְּמִישׁוֹר - *b^emîšôr*), svima u jednakosti (Iz 11,4) ili još izrazitije u pravu i pravednosti (וּבְצֶדֶקָה וּבְמִשְׁפָּט - *b^emišpāt û bisdāqah*) (Iz 11,4; 33,15; 45,15; Ps 9,9; 58,2; 98,9;

usp. Izr 1,3; 2,9).²⁵ Po kraljevu vladanju očituje se i slavi Jahvina pravda i pravo na zemlji. Psalmist poziva „kličite“ i „slavite“ Jahvu jer „prava je riječ Jahvina ... On ljubi pravdu i pravo“ (Ps 33,1-5). Pravo i pravednost je prije svega odlika vladanja Jahvina pomazanika, kralja. On vlada u pravu i pravednosti (Iz 9,6c). „Evo po pravdi kralj kraljuje, po pravici vladaju knezovi“ (Iz 32,1). A djelo pravde bit će trajni mir i sigurnost („opus iustitiae pax ... et securitas“ Iz 32, 17). Jahve ljubi pravo i pravednost i „pravo i pravednost vršiš u Jakovu“ (Ps 99,4). Svoje prijestolje učvrstio je Jahve na prijestolju Davidovu (Iz 9,6) i u pravu, pravednosti i istini kralj će vladati. I David kraljevaše u pravu i pravednosti (2 Sam 8,15). I Salomona za kralja postavlja da „čini pravo i pravednost“ u Izraelu (1 Kr 10,9). Glagolski izričaj לַעֲשׂוֹת - *la'assôt* od gl. אָשׂ - *'ash* izražava namjeru (*l/lamed/*), ukazuje na Jahvinu volju koja se kroz kralja očituje u narodu. Kralj kao Jahvin izabranik i pomazanik (*M^ešijah Adonaj*) osposobljen je darovima duha Božjega da to i ostvari. On, dakle, nosi moralnu odgovornost za pravdu i pravo koje treba uspostaviti nad onima kojima vlada. I kada kraljevi nisu odgovarali svojim obvezama, proroci su ih žestoko kritizirali pa čak ukazivali u teškim prekršajima prava i pravednosti prema Bogu i Njegovu narodu da više nisu Njegovi predstavnici. Šaula Bog odbacuje jer se odmetnuo od Njega (1 Sam 15,23). Salomona zbog prijestupa Jahvinih odredaba i nevjere prezire i odbacuje, ali zbog zakletve ocu njegovu Davidu ostavlja ga do smrti, ali mu daje do znanja da će se zbog njegove nepravde Bogu počinjene kraljevstvo raspasti (1 Kr 11,11). Izaija ne priznaje Ahaza za kralja kada je u strahu za život doveo u pitanje i opstanak kraljevstva. Pokazalo se da nema prave vjere u Jahvinu pomoć

²⁵ Egzegeti zapažaju da su izraelski kraljevi pokušavali vladati po uzoru babilonskih i perzijskih kraljeva. U izrazima *b^emišpāt ū bisdāqah* - u pravu i pravednosti - otkriva se nakana da kralj uspostavi državu u kojoj će vladati pravo i pravednost i u kojoj će svi biti jednaki pred sudom. Takve propise nalazimo i u Hamurabijevu zakoniku (Marko VIŠIĆ ur. *Zakonici drevne Mezopotamije* [Beograd: Službeni list; Podgorica: SCG-Cid, 2003.], 92 sl., 187 sl. Sličnosti nalazimo u drugim drevnim mezopotamijskim zakonima. Već i u Ugaritu i Feničkim kraljevskim listama nalazi se sintagma בְּמִשְׁפָּט וּבִדְבָרֵי קֹדֶשׁ - *b^emišpāt ū bisdāqah* - kao ideal kraljevske vlasti koja je odraz vladavine bogova u ime kojih kralj vlada. (Usp. Hamurabijev zakonik, bilj. 17: Usp. Moshe WEINFELD, *Social justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 25-44., posebno bilješka 6.).

Kada Izraelci dolaze Samuelu i žele da im pomaže kralja, jasno je da žele imati vođu po uzoru na druge susjedne orijentalne narode (usp. 1 Sam 8,5). U Egiptu se kralj smatrao sinom bogova, dakle, bog, a na Istoku što Izrael preuzima slijedom svojih tradicija, kralj je samo predstavnik boga, odnosno, u Bibliji pomazanik Jahvin.

pa mu prorok izriče svoje poznato proroštvo o Emanuelu po kojem će Jahve sam spasiti narod svoj i kraljevstvo učvrstiti u pravu i pravednosti (Iz 7,10-14; 9,6c). Jeremija u najtežem vremenu Izraelove povijesti, pred odvođenje naroda u babilonsko sužanjstvo kralju Jojakinu već 598. g. kaže jer „nisi htio slušati“... sve će tvoje potomstvo u izgnanstvo a potom „nitko od potomstva njegova neće sjesti na prijesto Davidov ni vladati Judejom“ a sam će Jahve „podići Davidu izdanak pravedni. On će vladati kao kralj i biti mudar i činit će pravo i pravicu na zemlji“ (Jr 22, 21-22. 30c; 23,5), a nazivat će ga „Jahve pravda naša“ (Jr 23,6). Činiti pravo i pravicu značilo je ukloniti nepravdu iz zemlje. I tek tada nestat će bezbožnici, tlačitelji i ugnjetači kada se uspostavi kraljevstvo istine i pravde (Iz 16,4c-5). Tada će narod živjeti u miru jer „miru neće biti kraja nad prijestoljem Davidovim“ (Iz 9,6). Ezekiel se također uporno borio za pravo i pravdu u narodu. Kraljeve i knezove Izraelove žestoko kori u ime Gospoda: „Dosta je, knezovi Izraelovi! Okanite se nasilja i pljačke i vršite zakon i pravdu; izbavite narod moj od svojih tražbina – riječ je Jahve Gospoda. Mjerite pravom mjerom; pravom eforom i pravim batom.“ (Ez 45,9-10). Amos je izraziti prorok koji se zauzima za pravdu i pravo u narodu. On prekora uglednike i bogataše koji „prodavahu pravednika za srebro i nevoljnika za sandale; gaze po glavi siromahu i sirotinju na zlo vode ... u dvorove se uvukao nered i tlačenje „jer ne znaju činiti pravo – riječ je Jahvina – u dvorcima gomilaju nasilje i tlačenje“ zato će ih stići izgnanstvo (Am 2,6-7; 3,10; 5,9; 7,17).

4. Neki oblici nepravde

4.1. Ubojstvo iz zavisti i mržnje

Povijest Božjih zahvata u povijest izabranog naroda ujedno je i povijest iskustva nepravde koju proživljava Božji narod od svojih početaka do konačne spoznaje da ih samo pravedni i moćni Bog može izbaviti iz različitih oblika nepravde.

Narativni dijelovi knjige Postanka puni su pripovijedanja događaja u kojima se iščitavaju pripovijesti o silnicima, bezakonicima i nepravednicima.

Grieh prvih ljudi je djelo nepravde jer se odmetnuše od zakona Božjega: „Jahve Bog zapovjedi čovjeku: „sa svakoga stabla u vrtu slobodno jedi, ali sa stabla spoznaje dobra i zla da nisi jeo! U onaj dan u koji s njega

okusiš zacijelo ćeš umrijeti“ (Post 2,16-17). Neki tumači ovdje zapažaju da su se prvi ljudi u svojem izboru opredijelili za individualno, a ne opće dobro i tako poremetili Božji naum stvaranja. Iskustvo grijeha tek ih je dovelo do spoznaje pravednoga Boga. Makar od Zloga zavedeni, grijeh prvih ljudi je bio svojevoljni zao čin, nepravedna pobuna protiv Boga, manjak vjere, povjerenja u Boga.²⁶

Kain je silnik koji ubija svojega brata Abela iz zavisti što se njegova žrtva svidjela Bogu a njegova ne. Zavist rađa mržnju a mržnja grijeh. Zavist ga zasljepljuje pa se nepravedno okomljuje na svojega brata i ubije ga. On se postavio kao gospodar života svojega brata i time izazvao srdžbu i prokletstvo Božje na sebe i svoje potomstvo. I tek kad je shvatio da je tim zlim hotimičnim činom, ugrozio i svoj vlastiti život, vapi Bogu da mu se smiluje i zaštiti njegov život. Pisac izreka zamijetio je: „opaki bježe i kad ih nitko ne progoni“ (Izr 28,1). Nepravda se uvijek svaljuje na vlastitu glavu. Kain tek u iskustvu nepravedna ubojstva koje je počinio dolazi do spoznaje da ga samo Bog od toga može izbaviti. Boji se pravde. Ali Božja pravednost sastoji se prije svega u zaštiti života. I Bog stavi znak na Kaina da ga nitko ne ubije (Post 4,15). Bog, gospodar i stvoritelj, svakoga života zaštitnik je čuvar čak i ubojice. U Kainu u socijalnom smislu ocrtao je biblijski pisac vrhunac diktatora i ubojicu koji genocidno, nepravedno, ugrožava svjetski poredak. Kain je subjekt nepravde i grijeha a Bog pravde i oprostjenja. Kain je u stvari u Bibliji samo predstavnik napredne ali nepravedne, ratničke i rušilačke civilizacije u kojoj se iščitava kako moćnici napadaju slabe i nemoćne da se dokopaju njihova blaga i imanja.²⁷

Slično je opisan i slučaj bratoubojice Abimeleka koji u čežnji za vlašću „pobi svoju braću, sinove Jerubaalove, sedamdeset ljudi, na jednom kamenu“ da bi sam vladao u Izraelu (Suci 9,5). Abšalom se osvećuje svojem bratu Amnonu zbog silovanja sestre Tamare i ubije ga (2 Sam 13). Zbog toga mora bježati pred pravdom pa iako zadobiva milost kralja Davida koji ga ostavlja na životu, on i protiv njega organizira pobunu i želi se dočepati kraljevskog prijestolja. Ubili su ga kraljevi ljudi protiv Davidove

²⁶ Usp. M. Harold SCHULWEIS, *For Those Can't Believe* (New York: HarperCollins, 1994.), 105-108.

²⁷ Usp. Luis Alonso SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?* (Roma: Paideia, 1985.), 46-52; Clemens THOMA, „Biblija u Židovsko – kršćanskome shvaćanju“, *Biblija nekoć i sad* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2002.), 202-213. Usp. B. ODOBAŠIĆ, „Vrijednost života i grijeh bratoubojstva“, *Vjesnik đakovačke i srijemske biskupije*: 1 (1991.), 18; 2 (1991.), 37; 3 (1991.), 55-57; 4 (1991.), 76-77. Usp. Adalbert REBIĆ, „Kain i Abel (Post 4,1-16)“, *U službi Riječi i Božjega naroda. Zbornik radova u čast mons. dr. Mati Zovkiću* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička bogoslovija, 2007.), 59-82.

volje. Prolivena krv više iz zemlje za pravdom Božjom (usp. Post 4,10).

4.2. Trgovina nevinim i nemoćnim osobama

Poseban je slučaj zavisti koja Jakovljeve sinove dovodi do nepodnošljive mržnje brata Josipa. „Kako njegova braća opaze da ga njihov otac voli više od svih drugih svojih sinova, zamrze ga toliko da mu nisu mogli ni prijaznu riječ progovoriti“ (Post 37,4). Strašno, pokušavaju ga se riješiti. Smišljaju njegovu smrt i bace ga u čatrnju. Nakon neuspjela pokušaja ubojstva, prodaju ga u roblje iz koristoljublja (Post 37, 28). Nepravda prema rođenom bratu i ocu koji ga je volio dobila je nov oblik. Zla namjera riješiti se onoga koga ne podnose i doći do novca po svaku cijenu, nepravedno, nezakonito, vodi u ropstvo. Pripovijest o prodaji Josipa u ropstvo pokazuje kako je živjeti u sistemu bez zakona i kako su nužni pravedni zakoni da zaštite život svakoga pojedinca. Ropstvo u Bibliji u stvari je najizrazitiji oblik socijalne nepravde.²⁸

4.3. Ropstvo ili ozakonjena nepravda

Knjiga Saveza (Izl 21,22 – 23,19) tolerira robovlasničke odnose. Čak dopušta prodaju u ropstvo. Robovlasničke obitelji su bile kao trgovačka roba kojom se moglo otkupljivati Hebreje. O subotnjoj godini (svaka sedma godina) trebalo je roba bez naknade otpustiti, ali kćeri robova tako prodane ostajale su u trajnom ropstvu, osim ako se nisu svidjele gospodaru, mogle su biti otkupljene (Izl 21,1-11). U Godini oprosta, oproštenja dugova, Hebreji su bili privilegirani. Hebreju je trebalo oprostiti dugove „da ne bude siromaha kod tebe“, ali od tuđina je mogao tražiti otkupninu (Pnz 15,4). Ropstvo je trebalo prekinuti jer se trebalo sjećati Jahvina milosrđa iskazanog Hebrejima oslobođenjem iz Egipta (Pnz 15,15). Ropstvo se moglo i ograničiti ako je rob iskazao volju da ostane budući da nije bio siguran u svoju budućnost. U jubilarnoj godini (svaka 50. godina - Lev 25,8-22) trebalo je dati slobodu svim njezinim stanovnicima. Očito se svi propisi o dugovima nisu poštovali pa se u jubilarnoj godini naređuje, u ime Boga, svima sve oprostiti i odredbe

²⁸ Usp. Alan M. DERSHOWITZ, *The Genesis of Justice. Ten Stories of Biblical Injustice that Led to the Ten Commandments and Modern Law* (New York: Warner Books, 2001.), 195. NB! Pisac ove knjige polazi od suvremenih nepravda što ih moderni svijet doživljava i u tom svjetlu procjenjuje i biblijske zgode o nepravdi i tvrdi da su svi pozitivni zakoni građeni na iskustvu nepravde.

zakona izvršiti „neka se vjerno provedu u djelo jer će tako u sigurnosti živjeti na zemlji“ (Lev 25,18).

Nepravdu je trebalo ispravljati zbog obveze na svetost. Pravo na pravednost i slobodu stavljeni su kao ideali svetog života. Pa ipak još su se tolerirali nepravdni odnosi prema strancu u odnosu na Hebreja. Hebrej ako se našao u nevolji, pa bi se zbog dugova morao prodati u ropstvo, moralo ga se smatrati samo kao nadničara ili najamnika do jubilejske godine, a robove i ropkinje moglo se kupovati „od naroda koji su oko vas“ (Lev 25,44). Još su dakle postojali zakoni koji su tolerirali ropstvo, posebno stranaca i sirotinje pridošlica. Nepravda je, dakle, nalazila svoje mjesto u nepravdnim zakonima. Robovlasništvo kao sistem vladanja bila je stvarnost i Isusova, apostolskog ali na žalost i našega vremena (usp. Kol 4,1; Fil 16).

4.4. Ropstvo je nepravda koja vapi za pravdom

Knjiga Izlaska u središte povijesti Božjega naroda stavlja događaj ropstva Jakovljevih potomaka u egipatskom sužanjstvu. U narativnoj građi iznosi se mnoštvo zgoda u kojima dominira nepravda Egipćana nad zaslužjenim Izraelcima.

Novi kralj, koji je u sužanjstvu zadržao Josipove sunarodnjake, pisac se ne sjeća njegova imena, osjetio je opasnost u prirodnom prirastu sužanja. Jednoga dana mogli bi se organizirati i ugroziti možda kakvom pobunom njihovu apsolutističku vlast. Kralj, faraon, vidi opasnost u brojnosti zaslužjenih Izraelaca.²⁹ Oni nisu neka mala zarobljena grupa nomada. Oni su već postali narod - אֱמֹרִית - 'am.³⁰ „Eto sinovi su Izraelovi postali narod - אֱמֹרִית

²⁹ U tekstu se ne spominje ime faraona, ali iz konteksta jasno je da je riječ o velikim i moćnim faraonima koji su vladali nakon progona Hyksosa (vladari 17. i prvi vladari 18. dinastije) iz sjevernog ili donjeg Egipta. Tebanski vladari uspjeli su ujediniti Donji i Gornji Egipat i stvoriti novo carstvo (18.-20. dinastije). Povjesničari i bibličari danas se slažu da su faraoni tlačitelji Izraelaca bili Seti I. (1312.-1298. pr. Kr.) i Ramses II. (1298.-1232. pr. Kr.). Oni su gradili gradove utvrde Pitom i Ramzes koje spominje biblijski pisac. Izlazak se morao dogoditi oko 1225. pr. Kr. u vrijeme mladog faraona Merneptaha (1235.-1224. pr. Kr.). Na stelli (tj. zapisu u kamenu) koja je podignuta njemu na čast stoji tekst na kojem se prvi puta spominje Izrael kao narod. Tekst iz oko 1200.g., nazvan **'Merneptahova stela'**, bilježi: „Kanaan je sa svim ...pobunjenicima osvojen, Aškelon je zaustavljen a Gezer zauzet, Jenoaam je uništen, **Izrael leži u pepelu i nema nikakve žetve, Hr postala je udovica za Egipat**“ (Hr = je sinonim za Kanaan, tj. Palestinu sve do Damaščanske visoravni, tumači W. Helck.)

³⁰ אֱמֹרִית - 'am - narod. Često se uz ovu riječ za narod pojavljuje i riječ *gôj* kojom se označavaju nežidovski narodi, ali nekad i Izraelci kao oni koji su se odmetnuli od Jahve. U ovom slučaju riječ אֱמֹרִית - 'am u kontekstu označuje Jahvin izabrani narod koji faraon zbog brojnosti doživljava kao sve druge narode koji bi mogli biti potencijalna opasnost za Egipćane i njegovu vlast.

-‘am – brojan i moćniji od nas“. Faraon smišlja svoj brutalni, nepravedni, ubilački plan da im neprimjetno „mudro“ spriječi porast, „da se u slučaju rata ne pridruže našim neprijateljima, da ne udare na nas i napokon ne odu iz zemlje“ (Izl 1,8-10). Plan sadržava tri oblika najbrutalnijeg načina socijalne nepravde.

Prvo. Kažnjavanje nevinih Hebreja prisilnim teškim radovima. To je autokratski, najizrazitiji teški oblik nepravedne silničke vlasti. Faraon bez obzira na pravne uredbe i zakone u državi zakulisno priprema tlačenje zarobljenih i nemoćnih. Tim je smislio njihovo polagano uništenje. I to naziva „mudro postupanje“. Nepravda je u ovom slučaju zao plan, odredba vladara, koja je preuzela mjesto mudrom vodstvu države. Zarobljenicima, narodu, kojemu je već oduzeta sloboda odlučivanja, nameću se nepravedni zakoni o prisilnim, teškim radovima. „I postaviše nad njima nadglednike da ih tlače teškim radovima“ (Izl 1,1). Iscrpljivanje i uništavanje teškim radovima očito je pogađalo prije svega mušku populaciju. Već je pisac zabilježio: „Egipćani se okrutno obore na Izraelce. Ogorčavali su im život teškim radovima: pravljenjem meljte i opeke, različitim poljskim poslovima i svakovrsnim naporima koje im nemilosrdno nametahu“ (Izl 1,13-14). U ovom slučaju okrutnost je postala praksa i model socijalnih odnosa moćnika prema nezaštićenim siromasima koji su, tražeći minimum zarade da prežive, postali žrtve nasilnika.

Drugo. Ni okrutnost u teškim prisilnim radovima nije bila dovoljna. Vladar je smislio i teži oblik: ubijanje nerođenih ili tek rođenih s ciljem da zadrži svoju vladarsku moć nad manjinom koju će iskorištavati na samo njemu zamišljene nepravedne načine. Babice po zločinačkoj odredbi moraju već pri porođaju ubiti svako hebrejsko muško dijete: „ako je muško dijete, ubijte ga, a ako je žensko neka živi“ (Izl 1,16).³¹ Zakonska odredba je u potpunosti nepravedna i rasistička. Nepravda se očituje i po izboru i po načinu. Treba ubiti samo hebrejsku mušku djecu a drastičnost nepravde još je perfidnija u zamisli sa ženskom djecom. Njih treba ostaviti da žive kako bi i preko njih podigli sebi brojnije potomstvo i time kroz robovlasnički sistem osigurali svoju nadmoć nad strancima i slabima.

Treće. Kada plan s babicama nije u potpunosti uspio, vladar pristupa i trećem zločinu naredivši „svemu svome narodu“ (Izl 1,22), dakle proširuje ovlast s babica na sve stanovnike svojega naroda, da tkogod se nađe u prilici može ubiti hebrejsko muško novorođenče. Svoju zločinačku

³¹ Židovski tumači ovu naredbu homiletski tumače i kao zakon o pobačaju a ne samo kao pomor novorođenčadi. Usp. Raschi DI TROYES, *Commento all' esodo* (ur. Sergio J. SIERRA) (Genova: Marietti, 1995.), 6-9.

namjeru vladar proširuje na sve svoje podanike. Omogućuje dakle svojom nepravednom vlašću da i drugi čine nasilje nad nemoćnima. Nadglednike faraon i ohrabruje u nametanju sve težih radova. „Lijenčine su ... navalite poslove na taj svijet: da ne obraćaju pažnje klevetama“ (Izl 5,8-9). I tukli su ih (Izl 5,14). To je zločinačka vlast. Uz prisilne radove nadodaju se i klevete za opravdanje nametnutog nasilja. Nepravedno tlačenje prevršilo je svaku mjeru. „Stenjali su u ropstvu, vapili su, i njihov vapaj za pomoć sred ropstva uzlazio je k Bogu. Bog je čuo njihovo zapomaganje ... i zauzeo se za njih (Izl 2,23-25). Bog je u konačnici jedini čuvar pravednog poretka i zaštitnik siromaha i izrabljivanih.

4.5. Iskustvom nepravde do spoznaje pravde

Doživljaj nepravde ropstva, oličene u nepravednom vladaru, faraonu i njegovim sljedbenicima, u teškim poniženjima i prisilnim radovima, u genocidnoj namjeri uništenja naroda počevši s novorođenčadi, doveli su nemoćnike do spoznaje da je jedino Bog pravedan koji ih može izbaviti i podariti željenu slobodu. Svijest o vlastitoj nemoći rađala je u narodu skrušenu molitvu Bogu otaca, Abrahama, Izaka i Jakova (Izl 2,24), za oslobođenje i slobodu. Put oslobođenja od nepravde vodi spoznaji Boga koji ljubi pravednost. „Pravedan je Jahve i pravednost ljubi“, „Jahve proniče i pravedna i nepravedna, iz dna duše mrzi silnika“ (Ps 11,5,7; usp. Ps 33,5) „pobožnika svojih ne ostavlja“ (Ps 37,28). Moglo bi se zaključiti da je nepravda u teološkom smislu nepoznavanje Boga.³² Na takav zaključak navodi i prorok Hošea koji kaže „ljubav mi je mila, ne žrtve, poznavanje Boga, ne paljenice“ (Hoš 6,6). „Uklonite mi s očiju djela opaka, prestanite zlo činiti, učite se dobrim djelima, pravdi težite, ugnjetenom pritecite u pomoć, siroti pomozite do pravde, za udovu se zauzmite!“ (Iz 1,16b-17). Braniti pravo i pravicu siromaha i jadnika značilo je poznavati Jahvu, isticao je i Jeremija kralju Jojakimu (Jr 22,15-16).

Bezbrojni tekstovi opisuju Jahvu kao svemoćnog, pravednog Spasitelja i Otkupitelja. Prva zapovijed Dekaloga nerazdvojivo je povezana s događajem oslobođenja iz egipatskog sužanjstva. „Ja sam Jahve, Bog tvoj koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva“ (Izl 20,2; Pnz 5,6). Iskustvo ropstva kao najizrazitije socijalne nepravde Izraelce je dovelo do spoznaje Boga kao jedincatog i pravednog. On se identificirao s njihovim

³² Usp. John E. ELLIOTT, „Oppression, Exploitation and Injustice in the Old Testament: The View from Liebertion Theology“, *International Journal of Social Economics* 19 (1992.), 15-52. Ovdje str. 17.

osjećajima i mukama u tlačenju i zbog Saveza s praocima oslobodio ih je iz ropstva. Deuteroizaija je protumačio taj događaj oslobođenja kao novo stvaranje: „Sjeti se ... Izraele, jer si sluga moj! Ja sam te stvorio (u 43,1 rabi čak izraz *bāra'* - *stvoriti* što je svojstveno samo Jahvinu djelu), ja sam te otkupio“ (Iz 43,1; 44,21-24). Izrael je tek u ropstvu spoznao Boga kao svojega Otkupitelja (*Jahve go'el*) i izbavitelja. Makar i u dugom procesu Mojsijevih uvjeravanja i znamenja povjerovao je Bogu otaca (usp. Izl 4,1.5.8.9.31: „osvjedoči se Izrael i povjerova Jahvi i njegovu sluzi Mojsiju“ 14,31; usp. 19,9). Jahve je u događaju oslobođenja doživljen kao, prisutni, aktivni i djelatni Bog koji se identificira sa siromašnima, slabima i potlačenima. U mukama robovlasničkog poniženja Izraelci su spoznali uzvišenosti i dostojanstva pravde. Ropstvo je vapilo za pravednim Bogom. Bog je čuo njihov vapaj i pravedno nastupio. Oslobođenje iz ropstva nije imalo samo duhovnu nego i stvarnu tjelesnu dimenziju. Spoznaja da je Bog pravedan dovela je do vjere da će Bog jednom nastupiti kao sudac i „osvetiti se“ za pretjerano nasilje. Zato se u Bibliji rabi izraz za Boga kao ratnika i osvjetnika (*n^eqāmāh* - *osvetnik*; u hebrejskom jeziku je imenica ženskog roda što upućuje na Božji čin koji se povezuje u pravdu (*sedeqah*). Riječ podrazumijeva pravednu Božju osudu nepravednika. Španjolski prijevodi imaju „Dios justitiero“ - pravedniče Bože.³³ Bog je uvrijeđen nepravdom. Ropstvo i svaki oblik nepravde protumačio je pisac Izreka kao hulu na Boga: „Tko tlači siromaha huli na stvoritelja a časti ga tko je milostiv ubogomu“ (Izr 14,31). Pravednik zato vapi za nastupom Boga pravednika. Prorok Jeremija, od bezakonika, svećenika i bezbožnih upravitelja, prognan, prezren, odbačen, mučen i ponižen do nepodnošljivosti, vapije Bogu: „A ti Jahve nad vojskama, koji pravedno sudiš, koji ispituješ srca i bubrege, daj da vidim kako se njima osvećuješ (tj. kako im pravedno sudiš) jer tebi povjerih parnicu svoju“ (Jr 11,20).

Nakon što je Bog nastupio i oslobodio svoj narod iz egipatskog ropstva, Mojsije mu kliče kao ratniku: „Jahve je ratnik hrabar“ - אֱלֹהִים מִלְחָמָה -

³³ L. Alonso SCHÖKEL - Cecilia CARNITI, *I Salmi*, II. (Roma: Borla) 306. Hrvatski prijevod *n^eqāmāh* - *osvetnik*, *osvetniče* loš je jer podsjeća na mržnju. Mržnja vodi u očaj i osvetu. U Ps 94,1 i drugdje prijevod riječi s „Bože osvetniče“ treba shvaćati kao nastup Boga pravednog suca koji uspostavlja i nad nepravednicima svoje pravo i pravdu. Bog ne mrzi nikoga, ali sudi po pravdi i po djelima. Čak je i Izraelcima naredio: „Ne mrzi svoga brata u svom srcu“ (Lev 19,17). „Gospod mrzi svaku gnusobu, a mrzi je i svaki onaj tko se Njega boji“ (Sir 15,13). Zato naš prijevod „Bože osvetniče“ treba shvaćati prema izvornom značenju s „Bože pravedniče“. Takvo tumačenje navodi i Norbert LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza* (Brescia: Morcelliana, 1985.), 31.

š *milhāmāh* = čovjek rata, ratnik (Izl 15,3). Ovdje se samo analogno govori o Bogu. Boga se uspoređuje s čovjekom koji vodi boj za oslobođenje. Riječ je o pravednom činu u kojem se Bog zauzima i za fizičku slobodu potlačenih.³⁴ To je Božji čin oslobođenja u kojem se sam Bog pokazuje kao stvarni saveznik i čuvar čovjeka. Kao vjerni čuvar Saveza Bog izvršava obveze dane u sklapanju Saveza. Bog „se sjetio svoga Saveza s Abrahamom, Izakom i Jakovom“ (Izl 2,24).³⁵

4.6. Mnogostruki oblici nepravde

4.6.1. Mito i korupcija

Mnogi biblijski pisci, a posebno proroci u svojim porukama, osvrću se na mnogostruko teško, nepravedno i bezočno iskorištavanje nižih, siromašnih slojeva društva.

Oni žigošu kao tešku socijalnu nepravdu uzimanje mita. Mojsije, nakon što je puku izložio Božje zakone i odredbe, naređuje za starješine birati ljude „sposobne, bogobojazne i pouzdane, koji mrze mito“ (Izl 18,21). Najtragičniji su bili oblici mita u sudskim parnicama. Zabranjeno je lažno svjedočiti. To je zlodjelo protiv pravde i ubija nedužna i pravednika. „Ne primaj mita, jer mito zasljepljuje“ ... i upropašćuje pravednika. Deuteronomistički pisac je još izričitiji i uzeti mito u parnici protiv nedužna smatra prokletstvom: „Proklet bio koji primi mito da smrt donese nevinome!“ (Pnz 27,25). Izaija kori knezove sunarodnjake „jer svi za mitom hlepe“. Odmetnuli su se od zakona Gospodnjega i „s tatima se pobratimili“, „siroti pravo uskraćuju, udovička parnica ne stiže k njima“ (Iz 1,23). I prorok Amos potvrđuje to u

³⁴ O pravu na slobodu od ropstva i tlačenja, od neprijateljske okupacije modernim rječnikom rečeno, u teologiji, sociologiji i politici raspravlja se stoljećima o tzv. „pravednom ratu“, tj. pravednom ili obrambenom ratu. Pitanje je samo mjere oružane sile za postizanje oslobođenja i s druge strane pravedne pomoći ugroženima da dođu do slobode. Na žalost u modernom vremenu u takvim slučajevima previše se kalkulira s političkim interesima pojedinaca i čak država pa se problem mnogostruko komplicira. Za bolje razumijevanje tog pitanja usporedi interverte Svete Stolice u: PAPA IVAN PAVAO II. *Istinski prijatelj Bosne. Javni istupi Svetoga Oca i dužnosnika Svete Stolice za uspostavu mira i očuvanje Bosne i Hercegovine (1991.-1996.)* (ur. Velimir BLAŽEVIĆ) (Sarajevo: Svjetlo riječi, 1997.), 298-299.

³⁵ Na tumačenju tih tekstova nastala je teologija oslobođenja među teolozima Latinške Amerike. Usp. SVETI ZBOR ZA NAUK VJERE, *Uputa o nekim aspektima „Teologije oslobođenja“* (6. VIII. 1984.), Dokumenti 71 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1985.); SVETI ZBOR ZA NAUK VJERE, *Naputak o kršćanskoj slobodi i oslobođenju* (22. III. 1986.), Dokumenti 81 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1986.).

svojim prijekorima: „tlačite pravednika i primete mito odbijajući siromaha na gradskim vratima“ (Am 5,12). Samuel se tužio na svoje sinove suce koji nisu išli stopama očevim jer su „gledali na svoj dobitak, primali mito i izvrtali pravicu“ (1 Sam 8,3). Pravednik pak bio je uvjeren da „svako mito i nepravda propadaju, a poštenje traje dovijeka“ (Sir 40,12).

Ezekiel Jeruzalem naziva „gradom krvničkim“ (22,1). Posvuda se krv proljeva. „Grade pokvareni. Eto knezovi izraelski - svaki na svoju ruku - u tebi krv proljevaju. U tebi se više ne poštuje ni otac ni majka, došljake tlače, siročad i udovice u tebi zlostavljaju.“ (22,5-7). „Ima ih koji mito primaju da krv proliju“ (22,12). Silom otimaju, pljačkaju i ujam uzimaju, knezovi plijen razdiru, ljude proždiru, otimlju im blago i dragocjenosti, množe udovice, siluju žene i udovice, svećenici ne razlikuju sveto od nesvetoga, čisto od nečistoga, množe se klevetnici i lažni proroci (22,12 sl.). „Imućnici čine svakojaka nasilja i otimačine, siromaha i bijednika ugnjetavaju, a došljaka bespravno tlače“ (22,29). Zato je prema Ezekielu Jeruzalem „grad pokvareni“. Mito i korupcija zarobili su slobodu ljudi, oskvrnuli svetost Hrama. „Nevjerom mi se iznevjeriše“ (20,27). „Kaljate se .. prinoseći (kumirima) svoje darove, provodeći kroz oganj svoje sinove u čast njima“ (20,31). Nasilje je postalo nepodnošljivi oblik života i zato je cijeli grad srljao u vlastitu propast. Propast grada je logična posljedica nasilja, mita i korupcije. Iz ovih biblijskih kazivanja o korupciji biva jasno gdje korupcija caruje, društvo srlja u vlastitu propast. Tlačitelji su redovno korumpirane osobe iz vladalačkih krugova: kralj, suci, državni službenici, svećenici i lažni proroci. Katekizam Katoličke crkve označava takvo stanje kao „strukture grijeha“ koje su plod osobnih grijeha. Vladalačke strukture čine „ljude uzajamnim sukrivcima dajući da među njima vlada požuda, nasilje i nepravda. Grijesi su uzrok društvenih situacija i institucija koje se protive božanskoj dobroti“ (KKC 1869). Tako se nepravda umnaža kako na socijalnom tako i na religioznom području. Nepravedni moćnici iz vlasti u stvari „navode svoje žrtve da i one čine zlo“. U nekom smislu one tvore „društveni grijeh“.³⁶ Religiozna zajednica s

³⁶ *Katekizam Katoličke crkve* (Zagreb: Hrvatska biskupska konferencija, 1994.), br. 1869. U Hrvatskoj je kardinal Josip Bozanić u Zagrebu na Božić 1997. u svojoj propovijedi upozorio na teške oblike „društvenih zabluda“ ili „društvenih grijeha“ korupcije u vlasti. To je nazvao „zločinima koji zatamnjuju i nagrđuju čovječanstvo: nasilja, otmiče, krađe, pronevjere, nepoštenje, nevjere. One zamagljuje dušu počinitelja zločina. ... To su grijesi volje i zajedničkog stava, posljedice kolektivnih zabluda u procjenjivanju i proširene moralne i duhovne lijenosti“. U javnosti je govor protumačen kao „grijeh struktura“ što su ih omogućili zakoni i propisi, kojima cilj nije bio opće dobro čovjeka i zajednice. Taj govor „o grijehu struktura“ izazvao je kako političke tako i teološke rasprave o korupciji u našem društvu. Vidi: IKA, Zagreb, 23. 1. 1998.

korumpiranim osobama i institucijama, kako to opisuje prorok Ezekiel, u stvari huli na Boga i čini nepravednim zlodjelima svetogrđe jer nasilje, mito i iskorištavanje siromašnih vrijeđa svetost Božju. I Jahve sam trpi uvrede korumpiranih jer su prevršili svaku mjeru gazeći nemoćnika i siromaha. Zato proroku naređuje da „prospe besjedu protiv njegova Svetišta... da iz tebe istrijebim pravedna i nepravedna... i svako će tijelo spoznati da sam ja, Jahve“ (21,7-10). Odmazda (pravedna presuda) Jahvina će nastupiti. Jahve će obraniti svoje pravo i pravdu. Prorok brani Božje pravo. Svatko će biti suđen po djelima svojim. Onaj koji zgriješi taj će i umrijeti u svojoj nepravdi. Ali prorok u isto vrijeme ističe i vrlinu Božje pravednosti koja se očituje kao milosrdna ljubav. Bogu je stalo da se grešnik obrati od svoje nepravde i da živi (Ez 18,19-32). Obraćanje je u teološkom smislu jedini put ispravljanja nepravde i prema Bogu i prema bližnjemu. Vratiti se na put pravde znači činiti pravedna djela i tako u miru i slobodi izgrađivati novo građansko društvo i zdravu religioznu zajednicu u pravu i pravednosti kako je to Bog zamislio samim stvaranjem.

4.6.2. Zaduživanje i drugi oblici nepravde

Osim nanošenja teških fizičkih nepravdi siromašnim i nemoćnim osobama, u Bibliji se susrećemo i s profinjenim, skoro nezapažljivim oblicima ozakonjene nepravde. To su oblici kreditiranja, zaduživanja i ozakonjenih taksa. Kreditiranjem i zajmovima bogataš je vladao nad zaduženima. Pisac knjige Izreka potvrđuje: „Bogataš vlada nad siromasima, a dužnik je sluga vjeroniku“ (Izr 22,7).³⁷ U nemogućnosti vraćanja duga s kamatama dužnici su postajali čak i robovi. Tako se ostvarivalo što je i Ciceron govorio: „najveće pravo, najveća je nepravda“. Zato su kreditori koji su nametali velike kamate bili omraženi u narodu (usp. Jr 15,10; Sir 20,15b). Lihvarenjem je često bila ozakonjena nepravda koja se ponavlja i do naših dana pa se čak spominje u imovinskom zakoniku Crne Gore. Baltazar Bogišić komentira taj zakon i prenosi ga: „najveća je nepravda kad ko od zla djela svog još i korist kakvu ima“ (*Opšti imovinski zakonik za Crnu Goru*, čl. 1028.).³⁸ Kamata je po sebi bila normalan način zarade, ali se ističe da se ne nameću nepravedno visoke kamate. Ponovljeni zakon čak

³⁷ Knjiga Izreka ovdje u stvari donosi praksu koju nalazimo i u starom Egiptu u Poukama Emen-Em-Opeti (oko 1300.–1075. pr. Kr.), od kojih je sačuvano 30 poglavlja pouka ili uputa za mudar i uspješan život vladara. Pisac knjige Izreka neke je tekstove tih pouka gotovo doslovno preuzeo u pogl. 22,17 – 24,22.

³⁸ <http://bs.wikiquote.org/wiki/Nepravda> (16. 1. 2009.)

naređuje da od sunarodnjaka ne uzima nikakvu kamatu: „ne traži kamata od svoga brata niti kamata za novac ... Od tuđinca možeš tražiti kamate, da ti Jahve, Bog tvoj udijeli blagoslov ...“ (Pnz 23,20-21).³⁹ U Novom zavjetu sv. Pavao ističe da smo dužnici samo Bogu koji nas je u Kristu oslobodio i pozvao na ljubav jednih prema drugima (Rim 13,8; 8,12).

4.6.3. Nezakonito stjecanje imovine

Stari zavjet ne uskraćuje si pravo imenovati iskorištavane i nepravedne izrabljivače koji su nametali siromasima teške radove, otimali im imanja i kuće (Job 20,19). Tipičan je primjer kralja Ahaba koji otima Nabotov vinograd (1 Kr 21). Zato starješine i glavare narodne Jahve poziva na sud zbog počinjene nepravde prema siromasima: „S kojim pravom narod moj tlačite i gazite lice siromaha“ (Iz 3,15). Bezakonje čine i proždiru siromaha kao da jedu kruh ... nitko ne čini dobro – nikoga nema (usp. Ps 14,4). „Oni su izrod koji za se misli da je čist a od kala svojeg nije opran. Zubi su im mačevi a očnjaci noževi, proždiru nesretnike na zemlji i siromahe među ljudima“ (Izr 30,12.14.). Jeremija upućuje prijekore kralju Jojakimu zbog nepravde (609.-598. pr. Kr.) jer kuću gradi nepravedno, gornje odaje diže bez prava, blišnjega tjera na tlaku, plaću ne isplaćuje i gleda samo na svoj dobitak. Čak i krv nevinu prolijeva i čini nasilje i krivdu (Jr 22,13-19). Prorok Habakuk iznosi tužbalicu ugnjetavanih zbog nepravde: „Dokle ću, Jahve, zapomagati, a da ti ne čuješ? .. Zašto gledaš ugnjetavanje? Pljačka je i nasilje preda mnom ... zakon je izgubio snagu a pravda se ni na čas ne pomalja. Da zlikovac progoni pravednika, pravo je stoga izopačeno“ (Hab 1,2-4). Izgleda kao da je i Bog pred nasilnicima nemoćan.

4.6.4. Podložničko vladanje zaduživanjem

Izopačenost prava omogućilo je izrabljivanje najsiromašnijih na način zaduživanja kod bogatih. Neimaština, napose, u brojnim obiteljima

³⁹ Razlikovanje u nametanju kamata „svome bratu“, dakle Izraelcu i strancu, ima teološku dimenziju. Jahve se brine za svoj izabrani narod i čini sve da se svi osjećaju kao braća, pripadnici Božjeg izabranog naroda i zato od „svoga brata“ ne uzimaj kamatu, dok od stranaca dozvoljava jer podrazumijeva trgovinu sa strancima u kojoj se odražava socijalni vid zarade. No i tu se podrazumijeva kamata koja ne graniči s nepravdom. Vidi Ergard S. GERSTENBERG, „Das alttestamentliche Zinsverbog – und wie man es umging. Die Wirkungsgeschichte einer biblischen Bestimmung“, *Welt und Umwelt der Bibel* 47 (2008.), 48-51; Simone PAGANINI, *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento* (Milano: Paoline, 2011.), 347-348.

prisiljavala je siromašne na zaduživanje kod bogatih. Mnogi su upadali i u bludničenje, prostituciju, zbog preživljavanja. Od takve zarade zabranjivano je prinošenje žrtvenog dara u Hramu. „Bludnička plaća“ odvratna je Jahvi (Pnz 23,18-19). Očito zbog izrabljivanja siromašnih zaduživanjem, Ponovljeni zakonik donosi propise o zaštiti siromašnih i naređuje da se za posuđeni novac ne uzima kamata od sunarodnjaka, dok se od stranca i to dozvoljava (Pnz 23,20: Izl 22,24). Traži se maksimalna tolerantnost u zahtijevanju zaloga za posuđeni ulog. Zakonik traži da se prema siromahu svojega naroda ne postupa kao lihvar (Pnz 24,10: Izl 22,24). Posuđivanje je dovodilo u podložničku vlast bogatih nad siromašnim: „bogataš vlada na siromasima a dužnik je sluga vjerovniku“ (Izr 22,7). Pa ipak vjernik siromah je imao nadu u Jahvinu pravdu pa moli: „Tko je, Jahve, poput tebe koji ubogog spašavaš od silnika, jadnika i siromaha od pljačkaša“ (Ps 35,10).

4.6.5. Bijedno stanje udovica

Udovice su bilo posebno izložene nepravednom i prekomjernom izrabljivanju. One se najčešće stavljaju uz bok siročadi. U socijalnom smislu bile su pravno nezaštićene. Imanje pa i žena s djecom smatrana je imovinom muža. Nakon smrti muža udovica se po leviratskom zakonu (Post 38,8; Pnz 25,5-10 sl.) trebala udati za djevera da je tako spasi od siromaštva i bijede (usp. Tamara: Post 18,11 ili Rut 1,8-9). Ako bi udovica odbila udaju djeveru, onda je pravno bila slobodna, ali socijalno nezaštićena pa bi udovice upadale u najveće siromaštvo i izrabljivanje bogatih. Knjiga saveza (Izl 21,22 – 23,19) doziva u svijest njihovo stanje pa određuje: „ne cvilite udovice i siročeta“ jer Jahve je na njihovoj strani i ako mu zavape, uslišat će ih i Njegov gnjev stići će izrabljivača (Izl 22,21 sl.). I u Isusovo vrijeme levirat je još bio u praksi, ali Novi zavjet s religioznog stajališta gleda sa simpatijama udovice i uvrštava ih u glasnice mesijanskog spasenja.⁴⁰ One su glasnice radosne vijesti: proročica Ana u Hramu kliče pred Djetetom Isusom (Lk 2,36-38); hvali se udovicu iz Sarfate Sidonske koja je ugostila proroka Iliju (Lk 4,25-26) i mnoge druge (Lk 7,11 sl.).

4.6.6. Mržnja, ljubav i bližnji

Hebreji su dio kulture, etičkih i moralnih ponašanja svojih praotaca koje su baštinili iz Semitskog svijeta. Okrutnosti je u njihovu moralnom

⁴⁰ Usp. Mt 22,23-28 sl.

ponašanju bilo kao i u kraljevstvima i narodima s kojima su u susjedstvu kroz stoljeća živjeli. Propisi o robovima, kazne za ubojstvo, naknada šteta, slična je bila kao i u orijentalnim, mezopotamijskim, kraljevstvima, ali se Izrael kroz povijest izdigao iz tih okrutnih propisa poznatih po kovanici: „život za život, oko za oko, zub za zub, ruka za ruku...“ (Izl 21,24).⁴¹ Pa ipak kroz povijest objave Izraelci su se izdvojili na pozornici tadanjeg svijeta pravednijim, moralnijim zakonima i religioznom praksom življenja.⁴² Naglašavana je nužnost pravednosti prema bližnjemu, pa čak i prema neprijatelju. I neprijatelja, onoga koji te mrzi, trebalo je pomoći u nevolji (Izl 23,4-5). I levitski gradovi utočišta bili su zaštita barem nehotičnom ubojici od osвете (Br 35,22 sl.). Kasnije i prorok Ezekiel govori: „što vam je pa o Izraelu ponavljate poslovicu: Oci jedoše kiselo grožđe, sinovima zubi trnu“ (Ez 18,2) jer se uvriježilo mišljenje da su grijesi i mane ljudi djelo nasljeđa i običaja. On im na to poručuje da je svatko odgovoran za svoj grijeh i „onaj koji zgriješi, taj će i umrijeti“, „umrijet će zbog nepravde što je počinio“ (18,26). Levitski zakonik u svojevrsnom svećeničkom dekalogu izričito naređuje: „Ne počinjajte nepravde u osudama, ne raznosi klevete, ... ne mrzi svoga brata u svom srcu ... ne osvećuj se ... ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe. Ja sam Jahve. Drži moje zapovijedi ... (Lev 19,15-19).

O nepravdi u Novom zavjetu opširnije govoriti odvelo bi nas u dugu raspravu pa ovdje želimo samo istaknuti da postoji kontinuitet razvoja misli u sprečavanju i djelovanju protiv nepravde između Starog i Novog zavjeta. Novi zavjet gradi budućnost novog socijalnog poretka i društva na ljubavi prema bližnjemu koju je Isus u punini ostvario i dao novu zapovijed ljubavi prema kojoj smo svi braća i sestre u Kristu: „Zapovijed vam novu dajem: ljubite jedni druge; kao što sam ja ljubio vas, tako i vi ljubite jedni druge“ (usp. Lev 19,18 - Iv 13,34). Ta „svi smo u jedno tijelo kršteni, bilo Židovi, bilo Grci, bilo robovi, bilo slobodni“ (1 Kor 12,13). Kristov odnos prema Crkvi kriterij je istinske slobode i jednakosti (usp. Gal 5,13-15). Tko ljubi, upoznao je Boga a tko ne ljubi, ne poznaje Boga. A bližnji je mjerilo ljubavi prema Bogu. Tu je teologiju razvio pisac Prve Ivanove poslanice u četvrtoj glavi koju zaključuje: „Ako netko tvrdi: ‘Ljubim Boga’ a mrzi svoga brata, lažac je; jer tko ne ljubi svoga brata koga vidi, ne može ljubiti Boga koga ne vidi“ (1 Iv 4,20-21). Ljubav pobjeđuje i nepravdu: „Ljubav je velikodušna ... ne raduje se nepravdi, a raduje se istini ... svemu se nada, sve podnosi“ (1 Kor 13,4-8).

⁴¹ Usp. Marko VIŠIĆ, *Zakonici drevne Mezopotamije*, 187-195.

⁴² Usp. John L. MCKENZIE, „Starozavjetna biblijska teologija“, u *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta* (pr. Mato Zovkić) (Zagreb: KS, 1980.), 196-202.

5. Djelovati protiv nepravde i težiti pravdi

Iako se u Starom zavjetu posvuda osjeća prisutnost nepravde i nepravednog djelovanja kako uglednika: kralja, svećenika, pučkih starješina, bogatih gospodara i s druge strane izrabljivanih robova, siromaha, udovica, radnika, dužnika i beskućnika, ipak se posvuda naviješta dolazak slobode i oslobođenja. Čak se cijeli Stari zavjet može označiti kao proces oslobođenja od nepravde, nasilja i izrabljivanja. Taj se proces odvija polagano, u povijesti, na temelju Jahvinih danih obećanja praocima i sklopljenog Saveza s izabranim narodom. Obećanja i Jahvina vjernost Savezu bili su u povijesti temelj vjere i nade u oslobođenje koje će neizostavno doći. Značajno je da starozavjetni tekstovi ističu Jahvino jamstvo da će iskorijeniti nepravdu i kazniti bezbožnike i nepravednike koji izrabljuju i tlače siromaha. Cijeli taj proces obećanog oslobođenja od nasilja, izrabljivanja i nepravde može se označiti s nekoliko važnih faza Božjeg i ljudskog djelovanja:⁴³

1. Bitno je zapaziti i žigosati izrabljivanje, nasilje i njihove posljedice (što čine proroci): npr. porobljavanje, siromašenje, ponižavanje, dehumanizaciju i gaženje osnovnih ljudskih prava.

2. Javni vapaj protiv nepravde i nepravednika. Proroci su najveći prokazatelji nepravednika, kralja, bogatih nasilnika, svećenika itd. Nužan je prije svega vapaj Bogu koji je jamac prava i pravednosti u svijetu i Božjem narodu: „Čuj, o Jahve riječi moje .. U svojoj me pravdi vodi poradi mojih dušmana ... Kazni ih o Bože ... zbog mnogih nedjela njihovih, ta oni se digoše na tebe“ (Ps 5). A Ponovljeni zakon u odredbama za Godinu oprosta (Pnz 15) traži da se prema siromahu i svome bratu široko otvara ruka jer ako bi on „zazvao Jahvu protiv tebe, grijeh bi bio na tebi“ (15,9). Iskustvo nepravde je teško breme koje očito vapi za sudom pravednog Boga koji je na strani ugroženih.

3. Uvjerenje i čvrsta vjera da Bog čuje i uslišava vapaj izrabljivanih nepravednim djelovanjem. Kazivanja knjige Izlaska model su vjere kako Bog prati put siromaha, izrabljivanih i nemoćnih. „Vapili smo Jahvi, Bogu otaca svojih. Jahve je čuo vapaj naš; vidje naš jad, našu nevolju i našu muku“ (Pnz 26,7). Sam Bog vidi nevolju svoga naroda i uslišava njihov

⁴³ Usp. John E. ELLIOTT, „Oppression, Exploitation“, 37 sl.; Usp. Ra‘anan S. BOUSTAN – Alex P. JASSEN – Calvin J. ROETZEL, „Introduction: Violence, Scripture, and Textual Practices in Early Judaism and Christianity“, *Biblical Interpretation* 17 (2009.), 1-11 (Autori ovdje pokazuju da se i u ranom židovstvu i kršćanstvu u kontinuitetu nastavljaju nužne aktivnosti vjernika protiv nasilja i nepravde).

vapaj: „vapaji sinova Izraelovih dopriješe do mene. I sam vidjeh kako ih Egipćani tlače“ (Izl 3,9). Jahve će sam biti svjedok na sudu „protiv onih koji zakidaju plaću radniku, udovici i siroti, protiv onih koji gaze pravo stranaca“ (Mal 3,5).

4. Božje i ljudsko aktivno djelovanje protiv nepravde i nasilja. Narav božjeg bića iskazuje Njegovu trajnu aktivnost u izgradnji pravednog društva u, prije svega Njegovu izabranom narodu, a i u cijelom stvorenom svijetu. Samo ime JHWH iskazuje da je on djelatni i sveprisutni Bog.⁴⁴ On u povijesti spasenja uspostavlja svoj savršeni red u pravu i pravednosti. U taj proces uključen je i stvoreni čovjek. U procesu oslobođenja od nepravde i grijeha nužno se uključuje aktivno božje i ljudsko djelovanje. Događaji izlaska oslobođenja iz egipatskog sužanjstva, najočitiije, iznad svega ističu snažno Božje i zajedno ljudsko djelovanje. Ljudska aktivnost u tom događaju sastavni je dio cjelovitog božjeg plana oslobođenja od nepravednog ropstva, nasilja i izrabljivanja. Bog jamči kaznu bezbožnika i nepravednika (Jr 5,28-29), ali traži da se u taj proces oslobođenja i borbe za slobodu i sam čovjek aktivno uključi: „Ukloniš li iz svoje sredine jaram, ... i dadeš li kruha gladnome, nasitiš li potlačenog, tvoja će svjetlost zasjati u tami“ (Iz 58,9b-10). Božje zapovijedi i odredbe izricane su uglavnom u imperativnim oblicima i podrazumijevaju aktivno ljudsko djelovanje u procesu borbe protiv zla, grijeha, nepravde i nasilja. „Ne ljubimo riječju i jezikom nego djelom i istinom“ zapisao je i pisac prve Ivanove poslanice (1 Iv 3,18). Za pravdu i istinu treba se založiti aktivnim djelovanjem. Prema Bibliji uspostaviti pravedno društvo bez nepravde trajni je proces koji traži cjelovitog čovjeka. Božje i zajedno ljudsko djelovanje za slobodu i istinu je trajni proces u izgradnji boljega svijeta u pravu i pravednosti.

5. Trajna izgradnja društva uklanjanjem nepravde, izrabljivanja i nasilja. To je i izraz starozavjetne vjere u bolji nadolazeći svijet koji Bog s prosvijetljenim i aktivnim čovjekovim djelovanjem trajno izgrađuje. To je, možemo zaključiti, starozavjetno viđenje budućeg novog društva i svijeta.

6. Viđenje novog pravednijeg društva

Iz mnogobrojnih uputa, zapovijedi i odredbi u Tori, prije svega zapisanih u Ponovljenom zakonu i Levitskom zakoniku, u pisanju proroka, posebno Izaije, zatim izjava u Psalmima i knjizi Izreka moguće

⁴⁴ Hans P. MÜLLER, „Der Jahwename und seine Deutung Ex 3,14“, *Biblica* 62 (1981.), 305-327.

je izvući zaključke o viđenju boljega i pravednijeg društva u Izraelu ali i u svijetu. Proročki pogled u budućnost i odredbe židovskih zakona mogle bi se okarakterizirati viđenjem boljeg i pravednijeg svijeta koje će biti utemeljeno na pravednosti, pravdi, miru, slobodi i oslobođenju od svakog oblika izrabljivanja, nasilja i nepravde. Novo društvo trebalo bi biti izgrađeno na zajedništvu ljudi kojem je zajednički izvor sam čin stvaranja čovjeka. Izrael kao izabrani Božji narod mora biti zajednica jednakih, društvo bez privilegija a svaki pojedinac odgovoran u svojem poslanju i obliku života koji pridonosi dobru svih. Zemlja kao dar Božji pripada jednako svima (Pnz 1,25b; 3,18). U njoj svi trebaju živjeti u miru, slobodi, jednakosti i najvećoj toleranciji sa susjedima i strancima. Prema susjedima nežidovima i strancima mora vladati susretljivost i tolerancija. Kralj i knezovi moraju vladati u pravu i pravdi. Dužnost im je odstranjivati pokvarenjaka i varalicu. Tada će pravda prebivati u zemlji: „Mir će biti djelo pravde a plod pravednosti - trajan pokoj i uzdanje“ (Iz 32,1.17.). Sluga Jahvin „donosit će pravdu ... dok na zemlji ne uspostavi pravo“ za kojim žude otoci, tj. i drugi, nežidovski, narodi. (Iz 42,3-4). Mir kao mesijanski dar Izraelu proširit će se na sve narode. Mir će poprimiti univerzalni karakter nove pravednosti i prava na koje su pozvani svi narodi. Gora doma Jahvina postat će stjecište graditelja mira i miroljubivosti svih naroda: „k njoj će se stjecati svi narodi ... koji će svoje mačeve prekovati u ralice a svoja koplja u radne srpove. Narod na narod neće mača dizati niti će se više za rat vježbati. Svi će živjeti u miru“ (Mih 4,1-4.).

Izrael je pozvan novo društvo graditi na pravednosti i pravu. Sloboda i slobodno djelovanje oslobođenog i otkupljenog čovjeka jamči prosperitet, jednakost svih, mir i maksimalnu toleranciju prema useljenicima i susjedima. Jahvina volja je „kidati okove nepravedne, razvezivati spona jarmene, puštati na slobodu potlačene, dijeliti kruh s gladnima, brinuti se za beskućnike i siromašne. Tada će pred tobom ići tvoja pravda a Slava Jahvina bit će ti zalaznicom“ (Iz 58,6-8). A ropstvo bilo koje vrste ne bi se smjelo ponavljati u Izraelu (usp. Jr 34). Ono se gadi Jahvi jer svaki bi se morao sjetiti da ih je Jahve oslobodio iz egipatskoga ropstva (Izl 20,2; Pnz 5,6). U izgradnji nove poslijebabilonske zajednice Nehemija kori velikaše i odličnike što se vraćaju obliku izrabljivanja i porobljavanja svoje braće i traži da im vrate slobodu i imovinu. To je viđenje nove budućnosti zajednice. Ona se mora graditi na vjeri da su svi pred Jahvom jednaki i da jednako svi imaju pravo živjeti u slobodi, miru i jednakosti (Neh 5,7.11).

Zajednica Božjega naroda u potpunosti je ocrtana kao zajednica jednakih u kojoj trebaju svi živjeti kao braća i sestre koji slijede i vrše zakon ljubavi prema bližnjemu: „ne mrzi svoga brata u svom srcu... Ne osvećuj se ... Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe. Ja sam Jahve“ (Lev 19,17-18). Jahve je, prema tome, izvor moralnosti i društvenog ponašanja. Bližnji ili drugi, što znači svaki čovjek, kriterij je svake ljudskosti i vjerničkog življenja.⁴⁵ Kralj, svećenici, starješine i vlast u zajednici moraju osiguravati prema propisima Tore poštovanje svakog pojedinca i njihovih prava, štiti ih od izrabljivača, nepravednika i nasilnika. Stoga Jahvina aktivnost prisutna u objavljenoj riječi i darovanim zakonima kroz ljudsku aktivnost koji vrše Jahvine riječi i drže zakone zajedno izgrađuju bolji i pravedniji svijet. Biblijska povijest je proces promjena u kojima pobjeđuje dobro i pravda. Hebrejska pravednost i kršćanska ljubav komplementarne su i uvijek aktualne. Novi zavjet u potpunosti vidi taj novi svijet kao ostvarenje kraljevstva Božjega među nama već ovdje na zemlji (Otk 5,10; 21,2-3; 22,5). Zato i Isus daje uputu: „Tražite stoga najprije Kraljevstvo i pravednost njegovu, a sve će vam se ostalo nadodati“ (Mt 6,33).

Zaključak

Bog je pravedan i pravednost ljubi, temeljna je istina Biblije. Pravo i pravednost moraju vladati u izabranom narodu s kojim je Bog sklopio Savez. Nevjernost Savezu i odredbama, zapovijedima i poukama Božjim, nepravda je koja vrijeđa Boga i čovjeka. Stoga se kroz cijelu Bibliju provlači govor o fenomenu nepravde kao povredi ili kršenju prava i pravednosti. Iznijeli smo stoga biblijske pojmove o pravu, pravednosti, nepravdi koja se nanosi i Bogu i bližnjemu. Središnji pojam je *'avlah* ili *'avel* za nepravednika ili bezakonika, odnosno djela koja bezakonik čini protiv Boga ili prava bližnjih. Djela o nepravdi ili nepravednicima uglavnom se opisuju u sociološkom smislu. Bezakonici i nepravednici su moćnici koji nepravedno, nasiljem, bezakonjem, iskorištavaju nemoćne i siromašne. Pravednik je pak onaj koji poštuje, čuva i vrši Božje pravo i na temelju Božjih zapovijedi i uputa živi u pravu i pravednosti, izgrađuje zajednicu jednakih, živi s bližnjim u miru i toleranciji.

Izrael kao Božji izabrani narod, narod Saveza, primio je od Boga riječi, zakone i upute da živi u pravu i pravednosti. Pa ipak proroci i mudraci vrlo često žigošu bezakonike i djela nepravde koja se u društvu

⁴⁵ Usp. Božo LUJIĆ, *Drugi - mogućnost ljubavi. Biblijsko poimanje odnosa prema drugome* (Zagreb: KS, 2003.).

događaju. Često je narod tako živio da je zaboravljao na Boga kao izvor moralnog i etičkog ponašanja. Događaj egipatskog ropstva i mnogi drugi oblici nepravde koje su u svojoj povijesti Izraelci proživjeli ukazuju da je tek iskustvo nepravde vodilo spoznaji pravde i pravednog Boga. On je jedini koji pravedniku jamči izbavljenje od svakog oblika nepravde. Proroci i učitelji mudrosti bili su neustrašivi glasnici pravde, navjestitelji boljeg pravednijeg svijeta. Oni su često prokazivali nepravedna ponašanja, odredbe i kralja, svećenika i svih odgovornih u društvu kako bi zaštitili od nasilja i mnogobrojnih oblika nepravde siromaha i nemoćnika.

Biblija navodi mnogobrojne oblike, najčešće socijalne, nepravde. Tako se spominju ubojstva iz zavisti i mržnje, ropstvo kao ozakonjena nepravda, trgovina nevinim osobama, te različiti oblici nasilja: teški radovi, ponižavanja, izrabljivanje uskraćivanjem zaslužene plaće, lihvarenje, zaduživanje nametanjem velikih kamata. Žigoše se posebno mito i korupcija koja vrijeđa pravo bližnjega i stranaca.

Svećenički zakonik svetosti i poslijesužanjski proroci traže novi oblik života zajednice i pojedinaca u kojem će vladati pravo i pravednost, mir, jednakost tolerancija, sloboda i ljubav. Promiče se obveza svih: „ne mrzi, ne osvećuj se .. Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe – Ja sam Jahve“ (Lev 19,17-18).

U cjelini iskustvo nepravde u Izraelu kroz povijest u svjetlu objave vodilo je uvijek sve jasnijoj spoznaji vrijednosti pravde i pravednog Boga koji jamči kroz svoje izravno djelovanje i aktivnu ljudsku aktivnost nastajanje boljeg i pravednijeg svijeta. Pravo i pravednost bit će temelj i novog svijeta bez nasilja, nepravde i svi će živjeti u miru, istini, slobodi, jednakosti i suživotu sa svojim bližnjim. Prema Bibliji povijest spasenja je trajan proces promjena koje izviru iz životnog iskustva dobra i zla, ali zlo će konačno biti pobijeđeno aktivnim Božjim i ljudskim djelovanjem (Am 5,14-15; Rim 12,21).

OČUVANJE STVORENJA

Ilija ČABRAJA
M. Fristića 10
HR - 10290 ZAPREŠIĆ

1. Biblijsko-teološki pristup

Čovjek je kao razumno biće stvoren da preuzme odgovornost biti Božji glasnik i Njegova slika stvorenja (usp. Post 1,27s; Ps 8,6-9), odnosno da stvorenje obrađuje i očuva (Post 2,15). Međutim, mnogo toga što ljudi čine, suprotno je ovom stvarateljskom nalogu. Antropocentrični interesi centara moći i neobuzdana želja za potrošnjom, razaraju životni prostor preživljavanju mnogih bića na ovoj zemlji. Iskorištavanje zaliha ove zemlje ide na štetu nadolazećih generacija. Glad i siromaštvo vladaju tamo gdje je iskorišteno rudno blago i sasječene površine šuma. Posljedice toga su klimatske promjene i katastrofalna razaranja okoliša.

Odgovornost za takvo stanje snosi svakako nekontrolirana industrijalizacija. Nužno je na svjetskoj razini („globalno razmišljati“) i u okružju („lokalno djelovati“) imati „strahopoštovanje pred životom“ (Albert Schweizer), tj. odlučno nastupati u zaštiti prava na život svega stvorenja. Svaki čovjek može svojim (novim) načinom života tome doprinijeti.

Čovjek kao skrbnik stvorenja! Je li to istina? Nije li čovjek naprotiv grabežljivac koji se izdiže iznad stvorenja i prema njemu se ponaša bezobzirno? Ne teži li čovjek samo za svojim vlastitim koristima? Može li se čovjeka u njegovim sklonostima i nakanama ipak donekle promijeniti? Jedna stara kineska poslovice kaže: „Tko na konju jaši, ne može više s njega sići.“ U kojem je smislu čovjek doista „gospodar“ stvorenja? Danas u tumačenju Staroga zavjeta prevladava prilično jedinstven odgovor na to pitanje.

Pojam *stvorenje* u zapadnjačkoj civilizaciji nije istoznačan s onim iz Staroga zavjeta. Pod pojmom „stvorenje“ u Starome zavjetu misli se na nastanak svijeta zajedno s čovjekom i time početak života od Boga

stvoritelja.¹ Stari zavjet govori o stvaranju svijeta i čovjeka od Boga u pripovijesti o stvaranju: Post 1,1 – 2,4a (svećenička predaja) i Post 2,(4b)5-25 (jahvist).²

U pripovijesti o stvaranju želi se ukazati na smisao i bit svijeta i čovjeka, i to napose u njihovu odnosu prema Bogu. Istodobno pripovijesti Post 1 – 2 imaju u cjelokupnom Petoknjižju, odnosno knjizi Postanka, ulogu predstaviti Boga, Jahvu, kao sveopćega, moćnoga (Post 1) i prema ljudima naklonjena (Post 2,5-25) Boga Stvoritelja i promatrati stvorenje kao Božje svemoćno djelo na početku povijesti. Bog, Jahve, nije samo Bog Izraela nego cijeloga svijeta i svih ljudi. On nije izabrao samo Izrael kao svoj narod i izveo ga iz Egipta i darovao mu zemlju Kanaan, nego je kao Bog stvaratelj cijeloga svijeta također njegov vlasnik i gospodar.

Nakana Staroga zavjeta nije opisivanjem stvaranja pripočeti prirodnoznanstvene spoznaje. Ako se spominju prirodna zapažanja (npr. Post 1; Job 38,41), tada se to događa u svezi s Bogom; prirodoslovni izričaji u službi su teologije, tj. govora o Bogu. Tako se Stari zavjet ne zanima za svijet kao takav, za nebo, zemlju, zvijezde i živa bića kao takva. Stari zavjet sve promatra kao djelo, kao Božje stvorenje. Posvuda se pretpostavlja stvaranje svijeta i čovjeka od Boga; to nije predmet vjere pored drugih.³ Nebeski svod je Jahvino djelo (usp. Ps 8,4; 19,2); zemlju je Bog utemeljio (usp. Ps 104,5); Bog je stvorio čovjeka (usp. 139,13s).

Raznolikost govora u Starom zavjetu o stvorenju očituje se u Jobu, Sirahu i Mudrim izrekama. U knjizi o Jobu izričaji o stvaranju služe tome pokazati Božju neograničenu moć kojoj se nitko ne može oduprijeti (usp. pogl. 9), ili ukazati na osmišljeno uređenje svijeta usprkos svakoj prividnoj besmislenosti (38 – 41).⁴

Starozavjetni tekstovi o stvaranju ne razlikuju uvijek strogo između

¹ Usp. Heinrich SCHMIDT, *Philosophisches Wörterbuch*, KTA 13 (Stuttgart: 21982.), 621; Jan ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München: 1990.), 34.

² Pet takozvanih Mojsijevih knjiga – a to znači i knjiga Postanka – plod su različitih predaja, npr. „svećeničke predaje“ i „jahvističkoga“ djela. To nisu djela koja bi nam bila dostupna u rukopisima, nego rekonstrukcije biblijskih znanstvenika.

³ Usp. o tome Claus WESTERMANN, „Das Reden von Schöpfer und Schöpfung im AT“, V. F. MAASS (ur.), *Das ferne und das nahe Wort* (FS L. Rost), BZAW 105 (Berlin: 1967.), 238-244; V. F. MAASS, „Zum hermeneutischen Problem des Redens von Schöpfer und Geschöpf“, *ThLZ* 92 (1967.), 243-246; V. F. MAASS, *Theologie des AT in Grundzügen* (Göttingen: 1978.), 72-74.

⁴ Usp. Georg FOHRER, *Theologische Grundstrukturen des AT* (Berlin: 1972.), 154.

stvaranja svijeta i čovjeka od Boga na početku, i Božjega stvaralačkoga čina u vremenu.⁵ Prema Starom zavjetu stvaranje svijeta nije jedinstven čin nego dinamično događanje.⁶ Nakon početnoga stvaranja svijeta Bog ne prepušta njegovo stvorenje samome sebi, nego ostaje njegov gospodar i vladar. Služi se prirodnim pojavama (usp. Izl 19,16-19; egipatska zla; Ps 18,8-16; 29; 107). Jahve je darovatelj hrane (Ps 36,7; 147,9), padalina (Pnz 11,11-14; Ps 68,10; 147,8; Ez 34,26), uzročnik godišnjih doba (Ps 74,17).

Ukratko se može reći: stvaranje svijeta i čovjeka ukazuje na uski odnos između svijeta i čovjeka prema Bogu Stvoritelju. Svijet i čovjek postoje po Bogu (usp. Ps 104,27-20). Odajući hvalu Bogu, kliču svojemu Stvoritelju (usp. Ps 19,2; 104; 148). Svijet se promatra u uskom odnosu i podložnosti prema čovjeku (usp. Post 2,8-20; Ps 104,14s).

Starozavjetni izričaji o stvaranju ne govore samo o tome da je Bog stvorio svijet nego također zbog čega i za koga je svijet stvoren te koji smisao on ima. Ovo ćemo pokušati pobliže razjasniti oslanjajući se na dva izvješća o stvaranju.

2. Jahvističko izvješće o stvaranju: Post 2,(4b)5-25

Post 2,(4b)5 – 3,24 jahvist je oblikovao kao pripovjednu cjelinu od dva dijela koji su upućeni jedan na drugi. Post 2,4b-25 nudi idealnu sliku svijeta kako ju je Bog zamislio. Post 2,5-25 obično se u tumačenju uzima kao literarna cjelina, premda neki autori ovdje vide dvije predliterarne predaje (pripovijest o vrtu i oranici).⁷

Jahvistička pripovijest stvaranja Post 2,5-25 je starija unutar izvješća o stvaranju Post 1 – 2. Jahvist zapravo ne pripovijeda o stvaranju svijeta i čovjeka, nego samo o stvaranju čovjeka – točnije: seljaka (odnosno vrtlara) – i njegova okoliša. Okružju pripadaju plodno polje kao prostor života i životna podloga, kao i biljni i životinjski svijet. Budući da je čovjek socijalno biće, tu pripada i žena (družica). Seljak (vrtlar) je izgleda jahvistu idealan, u najmanju ruku nužan čovjek za svijet. Stvaranje zviježđa jahvist ne spominje.

⁵ Usp. Georg FOHRER, *Theologische Grundstrukturen des AT*, 149.

⁶ Usp. G. v. RAD, *Theologie des AT*, 1. (München: 1966.), 165.

⁷ Usp. Hanno HAAG, „Die Komposition der Sündenfallerzählung“, *ThQ* 146 (1966.), 1-7; J. SCHARBERT, „Quellen und Redaktion in Gen 2,4b-4,16“, *BZ* 18 (1974.), 45-64; Claus WESTERMANN, *Genesis, 1. Teilband* (Neukirchen-Vluyn: 1974.), 255-267.

2.1. Početak svijeta („kaos“): Post 2,5

(r. 5) *Još nije bilo nikakva
poljskoga grmlja po zemlji,
još ne bijaše niklo
nikakvo poljsko bilje,
jer Jahve, Bog,
još ne pusti dažda na zemlju
i nije bilo čovjeka
da zemlju obrađuje.*

Stvaranje svijeta prema jahvistu je prije svega stvaranje kultivirane zemlje. Zbog toga u 5 retku opisuje stanje svijeta „prije stvaranja“ tako da sve negira što određuje seljakov svijet. Pripovjedač u „kultiviranoj zemlji“ vidi suprotnost pustinje bez bilja, bez vode, bez života (slika „kaosa“). Najveći nedostatak je u tome što nema čovjeka (seljaka) koji bi obrađivao polje.

Slično, negativno opisivanje stanja svijeta prije stvaranja, nalazi se također u izvanbiblijskom pripovijedanju stvaranja, npr. u enumeleliš-mitu.⁸ Jahvist se s 5 retkom naslanja na način pripovijedanja izvanbiblijskih mitova o stvaranju, polazeći od svijeta Palestine. Doduše, on pripovijeda iz motrišta svoje vjere: „Jahve, Bog, još ne pusti dažda na zemlju.“

Zapažanje o strukturi i smislu 5 retka ukazuje na dvojak parallelismus membrorum.⁹ U retku 5a spominje se najprije „poljsko grmlje“ (divlja biljka u stepi)¹⁰ a zatim „poljsko bilje“. Oba pojma zaokružuju cjelokupno biljno blago. U retku 5b, u prvoj polovici, govori se o Jahvi koji još nije pustio dažd na zemlju. Drugi dio istoga retka spominje čovjeka koji je nužan za obrađivanje zemlje. Jahvin dažd i čovjekov rad nužni su da bi iz pustinje mogla nastati obradiva zemlja. Ali još je jedan odnos prepoznatljiv između r. 5a i r. 5b: „poljskom grmlju“ dovoljno je da Jahve pusti dažd, ali da bi „poljsko bilje“ raslo, čovjek mora obrađivati zemlju. Dakle, nužan je odnos čovjeka i zemlje.

⁸ Usp. W. BEYERLIN (ur.), *RTAT* 108, 34.

⁹ To je srž hebrejske lirike: po dva retka u odnosu su jedan s drugim, npr. tako što drugi redak ponavlja, produžava ili odudara od izričaja prvoga retka. U Post 2,5 tako drugi redak produžava prvi redak: ne samo da nije bilo nikakva poljskog bilja, nego ni poljskoga grmlja.

¹⁰ Usp. Claus WESTERMANN, *Genesis, 1. Teilband*, 272.

2.2. Bog stvara čovjeka: Post 2,7

Prema jahvistu stvaranje svijeta je preobrazba pustinje bez ikakva raslinstva u plodnu zemlju. Ali za to je bezuvjetno potreban čovjek, seljak. Zbog toga se na svijetu kao prvo stvorenje mora pojaviti čovjek. Jahvist, dakle, kao prvi Božji čin vidi stvaranje čovjeka. Time se želi naglasiti da je čovjek najvažnije živo biće. Doduše, to ima za posljedicu da je čovjek smješten u svijet koji mu još ne nudi mogućnosti za život. U takvu bi svijetu čovjek bio izložen propasti (suprotno u Post 1).

(7a) *Jahve, Bog,*
načini čovjeka (ha'adam)
od praha zemaljskog (afar min.ha'adama).

Jahvist ovdje rabi predodžbu o stvaranju čovjeka koja se može susresti također u njegovu okruženju: Bog kao „rukotvorac“, kao onaj koji oblikuje čovjekov lik. U opisivanju kako Bog stvara čovjeka, jahvist nudi određenu sliku o čovjeku. Biblijski pripovjedač opisuje kako je Bog stvorio čovjeka. Može se reći: „izvješće o izradi“ nudi „bitne izričaje“ o čovjeku. Oznaka *ha'adam* ne označava samo čovjeka pojedinca nego također vrstu „čovječanstvo“. Dio rečenice: „Jahve, Bog, načini čovjeka“, želi reći: čovjek svoje postojanje zahvaljuje Bogu Stvoritelju. Ljudsko postojanje mora se prije svega shvatiti polazeći od Boga. Između čovjeka i Boga postoji bliski odnos stvoritelja i djela. Ovo je prvi i najvažniji odnos čovjeka prema Bogu. To je čovjekov prvotni odnos prema nečemu uopće.

Ovom je rečenicom ujedno izraženo rastojanje čovjeka od Boga. To je rastojanje stvorenja od njegova stvoritelja. Čovjek je samo stvorenje. Ova će misao biti razjašnjena tako da je Bog čovjeka stvorio „od praha zemaljskog“. „Prah“ je nešto bezvrijedno, prolazno. On ukazuje na bezvrijednost, ograničenost, beznačajnost (usp. Ps 103,14-16; 104,29).

Istozvučnost *'adam* i *'adama* upućuju na još nešto: čovjek pripada zemlji. U tome se nalaze naizmjenični odnosi: čovjeku je za život kao podloga potrebna zemlja. Zadaća mu je obrađivati, kultivirati zemlju. Ali i zemlja treba čovjeka jer bez čovjeka neće biti obrađena (usp. Post 2,5; Iz 45,18b). Čovjekov odnos prema oranici, zemlji, svijetu, druga je čovjekova bitna oznaka.

2.3. Božja briga za čovjeka: Post 2,8-24

U poimanju Staroga zavjeta ne postoji čovjek po sebi nego samo

čovjek u svojem okruženju. Starozavjetni čovjek ne zahvaljuje Bogu samo za svoje postojanje, nego za sve što inače pripada životu i što ga čini radosnim. Jahvist to opisuje različitim izričajima. Ovdje ćemo se pozabaviti samo onima koji su značajni za našu temu.

2.3.1. Vrt: Post 2,8-14

Bog čovjeku zasadi vrt, oazu. Taj vrt ima svrhu čovjeku osigurati hranu i prostor za život, tj. Bog se sam brine za čovjekove životne potrebe. Prema shvaćanju Staroga zavjeta čovjek nije biće „bačeno“ (J. P. Sartre) u postojanje, nego Bog se brine za njega. Bog ga naprotiv obdaruje radošću i srećom. Radost zbog Božjih darova izražena je opisom svakovrskih stabala i njihovih plodova: „pogledu zanimljiva a dobra za hranu“. Čovjek treba tako iskusiti darove prirode kao znak Božje brige za njega.

Palestinskom seljaku darovi prirode su znakovi Božje brige, prije svega plodovi koje može sabirati (smokve, masline, grožđe). Budući da poljodjelstvo doživljava kao trud, oni su znakovi Božjega blagoslova, posebno tamo gdje ih može pobirati bez muke.

Stari zavjet vidi poseban Božji dar ako zemlja bogato obiluje vodama, na čijim obalama mogu rasti različita raslinja (usp. Br 24,5-7; Ez 47,1-12; Iz 40,18s; Ps 107,35-38). Tako Post 2,10-14 nije samo jahvistički poučni odlomak, kao što ga neki smatraju, nego predstavlja Božju brigu za čovjeka polazeći opravdano od pozadine vodom siromašne Palestine.

Možda se s pomoću Post 2,11-14 htjelo opisati antičku kartu svijeta. U tome slučaju tekst bi izrazio poimanje da voda iz vrta struji cijelim svijetom, tj. da je cijeli svijet predmet Božje brige.

2.3.2. Čovjekova zadaća je rad: Post 2,15

(r. 15) *Jahve, Bog, uzme čovjeka i postavi ga u edenski vrt da ga obrađuje i čuva.*

Ovom rečenicom jahvist preuzima misao s početka iz svojega izvješća o stvaranju (usp. r. 5b). Ovdje još pobliže rasvjetljuje čovjekov temeljni odnos, odnos prema svijetu (u kontekstu svijeta poljodjelca: prema oranici, odnosno vrtu). Vrt kao „čovjekov svijet“ doduše je dar i znak Božje brige za čovjeka. Ali to ne znači da čovjek ne treba ništa raditi. Čovjek po svojem biću treba „kultivirati“ svijet. Njegovanje i korištenje

(obrađivanje i čuvanje) zemlje, svijeta, čovjekova je temeljna zadaća. Pripovjedač ovim pojmovima želi naglasiti temeljno određenje čovjekova djelovanja. Zemlju uz obrađivanje treba svakako čuvati od uništavanja. Pod time se podrazumijeva bdjeti nad njom, spriječiti razaranje, ali isto tako i očuvati je budućim generacijama. Dakle, čovjekova je zadaća služiti svemu stvorenju.

3. Slika čovjeka prema Post 1,26-29

Svećenička predaja pridaje veliko značenje stvaranju čovjeka. To je posebno djelo stvaranja kojemu je sve usmjereno. Čovjek se razlikuje od ostalih stvorenja. Ovaj prikaz postignut je spisateljskom igrom: čovjek je, doduše, stvoren „šestoga dana“ kao i životinjski svijet, ali u r. 26. svećenička predaja nastavlja u obliku samoobjavljivanja („načinimo ...“). Pored toga u rr. 26-29 učestalo se upotrebljava samo za Boga pridržani glagol *br'* (3 puta u r. 27; inače u Post 1ss samo još u 1,1.21; 2,3.4).¹¹ Time je naglašeno stvaranje kao posebnost novoga stvaranja. Čovjek je jedino biće kojemu se Bog izravno obraća (usp. r. 28s. s r. 30).

3.1. Čovjek stvoren „na sliku Božju“ (r. 26a.27a)

Izričaj da je Bog stvorio čovjeka kao svoju „kopiju“, poprimio je tijekom povijesti, posebno u dogmatici, različita tumačenja.¹² Međutim, ovaj se izričaj ne nalazi samo u Starom zavjetu nego također u izvanbiblijskim tekstovima. U ovome kontekstu treba spomenuti: asirski tekst zakletve trudnica,¹³ ep Gilgameš (stvaranje Enkidu od strane majke božice Arur),¹⁴ pouka za Merikara (Egipat).¹⁵ U Egiptu je napose faraon slovio kao slika boga sunca Rea i na temelju toga je posjedovao svu vlast.

U starozavjetnim izričajima u Post 1,26a.27a naglašeno je čovjekovo stvaranje. Kao što smo vidjeli svećenička predaja za to primjenjuje poseban pojam za stvaranje, naime glagol *br'*; time je isključena svaka

¹¹ Usp. A. ANGERSTORFER, *Der Schöpfungsgott des AT*. RStTh 20 (Frankfurt a. M.: 1979.), 201.

¹² Usp. Leo SCHEFFCZYK (ur.), *Der Mensch als Bild Gottes*. Wege der Forschung 124 (Darmstadt: 1969.); Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11*. Erträge der Forschung 7 (Darmstadt: 1972.), 24-26; C. WESTERMANN, *Genesis, 1. Teilband* (Neukirchen-Vluyn: 1974.), 203-214.

¹³ *AOT*, 203-206.

¹⁴ H. SCHMÖKEL, *Das Gilgamesch-Epos* (Stuttgart: ⁵1908.), 28.

¹⁵ W. BEYERLIN (ur.), *RTAT*, 72.

pretpostavka da je čovjek nastao oblikovanjem iz „materije“ ili „rođenjem“ od Boga. Čovjek je jednostavno Božje „stvorenje“. O „kako“ i „od čega“, ovdje se ne tumači.¹⁶ Time je Bog na rastojanju od čovjeka.

Druga značajka u pogledu čovjeka izražena je u pojmu „kopija“ i „sličnost“, što je primijenjeno kao inačica. Time je naglašena čovjekova blizina Bogu. Čovjek je za Boga sugovornik (usp. r. 28ss) i On mu povjerava zadaću gospodara (usp. 26b.28b). Kao „kopiju“ čovjeka se ne može razumjeti bez „izvorne slike“ Boga, bez odnosa prema Bogu. Izričaj „Bog stvori čovjeka kao svoju ‘kopiju’“, opisuje istodobno čovjekovo rastojanje prema Bogu i njegovu blizinu prema njegovu stvoritelju.

3.2. Čovjek s darom vladanja (r. 26b.28b)

Poput faraona u Egiptu tako je prema Post 1,26b.28b s čovjekovom „slikovitošću“ povezana vladavina nad stvorenjem. Vladavina je posljedica njegove „slikovitosti“ s Bogom i dar Božji. Predmet vladavine je životinjski svijet i zemlja. „Vladati“ (*radah*) kao kraljevska zadaća ne misli se na tlačenje i iskorištavanje, nego brigu i njegovanje, zaštitu i pomoć. Pojam „podložiti“ (*kabaš*) spominje se u Starom zavjetu posebno u svezi s kraljem. Upotrebljava se također u smislu preuzimanja u vlasništvo (usp. Br 32,22.29; Još 18,1), a u Post 1,28 u okviru Božjega blagoslova odnosi se na zemlju, ali ne na živo biće. „Podlaganje i određivanje zemlje da služi, za što je čovjek opunomoćen i osposobljen, naslanjajući se na r. 29, ima u motrištu obradu zemlje od strane čovjeka za proizvodnju hrane od usjeva i bilja!“¹⁷

Kontekst riječi blagoslova pokazuje da nije riječ jednostavno o Božjoj zapovijedi, nego o Božjem daru, darovanoj mogućnosti i čovjekovoj sposobnosti da svojim radom stvara.

3.3. Božja briga za čovjeka (r. 29)

Slično kao što u Post 2 čovjek može smatrati plodove vrta kao dar i znak Božje brige, tako se Bog također prema Post 1,29 brine za čovjeka, naime biljke mu trebaju služiti za hranu. Svećenička predaja u Post 1 govori samo o vegetarijanskoj hrani. Tek nakon potopa čovjeku je dozvoljeno jesti od životinjskoga: „Sve što se kreće i živi neka vam bude za hranu: sve vam dajem, kao što vam dadoh zeleno bilje“ (Post 9,3).

¹⁶ Usp. A. ANGERSTORFER, *Der Schöpfergott des AT* (Frankfurt a. M.: 1979.), 202.

¹⁷ O. H. STECK, *Welt und Umwelt* (Stuttgart: 1978.), 81.

4. Teološka prosudba

Poznato je da pripovijesti o stvaranju (posebno jahvistička) pripisuju čovjeku posebnu odgovornost za cijelo stvorenje. Ne mali broj autora poziva se pri tome na rečenicu da je Bog stvorio čovjeka na svoju sliku (usp. Post 1,26-28). Oni iz toga zaključuju da sliku Božju treba shvatiti u smislu namjesništva ili predstavljanja. Čovjek je Božji predstavnik. Postoji samo jedna legalna slika po kojoj se Bog u svijetu očituje, a to je čovjek. Čovjek Boga predstavlja i svjedoči na zemlji.

Biblijski zahtjev da čovjek sebi treba podložiti zemlju (Post 1,28) ne smije se previdjeti. Ljudi trebaju vladati nad stvorenjem radom, a ne iskorištavanjem i uništavanjem. Ne smijemo zaboraviti da je ova misao nastala u vremenu kad su čovjekove mogućnosti bile vrlo skromne i kad je priroda nad njim vladala. Tek nakon znanstvenoga prosvjetiteljstva i tehničkoga razvoja čovjek je došao u situaciju da upotrijebi neograničenu moć i prevlast nad stvorenjem. U međuvremenu je postalo jasno da je taj zamah dosegno granice i da ne može ići beskonačno. Naprotiv, očito je da čovječanstvo mora učiniti veliki zaokret. S pravom se zahtijeva radikalna promjena naših pretpostavki o vladavini nad stvorenjem. Ne radi se samo o promjeni svijesti, nego je nužan potpuno nov pristup ovom izazovu. Prebrzo širenje znanosti i tehnike nailazi na nepremostive granice.

Poznate su optužbe na učinak poruke iz Post 1,26-29 u svezi s novijim rasprama ekoloških problema. Na to se vrlo kritički već davno osvrnuo Carl Amery u svojoj knjizi *Kraj providnosti*.¹⁸ Prema njegovu mišljenju kršćanstvo je odlučujuće doprinijelo neprimjerenom ponašanju čovječanstva, naime, da svijet treba biti uređen po čovjekovoj zamisli. Kršćanstvo je stvorilo ljestvicu vrednota koje su potaknule iskorištavanje prirode i njezino nekontrolirano uništavanje. Drugim riječima: kršćanstvo je religija iskorištavajućega rasta.

Također Dennis L. Meadows,¹⁹ jedan od mjerodavnih autora prvoga izvješća Club of Rome „Granice rasta“ vjeruje da je duh neograničenoga i kratkoročnoga iskorištavanja „čvrsto ukorijenjen u židovsko-kršćanskoj tradiciji“. Ovo mišljenje i nije tako novo. Ono se već ranije nalazi kod

¹⁸ Carl AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Reinbek: 1972.).

¹⁹ *The Limits of Growth*, njem. prijev. *Die Grenze des Wachstums* (Stuttgart: Deutsche Verlagsgesellschaft, 1972.).

američkoga povjesničara Lynna Whitea Jr.,²⁰ kod A. Toynbeeja,²¹ K. Löwitha, F. Nietzschea i M. Heideggera.

Moderni čitatelj, međutim, ne smije, polazeći od svojega gledišta iskustva, današnje elemente razumijevanja naivno unositi u tekst. Nalog vladavine svakako je pozitivno izrečen (usp. Post 1,31). Ali, ako se čovjeka uspoređuje s „kraljevskim“ vladarom, tada ne treba prvotno ili isključivo biti usmjeren na sliku orijentalnoga samodršca. Kralj je odgovoran za sveukupnost i za budućnost prostora na kojemu vlada. Mora se brinuti da sve ostane netaknuto i sigurno. Vladavina ne znači punomoć za nasilno ponašanje, nego je prvotno služba i briga za očuvanje životnoga prostora.

Nema sumnje da postoji suvislost između biblijskoga naloga vladavine nad zemljom i čovjekove snažne tehničko-znanstvene nadmoći nad prirodom. Možda je nalog vladavine u prvotno vrijeme bio prihvaćen bez problema. Nije nikakva nepoznanica da neke istančanosti biblijskih tekstova tek danas uviđamo, poučeni mogućnostima modernoga izlaganja Pisma i očitoga razmjera razaranja stvorenja. Zbog toga ne smijemo na temelju našega poimanja modernoga svijeta pretjerivati o značenju izvješća o stvaranju. U njima je izraženo dostojanstvo apsolutne, dapače kraljevske vladavine i bezuvjetne nadmoći, ali nedostaju elementi bezobzirnoga i nasilnoga podjarmljivanja.

Povijest iskorištavanja i grabeži prirode s čovjekove strane, ne može se u strogom smislu pozivati ni na Bibliju ni na crkveno izlaganje Svetoga pisma. Da je biblijska vjera u stvaranje ipak doprinijela tome da se čovjek pokrenuo i uzeo u svoje ruke održanje svojega vlastitoga bića na životu, ne smije se zamijeniti s onim ekstremnim oblikom razaranja prirode, što je u posljednje vrijeme doseglo stanje apokaliptičnih razmjera. Ovdje se mora odbaciti sve jednostavne pokušaje tumačenja jer složeni procesi ovoga načina ne mogu se protumačiti jednouzročno. Bilo bi nerazumno zatajiti oslobađajući učinak i spasonosne uspjehe koji su sadržani u nalogu vladavine. Nije jednostavno učiniti točnu duhovno-povijesnu analizu svakog razdoblja, koje bez sumnje ima programski karakter za novovjeko poimanje prirode.

Što je do sada rečeno o nalogu vladavine, ostalo je na razini teologije stvaranja. Istina, treba doista vidjeti da je čovjek upravo u središtu stvaranja. Ali, treba imati na umu još jednu važnu pretpostavku biblijskoga govora o nalogu vladavine, naime, da je čovjek Božja „kopija“

²⁰ Lynn WHITE, Jr., "The historical roots of our ecological crisis", *Science* 155 (1967.).

²¹ *A study of history, I-X*, (London: 1934.-1954.).

(slika). Pripovijesti o stvaranju znaju vrlo dobro da ovaj nalog o vladavini i njegovo prikladno vršenje stoje i padaju s njegovom slikovitošću s Bogom. Samo ako čovjek prema Božjem nalogu vrši njegovu „vladavinu“, ostaje u igri. Čovjek nije kao Božja vjerna slika jednostavno posljednje mjerilo; on je „kopija“ (slika i prilika), a nije pralik. Izvorno mu je dâan božanski svijet na raspolaganje. On je napose predstavnik, Božji upravitelj stvorenjem kao njemu povjerenim posjedom. Tako čovjekov nalog vladavine nije ograničen u njegovu djelokrugu, ali zato se ne smije zamijeniti s bilo kojim oblikom samovolje i totalnoga tlačenja. „Vladati“ u Bibliji – to smo već vidjeli – ne znači čovjekov neograničeni suverenitet. To je u okviru stvaranja darovana i odgovorna moć koja čovjeka nikada ne čini konačnim neograničenim vladarom. Zato ne može jednostavno po volji raspolagati životom. Kršćanin i čitatelj Staroga zavjeta sasvim je svjestan svojega ograničenja. Zato i „strah Božji“ ima u tom kontekstu također tako veliko značenje.

5. Kakva je zadaća kršćanina?

Kršćani trebaju razvijati nov način promišljanja koji bi vodio čovjekovoj osjetljivosti za odgovornost između Boga i svijeta, povijesti i prirode. Stvorenjem bi trebalo tako „upravljati“ da ne bude uništeno. To su stari zahtjevi, ali na žalost nikada dostignuti. Čovjek je u velikoj mjeri „sin zemlje“ (usp. srodnost „čovjek“ = „adam“ s hebrejskom riječi za „zemlju“ = *adama*), kako ga je teologija označila.

Čovjek zemlju dobiva samo u posjed i za nju je odgovoran. Ona ne pripada njemu, nego mu je vremenski iznajmljena. Zbog toga ne može samovoljno njom raspolagati. Nije slučajno da su se upravo židovski usmjereni filozofi, koji su s jedne strane u sekulariziranom obliku podizali zanos proizvodnje (npr. K. Marx; L. Feuerbach) i s druge strane jače uvažavali Bibliju, snažnije bavili našim problemom. Tako Hans Jonas s pravom traži novi pojam čovjekove odgovornosti koji više nije usmjeren na čovjekovu ovlast, nego na očuvanje povjerenoga, na zaštitu. Jonasova knjiga: *Princip odgovornosti*²² smatra se u tom smislu temeljnom podlogom. Možemo učiti također od Emmanuela Lévinasa²³ koji odgovornost uvijek vidi u zaštiti i očuvanju stvorenoga, napose u

²² *Prinzip Verantwortung. Versuchen einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt a. M.: 1979.).

²³ *Totalité et infini* (Nijhott, La Haye), 1961., njem. izdanje: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch bei der Exteriortität* (Freiburg/München: 1987.).

pogledu ograničenih dobara ove zemlje i zbog budućnosti nadolazećih generacija.

Na ovom se temelju odlučuje da li smo spremni i sposobni mijenjati naše temeljne navike. U tome smislu nužan nam je „zaokret“ (M. Heidegger). Bez takva „obrata“ – u hebrejskome to znači „iz temelja promijeniti mišljenje“ (šub/tešuba) – nećemo doći ni do kakva rješenja. Naša bi sadašnjost tada bila u višestrukome smislu vrijeme bez milosti, odnosno izravan put u ponor. Čim prije čovjek počne mijenjati svoj odnos prema stvorenju, postoji barem nada u zaokret, a i to bi već bio znak novoga početka.

IVAN PAVAO II. I EUROPA

Općenito o Europi

Franjo TOPIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH - 71000 SARAJEVO

Sažetak

U članku se obrađuju ideje i vizija pape Ivana Pavla II. o Europi s općim uvodom. Riječ Europa dolazi od semitske riječi ereb što znači zapad. Odatle su nerijetko Europa i Zapad sinonimi. Europa i pridjev europski rođeni su 732. g. iz pera jednog španjolskog monaha. I jedan od satelita Jupitera se naziva Europom. Danas Europa, europeizacija, poeuropeljivanje znači kultiviranje, civiliziranje nekoga ili nečega. To je postao jedan od magičnih pojmova našeg vremena. Do pada Berlinskog zida, a često i danas, pod Europom se pojmuje zapadna Europa.

Jedna od omiljenih Wojtylinih tema je Europa, a što je tijesno povezano i s temom XX. st. On i u svojem izboru za Papu vidi znak vremena i za Europu. On veli: „U svakome slučaju, taj je izbor poprimio osobito značenje za Europu i svijet.“ On smatra da ima posebno „europsko poslanje“. Ivan Pavao II. otkad je bio izabran za Petrova nasljednika (1978.), govorio je puno o Europi, njezinoj povijesti, sadašnjosti, budućnosti i o njezinoj ulozi u povijesti svijeta.

Biskupe i sebe upozorava: „Velika je naša odgovornost i veliko je naše poslanje s obzirom na Europu... Tako velik kao što je velika nada koju nosimo. Zavisit će i o nama hoće li se Europa zatvoriti u svoje male zemaljske ambicije, u svoje egoizme i tako podleći tjeskobama i beznačajnosti, a odreći se svojega poziva i svoje povijesne uloge, ili će pronaći svoju dušu u civilizaciji života, ljubavi i nade.“ Više puta ponavlja: „Pronađi samu sebe. Budi ono što jesi. Otkrij svoje izvore. Oživi svoje korijene.“

Stoga je u sklopu proslave Velikog jubileja 2000-te godine kršćanstva Papa 1999. g. sazvao drugu posebnu Sinodu biskupa o Europi s temom: Isus Krist koji živi u Crkvi izvor je nade za Europu. Kao plod rada i razmišljanja sinodalnih otaca i samog Ivana Pavla II. 2003. godine objavljena je postsinodalna pobudnica „Ecclesia in Europa“ (Crkva u Europi). Petrov nasljednik piše: „Europi je potrebna vjerska dimenzija. Da bi bila 'nova', slično onom što je u Otkrivenju rečeno za 'novi grad' (usp. 21,2), ona se mora otvoriti Božjem djelovanju.“

O budućnosti zapadne civilizacije i Europe postoje različita viđenja i dosta literature. Najpoznatija djela su ona Oswalda Spenglera (1880.-1936.), njemačkog kulturologa i njegovo djelo Propast Zapada (1918.), koje je uglavnom bilo pesimističko. Djelo Arnolda J. Toynbeeja (1889.-1975.) Proučavanje povijesti (1961.) je generalno

optimistično. Članak završava riječima J.-M. Domenacha (1922.-1997.): „Sudbina Europe podsjeća na sudbinu velike ljubavi: stvarno je upoznajemo tek u patnji.“

Ključne riječi: Ivan Pavao II., Europa, Zapad, Crkva, kršćanstvo, Sinoda, povijest, budućnost.

Već dugo vremena tema Europe je jedna od dominantnih tema suvremene misli. To je svakako već godinama jedna od najčešće upotrebljavanih riječi u svakodnevnom govoru. Svi žele u Europu, svi traže europske standarde, sve se mjeri po europskim mjerilima koja nerijetko govornici i ne poznaju, sve treba biti europsko: tržište, obrazovanje, rad itd.

Riječ Europa dolazi od semitske riječi *ereb* što znači zapad. Odatle su nerijetko Europa i Zapad sinonimi. Europa i pridjev europski rođeni su 732. g. iz pera jednog španjolskog monaha. Danas se naziva Europom i jedan od satelita Jupitera. Danas Europa, europeizacija, poeuroppljivanje znači kultiviranje, civiliziranje koga ili čega. To je postao jedan od magičnih pojmova našega vremena. Do pada Berlinskog zida, a često i danas, pod Europom se pojmi zapadna Europa. Ulaženjem u Europsku uniju država bivše socijalističke Europe ovaj izraz dobiva na širini i na značenju, kako je to papa Ivan Pavao II. često ponavljao, naime da je Europa od Atlantika do Urala i da Europa ima dva plućna krila, zapadno i istočno.

Stjecajem povijesnih prilika i razvoja nije teško uočiti istinitost tvrdnje da Europa počiva na *tri brežuljka*: Golgoti, tj. kršćanstvu, Areopagu, grčkoj misli i umjetnosti i Kapitolu, rimskom pravu i organizaciji. Činjenica jest da je europska civilizacija, a onda i industrija bez konkurencije. Čak i japanska industrija, a da ne govorimo o obje Amerike, jest samo dijelom racionalizirani dio europske intelektualne i duhovne matrice. Europu je odredilo kršćanstvo ne samo kao vjera nego i kao stil života nastao iz te vjerske tradicije. U velikoj seobi i dolasku naroda u današnju Europu posebno su redovnici *benediktinci* (529. g.) stvarali temelje ne samo duhovne nego i materijalne kulture nove Europe, što je i danas vidljivo. Nije zgoreg i danas se podsjetiti da je benediktinsko načelo: *Ora et labora*, moli i radi. Akcija i kontemplacija. A u riječi kontemplacija već je sadržan i pojam akcije, što se još bolje vidi u talijanskom jeziku: *contempl-azione*. Stoga je neshvatljivo da pisci novog europskog ustava ne žele spomenuti kršćanstvo ni u preambuli tog ustava. Zastidjeli se majke! To je vrlo znakovito. A veliki Europejac Romano Guardini je napisao: Europa će biti kršćanska, moglo bi se dodati religiozna, ili je neće biti. Ne bi trebali zaboraviti ni današnji kreatori svijeta da u sudaru ideja i oružja redovno pobjeđuju ideje.

Jedna od istaknutih oznaka današnje Europe je *individualizam* za koji je veliki povjesničar Europe Burkhardt napisao: „Riječ je o totalnom egoizmu suvremenog privatnog čovjeka koji hoće da postoji kao individua, a od društva zahtijeva samo maksimum sigurnosti za svoju sebičnost i svoj posjed. Za tu sigurnost s uzdahom plaća porez te se za društvo vezuje u ulozu službenika“. Sljedeća oznaka je proizvodnja koja je postala hiperprodukcija te je jedno od ključnih pitanja kako naći tržište. S time zajedno ide i *konzumizam* koji je razvio potrošački mentalitet do neslučenih granica, tako da Nijemci godišnje potroše četiri milijarde eura na razonodu, a barem toliko i na božićne poklone.

Tu je i *sekularizam*: živi se kao da nema ništa iznad ove zemlje. Religija je postala jedna od inih vrednota. Sve je na tržnici, tržište nudi različite artikle pa tako i religiozne. Vlada diktatura relativizma, kako je rekao papa Benedikt XVI. Europa je postala areligiozna.

1. Ivan Pavao II. i „Europska kuća“

1.1. Domovina i nacija

Iznimno je korisno čitati i razmišljati nad stavovima i objašnjenjima Ivana Pavla II. o mnogim bitnim temama iznesenim u njegovoj knjizi *Sjećanje i identitet*,¹ kao što su pojava komunizma i nacizma, o svjetskim ratovima, o Europi te njezinoj ulozi i značenju itd. Uostalom on je kao malo tko utjecao na tokove ne samo u Crkvi nego i u svijetu u posljednjoj četvrtini XX. st. On ne iznosi službene naučiteljske stavove i mišljenja, nego sam osobno, bez straha da se to razumije dogmatski, slobodno razmišlja nad pojavama, raščlanjuje povijest i traži odgovore na različita ljudska pitanja i teške probleme kao što su pojave nacizma i komunizma. Ivan Pavao II. pojam domovine, naroda i povijesti gleda i pod teološkim vidom. Domovina je majka, ona je zajedničko dobro svih građana i kao takva ona je velika dužnost za svakog njezina stanovnika. Za njega domovina je kao Očeva baština a Krist je otvorio pojam domovine „dimenziji eshatologije i vječnosti, ali nije oduzeo ništa njegovu vremenitu sadržaju“.² Karol Wojtyła se ponosi što je Poljak i razrađuje filozofiju povijesti Poljske „koja je doživjela najveća iskustva povijesti“ i koju su „njezini bližnji više puta osudili na smrt“, ali je ipak preživjela i u njezinoj povijesti vidi

¹ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet* (Split: Verbum, 2005.).

² IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 67.

posebne znakove.³ On vidi posebno značenje što se „zemljopisno središte kontinenta doista (se) nalazi na poljskome području“.⁴ Poljsku naciju nije održala vojna ni gospodarska snaga nego isključivo kultura. Wojtyła po principu *coincidentia oppositorum* ne samo da ne postaje uskogrudni nacionalist, nego pronalazi u svojem poljskom iskustvu opća obzorja, što mu je pomoglo bolje sagledavati čitav svijet: „uveliko mi je olakšavalo susrete s ljudima i nacijama na svim kontinentima“.⁵ Papa zastupa ideju suverenosti nacija te tvrdi da je unutar nacije čovjek suveren na najviši način.⁶

Papa ističe: nacija i njezin identitet formira se posredstvom kulture.⁷ Kako inače govoriti o jednoj naciji npr. u Zairu gdje se govori 250 jezika i u kojem živi velik broj plemena i klanova. Kultura se pokazala kao ona koja ima veću moć od svih drugih snaga,⁸ što je Wojtyła ilustrirao i na primjeru Poljske. Ne možemo propustiti te istaknuti da Wojtyła naglašava i ovo: „U čovjekovu je kulturu, već od početka, jako duboko upisan element ljepote. Ljepota svemira kao da odsijeva u očima Boga...“⁹

1.2. *Europa, otkrij svoje korijene!*

Jedna od omiljenih Wojtylinih tema je *Europa*, a što je tijesno povezano i s temom XX. st. On i u svojem izboru za Papu vidi znak vremena. Bez lažne skromnosti on veli: „U svakome slučaju, taj je izbor poprimio osobito značenje za Europu i svijet.“¹⁰ Ivan Pavao II., otkad je bio izabran za Petrova nasljednika (1978.), govori puno o Europi, njezinoj povijesti, sadašnjosti, budućnosti i o njezinoj ulozi u povijesti svijeta. On smatra da ima i posebno „europsko poslanje“ pa tako odmah na početku svojeg pontifikata (3. lipnja 1979.) veli u Gnieznome, prigodom prvoga apostolskog pohoda svojoj Poljskoj: „Ne želi li to možda Krist, nije li to možda djelo Duha Svetoga da ovaj poljski Papa upravo sada očituje

³ Usp. IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 86.

⁴ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 142.

⁵ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 87.

⁶ Usp. IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 87; usp. F. TOPIĆ, „Iskustva i gledišta Ivana Pavla II.“, *Vrhbosnensia* 10 (2006.), 177-180.

⁷ Usp. IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 88.

⁸ Usp. IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 86; vidi i Papino pismo o kulturi, A. ORLOVAC, „Bez dijaloga među kulturama nema budućnosti čovječanstva. Prikaz Papine poruke za Svjetski dan mira 2001. godine“, *Vrhbosnensia* 5 (2001.), 155-167.

⁹ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 84.

¹⁰ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 143.

duhovno jedinstvo kršćanske Europe?“ On je uvjeren da Stari kontinent treba odigrati svoju posebnu ulogu u povijesti čovječanstva u trećem mileniju.

Papa se ne miri sa starim i dubokim podjelama Europe, on insistira na jedinstvu Europe, od početka govori o dva plućna krila, zapadnom i istočnom. Ivan Pavao II. je ujedno i pionir u razmišljanjima o europskom proširenju na istok. On je smatrao da je komunizam zlo i da je također zapreka ujedinjavanju Europe. Kao prvi Slaven na Petrovoj stolici, ako se ostavi po strani vjerojatno slavensko i hrvatsko porijeklo Siksta V. (1585.-1590.),¹¹ on prema vlastitom shvaćanju utjelovljuje duhovno jedinstvo kršćanske Europe koja je pod utjecajem dviju velikih tradicija: zapadne i istočne. „Europa ima dva plućna krila i diše na oba“, omiljena je slika Karola Woytile. U tom smislu proglašava slavenske apostole sv. Ćirila i Metoda suzaštitnicima Europe. Piše 1985. g. i posebnu encikliku o svetoj braći „Slavorum Apostoli“. On traži ne samo neko umjetno zbližavanje, nego istinsko zbližavanje i ponovno ujedinjenje Europe od Atlantika do Urala te govori o potrebi izgradnje „zajedničkoga doma“ svih europskih naroda. Dozivanjem postojanja i važnosti istočne Europe u svijest zapadne Europe, Papa je želio potaknuti i veći rad na zbližavanju katolika i pravoslavnih, jer Sveta braća su došla na Zapad u Moravsku s Istoka, a tada (IX. st.) nije bilo podjele na pravoslavlje i katoličanstvo. „Slavenski apostoli su naviještali evanđelje u ime nepodijeljene Crkve.“¹² Zajedno sa svetim Benediktom i drugim zapadnim zaštitnicima oni s vjerskog aspekta, predstavljaju kulturnu i nacionalnu raznolikost kontinenta, njegovu razdijeljenost i nadilaženje te podijeljenosti kroz vjeru.

Uvidjevši opasnosti koje donosi neoliberalizam, Ivan Pavao II. kao refren ponavlja: „Otkrij svoje korijene, budi to što jesi! Otkrij svoje kršćanske korijene!“ ‘Europa će moći ostati svjetionik svjetske civilizacije ako znadne crpsti snagu na svojim originalnim izvorima, a to je klasični humanizam uzdignut i obogaćen kršćanskom objavom’. (Govor na Mont

¹¹ U Rimu je održan simpozij 1989. g. o hrvatskoj crkvi sv. Jeronima, Zavodu i papi Sikstu V. koji je rezultirao saznanjem da je Siksto V. bio porijeklom s naših strana i najvjerojatnije Hrvat. Vidi: Ratko PERIĆ (ur.), *Chiesa Sistina I.-II.* (Roma: Pontificio Collegio Croato di San Girolamo, 1989.-1990.).

¹² Propovijed za ćirilo-metodski jubilej, 13. listopada 1985., Izbor Papinih govora o Europi vidi: A. MICHELINI – C. CASINI (ur.), *Giovanni Paolo II all' Europa. Rassegna dei messaggi rivolti dal Papa all' Europa*, (Rim: 1986.), 129. U Đakovu je bila svečano obilježena na nivou bivše države 1100-ta obljetnica smrti sv. Metoda, što je u svojoj propovijedi spomenuo i sam Papa: vidi: F. TOPIĆ, „Sveti Metod 1100 godina nakon smrti“, *Vrelo života* 3 (1985.), 222-223.

Blancu, 7. 9. 1986.)

Biskupe i sebe upozorava: „Velika je naša odgovornost i veliko je naše poslanje s obzirom na Europu. Tako veliki kao što je velika nada koju nosimo. Zavisit će i o nama, hoće li se Europa zatvoriti u svoje male zemaljske ambicije, u svoje egoizme i tako podleći tjeskobama i beznačajnosti, a odreći se svojega poziva i svoje povijesne uloge, ili će pronaći svoju dušu u civilizaciji života, ljubavi i nade.“¹³

Uz mnoge različite nagovore ostaje nezaboravan apel Svetog Oca čitavoj Europi, iz španjolskoga svetišta Santiago de Compostela (1982.): „Pronađi samu sebe. Budi ono što jesi. Otkrij svoje izvore. Oživi svoje korijene.“ Taj će poticaj Papa ponoviti više puta, doduše drugim riječima, ali istom snagom i zanosom. Kršćanski su korijeni glavna misao i poruka koje je Papa posvetio Europi, koji su postajali sve češći, upravo dok se u Bruxellesu radilo na sastavljanju Europskoga ustava.¹⁴ Kršćanstvo prožima povijest, umjetnost i kulturu Europe - snažno je isticao Papa dodavši: Iz njezinih se zemalja, u samostanima, katedralama i crkvama uzdizala neprestana hvala Kristu, Gospodaru vremena i povijesti.¹⁵

Rušitelj zidova i graditelj mostova, Papa neprestano upozorava na zvijezdu koju Europa treba slijediti, odnosno na zajedničke „kršćanske korijene“ koje se ne može posjeći, a da se pritom ne izgubi vlastiti identitet. Bez kršćanstva Europa će ostati bez duše, bio je uvjeren Ivan Pavao II. Veliki.

Jedan komentator zaključuje: „Stvarna vizija i cilj Pape za Europu ostali su nedostižni: svladavanje podjele na Istočnu i Zapadnu crkvu, podjele između Rima i Pravoslavnih crkava. Zajednički napredak Europe Ivan Pavao II. zamišljao je drukčije. Europa je već odavno počela živjeti svoje postsekularno doba.“¹⁶

1.3. Papa i komunizam

Wojtylino vrijeme je još uvijek vrijeme hladnog rata kad je Europa bila podijeljena na dva bloka, a istočna Europa se nalazila iza željezne zavjese koja je željezno dijelila stari kontinent na dva dijela. Mišljenje je mnogih analitičara i vodećih političara da je Ivan Pavao II. značajno doprinio rušenju Berlinskog zida 1989. g. čime je označen

¹³ Govor biskupima Europe 1982. *Giovanni Paolo II all' Europa*, 39-40.

¹⁴ R. BRAJIČIĆ, „Ustav Europske unije bez Boga?“, *Obnovljeni život* 58 (2003.), 399-402s.

¹⁵ *Giovanni Paolo II all' Europa*, 41.

¹⁶ Webs. Deutsche Welle, 26. 3. 2004.

kraj bezbožnog komunističkog sustava i uklonjena željezna zavjesa te otvoren put ujedinjavanju istočne i zapadne Europe. Tadašnji generalni tajnik sovjetske komunističke partije Mihail Gorbačov je izjavio: Bez Pape Berlinski zid ne bi pao. A predsjednik poljskog sindikata Solidarność i kasniji predsjednik Poljske Lech Walesa je i kvantificirao Wojtylinu ulogu pa je ustvrdio da je Papa 70% doprinio padu komunizma. Papa je ohrabrivao Poljake da se ne boje komunizma, da se učlane u Solidarność. Walesa podsjeća kako je Ivan Pavao II. 1979. u već spomenutoj propovijedi naglašavao: „Govorio je ‘ne plašite se, promijenite lice Zemlje’. Naša nacija se budi, ostale nacije se bude.“¹⁷ Walesa se prisjeća da se do izbora Karola Wojtyle 1978. godine za Papu vrlo mali broj ljudi usuđivao buniti protiv poljskog režima. „Bilo nas je možda 50 u brodogradilištu od 17.000 radnika - čak ni 50! I nakon što je Sveti Otac izabran, skoro svi su nam se pridružili kada smo organizirali sindikat Solidarnost“, podsjetio je Walesa. *Solidarnost* je za nekoliko mjeseci privukla 10 milijuna Poljaka, od njih ukupno 36 milijuna. U prosincu 1981. godine posljednji poljski komunistički lider general Wojciech Jaruzelski uveo je izvanredno stanje radi slamanja *Solidarnosti* te progona i zatvaranja disidenata, no u tome nije uspio. Skoro desetljeće kasnije Walesa je postao prvi demokratski izabrani predsjednik Poljske (1990.). Time je Poljska postala prva zemlja koja je slomila totalitarizam sovjetskog bloka jer je oboren „prvi domino“ u procesu koji je vodio padu Berlinskog zida i raspadu Sovjetskog saveza 1991. godine. I sam general Jaruzelski je priznao da je sve počelo s pokretom *Solidarnost* i izborom za Papu Ivana Pavla II.¹⁸

Wojtyline zasluge za rušenje komunizma priznaje i njemački povjesničar Siegfried Weichlein: „Zaista se ne može omalovažiti uloga Karola Woytile u Poljskoj nakon 1978. godine kod osnivanja pokreta Solidarność, zatim formiranja zasebnog katoličkog radničkog pokreta i otpora u toj zemlji. To se možda najjasnije može uočiti u bezmjernom zgražanju sovjetske komunističke partije oko Crne Madone iz Čenstohove, poljskog Marijinog svetišta. Smijeh je komunistima – kako su mislili o praznovjerju – zastao u grlu najkasnije kada je u kasno ljeto 1980. godine i u kasnijim posjetima Pape upravo u toj spiritualnoj figuri na milijune Poljaka nalazilo točku ujedinjena i utočište političkog otpora. Crna Madona može se iščitati kao figura koja je drukčija od onoga na što je zapad naučen - ona utjelovljuje organizacijsku energiju u otporu

¹⁷ Walesin intervju Agenciji France Presse 1. svibnja 2011., prigodom proglašenja blaženim Ivana Pavla II.; vidi web portal www.hrsvijet.net (28. 4. 2011.).

¹⁸ Vidi web portal www.hrsvijet.net.

protiv KPSSR-a i poljskog režima.“ Gorbačovljeve Glasnost i Perestrojka donose reformističku misao u komunističkom bloku i posebno u SSSR-u. Sam Papa međutim nikada nije posebno glorificirao svoju ulogu. I u obrazloženju dodjele posebne nagrade *Karla Velikog* Papi (2004. g.) posebno je istaknuta njegova uloga u uklanjanju željezne zavjese.¹⁹

2. Raskršćanjena Europa

Je li Europa trajna, *izumire* li i hoće li izumrijeti? Ako pogledamo povijest, onda se vrlo lako može konstatirati da su mnogi narodi, carstva i civilizacije izumrli. Neki smatraju da je Europi danas samo i jedini interes ekonomija i da je čak ujedinjavanje Europe samo u službi nadnacionalnog kapitala i jednog planetarnog ekonomskog sustava. U tome sudjeluje i znatan dio inteligencije jer je ona često podložna korupciji dajući idejnu i teoretsku podlogu ekonomskoj globalizaciji. Velike multinacionalne kompanije raspolažu novcem te mogu lako unajmiti i intelektualce. I to je jedan od razloga zašto izostaje prava duhovna i kulturna podloga europskih integracija.

Sadašnji papa Benedikt XVI., koji se također intenzivno bavi temom Europe, uočava: „Ima tu neke čudne i bolesne mržnje Zapada na sebe sama. Zapad se, da, na hvalevrijedan način pun razumijevanja, pokušava otvoriti i vrijednostima izvana, ali više ne voli sam sebe; od vlastite povijesti vidi samo ono što je vrijedno žaljenja i rušilačko, da više nije u stanju uočiti ono što je veliko i čisto. Ako želi preživjeti, Europa treba iznova - dakako, kritički i ponizno - prihvatiti samu sebe.“²⁰

Benedikt XVI. dodaje još jednu vrlo značajnu opasku: „Postoji neki čudan nedostatak volje za budućnošću. Na djecu, koja su budućnost, gleda se kao na prijetnju sadašnjosti; drži se da nam ona oduzimaju nešto od našega života. Ne doživljava ih se kao nadu, već kao ograničenje sadašnjosti. Nameće se usporedba s Rimskim Carstvom na zalazu: ono je još uvijek funkcioniralo kao velik povijesni okvir, ali u stvarnosti već je živjelo od onih koji su ga trebali dokrajčiti jer ono samo više nije imalo

¹⁹ Karlova nagrada dodjeljuje se od 1950. godine, a dobitnici su ličnosti ili institucije koje su posebno pridonijele europskom ujedinjenju. Teško se oteti dojmu da je ova posebna, a ne redovna nagrada, dodijeljena Ivanu Pavlu II. kao utjeha jer Europljani nisu poslušali njegov glas o uvrštenju Boga i kršćanstva u Europski ustav. Redovna nagrada te godine dodijeljena je Pattu Coxu, predsjedniku Europskog parlamenta.

²⁰ J. RATZINGER, *Europa. Njezini sadašnji i budući temelji* (Split: Verbum, 2005.), 32.

nikakve životne energije.“²¹

Na prijelazu dvaju tisućljeća Europa bi se mogla označiti, na žalost, kao opustošen kontinent.²² Jedna od zabrinjavajućih činjenica današnje „stare dame“ jest visoka prosječna *starost od 35 godina*, a ako se ovako nastavi 2050. g. bit će 55 godina. To je uzročno povezano s malim natalitetom koji je danas u Europi 1,1-1,4 promila, a minimum je za održavanje *statusa quo 2,2*. Očito je da Europi nešto nedostaje. Sav njezin materijalni napredak nije dovoljan da se riješe i unaprijede neke temeljne vrijednosti. Ivan Pavao II. je držao da će se možda Crkva u europskim zemljama u bližoj ili daljoj budućnosti naći u potrebi zatražiti pomoć od Crkve s drugih kontinenata.²³ A za istočnu Europu vidi kao glavnu opasnost potamnjenje vlastita identiteta.²⁴ No ono što za Europu i za Zapad predstavlja istinsku „*kulturnu dramu*“, koja se događa u ove naše dane, sastoji se u tome da se kršćanstvu suprotstavljaju ideje koje su u stvarnosti duboko ukorijenjene u samoj kršćanskoj tradiciji kao što je pojam osobe, slobode, ljudskih prava itd.²⁵ Smatramo da bi trebalo dublje istražiti uzroke i razloge raskršćanjenja Zapada. Kako objasniti činjenicu da zapadni parlamenti donose zakone o slobodnom abortusu i prihvaćaju istospolne zajednice i time „idu iznad vlastitih kompetencija te da dolaze u očit sukob s Božjim zakonom i s naravnim zakonom“?²⁶ Time je dovedena u pitanje postavka da su deset Božjih zapovijedi uistinu utisnute u ljudsko srce.²⁷ Ako jesu, onda su teško objašnjiva zla koja čovjek čini. Nameće se i pitanje: Je li istočni grijeh jači od deset zapovijedi?

O činjenici da je liberalizam nastao na kršćanskim temeljima i uzeo glavne svoje ideje od kršćanstva, a danas je postao nekršćanski, govori vrlo argumentirano i naširoko talijanski filozof i bivši predsjednik talijanskog senata Marcelo Pera. I knjiga mu sugerira taj problem: Zašto se trebamo zvati kršćanima?²⁸ Iako nije vjernik, na temelju svojih teoretskih spoznaja i praktičnog političkog rada, on tvrdi: „Danas kad je postao protukršćanski, liberalizam je bez temelja i njegove slobode vise u zraku. Zato, ako se doista želi biti liberalan, mora se biti kršćanin.“²⁹

²¹ RATZINGER, *Europa*, 32.

²² IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 143.

²³ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 107.

²⁴ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 144.

²⁵ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 100.

²⁶ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 136.

²⁷ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 133.

²⁸ Marcello PERA, *Zašto se trebamo zvati kršćanima* (Split: Verbum, 2009.).

²⁹ Marcello PERA, *Zašto se trebamo zvati kršćanima*, 10.

Ujedno upozorava da su oni koji su odbacili kršćansku narav europske duše, odbacili i europsku povijest. Država koju su oci liberalizma Locke, Kant, Jefferson i drugi vidjeli kao garant ljudskih prava i vjerskih sloboda danas je stavljena iznad svega toga. S iskrivljenim naukom o ljudskim pravima stiglo se do točke da više nema istine, što je i Benedikt XVI. nazvao diktaturom relativizma. Moralni zakon je postao „moral situacije“, prilagodljiv prema potrebama, pa se onda glasa i o onome što je protunaravno kao što su već spomenute istospolne zajednice ili manipulacija embrijem.

Ivan Pavao II. smatra da je za velike europske katastrofe kao što su *nacizam i komunizam*, te posljedično za dva velika svjetska rata, krivo prosvjetiteljstvo. Ono što je inače bila karakteristika Ivana Pavla II. jest to da se bavi i općim pitanjima čovjeka i ljudske misli pa tako i filozofije. On detektira izvore današnje filozofije i njezina odnosa prema Bogu u Descartesovu „*cogito, ergo sum*“, Bog je, prema toj filozofiji, sveden na sadržaj ljudske svijesti; nije više shvaćen kao Onaj koji adekvatno objašnjava ljudski *sum*“.³⁰ Nakon toga ostala je samo ideja Boga kao tema slobodne elaboracije ljudske misli, čime je nastupila duboka podjela između filozofije i teologije. Stoga Papa smatra da su upravo ideje prosvjetiteljstva podloga za europske katastrofe 20. stoljeća.³¹

3. Budućnost Europe i kršćanstva

O budućnosti zapadne civilizacije i Europe postoje različita viđenja i dosta literature. Najpoznatija djela su ona Oswalda Spenglera (1880.-1936.), njemačkog kulturologa i njegovo djelo *Propast Zapada* (1918.) i Arnolda J. Toynbeeja (1889.-1975.), *Proučavanje povijesti* (1961.). Spengler se nadahnjuje na idejama Goethea i Nietzschea, kako sam piše u uvodu svojeg glavnog djela. Treba uočiti da je ovo djelo izišlo na kraju I. svjetskog rata, koji je bio težak poraz Njemačke i označio je kraj velikog habsburškog imperija. Poraz Njemačke Spengler tumači gotovo kao propast Zapada, inače ga neki označuju kao njemačkog nacionalista. Pisano je u vrijeme krize, a krize su pogodne za apokaliptične ideje i apokaliptična rješenja. Pisano je u toku velike svjetske ratne tragedije koja je pokopala optimističnu ideju napretka baštinjenu od XIX. st. Spengler razumijeva povijest, na tragu Diltheya, kao zbir različitih autonomnih civilizacija i uspoređuje ih s prirodnim organizmima koji

³⁰ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 18.

³¹ IVAN PAVAO II., *Sjećanje i identitet*, 112 i sl.

imaju svoje zakonitosti: rađanje, rast i razvoj, proces starenja i na koncu propadanje i nestanak, odnosno smrt. Tako slično je i sa zapadnom civilizacijom. Spengler, što se često zaboravlja, ipak ostavlja malu nadu, a to je kompletna promjena loših vrednota i društvenog sustava tako da se dođe na početak i *ab ovo* obnovi zapadna civilizacija.³²

Drugo djelo *Proučavanje povijesti* britanskog povjesničara Toynbeeja je de facto odgovor na Spenglerovu pesimističnu viziju Europe.³³ Toynbee studira povijest nastanka i nestanka civilizacija. Posebno uočava razliku civilizacija od prethodnih „primitivnih“ društava. Za civilizacije je bitna mimeza, nasljedovanje i imitiranje stvaralačkih osoba i manjina, što bitno doprinosi razvoju društva. Prema Toynbeeju razvoj pojedinih civilizacija slijedi zakonitost „*challenge and response*“ (izazov i odgovor). Civilizacije se rađaju i razvijaju kada „kreativne manjine“ uspješno odgovore na pojedine izazove. Toynbee daje religiji i duhovnosti ključnu ulogu u rađanju i razvoju civilizacija i naziva ih: katolička, pravoslavna, budistička itd. On tvrdi da se zapadna civilizacija rodila kad je Katolička crkva uspjela s novom vizijom života asimilirati dotadašnje forme života u Rimskom Carstvu i svoju vjeru posredovati novim narodima. Kriza zapada je došla, smatra Toynbee, kad se znanost u XVII. stoljeću laicizirala i odmakla od religije i Crkve. On govori o tri nove „religije“: religija tehničkog i znanstvenog napretka koja smatra da može dati „odgovore“ (response) na globalne „izazove“ (challenge) povijesti. „Nacionalizam, druga vjera koja je zamijenila tradicionalnu religiju Zapada, sastoji se u štovanju kolektivne moći jedne nacionalne zajednice. Danas je fanatični nacionalizam najproširenija religija u svem ljudskom rodu“. Treća religija komunizam je „kršćanska sekta“ smatra Toynbee, koja je kršćanske i židovske kategorije prevela na ateistički način. Bog je postao „povijesna nužnost“ razvoja društva, a izabrani narod je postao proletarijat.³⁴ Toynbee smatra da je spas Zapada i Europe moguć jer stalno postoje „stvaralačke manjine“ i jer postoji milost Božja.³⁵

Ovako zaključuje usporedno proučavanje ova dva autora jedan

³² Oswald SPENGLER, *Propast Zapada* (Zagreb: Demetra, 1998.-2000.).

³³ Arnold J. TOYNBEE, *Proučavanje istorije* (Izvod iz knjiga I.-VI.) (Beograd: CID, 2002.).

³⁴ Usp. F. LAMENDOLA, „Fede nel progresso, nazionalismo e comunismo: le tre religioni post-cristiane, secondo Toynbee“, <http://www.ariannaeditrice.it> (17. 1. 2012.); C. FERLITO, „Arnold. J. Toynbee contro i profeti di sventura“, *Il Cristallo*, 46/3 (3. prosinac 2004.), 77.

³⁵ Na Spenglerove i Toynbeejeve teze usputno se osvrće i Ratzinger. J. Ratzinger, *Europa*, 23-24.

stručnjak: „Valja istaći da su, usprkos nekonzistentnostima koje sadrže, Propast Zapada i Proučavanje istorije u punom smislu reči postale klasične studije, pre svega zbog svoje epistemološke i heurističke vrednosti, a u krajnjoj liniji zbog erudicije i lepote stila kojim su pisane.“³⁶

Prevažno je pitanje budućnosti kršćanstva koje je u temeljima moderne Europe i koje je stoljećima bitno obilježavalo sav njezin život, ne samo vjerski. Jedan suvremeni autor bavio se tim pitanjem sa sugestivnim naslovom: *Kako da preživi kršćanstvo?*³⁷ Zanimljivo je kako Kaufmann objašnjava opadanje utjecaja kršćanstva: znanstvena nedokazivost Boga; proturječja između biblijskog i suvremenog shvaćanja stvarnosti; prednost individualne savjesti nasuprot monoteističkom karakteru religioznih zahtjeva.³⁸ Postmodernu karakterizira posebno individualizacija pa tako čovjek želi sam donositi svoje odluke i na religioznom planu. Za razliku od Europe gdje opada pripadnost crkvenim zajednicama i gdje se pripadnost Crkvi doživljava počesto kao ograničavanje vlastite autonomije, u SAD-u je postalo normalno i društveno poželjno biti članom neke crkvene zajednice, iako je u američkom ustavu od početka naglašena odvojenost vjere i države, što je jedna od razlika između europskog i američkog kršćanstva u razumijevanju vjere i njezine uloge u društvu i u životu pojedinca.³⁹

Što se tiče budućnosti kršćanstva, što i naslov knjige sugerira, autor ipak ne daje prognoze jer je to posao proroka, a ne sociologa kao što je Kaufmann. On konstatira da su mnoge vrednote kršćanstva ušle u kulturu i uopće u društveni život tako da su one postale opće dobro i danas i ne slove kao posebno kršćanske ili crkvene vrednote.⁴⁰ Tako se djelovanje Crkve sve više ograničava i ona se treba baviti čisto crkvenim zadaćama.

Kaufmann tvrdi da unatoč krizi institucionalnog kršćanstva ipak ono nema ozbiljne konkurencije „u drugim *religioznim* oblicima kulta i tumačenju života jer nove religiozne forme kulta samo rijetko dosežu razinu kulturalnog izazova“.⁴¹ I Kaufmann je pristalica Rahnerova već

³⁶ Vidi usporednu studiju D. KAURIN, „Ciklične teorije društvenih promena – Špen-
gler i Tojnbi“, *Sociologija* 59 (2007.); članak se može naći na više web portala.

³⁷ Franz-Xaver KAUFMANN, *Kako da preživi kršćanstvo* (Zagreb: Kršćanska sadaš-
njost, 2003.).

³⁸ Franz-Xaver KAUFMANN, *Kako da preživi kršćanstvo*, 78.

³⁹ Franz-Xaver KAUFMANN, *Kako da preživi kršćanstvo*, 84.

⁴⁰ Franz-Xaver KAUFMANN, *Kako da preživi kršćanstvo*, 68-69.

⁴¹ Franz-Xaver KAUFMANN, *Kako da preživi kršćanstvo*, 91.

poodavnog „proroštva“, naime: „Pobožni čovjek sutrašnjice bit će ‘mističar’, netko tko je nešto ‘iskusio’ ili ga više neće biti.“⁴²

4. Mogući lijek za Europu

Vraćamo se Ivanu Pavlu II. koji je, u kontekstu rasprava o Europskom ustavu, govorio: Današnja Crkva – s obnovljenom odgovornošću osjeća koliko je žurno potrebno pomoći Europi da se izgradi oživljavajući kršćanske korijene iz kojih proizlazi.⁴³ Stoga je 24. kolovoza 2003. godine, prije molitve Anđeoskoga pozdravljenja, uputio snažan poticaj: „Jasno priznavanje kršćanskih korijena Europe u Ustavu, za Kontinent postaje glavno jamstvo za budućnost.“ Kada je na koncu odobren tekst Ustava bez ikakva spominjanja opće kršćanske baštine, papa Ivan Pavao II. nije krio ogorčenje. Ne sijeku se korijeni iz kojih smo rođeni – napomenuo je.⁴⁴

Unatoč tmastim oblacima na europskom nebu, Ivan Pavao se nije dao obeshrabriti te je svoju nadu povjeravao mladeži. Primajući 2004. g. nagradu Karla Velikoga, Sveti je Otac ispriopovjedio svoj europski san: Mislim na Europu ujedinjenu zahvaljujući zalaganju mladeži, jer mladi se među sobom vrlo lako razumiju, i izvan geografskih granica. U Europi koju imam u mislima – dodao je – kršćani se stavljaju u službu svih za Europu čovjeka, nad kojim blista lice Božje. To je ona „stvaralačka manjina“ o kojoj govori Toynbee.

Kao uvjereni Europejac i borac za ujedinjenu Europu, Papa je sazvao dvije posebne sinode o Europi. Jedna specijalna Sinoda o Europi održana je od 28. studenog do 14. prosinca 1991. godine pod naslovom „Svjedoci smo Krista koji nas je oslobodio“. Simbolički ju je Sveti Otac najavio u Češkoj nad grobom svetog Metodija 22. travnja 1990., kako bi Crkva razmotrila najnovije stanje u epohalnim promjenama na Starom kontinentu poslije propasti komunizma.

Na ovoj specijalnoj Sinodi o Europi bilo je 209 sudionika, među kojima i pet hrvatskih biskupa.⁴⁵ Završna izjava objavljena je pod naslovom *Da bismo*

⁴² Franz-Xaver KAUFMANN, *Kako da preživi kršćanstvo*, 97. Vidi: F. TOPIĆ, „Pitanje preživljavanja kršćanstva“, *Vrhbosnensia* 8 (2004.), 235-237.

⁴³ R. BRAJIČIĆ, „Ustav Europske unije bez Boga?“, 399.

⁴⁴ I Ch. DAWSON smatra da „Europa bez duše“ nema pravu i perspektivnu budućnost, *Razumijevanje Europe* (Split: Verbum, 2002.).

⁴⁵ Na ovoj Sinodi sudjelovali su: zagrebački nadbiskup Franjo kard. Kuharić, šibenski biskup mons. Srećko Badurina, banjalučki biskup mons. Franjo Komarica, krčki biskup mons. Josip Bozanić (sada zagrebački nadbiskup i kardinal) i dubrovački biskup mons. Želimir Puljić, sada zadarski nadbiskup. Njihovi se interventi mogu naći u knjizi *Vatikan i Dubrovnik* (uredio Ž. Puljić) (Dubrovnik: Biskupski ordinarijat, 1994.), 191-207. Usp., Ž. PULJIĆ, „Sinoda biskupa o Europi“, *Crkva u svijetu* 35 (2000.), 71-92.

*bili svjedoci Krista koji nas je oslobodio.*⁴⁶ Treba napomenuti da se Sinoda očitovala i u pogledu agresije na Hrvatsku porukom koja je dostavljena vladama Europe 8. prosinca 1991. uoči *summita* Europske zajednice u Maastrichtu. Poruka s naslovom „Hrvatska je u smrtnoj borbi“ imala je svoju težinu za članice Europske zajednice prilikom donošenja odluke da li priznati ili ne priznati neovisnost Hrvatske.⁴⁷

Ova se Sinoda održala dvije godine nakon iznenadnoga i izvanrednog sloma komunističkog sustava, čemu je puno pridonijelo herojsko svjedočenje kršćanskih crkava. Pa i oni koji ne vjeruju, uvidjeli su u tome neko „čudo“. Nema sumnje da su uzroci sloma totalitarnih režima srednje i istočne Europe bili gospodarskoga i društveno-političkog značenja. No motivacija mu je bila etičko-antropološka.

U korijenu je marksizma „pogreška antropološkog značenja“ jer ljudsku osobu svodi isključivo na njezinu materijalnu i gospodarsku dimenziju. Iz tako iskrivljene i manjkave antropologije mogle su se roditi samo takva ekonomija i politika koje su duboko nepravde i protivne ljudskoj osobi, pa stoga nužno osuđene na propast. A karakteristični element komunističkog sustava na teoretskoj razini bio je programirani i nasilni ateizam.

Kršćanska vjera oblikovala je neke temeljne vrijednosti bez kojih Europa nije zamisliva. Te su vrijednosti pretrpjele iskrivljenja tijekom povijesti. Stoga je potrebno da se Europa osposobi kako bi i danas ponovno mogla odlučiti o svojoj budućnosti u susretu s osobom i porukom Isusa Krista. Hitna je zadaća Crkve ponovno pružiti ljudima Europe oslobađajuću poruku evanđelja. A središte te evangelizacije jest riječ: „Bog ljubi čovjeka i Krist je radi njega došao.“ Bog je onaj koji nam se približava, daje i postaje jedno s nama, pravi „Emanuel“ - Bog s nama. Nije dakle dosta za novu evangelizaciju truditi se pri širenju evanđeoskih vrijednosti kao što su pravda i mir. Papa i sinodalni oci su uvidjeli da je Europi potrebna nova evangelizacija i ponovno otkrivanje osobe Isusa Krista i njegova značenja za Europu i njezine građane. Stoga je Sinoda objavila izjavu s naslovom *Da bismo bili svjedoci Krista koji nas je oslobodio!*

⁴⁶ Kršćanska sadašnjost je u nizu Dokumenti broj 97. objavila izjavu Sinode „Da bismo bili svjedoci Krista koji nas je oslobodio“, Zagreb, 1992., str. 46.

⁴⁷ Usp. *Vatikan i Dubrovnik*, 209-211: „Biskupi (iz ratom pogođenih krajeva) učinili su nas sudionicima u njihovim patnjama i brigama. Među njima je narod Hrvatske u smrtnoj borbi... Neka budu uslišana opravdana očekivanja naroda koja su izražena slobodno i demokratski. Narodi Hrvatske i Slovenije primijenili su svoje pravo na samoodređenje...“

Ali propast komunizma, oslobođenje istočne Europe od komunističkog jarma nije donijelo očekivane rezultate. Mnoge su nade iznevjerene pa i nade Ivana Pavla II. Između ostalog Papu je posebno boljelo što oci Europskog ustava nisu htjeli ni spomenuti ulogu i važnost kršćanstva u nastajanju i formiranju današnje Europe, a da se i ne govori o Bogu i nekim moralnim vrednotama.⁴⁸ Stoga je u sklopu proslave Velikog jubileja 2000-te godine kršćanstva Papa 1999. g. sazvao drugu posebnu Sinodu biskupa o Europi s temom: *Isus Krist koji živi u Crkvi izvor je nade za Europu*.⁴⁹

Kao plod rada i razmišljanja sinodalnih otaca i samog Ivana Pavla II., 2003. godine objavljena je postsinodalna pobudnica *„Ecclesia in Europa“ (Crkva u Europi)*. Petrov nasljednik piše: „Europi je potrebna vjerska dimenzija. Da bi bila ‘nova’, slično onom što je u Otkrivenju rečeno za ‘novi grad’ (usp. 21,2), ona se mora otvoriti Božjem djelovanju. Nada da će se izgraditi pravedniji svijet, svijet dostojniji čovjeka, ne može ne uzeti u obzir da ljudski naponi ne bi ništa vrijedili ne bude li ih pratila božanska pomoć.“⁵⁰ A da bi Europa bila izgrađena na čvrstim temeljima i da bi imala budućnost, podsjeća Papa, „neophodno je osloniti se na istinske vrijednosti, kojima je temelj u univerzalnom moralnom zakonu, upisanom u srce svakog čovjeka“.⁵¹ Poziva sve kršćane da budu aktivni u izgradnji boljeg europskog društva.

On smatra da bi Crkva mogla biti model izgradnje europske kuće. Crkva je jedna i sveopća, ali prisutna u mjesnim Crkvama. To je ono što se zove jedinstvo u „različitosti kulturnih izričaja, svijest pripadnosti sveopćoj zajednici koja je u partikularnim zajednicama ukorijenjena, ali se u njima ne iscrpljuje, i osjećaj za ono što povezuje, mimo onoga što razlikuje“.⁵²

U suvremenom svijetu pesimizma i beznađa, Crkva ne nudi nekakvu utopističku ideologiju, nego neprolaznu Kristovu poruku spasenja. Papa kao glas vapijućeg u pustinji, a svjestan teške moralne situacije u kojoj se Europa nalazi, vapi: „Europo trećeg tisućljeća, *“neka ti ne klonu ruke!”* (Sef 3,16); ne predaj se malodušnosti, ne prepuštaj se

⁴⁸ O ovom pitanju vidi šire: R. BRAJIČIĆ, „Ustav Europske unije bez Boga“, 399 sl.

⁴⁹ Usp. Ž. PULJIĆ, „Sinoda biskupa o Europi“, 71-92.

⁵⁰ *Ecclesia in Europa*, 116. Pobudnicu je komentirao M. PARLOV, „Jedinstvo Europe i Marko Marulić“ u pet nastavaka u: *Glas Koncila*, lipanj-srpanj 2008. Koristili smo ovaj njegov članak u *Colloquia Maruliana* 18 (2009.), 289-300.

⁵¹ *Ecclesia in Europa*, 116.

⁵² *Ecclesia in Europa*, 116.

načinima mišljenja i življenja koji nemaju budućnosti, jer ne počivaju na čvrstoj istini Božje Riječi!”⁵³

Kao nekad u Santiagu de Composteli Ivan Pavao II. veli: „Ponavljam tebi, *Europi* na početku trećeg tisućljeća: ‘*Vrati se sebi. Budi ono što jesi. Ponovno otkrij svoje početke. Opet oživi svoje korijene*’. Kroz stoljeća si primala blago kršćanske vjere. Ono je utemeljilo tvoj društveni život na načelima iz Evandjelja, i njegovi su tragovi vidljivi u umjetnosti, književnosti i kulturi tvojih naroda. No ta baština ne pripada samo prošlosti; ona je projekt za budućnost, koji treba prenijeti budućim naraštajima, jer je neizbrisivo obilježila život pojedinaca i naroda koji su zajedno oblikovali europski kontinent.”⁵⁴

Podsjeća da je kršćansko nadahnuće u europskoj prošlosti oblikovalo političko, kulturno i gospodarsko područje. Papa vjeruje da isto nadahnuće može i današnjoj i sutrašnjoj Europi osigurati prikladan život i suživot naroda i država u „kojem će se svi Europljani osjećati kao u svojoj kući i tvoriti obitelj naroda“, a što može i treba biti i nadahnuće za druge kontinente (br. 121).⁵⁵

Ivan Pavao proročki i vizionarski tvrdi: „Budi sigurna! Evandjelje nade ne vara! ...ono je snaga koja te u kušnjama jača; to je proroštvo novog svijeta; ono je znak novog početka; ono je poziv svima, vjernicima i nevjernicima, da utiru nove putove koji vode u ‚Europu duha‘, da od nje naprave pravi ‚zajednički dom‘ u kojem vlada radost življenja.”⁵⁶ Može se reći da, bez obzira na svu upornost i kvalitetu Papinih argumenta, Europa na žalost ide drugim putem nego što je to želio i nadao se Ivan Pavao II. On je barem mogao kazati: Učinio sam sve što je bilo u mojoj moći, a ostalo je pitanje slobode i izbora ljudi koji odlučuju o Europi i njezinoj budućnosti.

Možda bi bilo prikladno ovaj rad zaključiti riječima francuskog kulturologa Domenacha (1922.-1997.): „Sudbina Europe podsjeća na sudbinu velike ljubavi: stvarno je upoznajemo tek u patnji. Ili na sudbinu Bića kod Heideggera: to je trag, uzlet; tko hoće da je pojmi, osjeća kako mu ona izmiče. Kao čarobna ptica Egipćana, Europa umire samo zato da bi se ponovo rodila.”⁵⁷

⁵³ *Ecclesia in Europa*, 116.

⁵⁴ *Ecclesia in Europa*, 120.

⁵⁵ Simpozij na Papinskom sveučilištu Gregorijani u Rimu 16.-19.11.2011.: Crkva i moderna. Vidi prikaz u reviji *La Gregoriana* 42 (2012.), 27-31.

⁵⁶ *Ecclesia in Europa*, 121.

⁵⁷ Ž.-M. DOMENAK (J.-M. Domenach), *Europa: kulturni izazov* (Beograd: 1991.), 7.

VJERNIK LAIK U JAVNOM ŽIVOTU

Stjepan BALOBAN
Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu
Vlaška ulica 38, HR - 10000 ZAGREB

Sažetak

Drugi vatikanski koncil (1962.–1965.) je otvorio širu perspektivu za djelovanje kršćana, vjernika laika, u javnom životu. Tim pitanjem, to jest ulogom i mjestom vjernika laika u javnom životu bavi se ovaj rad, a naglasak je na situaciji u hrvatskoj Crkvi. U radu se ukazuje na opravdanost crkveno-teološke rasprave o ulozi i mjestu vjernika laika u različitim oblicima javnoga života (politika, mediji, gospodarstvo, kultura, obrazovanje...), kao i na potrebu osposobljavanja i odgoja vjernika laika za angažman u javnom životu. Autor polazi od konstatacije da se u posljednja dva desetljeća od demokratskih promjena u Hrvatskoj uglavnom raspravljalo o ulozi i mjestu kršćana, vjernika, u crkvenom životu, a tek dijelom i općenito o njihovu angažmanu u javnom životu. U takvoj situaciji autor je podijelio rad u dva dijela. Prvi dio: Opravdana očekivanja i opasnost od razočaranja analizira očekivanja hrvatskih vjernika laika u odnosu na njihov angažman u društvu kao vjernika nakon demokratskih promjena u Hrvatskoj (1990.) i nakon što ta očekivanja nisu većim ili manjim dijelom ispunjena pojavljuje se postupno pasiviziranje koje vodi opasnosti od razočaranja. Drugi dio: Odgoj za javno djelovanje polazi od temeljne postavke postkoncilskog socijalnog nauka Crkve, to jest da je za aktivni angažman kršćana, vjernika laika, u javnom životu potrebna formacija u socijalnom nauku Crkve. Taj dio je podijeljen u dvije točke: „Socijalni nauk Crkve inzistira na odgoju i obrazovanju vjernika laika za javni život“ i „Ustrojiti konkretne oblike: škole, seminare...“. Članak pokazuje da je na temelju socijalnog nauka Crkve moguće organizirati formaciju vjernika laika za javni život, za što je opet potrebno organizirati škole ili seminare na kojima bi se, oni koji to žele, mogli informirati i postupno formirati za javno djelovanje na temelju socijalnog nauka Crkve.

Ključne riječi: vjernik laik, formacija vjernika laika, socijalni nauk Crkve, škole za društveni i politički angažman.

Uvod

Kršćani su se već u počecima kršćanstva susretali s pitanjima: Kakav je odnos kršćana, posebno vjernika laika, prema svijetu? Na koji način vjera i vjerski život utječe na njihov javni život u društvu? Znakovita je u tom kontekstu misao pisca iz prvih stoljeća u *Poslanici Diognetu* koji kaže: „Jednom riječju: što je tijelu duša, to su u svijetu kršćani... oni

drže svijet (*synechousi ton kosmon*). Bog ih je postavio na tako uzvišeno mjesto i nije im dozvoljeno toga se odreći.“¹ Spomenuta i slična pitanja u odnosu na ulogu kršćana u javnom životu postala su posebno aktualna u 19. i 20. stoljeću. Traženje odgovora na ta pitanja previše se često, kako u crkveno-teološkim tako i u civilnim raspravama, ograničilo na tematiku odnosa kršćana i politike što je veoma važno, ali takvim sužavanjem tematike ostaje po strani još važnije pitanje: Koje je mjesto vjernika laika u širokom spektru javnoga života? Drugi vatikanski koncil (1962.-1965.) je, naime, otvorio puno širu perspektivu za aktivno djelovanje vjernika laika u različitim oblicima javnoga života. Konstitucija o Crkvi „*Lumen gentium*“ kaže: „Laicima je svjetovna narav vlastita i posebna... Na laike spada po njihovu pozivu da traže kraljevstvo Božje baveći se vremenitim stvarima i uređujući ih po Bogu. Žive u svijetu, to jest u svim i pojedinim dužnostima i poslovima svijeta i u redovitim prilikama obiteljskog i društvenog života, kojima je kao protkan njihov život. Tu su oni od Boga pozvani da pridonesu, kao iznutra poput kvasca, posvećenju svijeta vršeći vlastitu dužnost, vođeni evanđeoskim duhom...“²

Što vrijeme od Koncila dalje odmiče, to se pokazuje važnijim uloga i mjesto kršćana kao vjernika laika u svijetu poput kulture, obrazovanja, gospodarstva, medija, politike, športa...

Gledajući hrvatsku teološku literaturu, počevši od 1990-ih godina na dalje, možemo reći da se do sada najvećim dijelom pisalo i raspravljalo o tome na koji način vjernici laici mogu biti aktivno prisutni u crkvenom životu bilo da je riječ o mogućim crkvenim službama ili je riječ o različitim dobrovoljnim aktivnostima vjernika laika u župi ili u biskupiji. To je razumljivo jer se nakon pada komunističkih sustava u srednjoj i istočnoj Europi (1989.-1991.) otvorila nova stranica u odnosu na javni život kršćana u tim zemljama, a stvoreni su i uvjeti za teološko-katehetsko obrazovanje vjernika laika i mogućnost njihova zaposlenja kao vjeroučitelja odnosno vjeroučiteljica u javnim školama. Veći broj teološki obrazovanih vjernika laika stvorio je novu i potpuno drukčiju situaciju u Hrvatskoj, kao i u Bosni i Hercegovini, u odnosu na onu prije toga u komunizmu.

U ovom radu nije riječ o ulozi i mjestu vjernika laika u crkvenom

¹ *Poslanica DIOGNETU*, V.-VI., prema: Tomislav Zdenko TENŠEK, „Pozdravni govor na otvaranju XLVII. Teološko-pastoralnog tjedna, 23. siječnja 2007.“, *Bogoslovska smotra* 77 (2007.), 308.

² DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), br. 31., *Dokumenti* (Zagreb: KS, 1970.) (dalje: LG).

životu, već o tome na koji način vjernici laici, bilo teološki obrazovani bilo svi drugi vjernici koji žive i prakticiraju svoju vjeru, mogu i trebaju biti *aktivno prisutni u javnom životu*, to jest u društvu kao aktivni građani. Dosadašnja rasprava na hrvatskom govornom području o takvoj aktivnosti kršćana, vjernika laika, najvećim djelom se svodila na pitanje o prisutnosti kršćana u politici i u političkom životu.³ S vremenom se pokazalo da kršćani kao vjernici ne unose u politiku neki 'svoj specifikum' po čemu bi se razlikovali od drugih građana. Drugim riječima, kršćani, vjernici laici, nisu uspjeli u politički život unijeti ono pozitivno i novo što se od njih početkom 1990-ih godina očekivalo, a u javnom diskursu, posebno u svjetovnim medijima, njihov utjecaj na politiku kao kršćana je postao nezanimljiv ili je od istih medija ignoriran. Svojevrsni kairos s početka 1990-ih godina nije iskorišten tako da kršćani kao vjernici nisu prepoznati u politici odnosno nemaju gotovo nikakav utjecaj na donošenje konkretnih političkih odluka. Sva važnija vjerska odnosno religijska pitanja i dalje se rješavaju na 'višoj razini', to jest u odnosu hijerarhijske Crkve i države odnosno vodstva religijskih zajednica i države.

Sjedne strane, u ovom radu nam je namjera ukazati na opravdanost i važnost crkveno-teološke rasprave o ulozi vjernika laika u različitim oblicima javnoga života. S druge strane, želimo na temelju socijalnih dokumenata Crkve istaknuti potrebu odgoja vjernika laika za njihov aktivniji angažman *kao vjernika* u javnom životu. Riječ je o tematici koja je različita u pojedinim krajevnim Crkvama i društvima u kojima kršćani, katolici žive i djeluju. Tako je i s ulogom i mjestom vjernika laika u javnom životu u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. Uvažavajući različitosti, postoje i sličnosti koje kao poticaji proizlaze iz crkvenih socijalnih dokumenata.

1. Opravdana očekivanja i opasnost od razočaranja

Činjenica da se više dokumenata Drugoga vatikanskog koncila bavilo ulogom i mjestom vjernika laika u životu Crkve kao i raspoloženje

³ Pod tim vidom bi bilo zanimljivo istražiti sve ono što je napisano na hrvatskom govornom području kako od teologa tako i od drugih znanstvenika i javnih djelatnika koji se bave tom tematikom. Ovdje navodim tek tri naslova koji su bili svojevrsni pokušaj temeljitijeg ulaska u tematiku: Stjepan BALOBAN (ur.), *Kršćanstvo, Crkva i politika* (Zagreb: Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve – Glas Koncila, 1999.); Nediljko A. ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Kršćani i politika. Zbornik radova međunarodnog znanstvenog skupa, Split, 24.- 25. listopada 2002.* (Split: Crkva u svijetu, 2003.); Josip JELENIĆ (ur.), *Politika mogućih izazova. Ususret izborima* (Zagreb: Filozofsko-teološki institut, 2003.).

koje je prevladavalo na Koncilu ukazuju na značenje koje Katolička crkva pridaje ulozi i mjestu vjernika i u crkvenom i u društvenom životu. Taj pozitivni koncilski duh naišao je na oduševljeni prijem među katolicima i pobudio je velike nade. Osim što je jedan zaseban dokument posvećen vjernicima laicima Dekret o apostolatu laika *Apostolicam actuositatem*,⁴ druga dva važna dokumenta Dogmatska konstitucija o Crkvi *Lumen gentium*⁵ i Pastoralna konstitucija o Crkvi *Gaudium et spes*⁶ odredile su smjernice na temelju kojih će postkoncilsko crkveno učiteljstvo nastaviti na Koncilu započeti razvoj. Nakon Koncila se više nije moglo zaobići „laičko pitanje“ bilo da je riječ o crkvenom životu bilo da je riječ o utjecaju katolika i Crkve na društveni život u pojedinim zemljama. Nakon održavanja Sinode biskupa u Rimu (1987. godine) papa Ivan Pavao II. objavio je veoma važan dokument kao dobre smjernice za aktivniji angažman vjernika laika u Crkvi i u svijetu. Riječ je o dokumentu *Christifideles laici. Vjernici laici*. O pozivu i poslanju laika u Crkvi i u svijetu.⁷

S obzirom na vjernike laike u europskim zemljama u kojima žive i djeluju katolici postkoncilski razvoj je išao u dva smjera. *Jedan* se odnosi na zapadna demokratska društva, a *drugi* se odnosi na bivše komunističke zemlje srednje i istočne Europe. Postkoncilaska Crkva u demokratskim zemljama na Zapadu susrela se s brojnim problemima vezanim uz unutar crkveni život u kojima su na ovaj ili onaj način sudjelovali i vjernici laici (nedostatak svećenika na župama, crkvene službe vjernika laika, razlike u određenim moralnim pitanjima, različiti oblici neslaganja s crkvenim učenjem...). Istodobno svoje značenje postupno gube crkvene udruge vjernika laika koje su do Drugoga vatikanskog koncila imale snažnu odgojnu ulogu, a u pojedinim zemljama, primjerice Njemačkoj i Austriji, pripremale su vjernike laike za aktivni angažman u društvu, posebno u politici. Iz tih crkvenih udruga su se primjerice dugo godina regrutirali novi članovi političkih stranaka s kršćanskom orijentacijom. U crkvenim udrugama se njegovalo vjerski i moralno-etički i općenito kršćanski pogled na svijet. S vremenom je takav oblik crkvenoga udruživanja

⁴ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Apostolicam actuositatem. Dekret o apostolatu laika* (28. X. 1965.), *Dokumenti* (Zagreb: KS, 1970.) (dalje: AA).

⁵ Usp. LG, posebno IV. glava *Laici*.

⁶ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi* (7. XII. 1965.), *Dokumenti* (Zagreb: KS, 1970.) (dalje: GS), na više mjesta i u različitim kontekstima.

⁷ Usp. IVAN PAVAO II., *Christifideles laici – Vjernici laici. Apostolska pobudnica o pozivu i poslanju laika u Crkvi i u svijetu* (30. XII. 1988.) (Zagreb: KS, 1990.), (dalje: CL).

vjernika laika oslabio, što se može vidjeti i na širem društveno-političkom području, odnosno u slabljenju političkih stranaka kršćanske orijentacije u tim zemljama. Bez temeljitijeg ulaženja u problematiku postkoncilskoga razvoja laičkoga pitanja u zemljama zapadne demokracije možemo ustvrditi da su se pojedine krajevne Crkve, odnosno vjernici laici u njima, posljednjih desetljeća bavili više „sami sobom“ nego „svojom ulogom u društvu“ odnosno bavili su se ulogom i mjestom laika u Crkvi i crkvenom životu, a utjecaj kršćana, vjernika laika, na javni život gotovo se izgubio. U nekim zemljama (Švicarska, Austrija, Njemačka) stvoreno je izrazito negativno ozračje prema službenoj Crkvi koje vjernici laici izražavaju i na organizirani način.⁸ Prema tome, vjernici laici u Crkvama zapadne demokracije postupno gube utjecaj na javni život, u crkvenom životu imaju sve više problema s hijerarhijskom Crkvom, a sve to snažno utječe na udaljšavanje kršćana, katolika od Crkve.

U bivšim komunističkim zemljama, u koje spadaju i Hrvatska i Bosna i Hercegovina, postkoncilski razvoj je išao *drugim* putem. Nakon 1945. godine, dolaskom komunista na vlast u tadašnjoj Jugoslaviji, sve aktivnosti vjernika laika u odnosu na javni život su „brutalno prekinute“. Ukinute su ili su se, zbog opasnosti da im članovi ne završe u zatvorima, same raspustile brojne udruge vjernika laika, oduzeta im je imovina i zabranjeno izdavanje katoličkih novina (dnevници, tjednici...) i drugih knjiga i tiskovina različite vrste. Od kraja 19. stoljeća do 1945. godine u tadašnjoj Crkvi u Hrvata bio je bogat i raznoliko aktivan život vjernika laika.⁹ Nakon 1945. godine katolici, vjernici laici, zapravo *nestaju kao vjernici* iz javnoga života. Istina, vjera se aktivno živi u obitelji i u privatnom životu kod najvećeg dijela katolika Hrvata zahvaljujući upravo hijerarhijskoj Crkvi na čelu sa tadanjim zagrebačkim nadbiskupom, danas blaženim Alojzijem Stepincem. Komunizam je, dakle stjerao „Crkvu u sakristiju“, a vjernike laike izgurao iz javnoga života. Postupno se stvara mentalitet „dvostrukoga života“ u odnosu na vjeru, to jest u obitelji i u krugu prijatelja je poželjno biti katolikom, vjernikom, a na radnom

⁸ Primjerice inicijative „Wir sind Kirche“ i „Die Pfarrer-Initiative“ u Austriji.

⁹ Premda je lijep broj autora u novije vrijeme istraživao i pisao o tom vremenskom razdoblju hrvatske povijesti, ipak je to još uvijek pod vidom aktivnog angažmana vjernika laika nedovoljno istraženo razdoblje. Usp. veoma uspjeti Zbornik povodom stote obljetnice održavanja Prvog hrvatskog katoličkog sastanka, VIJEĆE ZA LAIKE HRVATSKE BISKUPSKE KONFERENCIJE, *Hrvatski katolički pokret. Zbornik radova s Međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Zagrebu i Krku od 29. do 31. ožujka 2001.*, Zlatko MATIJEVIĆ (ur.) (Zagreb: KS, 2002.).

mjestu i uopće u javnosti „poželjno je vjeru prikriti“ na različite načine. U takvu procesu jača osobna i obiteljska dimenzija vjerskoga života, a slabi i postupno se gubi javna dimenzija vjere.

Drugi vatikanski koncil je u Crkvi u Hrvata probudio brojne izazove i nade što je vidljivo po brzom prihvaćanju smjernica Koncila u različitim vidovima vjerskoga života i po pokretanju različitih aktivnosti u kojima su dijelom sudjelovali i vjernici laici. Riječ je o aktivnostima vezanim uz crkveno djelovanje (pokreću se crkvene novine, izdavačke kuće, otvara se mogućnost teološkog obrazovanja vjernika laika, osnivanje društava i pokreta vjernika laika...).¹⁰ Međutim, u odnosu na aktivnosti vjernika laika u javnom životu nije se nakon Koncila dogodila nikakva promjena. I dalje je komunistički sustav priječio proces bilo kakva uključivanja kršćana, vjernika laika, kao vjernika u javni život, a posebno ne u politički život.

Tako je to trajalo do demokratskih promjena u Hrvatskoj (1990. godina) nakon kojih se javlja potpuno nova situacija u odnosu na mogućnosti vjernika laika u javnom životu, ali u svijesti katolika, vjernika, ostaje stari i do danas neprevladani mentalitet prema kojemu je *javno djelovanje* za kršćane kao vjernike još uvijek nesigurno područje u kojem se teško snalaze. Zašto je to tako? Zbog čega se u više od dva desetljeća nisu dogodile veće promjene na tom području u Hrvatskoj i u Bosni i Hercegovini?

Odgovori na ta i slična pitanja trebali bi biti predmetom intenzivnijih istraživanja i širih rasprava u Crkvi u Hrvata. Ovdje tek ukazujem *na dvije stvari* koje mi se čine bitno važnima za daljnji razvoj hrvatskoga laikata, a posebno za to hoće li u budućnosti biti aktivniji kao vjernici u javnom životu.

Kao *prvo* potrebno je podsjetiti na *opravdana očekivanja* vjernika laika nakon demokratskih promjena i pada komunističkog sustava 1990. godine. Očekivanja u odnosu na aktivniju ulogu hrvatskih katolika išla su u dva smjera, prema Crkvi i crkvenom životu i prema društvu odnosno javnom životu. Puno se toga na crkvenom planu u Hrvatskoj događalo nakon 1990. godine, pa i u odnosu na ulogu i mjesto vjernika laika u Crkvi i u društvu. Dogodile su se brojne i pozitivne promjene osobito u odnosu na crkveno-teološko obrazovanje vjernika laika i na različite mogućnosti njihova djelovanja u crkvenom životu. Hrvatski vjernici laici su očekivali da će im „Crkva“ odnosno predstavnici Crkve pomoći i u njihovim aktivnostima

¹⁰ Usp. Stjepan BALOBAN, „Pitanje laikata u Hrvatskoj u posljednja tri desetljeća“, *Bogoslovska smotra* 65 (1995.), 553-570.

u javnom životu, posebno u politici, ali ne samo u političkom životu nego i u drugim oblicima javnoga života. Ta očekivanja su na osobit način došla do izražaja na trećem velikom susretu hrvatskih vjernika laika nakon 1990. godine, koji je održan u Osijeku 2001. godine.¹¹ Taj Susret, koji je bio temeljito organiziran i pripremljen, pokazao je da su hrvatski vjernici laici spremni više se angažirati u javnom životu, ali od službene Crkve očekuje potporu i pomoć. Kao rezultat rada u pojedinim *Sekcijama* dogovorene su i određene aktivnosti na pojedinim područjima i nastavak započetog rada.¹² Potrebno je konstatirati da se rad u tada željenom obliku nije nastavio. Prošlo je više od 10 godina od toga Susreta i više od 20 godina nakon demokratskih promjena. U tom kontekstu se postavlja više pitanje: Što su zapravo željeli hrvatski vjernici laici od službene Crkve: upute, usmjerenja, recepte, pomoć autoriteta...? Što su učinili i što su propustili učiniti službeni predstavnici Crkve: na razini okupljanja, obrazovanja za javni i politički život...? Koliko su jedni i drugi početkom 90-ih godina prošloga stoljeća bili svjesni teške i komplicirane zadaće koja je bila pred njima? *Druga* važna stvar o kojoj bi mogao uvelike ovisiti razvoj hrvatskoga laikata jest opasnost od svojevoljnog pasiviziranja vjernika laika koje vodi još većoj *opasnosti od razočaranja* u odnosu na crkveno djelovanje i suradnju s vjernicima laicima u proteklom razdoblju. Riječ je o realnoj opasnosti s kojom se u određenoj mjeri već susrećemo u Hrvatskoj. U tom kontekstu znakovite su riječi katoličkog intelektualca Zdravka Gavrana, koji analizira vrijeme nakon 1990. godine: „Ni same činjenice da se katolištvo našlo u bitno novim prilikama kao da nismo u svim glavnim aspektima posta(ja)li dovoljno svjesni. K tomu, premalo se razvila kultura slobodnijeg javnog razmišljanja, unutar katoličkog

¹¹ Usp. VIJEĆE ZA LAIKE HRVATSKE BISKUPSKE KONFERENCIJE, *Mogućnosti organiziranog djelovanja vjernika laika u Hrvatskoj*, Đuro HRANIĆ (ur.) (Zagreb: KS, 2002.).

¹² Susret u Osijeku (5.-6. listopada 2001.) organizirala je Komisija za laike Hrvatske biskupske konferencije, a rad se odvijao u deset sekcija, i to: Djelovanje vjernika laika u crkvenim strukturama, Prigodno i trajno volontersko i plaćeno djelovanje vjernika laika na župnoj i biskupijskoj razini, Mogućnosti djelovanja teologa laika u Crkvi i u društvu, Vjernici laici u javnom, političkom i stranačkom životu, Djelovanje vjernika laika u sredstvima društvenog komuniciranja, Oživotvorenje socijalnog nauka Crkve u društvu i u Crkvi, Mladi i mladenački profetizam u životu Crkve, Žena u Crkvi i kršćanski doprinos žene u životu društva, Intelektualni poziv vjernika u Crkvi, društvu, znanosti i kulturi, Katoličke udruge i pokreti te pitanje krovne organizacije, usp. VIJEĆE ZA LAIKE HRVATSKE BISKUPSKE KONFERENCIJE, *Mogućnosti organiziranog djelovanja vjernika laika u Hrvatskoj*, Đuro HRANIĆ (ur.), 39-774.

raspravljanja i javnoga dijaloga općenito; ili vlada prevelika suzdržanost, ili pak iskri prevelika kritičnost, ili apodiktička isključivost, a ni jedno ni drugo ni treće ne stvara uvjete za inovativnost i kreativnost.“¹³

Nakon dva desetljeća moguće je, a osobno držim i potrebno, načiniti određenu bilancu i vidjeti što se može učiniti u ovome trenutku u odnosu na očekivanja hrvatskih vjernika laika koja su još uvijek živa a vjernici su spremni na aktivni angažman i na suradnju kako u Crkvi tako i za aktivni angažman u društvu.¹⁴

2. Odgoj za javno djelovanje

Svojedobno (1998.-2005. godine) je *Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve* Hrvatske biskupske konferencije organizirao u Zagrebu godišnje *socijalne tribine* koje su obrađivale različite aktualne teme, a okupljale su lijepi broj sudionika koji su također sudjelovali u raspravama.¹⁵ Jedno od pitanja, koje se češće pojavljivalo u raspravama, bilo je: Postoji li mogućnost da se u Hrvatskoj organizira neki oblik obrazovanja za političare odnosno za kršćane u javnom životu? To i slična pitanja bila su na mjestu, a nakon određenog vremenskog razmaka i prijeđenog puta u razvoju hrvatskoga laikata u posljednja dva desetljeća, ona dobivaju na još većem značenju za hrvatske prilike u kojima slabi utjecaj kršćana, katolika kao vjernika na javni život. Zašto se u međuvremenu u odnosu na javni angažman vjernika laika u društvu nisu dogodile promjene koje su bile očekivane odmah nakon demokratskih promjena u Hrvatskoj 1990. godine? Jedan od razloga, ako ne i glavni,

¹³ Zdravko GAVRAN, *Svjetla i sjene slobode. Razmišljanja o hrvatskom katolištvu u demokraciji* (Zagreb: GK, 2010.), 7.

¹⁴ O spremnosti katolika, vjernika laika na supsidijarnu suradnju u crkvenom životu, a na temelju empirijskog istraživanja provedenog u Hrvatskoj (prosinac 2009.) pod nazivom „Supsidijarnost u hrvatskom društvu“, usp. Stjepan BALOBAN, „Primjena supsidijarnosti u crkvenom životu vjernika laika u Hrvatskoj prema empirijskom istraživanju o supsidijarnosti“, *Bogoslovska smotra* 81 (2011.), 839-874. Ovaj rad pokazuje da su hrvatski vjernici laici u velikom broju još uvijek spremni na aktivnu suradnju u crkvenom životu.

¹⁵ U tom vremenskom razmaku organizirano je osam ciklusa socijalnih tribina, a neke od tema su bile: Kršćanin u javnom životu, Izazovi civilnog društva u Hrvatskoj, Hrvatski identitet u Europskoj uniji, Društveni konsenzus u Hrvatskoj..., usp. Stjepan BALOBAN – Gordan ČRPIĆ – Marijana KOMPES (ur.), *Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve. Deseta obljetnica djelovanja (1998.-2008.)* (Zagreb: Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve – KS, 2008.), 55-130.

jest činjenica da tijekom dvadeset godina rasprava o ulozi vjernika laika u javnom životu (posebno u politici) nije stvorena *kritična masa* koja bi potaknula crkvene strukture da se aktivnije i organiziranije uključe u odgoj i obrazovanje vjernika laika za javni i politički život. O tom pitanju se raspravljalo više načelno nego konkretno kako među teolozima u pisanim radovima tako i na organiziranim skupovima vjernika laika. Primjerice na „Zboru hrvatskih vjernika laika“ (1992.) u *Poruci sa Zbora* stoji: „Ističemo potrebu kršćanskog angažmana vjernika laika na svim područjima društvenog života: u prosvjeti, kulturi, gospodarstvu, političkom, sindikalnom i socijalnom radu u ‘obnovi lica zemlje’.“¹⁶ Na Susretu hrvatskih vjernika laika u Osijeku (2001.), na kojemu su u obliku završnih izjava u deset Sekcija doneseni brojni drugi konkretni prijedlozi za budući rad, nije predložena konkretna mogućnost odgoja i obrazovanja vjernika laika za javni angažman u društvu. U završnoj Izjavi (br. 4) navodi se da je potrebno „u suradnji s Centrom za promicanje socijalnog nauka Crkve, nastaviti organiziranjem permanentnog obrazovanja vjernika laika u svim područjima društvenog života, kao i obrazovanja svećenika, redovnika i redovnica, te imenovati nositelja promicanja socijalnog nauka Crkve na nad/biskupijskoj razini“. Odmah nakon toga u točki broj 5. slijedi tekst: „Promišljanje o vjernicima laicima u javnom, političkom, kulturnom i znanstvenom životu nastavit će se, među ostalim, u pripremanju susreta vjernika koji se aktivno bave javnim društvenim poslovima, na kojima će se produbljivati vjernička izgradnja i proširivati mogućnosti konkretnog humanog i kršćanskog zauzimanja u društvu.“¹⁷ Poput drugih prijedloga sa Susreta hrvatskih vjernika laika u Osijeku ni ovaj, koji se odnosi „na pripremanje vjernika koji se bave javnim društvenim poslovima“ nije kasnije konkretiziran. Istina, od vremena do vremena se u pojedinim (nad)biskupijama održe određeni susreti s vjernicima laicima na kojima se prigodno obrađuje neka važna tematika (politika, mediji, gospodarstvo), što je dobro i poželjno, ali takvi prigodni susreti ne rješavaju glavno pitanje, to jest kako na temelju socijalnog nauka Crkve omogućiti organiziranu formaciju vjernika laika.

Najviše se pod tim vidom učinilo u Đakovačko-osječkoj nadbiskupiji

¹⁶ „Poruka Zbora hrvatskih vjernika laika Zagreb 1992.“, VIJEĆE ZA LAIKE HRVATSKE BISKUPSKE KONFERENCIJE, *Zbor hrvatskih vjernika laika Zagreb 1992.*, 16.-18. listopada 1992., *Obnoviti lice zemlje*, Stjepan Baloban (ur.) (Zagreb: GK – KS, 1993.), 236.

¹⁷ „Završna izjava znanstvenog skupa Mogućnosti organiziranog djelovanja vjernika laika u Hrvatskoj“, VIJEĆE ZA LAIKE HRVATSKE BISKUPSKE KONFERENCIJE, *Mogućnosti organiziranog djelovanja vjernika laika u Hrvatskoj*, Đuro HRANIĆ (ur.), 773.

u kojoj postoji „Ured za promicanje socijalnog nauka Crkve i društvena pitanja“. Voditelj ureda, prof. dr. Vladimir Dugalić, svake godine, u proljeće i na jesen, organizira *Susret djelatnika u stranačkom i političkom životu*. Ti susreti se odvijaju od 2003. godine kontinuirano a na njima se obrađuju važne i aktualne teme, poput Političke stranke i opće dobro (2003.), Solidarnost u kršćanskoj tradiciji (2004.), Načelo supsidijarnosti u političkom životu (2005.), Identitet Slavonije u procesima regionalizacije i globalizacije (2011.), itd.

U takvoj situaciji dvije stvari mi se čine važnima i ujedno mogućima učiniti kada je riječ o organiziranom odgoju i obrazovanju hrvatskih vjernika laika za javni život u Hrvatskoj. Prva se odnosi na potrebnu informaciju o ulozi socijalnog nauka Crkve u formaciji vjernika laika, a druga se odnosi na mogućnost organiziranja konkretne škole ili seminara za angažirane vjernike laike, što najvećim dijelom ovisi o službenoj hrvatskoj Crkvi.

2.1. Socijalni nauk Crkve inzistira na odgoju i obrazovanju vjernika laika za javni život

Nakon Drugoga vatikanskog koncila veći broj socijalnih dokumenata Crkve u ovom ili onom kontekstu potiče vjernike laike da se kao vjernici više angažiraju u javnom životu. Primjerice, papa Pavao VI. u dokumentu „Octogesima adveniens“ (1971.) potiče kršćane da se više angažiraju u političkom životu jer politika „je djelatnost koja zahtijeva – mada ne samo ona – da se kršćansko zalaganje živi u službi drugima“.¹⁸ Veliki socijalni papa blaženi Ivan Pavao II. na više mjesta i na različite načine potiče vjernike laike na angažman u javnom životu.¹⁹ To na osobit način čini u dokumentu „Christifideles laici. Vjernici laici“ (1988.), koji je nastao kao plod Sinode biskupa iz 1987. godine (usp. CL, br. 1,5) i u socijalnoj enciklici „Centesimus annus – Stota godina“ (1991.), u kojoj

¹⁸ PAVAO VI., „Octogesima adveniens. Apostolsko pismo kardinalu Mauriceu Royu prigodom 80. obljetnice enciklike Rerum novarum (14. V. 1971.)“, SOCIJALNI DOKUMENTI CRKVE, *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Marijan VALKOVIĆ (ur.) (Zagreb: KS, 1991.), br. 46, 385.

¹⁹ Usp. Stjepan BALOBAN, „Socijalni nauk Ivana Pavla II.“, Ines SABOTIČ – Željko TANJIĆ – Gordan ČRPIĆ (ur.), *Ivan Pavao II. Poslanje i djelovanje. Zbornik radova sa simpozija održanog u Zagrebu 24. lipnja 2005. godine* (Zagreb: GK, Institut društvenih istraživanja Ivo Pilar, KBF Sveučilišta u Zagrebu, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, 2007.), 119-126.

posebno povezuje socijalni nauk Crkve i evangelizaciju.²⁰ U središnjem postkoncilskom dokumentu o pozivu i poslanju vjernika laika u Crkvi i svijetu, „Christifideles laici“, Papa naglašava: „Vjernici laici koji su na razne načine uronjeni u društveni i politički život, neizostavno bi morali točnije poznavati *socijalni nauk Crkve*... nije dovoljno da ih se samo potiče, nego im valja pružiti odgovarajući odgoj o društvenoj svijesti... Taj socijalni nauk Crkve je uvijek dinamičan, što znači da se prilagođava okolnostima mjesta i vremena“ (CL, br. 60, 147). U „Godini socijalnog nauka Crkve“, koju je prigodom 100. obljetnice prve socijalne enciklike „*Rerum novarum*“ (Lav XIII., 15. V. 1891.) proglasio, blaženi Ivan Pavao II. naglašava da je Lav XIII. tom prvom socijalnom enciklikom dao Crkvi „status građanstva‘ u promjenjivoj stvarnosti javnoga života“ (CA, br. 5, 10). A Ivan Pavao II. ide korak dalje i naglašava da „naučavati i širiti socijalni nauk pripada evandeoskom poslanju Crkve te je bitan dio kršćanske poruke zato što takav nauk iznosi njezine neposredne posljedice u životu društva te uključuje svakodnevni rad i borbe za pravdu u svjedočenje za Krista Spasitelja. Takav nauk oblikuje, osim toga, vrelo jedinstva i mira u sukobima koji neminovno izrastaju na ekonomsko-društvenom sektoru“ (CA, br. 5, 10-11). Socijalni nauk Crkve je danas „posebno usmjeren prema čovjeku u koliko je upleten u zamršenu mrežu odnosa modernih društava“ (CA, br. 54, 62.). Prema Ivanu Pavlu II. socijalni nauk Crkve „sam po sebi posjeduje vrijednost instrumenta evangelizacije“ i u tom svjetlu brine se „za ljudska prava svakoga i, posebno, ‘proletarijata’, za obitelj i za odgoj, za dužnosti države, za nacionalni i internacionalni poredak društva, za ekonomski život, za kulturu, za rat i mir, za poštivanje života od časa začeća pa sve do smrti“ (CA, br. 54, 63).

Postkoncilski pokušaji uključivanja socijalnog nauka Crkve u život vjernika laika dobivaju svoju potvrdu u *Kompendiju socijalnog nauka Crkve* (2004.)²¹ koji, s jedne strane, sažima dosadašnje socijalno učenje Katoličke crkve a, s druge strane, nudi poticaje za konkretnu primjenu u Crkvi i u društvu pa tako i u odnosu na angažman vjernika laika. U odnosu na vjernike laike posebno je važan treći dio *Kompendija socijalnog nauka Crkve* pod naslovom „Socijalni nauk Crkve i crkveno djelovanje“ (usp. *Kompendij*, br. 521-574, 373-405).

Kompendij naglašava da je socijalni nauk Crkve „nužno uporište

²⁰ Usp. IVAN PAVAO II., *Stota godina. Centesimus annus. Enciklika* (1. V. 1991.) (Zagreb: KS, 1991.), (dalje: CA).

²¹ Usp. PAPINSKO VIJEĆE „IUSTITIA ET PAX“, *Kompendij socijalnog nauka Crkve* (29. 6. 2004.), Koncil 9 (Zagreb: KS, 2005.), (dalje: *Kompendij*).

za potpunu kršćansku formaciju“, a vjernici laici „koji su na razne načine uronjeni u društveni i politički život, neizostavno bi morali točnije poznavati *socijalni nauk Crkve*. Ta se baština nauka ne podučava i nije primjereno poznata: i zbog toga se prikladno ne pretvara u konkretna ponašanja“ (*Kompendij*, br. 528, 377). Nakon takve konstatacije o nedostatnom poznavanju socijalnog nauka Crkve, a prije nego će raspravljati o nekim konkretnim oblicima služenja – djelovanja vjernika laika u javnom životu (ljudska osoba, kultura, gospodarstvo, politika), inzistira se na tome da socijalni nauk Crkve „mora biti u osnovi intenzivnoga i trajnoga djelovanja na formaciji, posebno onoj koja je namijenjena vjernicima laicima. Ta formacija mora voditi računa o njihovom zauzimanju u civilnom životu“ (*Kompendij*, br. 531, 379). Postoje dvije razine formacijskog djelovanja namijenjene vjernicima laicima. Prva razina formacije „mora ih osposobiti za djelotvorno sučeljavanje sa svakodnevnim zadaćama na kulturnom, društvenom, gospodarskom i političkom području“ (*Kompendij*, br. 531, 379). Riječ je o formaciji – odgoju i osposobljavanju - za osobni angažman kao vjernika na spomenutim područjima. Druga razina se odnosi „na formaciju političke svijesti da se kršćanski laici pripreme za obnašanje političke vlasti“ (*Kompendij*, br. 531, 379-380). Katolička crkva preko *Kompendija socijalnog nauka Crkve* jasno naglašava potrebu za formacijom vjernika laika u socijalnom nauku Crkve na dvije razine. Tko bi trebao organizirati formaciju na te dvije razine? *Kompendij* navodi tek da katoličke odgojne ustanove „mogu i moraju obavljati dragocjenu formacijsku službu, zauzimajući se s posebnom brižljivošću za inkulturaciju kršćanske poruke, odnosno za plodni susret između evanđelja i raznih znanja“ (*Kompendij*, br. 532, 380). U tom kontekstu se spominju „Socijalni tjedni“ kao svojevrsni kulturni laboratorij u kojem se otkrivaju nove smjernice za djelovanje (usp. *Kompendij*, br. 532, 380). *Kompendij* na poseban način stavlja naglasak na socijalni pastoral i socijalnu katehezu (usp. *Kompendij*, br. 528-540, 377-383) i time naglašava važnost primjene socijalnog nauka Crkve u formaciji kršćana, katolika, a to se osobito odnosi na vjernike laike angažirane u javnom životu.

2.2. Ustrojiti konkretne oblike: škole, seminare...

Talijanska Crkva je dobar primjer kako organizirati formaciju vjernika laika za javni život. Osamdesetih godina dvadesetog stoljeća, u

vremenu velike političke i institucionalne krize u Italiji kada se praktički raspala jedna od najjačih političkih stranaka kršćanske orijentacije, pod nazivom *Democrazia cristiana*, stvorena su unutar talijanske Crkve dva modela i više različitih pokušaja organizirane formacije vjernika laika za politički i socijalni angažman.²² Riječ je o tzv. modelu Palermo i modelu Milano. U Palermu je 1986. godine pod vodstvom poznatog talijanskog isusovca, o. Bartolomea Sorgea, osnovan „Institut za političku formaciju Pedro Arrupe“, koji su mogle upisati osobe s diplomom a traje dvije godine.²³ Riječ je o visokoškolskoj ustanovi koja obrazuje ljude različitih svjetonazorskih i političkih uvjerenja za političko djelovanje. U Milanu, za tadašnjeg milanskog nadbiskupa Carla Marije Martinija, pokrenute su 1987. godine „Dijecezanske škole za oblikovanje društvene i političke odgovornosti“, koje također traju dvije godine, ali su više ‘pučkog karaktera’ i mogu ih pohađati ljudi bez obzira na stupanj obrazovanja, a vođene su od Dijecezanske katoličke akcije i Ambrozijanskog socijalnog centra. Nakon što su na nižim razinama pokrenute inicijative za formaciju vjernika laika u javnom životu, u cijeli proces se uključila i Talijanska biskupska konferencija, koja je preko „Nacionalnog ureda za socijalne probleme i rad“ izvršila 1988. i 1989. godine dva istraživanja o tom novom fenomenu. Na temelju tih istraživanja i kako bi se uskladili različiti pristupi izrađeni su kriteriji za osnivanje „Dijecezanskih škola za društveno i političko zalaganje“.²⁴ Osim toga *Nacionalni ured za socijalne probleme i rad* Talijanske biskupske konferencije organizira susrete za one koji vode te škole, a pojedina društva vjernika laika uključuju se u organiziranje tih škola, primjerice Kršćansko udruženje talijanskih radnika, Talijanska katolička akcija, Udruženje za permanentno obrazovanje u socijalnom nauku Crkve.²⁵

Iz navedenog talijanskog primjera proizlaze najmanje dvije stvari koje mi se čine važnima. *Prva* ukazuje na činjenicu da je socijalni nauk Crkve djelotvoran tek onda kada se primijeni na konkretnu situaciju u određenoj

²² O tome je već nešto pisano, usp. Stjepan BALOBAN, *Etičnost i socijalnost na kušnji. Socijalna problematika u Hrvatskoj* (Zagreb: KS, 1997.), 13.

²³ Više o tome u: Bartolomeo SORGE, *Cattolici e politica* (Roma: Armando Editore, 1991.), 191-193; 280-288.

²⁴ Usp. Giuliano GAZZETTI, *Le scuole di formazione all'impegno sociale e politico. Un capitolo della pastorale della CEI* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1992.), 79-92; 111-120.

²⁵ Usp. C.E.I., „Le scuole di formazione sociale e politica in Italia. IV convegno nazionale per i Responsabili delle scuole di formazione all'impegno sociale e politico, Chianciano, 31 maggio – 2 giugno 1995.“, u: *La Società V.* (1995.), br. 4, 837-882.

krajevnoj Crkvi i društvu. *Druga* je za hrvatske prilike još važnija, a to je da je za formaciju vjernika laika potrebno imati ili, ako nema, ustrojiti crkvenu infrastrukturu. U Italiji ta crkvena infrastruktura postoji, bilo da je riječ o društvima i udruženjima vjernika laika sa socijalnom orijentacijom i dugogodišnjim iskustvima, bilo da je riječ o uredima u pojedinim (nad)biskupijama ili o dobro organiziranom „Nacionalnom uredu za socijalne probleme i rad“ Talijanske biskupske konferencije.

U odnosu na spomenuto, situacija u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini je drukčija jer crkvena struktura u odnosu na formaciju vjernika laika ili je nedostatna ili ne postoji, a društva i udruženja vjernika laika imaju druge prioritete, uglavnom ‘duhovno-religiozne’ naravi. Bez konkretnih koraka, odnosno ustroja škola ili seminara za formaciju vjernika laika u javnom životu nije moguće očekivati formirane i kao vjernike aktivne kršćane u javnom životu.

Hrvatska biskupska konferencija je u svibnju 2012. godine predstavila veoma koristan i poticajan dokument *Za život svijeta. Pastoralne smjernice za apostolat vjernika laika u Crkvi i u društvu*.²⁶ Riječ je o dokumentu koji donosi dobru analizu i brojne i korisne poticaje za angažman vjernika laika najviše u Crkvi, a dijelom i u općenitom smislu u društvu. Ne ulazeći u temeljitiju analizu, može se ustvrditi da se ovaj dokument uglavnom bavi djelovanjem vjernika laika u crkvenom životu bilo da je riječ o pojedinim službama bilo da je riječ o osobnom angažmanu vjernika. Ta pitanja su bitno važna za hrvatsku Crkvu i stoga je ovaj dokument uistinu važan iskorak u tom smjeru. Međutim, o formiranju vjernika laika za javno djelovanje govori se uglavnom načelno bez konkretne primjene na hrvatsku situaciju. Primjerice, u šestoj točki po nazivom „Prioriteti za djelovanje vjernika laika u aktualnoj situaciji“ navode se tri skupine prioriteta: promjena naslijeđenog mentaliteta, formacija vjernika laika i prikladni operativni modeli djelovanja.²⁷ Formacija vjernika laika se smatra ključnim pitanjem i stoga je potrebno na svim razinama crkvenosti sustavno djelovati „kako bi se različitim formacijsko-katehetskim modelima podigla svijest o važnosti i načinima kršćanskog doprinosa vjernika u područjima osobnoga i obiteljskog života, ali i u najširem smislu na društveno-kulturnom areopagu. U tom smislu potrebno je naglasiti važnost razvijanja svijesti o kršćanskoj

²⁶ Usp. HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Za život svijeta. Pastoralne smjernice za apostolat vjernika laika u Crkvi i društvu u Hrvatskoj* (Zagreb: GK, 2012.).

²⁷ Usp. HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Za život svijeta. Pastoralne smjernice za apostolat vjernika laika u Crkvi i društvu u Hrvatskoj*, br. 111-117, 105-112.

odgovornosti u odnosu na doprinos istinskom očovječenju i proročkom svjedočenju u društvu. Tu je uloga vjernika laika nezamjenjiva, posebno u području gospodarstva, politike, umjetnosti, obrazovanja i sl.“²⁸ Nakon toga u dokumentu se pobliže raspravlja o formaciji vjernika laika za aktivnosti u crkvenom životu i o načinima i modelima djelovanja vjernika laika u crkvenom životu. Formacija vjernika laika i modeli te formacije za javni život nisu ovdje precizirani.

Umjesto zaključka

Nakon demokratskih promjena u bivšim komunističkim zemljama srednje i istočne Europe (1989.-1990.) pa tako i u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, omogućen je kršćanima, vjernicima laicima, aktivni angažman u različitim oblicima javnoga života (politika, gospodarstvo, mediji, kultura, obrazovanje...), što do tada, to jest u vremenu komunizma (1945.-1990.) nije bilo moguće. Istodobno su se u Europi i svijetu događali procesi globalizacije, a u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini razorni ratovi koji su ostavili trag na cjelokupni razvoj u društvu. U ovom radu je analizirana situacija u Hrvatskoj u odnosu na mogućnosti i (ne) ostvarena očekivanja hrvatskih vjernika laika s obzirom na njihovo aktivno djelovanje u društvu. Usprkos neispunjenim očekivanjima većeg ili manjeg dijela hrvatskih vjernika laika, smatramo da je puno toga u proteklom vremenskom razdoblju učinjeno kako na upoznavanju socijalnog nauka Crkve koji je temelj formacije vjernika laika za javni život tako i u određenim konkretnim pomacima u odnosu na unutarcrkveno djelovanje vjernika laika (škole i seminari koji pripremaju vjernike laike za crkvene službe...). U ovom posljednjem su pomaci vidljivi i raduje sve veći broj teološki i crkveno obrazovanih vjernika laika koji su velikim dijelom spremni na aktivni angažman. Ono što predstoji, jest učinkovita crkvena organizacija u odnosu na formaciju vjernika laika u društvu, to jest za izvanckveni ambijent koji je u današnjem vremenu sve kompliciraniji, a istodobno sve potrebniji ljudi koji će javno zastupati i živjeti vrijednosno-moralnu dimenziju kršćanstva i kulture koja se temelji na kršćanskoj tradiciji. Formacija vjernika laika za javni život pretpostavlja *ustroj škola za društveni, socijalni i politički angažman* kako u Hrvatskoj tako i u Bosni i Hercegovini. Talijanski primjer u organizaciji formacije vjernika laika za javni život pokazuje da su mogući različiti

²⁸ HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Za život svijeta. Pastoralne smjernice za apostolat vjernika laika u Crkvi i društvu u Hrvatskoj*, br. 113, 108.

putovi i načini organiziranja, kao i konkretni organizatori. Hoće li to biti udruge, pokreti i zajednice vjernika laika ili određena tijela Biskupskih konferencija, to je manje važno. Puno je važnije da se ustroje takvi oblici organizirane formacije hrvatskih vjernika laika koji će omogućiti dostatnu i cjelovitu formaciju onih kršćana koji se žele angažirati u javnom životu. Na temelju socijalnog nauka Crkve, koji je prema papi Benediktu XVI. „ljubav u istini u društvenim pitanjima – caritas in veritate in re sociali“²⁹ hrvatski vjernici laici se mogu osposobiti da u vremenu velikih razlika i razilaženja budu ‘ljudi koji povezuju’, a kao vjernici u društvu ostvaruju *mudrosnu dimenziju* socijalnog nauka Crkve.³⁰

²⁹ BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate. Ljubav u istini* (29. VI. 2009.) (Zagreb: KS, 2009.), br. 5, 9 (dalje: CV).

³⁰ Socijalni nauk Crkve, koji posjeduje važnu ‘interdisciplinarnu dimenziju’ može, prema papi Benediktu XVI., u toj „perspektivi ispuniti iznimno učinkovitu zadaću. On, naime, vjeri, teologiji, metafizici i različitim znanostima omogućuje da pronađu svoje mjesto unutar suradnje koja je u službi čovjeka. Upravo pod tim vidom socijalni nauk Crkve ostvaruje svoju mudrosnu dimenziju“, CV, br. 31, 49.

SOTONSKO DJELOVANJE I EGZORCIZAM

Niko IKIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH - 71000 SARAJEVO

Predslav

Profesor moralne teologije na *Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu* dr. Tomislav Jozić u trećem dijelu osmog poglavlja svoje knjige *Porijeklo moralnoga zakona* obrađuje temu *Oblici lažnoga kulta*. U podnaslovu *Praznovjerje* dotiče raznovrsne nove religiozne pokrete a u novom podnaslovu *Okultne pojave – štovanje prirodnih sila* obrađuje teme kao što su: gatanje ili vračanje, spiritizam, astrologija, hiromantija i grafologija, tumačenje snova, crna i bijela magija, vještice, parapsihološke pojave (telepatija, radiestezija, astronomija i astrologija).¹ Taj dio njegove knjige bio mi je poveznica i inspiracija za ovaj prilog u *Festschriftu* povodom njegova 70. rođendana. Prilog dotiče gore spomenute pojmove, posebice Sotonu, njegove srodnike, njegovo djelovanje i izgonjenje. Temeljni dio ovog rada služio mi je kao temeljna građa izbornog kolegija *Egzorcizam – jučer i danas*.

Koliko je ova tematika uvijek aktualna, neka uvodno posvjedoči ovaj biblijski tekst. Otprilike tisuću godina prije Krista David i Šaul vode ogorčenu borbu oko trona u Izraelu. David je bio stjeran u mišju rupu. Nalazi se kod izraelskih neprijatelja Filistejaca koji objavljuju rat Izraelu. Preplašeni Šaul, vojnički puno slabiji, ne zna kako postupiti i što učiniti. Pita Jahvu, ali on šuti. Pošao bi po savjet proroku Samuelu, ali on već bijaše umro. Čak bi pitao vračare i zazivače duhova, ali njih je istjerao, osim ako se koji nije pritajio. Nevolja ga toliko pritisnula da se ponovno za njih interesira. Prije ih je istjerivao, a sada ih traži. Sad mu trebaju. Rekoše mu da u En Doru ima žena koja zaziva duhove. Šaul je dovoljno inteligentan da zna da bi se ona sada uplašila za goli život kada bi se pred njom pojavio u kraljevskom ornatu, budući da je kriomice tu ostala. Zato

¹ Usp. Tomislav JOZIĆ, *Porijeklo moralnoga zakona* (Sarajevo: Napredak, 2010.), 157-174.

će se Šaul prurušiti i ipak poći vračari. Nakon zakletve da joj neće nauditi, vračara zapita nepoznatoga kralja bez kraljevskih insignija: *Koga da ti dozovem?* Šaul želi kontakt s umrlim prorokom Samuelom. Tada vračara ipak prepozna Šaula, a prurušeni i prestrašeni kralj je umiruje te joj život garantira i predstava se nastavlja. *Nešto božansko se diže iz podzemlja u liku starca ogrnutog plaštem*, zamijetila je vračara prestrašeno. Bio je to nedavno preminuli starac Samuel koji ustaje iz svojega pokoja. Šaul iznosi svoju nevolju i očekuje spasonosni savjet, a Samuel mu nabraja grijehe i propuste pred Jahvom i Davidom i razotkriva skorbu krvavu budućnost da će ga Jahve predati u ruke Filistejaca, a kralj i njegovi sinovi bit će uskoro zajedno sa Samuelom u šeolu (1 Sam 28,3-19). Jadni kralj Šaul, na što je spao. Želi doznati budućnost i odaje se čistom gatanju i vračanju koje pripada među najstarije zanate ovoga svijeta. Preko vračare i spiritizma spoznaje svoju mračnu budućnost. Kad mu je priopćena, vjerojatno se gorko pokajao što je tražio vračaru.

Pun je dom Jakovljevi vračanja i gatanja, vračara i gatara (Iz 2,6). Nisu bili prošireni samo u Starom zavjetu nego i Novom, ne samo u Aziji nego i u Europi, ne samo nekad nego i danas, ne samo gatanje i vračanje nego sve pojave sotonizma o kojima je ovdje riječ. Tema se obrađuje prvo iz fenomenološkog kuta u kojem se predstavlja mnoštvo pojava praznovjerja i lažnih kultova, također pojmovlje o Sotoni i srodnicima, te poimanje egzorcizma nekad i sad, uz predstavljanje iskustva egzorcista i obrednika. U drugom teološkom pristupu sustavno se obrađuje Sotona i njegovo djelovanje u Svetom pismu, u nauku otaca i crkvenog učiteljstva.

Možda tema nije previše svečana i jubilara, ali je itekako zanimljiva i jeziva. Znam da će Jubilarac sigurno imati vremena, nadam se i dovoljno hrabrosti, da pročita moj skromni prilog za njegov jubilej. Kada izгна iz sebe i oko sebe sve napasnike, neka mu je mirno i lijepo, zdravo i blagoslovljeno vrijeme životne jeseni. *Na mnogaja ljeta!*

1. Fenomenološki pristup

1.1. Velesajam praznovjerja i lažnih kultova

Praznovjerje podrazumijeva ispraznu vjeru i isprazan kult. *Superstitio* (praznovjerje) dolazi od latinske složenice *super stare* a znači *stojati, biti iznad*. Krive kultove je moguće promatrati na dva načina. Prvo kroz štovanje lažnih bića, bogova, predmeta itd., što se naziva *idolatrijom*,

te kroz štovanje pravoga Boga na krivi način što se smatra znakom njegova nepoštovanja.² *Idolatrija* znači štovanje idola umjesto Boga a knjiga Izlaska kaže: „*nemoj imati krivih Bogova uz mene*“ (Izl 20,3).

Zajedno s prof. Jozićem zavirimo malo u šumu praznovjerja, lažnih kultova, sumnjivih pojava, praznovjernih radnji, čudnih vjerovanja i još čudnijih očekivanja koje okružuju i prate današnjeg čovjeka.

- *Okultne pojave* podrazumijevaju tajanstvene radnje u svrhu otkrivanja budućnosti, kao *gatanje (divinatio)*, *bacanje karata*, *gledanje u šalicu*, *dlan*, *bacanje grašaka* i sl. Suprotno ovim pojavama prorok Jeremija upozorava da Izraelci *ne slušaju svojih proroka, gatalaca, sanjara, zvjezdara, čarobnjaka* (Jr 27,9-10; 23,25-32).
- *Spiritizam* se temelji na zazivanju duhova i duša umrlih s ciljem saznanja budućih događaja. Ovdje se često radi o kultu Sotone (*sotonizam ili satanizam*). Spiritizma u raznim oblicima je bilo uvijek a u novije vrijeme se pojavio 1948. god. u obitelji Fox u New Yorku. Uspostavili su razgovor sa sinom koji u toj kući bio ubijen. U ovu grupaciju valja ubrojiti i francuskog astrologa Michaela de Notre Dame (1503.-1566.), poznatijeg kao *Nostradamus*.
- *Astrologija* se temelji na proricanju s pomoću položaja nebeskih zvijezda. Jedni se oslanjaju na sedam planeta, a drugi na zodijak – životinjski krug od 12 likova životinja u sazviježđu.
- *Horoskop* predstavlja astrološko čitanje budućnosti. Vrlo je proširen, a nije uvijek dovoljno ozbiljno shvaćen.
- *Hirromantija je gledanje žila na dlanu* u svrhu proricanja budućnosti.
- *Grafologija je čitanje sudbine po karakteristikama rukopisa.*
- *Oniromantija je tumačenje snova.*
- *Magija* predstavlja pokušaje kojima se želi nešto doznati uz korištenje obreda, znakova, predmeta ili duhova za postizanje dobra ili izbjegavanje lošega. U tom smislu se npr. izbjegava broj 13., petak, crna mačka, vile, vukodlaci, na drugoj strani se čini salijevanje strave, nabacivanje uroka i dr. Razlikujemo *crnu magiju* i *bijelu magiju*. S *crnom magijom* se nastoji drugome naškoditi. Ona se može ostvarivati sotonizmom, tj. kultom nazvan *saba* u kojemu se štuje Sotona. *Crne mise* predstavljaju obred sotonizma, izdanak *sabe*, s grupnim orgijanjima, molitvama Sotoni i zlu. Moli se da *mir Luciferov bude vazda s vama*. S pomoću *bijele magije* se

² Usp. *Porijeklo moralnoga zakona*, 135.

nastoji osloboditi od uroka, nekoga zla, utjecaja i sl.

- *Vještice* se spominju u staroj egipatskoj tradiciji, čak i u Novom zavjetu, kao npr. Šimun mag (Dj 8,9-24). U srednjem vijeku su bile posebno popularne. Sinoda u Paderbornu 785. god. donosi drastične kazne za one koje se bave vještičarstvom. Dva dominikanca razrađuju plan spaljivanja vještica 1489. godine (Henrik Institoris i Jakov Sprenger). Isusovac Friedrich von Spee donosi preokret 1631. god. na temelju čega papa Grgur XV. 1654. god. zabranjuje spaljivanje vještica.
- *Zapisi* na komadu papira na kojima je nešto ispisano na arapskom, latinskom ili drugim jezicima. S tim praznovjermem povezan je pojam *baksuz* koji donosi neko zlo, ili *pljuvanje* po putu u smislu zaštite od zle sudbine, *kucanje* u drvo, nošenje *amajlija (nagaziti)* preventivni predmeti kao zaštita od nagaženja, *potkovicica u kući, na automobilu* i sl.
- *Telepatija* predstavlja *osjećanje na daljinu*. Tako npr. miševi predosjećaju potres zbog čega ih rudari rado vide u svojim rudarskim oknima. Tako su npr. mazge bile uznemirene 1963. god. prije potresa u Skoplju. Ovdje može biti riječi također o hodanju u snu, lebdjenju, hipnozi, bilokaciji i sl.
- *Radiestezija* je pokušaj da se npr. njihovom traži voda, rude, zlato i dr.³

Ovim gore spomenutim pojmovima valja donekle pribrojiti neke čudne nazovineve religiozne pokrete, čudnih naziva i još čudnijih rituala. Roman Miz navodi grafit jedne sotonističke sekte u kojemu se kaže: *dobro došli u pakao*.⁴ Svi pojmovi naznačuju oživljavanje modernog satanizma u različitim smjerovima. Danas nisu rijetke tzv. *crne mise* na kojima se uglavnom radi o grupnom ritualnom seksu i ubojstvima iz nekog uvjerenja. Ima i okultizma, kao npr. *Wicca*⁵ kult u kojem se okupljaju iz nekih feminističkih motiva u manjim zajednicama do 13 osoba gdje se obavljaju neki magijski obredi sa željom participacije u božanskoj energiji. Najpoznatiji zastupnici modernog satanizma su: Aleister Crowley (1875.-1947.) koji se smatrao inkarnacijom Sotone, koji je osnovao *Church of Satan*, koja ima ispovijest vjere u Sotonu,⁶ koji je zastupao načelo: čini što želiš, to je jedini zakon. Drugi važni zastupnik satanizma danas je Charles Manson koji je osnovao *Final Church*,

³ Usp. *Porijeklo moralnoga zakona*, 156-174.

⁴ Usp. Roman MIZ, *Od Boga do sotone, Slobodne crkve, sljedbe i kultovi* (Subotica: 1999.), 140-141.

⁵ Staroengleska riječ, danas *witch*, a znači jednostavno vještica.

⁶ Usp. Bernhard WENISCH, *Satanizam – crne mise – vjera u demone – kult vještica* (Đakovo: UPT, 1993.), 29.

koji se smatrao istodobno Sotonom i Kristom. Nove religiozne pokrete možemo nazvati *sajmom religija*.⁷ Za prave kršćane u svemu tome ima

-
- ⁷
- *New age* – osnovali Michael Murpgy i Richard Price. Oblikovan između 1960.-1980. god. u Esalenu, u Kaliforniji. Bit pokreta stavljaju na *ezoteriju* (unutarnju dimenziju). Kosmos je organska cjelina prožet energijom. Vjeruju u ulaženje čovjeka u uzvišene sfere.
 - *Djeca Božja – Children of God*, osnivač David Berg 1965. god. odvojivši se od roditelja.
 - *Hare Chrisna* – osnivač Abhay Charan De iz Kalkute. Preko transcendentne svijesti predaju se potpuno bogu Krišni na temelju hinduističkih filozofija. Dnevno ponavljaju 1728 puta Hari Krišna.
 - *Transcendentna meditacija* – osnivač Mahes Prasad Warma, nazvan Maharishi Yogi. Razvijaju posebnu meditaciju. Godine 1976. postaje duhovni vođa Beatlesa.
 - *Put blaženstava* – sljedba vegetarijanaca, inspirirana hinduizmom, osnivač Baba. Skloni samospaljivanju.
 - *Rosenkreuzeri – ružokrižari*, osnivač Valentin Andreä u 17. st. Povezuje križ i ružu, koja simbolizira oživljavanje antike. Od njih je izrasla *Ozirijanska crkva*.
 - *Darkeri – mračnjaci*, njeguju ritualno samoubojstvo.
 - *Scientologija* – osnivač Ronald Hubbard 1954. god. Napisao djelo *Scientology* 1856. god. Prisutni su u 107 zemalja s oko 8 milijuna članova. Pabirče iz vedizma, hinduizma, kineske filozofije. Imaju svoju liturgiju na kojoj čitaju samo svoja djela.
 - *Raelijanci* – osnivač Claude Vorilhon, poznatiji kao Rael, koji je bio vozač automobilskih utrka, 1973. god. susreće izvanzemaljce, a 1975. god. je odvezen na njihov planet. U Kanadi je zajednica priznata kao Raelska crkva 1995. god. Sebe smatra posljednjim od 40 važnih proroka u povijesti religije. Pokret se zove i *Elohima (elohimi su znanstvenici s onoga svijeta)*. Stvaranje Adama i Eve tumače kao kloniranje. Raspoznaju se po kukastom križu u Davidovoj zvijezdi.
 - *Joga* – pojam znači ujarmiti, spregnuti, uvezati, ujediniti. Odatle slika zaprege u koju se valja ujarmiti kako bi se kola mogla vući. Zastupaju metodu koncentracije koja kontrolira osjetilne i intelektualne moći. Joga je samo jedan od šest filozofskih staroindijskih sustava. U koncentriranju ističu osam pravila: *yama* (održavanje propisa), *nyama* propisi za ostvarenje samoga sebe, *asana* za tjelesne vježbe smirivanja, *pranayama* kontrola disanja, *pratyahara* izolacija osjetila od vanjskih utjecaja, *dharana* vježbe koncentracije, *stvardhyana* usredotočenje samo na jedan objekt, *samadhi* potpuna identifikacija svijesti s predmetom. Tako se dolazi do *nirvane*. Radi se o bježanju od svijeta.
 - *Jehovini svjedoci* – Taze Russel koji je 1879. god. pokrenuo *Kulu stražara*. Prvenstveno se oslanja na Izaiju: *vi ste mi svjedoci, riječ je Jahvina* (Iz 43,10). Bog nije sveprisutni, nego se samo tako projicira. Duša nije besmrtna, nema pakla. Spašava se samo 144 tisuće sretnika.
 - *Adventisti – subotari*, začetnik William Müller (1782.-1849.). Prava utemeljiteljica Ellen White. Naučavaju skori dolazak što im kaže ime. Samo četiri puta slave večeru s bezalkoholnim vinom, usp. T. JOZIĆ, *Porijeklo moralnoga zakona*, 133-156.

puno demonskoga i svetogrdnoga.⁸

Svi pojmovi imaju na svoj način tajnu vezu sa Sotonom, demonima i njihovim srođnicima, što zajedno s egzorcizmom predstavlja sržnu temu ovoga rada. Upravo sa stvarnošću, djelovanjem i izgonjenjem Sotone, želimo se susreti na sljedećim stranicama ovoga članka.

1.2. Sotona i srođnici u pojmovlju, djelovanju i egzorciranju

Samo se po sebi razumije da pojam *egzorcizam* podrazumijeva bivstvovanje i djelovanje *Sotone* kojeg također treba osvijetliti. Sotona je vladar svih demona. Dolazi od hebrejske riječi *satan* što znači *protivnik, tužitelj*. Grčka riječ za Sotonu je *diabolos (diaballein)*, što znači *koji sprečava*, koji je *razdijeljeni, klevetnik, napasnik, lažac*. Pojam *demon* također ima grčki korijen u riječi *daimon* a označava bića koja su između bogova i ljudi. Pojam se pojavljuje u Bibliji pod raznim imenima kao npr. *stara zmija, veliki zmaj, lažac, otac laži, klevetnik, napasnik, pali anđeo, knez ovoga svijeta, Sin propasti, Belzebul (Baal Zebul – kanaansko božanstvo), Lucifer (svjetlonoša iz Iz 14,12), Belial (Pnz 13,14), Mamona (od hebrejskog Mamon), Levijatan (zmaj ili zmija iz Job 3,8), Asmodej (Tob 3,8), antikrist* i dr. U cjelokupnoj Bibliji sva demonska imena su spomenuta čak 1073 puta.⁹ U narodu

⁸ Primjer najgrubljeg svetogrđa euharistije i Tijelova donosi Wilhelm Hünermann vezano uz Francusku revoluciju. Opisujući život sv. Ivana Marije Vianneya, ističe da je on kao dječak vidio demona u *procesiji* kroz Lyon 1793. god. Za bolje razumijevanje situacije valja podsjetiti da se ovo događa za tzv. *jakobinske diktature* pod vodstvom Robespierrea. Sreća da je trajala samo od jeseni 1793. do ljeta 1794. godine. Dakle 10. listopada 1793. svjetina je provalila u crkve, razbila svete slike, porušila oltare, uzela zlatno posuđe, obila svetohraništa, posvećene hostije bacala po podu. Jakobinci su pili iz zlatnih kaleža, pokvarene žene su mahale kadionicama pred vođom jakobinaca, njega su nosila četiri *bezgačnika* pod tijelovskim baldahinom. Štolom su vezali magarca i vodili ga u procesiji, magarcu između rogova su stavili biskupsku kapu, pokrili ga biskupskim plaštem a raspelo i Sveto pismo vezali mu za rep. Slijedilo je kumirsko klanjanje poprsju vođe jakobinaca Josephu Chalieru, kadili ga. Poslije su magarcima dali piti vino iz kaleža i žderati čestice iz ciborija. Iznenada se sručilo nevrijeme i prekinulo sotonsku procesiju. Isti Chalier će poslije završiti na giljotini, usp. Wilhelm HÜNERMANN, *Der Heilige und sein Dämon*, (Heidelberg: 1952.), 69-70. Djelo je više puta prevedeno na hrvatski: *Svetac i njegov demon*, u isusovačkom izdanju u prijevodu Petra Gärtlera (Zagreb: 1969.). Pod istim nazivom Teovizija Zagreb je objavila 2007. god. isto djelo, usp. Ratko PE-RIĆ, *Isusove sugovornice* (Mostar: Crkva na kamenu, 2010.), 37-38.

⁹ Usp. Gilles JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke, egzorcist svjedoči i odgovara na pitanja o demonima, opsjednuću, urocima...*, (Split: Verbum, 2010.), 15.

Sotonu ili đavla se naziva *nalet, nečastivi, vrag, zavodnik, šejtan, paklenjak, kolovođa* i sl.¹⁰ Tamne sotonske sile imaju svoje rangirane statuse i nazive, kao npr. *kraljevi, kneževi, vojvode, markizi, grofovi, baruni, vitezovi* i dr. U hrvatskoj terminologiji se skoro podjednako upotrebljavaju pojmovi *Sotona* i *đavao*, iako nisu potpuno identični. U pojmu *đavao* filološki se krije grčko ime *diabolos*, što izvorno znači *otpadnik, klevetnik*. Pod oba izraza Biblija razumije osobno, ali nevidljivo biće, čije djelovanje za čovjeka ima itekako vidljive posljedice. Justin Popović ističe da *đavao* ima dvije glavne sile, a to su *grieh* i *smrt*. S pomoću njih on osvaja ljude i vlada nad njima.¹¹ Inače *Sotona* djeluje svojom razumskom moću na čovjekovu maštu i osjećaje, osjetila i strasti, umanjuje moć čovjekova rasuđivanja, posebno snažno djeluje na čovjekove slabosti. Kad mu uspije čovjeka zavesti da pristane i učini neko zlo, onda ga *Sotona* optužuje pred Bogom i uznemiruje njegovu savjest. Ipak valja naglasiti da čovjek svojom slobodnom voljom sam može podleći zlu bez sotonskog djelovanja.

Sotona djeluje ili sam ili najčešće u suradnji s čovjekom na duhovan ili tjelesni način. U duhovnom smislu on čovjeka zavodi, vara, uznemiruje i sl., dok ga zna tjelesno mučiti, ali mu ne može oduzeti slobodnu volju. Zavedeni čovjek surađuje i postaje njegovim oruđem u satanističkim i magijskim činima ili preko uroka. Sotonino djelovanje možemo razlučiti na *redovno* i *izvanredno*. Redovno bi bilo čisto napastovanje a izvanredno npr. opsjednuće. Valja razlikovati *đavolsko zlostavljanje* i *opsesiju* od *opsjednuća*. Kod *opsjednuća* *Sotona* djeluje iznutra, a kod *opsesija* ili *zlostavljanja* *izvana*.¹² Djelovanje sila zla danas se dobrano zapostavlja ili čak nijeće. *Sotona* pak jednako utječe na život vjernika i nevjernika. Crkva je po uzoru na Isusovo djelovanje i po ovlasti od Isusa poznavala i prakticirala *egzorcizam* slijedeći Krista. To svjedoči da se uvijek borila sa *silama tame*. Kako objasniti današnjem čovjeku *sile tame*? Teološki je riječ o snažnim konstantnim silama zla koje su se svojevrijem odvojile od dobra, koje su kao dobre od Boga stvorene.¹³ Dakle, Bog je gospodar i tih sila kojima se prvenstveno pripisuje oholost. Dokumenti srednjovjekovnih

¹⁰ Usp. Ratko PERIĆ, *Isusovi sugovornici* (Mostar: Crkva na kamenu, 2011.), 85. Na arapskom pojam označava *jarca*, koji slovi kao tipično negativna smrdljiva životinja još iz antičke mitologije, usp. G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 14.

¹¹ Usp. Justin POPOVIĆ, *Dogmatika Pravoslavne crkve III.*, (Manastir Čelije: 1978.), 561-562.

¹² Usp. G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 25, 31, 33, 42.

¹³ Usp. DENZINGER H. – HÜNERMANN P., *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu* (Đakovo: UPT, 2002.), br. 800. Daljnje citiranje skraćeno DH., *Zbirka... br.*

crkvenih sabora kao i *Drugog vatikanskog sabora* potvrđuju vjeru i borbu protiv sila zla.¹⁴

Kako prepoznati djelovanje sila tame? Sotona djeluje na prefrigani, skriveni, podmukli način u redovitom ili neredovnom obliku, na fizičkom i duševnom (psihološkom) polju. Neka to potvrde nerijetka iskustva opsjednutih koja govore o *tutnjavi, lupanju, premještanju predmeta, zvonjavi telefona, micanju predmeta bez dodira, krikovima bez izvora, hladnu propuhu bez vjetra* i sl. Neki su iskusili da znaju poput struje opržiti, zaudarati do neizdržljivosti, režati, zavijati, znaju se pokazivati u bolestima glave, želuca i sl. Drugi opet su iskusili da se slavine same otvaraju i zatvaraju, da se žarulje same pale i gase i dr. Često se znaju koristiti govorom stranih jezika, prizivanjem dalekih uspomena, otkrivanjem tajnovitih stvari i dr., a najopasniji oblik je *zaposjednuće* osobe ili *opsjednutost*. Demon napada na području zdravlja, emocija, poslova, smisla života i radovanja životu, dovodi do razočaranja, pa i samoubojstva.¹⁵

Da se iz bližega dočaraju područja i načini djelovanja demona, valja naglasiti da mogu djelovati na skriveni način iz podsvijesti, paranormalno, parapsihološki i sl. Također mogu djelovati na predmete, na vlastita materijalna dobra, na prostore stanovanja, na radna mjesta, pa i na životinje, iako napad nije usmjeren na predmet ili prostor ili životinju, nego na osobu koja je u dodiru s njima. Njihovo djelovanje nije lako razlučiti od eventualnih psiholoških i parapsiholoških bolesnih uzroka, budući da bolest i opsjednutost vrlo često idu zajedno. Najviši stupanj ove bolesti je opsjednutost kada se oni služe čovjekovim tijelom i pojavljuju se kroz njegovu osobnost. Opsjednuti zapravo postaje *druga osobnost* ili *podijeljena osoba*. Takvo stanje karakterizira neobuzdana agresivnost kroz govor i čine, kroz bijesne psovke osoba koje inače nisu psovale, kroz izraženi cinični govor, kroz nešto kao divlje lajanje, bjesnilo, napade, grčeve, kroz posebnu odbojnost prema svetinjama i religioznome, kroz sklonost blasfemiji i sakrilezima, oskvvrnućima, skakanju u vatru, stavljanju glave u WC školjku, stavljanju muha u usta, pijenju vlastite mokraće i sl.¹⁶ Nekada demoni pokazuju posebne moći koje se manifestiraju u psihokinetским

¹⁴ Posebice IV. Lateranski, Firentinski, usp. DH., *Zbirka*, br. 1347-1349., nadalje Tridentinski usp. br. 1521., Drugi vatikanski usp. *GS* 2, 13, 22, 37; *LG* 48, 49, 50, 69; *SC* 6; *AG* 3, 9.

¹⁵ Usp. *Rimski obrednik. Egzorcizmi i druge prošnje* (Zagreb: KS, 2010.), *Prethodne napomene* br. 16.

¹⁶ Usp. B. WENISCH, *Satanizam*, 46.

fenomenima posebnog djelovanja na materijalna bića, kao npr. savijanje žlica i viljuški bez dodira, pokretanje sata bez baterija, polupana jaja u šeširu, cipele pune vode ili krvi i sl. Nadalje se pojavljuju u raznim utvarama, kroz lebdjenje u prostoru (*levitacija*) i sl. Uzroci opsjednutosti mogu biti različiti, npr. prokletstvo, kontakt s magijom, sklapanje saveza u krvi s prilijepljenom hostijom s demonima ili Sotonom i sl. To pripuštanje čovjeka djelovanju demona iz Božje perspektive može biti zbog vlastitih grijeha ili grijeha drugih ili kao dokaz istinitosti vjere ili Božje moći.

Vrlo prošireni način demonskog djelovanja su *uroci*. Urok je izvanredno djelovanje zloduha koji se služi vračarom kao oruđem, što predstavlja neku vrstu crne magije. Može biti primijenjen na sva područja života na mnogovrsne načine. Tako npr. poznajemo urok *zaljublivanja*, *trovanja*, *vezivanja*, *raspadanja*, *prijenosa s pomoću nekog predmeta žrtve* (fotografija, kosa, odjeća i sl.). Ovi predmeti najčešće budu probodeni iglama ili spaljeni tijekom magijskih obreda ili zakopani na groblju da bi istruli, a žrtva oboljela ili umrla. Urokom se želi žrtvi nanijeti duševna ili tjelesna bol i patnja, posebno na području glave, želuca i duhovnog života. Mnogi ljudi vide u uroku razlog svih njihovih poteškoća, kao npr. depresije, bračnih problema, raznih bolesti, poslovnih neuspjeha, financijskih bankrota i sl. U svakom uroku valja razlikovati *tri subjekta*. Prvi je *pošiljatelj*, drugi je *izvršitelj* a treći je *zloduh*. Pošiljatelj ima svoje motive ispunjene mržnjom, ljubomorom, zavišću, osvetom i sl. Izvršitelj (vračar) ima svoj zanat i svoje magijske metode. Vračar uspostavlja kontakt između zloduha i objekta uroka preko osobnog nekog predmeta. Pri tome ga štuje i pripisuje mu posebne moći, što zloduhu prija. Ipak svaki urok ne ostvaruje svoj cilj. Molitva je najbolje sredstvo protiv uroka.¹⁷ To posebno vrijedi za euharistiju. Stoga Ignacije Antiohijski poziva svoje Efežane da često slave euharistiju i tako Bogu zahvaljuju s obrazloženjem da često sastajanje krši moć Sotoninu, a sloga njihove vjere ruši njegovu pogubnu silu.¹⁸

Iako *Sotona* i *demoni* nisu baš identični pojmovi, budući da je Sotona knez ili poglavica demona, ipak se zajednički radi o bestjelesnim duhovnim bićima, koja imaju svoju osobnost i ime, koja su obdarena razumom i slobodnom voljom, ali su se upravo slobodno odlučili protiv Boga i čovjeka, pa bivstvuju u mržnji, beznađu, besmislu i patnji. Pred Bogom nisu položili ispit odgovorne slobode, nego su se priklonili onoj

¹⁷ Usp. G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 49-61.

¹⁸ Usp. Ignacije ANTIOHIJSKI, „Poslanica Efežanima, 13“, u: *Božanski časoslov*, 3 (1997.), 51.

trećini zvijezda nebeskih (Otk 12,4) koja je okrenula Bogu leđa umjesto lice.¹⁹ Imaju moć djelovanja na čovjeka zavodeći ga ili potičući na požudu i grijeh bilo koje vrste, najčešće navodeći ga na oholost i neposlušnost. Najveće lukavstvo Sotone je u tome da nas uvjeri kako ne postoji i kako je bezopasan.²⁰ Zna se prurušiti u likove najboljih i najbližih prijatelja i govoriti njihovim glasom. Rešeta čovjeka kao pšenicu (Lk 22,31-32). Budući da ne podliježe zakonu prostora i vremena, može istodobno zaposjesti više osoba ili može također biti više zloduha u jednoj osobi.²¹

U današnjem modernom svijetu jedni demone totalno negiraju, a drugi ih prešutno priznaju. Za prve nema mjesta za demone u svijesti modernog čovjeka, posebno zbog toga što se razumski ne može dokazati njihova egzistencija. Među takvima ima i teologa, koji ona mjesta u Bibliji koja ih spominju, obrazlažu kao sporedna i za središnju Radosnu vijest kao rubna. Neki gledaju njihov smisao samo u tome da se djelovanje zla u svijetu istakne. Ako li se njihova egzistencija dopušta, onda se preporuča da ih se ne dira, da se njima ne plaši današnje ljude. Pri tome se previđa često pozivanje Biblije na borbu protiv Sotone i sila zla. Zaboravlja se da je sam Isus o tim silama često govorio, kao i pisci Novoga zavjeta, posebno Pavao, Petar, Ivan u svojoj Apokalipsi. Biblija polazi od činjenice njihova postojanja, iako to nigdje eksplicitno ne dokazuje. Ona upozorava čovjeka na štetno djelovanje đavla i njegovih suradnika. Zaboravlja se da su i crkveni oci često pisali o njima i njihovu djelovanju, da su upozoravali da se klica sotonskoga djelovanja zrcali i kod manihejaca, koji su priznavali dualistički princip uzročnosti svijeta: Bog Stvoritelj svega dobra te Sotona uzrok svega zla u koje su ubrajali i sve materijalno. Za Crkvu je neupitno postojanje i djelovanje demona u današnjem svijetu, iako Crkva danas preporuča silan oprez na ovom području kad je u pitanju egzorcizam.

1.3. Poimanje egzorcizma u modernom svijetu

Filološki gledano pojam *egzorcizam* dolazi od grčkog naglašenog oblika *exorkizein* u kojem se krije glagol *horkizein* a doslovno znači *prisezati, zakleti se, zaklinjati*. U ovom obliku pojam podrazumijeva metodu oslobađanja od demona koji je zaposjeo čovjeka. U ublaženom smislu riječi *egzorcizam* je zastupljen kod svakog krštenja. I tu je riječ o

¹⁹ Usp. R. PERIĆ, *Isusovi sugovornici*, 85.

²⁰ Usp. G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 7. Autor navodi misao Charlesa Baudelairea.

²¹ Usp. G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 46.

molitvi Crkve da zloduh napusti krštenika.

Pojam *egzorcizam* i s njim srodni i povezani pojmovi kao što su *Sotona, demoni, đavli, zli dusi, vještice, vile, magija, gatanje, horoskop, vračanje, astrologija, opsjednutost, urečenost* (činiti zlo uz pomoć vračara ili čarobnjaka - *malum facere*), *satanizam, crne mise, okultizam* i dr., pripadaju onoj grupi pojmova koji su današnjem svijetu strani i daleki, ali istodobno zanimljivi i privlačni. Jednako tako s jedne strane su magloviti i nejasni, začarani i tajnoviti, a s druge strane interesantni i aktualni. Pojam *egzorcizam* pripada onim pojmovima koji bude u čovjeku strah i trepet, budući da ga se povezuje s mračnim srednjim vijekom i nekakvim prohujalim religijskim podzemljem. Na prvi pogled izgleda kao da je naše vrijeme pregazilo takve pojmove, kao da su oni plod neke daleke kulture i religije još iz kamenog doba, kao da graniče s mitovima i poganskim običajima ili s običnim personifikacijama ili govornim frazama. Zato su ovi pojmovi postali strani modernom čovjeku, pa i kršćaninu našega vremena. Reklo bi se da pripadaju tabu-temama našega vremena. O tim pitanjima kao da postoji neka vrsta *zavjere šutnje*.²² U srednjem vijeku se pak o njima nadugo i na široko govorilo, ali ne svestrano i ispravno. Nekada su to bile uzbudljive teme za večernja sijela. A danas o njima obični ljudi sve manje ozbiljno govore, a kad to čine, dovode ih u svezu s nekim situacijama straha i užasa. O njima teolozi sve manje pišu a svećenici sve manje propovijedaju. Slično je bilo i prije. Ivan Zlatousti iskreno priznaje da mu ne pričinja zadovoljstvo govoriti o đavlu.²³

1.4. Egzorcizam u teološkoj literaturi

Biblija i teološki nauk nedvojbeno svjedoče o postojanju Sotone i demona, o čemu će kasnije biti više riječi. Jednako tako slikovito i snažno opisuju njihovo opasno djelovanje. Ovdje nam se suočiti s pitanjem kako stvari stoje s njihovim izgonom? Što se o tome može naći u teološkoj literaturi?

Uz sotonsko postojanje i djelovanje Biblija svjedoči i egzorciranje demona. Na tim nasadima otačko razdoblje udara temelje crkvene borbe protiv sila tame kao i temelje njihovu izgonjenju. U svojim sustavnim analizama oci polaze od demonskog djelovanja do njihova obrednoga izгона. Način izгона morao je pretpostavljati dobro poznavanje načina

²² Usp. G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 6. Autor citira djelo Garrone G. M., *Que faut-il croire?* (Desclee: 1967.), 161.

²³ Usp. Ivan ZLATOUSTI, „De diabolo tentatore, Homilie II.“, u: *PG* 49, 257-258.

sotonskog djelovanja. Poznati su površni načini izгона demona od strane nekih maga i gatara.

Među ranokršćanskim apologetima nailazimo na Minuciusa Felixa koji sustavno prikazuje taktiku maga i gatara pri izgonu demona. On donosi zanimljiv podatak da neki *magi* i *filozofi* zle duhove također nazivaju demonima, koji se od njih kriju iza nekih čudotvornih slika. Prema njihovu vanjskom djelovanju reklo bi se kao da su ta božanstva tu nazočna. Ali magi i gatari se sami zavaravaju i varaju druge budući da ne znaju punu istinu, ističe Minucius. Oni odvlače ljude od nebeskih vrijednosti i zarobljavaju ih materijalnim dobrima. Demoni ometaju normalan život i rad, čak i san ljudi. Uvlače se u tijelo i uzrokuju bolesti. Ljude prisiljavaju da im prinose žrtve i opčinjavaju ih da ih ozdravljaju. Isti utjecaj demona svjedoči iskustvo gatara iako na drugi način. Prema Minuciusu sve to priznaju demoni kada budu snagom vjere, molitve i egzorcizma istjerani. Zazivi su usmjereni na jedinoga Boga koji svojom milošću izgoni demone uz sudjelovanje opsjednutoga po njegovoj vjeri. Demoni bježe pred kršćanima, skrivaju se u blizini kako bi druge izbliza napastovali. Zato pogani mrze kršćane, zaključuje Minucius.²⁴

Osim što sustavno karakterizira demone, Tertulijan također svjedoči konkretno provedeni egzorcizam protiv zlih duhova. To navodi u raspravi o pravom kršćanskom štovanju cara odmah poslije Boga, ali ne isto kao svemogućega Stvoritelja. Kršćani se za cara mole ne prinoseći mu krvne žrtve životinja koje su hrana demonima. Molitva kršćana je tako jaka da s pomoću nje svaki dan izgone zle duhove. Tako kršćani demone ne samo da postičuju nego i egzorciraju snagom svoje molitve.²⁵

Lyonski biskup Irenej ističe da se jedinomu Bogu klanjaju anđeli i demoni, koji je sve stvorio svojom svemoćnom riječju. Bog pak nije stvorio anđele i demone, nego su se demoni odmetnuli od Boga i postali anđeli Sotone ili anđeli zla. Nasuprot djeci Božjoj oni su sinovi đavla. Irenej zaključuje da Židovi po tom imenu istjeruju đavle.²⁶

Veliki teolog Origen u svojoj knjizi *Contra Celsum* svjedoči egzorciranje zlih duhova. Prema njegovu svjedočanstvu radi se o vrlo proširenoj praksi kršćana. Oni to ne rade nikakvom magijom, niti bilo kakvim trikovima, nego isključivo svojom molitvom i zazivima

²⁴ Usp. Felix MINUCIUS, „Dialog Octavius“, u: *Frühchristliche Apologeten II.*, niz: *Bibliothek der Kirchenväter* (BKV), (Kempton-Muenchen: 1913.), XXVII., 61-63. Daljnje citiranje niza *BKV*.

²⁵ Usp. TERTULIJAN, „Scapula“, u: *BKV*, II., 266.

²⁶ Usp. IRENEJ, „Adversus haereses“, u: *BKV*, I., 108. Usp. također *BKV* II., 147-148.

egzorcizma, koje zna i može primijeniti svaki obični kršćanin, zato nije potreban nikakav stručnjak ni znanstvenik.²⁷

S obzirom na proširenu praksu egzorciranja, Crkva već od trećeg stoljeća ovu službu posebno povjerava zaređenim službenicima, a od polovice 4. st. imenom se spominju *egzorcisti* u pismu pape Kornelija koje je sačuvao povjesničar Euzebije.²⁸ Od prve polovice 5. st. papa Inocent I. stavlja egzorcizam pod nadzor mjesnog biskupa. Na putu do svećeništva kandidati srednjega vijeka pa sve do Drugog vatikanskog sabora primaju tzv. *niže redove*, među kojima je i *egzorcitat*. Otkako je papa Pavao VI. ukinuo *niže redove* 1972. godine, za službu egzorcitata biskup daje posebno poslanje nekim svećenicima.²⁹

1. 5. Obrednici egzorcizma i iskustva egzorcista

U povijesti Crkve bilo je više obrednika za egzorcizam. Najznačajniji je *Rituale Romanum* koji je izdan u Rimu 1614. god., koji je na hrvatski preveo Bartol Kašić, što je prvi prijevod obrednika na neki živi jezik. Isti obrednik doživljava svoje izdanje u Veneciji 1762. god. Na hrvatskom je poznat *Rimski obrednik* koji je tiskala nadbiskupska tiskara Zagreb 1929. god. Novi obrednik odobrio je papa Ivan Pavao II. prvog listopada 1998. a izašao je 1999., gdje se imperativna molitva zaklinjanja smije upotrebljavati samo u stopostotnoj sigurnosti opsjednutosti. Imamo ga i na hrvatskom pod naslovom: *Rimski obrednik. Egzorcizmi i druge prošnje*, KS, Zagreb, 2010. Sadržajno je onaj bitni dio egzorcizma uvijek ostao još iz obrednika 1614. godine. Novi obrednik ima dva poglavlja, dva dodatka i šest odsjeka: prvi ističe vjeru u jednoga Boga, Stvoritelja svega stvorenoga; drugi govori o egzorcizmima u posvećujućoj službi Crkve; treći govori o služitelju i uvjetima velikog ili svečanoga egzorcizma; četvrti dio govori o vršenju obreda gdje posebno mjesto zauzimaju znak križa, istjerivanje dahom, škropljenjem blagoslovljenom vodom; peti dio govori o uvjetima i prilagodabama, te šesti dio govori o mogućnostima da pojedine *Biskupske konferencije* prilagode dotičnoj kulturi neke vanjske znakove obreda, uz dopuštenje Svete Stolice. Egzorcizam je moguć samo uz dopuštenje biskupa.³⁰ U tzv. nižim redovima prije *Drugog vatikanskog sabora* posto-

²⁷ Usp. ORIGEN, „Contra Celsum“, u: *BKV*, III., 212.

²⁸ Usp. Euzebije CEZAREJSKI, „Crkvena povijest, VI.“, 43., u: *BKV*, II., 314-316.

²⁹ Potrebne karakteristike tih svećenika usp. *Zakonik kanonskog prava* (ZKP), kan. 1172.

³⁰ Usp. *Katekizam Katoličke crkve* br. 1673, ili ZKP, kan. 1172, & 1.

jala je služba *egzorcitata*. Danas egzorcizam vrši samo biskup ili od njega ovlaštenu egzorcistu. Egzorcizam nije obična molitva zaklinjanja koju može moliti svaki kršćanin.³¹ Časopis *Globus* je pisao da je Ivan Pavao II. 1981. god. istjerao vruga iz Vatikana.³² Aleksa Benigar tvrdi da je Stepinac tražio od svećenika da svake večeri u 9 sati mole molitvu egzorcizma nad Hrvatskom kako bi se što prije oslobodila od sotonskoga komunističkoga režima.³³

Liturgijski obred egzorcizma potvrđuje da se radi o sakramentalu Crkve. *Obrednik egzorcizma* propisuje da se na početku uz znak križa i ohrabrenje blagoslivlja sol i voda. Blagoslovljenom vodom se poškropi osobu nad kojom se vrši egzorcizam. Poslije se mole litanije i psalmi te čita evanđelje. Poslije toga slijedi polaganje ruku i molitva vjerovanja uz obnovu krsnih zavjeta. Slijedi molitva Očenaša te pokazivanje križa opsjednutome. Nakon toga egzorcist *dahne* prema licu opsjednutoga što predstavlja snagu Duha Svetoga. Nakon toga slijede prvo deprekativni (molbeni), a onda imperativni obrasci zaklinjanja. Obred se zaključuje davanjem hvale svemogućem Bogu i blagoslovom nazočnih.³⁴

Iskustva egzorcista pobuđuju veliko zanimanje. U novije vrijeme svjedoci smo brojnih publikacija i na hrvatskom jeziku koje svjedoče o iskustvima egzorcista. Među tolikima spomenimo samo trojicu: Gabriela Amortha koji je od 1985. godine ovlašten egzorcist Rimske biskupije,³⁵ isusovca Ivana Vinkova koji ima iskustvo egzorciranja³⁶ i više puta spominjani egzorcist iz biskupije Albenga-Imperia u Italiji benediktinac Gilles Jeanguenina čije iskustvo ovdje posebno predstavljamo. On navodi kao veoma važno da srdačnost počinje samim prijemom, tj. već pri prvom razgovoru. On u osobnom razgovoru puno sluša, a malo govori. Ne donosi prebrze sudove i ne daje prebrze savjete. Uvijek ostavlja otvorenim prostor slobode i samooslobađanja. U razgovoru nastoji proširiti komunikaciju i na druge osobe. Uvažava sve rečeno. Oprezno postavlja pitanja o anamnezi pojava. Prije svega je potrebno dobro razlučivanje i ispravno tumačenje. Često se traži egzorcizam za

³¹ Usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Naputak o molitvama – kojima se od Boga moli ozdravljenje* (Zagreb: KS, 2001.), čl. 8, paragraf 1.

³² Usp. *Globus* br. 450., od 13. 4. 2001., 95.

³³ Usp. Smiljan Dragan KOŽUL, u uvodu knjizi: Ivan VINKOV, *Opsjednutost i egzorcizam* (Zagreb: 2004.).

³⁴ Usp. G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 83-84.

³⁵ Usp. Gabriel AMORTH, *Izvjешća rimskog egzorcista* (Đakovo: UPT, 2006.).

³⁶ Usp. I. VINKOV, *Opsjednutost i egzorcizam* (Zagreb: 2004.).

neutemeljene simptome opsjednutosti. On ih odlučno odbija. S takvim osobama zajedno moli, sažima Jeanguenin svoje iskustvo. Kod onih osoba kod kojih vrši egzorcizam, ističe da one osjete tjelesno i nutarnje olakšanje kroz neku toplinu, mir, radost, smirenje. Kod težih opsjednuća proces prate neugodne i nasilne reakcije, kao npr. povraćanje bjelkaste pjene, urlanje i sl. Za vrijeme molitve egzorcizma ljudi najčešće padaju u trans uz veliko trzanje i lamatanje. Sve te reakcije egzorcistu nisu ugodne, ali ih se ne boji jer djeluje u ime Božje.³⁷

2. Teološki pristup

2.1. Sveto pismo o Sotoni i njegovu djelovanju

O *Sotoni* i svim srodnicima Biblija govori kako u Starom tako i u Novom zavjetu.³⁸ Stari zavjet govori o Sotoni vrlo oprezno. Ne spominje ga često. Vjerojatno zbog preventivnoga čuvanja izabranog naroda od stalne opasnosti od dualističke interpretacije. Izbjegavanjem spominjanja pojma *sotona* preventivno se čuva Božja transcendencija. Slikovito se pojavljuje kao jedan od anđela na Božjem dvoru, koji bi imao ulogu javnog tužitelja, koji bdije nad tim da na zemlji ide sve po protokolu i zakonu. Rekli bismo da se ovdje Sotona pojavljuje prikriveno, što mu je velika karakteristika.

Jobova knjiga pokazuje sve očitiju njegovu neprijateljski raspoloženu narav prema Bogu i svemu što je Božje. Pisac ga ne prikazuje kao deklariranoga napasnika, ali pokazuje njegovu radost da Job propadne. Knjiga o Jobu ne gleda Sotonu kao puko vlastito ime, nego mu pripisuje konkretnu ulogu napasnika i sijača sumnje, uhode i špijuna. Svakako se radi o sumnjivu liku i biću koji nadvisuje čovjeka i usmjeruje svoje sile protiv čovjeka. Zanimljivo je da ga Jahve poziva zajedno sa sinovima Božjim na neku audijenciju, koja izgleda poput nekoga vijeća ili Jahvina savjetodavnog dvora. Relacija Jahve – Sotona nije ratna i potpuno neprijateljska. Što više izvještaj govori da Jahve cijeni Sotonu, da surađuju i traži izvještaj s putovanja po zemlji. Jahve ulazi u informativni razgovor sa Sotonom a tema je Job. Jahve hvali Joba a Sotona potkopava njegov ugled i sije sumnju u Božje djelo u čovjeku. Po mišljenju Sotone Job je neporočan i pravedan samo zato jer ga Jahve nagrađuje dobrima. Stoga nagovara Jahvu da kazni Joba kušnjama i nevoljama, pa će vidjeti da će ga Job prokleti. Začudo Jahve pristaje (Job 1,6-9), a Sotona se raduje čovjekovoj propasti.

³⁷ Usp. G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 76-80.

³⁸ Usp. B. WENISCH, *Satanizam*, 91-104.

Zaharijina knjiga slika Sotonu kao otvorenog neprijatelja nauma Božje ljubavi. U četvrtom viđenju Zaharija vidi velikog svećenika Jošuu a pokraj njega stoji anđeo Jahvin i Sotona. Ova slika očito predstavlja suđenje Jošui koji predstavlja židovski narod. Dolazi obučen u prljave haljine, a anđeo Jahvin ga odijeva u dragocjene haljine. Zanimljivo je da je Sotona s desne strane da ga tuži, jer je neprijatelj čovjeku. Bijesan je na pomisao da Bog ima namjeru spasiti Izraela (Zah 3,1-5).

Prema prvoj knjizi Ljetopisa Sotona ustaje protiv Izraela kada potiče Davida na prebrojavanje naroda (1 Ljet 21,1). O popisu pučanstva govori također druga Samuelova knjiga. Popis se shvaća kao bezbožni čin, budući da povređuje Božje pravo. Prema vjerskom osjećaju starog Izraela sve se pripisivalo Bogu kao prvom uzroku. U Bogu je dakle popis svih koji trebaju živjeti ili umrijeti. Popisivanje naroda se doživljava kao protuvjerski čin na koji potiče Sotona. David je to kasnije shvatio i priznao (2 Sam 24,1-10). Sotona je na djelu od početka Biblije. Pojavljuje se slikovito u obliku *zmije* već na prvim stranicama (Post 3).

Sumirajući sliku Sotone u okviru Starog zavjeta, može se reći da to biće spretno i lukavo zavodi svojim znanjem i lažima. U toj slici davao je prikazan kao očiti neprijatelj čovjeka i njegova spasenja. Bezbožnici to teško prepoznaju, jer ih zasljepljuje njihova zloća i ne znaju Božje tajne, ne očekuju svetost kao nagradu, ne prihvaćaju da je Jahve stvorio čovjeka za neraspadljivost i učinio ga na sliku svoje besmrtnosti. Pisac knjige Mudrosti zaključuje da je đavlovom zavišću došla smrt na svijet, a nju će iskusiti oni koji njemu pripadaju (Mudr 2,21-24).

Novi zavjet 36 puta upotrebljava pojam *satan* i 34 puta *diabolos*. Pisci Novoga zavjeta razumiju Sotonu kao Kristova protivnika, a Kristovo poslanje kao pobjedu nad Sotonom. Tako pisac poslanice Hebrejima zaključuje da je Krist došao „*da smrću uništi onoga koji ima vlast nad smrću, to jest đavla*“ (Heb 2,14), a Ivan izričito spominje da je došao uništiti đavolska djela (1 Iv 3,8). Isusov javni život izgleda kao otvorena borba protiv Sotone, borba prsa u prsa. Ona je započinjala napastovanjem Isusa u pustinji koje opisuju svi sinoptici (Lk 4,1-13; Mt 4,1-11; Mk 1,12-13). Borba se vodi za svakog čovjeka, što dokazuju mnogobrojna oslobađanja opsjednutih od Sotone. Tako npr. Isus oslobađa opsjednutog iz Kafarnauma (Lk 4,31-37; Mk 1,23-27), kćerku Kanaanke (Mt 15,21-28; Mk 7,24-30), opsjednutog iz Geraze (Mk 5,1-20; Mt 8,28-34; Lk 8,26-39), opsjednutog nijemog čovjeka (Mt 9,32-34), zgrbljenu ženu (Lk 13,10-13), Mariju iz Magdale (Lk 8,2; Mk 16,19). Isto svjedoče i neke druge zapisane

zgrade, kao npr. Mt 11,14-23; Mt 12,22-30; Mk 3,20-27. U svim zgodama Isusova riječ s božanskim autoritetom oslobađa opsjednute.

Evangelisti s jedne strane svjedoče da je sam Isus bio napastovan od đavla, a na drugoj strani imamo zapisana svjedočanstva da je sam izgonio zloduhe, kao i to da je učenicima dao ovlast izgoniti đavle i liječiti. Oslobađanje od opsjednutosti i liječenje postaje zaštitnim znakom apostolskog propovijedanja i predznakom Kristove pobjede u borbi protiv svakog zla i grijeha. Evangelist Marko navodi Isusove riječi u sklopu slanja apostola kada im daje moć da u njegovo ime izgone đavle (Mk 16,15-18). Pozvani i poslani apostoli imaju nalog ozdravljati (oslobađati od opsjednutosti) i liječiti u posebnom smislu. Ali to vrijedi i za svakog kršćanina. Sve na slavu Božju, sve snagom Božjom u Isusu. Isus nedvojbeno gleda Sotonu kao Božjeg protivnika koji čovjeka navodi na otpad od Boga. On sam čini egzorcizme nad demonima koji uzrokuju ljudsku patnju, bori se protiv Sotone i njegove vlasti (Lk 8,20-39).

Pavao koristi više naziva za Sotonu. Gleda ga kao čovjeka bezakonja, bezakonika, sina propasti, protivnika, onoga koji uzdiže sebe protiv svega što se zove Bog ili svetinja i sl. Stoga apostol poziva Solunjane da ih nitko ne zavede (2 Sol 2,3). Za čovjekov grijeh do te mjere okrivljuje Sotonu da grijeh skoro personificira sa Sotonom, iako zasigurno ne identificira grijeh i Sotonu. Za njega je grijeh osobni čin u koji Sotona gura čovjeka. Pavao vidi pritajenoga Sotonu kao zloduha u nevjeri, u zavođenju, u otpadu od vjere. Zato odlučno traži da se čovjek odupre Sotoni, da se ne da od njega zavesti, da on njime ne ovlada, da mu čovjek ne popušta. Pavao sprema svoje čitatelje za duhovni boj s đavlom i poziva da opašu bedra istinom, da obuku oklop pravednosti, da budu spremni za evanđelje mira (Ef 6,11-16). Idolopoklonstvo i vraćanje za Pavla su očita djela tijela, a koji takvo što čine, neće baštiniti kraljevstva Božjega (Gal 5,20-21). Budući da su kršteni dionici jednoga kruha, ne smiju biti zajedničari stola vražjega i stola Gospodnjega (1 Kor 10,20-21). Pavao se nada da će Bog mira satrti Sotonu (Rim 16,20). Na drugoj strani one koji se priklanjaju grijehu, predaje Sotoni, što znači da ih isključuje iz zajednice i lišava potpore Crkve (1 Kor 5,5). Prema *Djelima apostolskim* Pavao je egzorcirao Sotonu iz one ropkinje u Filipima koja je imala vračarskog duha (Dj 16,16).

Evangelist Ivan naziva Sotonu ubojicom ljudi i lašcem od početka (Iv 8,44). Za vrijeme *posljednje večere* đavao je ubacio u srce Judi Šimunu Iškariotskome da izda Isusa (Iv 13,2). Preko ljudi djeluje đavolska sila. U svojem *Otkrivenju* Ivan naglašava da se čovjek protiv toga protivnika

ima boriti od kolijevke pa do smrti i uskrsnuća. Ivan slikovito prikazuje da Sotonina moć stalno slabi. Naziva ga knezom ovoga svijeta koji će biti zbačen (Iv 12,31). Zmaj sa sedam glava i deset rogova nemoćan je pred Djetetom koje Žena rađa, koja će mu petom stati na glavu, a Sotona će na kraju od njezina Sina biti bačen u ognjeno, sumporno jezero, tj. u potpunu smrt (Otk 12,1-18).

Iako Biblija ne razvija sustavni nauk o Sotoni i njegovu djelovanju, ipak nudi osnovne temelje za daljnje teologiziranje.

2.2. Teološki nauk o Sotoni i demonima

Svoj dublji nauk o demonima više od ostalih razradili su oci poput npr. Tacijana, Antuna Pustinjaka, Ambrozija i dr. Među tolikim ocima koji su pisali o đavlu i demonima ovdje istaknimo Tertulijana, Euzebija, Ireneja, Augustina, Ivana Zlatoustog i Tomu Akvinskog.

Quint Tertulijan primjećuje da je đavao od početka tražio kako da obori Božji spasonosni plan u Isusu Kristu.³⁹ Vrlo je zanimljivo njegovo tumačenje da je đavao otpao zbog seksualne požude. On ga predstavlja *ljubimcem žena*.⁴⁰ Na drugom mjestu ga naziva *falsifikatorom* ljudske naravi, šminkerom i slično.⁴¹ Usprkos tolikoj moći prema Tertulijanu đavao ne može prisiliti ljudsku volju na grijeh.⁴² Ovakvim opisom Sotone i njegova djelovanja, a još više teološkim prosudbama, Tertulijan postavlja temelje za kasniji sustavni nauk o demonima.

Euzebije iz Vercellia u svojem djelu *De Trinitate* osuđuje one koji bi naučavali da otpali anđeli nisu djelo Božje, nego da postoje iz sebe samih ili iz svojega vlastitoga prapočela. On također osuđuje one koji bi naučavali da je Bog stvorio otpale anđele s grešnom naravi, a oni zapravo svojevoljno otpali. Također jasno osuđuje one koji bi naučavali da je Sotona stvorio svijet, a ističe da je stvorio samo grijeh.⁴³

Lyonski biskup Irenej na više mjesta dotiče temu đavla. U svojoj petoj knjizi *Adversus haereses* naziva ga otpalim anđelom koji je otpao

³⁹ Usp. TERTULIJAN, „De prescriptionibus, XL.“, u: *BKV*, II., 349-350.

⁴⁰ Usp. TERTULIJAN, „O molitvi“, u: *BKV* I., br. 22., 265. Oznaku *ljubimcima žena* usp. *Über den Götzendienst*, isto, 148.

⁴¹ Usp. TERTULIJAN, „O ženskoj čistoći“, u: *BKV*, I., 184.

⁴² Usp. TERTULIJAN, „O pozivu na čistoću“, u: *BKV*, I., 328.

⁴³ Usp. EUZEBIJE iz Vercellia, *De Trinitate*, VI., 17, 1-3., prema: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Christlicher Glaube und Dämonenlehre* (Stein am Rhein: Christiana Verlag, 1999.), 29, 58.

zbog svoje zavisti. On navodi da se zazivanjem imena Isusa Krista istjeruje Sotona iz ljudi.⁴⁴ Još prije njega je Justin zapisao da su kršćani oslobađali opsjednute koje nisu mogli osloboditi poganski egzorcisti i vračari.⁴⁵

Kao i na drugim teološkim poljima Augustin unosi više sustavnosti na ovo područje. Nauk *Svetog pisma* o stvaranju anđela tumači u svojem djelu *Božja država*. Tamo oslikava demone kao nevjerne anđele.⁴⁶ Na temelju zla koje je Sotona unio u svijet Augustin govori o *mističnom tijelu đavla*. Ocrtava ga kao poglavicu bezbožnika koji sačinjavaju njegovo tijelo, što također navodi i Grgur Veliki.⁴⁷ Za Augustina je đavao otac laži i suprotnost anđelu.⁴⁸ S obzirom na manihejce Augustin naglašava da je trojedini Bog sve stvorio, vidljivo i nevidljivo. To uključuje i anđele, koji su se svojoj voljom odmetnuli, a ne da bi bili stvoreni iz nekoga u sebi zloga prapočela.⁴⁹

Ivan Zlatousti dotiče našu temu na više mjesta pod različitim nazivima. On govori o demonima, o magiji, također protiv odlaženja vračarima. Za demone kaže da im je Bog zato dopustio da budu među dobrima, da bi dobro jače zasjalo. U tome on ne gleda korist od zlih nego od dobrih anđela. Zli također imaju koristi od dobrih budući da ih se stide, da se crvene pred njima, jer im je neugodno. Dakle korist je obostrana. Stoga ih Bog nije odvojio, nego je pustio da se međusobno miješaju. Malo dalje Zlatousti ističe da je Eva bacila svetinju psu, svinji (đavlu). Istoga časa đavao objavljuje rat Bogu i daje obećanje čovjeku da će ga učiniti bogom i da neće umrijeti, što je čista obmana, iznosi Zlatousti.⁵⁰ U svojem drugom djelu *O magiji – o gatarskim i vračarskim besmislicama* Zlatousti oštro napada proširenu praksu gatanja, vraćanja, spiritizma i sl. Takve pojave naziva bolestima od koje mnogi stradavaju i razaraju svoje živote. Koji se njima odaju, sukobljavaju se s Bogom a plaća su im nepotrebne žalosti, gubljenje vrlina i velikog dara slobode. Kad su u pitanju spiritističke seanse, on ih ocjenjuje kao besmislice i

⁴⁴ Usp. IRENEJ, „Adversus haereses II., 6, 2“, u: *BKV*, I., 107-108. Usp. isto V., 24. 1-4., u: *BKV*, II., 214-216. Drugi spominju: ponos, neposluš, oholost itd.

⁴⁵ Navedeno prema G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 69.

⁴⁶ Usp. AUGUSTIN, „De civitate Dei, XI, 9“, u: *BKV*, II., 154-157.

⁴⁷ Usp. Grgur VELIKI, „O kršćanskoj nauci 3, 37“, u: *Patrologia latina (PL)* 76, 694; 705, 722.

⁴⁸ Usp. AUGUSTIN, „De civitate Dei, XI, 33“, u: *BKV*, II., 196-198.

⁴⁹ Usp. AUGUSTIN, „De genesi ad litteram liber imperfectus, I., 1-2“, u: *PL* 65, 671.

⁵⁰ Usp. Ivan ZLATOUSTI, *O demonima* 1. i 4., na: www.verujem.org/sveti_oci/odemonima.html. U sedam točaka potanko opisuje Adamov pad na nagovor Eve, te Jobovo odupiranje đavlu do uspjeha.

varanje. Interpretira da se u spiritizmu ne javlja duša umrloga, nego sam đavao, budući da se duša umrloga ne može preobraziti u demonsko biće. Demon je čovjeku vuk i lav, zmija i zmaj. Njegovo neprijateljsko djelovanje se prepoznaje po širenju tame a ne svjetla. Zlatousti gleda opravdanje njegova napastovanja čovjeka u tome da se pokaže vjernički uspjeh.⁵¹

Toma Akvinski govori o praznovjerju, gatanju, idolopoklonstvu i njegovim oblicima u svojoj *Summi theologiae*.⁵² U kontekstu pitanja treba li iskazivati bogoštovnu službu jedino Bogu, Toma govori također izravno o demonima. Njih opisuje sukladno platonističkoj podlozi da su neka umska bića koja bi bila sjedinjena s nekim zračnim tijelima koja posreduju između ljudi i bogova.⁵³ U zlodusima ima zloće po njihovoj volji. Za svoju tvrdnju Toma navodi dokaze Svetoga pisma. Prema Ivanu đavao griješi od početka (1 Iv 3,3). On je otac laži i čovjekoubojica od početka (Iv 8,44). Zbog njegove zavisti je na svijet došla smrt (Mudr 2,24).⁵⁴ Kad Toma promatra odnos demona i čovjeka, postavlja pet pitanja na koje daje pet odgovara prema kojima oni mogu nadvladati ljude, budući da im je urođeno da napastuju, ali oni nisu izravni uzroci ljudskoga grijeha, nego je to ljudska slobodna volja. Oni u biti ne mogu činiti čuda, budući da su stvoreni, ali svojom moću nadilaze ljudsku moć i iz tog kuta mogu činiti čuda. Čovjek može nadvladati zloduha za neko vrijeme, ali ne za stalno.⁵⁵ S druge strane čovjek nema moć nad zlodusima, ne može ih podložiti svojoj volji, niti ih koristiti kako hoće.⁵⁶ Ovo se posebno odnosi na odnos vračara i zloduha. Vračar postaje oruđe u demonskim rukama a ne da mu gospodari.

Iz teološkog kuta spomenutih teologa općenito se može reći da su slijedili svetopisamska mjesta o demonima i držali se biblijskih uputa. Gotovo da nema ni jednog značajnijeg teologa koji nije pisao o opasnostima od demona. Već je apologet Meliton, biskup Sarda, umro oko 190. god., napisao djelo o demonima. Oci često kao razlog Sotonina otpada navode ponos, neposluš, oholost, materijalnost i sl. Ocrtavaju ga kao neprijatelja čovjeka koji nema kajanja, čije je djelovanje loše, koji nudi malo, a uzima puno. Gilles Jeanguenin, francuski benediktinac službeni egzorcist u

⁵¹ Usp. Ivan ZLATOUSTI, *O magiji – o gatarskim i vračarskim besmislicama*, na: www.verujem.org/sveti_oci/zlatousti_o_magiji/html.

⁵² Usp. Toma AKVINSKI, *Summae theologiae* II., 92-96.

⁵³ Usp. Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana* (Zagreb: KS, 1994.), pogl. 120., 531.

⁵⁴ Usp. Toma AKVINSKI, *Suma protiv pogana*, pogl. 108-109., 493-505.

⁵⁵ Usp. T. AKVINSKI, *Summae theologiae* I., 114.

⁵⁶ Usp. Toma AKVINSKI, *Summae theologiae* II., 96.

biskupiji Albenga-Imperia (između Nice i Genove) u Italiji, oslanjajući se na Tomu Akvinskog, ovim gornjim razlozima otpada pridodaje kao mogući razlog neprihvatanje štovanja Sina Božjega koji uzima ljudsku narav kao pravoga Boga, pa izgleda da je ono ljudsko uzvišenije od anđela. Ovome isti autor dodaje mišljenje pape Ivana Pavla II. izraženo u katehezi o demonima na općoj audijenciji 23. srpnja 1986., prema kojemu je jedan od razloga otpada Sotonino precjenjivanje vlastitoga bića.⁵⁷ Radi se o zlim duhovima, zavodnicima ljudi, koji prebivaju u zraku kao u nekom zatvoru. Njima se pripisuje nered i nemir u svijetu. Okrivljuje ih se za progon kršćana, za pojavu kuge, gladi, neplodnosti, praznovjerja, za tumačenje snova. Njima se pripisuje sudjelovanje u magiji i sl. Oni bježe od Kristova križa.

2.3. Učiteljstvo Crkve o Sotoni, demonima i egzorcizmu

Mora se jasno istaknuti da učiteljstvo Crkve nikada nije eksplicitno dogmatski definiralo pitanje egzistencije demona, budući da za njega ta činjenica nikada nije bila upitna. Tu činjenicu nepobitno svjedoče biblijski tekstovi i ranokršćanska literatura. Njihovo postojanje je jednostavno *factum* od kojega Crkva polazi u nauku o njima. Tek dijelovi današnjeg modernog vremena, među kojima se mogu naći i neki rijetki teolozi, dovode u pitanje egzistenciju Sotone i demona.

Kao posljedica skolastičke sustavnosti može se tumačiti činjenica da najkompetentniji izvori učiteljstva dolaze iz skolastičkog razdoblja, iako imamo već prije nekih pojedinačnih i fragmentarnih stavova o pitanju egzorcizma. Najopširnije poglede i stavove iznose Četvrti Lateranski, Firentinski, Tridentinski i Drugi vatikanski sabor.⁵⁸ Stoga pođimo malo kroz teološku povijest crkvenog nauka o demonima, koji imaju svoje rangirane strukture i strogu hijerarhiju. Kao što među anđelima imamo korove među koje spadaju serafini, kerubini, anđeli i arkandeli, tako i među demonima imamo kraljeve, kneževe, vojvode, markize, grofove, barune, vitezove itd. Zanimljivo je da se zlodusi nikada ne bune protiv svojega poglavice jer su združeni u zlu.

Prvi pokrajinski sabor u Toledu, vjerojatno 400. god. u svojem u vjerovanju, poznatom kao *Symbolum Taletanum*, uperenom protiv *priscilijanaca*, između 18 točaka u 15. određuje da bude kažnjen

⁵⁷ Usp. G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 18-19; 21.

⁵⁸ Usp. DH., *Zbirka*, br. 1347-1349., 1521. Usp. DRUGI VATIKANSKI SABOR, *GS* 2, 13, 22, 37; *LG* 48, 49, 50, 69; *SC* 6; *AG* 3, 9.

izopćenjem onaj tko misli da treba vjerovati astrologiji i matematici.⁵⁹ Kako u astrologiji tako i u matematici gledalo se opasnost za vjeru.

Pri kraju 5. st., konkretno 483. god., papa Leon Veliki upozorava biskupe Kampanije da je bezbožnost *priscilijanaca* uronila u mrak poganstva tako da vjeru zasnivaju na svjetovnim tajnama magijskih vještina, na ispraznim prijeverama astrologa, na moći demona i na djelovanju zvijezda.⁶⁰ Ovdje valja spomenuti da su *priscilijanci*, slično kao i manihejci, tumačili uzroke dobra i zla na dualistički način. Prema njima đavao je od početka izašao iz kaosa te je on od iskona začetnik zla. U istom kontekstu im odgovara isti Papa da je narav đavla na početku bila dobra, budući da je Bog sve učinio dobro, ali je đavao otpao.⁶¹

Sredinom 7. st. slično se definira na prvoj pokrajinskoj sinodi u Bragi (Portugal) 561. god. Sinodalni dokument u devetoj točki anatemizira onoga tko vjeruje da su ljudske duše i tijela vezane sudbinskim zvijezdama. U desetoj točki se isto tako kažnjava onaj koji vjeruje da je dvanaest zvjezdanih znakova raspoređeno prema pojedinim dijelovima duše i tijela te da su pripisani imenima patrijarha, kako je naučavao Priscilijan. I ova pokrajinska sinoda zauzima stav da su demoni u početku od Boga stvoreni kao dobri anđeli.⁶²

Prema Wenischi još 1484. god. papa Inocent VIII. je izdao *Bulu o vješticama (Hexenhammer)*. Bilo je to vrijeme progona vještica zbog navodnih krivovjerja. Smatra se da su žrtve bile većinom žene, ali sigurno ne isključivo samo žene. Zavisno na koju stranu naginju interpretatori, procjenjuje se da je bilo od nekoliko desetina tisuća do više milijuna žrtava toga progona. Za vrijeme Luja XIV. širio se kult Sotone s kojim su bili povezani krvavi zločini. Krvlju novorođene djece ili otrovom pokušavalo se magijom npr. odstraniti konkurentnog ljubavnika. Tako Madame Fransoise Athenais de Montespan pokušava zadržati Lujovu naklonost. Tu se Sotona kvalificira kao osloboditelj ljudi koje je Crkva i tadašnje društvo sputavalo. Postojao je smjer tzv. gnostičkog satanizma.⁶³

O astrologiji se zauzima temeljni teološki stav da se njome ili vraćanjem ne može steći neko znanje o tajnovitim i budućim stvarima i vremenima. To se tiče i spiritizma koji pokušava predviđati i pretkazivati

⁵⁹ Usp. DH., *Zbirka*, br. 205.

⁶⁰ Usp. DH., *Zbirka*, br. 283.

⁶¹ Usp. DH., *Zbirka*, br. 286.

⁶² Usp. DH., *Zbirka*, br. 459. Astrologiju je također osudio papa Leon Veliki, usp. br. 483.

⁶³ Usp. B. WENISCH, *Satanizam*, 21.

buduće događaje s pomoću duhova, što je osudio Sveti Oficij 1856. god.⁶⁴ Spiritizam ispituje buduće stvari uspostavljanjem kontakta s dušama umrlih ili duhovima a također je osuđen 1917. godine. Na upit je jasno odgovoreno da se ne smije nazočiti bilo kakvim spiritističkim skupovima uz prisustvo medija ili bez njih, uz hipnozu ili bez nje, u obliku da se ispituju duše ili duhovi, bilo da se slušaju njihovi odgovori, bilo da se samo gledaju njihove seanse, pa čak ni onda kada bi se prisutni protivili šutke ili izrijekom.⁶⁵ Osuđene su sve vrste praznovjerja kao npr. magija, miješanje otrova, trgovina i čitanje takvih knjiga i sl.

U 13. st. se rasplamsala borba protiv vještica, krivovjerja, demona itd. Albigenzi i katari su u istom razdoblju u dobroj mjeri upali u manihejske zablude. Na njih je Crkva reagirala 12. općim saborom, tj. Četvrtim lateranskim saborom 1215. god. U definiciji protiv krivovjerja albigenza, katara i valdenza ističe se prava katolička vjera u jednoga pravoga Boga, koji u tri osobe ima samo jednu bit, supstanciju ili narav. Posebno se ističe da je takav Bog Stvoritelj svega vidljivoga i nevidljivoga, duhovnoga i tjelesnoga, budući da je svojom svemogućom snagom zajedno od početka vremena iz ničega stvorio oba stvorenja, duhovno i tjelesno. Onda se doslovno kaže: „Đavle naime i druge demone Bog je stvorio po naravi kao dobre, a oni su postali zli po sebi. Čovjek je pak sagriješio na poticaj đavla.“⁶⁶ Iako Sabor ne dotiče pitanje uzroka demonskog otpada, kao ni opseg njihova zlog djelovanja, gore navedeni stavovi su važne izjave Sabora o demonima, koje će ući u kasnije koncilske dokumente u Lyonu, Firenci i Tridentu.

Tzv. *Tridentska pravila*, koja su potvrđena 1564. god., odnosila su se na zabranjivanje sumnjivih knjiga. U devetom pravilu se doslovno kaže: „*Potpuno se odbacuju sve knjige i spisi o gatanju na temelju zemlje, vode, zraka, vatre, tumačenjem snova, ruke, mrtvaca ili ako se u njima govori o čarobnjaštvu, otrovima, proricanjima ili izrekama magijske vještine. Biskupi pak neka se marljivo brinu, kako se ne bi čitale ili posjedovale knjige, rasprave, spisi astroloških mišljenja, koji o budućim događajima, ili o slučajnim događajima i djelima, koja ovise o ljudskoj volji, usuđuju tvrditi nešto sigurno...*“⁶⁷ Ove zabrane su svakako dio toga vremena i ne smiju se istrgnuti iz njihova konteksta.

Zanimljivo je da je Sveti Oficij 1856. god. izdao encikliku o

⁶⁴ DH, *Zbirka*, br. 2825.

⁶⁵ DH, *Zbirka*, br. 3642.

⁶⁶ DH, *Zbirka*, br. 800.

⁶⁷ DH, *Zbirka*, br. 1859.

magnetizmu. Medicinari su otkrili pozitivni utjecaj *magnetizma* u nekim fizikalnim terapijama, ali neki su to krivo povezivali s djelovanjem izvanzemaljskih demonskih sila, pa u tom duhu Sveti Oficij doslovno reagira: „Otklonivši svaku zabludu, svako vraćanje, izričito ili uključno zazivanje đavla, nije moralno zabranjeno korištenje magnetizma...“⁶⁸ Iako se ovdje magnetizam ne osuđuje kao magija, Sveti Oficij se u osudama magije najvjerojatnije oslanja na osudu iz Knjige izlaska (Izl 22,17). Levitski zakonik također zabranjuje magiju, astrologiju, zazivanje duhova i gatanje (Lev 19,26 i 18,10).

Kad su u pitanju stavovi *Drugog vatikanskoga sabora*, onda se mora reći da nisu više tako ekskluzivni. Ipak oci osjećaju potrebu upozoriti vjernike riječima sv. Pavla iz poslanice Efežanima da se ubuduće jačaju u Gospodinu i u silnoj snazi njegovoj, da obuku svu opremu Božju kako bi se mogli oduprijeti lukavstvima đavlovim, budući da se valja boriti protiv upravljača ovoga mračnoga svijeta, protiv zlih duhova po nebesima (Ef 6,10-12). U borbi s demonima i mračnim silama vjernicima se preporuča veliki oprez.

Papa Pavao VI. održao je 15. studenog 1972. god. govor u kojem jasno predstavlja vjeru Crkve o demonima. Sotona je čovjeku neprijatelj broj jedan, ističe Papa, i nastavlja da su magijski hirovi, pučka neutemeljena vjerovanja i moderne zablude poput pukotina kroz koje Sotona prodire da bi iskvario čovjeka.⁶⁹ Također je *Kongregacija za nauk vjere* izdala 29. rujna 1985. god. svoj kratki naputak o egzorcizmu, koji potpisuje tadašnji kardinal Ratzinger.⁷⁰ Valja podsjetiti da je egzorcizam, dogmatski gledano, javna molitva, tj. *blagoslovina* ili *sakramental* Crkve, što znači da djeluje snagom načela *ex opere operantis*. Njegova djelotvornost uvijek ovisi o duhovnim predispozicijama izvršitelja i primatelja.

Ovdje je primjereno također spomenuti *Katekizam Katoličke crkve*. Temeljno bi se moglo reći da sustavnije dodiruje našu temu u prvom poglavlju, u petom stavku kada govori o *Nebu i Zemlji*. *Katekizam* tu pretežito govori o naravi anđela, koja je na teološkom planu jednaka onoj demonima koji su otpali anđeli. U tom smislu se ističe vjera Crkve u postojanje duhovnih, netjelesnih bića, koja imaju razum i volju, koja su osobna i besmrtna stvorenja. U stavku sedam istog poglavlja se izravno

⁶⁸ DH, *Zbirka*, br. 2824.

⁶⁹ Usp. *Glas Koncila* (GK) 24 (1972.), 1. i 4. Usp. također G. JEANGUENIN, *Sotona i njegove zamke*, 9.

⁷⁰ Usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, „Epistula Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur“, u: *AAS* 12 (1985.), 1169-1170.

govori o otpalim anđelima. Uzrok pada valja tražiti u istočnom grijehu, koji se ovdje očituje kroz vlastiti izbor posebno u neposluhu i oholosti, budući da žele biti *kao Bog* (Post 3,5). Oslanjajući se na Četvrti lateranski sabor 1215. godine tvrdi se da je otpali anđeo ili Sotona, najprije bio dobar anđeo i kao takav je stvoren. Djeluje snagom mržnje protiv Boga. Snažan je budući da je duh pa ne podliježe zakonu prostora, vremena, materije, ali nije svemoguć jer je stvorenje. Kada *Katekizam* govori o idolopoklonstvu, ističe stalnu napast da se božanski želi štovati ono što nije Bog. Kad je u pitanju gatanje i magija, *Katekizam* zauzima jasan stav da kršćanin treba svoju budućnost stavljati u Božju providnost te tako izbjegavati svaku nezdravu radoznalost. Stoga se odbacuju svi oblici gatanja, traženja pomoći od Sotone, npr. kroz zazivanje duša pokojnika, traženja savjeta u horoskopima, tumačenja znamenja i kocki, pojave vidovitosti, nošenja amajlija. Također se odbacuju svi oblici spiritizma, sva djela magije i čaranja, pogotovu kad su usmjerena da se drugima naštetiti i sl., budući da je u proturječju s ispravnim štovanjem Boga. Kada *Katekizam* komentira *molitvu Očenaš*, onda u sklopu riječi: „*Ne uvedi nas u napast, nego izbavi nas od Zloga*“ još jednom ozbiljno upozorava da *Zli* nije apstrakcija, nego da predstavlja osobu Sotone koji se protivi Bogu, koji je čovjekoubojica od početka, lažac i otac laži i sl.⁷¹

Zaokružujući crkveni nauk o demonima valja naglasiti da on nije dogma Crkve, ali ima svoje ozbiljno biblijsko-teološko utemeljenje. Démoni su zli uosobljeni dusi koji postoje kao stvorena bića koja su se slobodno odvojila od Boga. Ti dusi mogu čovjeka i zaposjesti, iako se danas u dijagnosticanju opsjednutosti upozorava na veliki oprez, posebice u razlučivanju i tumačenju pojava iz medicinsko-psihološkog i teološkog kuta. Doista bi bilo vrlo opasno posvuda vidjeti pravo opsjednuće ili uroke. Neke pojave su više patološke ili psihijatrijske a ne teološke i duhovne. Bog ne želi zlo čovjeku koje je nedostatak i nijekanje dobra, protivno dobru,⁷² ali može pripustiti djelovanje demona. Čak i opsjednutost u Božjem planu može imati svoj cilj. Bog pak ne želi opsjednutost čovjeka, pogotovu se ne poistovjećuje s mogućim krivim slikama o Bogu, koji kao da bi se služio demonima da bi naškodilo čovjeku. Uzrok zla leži u stvorenoj slobodi stvorova i zlo se protivi Božjem planu i njegovoj dinamici. Time što ih je stvorio slobodne, a oni se svojevrijedno okrenuše protiv Boga, upravo time

⁷¹ Usp. *Katekizam Katoličke crkve* (Zagreb: Glas Koncila, 1994.), br. 328. i 330. Usp. također br. 391-395; 2113-2117; 2850-2854.

⁷² Usp. LEON XIII., Enciklika *Libertas praestantissimum*, od 20. 6. 1888. god. u: DH, *Zbirka*, br. 3251., 593.

dokazuje svoju svemoć.⁷³

Iz dogmatske perspektive zaključno o Sotoni i demonima može se reći da dogmatika ne prizna dva djelatna uzroka, kao npr. dva tvorca ili dva začetnika svijeta, jednoga vidljivog a drugog nevidljivog. Ona naučava jedan tvorni, djelatni uzrok. Prema tome i đavao je Božje stvorenje a ne stvoreno počelo. Sotona sam nema stvoriteljsku snagu. Pokrajinska sinoda u Bragi 561. god. osudila je one koji misle da je đavao stvorio neka stvorenja, kao npr. gromove i munje, oluje i suše.⁷⁴ Ne radi se o stvaranju neke nove supstancije ili naravi, budući da je svaka narav dobra. Ne postoji zla narav, tvrdi papa Leon Veliki.⁷⁵ Kao stvoreni dobar anđeo đavao je otpao od najvišeg dobra. Pisac Jakovljeve poslanice ističe da i đavli vjeruju i dršću pred vječnim dobrom, budući da im nedostaju dobra djela (Jak 2,19). Dakle, demoni su postali zli sami po sebi svojom slobodnom voljom. Bog čovjeku nije dao dužnost činiti zlo, ali Bog dopušta i zlo. Zlo je pak nedostatak i nijekanje dobra, protivno dobru, ističe Leon XIII.⁷⁶ Kazna za otpad je vječna osuda, što znači da ni poslije uskrsnuća Kristova nema povratka demona u prvotno stanje, tvrdi se u ediktu cara Justinijana carigradskom patrijarhu Menasu, objavljenom na sinodi u Carigradu 583. god.⁷⁷

Čovjek je sagriješio na poticaj đavla. U određenom smislu đavao je suzačelnik ljudskog grijeha, i to onoga iskonskoga koji ranjava svaku ljudsku narav. Pavao ga naziva ocem grijeha (Rim 5,12). Ipak bi krivo bilo tvrditi da đavao čini grijeh čovjeka.⁷⁸ Čovjekovi čini su slobodni, pa zato za njih isključivu odgovornost snosi sam čovjek. Biskup Perić piše za Mariju Magdalenu da je svojevolumno otvorila svoje srce Sotoni i svim djelima njegovim i svemu sjaju njegovu i svim njegovim lažljivim bojama, budući da ni demon ne može ući u čovjekovu dušu ako mu se ne dopusti i ne popusti.⁷⁹ Uzrok čovjekova grijeha je njegova slobodna volja za grijehom. Đavao nije uzrok grijeha, ali ga on nagovara na grijeh. A đavao, koji je ispunjen i vođen zlom, nastoji naškoditi čovjeku. Po grijehu

⁷³ Usp. B. WENISCH, *Satanizam*, 117.

⁷⁴ DH, *Zbirka*, br. 458.

⁷⁵ Usp. Leon VELIKI, Pismo biskupu Turibiju iz Astorge od 21. srpnja 447., u: DH, *Zbirka*, br. 286. Usp. bulu *Cantate Domino* od 4.2.1441. god. br.1333.

⁷⁶ Usp. LEON XIII., *Libertas praestantissimum*, enciklika od 20. 6. 1888. god. u: DH, *Zbirka*, br. 3251.

⁷⁷ DH, *Zbirka*, br. 409. i 411.

⁷⁸ DH, *Zbirka*, br. 2192.

⁷⁹ Usp. R. PERIĆ, *Isusove sugovornice*, 81.

on vlada ljudima. Svijet je u ropstvu grijeha i grijehom je ugrožen.⁸⁰

Prema biskupu Periću đavao ima razrađenu strategiju. Počinje s *tentatio* (prurušeno zavođenje poput anđela svjetla), slijedi *infestatio* (okivanje), onda dolazi *obsessio* kako nutarnje tako i vanjsko. Konačno dolazi *possessio* (zaposjednuće).⁸¹

Umjesto zaključka

Biskup Perić upozorava da onaj koji se upušta u *sađenje tikava* s napasnikom, neka bude spreman na zamke i varke, budući da se Sotona ravna po svojim pravilima kao npr. *potkupi, priprijeti, prevari, zavadi, obećaj i ostavi na cjedilu*. Za čovjeka koji se želi kloniti đavla, najbolje je nikako ne ulaziti s njim u dijalog.⁸² U tom duhu Pavao upozorava da nas ne nadmudri (2 Kor 2,11).

Novi zavjet razumije Sotonu kao Kristova protivnika, a Kristovo poslanje kao pobjedu nad Sotonom. Njegov javni život izgleda kao otvorena borba protiv Sotone, borba prsa u prsa. Borba se vodila u svim razdobljima Isusova života i na svim frontama. I sam je bio kušan a kušnja je započinjala napastovanjem Isusa u pustinji koje opisuju svi sinoptici.⁸³ Borba se vodi za svakog čovjeka, što dokazuju oslobađanja opsjednutih od Sotone.⁸⁴ Time On dokazuje svoju nadmoć i nad zlim dusima, ali također objavljuje i svoje božansko poslanje. Narod takva što još nije vidio, a farizeji zavidno obrazlažu da to čini po poglavici đavolskome. Svako Isusovo čudo Sotonin je poraz. Borba kulminira u Njegovoj mucu i smrti. Apostol Ivan u svojem evanđelju sugerira (Iv 13,2) da je đavao na posljednjoj večeri ubacio Judi u srce da ga izda. Muka, a pogotovo smrt, pričinja se kao Sotonin konačni trijumf, a zapravo je to početak njegove konačne kapitulacije. Preko stabla života je ušao u ljudsku povijest, uspeo se na tron ljudskoga grijeha, a na drvu križa je razvlašćen i pobijeden te okovan poslan u tamu, gdje je drugima pripravljaio mjesto.

Kristovom mukom, smrti i uskrsnućem Sotona je pobjedonosno nokautiran, ali borba za čovjeka još nije završena. No, sada je čovjek u drugom položaju u odnosu na lukavoga Sotonu. Sada je u stanju oduprijeti

⁸⁰ Usp. DRUGI VATIKANSKI SABOR, GS 2.

⁸¹ Usp. R. PERIĆ, *Isusove sugovornice*, 83.

⁸² Usp. R. PERIĆ, *Isusovi sugovornici*, 93.

⁸³ Usp. Lk 4,1-13; Mt 4,1-11; Mk 1,12-13.

⁸⁴ Usp. Lk 4,31-37; Mk 1,23-27; Mt 7,28-34; Mt 9,32-34; 11,14-23; Mt 12,22-30; Mk 3,20-27.

mu se, što više zadati mu konačni smrtni udarac Kristovom milosnom snagom. Za čovjeka je dakle đavao i dalje protivnik vrijedan respekta. On ga ne smije podcijeniti, omalovažiti. Sotona kao ričući i ranjeni lav može za slabog čovjeka biti smrtonosno opasan, ali samo ako se čovjek uzda isključivo u svoje vlastite snage. Uz Božju milost slabi čovjek može postati jak. Đavao je dakle za njega i dalje stalni *trn u tijelu*, kako se izrazio Pavao (2 Kor 12,7). I dalje đavao sije kukolj na polju čovjekove duše (Mt 13,29). I dalje je on poput lava koji, iako svezan, reži i traži koga da proguta (1 Pet 5,8). Ako mu se čovjek svjesno, polusvjesno ili nesvjesno približava, može ga proždrijeti.

Kristovo iskustvo borbe sa silama tame pokazuje da Sotona nije nepobjediv. Čvrsta vjera u Kristovu moć, praćena dubokom molitvom, potvrđena dobrim djelima, nadahnuta Riječju, prosvijetljena Duhom i prožeta postom daje snagu u borbi i vodi do pobjede.

Budući da Sotona postoji kao osobno netjelesno biće obdareno darom razuma koji nadilazi ljudske sposobnosti, koji u svojem djelovanju ne podliježe zakonima vremena, prostora i materije, zato predstavlja veliku opasnost kako za čovjekov život ovdje na zemlji, tako i na nebu. Budući da se Isus dokazano borio protiv Sotone i njegova djelovanja, prenio je na svoje apostole, a preko njih na službenike Crkve, ovlast i moć izgonjenja zlih duhova. Takva praksa Crkve ima svoje utemeljenje u biblijskim tekstovima i službenim stavovima učiteljstva. Činjenica što je takva praksa Crkve postala strana našem vremenu i prostoru, ne i bez sukrivnje same Crkve, ne predstavlja njezino teološko neutemeljenje. Egzorcizam je molitveni sakramental Crkve i dokaz da na kraju *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*.

Izbor proširene literature o egzorcizmu:

- *Rimski obrednik, egzorcizmi i druge prošnje* (Zagreb: 2010.)
- *Zakonik kanonskog prava (ZKP)*, (Zagreb: Glas Koncila, 1996.)
- *Katekizam Katoličke crkve*, izd. Hrvatska biskupska konferencija (Zagreb: Glas Koncila, 1994.)
- KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Epistula Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur*, u: AAS 12 (1985.), 1169-1170.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Christlicher Glaube und Dämonlehre* (Stein am Reihn: Christina Verlag, 1999.)
- KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Naputak o molitvama kojima se od Boga moli ozdravljenje* (Zagreb: KS, 2001.), Dokumenti 126.

- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (Đakovo: UPT, 2002.)
- AMORTH, G., *Egzorcist govori* (Jelsa: 1995.)
- AMORTH, G., *Egzorcisti i psihijatri* (Jelsa: 2005.)
- BAGGIO, M., *Obred* (Split: Verbum, 2011.)
- BENIĆ, D., "Okultne radnje", dipl. rad. (Sarajevo: 2005.)
- BOBAŠ, A., *Rock – glazba i sotonizam* (Zagreb: Teovizija, 1988.)
- BOLOBANIĆ, M., *Kako prepoznati zamke zloga* (Zadar: 2006.)
- EPERSON, R., *Novi svjetski poredak* (Zagreb: Sion, 1997.)
- FUČEK, I., „Suvremeni oblici praznovjerja: horoskop, spiritizam i drugo“, *VĐB 3* (2003.), 183-185.
- GARDET, L., *Mistika* (Zagreb: KS, 1983.)
- GOZZELINO, G., *Tko je uistinu Sotona?* (Split: Crkva u svijetu, 1996.)
- GRBAC, J., „Okultizam – spiritizam – sotonizam“, *Vjesnik đakovačke biskupije* 10 (1996.), 591-598.
- HOFGÄRTNER, I., *Teufel und Dämonen, Zugänge zu einer verdrängten Wirklichkeit* (München: Pfeifer Verlag, 1985.)
- HÜNERMANN, W., *Der Heilige und sein Dämon* (Heidelberg: 1952.)
- JEANGUENIN, G., *Sotona i njegove zamke, egzorcist svjedoči i odgovara na pitanja o demonima, opsjednuću, urocima...* (Split: Verbum, 2010.)
- JELIĆ, J., „Spiritizam“, dipl. rad. (Sarajevo: 2002.)
- JOZIĆ, T., *Porijeklo moralnoga zakona* (Sarajevo: Napredak, 2010.)
- MARČEVIĆ, J., „Anneliese Michel – i zli duhovi?“, *Duh i voda* (Jelsa: 1988.)
- MIZ, R., *Od Boga do sotone, Slobodne crkve, sljedbe i kultovi* (Subotica: 1999.)
- MÜLLER, J., ur., *Demoni među nama? Egzorcist danas* (Đakovo: UPT, 1998.)
- NEWMAN, J. H., *Antikrist – adventske propovijedi* (Zagreb: Sion, 2006.)
- MÜLLER, J., *Proklet, opčinjen, poludio ili nešto drugo?* (Mostar: Ziral, 1998.)
- PECK, S., *Ljudi laži* (Novi Sad: IP Svetovi, 1991.)
- PERIĆ, R., *Isusove sugovornice* (Mostar: Crkva na kamenu, 2010.)
- PERIĆ, R., *Isusovi sugovornici* (Mostar: Crkva na kamenu, 2011.)
- PETERSDORFF, E. von., *Demoni, vještice, spiritisti: sve o postojanju i djelovanju mračnih sila* (Split: Verbum, 2001.)
- POPOVIĆ, J., *Dogmatika Pravoslavne Crkve III.* (Manastir Čelije: 1978.)
- PORCARELLI, A., *Spiritizam – Stvari s onog svijeta – Suočenje sa znanostu i vjerom* (Osijek: UPT, 2000.)
- PSEL, M., *O demonima* (Split: Verbum, 1995.)
- RAGUŽ, I., „Nekoliko misli o praznovjerju u postmodernoj religioznosti“, *VĐB 3* (2003.), 168-170.
- RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., *Teološki rječnik* (Đakovo: 1992.)
- REBIĆ, A., „Rasprava o đavlu“, *BS 4* (1973.), 493-498.
- ROUGEMONT, D. de., *Udio đavla* (Split: Feral Tribune, 1995.)
- SPIRAGO, F., *Čistilište* (Zagreb: Sion, 1996.)
- TOMA AKVINSKI, *Suma protiv pogana* (Zagreb: KS, 1994.)
- TOMIĆ, C., „Zlo, demoni, sotona“, *BS 3* (1976.) 277-284.
- VINKOV, I., *Opsjednutost i egzorcizam* (Zagreb: 2004.)

- VIŠATICKI, K., „(Ne)službena vjerska praksa u Starom zavjetu – gatanje“, *VDB* 3 (2003.), 163-165.
- WENISCH, B., *Satanizam, Crne mise – vjera u demone – kult vještica* (Đakovo: UPT, 1993.)
- ZILLINGEN, P., *Christus und Antichristus, Der Mensch zwischen Engel und Dämonen* (Ulm-Göggingen: St. Raphael Verlag, 1990.)

IZAZOV DUHOVNOG VODSTVA

Drago ŽUPARIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BiH - 71000 SARAJEVO

Sadržaj

Nema sumnje da je duhovno vodstvo dio crkvene tradicije, jedno od povlaštenih sredstva za objektivno poznavanje Božje volje za duhovni napredak i ostvarenje svetosti. Međutim, tijekom vremena ova uspješna praksa bila je zanemarena. Razumijevanje antropologije i sredstava za izgradnju organizma duhovnog života, podjela iskustava, trenutaka razmišljanja i molitva duhovnog vođe, nastaviti će svoj put služenja u vođenju drugih prema savršenstvu. Cilj ovoga članka nije opisati kompleksnost duhovnoga vodstva čime bi se iscrpila tema do kraja, nego nastojati dati svoj doprinos postojanju i važnosti duhovnoga vodstva odgovarajući na pitanje: U čemu se ono sastoji, što je njegov identitet, narav i funkcija? Stoga će manjkati neki podnaslovi koji se odnose na duhovno vodstvo, primjerice: problemi transfera u vođenu osobu ili u duhovnoga vođu, pitanje progressa duhovnog vodstva i duhovnog raspoznavanja i sl.

Ključne riječi: duhovno vodstvo, identitet duhovnog vodstva, duhovni vođa, tehničke i moralne kvalitete duhovnog vođe, vođena osoba.

1. Stvarnost duhovnoga vodstva

Mjerodavni interventi učiteljstva, brojne publikacije i uporna potražnja za osvjetljenjem brojnih pitanja kroz predavanja, radionice i sl., danas ističu potrebu i žurnost za zdravim duhovnim vodstvom. Tijekom posljednjih godina u različitim okružjima došlo je do pojačanog zanimanja za važnost duhovnog vodstva¹ u katoličkim i protestantskim krugovima. Broj ljudi uključenih u duhovno vodstvo, kao vođe ili vođene osobe, daleko je veći u odnosu na prethodno razdoblje. S druge strane, i sam profil osoba je veoma različit: nekoć su gotovo svi koji su tražili duhovno vodstvo bili katolici, sjemeništarci, pripadnici crkvenih redova, a duhovno vodstvo su obavljali uglavnom katolički svećenici. Danas, međutim, to čine i protestanti i katolici, laici muškarci i žene, svećenici,

¹ Usp. Antonio MARTINELLI, *Giovani e direzione spirituale* (Leuman [Torino]: Editrice Elle Di Ci, 1990.), 13.

župnici, pastori, itd.²

Prigodom 75 godina osnutka Papinskog teološkog fakulteta *Teresianuma* u Rimu, u svojem govoru studentima papa Benedikt XVI. je rekao kako treba intenzivirati studij duhovnosti pa je u tom kontekstu preporučio prakticiranje duhovnog vodstva, ne samo onima koji žele slijediti Gospodina izbliza nego i svakome kršćaninu koji hoće odgovorno živjeti vlastito krštenje, tj. novi život u Kristu.³ Drugim riječima „duhovno vodstvo pretpostavlja volju za pokretanje; nema ništa gore od vodstva nagrađivanja u kojem se dobivaju samo utjehe koje se žele primati. Duhovno vodstvo mora odrediti put koji ide izvan onoga što je osoba, ili misli da je. Nije dovoljno ohrabriti, već treba ići k otkrivanju otajstva Boga u osobi: Duh teži za pokretanjem, za prisličenjem Kristu.“⁴ Drugim riječima, duhovno vodstvo se bavi duhovnim rastom onih darova što ih prima ne malen broj ljudi i u službi je onih koji traže pomoć kako bi postigli savršeniji duhovni život.

Iako je duhovno vodstvo veoma korisno, ne bismo od njega trebali očekivati čuda. Neki će možda očekivati od duhovnog vođe da jednom riječju riješi sve njihove probleme; takvi, zapravo, ne traže vođu, nego čudotvorca (*Deus ex machina*), koji može riješiti sve probleme.⁵ U stvari, često očekujemo da drugi riješe naše probleme, koje bismo trebali biti sposobni riješiti sami. Ali, budući da je ljudska narav slaba, dobrohotnu podršku i mudar savjet od nekoga u koga vjerujemo često možemo prihvatiti puno bolje od onoga koga već znamo i prihvaćamo. Moguće je da duhovni vođa/„otac“ nije otkrio ništa što već nismo znali, ali je velika stvar ako nam to pomaže pobijediti naše sumnje i ako krijepi našu velikodušnost u služenju Gospodinu. U mnogim okolnostima, duhovni vođa će otkriti stvari koje prethodno nismo uočili, iako su bile jasne i očite. I to je nesumnjivo velika milost za koju bismo trebali biti zahvalni.

² Neki pak autori govore o krizi duhovnog vodstva (radi se, doduše, o koncu 70-ih godina 20. st.), što vide u različitim faktorima: loša iskustva (npr. zbog dominirajuće i nametnute uloge duhovnoga vođe, primjerice u sjemeništima), tendencija grupne formacije (tj. potreba za ujednačenjem i slobodom), kriza očinstva (tj. odbijanje ideje „oca“), i sl. Usp. Luis M. MENDIZÁBAL, *La direzione spirituale: teoria e pratica* (Bologna: EDB, ²1990.), 8-11.

³ Papin govor od 20. svibnja 2011. god. O presudnoj ulozi duhovnoga vodstva u hodu vjere vidi također *Katolički tjednik*, 18. 1. 2012., 17.

⁴ Carlo Maria MARTINI, „La direzione spirituale nella vita e nel ministero del prete.“ *Relazione al clero della diocesi di Mantova*, 31 Marzo 1982, u: *Sia pace sulle tue mura* (Bologna: 1984.), 28.

⁵ Usp. Maurizio COSTA, *Direzione spirituale e discernimento* (Roma: Edizioni ADP, ²1993.), 93.

2. Što je duhovno vodstvo

Duhovno vodstvo je umijeće koje vodi dušu/osobu od početka duhovnoga života sve do vrhunaca kršćanskog savršenstva. Ono je praktična znanost koja, pod vodstvom nadnaravne mudrosti, primjenjuje teološke principe kršćanskog savršenstva na određeni slučaj. Usmjerenost je na savršenstvo kršćanskoga života i takvo vodstvo treba biti stupnjevito, tj. prema sposobnosti i potrebi duše u danom trenutku. Duhovno vodstvo je interpersonalni proces kojim dvije osobe zajednički rade na produbljenju intimnog i recipročnog odnosa s Bogom. Svrha duhovnog vodstva je razvijanje odnosa između vođene osobe i Boga. Ono, prije svega, pokušava pomoći osobi da se otvori Gospodinu i nadvlada otpore koji se protive Njegovu otajstvu. Udružen rad temelji se na zanosu vođene osobe koja je usmjerena prema većoj stvarnosti, višem životu, većoj punini i intimnosti s Bogom.⁶

Pojam *duhovno* ograničava se na pitanje duše. Ovaj pojam može poticati na radost koju se želi iskusiti, a za kršćane sugerira usmjerenost na samoispitivanje, pozornost prema vlastitoj nutrini, duševnom stanju i moralnom životu, na potrebe drugih i na potrebu borbe za mir i pravdu u svijetu. Riječ *vodstvo* s jedne strane znači kao nešto izvan osobe. Ovaj pojam govori o tome da osoba koja traži put od jedne točke do druge želi razgovarati s nekim tko je taj put već prošao. Pojam također podrazumijeva da međusobna izmjena riječi nije isprazna, tj. bez cilja, nego su potrebne i prikladne za pronalazak rješenja.

Danas nije više moguće ostati kod onoga pristupa kako je duhovno vodstvo poimano u prošlosti: otac-sin, voditelj-vođena osoba. Pomak je uvjetovan napretkom humanističkih znanosti. Suvremena pluralistička kultura mnogo je doprinijela uvažavanju pojma „čovjek“ i važnosti interpersonalne komunikacije. Stavljanjem čovjeka u središte svega, povećan je osjećaj jedinstva ljudske osobe, što ga moderni čovjek ima o sebi: on se više ne osjeća rastrganim između tijela i duše.

Tako polagano dolazimo i do odgovora na pitanje zadaće duhovnog vodstva, koja se sastoji u potpori vjernika kada je u pitanju njegovo svakodnevno življenje vjerskog osjećaja. Za to je potreban dug odgojni proces i razumijevanje stvarnosti, počevši od samoga sebe. Duhovno vodstvo time biva sredstvo i mogućnost da se nauči živjeti svakodnevna

⁶ Usp. William A. BARRY – William J. CONNOLLY, *Pratica della direzione spirituale* (Milano: Edizioni O.R., 1990.), 183-185.

stvarnost vjerskim osjećajem.⁷ Duhovnost nije neki plan koji je došao s neba na čovjeka, na njegov običan život i svakodnevno iskustvo u potrazi za identitetom. Duhovnost se smješta u sferu života; otrgnuti je od života, značilo bi odbaciti duhovno opredjeljenje. Duhovni život čini tkivo svih odnosa. Stoga, nikada neće biti dovoljno naglasiti važnost odrasle osobe u cjelokupnom procesu, pri čemu će uloga njegove osobe i života, kao i način usvajanja, imati odlučujući utjecaj na životnu povijest mlade osobe.

Duhovni vođa pomaže razlučiti djelovanje Duha Svetoga i odgovoriti u potpunosti da se dovrši hod prema punoj kršćanskoj zrelosti.⁸ U tom smislu duhovni otac je „suradnik s Bogom“ (1 Kor 3,9), a duhovno vodstvo postaje stupnjevito umijeće vođenja duše od početka duhovnog života pa sve do njegove dubine i punine. Duhovni otac je nužna pomoć, kako uči tradicija svetaca, na svakom putu prema svetosti.⁹ U duhovnom vodstvu nalazi se osoba koja dobro znade put; njoj vođena osoba otvara svoju dušu da joj bude učitelj, liječnik, prijatelj, dobri pastir za sve ono što je u vezi s Bogom. Ona će pokazati moguće prepreke te predložiti najviše ciljeve unutaršnjeg života i konkretne upute za njegovo ostvarenje. Nadalje, takva osoba uvijek potiče, pomaže otkriti nove vidike te u duši budi potrebu za Bogom, koju uvijek vreba mlakost želeći je ugasiti. S pravom se može reći kako se duhovno vodstvo sastoji u pomoći kršćaninu da otkrije „uši srca“, da razvija taj unutarnji sluh po kojem ulazi u kontakt s Kristovim Duhom, da zadrži živ kontakt po kojemu će se spremno i bezuvjetno dati voditi tamo kamo Duh smjera.

⁷ O duhovnom vodstvu govori i *Katekizam Katoličke crkve*, br. 2690: „Duh Sveti nekim vjernicima daje darove mudrosti, vjere i rasuđivanja u pogledu onog zajedničkog dobra koje je molitva (*duhovno vodstvo*). Muževi i žene koji su time obdareni istinski su poslužitelji žive molitvene predaje.“

⁸ Prema svjedočenju tradicije, duhovno vodstvo je u pravilu potrebno kako bi se postiglo savršenstvo. Sveti Vinko Ferrer u Traktatu o duhovnom životu (*Trattato della vita spirituale*) nije se ustručavao napisati da Isus Krist nikada neće dati svoju milost, bez koje ne možemo ništa učiniti, onome koji ima na raspolaganju čovjeka i koji ga može uputiti, a on tu pomoć bude zanemario ili prezreo, uvjeren da je dostatan sam sebi i da će sam pronaći sve što je korisno za osobno spasenje. Crkva je oduvijek preporučivala poslušnost mudrom i iskusnom vođi.

⁹ Cijeli pastoral treba staviti u perspektivu svetosti. Vrijeme je da se svima na uvjerljiv način ponovno ponudi to „visoko mjerilo“ redovitog kršćanskog života. Putovi svetosti zahvaljuju istinsku i vlastitu pedagogiju svetosti, a unutar te pedagogije odnosi se na tradicionalnu osobnu pomoć, među kojima je duhovno vodstvo. Usp. Ivan Pavao II., *Novo millenio inneunte*, br. 31, Apostolsko pismo episkopatu, kleru i vjernicima na završetku Velikog jubileja godine 2000. (Zagreb: KS, 2001.), 41.

3. Identitet duhovnoga vodstava

Čovjek ima potrebu rasti u spoznaji Božjih stvari, Njegove ljubavi, kao i potrebu za „duhovnošću“, tj. unutarnjim svijetom što ga je Bog postavio po svojoj ljubavi i Riječi. To je put rasta koji treba ostvariti: pred tim zadatkom čovjek je kao dijete koje idu u školu da bi naučilo, usvajajući znanje i upute svojih učitelja. Dakle, treba ići u školu i staviti se pod vodstvo Učitelja duha, koji pomaže bolje razumjeti Božje stvari, kako bi ih upoznalo i zavoljelo. Ali to nije dovoljno! Prije svega potrebno je upoznati samoga sebe. Takvo poznavanje je temelj na kojem će se graditi čitav naš duhovni svijet, milosni i Božji život u nama. Radi se o teškom umijeću! *Ars artium regimen animarum* (Vodstvo duša umijeće je nad umijećima) riječi su pape Grgura I., a sv. Franjo je volio često reći ovu molitvu: „Gospodine daj mi upoznati sebe i tebe.“

Evo, to je svrha duhovnoga vodstva: učiti u školi nekoga učitelja („duhovnoga vođe“), učiti tko smo i što smo, koje su naše sklonosti, naš karakter, naše slabosti, darovi koje smo primili, naši stavovi, itd. Tako ćemo poboljšati kvalitetu svojega bića, kako bi imali čvrste temelje za kasniju izgradnju duhovnoga u sebi. To je posao koji ne možemo sami obaviti. Dakle, tu nastaje potreba „biti vođen“, za one koji stvarno žele ići prema Bogu i punini Njegova kraljevstva. Sve je to ono što se zove „duhovno vodstvo“! Običava se reći da se ne radi o apsolutnoj nužnosti za postizavanje savršenstva, već je potrebno u mjeri za normalan hod prema savršenstvu, a što se ne može zanemariti; u protivnom, zapada se u nepromišljenost.¹⁰

4. Duhovno vodstvo, psihologija, ispovijedanje

Imajući u vidu specifičnost naravi duhovnoga životna, psihologija ne raspolaže adekvatnim sredstvima da nadomjesti duhovno vodstvo. Naprotiv, dobro duhovno vodstvo često pomaže u slučajevima gdje bi se očekivalo da intervenira psihologija, a što opet ne znači da psihologija kao takva ne može dati svoj doprinos duhovnome vodstvu. Suradnja između ove dvije discipline¹¹ tiče se „dijagnoze“, pri čemu duhovni vođa uspijeva

¹⁰ Usp. Leone XIII., *Testem benevolentiae*, u ASS 31 (1889.), 474s.

¹¹ Ako je znanstvena disciplina, traktat o duhovnom vodstvu dio je pastoralne teologije. Cilj duhovnog vodstva je vodstvo vjernika u kršćanskoj praksi. Usp. Raimondo SPIAZZI, „Il metodo della teologia spirituale e i suoi rapporti con la teologia pastorale“, *RiAM* 10 (1965.), 463-476.

sagledati jedinstvenost osobe koju vodi, te je od pomoći duhovnome vođi pri izboru najprikladnijih sredstava da bi se postigao željeni cilj. Dakle, ne radi se o superiornosti ili inferiornosti psihologije ili duhovnoga vodstva, nego o vodstvu osobe koju treba gledati u njezinu psihosomatsko-duhovnom stanju, te treba reći da duhovno vodstvo, koje se zauzima za duhovni život osobe, ne može zanemariti nadležnosti drugih disciplina.¹²

Isto tako bitno je napraviti razliku između duhovnog vodstva i ispovijedanja. Cilj duhovnog vodstva se sastoji u tome da dovede dušu do kršćanskog savršenstva, koje se ostvaruje na različite načine, zavisno od osobe do osobe, pa je stoga nužno da je duhovni vođa učitelj, savjetnik, vodič. Ispovjednik je ponajprije sudac koji ima ovlast na unutarnjem području (*forum internum*), u granicama svoje jurisdikcije i može usko obvezati penitenta. Njegova se temeljna misija sastoji u ime Božje opraštati grijeha. Duhovni vođa, pak, nema jurisdikcije na unutarnjem području; on ne može obvezati osobu koju vodi, osim ako mu nije svojevolarno dala obećanje poslušnosti. Duhovni vođa nema za cilj opraštati grijeha, nego stupnjevito savršenstvo duše u perspektivi svetosti.¹³

Stoga, ako je u pitanju je li potrebno i prikladno da duhovni vođa bude i redovit ispovjednik onoga kojega vodi, odgovor je da nije nužno potrebno, ali može biti prikladno. Ove dvije funkcije su različite i odvojive. Svećenik može biti dobar ispovjednik, ali ne imati potrebnih kvaliteta za posebno upravljanje dušom.¹⁴ Međutim, zbog uske povezanosti službe ispovjednika i duhovnika, zgodno je da ista osoba obavlja obje funkcije kadgod je to moguće. Ovo je zbog toga što se traže određene kvalitete za službu duhovnog vodstva. Također je moguće da u analizi motiva zašto netko želi biti svet, duhovni vođa zatraži pomoć psihologije. Duhovno vodstvo, unatoč tome što koristi teološki rječnik, svjesno je da treba bdjeti nad ispravnim funkcioniranjem i pravom korelacijom drugih jezika (psiholoških, socioloških...) koji interferiraju u oblikovanju osobe.¹⁵

¹² Usp. Joseph STRUŠ, „Direzione spirituale“, *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, I., (Roma: Città Nuova Editrice, ²1992.), 796.

¹³ Usp. M. COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, 100-101.

¹⁴ Govoreći o duhovnom vodstvu, može se reći da je ono *karizma* povezana s crkvenom djelatnošću koja se ne protivi drugima i nema namjeru biti jedinom karizmom. Riječ je o konkretnom djelovanju, premda parcijalnom, unutar cjelokupnog pastoralnog djelovanja. Usp. L. M. MENDIZÁBAL, *La direzione spirituale: teoria e pratica*, 7.

¹⁵ Usp. Severino PAGANI, „Teologia spirituale e direzione spirituale per una scelta vocazionale“, Lorenzo GHIZZONI (ur.), *Direzione spirituale e orientamento vocazionale* (Milano: Edizioni Paoline, ²1993.), 43.

5. Potreba duhovnog vodstva na putu prema Bogu

Milost vam i mir od Boga Oca i Gospodina Isusa Krista! (2 Sol 1,2), piše sv. Pavao kršćanima u Solunu, i nastavlja: Zahvaljivati moramo Bogu uvijek za vas, braćo, kao što dolikuje, jer izvanredno raste vaša vjera i množi se ljubav svakoga od vas prema drugima (2 Sol 1,3). Prvi kršćani su Duhu Svetome pripisivali veliku zaslugu u vodstvu Crkve. Farizeji pak nisu znali voditi izabrani narod jer su zbog svojih grijeha bili bez svjetla, tovarili su sinovima Izraelovim teške terete, što ljude nije približavalo ni dovodilo k Bogu. Isus ih u evanđelju naziva „slijepim vođama“, nesposobnima drugim ukazati na pravi put (usp. Mt 23, 16.24).

Motivi u korist potrebe duhovnog vodstva kreću se oko antropološkog utemeljenja (*locus anthropologicus*). Naime, u susretu s drugim, čovjek susreće sebe samoga. Ima smisla imati duhovnoga vođu samo ako postoji iskrena volja dati se na ozbiljan put prema savršenstvu pod nečijim vodstvom.¹⁶ Suprotno ovome bila bi samo iluzija. Potreba duhovnog vodstva rezultira obično samo ako se na nju gleda kao na pedagogiju vjere (odgoj u vjeri). Ono se smješta u širok prostor potreba, polazeći od zahtjeva za pomoć na putu razlučivanja i svetosti. Suočavajući se pobliže s pitanjem nužnosti duhovnog vodstva, moramo razlikovati slučaj osobe koja poduzima nešto na putu prema savršenstvu, za razliku od osobe koja je već postigla dobar napredak. S obzirom na to da se rast u duhovnom životu sastoji od uređenog i progresivnog puta, teško je misliti da početnici (osobito) mogu poduzeti ovaj put sami. A što se tiče naprednih i savršenih, ne znači uvijek da ne trebaju duhovno vodstvo koje će s vremenom automatski prestati.

Kada treba započeti duhovno vodstvo? Duhovno vodstvo treba započeti čim je osoba definitivno odlučila slijediti put savršenstva i treba dalje nastaviti kroz sve faze tog puta. Iako je istinito da su neke osobe postigle savršenstvo i bez pomoći duhovnoga vođe – dakle, duhovno vodstvo nije apsolutno potrebno – ali je normalno da su se koristile barem

¹⁶ O duhovnom vodstvu je lijepo rekao papa Pio XII.: „Potrebna je još jedna preporuka: da se na duhovnom putu ne pouzdajete previše u sebe, nego jednostavnošću i poučljivo posavjetujte se i pitate za pomoć onoga koji mudrim vodstvom može upravljati vašu dušu, upozoravajući je na opasnosti koje možete susresti, predlažući vam odgovarajuće lijekove, a u svim unutarnjim i vanjskim poteškoćama može vas izravno odvesti i uputiti svaki dan sve više i više na ono savršenstvo na koje vas uporno pozivaju primjeri svetaca u nebu i sigurni učitelji kršćanske askeze. Bez toga mudrog vodstva savjesti, obično je vrlo teško slijediti poticaje Duha Svetoga i božanske milosti“. Vidi: *L'Osservatore Romano*, 13 giugno 2004., 5.

savjetom nekog duhovnog vođe. U redovitoj Božjoj providnosti, duhovno vodstvo bilo koje vrsti moralno je potrebno za nastavljanje kršćanskog savršenstva.

Mora li duhovni vođa biti svećenik? Nije nužno; može biti i đakon, redovnik ili redovnica, laik. Važno je da osoba bude ispravna u svojem učenju, duhovno vrijedna i razumna u odlukama. Međutim, bez oklijevanja može se odgovoriti kako je normalno da duhovni vođa bude svećenik, za što je puno razloga, a među prvima je taj što svećenik ima teološko i praktično znanje potrebno za vodstvo duša. Na drugom mjestu, funkcija duhovnog vođe je usko povezana sa službom ispovjednika. Ali voditelj po sebi ne mora biti ispovjednik, budući da se te dvije uloge ne moraju podudarati. Treći razlog stoji u svećeničkoj milosti, kao i u činjenici što je praksa Crkve izbjegavala bilo koju drugu osobu koja nije svećenik da ulazi u pitanja savjesti.¹⁷

Važno je da se između voditelja i „vođenoga“ stvara određena harmonija, povjerenje i međusobno poštovanje. Uloga duhovnog vođe je veoma važna jer pomaže u duhovnom rastu, podupire i potiče otkrivanje Božjeg plana u vlastitom životu, pomaže ispraviti slabosti i sklonosti. Stoga, ako ne postoji međusobno povjerenje, to se ne bi moglo ostvariti. Često su svećenici u župama vrlo zauzeti i jedva imaju vremena za obavljanje ove usluge dosljedno i točno. Može se dogoditi da tu djelatnost moraju obavljati na štetu svojih pastoralnih aktivnosti, ili se pak pojave drugi interesi koji bi mogli narušiti ili prekinuti odnos, pa je u tom slučaju prikladnije odabrati nekog drugog voditelja. Duhovno vodstvo je dio pastoralnih aktivnosti u Crkvi, što uključuje veliku raznolikost aktivnosti, programa i planova u: župi, zajednici, grupama, itd. Treba imati na umu da je duhovno vodstvo dio cjelokupnog pastoralnog rada; ne zamjenjuje druge čimbenike i nije zamjenjivo drugim čimbenicima.

Ipak je moguće u posebnim slučajevima duhovno vodstvo prepustiti nekoj razboritoj i stručnoj osobi koja nije svećenik.¹⁸ Svećenik prima ovlast za duhovnog vođu od Boga i od Crkve u trenutku svećeničkog ređenja kada mu biva povjerena služba posvećivanja kroz njegovo svećeničko služenje. Vodstvo neke duše na poseban se način

¹⁷ *Codex Juris Canonici* (1917. god.), kan. 530.

¹⁸ U povijesti Crkve ima velik broj svjedočanstava što opravdavaju takvo vodstvo u posebnim okolnostima, npr. vodstvo od eremita u pustinji, prvih monaha koji nisu bili svećenici, sv. Franjo Asiški, sv. Ignacije Lojolski prije svećeničkog ređenja, sv. Katarina Sijenska, sv. Terezija Avilska. Duhovno vodstvo se zatim nastavilo kod zahvata Crkve u tu praksu.

temelji na dvije bitne činjenice: slobodan izbor duhovnog vođe i slobodno prihvaćanje vođe. Dakle, sloboda je važno obilježje duhovnog vodstva. Nikakva ljudska moć ne može obvezati nekoga da prihvati duhovno vodstvo od nekoga nametnutog duhovnika.¹⁹

6. Kome služi duhovno vodstvo

Prije svega svećenicima da što bolje upravljaju ljudskim dušama, a također i vjernicima da se dobro usmjere. Vrijednost svetosti i apostolata laika ovisit će upravo o vrijednosti duhovnog vodstva što ga prakticira svećenik. Duhovni život čovjeka tiče se njegova odnosa s Bogom, svijesti da ga Bog ljubi, spašava po Kristu otkupitelju i da ga posvećuje Duhom Svetim. Stoga, razlika između psihičkog i duhovnog života traži uvažavanje različitih razina života. Psihički i duhovni život u čovjeku nisu u napetosti; naprotiv, dobro funkcioniranje psihičkog života olakšat će duhovni napredak jer se kompletan čovjek usmjerava prema Bogu, kojeg Bog ljubi i spašava takvim kakav jest. Nastankom novih vještina pomoći ljudskoj osobi, zadaće su raspoređene prema vlastitim ulogama. U tom smislu ne povjeravamo se bilo komu, nego osobi koja zaslužuje naše povjerenje. Tako je sv. Pavlu Bog odredio Ananiju da se pokaže pred njim (Dj 9,6-19) i koji će ga ohrabriti na putu obraćenja; Tobiji je bio određen arkandeo Rafael u liku mladića kojeg je Bog zadužio da ga usmjeri i vodi na njegovu dugom putovanju.

Imajući u vidu identitet duhovnog vodstva i gledajući na nj kao na *pomoć*, ulazi se u opasnost shvaćanja da je ono namijenjeno samo onima koji su u potrebi; međutim, ono ima svoju specifičnu namjenu: pomoći bilo kome na putu prema savršenstvu. No, i u ovom slučaju je moguće da, imajući u vidu tako plemenit cilj kao što je svetost, bude nešto pogrešno shvaćeno. U tom smislu duhovno vodstvo doprinosi rasvjetljavanju motiva zbog kojih se netko odlučuje ići putem svetosti i što zapravo znači otkrivanje Božjeg plana. Dakle, radi se o procesu gdje treba pročišćavati motive i pomoći da bolje sazrijevaju.²⁰ Nadalje, riječ je o posebnoj Božjoj milosti, pri čemu možemo računati na osobu koja će nam učinkovito pomoći u našem posvećenju, kojoj možemo potpunim povjerenjem otvoriti svoju nutrinu s osjećajem za ljudsko i nadnaravno. Stoga je velika radost otvoriti svoju intimu da duhovni vođa potiče, otvara

¹⁹ *Codex Juris Canonici* (1983. god.), kan. 252, & 4.

²⁰ Usp. Joseph STRUŠ, „Direzione spirituale“, *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, I., (Roma: Città Nuova Editrice, ²1992.), 795-797.

nove vidike i moli za vođenu osobu, što je posebna milost. U duhovnom vodstvu pronalazimo samoga Krista koji pažljivo sluša i razumije, daje novu snagu i svjetlo za siguran nastavak puta.

7. Potvrda duhovnog vodstva

Integracija vjere i života nije uvijek lakaza one koji žive u prijelaznim razdobljima života, kao što se događa s mladima. Izabrali vlastiti životni stil nije lako onome koji se otvara povijesti i odgovornosti te osjeća brojne pozive i želje. Jedno ponašanje ne može biti nametnuto, nego zatraženo u vidu pomoći. Upravo ovdje ulazimo u područje „duhovnog vodstva“, koje darom savjeta usmjerava i podupire izbor.

Biblijski temelj za ovu djelatnost pronalazimo na brojnim mjestima u Bibliji, gdje Božja riječ poziva različite kategorije ljudi, kao što su: neiskusni (tj. mladi), slabi (tj. posrnuli u grijehu), obični i oni kojima manjka razboritosti, koji trebaju očinski odgoj i savjet mudrog ili pobožnog čovjeka. Evo nekoliko citata: „Jao onima koji su mudri u svojim očima i pametni sami pred sobom!“ (Iz 5,21). „Padne li jedan, drugi će ga podići; a teško jednomu! Ako padne, nema nikoga da ga podigne“ (Prop 4,10). „Obraćaj se uvijek onome tko je mudar i ne odbacuj korisna savjeta“ (Tob 4,18). Apostol Pavao, dozivajući u pamet važnu službu među Solunjanima, naglašava svoju brigu koju ima prema svakom kršćaninu. Pavao je naglasio da je *svakoga* od njih poticao kao otac svoju djecu i zaklinjao da žive dostojno Boga koji ih je pozvao u svoje kraljevstvo (1 Sol 2,7.11-12).²¹ Iz ovih odlomaka vidljivi su biblijski temelji duhovnoga vodstva, koje je usmjereno prema usvajanju Božje riječi i uklanjanju svih zapreka koje mogu biti na putu spremnom i velikodušnom odgovoru s ljudske strane.

Gledajući kroz povijest, s pravom se može reći da je duhovno vodstvo *tipično ljudsko iskustvo*. Kroz povijest filozofske misli mogu se susresti imena ljudi koji su držali ne samo misaone škole već i škole

²¹ Pavlova ljubav prema Korinćanima dolazi do izražaja u riječima: „Jer, da imate u Kristu i deset tisuća učitelja (παιδαγωγούς), ipak ne biste imali više otaca. Ta u Kristu Isusu po Evanđelju ja vas rodih“ (1 Kor 4,15). Tako govoreći, Pavao ne misli na očinstvo u generičkom smislu, već u posebnom i jedinstvenom odnosu prema njima. On ih je rodio i evanđeoski se brinuo za njih. Njih je učinio djecom Božjom i svojom djecom. Vjernike u Korintu Pavao je naučio slijediti Isusa na način kako su vidjeli da on to čini te im je bio poput oca u Kristu. Korinćani najviše duguju Pavlu, pa zato trebaju poslušati njegove upute.

askeze, ljudskog usavršavanja, unutarnjeg spokoja, vladanja nad sobom te škole različitih fizičkih i moralnih disciplina. Spomenimo barem neka imena: Sokrat, Plutarh, Epiktet, Seneka, Marko Aurelije... Svi su oni bili svojevrсни „vodiči“ u potrazi za velikim odgovorima.

Duhovno vodstvo nalazimo u mislima *crkvenih otaca i svetaca*, primjerice: Ambrozija, Jeronima, Augustina, Pelagija, Paulina iz Nole, Benedikta, Franje i Dominika, Ignacija Lojolskog, itd. Crkva je, dakle, od prvih stoljeća preporučivala praksu osobnog duhovnog vodstva kao učinkovito sredstvo za napredovanje u kršćanskom životu.²² Teško bi netko mogao biti sam sebi vodič u nutarnjem životu, jer je često na djelu emocionalna uključenost, nedostatak objektivnosti kojom se sebe gleda, ljubav prema sebi, kao i sklonost prepustiti se onome što se sviđa, a što je inače lakše. Sve to teži zamagliti put koji vodi k Bogu.²³

Dokumenti crkvenog učiteljstva više puta su govorili o ovoj temi potičući praksu duhovnog vodstva, a osuđujući doktrinu koja nije bila naklona ili oprečna.²⁴ U sjemeništima²⁵ i redovničkim institutima duhovno vodstvo se izričito traži.²⁶ Svaki kršćanin u svojoj nutrini osobno je vođen Duhom Božjim, pod čijim utjecajem i vodstvom treba biti „poslušan Očevu glasu“ (LG 41). Papa Pavao VI. u apostolskom nagovoru o evangelizaciji u suvremenom svijetu *Evangelii nuntiandi* potiče na otkrivanje uloge duhovnog vođe ukazujući na dobro duhovnog vodstva.²⁷

²² Papa Leon XIII. u pismu kardinalu Gibbonsu jasno je rekao da je to ono što su uvijek prakticirali sveci svih vremena te da su nepromišljeni oni koji odbacuju ovu doktrinu. Od apostolskih vremena pojavljuje se u Crkvi praksa duhovnog vodstva. Nitko nije dobar sudac u vlastitom slučaju (*Nemo iudex in propria causa*), čak i pod pretpostavkom najveće iskrenosti i dobre vjere.

²³ „Tko želi biti sam, bez podrške učitelja i vodiča, on je kao usamljeno stablo u polju i bez gospodara, čije obilate plodove, još nezrele, beru usputni prolaznici [...]. Kreposna duša, ali osamljena i bez gospodara, je poput zapaljenog ugljena, ali izoliranog, koji se gasi, umjesto da gori“ (Sv. Ivan od Križa).

²⁴ Apostolsko pismo pape Leona XIII. *Testem benevolentiae* (22. siječnja 1899.).

²⁵ Govoreći o brizi za solidniji duhovni odgoj, II. vatikanski koncil je potvrdio tradicionalno naučavanje glede važnosti i vrijednosti duhovnog vodstva. Stoga, kada govori o sjemeništima, kaže kako duhovni odgoj mora biti tijesno povezan, osobito uz pomoć duhovnika (OT 8).

²⁶ Enciklika pape Pia XII. *Menti nostrae* (23. rujna 1950.), o dvanaestoj godini njegova pontifikata.

²⁷ „Nemoguće je opisati koliko dobra čine svećenici koji se u sakramentu pokore i u pastirskom razgovoru pokazuju spremnima za osobno vodstvo putovima Evanđelja, da pojedine osobe utvrđuju u njihovim naporima, pridižu ih ako su pale te im uvijek nenametljivo i spremno pružaju svoju pomoć.“ *Evangelii nuntiandi*, br. 46. (8. 12. 1975. god.).

8. Tehničke kvalitete duhovnog vođe

Ove kvalitete su ponajbolje opisali sv. Terezija Avilska i sv. Ivan od Križa. Tako sv. Terezija tvrdi da dobar duhovnik treba biti učen (vješt), razborit i stručnjak, a sv. Ivan uz te kvalitete naglašava još i vrijednost iskustva²⁸, a evo kako prema J. Aumanu izgledaju tehničke kvalitete.²⁹

- * *Učenost* - i to vrlo široka. Misli se u prvom redu na dobro poznavanje dogmatske teologije, bez koje bi duhovnik bio izložen vjerskim zabludama, te moralne teologije, bez koje ne bi mogao obavljati službu ispovjednika. Duhovni vođa treba dobro poznavati teološku nauku s obzirom na kršćansko savršenstvo, posebno glede pitanja naravi savršenstva i obveze težnje prema njoj, zapreke za savršenstvo i sredstva učinkovita rasta u kreposti. Isto tako trebao bi dobro poznavati psihologiju, različite temperamente i karaktere, utjecaje kojima je podložna osoba te funkciju emocija u životu pojedinca. Nadalje, trebao bi poznavati barem temeljne principe abnormalne psihologije i psihijatrije, kako bi mogao prepoznati mentalni ekvilibrij te živčane ili emocionalne smetnje. Svećenik ima veliku odgovornost pred Bogom ako bi pokušao voditi osobu bez dostatnog znanja. Kada je riječ o psihijatrijskim slučajevima, zbog današnje prevelike razgranitosti i poznavanja mentalnih bolesti, svećenik treba priznati da je na tom području „laik“ i nekompetentan te uputiti profesionalnom psihijatru.
- * *Razboritost* - obuhvaća tri elementa: razboritost u prosuđivanju, jasnoću u savjetovanju, postojanost u poslušnosti. Razboritost omogućava pojedincu ispravno djelovati u danim okolnostima. Duhovno vodstvo se ne odnosi na imaginarne teoretske situacije, već na konkretnu osobu i njezinu situaciju u danom trenutku razvojne duhovne faze. Uloga duhovnog vođe je u prepoznavanju pojedinih okolnosti u tom trenutku i davanju potrebnog savjeta. Govoreći osobi koju vodi, duhovni vođa bi trebao izbjeći bilo koji oblik praznoga i neodređenog govora te se izražavati u konkretnim i jasnim pojmovima.

²⁸ Prema savjetu svetog Ivana od Križa, duša koja hoće napredovati u savršenstvu treba „dobro procijeniti u čije se ruke stavlja, jer kakav je učitelj, takav će biti i učenik, kakav je otac, takav će biti i sin“. I dalje: „Vođa treba biti ne samo učen i mudar, već i iskusan (...). Ako duhovni vođa nema iskustva duhovnog života, nesposoban je voditi duše koje Bog ipak zove, i neće ih niti razumjeti“. Usp. Sv. Ivan od Križa, *Fiamma viva d'amore*, kitica 3.

²⁹ Usp. Jordan AUMANN, *Teologia spirituale* (Roma: Edizioni Dehoniane, 1990.), 451-455.

Također duhovni vođa treba paziti da ne padne pod utjecaj određene osobe.

- * *Iskustvo* - dragocjena je kvaliteta dobrog duhovnog vođe. Iako nema dovoljno razboritosti, može ju nadomjestiti iskustvo koje ne mora nužno biti vlastito. Samo osobno iskustvo nije dovoljno duhovnom vođi da bude kompetentan, jer puno je različitih putova kojima Duh Sveti može dovesti osobu do svetosti. Primjerice, kod nekih osoba se nešto postiže samo dobrotom a kod drugih čvrstoćom. Velika bi pogreška bila da duhovni vođa nastoji svakoga dovesti do cilja izlažući mu osobno vlastito iskustvo. Ne misliti da postoji različitost božanskih darova i mnogostrukost putova prema savršenstvu i uz to truditi se svima predložiti isti put, duhovni vođa bi mogao postati zapreka djelovanju milosti u duši.

9. Moralne kvalitete duhovnoga vođe

Ako netko ne nađe dobrog duhovnog vođu, to ne znači da ne može postići savršenstvo. Ako osoba zaista žarko želi posvećenje i surađuje s milostima koje Bog daje, neće manjkati potrebna svetost. Takva duša bi mogla postići savršenstvo i bez duhovnog vođe jer nije duhovnik koji čini svetim; svetost je bitno plod Božjeg djela i suradnje duše.³⁰ Duhovni vođa prije svega treba biti vođen ljubavlju kako bi tražio dobro drugih a ne vlastiti interes. On je, dakle, duhovnik odgojitelj, kojemu je uzor Isus Krist, strpljivi odgojitelj apostola. Duhovnikova prvotna uloga je pomoći osobi u pronalasku i vršenju volje Božje.³¹ Njegova je uloga dovesti osobu do samostalnog razlučivanja duhovnih poticaja i donošenja pravih odluka. Iz toga proizlazi da duhovnik treba biti u razgovoru jednostavan, ponizan te nadasve čovjek molitve, ne namećući svoj izbor, nego osvjetljivati put za osobnu odluku i suradnju s milošću.³²

- * *Svetost*.³³ Ona treba biti kristocentrična i usmjerena prema slavi Božjoj. Duhovni vođa treba biti veoma svjestan svojega Božjeg sinovstva u smislu da vidi Boga kao Oca koji ljubi. Isto tako treba

³⁰ Usp. J. AUMANN, *Teologia spirituale*, 455-458.

³¹ Usp. „Direction Spirituelle“ u: *Dictionnaire de Spiritualité* 3, (Paris: Beauchesne, 1957.).

³² Usp. Roko PRKAČIN, „Značenje i uloga duhovnog vodstva u Crkvi“, *Obnovljeni život* 57 (2002.), 121-139.

³³ Na ovoj kvaliteti veoma inzistira sv. Ivan od Križa. Usp. S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva d'amore*, kitica 3.

razvijati pobožnost prema BDM te praktimirati sabranost i distancirati se od svjetovnih stvari. Vlastita doživljenost Boga i Njegovih stvari omogućuje mu shvatiti da mu to ni jedna znanost ne može dati.

- * *Revnost za posvećenje duša.* Radi se o naravnoj posljedici pobožnosti duhovnoga vođe, jer ljubav prema Bogu tjera na rad za proširenje Njegova kraljevstva u dušama, a ljubav za te duše potiče misao na posvećenje drugih. To je ta revnost koja je i sv. Pavla poticala da sve podnese i ne postavi nikakve zapreke Kristovoj Radosnoj vijesti.
- * *Poniznost.* Poniznost privlači osobe, a oholost odbija. Bog se opire oholima i daje milost poniznima: ne imati povjerenje samo u sebe kada se susretne s nekim poteškoćama. Poniznost omogućuje duhovnom vođi učiti, razmatrati i savjetovati se s osobama učenijim od sebe. U tom slučaju će izbjeći mnoge pogreške i smetenosti koje inače imaju oholi i samodostatni. I u ovome duhovni vođa se treba ugledati u Krista, koji se definirao blagim i poniznim srcem, tražeći samo slavu Božju.
- * *Nesebičnost.* Naposljetku, duhovnom vođi treba biti svojstveno dobro drugih, tj. ne tražiti osobe da bi ih vodio iz nekoga osobnog zadovoljstva, već samo da bi im pomogao i priveo k Bogu. Sveti Augustin je rekao da oni koji privode ovce Kristu kao da su njihove vlastite a ne Kristove, pokazuju da više ljube sebe nego li Gospodina. Zahvaljujući upravo nesebičnoj ljubavi, duhovni vođa nadvladava tolika iskušenja koja bi mogla prerasti u oholost i osjetilnu ljubav.

10. Dužnosti duhovnog vođe

Nije nakana izgraditi drugu osobu po vlastitoj mjeri, na svoju sliku, nego u Kristovu naučavanju pronaći znakove Božje volje kao i put koji bolje odgovara osobnom pozivu. Duhovni vođa treba uvijek gledati pozitivne znakove te imati na umu da nikada neće postići cilj bez konstantnog rada na ispravljanju negativnog. Taj popravak se odnosi na moralne, psihološke i temperamentne nedostatke vođene osobe. On će se truditi oko popravljavanja naglosti, nestalnosti, površnosti, obuzdavanja hirovitosti i krivih stavova, obvezujući vođenu osobu da ide ozbiljno i pravilno kroz život, ne dajući prostora sumnji i krivudanju. Nema sumnje da je duhovno vodstvo odnos između subjekata s različitim ovlastima i odgovornostima, iako je taj odnos ponekad prilično autoritaran, ali s najboljim razlozima i namjerama. Konačna svrha je uvijek jasna: punina

života u Kristu, prema čemu treba rasti i bivati sve zreliji, pa se u tom kontekstu takva pomoć pokazuje veoma potrebnom. Odbaciti takvu ponudu, značilo bi stavljati prepreke spasenju.³⁴

U tom kontekstu dužnosti duhovnoga vođe mogle bi se svesti na ovo: *poznavati osobu kojom upravlja* (poznavanje karaktera, temperamenta, dobre i zle sklonosti, mane, ukuse, simpatije i antipatije, sposobnost i snagu); *poučiti* osobu svojim vodstvom samo kada je to potrebno. Ako duhovni vođa želi dominirati osobom i traži od nje da dolazi po nepotrebne savjete ili odluke, subjekt će postati sve slabiji, manje sposoban i ovisniji o vođi; *ohrabriti* (riječ je o poticaju, ohrabrenju, ulijevanju optimizma koji se temelji na pouzdanju u Boga); *kontrolirati duhovni život osobe koju vodi* (vođena osoba će činiti važne korake samo uz pristanak duhovnog vođe, a vodstvo bi trebalo ograničiti na one stvari koje se tiču rasta prema savršenstvu). Osoba koja tek započinje put duhovnoga vodstva, nalazi se u situaciji putnika koji je sam započeo svoj put, ali sada ima potrebu izmijeniti iskustva i živjeti punijim kršćanskim životom, na čijem putu treba pomoć; *ispravljati pogreške* (popraviti manu i ići dalje, tj. tražiti lijeka predispozicijama na grijeh koji je prisutan u osobi.); *upravljati stupnjevit* i prikladno stupnju kreposti duše i njezinu temperamentu te dobi i životnim okolnostima. Ako vodstvo nadilazi potrebe i mogućnosti osobe, ona će zapasti u malodušje i klonulost jer je od nje traženo više no što može dati. Ako je vođena osoba naprednija od načina vodstva, osjećat će se da su joj „krila slomljena“ i neće moći letjeti prema Bogu. Zato duhovni vođa treba vidjeti koje su potrebe duše u danom trenutku; *tajnost* (mnoge stvari se tiču *forum internum*, ali i zbog same službe duhovnog vođe potrebno je držati diskreciju).

11. Kvalitete vođene osobe

Budući da vođena osoba ne zahtijeva posebnu „profesionalnu“ kompetenciju, ona treba prihvaćati duhovno vodstvo koje ima u vidu rasti u onome što Bog hoće od nje. Temeljne kvalitete osobe koja biva vođena, u odnosu na voditelja su: poštovanje, povjerenje i nadnaravna ljubav.³⁵ Glede *poštovanja* treba reći da u voditelju ne treba gledati samo čovjeka

³⁴ „A vi ste tijelo Kristovo i, pojedinačno, udovi. I neke postavi Bog u Crkvi: prvo za apostole, drugo za proroke, treće za učitelje; onda čudesa, onda dari liječenja; zbrinjavanja, upravljanja, razni jezici. Zar su svi apostoli? Zar svi proroci? Zar svi učitelji? Zar svi čudotvorci?“ (1 Kor 12,27-29).

³⁵ Usp. J. AUMANN, *Teologia spirituale*, 464-465.

koji ima određene kvalitete, već i Kristova predstavnika. Uz moguće mane na naravnoj razini, u njemu treba gledati osobu koja vodi kroz duhovni život. *Povjerenje* prema duhovnom vođi treba biti apsolutno: strah i neugodan osjećaj onemogućuju učinkovito duhovno vodstvo. Jednom stečeno iskreno povjerenje prema voditelju, obično prerasta u pravu ljubav prema njemu. Ovo je ujedno i jedan od najdelikatnijih problema u odnosu između voditelja i vođene osobe. Međutim, nema nikakve opasnosti ako ta ljubav ostane na *nadnaravnom nivou*.

12. Postojanost, iskrenost i poslušnost vođene osobe

Budući da se duhovno vodstvo tiče dviju osoba, njezin uspjeh ne zavisi samo od potrebnih kvaliteta duhovnog vođe. Postoje točno određena svojstva koja se traže od osobe koja prima duhovno vodstvo, a ona izviru iz naravi samog duhovnog vodstva, a potom iz odnosa vođene osobe. Tako duhovno vodstvo ne može imati uspjeha ako vođena osoba nema sljedeće kvalitete: *postojanost, iskrenost, poslušnost*.

Duhovno vodstvo ne može biti sporadično ili diskontinuirano, nego će korak po korak pratiti uspone i padove vođene osobe. *Postojanost*, čak i u poteškoćama kada je, primjerice, vrijeme kratko zbog nekog važnog posla. Bog nagrađuje ovaj trud novim svjetlom i milošću. Neki put su problemi unutarnje naravi: lijenost, oholost, obeshrabrenje jer stvari krenu krivo, jer nema uspjeha u onom što je predloženo. Upravo je to trenutak kada najviše treba bratski razgovor ili ispovijed, iz kojih će se izaći s više nade i radosti, s novim poticajima za napredak. U kontinuitetu duhovnog vodstva, u kojem se duša kalupi, malo po malo kroz pobjede i poraze, Duh Sveti gradi zdanje svetosti.

Osim dosljednosti, bitna je *iskrenost*. Uvijek treba početi s onim što je najvažnije, možda baš s onim što najviše košta. Plodovi mogu uslijediti nešto kasnije zbog nejasne slike o tome što nam se događa, kakvi smo mi zapravo, ili zbog toga što smo se zaustavili na slučajnim stvarima, konturama, ne dopirući do bitnoga. Traži se iskrenost bez pretjerivanja i polovične istine: stvari treba nazvati pravim imenom ne želeći ih prekriti eufemizmom.

Uvjet za duhovne plodove je također i *poslušnost*. Poslušni gubavci iz evanđelja (Lk 17,12s), kao da su već bili oprani, došli su se predstaviti svećenicima kako im je Isus naredio. I apostoli su bili poslušni i pokrenuli se kada im je Gospodin rekao da urade nešto i nahrane brojno mnoštvo

koje je išlo za Isusom (Mt 14,16; Mk 6,37; Lk 9,13) iako su znali da imaju premalo hrane. Petar je također bio poslušan pri bacanju mreže (Lk 5,4) unatoč prethodnom neuspjehu i nezgodnom trenutku.³⁶ Tvrdoglavac neće moći biti poslušan niti prihvatiti neku drugu ideju od one koju je već čuo ili što je već iskusio. Oholica je nesposoban poslušati, jer za učenje i osluškivanje onoga tko pomaže potrebno je biti uvjeren u svoju malenost u mnogim vidovima duhovnog života.

Zaključak

U ovom članku nastojao sam uputiti na pastoralnu stvarnost koja se zove duhovno vodstvo i u čemu se ono sastoji. Temeljni čimbenik u duhovnom vodstvu je duhovni vođa, ali čime se također osigurava temeljna i nezamjenjiva uloga rezervirana Duhu Svetom, te razjašnjava uloga pripisana čovjeku koji obavlja ulogu duhovnog vođe. U tom smislu, jedna od najvećih milosti koja se može dobiti je imati nekoga tko će usmjeriti na putu unutaršnjeg života.

Gledano pod vidom vlastitog značenja, duhovno vodstvo izražava interes, želju i zauzetost prema svetosti. Ako se promatra pod vidom protagonista, ono je put u kojem sudjeluje vođena osoba koja se zauzima za savršenstvo, duhovni vođa/duhovnik koji pomaže napredovati na tom putu te Duh Sveti koji učinkovito upravlja, vodi i animira osobu. U kontekstu poslanja Crkve, duhovno vodstvo je izraz duhovne brige za osobu koju je sam Bog nekome povjerio. Duhovno vodstvo, smješteno u sferu duhovne teologije, treba imati povlašteno mjesto u pastoralnoj teologiji zbog toga što je ono po svojoj naravi umijeće vođenja osobe do punine kršćanskog savršenstva.

Budući da se duhovno vodstvo tiče najdelikatnijih i najintimnijih dinamizama kršćanskog života, ono zahtijeva duboko poštovanje osoba, obostranu diskreciju i kompetentnost. Sve što se tiče savjesti, ostaje tajna, ako sama osoba to ne otkrije. Upravo takav postupak i diskrecija, pomažu međusobnom povjerenju i svojevrsnom očitovanju savjesti. Odnos između duhovnoga vođe i vođene osobe je svojevrsan pedagoški put koji se ostvaruje prvenstveno duhovnim dijalogom u dinamičkoj i evolutivnoj perspektivi. Duhovno vodstvo nije običan razgovor, već razgovor s određenim stručnjakom različitih disciplina, kako bi osoba mogla dobiti

³⁶ Sveti Pavao se također dao voditi. Njegova snažna osobnost poslužila mu je da bude poslušan. Suputnici su ga odveli u Damask, a zatim ga je Ananija posjetio, i tamo je postao sposoban boriti se za Gospodina. Usp. Dj 9,1-19.

odgovor i riješiti svoju specifičnu situaciju. Ono je ujedno i duhovno iskustvo, odgoj za slobodu, za duhovno raspoznavanje i poučljivost prema Duhu Svetome. Na tom putu postoji početak, etape, progresivan rast i kvalitativan skok. Uvijek treba imati na umu, što je sasvim naravno, da se duhovno vodstvo oblikuje različito, prema vremenu, psihološkoj i osobito duhovnoj situaciji pojedinca koji ga traži. Time će obojica, sa svojim specifičnostima, sve više rasti u svjetlu Duha Svetoga, koji je unutarnji Učitelj.

1. ŽIVOTOPIS

Tomislav JOŽIĆ rođen je 1942. god. u Koraću, općina Bosanski Brod. Nakon osnovnog školovanja u mjestu rođenja i u Derventi, završava u Dubrovniku klasičnu gimnaziju 1962. godine te iste godine upisuje Filozofsko-teološki studij u Đakovu. Za svećenika Vrhbosanske nadbiskupije zaređen je 1968. i do 1972. god. obavlja kapelansku službu, kada započinje postdiplomski studij teološke etike (moralne teologije) u Rimu, *Accademia Alfonsiana*, na kojoj kao profesor djeluje i Bernhard Häring. Studij okončava 1977. god. tezom o povijesnom pregledu obiteljskog etosa (*Fenomenologia dell'ethos familiare in Bosnia*), koju je objavila Kršćanska sadašnjost u Zagrebu pod naslovom *Obiteljski moral u Bosni*, u nizu *Teološki radovi* br. 26.

Po povratku iz Rima 1977. godine ujesen te godine odmah preuzima predavanja svih kolegija teološke etike na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji (sada Katolički bogoslovni fakultet). U tome su mu se kasnije alternativno pridružili jedno kraće vrijeme dr. Tončo Komadina iz Mostara i dr. Miljenko Aničić iz Banja Luke.

U međuvremenu bavio se i pastoralnim radom, a obnašao je i rektorsku službu Teologije od 1983. do 1986. godine, dok još nije bila odvojena od Bogoslovije kao odgojnog zavoda. U više navrata imenovan je članom Vijeća za obitelj i Vijeća za kler pri Biskupskoj konferenciji (ondašnje) Jugoslavije (BKJ) sa sjedištem u Zagrebu dajući time spomenutim vijećima svoj doprinos u ime Vrhbosanske nadbiskupije.

Dakako, i dalje je pratio teološka pitanja, osobito iz etičkog područja, pa je tako bio u inicijativnom odboru, potom i u upravi, za formiranje Bioetičkog društva u BiH, koje je osnovano 2006. god. Društvo je organiziralo nekoliko simpozija s objavljenim zbornicima radova. Uz spomenute knjige o povijesti obiteljskog morala u Bosni, autor je knjiga: *Društvena teološka etika, Na tragovima odgovornosti, Porijeklo moralnoga zakona*, kao i brojnih radova objavljenih u raznim časopisima ili zbornicima. Čest je sudionik i predavač na simpozijima, tribinama i sličnim susretima. Višegodišnji je član uredništva časopisa *Vrhbosnensia* KBF-a u Sarajevu.

2. BIBLIOGRAFIJA

1. Knjige

1. *Obiteljski moral u Bosni* (Zagreb: KS, 1995.). Radi se o prijevodu doktorske disertacije: „Fenomenologia dell’ethos familiare in Bosnia“ (Roma: Accademia Alfonsiana, 1977.).
2. *Na tragovima odgovornosti*. Radovi 3 (članci). (Sarajevo: VKT, 2000.).
3. *Društvena teološka etika*. Priručnici 3 (Sarajevo: VKT, 2000.).
4. *Porijeklo moralnoga zakona*. Dijaloške teme 2 (Sarajevo: Napredak, 2010.).
5. *Volim ljude. Spomen na mons. Marka Josipovića*. Božo ODOBAŠIĆ – Franjo TOPIĆ - Tomislav JOZIĆ (ur.). (Sarajevo: Vrhbosanska nadbiskupija - HKD Napredak, 2010.).

2. Članci (Vidi članke u knjizi *Na tragovima odgovornosti* (NT) (gore knjige br. 2)

1. „‘Situacija’ – novi etički model?“, *Crkva u svijetu* (1993.), 32-39; (NT, 21-30, „‘Situacija’ kao etički zakon“).
2. „Ustrojstvo i moral novog Katekizma“, *Crkva u svijetu* (1993.), 469-477; (NT, 31-41, „‘Biti sretan’ prema novom Katekizmu“).
3. „Tridentinum, Veritatis splendor i obnova morala. Kako nastaju priručnici?“, *Crkva u svijetu* (1995.), 70-80; (NT, 9-20, „Pitanje formulirane etike“).
4. „Agresivnost i odgovornost“, Marko JOSIPOVIĆ – Mato ZOVKIĆ (ur.), *Crtajte granice ne precrtajte ljude* (Sarajevo-Bol: VVTŠ, 1995.), 275-289; (NT, 203-217).
5. „‘Liber’- beskompromisni branitelj morala“, Marko JOSIPOVIĆ – Mato ZOVKIĆ (ur.), *Život u službi riječi-Čedomil Čekada* (Sarajevo: VKT, 1997.), 215-232; (NT, 96-114, „‘Legijom sotone’ protiv morala“).
6. „Vrijeme praštanja i pomirenja“, *Vrhbosnensia* 1 (1997.), 53-66; (NT, 218-233, „Etičke pretpostavke mira“); kao i u: Božo VULETA (ur.), *Praštanje* (Split-Sinj 1995.), 147-158 s većim pogreškama.
7. „Marko Jozinović (1920-1994). Profesor teologije i nadbiskup vrhbosanski“, *Vrhbosnensia* 1 (1997.), 319-324.

8. „Sarajevski susret mira“, Ivo TOMAŠEVIĆ – Tomo VUKŠIĆ (ur.), *Papa u Sarajevu* (Sarajevo: Vrhbosanski ordinarijat, 1997.), 199-208; (NT, 234-243).
9. „Kloniranje ili ‘molekularna teologija’“, *Vrhbosnensia* 2 (1998.), 121-133; (NT, 158-169).
10. „Vjera i razum. Moralni aspekti enciklike Fides et ratio“, *Vrhbosnensia* 2 (1998.), 299-311; (NT, 42-54, „Vjera i razum – putovi do istine“).
11. „Neka osjetljiva pitanja sakramenta pomirenja“, *Vrhbosnensia* 2 (1998.), 265-274.
12. „Okolnosti i sadržaj enciklike ‘Fides et ratio’“, *Vrhbosnensia* 3 (1999.), 297-300.
13. „Moralne teme Stadlerovih poslanica“, Pavo JURIŠIĆ (ur.), *Josip Stadler. Život i djelo*, (Sarajevo: VKT, 1999.), 615-629; (NT, 79-95).
14. „Moralna bračna problematika pred izazovima današnjeg vremena“, *Bogoslovska smotra* 69 (1999.), 367-390; (NT, 115-134, „Obitelj u okruženju lažne slobode“).
15. „Politika velikih koraka izvan puta“, NT, 193-202; (skraćeno u: *Vrhbosna*, 3 [1999.], 386-390; + tribina 3. 5. 1999., „Etika i politika“).
16. „Dostojanstvo ljudske osobe i temeljna ljudska prava kod suvremenih katoličkih teologa“, Velimir BLAŽEVIĆ (ur.), *Ljudska prava i Katolička crkva* (Sarajevo: Pravni centar, 2000.), 27-47; (NT, 55-75, „Ljudska prava u novijoj teologiji“).
17. „Opasnosti i izazovi suvremenoj obitelji. Osvrt na stanje u BiH i Hrvatskoj“, *Vrhbosnensia* 4 (2000.), 75-99; (NT, 135-157).
18. „Ekološka prava i etička odgovornost“, Božo VULETA – Ante VUČKOVIĆ (ur.), *Odgovornost za život* (Split: Franjevački Institut za kulturu mira, 2000.), 131-142; (NT, 170-180).
19. „Povratak ‘politici’ Evanđelja“, NT, 183-192.
20. „Poduzetništvo i socijalni nauk Crkve“, NT, 244-249.
21. „Vjera između kulture i morala“, *Vrhbosnensia* 5 (2001.), 95-108.
22. „Novi katekizam-simfonija vjere“, *Katolički tjednik* 8. 12. 2002., 32 (uredništvo skratilo).
23. „Ako želiš mir, spremaj rat“, Vladimir DUGALIĆ (ur.), *Spe et labore* (Đakovo: Teologija u Đakovu, 2003.), 423-437.

24. „Kulturalni modeli kao izazov vjeri, refleksije uz knjigu: R. Hafizović, Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom“, *Vrhbosnensia* 7 (2003.), 184-194.
25. „Politička kultura (uz Doktrinalnu notu)“, *Katolički tjednik* 2. 3. 2003., 32-33.
26. „Hrvatske tradicijske vrednote“, Josip GRBAC (ur.), *Kršćanska i/li univerzalna etika* (Pazin: Teologija u Rijeci, 2003.), 73-88.
27. „Studij moralne teologije na Vrhbosanskoj katoličkoj teologiji 1892/93-2002/03“, *Vrhbosnensia* 8 (2004.), 207-219.
28. „Idi u Bosnu i umri“, *Katolički tjednik* 3. 10. 2004., 13.
29. „Sekularizacija“, *Vrhbosnensia* 8 (2004.), 323-335.
30. „Religijski fenomen i zloporabe“, Marko KARAMATIĆ – Miron SIKIRIĆ - Ivan ŠARČEVIĆ (ur.), *Magister interpresque legis Ecclesiae* (Sarajevo: Franjevačka teologija, 2006.), 277-293.
31. „Jozo Tomić (1920-2006)“, *Katolički tjednik* 29. 1. 2006., 41.
32. „Znanost i etika“, *Vrhbosnensia* 10 (2006.), 263-277.
33. „Etički aspekti transplantacije“, Marko JOSIPOVIĆ – Božo ODOBAŠIĆ – Franjo TOPIĆ (ur.), *U službi Riječi i Božjega naroda* (Sarajevo: VKT, 2007.), 771-787.
34. „Bioetičke postavke transplantacije. Stajališta katoličke etike, Bioethical postulates for transplantation. Stands of Catholic theology ethics“, *Bosnian Medical Association, BIMA journal*, Sarajevo, 9-10 (2007.), 68-81 (hrvatski i engleski skraćeni tekst prema: „Etički aspekti transplantacije“, vidi gore br. 34).
35. „Etički status embrija“, Velimir VALJAN (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije* (Sarajevo: BD BiH, 2007.), 231-244.
36. „Obitelj i prokreacija u bioetičkom vrednovanju“, *Vrhbosnensia* 11 (2007.), 61-69.
37. „Diktatura relativizma“, *Vrhbosnensia* 11 (2007.), 211-223.
38. „Bioetika, šansa za opstanak“, M. JUREŠIĆ - M. T. VUKOVIĆ (ur.), *Hrvatski narodni godišnjak 2008.*, (Sarajevo: Napredak, 2007.), 87-96.
39. „Četrdeset godina 'Humanae vitae'“, *Katolički tjednik* 8. 12. 2008., 8-9.
40. „Oko 'Humanae vitae'- četrdeset godina“, *Vrhbosnensia* 12 (2008.), 365-379.
41. „Zašto je Crkva protiv umjetne oplodnje?“, *Katolički tjednik* 22. 7. 2009., 16-17.

42. „Kultura života“, Velimir VALJAN (ur.), *Integrativna bioetika i interkulturalnost* (Sarajevo: BD BiH, 2009.), 109-120.
43. „Osnivanje i temeljna programska zadaća Bioetičkog društva u BiH“, *Motrišta*, MH, Mostar, 47-48 (2009.), 84-88.
44. „Biogeneza: evolucija, stvaranje ili...?“, *Vrhbosnensia* 13 (2009.), 279-284, te u: *Akademija nauka i umjetnosti BIH, Darwin danas* (Sarajevo: 2010.), 125-132.
45. „Tko kontrolira kontrolora? Etičko pitanje korupcije“, *Vrhbosnensia* 15 (2011.), 197-209.
46. „Biotehnologija – pozornica dobra i zla“, Velimir VALJAN (ur.), *Integrativna bioetika pred izazovima biotehnologije* (Sarajevo: BD BiH, 2012.), 121-133.

3. Recenzije

1. S. SIROVEC, *Katoličko moralno bogoslovlje, Župa sv. I. Krstitelja*, Zagreb 1995., *Crkva u svijetu* 30 (1995.), 332-335.
2. „Ekološki iskorak za opstanak“, Božo VULETA – Ante VUČKOVIĆ (ur.), *Odgovornost za život*, Split 2000., *Vrhbosnensia* 4 (2000.), 359-362.
3. „Je li moguće oprostiti?“, P. IDE, *E' possibile perdonare?*, ed. Ancora, Milano 1997., *Vrhbosnensia* 7 (2003.), 514-516.
4. „Etičko vrednovanje zahvata u život i zdravlje“, Velimir VALJAN, *Bioetika*, Svjetlo riječi, Sarajevo-Zagreb 2004., *Vrhbosnensia* 8 (2004.), 248-252.
5. „Temeljna pitanja morala“, Marinko PERKOVIĆ, *Temelji teološke etike*, Priručnici 4, VKT, Sarajevo 2000., *Vrhbosnensia* 8 (2004.), 455-456.
6. „Spolnost između tabua i banaliziranja“, Velimir VALJAN, *Moral spolnosti, braka i obitelji*, Svjetlo riječi, Sarajevo 2002., *Vrhbosnensia* 9 (2005.), 205-207.
7. „Knjiga Sentencija ponovno u teologiji“, M. ZADRANIN, *Abstractiones de Libro Sententiarum (13./14. st.)*, priredio M. BIŠKUP, KS, Zagreb 2006., *Vrhbosnensia* 10 (2006.), 347-348.
8. „Znanost u Pandorinoj kutiji“, A. ČOVIĆ, *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Pergamena, Zagreb 2004., *Vrhbosnensia* 11 (2007.), 416-417.
9. „Od bioetičkih pitanja do knjige“, NADA GOSIĆ, *Bioetika in vivo*, Pergamena, Zagreb 2005., *Vrhbosnensia* 11 (2007.), 418-419.

10. „Bioetika – umijeće opstanka,“ V. R. POTTER, *Bioetika. Most prema budućnosti*, Medicinski fakultet u Rijeci, Rijeka 2007., *Vrhbosnensia* 11 (2007.), 419-422.
11. „Etos u politici – Küng i Stepinac“, H. KÜNG, *Svjetski ethos za svjetsku politiku*, Intercon, Zagreb 2007., *Vrhbosnensia* 12 (2008.), 216-218.
12. „Etos u gospodarstvu“, H. KÜNG, *Svjetski ethos za svjetsko gospodarstvo*, Intercon, Zagreb 2007., *Vrhbosnensia* 12 (2008.), 218-221.
13. „Biotički izazovi I“, Velimir VALJAN (ur.), *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije*, zbornik, BD, Sarajevo 2007., *Vrhbosnensia* 13 (2009.), 302-304 (suautor: Verica Mišanović).
14. „Bioetički izazovi II“, Velimir VALJAN (ur.), *Integrativna bioetika i interkulturalnost*, zbornik, BD, Sarajevo 2009., *Vrhbosnensia* 13 (2009.), 304-306 (suautor: Verica Mišanović).
15. „Duhovni cvijet Sarajeva“, S. BULJAN, *Dragulj Srca Isusova*, Zagreb 2010, *Katolički tjednik* 17. 3. 2010., 33.
16. „Temeljno ljudsko pravo“, Stanko LASIĆ, *Pravo na rođenje u učenju Crkve*, Centar za bioetiku DI / Tonimir, Zagreb 2009., *Vrhbosnensia* 15 (2011.), 462-466.
17. „Kandija iz ‘Uskog polja’“, S. MIŠURA, *Biser Uskoplja*, Klub Bugojanaca Zagreb, Zagreb 2011., *Vrhbosnensia* 16 (2012.), 236-239.
18. „Smrt ili život: ‘Ja dobivam u svakom slučaju’“, Božo ODOBAŠIĆ – Franjo TOPIĆ - T. JOZIĆ (ur.), *Volim ljude, Spomen na mons. Marka Josipovića*, Vrhbos. nadbiskupija/Napredak, Sarajevo 2010. *Vrhbosnensia* 16 (2012.), 222-225.
19. „120 godina teološkoga studija“, Darko TOMAŠEVIĆ (ur.), *120. obljetnica Bogoslovlje*, KBF, Sarajevo 2011., *Vrhbosnensia* 16 (2012.), 504-507.

SADRŽAJ

Predgovor	5
Marinko PERKOVIĆ	
<i>Moralnost i duhovnost</i>	9
Velimir VALJAN	
<i>Socijalni nauk Crkve u 19. i 20. stoljeću:</i>	
<i>Moralno-teološki vid</i>	25
Stanko LASIĆ	
<i>O nepovredivosti ljudskog života prije rođenja prema učenju</i>	
<i>bl. Ivana Pavla II.</i>	37
Zorica MAROS	
<i>Etička vrijednost oprosta kao iskustva Božje ljubavi u</i>	
<i>Starom zavjetu</i>	59
Ante KOMADINA	
<i>Čuvstveni i spolni odgoj osoba s posebnim potrebama</i>	
<i>u skladu s kršćanskim čudorednim načelima</i>	89
Ljubomir BERBEROVIĆ	
<i>Bioetika i genetičko inženjerstvo: Paul Berg</i>	111
Luka TOMAŠEVIĆ	
<i>Znanstveno istraživanje između etike života i principa opreznosti</i>	125
Mato ZOVKIĆ	
<i>Pavlove smjernice kršćanskim obiteljima u grčko-rimskom</i>	
<i>socijalnom okruženju</i>	157
Božo ODOBAŠIĆ	
<i>Od iskustva nepravde do spoznaje pravde:</i>	
<i>Pravedni Bog i socijalna nepravda u Bibliji SZ</i>	183
Ilija ČABRAJA	
<i>Očuvanje stvorenja</i>	211
Franjo TOPIĆ	
<i>Ivan Pavao II. i Europa: Općenito o Europi</i>	223
Stjepan BALOBAN	
<i>Vjernik laik u javnom životu</i>	239

Niko IKIĆ	
<i>Sotonsko djelovanje i egzorcizam</i>	255
Drago ŽUPARIĆ	
<i>Izazov duhovnog vodstva</i>	285
ŽIVOTOPIS I BIBLIOGRAFIJA dr. sc. Tomislava Jožića	303





ISBN 9950-747-33-5



9 789958 747335

