
SVETA TAJNA JELEOSVEĆENJA
Sakrament bolesničkog pomazanja u Pravoslavnoj crkvi

Ante Mateljan, Split

Sveučilište u Splitu
Katolički bogoslovni fakultet
e-mail: amateljan@kbf-st.hr

UDK: 265.7:281.9
Pregledni znanstveni rad
Primljeno 7/2011.

Sažetak

Rad izlaže teologiju svete tajne jeleosvećenja (sakramenta bolesničkog pomazanja) u Pravoslavnoj crkvi, polazeći od potrebe boljeg razumijevanja teologije svetih tajni na Istoku. Nakon uvodnog postavljanja teme u suvremeni ekumenski kontekst, izložena je teologija svete tajne jeleosvećenja u eshatološkoj perspektivi u koju svaka bolest uvodi, te povijesnog odnosa sakramenta pokore i bolesničkog pomazanja. Slijedi osvrt na dogmatska pitanja ustanove svete tajne, strukture sakramentalnog čina, učinaka svete tajne, te djelatelja i primatelja. Rad završava propitivanjem mogućnosti međusobnog podjeljivanja i primanja ove svete tajne na temelju odredbi zakonodavstva Katoličke crkve i stava Pravoslavnih Crkava, te upućivanjem na moguće pomake u pastoralnoj praksi.

Ključne riječi: Sveta tajna jeleosvećenja; sakrament bolesničkog pomazanja; pravoslavna teologija.

1. ZA POČETAK: PREMA BOLJEM RAZUMIJEVANJU

Tvrđnja Theodora Schneidera kako “nema sakramenta koji se više od bolesničkog pomazanja, poradi svog jednostranog razvoja, danas nalazi u slijepoj ulici”,¹ može se činiti teološki pretjeranom, ali se nažalost u praksi pokazuje prilično istinitom. Povijesni razvoj bolesničkog pomazanja na Zapadu, posebno od vremena tarifne pokore (VII. st.), kad je pretvoren u sakrament umirućih (*sacramentum exeuntium*), u obred posvećenja smrti i dobivanja *ulaznice za raj*, učinio ga je na određeni način samo dopunom sakramentu pokore. Tek je reforma Pavla VI., apostolskom konstitucijom *Sacram unctionem infirmorum* od 30. XI. 1972., teološki i liturgijski ovom sakramentu vratila njegovo izvorno

¹ Th. Schneider, *Segni della vicinanza di Dio. Compendio della teologia di sacramenti*, Queriniana, Brescia, ³1989., 232.

mjesto, ali je teško reći da je sakramentalna praksa obnovljena na željeni način. Uza sve liturgijske promjene ostala je, duboko ukorijenjena, stara praksa *posljednjeg pomazanja*.

Kako stvari stoje u drugim kršćanskim crkvama, posebno u nama dogmatski i sakramentalno bliskoj Pravoslavnoj crkvi? Da bi se odgovorilo na to pitanje, potrebno je bolje upoznati teologiju i liturgiju ovog sakramenta u pravoslavlju, što je također nužno iz ekumenskih i pastoralnih motiva. Biskupi Jugoslavije upozorili su već 1974. godine: "U odijeljenim zajednicama postoje mnoga istinska Kristova duhovna dobra, pa je stoga 'priječno potrebno da katolici radosno podržavaju i cijene istinske kršćanske vrednote koje proistječu iz zajedničke baštine, a nalaze se kod braće koja su od nas rastavljena' (UR 6,4)".² Tajništvo za jedinstvo kršćana u *Ekumenskom direktoriju* naglašava kako je nužno da katolici "prodube doktrinarno i duhovno značenje svetih čina u odijeljenim Crkvama".³ Odgovarajući na poticaje, koji se nakon Drugoga vatikanskog sabora višestruko ponavljaju, želimo ovim radom steći bolji uvid u teološki, liturgijski i ekumenski vid sakramenta bolesničkog pomazanja u pravoslavlju.

Katoličko razumijevanje i tumačenje *svetih tajni* u istočnim je crkvama, a posebno u pravoslavlju, često bilo podložno drugim teološkim, osobito ekleziološkim pitanjima.⁴ Ipak, čini se da se u novije vrijeme, unatoč poteškoćama, možda i zbog očitih pastoralnih izazova, zamjećuje pomak nabolje.⁵ Međutim, ne zaboravljajući kako između katolika i pravoslavnih u nauku i u sakramentalnoj praksi postoje nemale razlike, koje koji put dotiču i dogmu, ističe Wilhelm de Vries, "značajno je da gledom na pojedine sakramente te razlike nisu nikada posebno isticane".⁶

² Biskupi Jugoslavije, *Pastirski poziv na oživljavanje ekumenskog duha i nastojanja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1974., br. 4.

³ Sekretarijat za sjedinjenje kršćana, *Ekumenski direktorij II*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970., br. 4. Isto ponavlja i obnovljeni direktorij, ističući kako "bogatstva bogoštovlja, duhovnosti i nauka koje su vlastite svakoj zajednici ... mogu pomoći kršćanima u dubljem poznavanju Crkve" (Papinsko vijeće za promicanje jedinstva kršćana, *Direktorij za primjenu načela i normi u ekumenizmu*, IKA, Zagreb, 1994., br. 76).

⁴ Usp. klasični pristup M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ad Ecclesia catholica dissidentium, III: Theologiae dogmaticae greco-russorum expositio de sacramentis*, Letouzey et Ané, Parisiis, 1930.

⁵ Usp. J. Binns, *Le Chiese ortodosse. Una introduzione*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005., 9.

⁶ W. de Vries, *Ortodossia e cattolicesimo*, Queriniana, Brescia, ²1992., 90.

Pomaci u teologiji i liturgijskoj praksi sakramenta bolesničkog pomazanja u Katoličkoj crkvi,⁷ slijedom naputaka Drugoga vatikanskog sabora u Konstituciji o svetoj liturgiji *Sacrosanctum Concilium* br. 73-75, a potom obnovom Pavla VI. konstitucijom *Sacram unctionem infirmorum*, koja je u temelju novog *Reda bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesnike*, potakla su pitanja o mogućnosti podjeljivanja ovog sakramenta vjernicima koji pripadaju drugim obredima i odijeljenim crkvama. Budući da se u ovom radu moramo ograničiti, nećemo se posebno osvrutati na biblijske temelje sakramenta bolesničkog pomazanja,⁸ osim koliko nam je nužno za razumijevanje istočne teologije svetih tajni i razvoja liturgijske prakse. Zanima nas sustavno izlaganje suvremene pravoslavne teologije o svetoj tajni jeleosvećenja,⁹ što nas dovodi do pitanja o mogućnosti međusobnog podjeljivanja ovog sakramenta vjernicima Katoličke i Pravoslavne crkve.

2. TEOLOGIJA SVETE TAJNE JELEOSVEĆENJA

Za uvid u pravoslavnu teologiju, kao i sakramentalnu praksu, potrebno je barem u temeljnim crtama poznavati opći razvoj teologije i liturgije svetih tajna na Istoku.¹⁰ Iako se čini da je sveta tajna jeleosvećenja nekako u drugom planu, kako u teološkim

⁷ Općenito o sakramentu bolesničkog pomazanja vidi u: A. Mateljan, *Otajstvo supatnje. Sakrament bolesničkog pomazanja*, Crkva u svijetu, Split, 2002.

⁸ O tome vidi u: A. Mateljan, *Otajstvo supatnje.*, 23-50; Za tumačenje teksta iz Jakovljeve poslanice vidi: A. Mateljan, *Pomazanje bolesnika. Jak 5, 14-15*, u: M. Nikić (ur.), *Vjera bez djela je mrtva*. Zbornik u čast p. Antunu Cveku, Zaklada biskup Josip Lang, Zagreb, 2009., 169-179. Za cjeloviti dogmatski pogled na ovaj sakrament usp. C. Ortemann, *Il sacramento degli infermi*, LDC, Leumann (To), 1971.; P. Adnes, *L'onction des malades. Histoire et théologie*, FAC-éditions, Paris, 1994.; A. Gasperini – S. R. Nkindji (edd.), *L'unzione degli infermi: sacramento di guarigione e di vita*, Massimo, Milano, 2007.

⁹ U radu koji slijedi, bavit ćemo se liturgijskim obrascima podjeljivanja ove svete tajne.

¹⁰ Usp. N. Bux – M. Laconsole, *I misteri degli orientali. I sacramenti bizantini comparati con la liturgia romana e i riti giudaici*, Cantagalli, Siena, 2006.; P. G. Gialopsos, *The Seven Sacraments of the Greek Orthodox Church*, Orthodox Research Institute, Greek Orthodox Metropolis of Boston, Boston, 2004.; C. Kucharek, *The Sacramental Mysteries. A Byzantine Approach*, Alleluja Press, Allendale, NJ, 1976.; A. Mateljan, *Sakramenti u pravoslavnoj teologiji*, u: *Služba Božja* 44 (2004.) 1, 3-37.

promišljanjima tako i u pastoralnoj praksi, u novije vrijeme opet se o njoj više govori i piše.¹¹

Ime svetoj tajni pomazanja bolesnika dolazi u prvom redu od same materije: blagoslovljenog (posvećenog) ulja. Tako se redovito govori o *svetom ulju*, *posvećenom ulju* i o *pomazanju uljem*. Ipak, najčešće se uzima grčki termin *τό εὐχέλαιον* (u modernom grčkom izgovara se *evhelèon*) koji je složenica od *euchê* – molitva (što označava kako molitvu izgovorenu nad uljem za njegovo posvećenje, tako i onu koja se moli nad bolesnikom) i *elaion* – ulje, ukoliko je tvar sakramenta. Poslije je nastao pojam *heptaparàdon* (sedam svećenika), kao oznaka za kanonski broj služitelja svete tajne.

2.1. Eshatološki naglasak

Sve svete tajne, budući da posreduju milost spasenja, imaju specifičnu eshatološku perspektivu. Ta se dimenzija kod ove svete tajne osobito naglašava, budući da stanje bolesti upućuje na ljudsku smrtnost i moguću blisku smrt, te potrebu da se vjernik pripravi na susret s Gospodinom. Svete tajne već sada uvode u eshatološku stvarnost, pa u tom smislu pomazanje bolesnika, kroz predoznačenje uskrsnuća, već sada postaje odlučni korak u Božju budućnost. Dakako, to onda još više upućuje na činjenicu da je krajni cilj eshatološko spasenje, kojemu tjelesno ozdravljenje, o čemu govori liturgija ove svete tajne, može biti samo znak.¹²

Sigurno je da je Crkva ovaj sakrament slavila od najranijeg vremena. Najjasnije svjedočanstvo nam je Jak 5, 14-15. Premda nije ostalo sačuvano mnogo drugih svjedočanstava iz vremena rane Crkve, ipak se mogu nazrijeti sačuvani tragovi bolesničkog pomazanja, na primjer u kratkoj molitvi zahvale nad uljem u fragmentu koptskog prijevoda *Didache*, otkrivenom 1924. u British

¹¹ Usp. P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, NY, 2009.; A. Bloom, *Le sacrement de la guérison*, Cerf, Paris, 2002.; Usp. također i dva izlaganja na kongresu o svetim tajnama u Ruskoj Crkvi (prijevod na engleski): I. Remorov, *The Byzantine Office of the Sacrament of Unction*, i Dimitriy (nadbiskup Tobolska i Tiumena), *The Sacrament of the Extreme Unction. Theological Aspects*, u: Vth International Conference of the Russian orthodox Church. Orthodox Teaching on the Sacraments of the Church. Moscow, 13-16 November 2007., (prema: <http://petru440livejournal.com/258975.htm> , pregledano 10. lipnja 2011.).

¹² Usp. H. J. Röhring, *Die Verwandlung von Menschen und Welt. Sakramente in orthodoxer Sicht*, u: D. Sattler – G. Wenz (Hrsg.), *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung*, Grünewald, Mainz, 2005., 61-75.

Museum, kao i natpisu na srebrenoj pločici iz Palestine, datiranoj oko 70.-80. godine.¹³

Međutim, već od III. stoljeća sačuvane su, kako na Zapadu (*Hipolit Rimski, Inocent I.*), tako i na Istoku (*Serapionov euhologij*), formule blagoslova ulja za bolesnike. Taj blagoslov redovito obavlja biskup za vrijeme euharistije, a razvojem obreda specifično vrijeme posvete ulja bolesnika postat će misa posvete ulja na Veliki četvrtak. U molitvama blagoslova moli se za izljev Duha Svetoga nad ulje, da ozdravi bolesti i povrati zdravlje. Prema Hipolitovoj *Traditio apostolica* (oko 218.) blagoslov ulja glasi: “Bože, kao što blagoslivljajući ovo ulje daješ život onima koji se njime pomazuju ili ga primaju, tako neka ovo ulje, kojim si pomazivao kraljeve, svećenike i proroke, pribavi pomoć onima koji ga budu kušali i zdravlje onima koji se njime budu koristili.”¹⁴

Još upečatljiviji je blagoslov ulja iz *Serapionova euhologija* (oko 350.), u kojem se upućuje na duhovne učinke oprostjenja grijeha, istjerivanja zloduha te na posvemašnje ozdravljenje: “*Molimo te, svemoguću Bože, Spasitelju svih ljudi i Oče Gospodina našega Isusa Krista, da tvoj pomazanik s neba pošalje spasonosnu snagu ovome ulju, da svima koji se njim budu pomazivali ... posluži za pobjedu nad bolešću i nemoću, da im bude lijek protiv svakog zloduha, da potjera svakog nečistog duha ... da odbije svaku groznicu i slabost i svaku nemoć, da podijeli milost oprostjenja grijeha, da bude spasonosno sredstvo života i ozdravljenja, za zdravlje i cjelovitost duše, tijela i duha, na potpuno zdravlje ... i neka je slavno ime Raspetoga i Uskrsloga, Isusa Krista koji je na sebe uzeo sve naše bolesti i nemoći, i koji će doći suditi žive i mrtve, jer je po njemu čast i moć u Duhu Svetom, sad i u vijeke vjekova. Amen.*”¹⁵

Tjelesno ozdravljenje je, dakle, u prvom planu, ali je uključeno i spasenje cijeloga čovjeka: tijela, duha i duše. Crkveni pisci opisuju primjenu tog ulja od strane vjernika, i to pomazanjem što ga mogu obaviti bilo oni sami, bilo njihovi bližnji. Izričito se napominje da to mogu učiniti samo kršteni, a ne katekumeni, jer je “vrsta sakramenta”. Pomazanje je smatrano crkvenim (duhovnim) lijekom u bolesti, a tek se od IV. stoljeća počinje izričito govoriti o opraštanju grijeha kao učinku ovog sakramenta. Ipak, valja uvijek imati na

¹³ I. Scicolone, *Unzione degli infermi*, u: A. Nocent (ed altri), *Anamnesis 3/1. I sacramenti. Teologia e storia della celebrazione*, Marietti, Genova-Milano, ⁵2005., 218, bilj. 2.

¹⁴ Prema I. Scicolone, *Unzione degli infermi*, 218.

¹⁵ Prema I. Scicolone, *Unzione degli infermi*, 219.

pameti da se bolest jasno povezuje s grijehom, te da posvemašnje izlječenje uključuje i oslobođenje od grijeha. Izričit liturgijski obred s pripadnim molitvama kod same primjene ulja bolesnika naći ćemo tek u vremenu karolinške liturgijske reforme u VIII. stoljeću.¹⁶

Koliko je, općenito gledajući, značenje istočne tradicije za razumijevanje sakramenata, odnosno svetih tajni, i u ovom konkretnom slučaju bolesničkog pomazanja? Već sam pogled u klasične manuale katoličke sakramentologije upućuje na iznimnu važnost istočnih tradicija.¹⁷ To potvrđuje i papa Pavao VI. u apostolskoj konstituciji *Sacram unctionem infirmorum*.¹⁸

2.2. Odnos bolesničkog pomazanja i pokore

Između bolesničkog pomazanja i pokore od samoga početka postoji vrlo blizak odnos, u čijoj pozadini se nalazi samo biblijsko tumačenje porijekla i dinamike bolesti. Bolest je najčešće tumačena kao posljedica grijeha, bilo osobnoga, bilo kolektivnoga, odnosno kao kušnja ili sredstvo ispaštanja i duhovnog očišćenja.¹⁹ Isus mijenja starozavjetnu perspektivu izjednačavanja krivnje i kazne, preuzima na sebe "patnju pravednika", ali također kod mnogih ozdravljanja upozorava na mogući odnos grijeha i bolesti.²⁰ Kršćanska tradicija nastavila je uzimati ozbiljno tu vezu između grijeha i bolesti.

Iako postoji specifični sakrament opraštanja grijeha, Crkva je i u bolesničkom pomazanju, kao sakramentu spasenja, uvijek isticala vezu između grijeha i posljedica koje dinamika grijeha

¹⁶ Usp. I. Scicolone, *Unzione degli infermi*, 223. Za tekstove iz tradicije (Hipolit Rimski, *Serapionov euhologij*, Inocent I., *Beda Časni*) usp. C. Scordato – S. Di Stefano, *Il Settenario sacramentale 1/IV. Antologia di testi*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2008., 85-86. Za razvoj liturgijskog oblika bolesničkog pomazanja na Zapadu usp. klasično djelo A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e au XI^e siècle*, Lyon, 1942. Za opći pregled usp. H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, (HDG IV/3), Herder, Freiburg im Br., 1978.; S. R. Nkindji, *Il sacramento dell'unzione degli infermi*, u: M. Florio – S.R. Nkindji – G. Cavali – R. Gerardi, *Sacramentaria speciale II*, EDB, Bologna, 2003., 139-202.

¹⁷ Usp. J. de Aldama, *De sacramentis. Sacrae theologiae summa IV*, BAC, Madrid, 1962., 519-570; C. Boyer, *Tractatus de Poenitentia et Extrema Unctione*, Roma, 1942; E. Doronzo, *De Extrema Unctione, I-II*, Milwaukee, 1954.-1959.

¹⁸ Usp. *Rimski obrednik. Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesne*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., 9.

¹⁹ Usp. analizu starozavjetnog poimanja patnje i bolesti u: S. Jurić, *Što je Bog rekao o patnji. Problem patnje u Starom zavjetu*, Hrvatska dominikanska provincija – Globus, Zagreb, 1997.

²⁰ Usp. *Bolest/ozdravljenje*, u: X. Léon-Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1980., stupac 101-107.

sa sobom nosi. Stoga, veli rumunjski teolog Dumitru Staniloie, "dok se sveta tajna ispovijedi odnosi na opraštanje grijeha, sveta tajna jeleosvećenja odnosi se na korijene grijeha, a to su grešne navike, strasti i zanemarivanje Božje milosti primljene u krštenju i miropomazanju. Ispovijed koja prethodi jeleosvećenju donosi bolesniku oproštenje ispovjedenih grijeha, no on nije imao vremena da, surađujući s Božjom milošću, istopi grešne slabosti hranjene dugim navikavanjem na grijeh, slabosti koje vrlo često objašnjavaju bolesti tijela. Ili, moguće je da bolesnik nije mogao opisati na ispravan način te slabosti, koje su vrlo često u magli nedefiniranoga. Osim toga, kao što je nemoguće da se odijeli duša od tijela, isto tako nemoguće je da se čovjek sasvim odijeli od utjecaja vidljivih fenomena i zlih nevidljivih sila nad njim. Oslobođenje od vidljivih utjecaja ostvaruje se kroz jačanje tjelesnih osjetila milošću Duha Svetoga, koje u njih dolazi pomazanjem posvećenim uljem. Tako se osjetila čiste, posvećuju i osnažuju sama po sebi protiv iskušenja koja dolaze od vanjskih stvari i od nevidljivih zlih sila preko njih."²¹

Vežu između pokore i bolesničkog pomazanja na Istoku treba također gledati kroz refleksiju o mogućnosti opraštanja grijeha na više načina: na način kanonske pokore, kroz monaški život (u monaškoj duhovnosti važno mjesto ima ispovijedanje grijeha!), preko ispovijedi duhovnim ocima (monasima!), kroz euharistiju, kroz bolesničko pomazanje. Tako se od najstarijih vremena sakramentima opraštanja grijeha smatraju krštenje, euharistija, pokora i bolesničko pomazanje.²² Samo tumačenje naravi grijeha u pravoslavnoj teologiji, tumači Basilio Petrà, upućuje na apsolutnu nužnost oproštenja i pomirenja s Bogom kao preduvjeta i puta ozdravljenja.²³

²¹ D. Staniloie, *Pravoslavna dogmatika III.*, Sremski Karlovci, 1997., 131-132.

²² O tome više u: J. Ramos Redigor, *Il sacramento della penitenza*, LDC, Leumann (To), 1970., 180-181; N. Conte, *La misericordia del signore è eterna (Sal 137, 8a). Il sacramento della penitenza e della conciliazione*, EDI OFTES, Messina, 1990., 129-163; G. Moio, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Glossa, Milano, 1996., 125-147. Za srednji vijek usp. C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nel medio evo*, LDC, Leumann (To), 1988.

²³ Usp. B. Petrà, *La penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, EDB, Bologna, 2005., 67-83.

2.3. Ustanova od Krista

Većina pravoslavnih teologa tumači kako ustanovu pojedinih sakramenata treba promatrati u cjelini ustanove Crkve, budući da je "sakrament uvijek događaj (čin) Crkve, u Crkvi i za Crkvu, te isključuje individualizaciju koja izolira čin i onoga tko ga prima".²⁴ Sakramentalna ekonomija spasenja je u vremenu Crkve euharistijska i pneumatološka: "Svaki sakrament je u konačnici uključen u ustanovu euharistije. Nije nužno za svaki pojedini sakrament tražiti riječ Gospodinove ustanove; dakako da je potrebna potvrda Pisma, no ipak svaki se sakrament svodi na snagu sakramenta svih sakramenata, a to je Crkva-euharistija (...) Svakom sakramentu prethodi epikleza i ovisi o ekonomiji Duha Svetoga."²⁵ Stoga, čak i kad se u novozavjetnim spisima ne može naći izravna i izričita potvrda neposrednog oblika ustanove svete tajne, uz nepobitnu činjenicu susljednog crkvenog liturgijskog uobličjenja, za pravoslavnu teologiju je jasno da oni čini koje je Crkva prepoznala kao svete tajne doista svoju spasenjsku moć u Crkvi imaju neposredno od Krista.

Pravoslavna teološka tradicija o ustanovi svete tajne jeleosvećenja nema dvojbi, budući da u Jak 5,14-15 vidi izvršavanje Kristova naloga. "Njeno prakticiranje u doba apostola, dakle njeno porijeklo od Krista preko apostola, potvrđuje sveti apostol Jakov."²⁶ Pomazanje bolesnika koje je navedeno u Jak 5,14-15, prema općeprihvaćenoj tradiciji, tumači se kao primjena same Kristove zapovijedi, kojoj začetak vidimo u poslanju apostola i njihovoj praksi pomazanja bolesnika u Mk 6, 7-13, a potvrdu u Mk 16,14-18.

Razlog ustanovi svete tajne je u činjenici da se, prema samim Isusovim riječima, mnogo puta bolesti ne mogu pobijediti samo ljudskim sredstvima nego je potreban i Božji zahvat (usp. Mt 8,16), odnosno vjera bolesnika ili njegovih bližnjih (Mt 9,28; Mk 5,36; 9,23). Budući da je bolestima koji put uzrok i grijeh, potrebna je božanska milost oprostjenja grijeha kako bi se dogodilo i ozdravljenje bolesti. Zato se, veli D. Staniloje, "u svim molitvama jeleosvećenja osobito priziva milost Božja, a Bog se u ovoj tajni javlja kao liječnik koji liječi s puno milosti".²⁷

²⁴ P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna, ³1981., 383.

²⁵ P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, 384.

²⁶ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 130. O Jakovljevoj poslanici i kontekstu navedenog mjesta o pomazanju usp. R. E. Brown, *Uvod u Novi Zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., 742-743.

²⁷ D. Staniloje, *Pravoslavna Dogmatika III.*, 130.

2.4. Struktura sakramentalnog znaka

Pomazanje bolesnika uljem, praćeno molitvom svećenika, izvorni je sakramentalni znak (usp. Jak 5,14-15), koji je u istočnoj liturgijskoj tradiciji obogaćen dodatnim elementima. Tako se tumači da je tvar (materija) svete tajne posvećeno (blagoslovljeno) maslinovo ulje, kojemu se ponegdje dodaje malo vina ili vode. U nekim krajevima vjernici ulju dodaju zrna žita ili malo brašna, što simbolizira sjeme života vječnoga (Iv 12,24) ili plod života (Mk 4,1-20), dok ulje s vinom simbolizira pomoć milosrdnog Samaritanca (Lk 10,34). Danas se više svetom ulju ne dodaje voda blagoslovljena na Bogojavljenje, koja je simbolizirala životvornost i posebnu snagu posvećenja. Samo pomazanje uljem, kao i kod drugih svetih tajni, ponajprije označava posvećenje.²⁸

Broj sedam se značajno ponavlja u čitavom obredu podjeljivanja svete tajne. U redovitom kanonskom obliku pravoslavnog (bizantskog) obreda pomazanje podjeljuje sedam svećenika, sedam je čitanja iz apostolskih poslanica, sedam čitanja iz evanđelja, sedam je molitava vjernih, sedam svećeničkih molitava i sedam pomazanja na sedam mjesta na tijelu. U starini se sve to ponavljalo kroz sedam dana, kroz koje je uz bolesnika gorjelo sedam svijeća. Osim što broj sedam kod pomazanja simbolizira sedam darova Duha Svetoga, on upućuje i na "sedam zlih duhova koje je Krist istjerao iz grješne žene, te simbolizira sveukupnost zla. Nakon broja sedam dolazi broj osam, koji simbolizira odmor i vječno blaženstvo".²⁹

Kod svakog pomazanja izgovara se sakramentalna formula, koja je u biti jednaka onoj koju upotrebljavaju i sjedinjeni istočnjaci, a glasi: *Oče sveti, nebeski liječniče duša i tjelesa, koji si poslao svog jedinorođenog Sina, Gospodina našega Isusa Krista, koji je liječio svaku bolest i spašavao od smrti, izliječi ovim + pomazanjem slugu svoga – I. – od svake duševne i tjelesne bolesti koja ga muči. I ozdravi ga milošću tvojega Krista, zagovorom presvete Vladarice naše Bogorodice i uvijek djevice Marije i svih svetih. Jer ti si izvor svakoga ozdravljenja, Bože naš, i mi tebi upućujemo slavu i tvome*

²⁸ O značenju pomazanja svetim uljem u kontekstu miropomazanja vidi A. Mateljan, *Sveta tajna miropomazanja. Sakrament potvrde u pravoslavnoj teologiji*, u: F. E. Hoško (ur.), *O čovjeku i Bogu. Zbornik Marijana Jurčevića, Kršćanska sadašnjost – Teologija u Rijeci, Zagreb – Rijeka, 2005.*, 243-251.

²⁹ Usp. D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, 133.

*jedinorođenomu Sinu i tvojemu jednobitnom Duhu, sada i vazda i u vijeke vjekova. Amen.*³⁰

2.5. Učinci svete tajne

Svrha svete tajne jeleosvećenja, tumači teolog Justin Popović, duhovno je i tjelesno osnaženje (podignuće) bolesnika, njegovo ozdravljenje (ukoliko je to volja Božja), te oproštenje grijeha.³¹ Po sebi se jeleosvećenje može smatrati svetom tajnom određenom za ozdravljenje tijela. "U nekim prilikama ozdravljenje se događa kroz jačanje duhovnih sila, a ne rijetko oproštenjem ispovjedenih grijeha, jer to krijepi dušu, a preko duše jača i tijelo."³² Kroz ovu svetu tajnu ističe se pozitivna vrijednost ljudske tjelesnosti kao Božjeg dara, koji je određen za dioništvo na vječnom životu.

Ako bolesnik nije sposoban ispovjediti se, pomazanje zamjenjuje sakrament ispovijedi. Poseban teološki element je u naglasku da sveta tajna jeleosvećenja briše ponajprije one grijeha koji nisu ispovjedeni jer su zaboravljeni, te one koji nisu ni pravo shvaćeni kao ozbiljni grješni čini. U tumačenju učinaka ove svete tajne Dumitru Staniloje veli: "Čovjekova je egzistencija neiskazano složena. Nemoguće je, dakle, praviti granicu između tijela i duše sve dok je čovjek živ. (...) Tijelo je puno energija duše. Preko njega duša djeluje, bez njega ne može djelovati. Zato milost utječe na tijelo djelujući na dušu, krijepeći je, čisteći je od grijeha i umirujući joj savjest. (...) Stoga se u molitvama Tajne traži: ozdravljenje tijela, oproštenje grijeha i očišćenje duše od grijeha. Dar /prebivanje, useljenje/ Duha ima osobitu svrhu, a to je očišćenje od grijeha i ozdravljenje od strasti te podizanje čovjeka u život svetosti, čistog služenja Bogu."³³

Na Istoku pomazanje bolesnika, kao ni pokora, u načelu nisu odgađani do smrti, te ova sveta tajna na Istoku, za razliku od Zapada, nije teološki tumačena kao neposredna priprema na smrt,³⁴ nego je redovito percipirana u perspektivi anticipacije cjelovitog spasenja. To se dosta jasno očituje u samoj liturgiji. Evo kako

³⁰ Prema: *Izvadak iz Trebnika*, Stojdraga, ³2003., 72. Ova formula može biti proširena, posebno zazivom imena pojedinih svetaca. Usp. *Veliki trebnik*, 63. Usp. P. G. Gianazza, *Temi di teologia orientale I*, EDB, Bologna, 2010., 441.

³¹ Usp. J. Popović, *Dogmatika Pravoslavne Crkve III*, Manastir Čelije – Beograd, 1978., 575-576.

³² D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, 130.

³³ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, 131.

³⁴ Usp. M. Delmirani, *Penitenza e unzione degli infermi*, PUG, Roma, 1976., 131.

to objašnjava John Meyendorff: "Služba je sastavljena iz čitanja odlomaka iz Svetog pisma, molitvi za ozdravljenje, tekstova koji definitivno isključuju mogućnost da se obredu pridaje magijsko značenje. Izlječenje se traži samo u granicama pokajanja i duhovnog spasenja, a ne kao da je ono samo sebi cilj. Bez obzira na ishod bolesti, pomazanje simbolizira božansko opraštanje i oslobođenje iz poročnog kruga grijeha, patnje i smrti, u kojemu je zarobljen grešni ljudski rod. Sudjelujući u ljudskoj patnji, okupljena na molitvu za svog bolesnog člana, Crkva preko svojih svećenika moli pomoć, oprostjenje i vječnu slobodu. Ovo je smisao svetog jeleosvećenja."³⁵

Dakle, milosni učinak je u tome da slavljenjem ove svete tajne, "po ljudskoj molitvi i volji Božjoj, a posredovanjem svete Božje Crkve, nevidljivi svijet nadnaravi ulazi u grubi materijalni svijet prirode i posvećuje ga. (...) U njoj se mi sjedinjujemo nevidljivo sa Spasiteljem i primamo njegovo posvećenje, preporučajući se – ne biološki i fizički, nego otajstveno."³⁶ To preporođenje, odnosno suobličjenje Kristu nužno je za konačno postignuće spasenja.

2.6. Djelitelj svete tajne

Za pravoslavnu teologiju pravi djelitelj svetih tajni je sam Krist, koji djeluje u Crkvi i po Crkvi. Na crkvenoj razini, po teološkoj logici, djelitelj bi trebao biti onaj tko je najsavršeniije sjedinjen s Kristom. Krist kao pravi čovjek, pa i u svojem božanski učinkovitom djelovanju, djeluje po ljudima. Stoga su riječi i geste djelitelja same riječi i geste Kristove, po kojima u Crkvi Duh Sveti "silazi sa svojim djelovanjem kroz materiju, pokrete, molitvu i svećenikova prizivanja, na onog koji prima tajnu".³⁷ Krist u Crkvi opunomoćuje one koji će u njegovo ime podjeljivati svete tajne. Sveti znak Kristova izbora i opunomoćenja je sakramentalni čin ređenja (*rukopoloženja*), kojim se prenosi apostolska služba. Tko je uključen u apostolski niz, taj u Crkvi, koja je Tijelo Kristovo, može djelovati kao *Božji organ*. Ako u vjeri prihvatimo da se kod *rukopoloženja* svećenika radi zapravo o istinskom posvećenju osobe, postaje jasno da ga to čini sposobnim

³⁵ J. Majendorff, *Vizantijsko bogoslovje. Historijski tokovi i dogmatske teme*, Kalenić, Kragujevac, 1985., 243.

³⁶ V. P. Jelić, *Blagodat Božja u svetim tajnama*, u: *Pravoslavna misao* 14 (1971.), 1-2, 81-82.

³⁷ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, 17.

za svećeničko djelovanje,³⁸ koje zapravo služi posredovanju susreta s Kristom Spasiteljem.

Službenici ove svete tajne (kao i svih svetih tajni na Istoku) jesu biskupi i svećenici. Oni posvećuju sveto ulje pomazanja te pomazuju bolesnika moleći nad njim. Od ranoga srednjega vijeka kanonski propisi, oslanjajući se na plural *presbiteroi* u Jak 5,14, uređuju da ovu svetu tajnu podjeljuje sedam svećenika koji zajedno suslave, i to na način da jedan za drugim mole molitve i pomazuju bolesnika. U nedostatku svećenika taj se broj može svesti na tri ili čak na dva, a u krajnjem slučaju to može obaviti i jedan svećenik.³⁹ Iako je u pravoslavlju (slično kao i na Zapadu) postojala praksa da laici pomazuju svetim uljem, bilo sebe bilo druge vjernike, te se je ta praksa zadržala sve do danas, to se je redovito smatralo samo činom kršćanske pobožnosti, u skladu s vjerom u Božju pomoć i posebnu milosnu djelotvornost blagoslovljenog ulja.⁴⁰

Dumitru Staniloe u većem broju svećenika-služitelja ove svete tajne vidi važan element eklezijalnog zajedništva: "Samo podjeljivanje ove tajne (podjeljuju je sedam ili najmanje tri svećenika) pokazuje volju Crkve da uključi više svoje snage, zajedništvom u molitvi i ljubavi, želju mnogih da izbave člana Crkve iz stanja nemoći i bolesti u kojem se nalazi. Posebno u bolesti čovjek osjeća potrebu suosjećanja i zajedništva, i u takvom se stanju ostvaruje to da slabi čovjek prima snagu od ljubavi mnogih. Ta, dakle, zajednica daje čovjeku snagu ne samo preko onoga što se u njoj nalazi kao ljudsko, nego u prvom redu s tim što svi koji dolaze i ulaze u zajedništvo s njihovim bližnjim koji je bolestan, dolaze s vjerom u Krista koji je izliječio svaku bolest i nemoć, koji je pobijedio smrt, ozdravljao

³⁸ Usp. S. Bulgakov, *Ierarchija i tainstva*, u: Put 49 (1935.), 23-47.

³⁹ Zapad je, međutim, plural *presbiteroi* protumačio u smislu "plurala kategorije". Ipak, redovito je kod samoga blagoslova ulja bolesnika (osobito na Veliki četvrtak) u službi bilo više prezbitera, a to bi posvećeno ulje često primjenjivali sami bolesnici ili njihovi bližnji. Usp. E. Lodi, *Liturgia della Chiesa*, EDB, Bologna, 1981., 917.

⁴⁰ Što se tiče strukture sakramentalnog čina i služitelja sakramenta, ponovo se javlja pitanje ne bi li bilo dobro da se (kao u prvim stoljećima) biskupovu (svećenikovu) blagoslovu ulja dade značenje sakramentalnog znaka (prema analogiji s euharistijskim prilikama, ulje bi bilo *elementum continens* sakramentalne milosti), a primjena omogući i drugim službenicima (dakonima) pa i samim bolesnicima. Usp. B. Testa, *Sakramenti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., 201-205. Usp. i K. Depoortere, *Noviji tokovi glede bolesničkog pomazanja*, u: Vjesnik biskupije đakovačke i srijemske 127 (1999.), 11, 716-720.

ljude radi molitava drugih i koji je rekao da gdje su dvojica ili trojica sabrani u njegovo ime, da je i on među njima.”⁴¹

Svećenici kao djelitelji jeleosvećenja svojom vjerom i molitvom čine da se na vidljiv (sakramentalan) način doživi Kristova prisutnost, te se vjera bolesnika krijepi njihovom vjerom. Isus je “zdravlje bolesnih”,⁴² te je sve što djelitelj sakramenta čini usmjereno susretu s Kristom, susretu koji se događa na razini simboličkog čina Crkve, a oslanja se na iskustvo vjere, kako samog bolesnog vjernika tako i zajednice Crkve. Sve to pak ne isključuje sve druge oblike skrbi za bolesnika.⁴³

2.7. Primatelj svete tajne

Primatelji ove svete tajne jesu kršteni vjernici bolesnici, ali ne nužno u teškoj bolesti ili u smrtnoj opasnosti. Svetu tajnu mogu primiti svi vjernici, budući da se pod bolešću ne smatra samo tjelesna bolest nego i bolesti duše, a sakramentalna milost jača tijelo i dušu koji su potrebni duhovne pomoći. Stoga je moguće, a ponegdje se čak i preporučuje da svetu tajnu pomazanja prime također i ukućani, odnosno osobe bliske bolesniku.

Cijenjeni pravoslavni kanonist Nikodim Milaš, nakon što je objasnio kako su sakramenti umirućih – prema 13. kanonu općeg Nicejskog sabora – *ispovijed* i *pričest*, te da “ne može biti lišen pričesti nitko tko se na samrti kaje za svoje grijeh”, dalje objašnjava: “Osim svetoga pričesća Crkva je za opasno bolesne svoje sinove ustanovila na osnovu Sv. Pisma još jednu tajnu, a to je *jeleosvećenje* (τό εἰχέλαιον). Po crkvenim propisima za obaviti tajnu ovu treba sedam sveštenika, i samo u krajnjoj nuždi može biti manji broj. Bolesnik, nad kojim će se tajna ova obaviti, treba biti najprije ispovjeđen, i poslije obavljenog jeleosvećenja nad njim, daje mu se pričesće. Kad prijeti smrt može bolesnik biti pričesćen i prije jeleosvećenja. Jeleosvećenje se obavlja samo nad onim opasno bolesnim licem, koje se pokajalo za svoje grijeh i koje je dakle pri svijesti svojoj. Nad licem, koje neće da se ispovijedi, ili koje nije pri svijesti, ne može se tajna ova obaviti. Ne može se ona obaviti na

⁴¹ Usp. D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, 133.

⁴² Usp. D. Emeis, *Mit den Sakramenten leben*, Herder, Freiburg im Br., 1993., 85-91.

⁴³ O duhovnoj i tjelesnoj skrbi za bolesnike u kontekstu kršćanske vjere, usp. M. Jurčić – M. Nikić – H. Vukušić (ur.), *Vjera i zdravlje*, Zaklada biskup Josip Lang, Zagreb, 2005., s više od 50 priloga o temama koje se tiču odnosa vjere, medicine, duhovnosti, zdravlja i spasenja.

jednom licu u jednoj bolesti dva puta, ma koliko da traje ta bolest. Zabranjeno je slaviti jeleosvećenje nad mrtvim tijelom.”⁴⁴

Prikladno vrijeme za primanje ovoga sakramenta, osim slučaja teške bolesti, prema liturgijskim i kanonskim propisima, jest uočnica Božića, korizma i posebno Veliki tjedan. Na Veliki četvrtak, nakon posvete svetih ulja, svi vjernici mogu primiti pomazanje, koje se u tom slučaju tumači u smislu cjelovite pripreve na primanje euharistije, budući da pomazanje briše “sve zaboravljene i nespoznate” grijeha.

Potrebno je spomenuti činjenicu da među pojedinim pravoslavnim crkvama postoje dosta velike razlike u praksi podjeljivanja ove svete tajne. Tako se u pojedinim dijelovima Grčke crkve ova sveta tajna podjeljuje “za zdravlje duše i tijela” svim vjernicima na svetkovinu sv. Andrije Apostola. Podjeljivanje svete tajne jeleosvećenja može biti i zdravima koji se osjećaju ugroženima od velikih napasti, ali i kao dopuna svetoj tajni ispovijedi.⁴⁵ U Ruskoj crkvi “u Velikom tjednu svi vjernici zajedno primaju sakrament bolesničkog pomazanja – i tako pripravljeni primaju euharistiju na Veliki četvrtak ili Uskrs”.⁴⁶ Da bismo takvu praksu razumjeli, valja znati kako prema istočnoj teologiji euharistija ima apsolutno središnje mjesto u “ekonomiji svetih tajni”, te da je ona, kako veli Aleksandar Šmeman, “sakrament svih sakramenata”.⁴⁷ Stoga i podjeljivanje svete tajne jeleosvećenja stoji u uskom odnosu s primanjem euharistije, odnosno sa svetom pričesti, koja je u konačnici i popudbina za život vječni.

3. MOGUĆNOST MEĐUSOBNOG PRIMANJA/PODJELJIVANJA BOLESNIČKOG POMAZANJA

Nakon što smo izložili teologiju svete tajne jeleosvećenja, ostaje nam s nekoliko riječi osvrnuti se na mogućnost podjeljivanja, odnosno primanja ove svete tajne u crkvama koje nisu u međusobnom punom kanonskom jedinstvu.

⁴⁴ N. Milaš, *Pravoslavno crkveno pravo*, Paher i Kisić, Mostar, 1902., 728-729 (§ 217).

⁴⁵ Elemente grčke liturgijske prakse objašnjava B. Groen, *L'unzione degli infermi nella Chiesa greco-ortodossa*, u: *Concilium* (I) 27 (1991.) 2, 73-83 (221-231).

⁴⁶ Ph. Rouillard, *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia, 1999., 116.

⁴⁷ Usp. A. Schmeman, *L'Eucharistia, sacramento del Regno*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano, 2005.

3.1. Stav Katoličke crkve

Najprije treba istaknuti kako Katolička crkva priznaje da pravoslavne i stare istočne crkve imaju valjane sakramente (svete tajne). Drugi vatikanski sabor ih naziva *vera sacramenta*, pa stoga *communicatio in sacris*, tj. "zajedničko sudjelovanje u svetinjama ne samo da je moguće nego je i preporučljivo, ako su okolnosti za to prikladne i crkvena je vlast odobri".⁴⁸ Međutim, ipak treba spomenuti kako se u dekretu *Orientalium Ecclesiarum*, u br. 12-18, gdje se govori "o disciplini sakramenata", bolesničko pomazanje uopće ne spominje.⁴⁹

Neposredno nakon Drugoga vatikanskog sabora *Ekumenski direktorij* iz 1967. godine upućuje: "Što se tiče primanja ili dijeljenja sakramenta pokore, euharistije i bolesničkog pomazanja, vrlo je korisno da katolički crkveni autoritet, bilo mjesni bilo sinod, bilo biskupske konferencije, dopuštenje za zajedništvo u sakramentima dade tek nakon pozitivnog ishoda savjetovanja o tome s nadležnim odijeljenim istočnim crkvenim autoritetom, barem mjesnim."⁵⁰ Skoro isto nalazimo i u obnovljenom *Direktoriju za primjenu normi i načela u ekumenizmu*, koji veli: "Kad god to traži potreba, ili savjetuje istinska duhovna korist, samo ako se izbjegne opasnost zablude ili ravnodušnosti, dopušteno je svakom katoliku, kojemu fizički ili moralno nije moguće doći do katoličkog služitelja, primiti sakrament pokore, euharistije i bolesničkog pomazanja od služitelja istočne Crkve. (...) Katolički služitelji podjeljuju sakramente pokore, euharistije i bolesničkog pomazanja članovima istočnih Crkava kad god to dotični svojevoljno traže, te ako su pravo raspoloženi. I u tim slučajevima treba paziti na stegu istočnih Crkava za njihove vjernike i izbjegavati svaki, makar i samo prividni prozelitizam."⁵¹ Ovo su u stvari odredbe novoga *Zakonika kanonskoga prava* (1984.) u kojima se određuju norme za primanje sakramenta pomirenja (kan. 844, §§ 2-4) pod određenim uvjetima. Praktično isti uvjeti vrijede i za sakrament bolesničkog pomazanja.⁵²

⁴⁸ Drugi vatikanski sabor, *Unitatis redintegratio*, br. 15.

⁴⁹ Usp. komentar u: R. Perić – M. Lacko, *Dekret o ekumenizmu – Dekret o istočnim katoličkim Crkvama*, FTIDI, Zagreb, 1987., 288-315 (posebno komentar broja 16, 302-305).

⁵⁰ Sekretarijat za jedinstvo kršćana, *Ekumenski direktorij*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1967., br. 42.

⁵¹ Papinsko vijeće za promicanje jedinstva kršćana, *Direktorij za primjenu načela i normi u ekumenizmu*, IKA, Zagreb, 1994., br. 123 i 125.

⁵² Usp. T. Vukšić, *Mi i oni. Siguran identitet pretpostavka susretanja*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 2000., 329. Za komentar ovoga kanona vidi M.

Za nas može biti zanimljiv dokument Talijanske biskupske konferencije (CEI), oblikovan kao vodič za pastoral nekatoličkih vjernika istočnih obreda, posebno pravoslavnih, u katoličkoj sredini, gdje nemaju vlastitog dušobrižnika. Dopuštenje podjeljivanja sakramenata odijeljenim istočnjacima "tiče se pojedinih osoba, tj. kršćana koji očituju vjeru potpuno sukladnu s vjerom Katoličke crkve što se tiče traženog sakramenta, te koji su u velikoj duhovnoj potrebi koja se tiče samoga spasenja. (...) Ako je prisutna u vjerniku prava vjera i velika duhovna potreba, pretpostavlja se da ima i ispravnu nakanu kao i nužne preduvjete za plodonosno primanje posvetne i sakramentalne milosti".⁵³ Dokument preporučuje da se, ako je moguće, takvi vjernici najprije obrate katoličkom svećeniku istočnog obreda. Zanimljivo je da u br. 30, u kojem se govori o bolesničkom pomazanju, stoji samo "što se tiče bolesničkog pomazanja vidi opće upute br. 1-7" u kojima se govori općenito o *communicatio in sacris*, te o propisima *Zakonika kanonskoga prava*.

3.2. Stav Pravoslavne crkve

Drugačije stoje stvari kad se pogledaju iz pravoslavne perspektive. Polazna točka za obrazloženje njihova stava je osnovna tvrdnja da jedinstvo u vjeri uvijek mora prethoditi zajedništvu u slavljenju svetih tajni. Dakle, tamo gdje nije potvrđeno potpuno jedinstvo u vjeri, smatra veliki broj teologa, a najčešće i crkveni autoritet, nije moguće ni zajedničko slavljenje svetih tajni, pa ni podjeljivanje sakramenta bolesničkog pomazanja, čak i kad se radi o nuždi. Sigurno je takvo razmišljanje dijelom posljedica povijesnih neshvaćanja, međusobnih optuživanja i velikim dijelom stvarnog nerazumijevanja, ponajprije što se tiče vjere. Teolog Niko Ikić tvrdi: "Davno zauzeti teološki stavovi o herezama ne dopuštaju diskusiju o interkomuniji. Od raskola iz jedanaestog stoljeća, a pogotovu poslije osvajanja Konstantinopola 1204. godine, u grčkom pravoslavlju bilo je premalo slučajeva koji bi sada bili odskočna daska za teologiju interkomunije."⁵⁴

Berljak, *Sakramenti ozdravljanja. Pokora i bolesničko pomazanje. Pravno-pastoralni priručnik*, Glas Koncila, Zagreb, 2004., 125-127.

⁵³ Conferenza Episcopale Italiana, *Le parrocchie cattoliche e gli ortodossi. Vademecum per la pastorale verso gli orientali non cattolici*, u: *Il Regno – Documenti*, 7/2010 (nr. 1076, od 1. 4. 2010.), br. 3, 215. Dakako, veći dio dokumenta posvećen je sakramentu ženidbe, a nešto cjelovitije se govori o krštenju i euharistiji.

⁵⁴ N. Ikić, *Sakramenti in genere, communicatio in sacris i sakramentali u katoličkom i pravoslavnom nauku i praksi*, u: *Bogoslovska smotra* 80 (2010.) 4, 1182. Usp.

Za razliku od ostalih pravoslavaca, Ruska pravoslavna crkva (Moskovski patrijarhat) 16. XII. 1969. službeno je odobrila da katolici i starovjerci, ako žele, dakako, na temelju jasno očitovane ispovijesti vjere, mogu primiti sakramente u Pravoslavnoj crkvi, što je u blažoj formi (samo za područje Sovjetskog Saveza) potvrđeno i 1971. godine. Ta je odluka, međutim, izazvala buru prosvjeda među pravoslavcima,⁵⁵ pogotovo u ruskoj dijaspori i u Grčkoj pravoslavnoj crkvi.

Zanimljivo je primijetiti da u dokumentima katoličko-pravoslavnog dijaloga, odnosno u završnim dokumentima zasjedanja *Međunarodne mješovite katoličko-pravoslavne teološke komisije*, pa i tamo gdje se govori o sakramentima / svetim tajnama, kao što je dokument iz Barija pod naslovom *Vjera, jedinstvo i sakramenti Crkve*, uopće nema spomena bolesničkog pomazanja. Ipak, tvrdnja da su "sakramenti u Crkvi mjesto *par excellence* gdje se vjera proživljava, prenosi i ispovijeda" - sigurno se odnosi i na ovu svetu tajnu.⁵⁶

4. ZA KRAJ: KRŠĆANSKO OSMIŠLJENJE BOLESTI

Najnoviji katolički katekizam za mlade (YOUCAT) objašnjava: "Mnogi se bolesnici boje ovoga sakramenta i odgađaju ga sve do zadnjega jer misle da je on neka vrsta smrtno presude. A upravo je suprotno: bolesničko je pomazanje neka vrsta životnog osiguranja. Tko kao kršćanin prati bolesnika, treba ga osloboditi svakoga lažnoga straha. Većina životno ugroženih intuitivno shvaća da za njih u tome trenutku nema ništa važnije nego da se odmah i bezuvjetno priljube uz onoga koji je pobijedio smrt i koji je sam

pogled pravoslavnog teologa: Ch. Konstantinidis, *Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie*, u: E. C. Sutner (Hrsg.), *Eucharistie – Zeichen der Einheit*, Pustet, Regensburg, 1970., 86-98.

⁵⁵ Usp. J. Barišić, *Da budu jedno. Pitanje sadašnjeg ekumenizma*, Crkva u svijetu, Split, 1976., 128-129. Pravoslavni pogled na ekumenska pitanja što se tiče svetih tajni i ekleziologije, posebno u kontekstu sudjelovanja u radu Ekumenskog vijeća Crkava, iznosi Dejan Mačković, *Svete tajne i ekleziologija u savremenom ekumenskom dijalogu*, u: Srpska teologija danas 2009, Pravoslavni bogoslovni fakultet, Beograd, 2010., 45-58.

⁵⁶ Usp. R. Perić, *Ekumenske nade i tjeskobe*, Crkva na kamenu, Mostar, 1993., 291.; N. Ikić, *Ekumenske studije i dokumenti*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 2003., 195-196.

život: uz Isusa, Spasitelja.”⁵⁷ A upravo je to temeljna poruka istočne teologije svete tajne jeleosvećenja.

U biti, kršćansko utemeljenje sakramenta bolesničkog pomazanja (svete tajne jeleosvećenja) nužno zahtijeva osmišljenje ljudske patnje. Papa Ivan Pavao II., i sam veliki patnik, u enciklici *Salvifici doloris* ističe: “Unutar Kristova tijela, koje neprestance izrasta iz Spasiteljeva križa, upravo trpljenje, prožeto duhom Kristove žrtve, izvršava nezamjenjivo posredništvo i udjeljuje dobra neophodna za spasenje svijeta. Upravo trpljenje, više od ičega drugog, otvara put milosti koja preobražava ljudske duše. Ono, više no išta drugo, uprisutnjuje u ljudsku povijest otkupiteljske sile. U onom ‘kozmičkom’ boju duhovnih sila dobra i zla o kojemu govori Poslanica Efežanima 6,12, ljudsko trpljenje, sjedinjeno s Kristovim otkupiteljskim trpljenjem, predstavlja osobitu potporu silama dobra, otvarajući put pobjedi tih spasiteljskih sila.”⁵⁸ Vjerujem da se s ovom teološko-antropološkom postavkom sve do najdubljeg temelja slaže pravoslavna tradicija i suvremena teologija. Za nju, u tom smislu, sveta tajna jeleosvećenja nije magijski čin, nego tajna vjere koja je ujedno i duhovna terapija, ukoliko milosnom snagom (energijom) Duha Svetoga ozdravlja na najdubljoj razini ljudskog bića.⁵⁹ Nikada ne valja izgubiti iz vida činjenicu da bolest čovjeka uvodi u sasvim osobito stanje i raspoloženje, kako prema sebi, tako i prema drugima i Bogu.⁶⁰

Njemački književnik Heinrich Böll, nakon svih strahota koje je svijet nedavno prošao, zapisao je: “Čak i najgori kršćanski svijet pretpostavljam najboljem poganskom, jer u kršćanskom svijetu ima mjesta za one za koje u poganskom svijetu nema mjesta: za sakate i bolesne, stare i slabe, i još više od mjesta, ima ljubavi za one koje poganski kao i bezbožni svijet smatra beskorisnima i tako s njima postupa.”⁶¹ Ivan Pavao II. upozorava: “Na europskom kontinentu ne manjka vrsnih simbola kršćanske prisutnosti, ali

⁵⁷ YOUCAT. *Katekizam za mlade*, Verbum, Split, 2011., br. 245.

⁵⁸ Ivan Pavao II., *Spasonosno trpljenje. Apostolsko pismo “Salvifici doloris”*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984., br. 4.

⁵⁹ Ovdje samo spomenimo kako se na ovo oslanjaju puno šire rasprave takozvane “terapeutičke teologije”. Usp. A. Crnčević – I. Šaško, *Bolesničko pomazanje – sakrament otkupljenog trpljenja*, u: Isti, *Na vrelu liturgije*, HILP, Zagreb, 2009., 243-253.

⁶⁰ Zgodnu analizu pruža M. Alberton, *Un sacramento per i malati. La condizione del malato nella nostra società alla luce della fede*, EDB, Bologna, 1982.

⁶¹ Citirano prema: YOUCAT, Verbum, Split, 2011., 141.

polaganim i stalnim razvojem sekularizma oni su u opasnosti da postanu običan trag prošlosti.”⁶²

Sakrament bolesničkog pomazanja, odnosno sveta tajna jeleosvećenja daje odgovor na pitanje smisla ljudskoga života koje se najavljuje s bolešću, “a što je u kršćanstvu važnije od oslobođenja bolesnika od njegove boli”.⁶³ Baš stoga se usuđujemo završiti ovaj uvid u svetu tajnu jeleosvećenja riječima teologa i episkopa Dumitrua Staniloea: “Budući da je spasenje u zajedništvu s Kristom, sveljubećom božanskom hipostazom koja je postala čovjekom, a čovjeka, zbog prijestupa i grijeha nesposobna za to zajedništvo zato što u njemu nije napredovao, sadašnja bolest može odvesti u smrt, Crkva pomoću drugih Tajni i kroz svoju suradnju ulaže sav trud da ga pripremi za zajedništvo s Kristom i da ga otvori jedinstvu s drugima, dakle ulaže najveći napor oko njegova spasenja preko više svećenika i vjernika koji zajedno mole, otvoreni Kristu i voljni učvrstiti zajedništvo s bolesnikom.”⁶⁴ Na taj način sam Krist osmišljava ne samo bolest i patnju nego sav život i smrt onih koji u njega vjeruju i koji mu se s ljubavlju predaju.

THE HOLY MYSTERY OF EUXELAION (εὐχέλαιον)
The Anointing of the Sick in the Orthodox Church

Summary

This work presents the theology of the holy mystery of εὐχέλαιον (the Sacrament of the Anointing of the Sick) in the Orthodox Church, starting from the necessity of better understanding of the theology of holy mysteries in the East. In the introductory part the theme is placed in the contemporary context of ecumenism. Then, the author presents the theology of the holy mystery of euxelaion in the eschatological perspective to which each illness leads, and the relation between the Sacrament of Penance and the Anointing

⁶² Ivan Pavao II., *Ecclesia in Europa. Postsinodalna pobudnica o Crkvi u Europi*, Verbum, Split, 2003., br. 7. Za pogled na perspektive sakramentalne teologije i prakse usp. K. B. Osborne, *Christian Sacraments in a Postmodern World. A Theology for the Third Millenium*, Paulist Press, New York / Mahwah, N. J., 1999.

⁶³ A. Vučković, *Bolesnik između medicinsko-tehničkog znanja i vjerničkog osmišljenja bolesti*, u: Glasnik Hrvatskog katoličkog liječničkog društva, 11 (2001.) 3, 37. O toj temi vidi: G. Greshake, *Patnja - cijena ljubavi*, Sinj, 1993., 63-73.

⁶⁴ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, 134.

of the Sick. Then the work treats the dogmatic questions on the institution of the holy mystery, the structure of the sacramental act and the effects of the holy mystery. There is also a reference to the ministers and receivers. The work finishes with questioning the possibilities of mutual administering and receiving of this holy mystery on the basis of legal regulations of the Catholic Church and the attitude of the Orthodox Churches, and, finally, suggests possible improvements in pastoral practice.

Key words: *Holy Mystery of euxelaion; Sacrament of the Anointing of the Sick; Orthodox theology*

'HOMELIE' ŠIME STARČEVIĆA

Vesna Grahovac-Pražić, Gospić

Sveučilište u Zadru
Odjel za nastavničke studije u Gospiću
e-mail: vesnagp@net.hr

UDK: 252.7/.9 Starčević, Š.
Pregledni znanstveni rad
Primljeno 5/2011.

Sažetak

Šime Starčević (1784.-1859.) djelovao je kao gramatičar, polemičar, prosvjetiteljski i vjerski pisac. U njegovu radu razvidna su dva razdoblja; u vrijeme Napoleonove Ilirije prevladava gramatičarski rad (Nova ricsoslovica iliriska vojničkoj mladosti krajicsnoj poklonjena; Nova ricsoslovica ilirisko-francezka, obje tiskane u Trstu 1812.), a u drugom prevladava polemičarski te prosvjetiteljsko vjerski rad. Knjiga Homelie iliti tumačenje S. Evangjelja iz 1850. godine pripada drugom razdoblju. U radu se govori o doprinosu Šime Starčevića hrvatskoj homileti. Promatra se struktura homilija, pristup temi, oblikovanje teksta, funkcionalnost te jezične značajke homilija.

Ključne riječi: *homilija, vjera, Evanđelje, hrvatski jezik, pouka.*

1. ŽIVOT I RAD ŠIME STARČEVIĆA

Šime Starčević¹ (1784.-1859.) rođen je u Žitniku kraj Gospića,² a školovao se u Senju, Zagrebu, Varaždinu i Grazu. Nakon zaređenja neko je vrijeme službovao kao svećenik u Senju, Gospiću, Ličkom Novom i Udbini, a 1814. postao je župnik u Karlobagu, gdje je i ostao više od četrdeset godina, sve do smrti. Starčević je uvaženi intelektualac svoga vremena. Govorio je njemački, talijanski,

¹ Šime Starčević stric je Oca Domovine dr. Ante Starčevića, kojemu je Šime omogućio školovanje i snažno utjecao na njegove životne poglede.

² U Gornje i Donje Pazarište doselila se obitelj Starčevića iz Hercegovine. Poslije su se dva brata (jedan od njih je bio Filip, Šimin otac) doselila u Žitnik. Ondje je 18. travnja 1784. rođen Šime Starčević, od oca Filipa i majke Marte. Kršten je imenom Šimun. Umro je u Karlobagu 14. svibnja 1859. i pokopan uz crkvu svetog Bartolomeja, koja je srušena sedamdesetih godina prošloga stoljeća, kada se gradila magistrala, koja dijelom prolazi kroz crkvu i preko groblja pa se ne zna za grob svećenika Starčevića. U spomenici Župe Karlobag zabilježeno je da je cijelo mjesto žalilo za svećenikom.

francuski i latinski jezik, a služio se većinom slavenskih jezika. Poznao je hrvatsku i slavensku književnost svoga vremena, ali i glagoljsku, jer je bio pripadnik glagoljaške senjske biskupije. Kao pravi intelektualac rasuđuje o svemu što prima, ne prihvaća slijepo tuđe autoritete.³ Živeći po strani od velikih sredina, toliko se više i snažno uključivao u kulturni život svoga naroda. Teško je obolio te umro 1859. godine u Karlobagu, mjestu gdje je dugi niz godina bio župnik.

Starčević je svećenik, prevoditelj, pisac, polemičar i jezikoslovac. Često se priložima javljao u *Zori dalmatinskoj* (1844.-1849.), gdje je objavljivao prijevode, polemičke tekstove, a od većih je u nastavcima bez njegova potpisa *Poslanice licke pastirice Stane Gledovich iz Rudaicah na dalmatinsku pismaricu Anu Vidovich*. U poslanicama satiričke intonacije raspravlja o povijesnim i jezičnim temama, osobito o ilirskom, srpskom i hrvatskom imenu.

Nakon intenzivnog bavljenja jezikoslovnim radom, o čemu svjedoče i dvije gramatike, tiskane iste godine (1812.)⁴ u Trstu, što je i za današnje prilike izniman pothvat, i jedne gramatike u nastavcima, *Ričoslovje*, tiskane u *Glasniku dalmatinskom* (1849.-1850.), Šime Starčević okreće se prosvjetiteljskom radu, pisanju nabožnih, didaktičkih djela. Svećenička dužnost, misijska uloga svećenika bit će nadalje ispred Starčevića znanstvenika. Tada je Starčević već teško bolestan, ali ne prestaje pisati, prevoditi. Znanost dosad nije utvrdila što je sve Starčević napisao ni što je

³ O tome svjedoči i epizoda iz Starčevićeva života. Kada je francuski general Marmont, poglavar Ilirskih provincija, stigao u Gospić htio je u crkvu smjestiti vojnike i konje, ali se Starčević usprotivio tome i oslovio Marmonta na francuskom jeziku. Marmonta je toliko zadivila Starčevićeva inteligencija i dobro poznavanje francuskog jezika da ga je pozvao u Ljubljanu za urednika hrvatskog izdanja službenog lista *Télégraphe officiel des provinces illyriennes*. Do suradnje i izlaska novina na hrvatskom jeziku nije došlo (pripremljen je i sačuvan rukopis prvog broja).

⁴ Starčevićeva *Nova ricsoslovica iliricska* prva je gramatika hrvatskoga jezika pisana hrvatskim jezikom u dotadašnjoj povijesti hrvatske gramatičke tradicije, dakle, kojoj je metajezik hrvatski jezik, a ne neki drugi, pomoću kojega se opisuju hrvatski gramatički sadržaji (kao što su to najčešće bili latinski, talijanski ili njemački jezik). Hrvatski jezik koji autor gramatike opisuje jest štokavski ikavski. Ne samo jezik kojim je gramatika pisana nego i nove spoznaje, posebice opis naglasnoga sustava, smještaju ovu gramatiku u red najznačajnijih hrvatskih jezikoslovnih djela. Druga Starčevićeva gramatika, *Nova ricsoslovica iliricsko-francezka*, francusko-hrvatska gramatika - prerada Mozinove gramatike francuskoga jezika napisane na njemačkom jeziku - svjedoči o izgrađenosti hrvatskoga jezika kojim se opisuje drugi jezik te uvodi hrvatski jezik u jezike koji se mogu po istim modelima učiti u Europi.

tiskao ili imao u rukopisu.⁵ Religioznoj tiskanoj prozi⁶ pripadaju djela:

1. *Kratki nauk čudoredni vrhu dužnosti čovika za seljane*, Zadar, 1807.

2. *Put križa Isukarstova*, Split, 1813.

3. *Katolicsansko pitalo pastirim duhovnim, i roditeljim kerstjanskim vruče priporucseno od Shime Starcsevicha zacs. kan. duh. stol. prisid. i xupnika u Karlobagu. u Riki, Tiskopisom bratje Karletzky 1849.*

4. *Šime Starčevića začastnoga kanonika stolne cerkve senjske, prisednika duh. Stola, i župnika grada Karlobaga. / Homelie iliti tumačenje s. Evanđelja za sve nedilje od Došastja gospodinova do poslidnje nedilje po Duhovih/ knjiga I. / II. / u Zadru Bratja Battara tiskarni izdatelji 1850.*

5. *Homilije ili Tumačenje sv. Evandelja za sve nedjelje u godini, Priredio i izdao Zbor bogoslovne mladeži u Zadru, Tiskara J. Ferrari, 1918.*

6. *Svagdanja pobožnost i prava izpovid kerstjanska po Šimi Starčeviću, začastnom kanoniku, duhovnog štola prisiditelju i gradskom župniku u Karlobagu. S dopuštenjem oblasti duhovne. U Zagrebu 1854. Tiskom i troškom Franje Župana.*

7. *Razmishljanje sedam xalostih Blaxene Divice Marie koje se csini na gori Kalvarii u Karlobagu. U Riki tiskom A. Karletzky. 1855.*

⁵ U zadarskom časopisu *Zori dalmatinskoj*, čije je suradnik, piše o svom radu "Svidoci moga pisanja jesu tri Ričoslovice, prva je sa svim neugladjena godine 1811 u Terstu na svitlo izišla, druga, u dvi knjige rastavljena, i za razumnije Ilirce s' Kritikom upisana, leži u rukopisu, jere neima stroška za tisak; a treća je učinjena istom onako, kako bi se imala u pučka učilišta uvedsti. Ovako sam za pučka učilišta učinio dvojstruku Abecedi, jednu za sela, a drugu za gradove, izgradio sam po drugi put temelje Razbrojstva, preveo sam iz Nimačkog jezika Dogodovštine Staroga i Novoga Zakona, tako ravno i Nauk Kerstjanskoga Bogoštovja, iliti Katekizam, Čudorednost Kerstjansku, i Veliku knjigu Stivenja od Pravotvornosti, i Ljubavi Domovine onako, kako su ove knjige ne davno u Austrijskim Normalskim Skolam pripisane stale. /.../ Uz ovo ja imam još veće od 160 urednih govorenjah za sve Nedilje, i za sve Blagdane Gospodinove, i za Blagdane B. D. Marie, koji se u Rimskom Missalu, i Breviaru nahode, ali i ove nisu za onaj verstopis" (*Zora dalmatinska*, 44, 1846:346/347).

⁶ Starčevićev rukopis knjige pripremljene za tisak čuva se u Senjskom biskupijskom arhivu. Rukopis je s naslovom *Kratki i gladki ODGOVORI na ona, Koja se ponajvishe, i naj obshirnie govore suprot VIRE, I BOGOSHTOVJU Izvorno Dilo Francesco u vojnicškoj Tamnici Pariskoj Kapelana Abbé de Ségur S dopustjenjem Pariskoga Nadbiskupa u dvi godine Shestnaest putah preutishteno, godine 1852 u Nimacski, a odonud sada u nask jezik prenesheo Po Shimi Starcsevichu Zacsatnom Kanoniku, duhovnog Stola Prisidatelju, i gradskom Xupniku u Karlobagu Godine 1853.*

U našoj starijoj književnopovijesnoj literaturi, kod Ivana Kukuljevića, nailazimo na podatke da je Šime Starčević autor djela *Kratki nauk ćudoredni vrhu dužnosti čovika za seljane* i *Put križa Isukarstova*, ali ta djela nisu dostupna i danas istraživači (Branka Tafra) opravdano sumnjaju u Starčevićovo autorstvo.

2. STARČEVIĆEVE HOMELIE

Homelie tiska gotovo četrdeset godina poslije dviju gramatika, uz dopuštenje i blagoslov nadbiskupa, a na naslovnici čitamo:

ŠIME STARČEVIĆA ZAČASTNOGA KANONIKA STOLNE CERKVE SENJSKE, PRISEDNIKA DUH. STOLA, I ŽUPNIKA GRADA KARLOBAGA./ HOMELIE ILITI Tumačenje S. Evangjelja za sve Nedilje od Došastja Gospodinova do posljednje Nedilje po Duhovih/ Knjiga I./ U ZADRU Bratja Battara tiskarni Izdatelji 1850.

Homelie imaju dvije knjige,⁷ u prvoj je 29 propovijedi podijeljenih prema duhovnoj godini, a u drugoj 26 propovijedi.⁸

Homilija⁹ je u kršćanskoj liturgiji postala obavezna nedjeljom i blagdanima¹⁰ u IV. stoljeću. Riječ je o propovijedi koja komentira i tumači biblijski tekst pročitan za liturgije (*Opći religijski leksikon*: 2002). Homilija nije uvijek imala isti položaj u liturgiji, ali struktura i značajke su kroz povijest zadržane.¹¹ "Homilija

⁷ Primjerak *Homilija* je iz knjižnice *Teologije u Rijeci*, a knjiga je pronađena u Senju; nedostaje nekoliko stranica, I. dio ima 314 stranica, a II. dio je primjerak iz župne knjižnice u Crikvenici, također nedostaje nekoliko stranica, ima 272 stranice.

⁸ Riječ je o malom formatu, 2 sv. u 1 (316; 276 str.); 19 cm. Knjiga je tiskana u tiskari u Zadru, koju su od svoje majke Marine Battare (vodila je tiskaru poslije smrti muža, jedna od malobrojnih žena u gospodarstvu 19. stoljeća) godine 1831. preuzeli sinovi Pietro Antonie i Napoleon Francesco.

⁹ Riječ dolazi od grč. *Homilia*, što znači obilazak, sastanak, razgovor. "Za razliku od svećanih govora i panegirika predstavlja jednostavno izlaganje (vjerskih) istina namijenjeno pouci (vjernika)" (Badurina, 1985: 256). U misi joj je mjesto uz čitanja evanđelja kao njegovo tumačenje.

¹⁰ Usp. "A novi zakonik kanonskoga prava naređuje: 'U svim misama u nedjelju i zapovijedane blagdane koje se slave uz sudjelovanje naroda treba da se drži homilija i ne može se izostaviti osim zbog važna razloga' (*Kan.* 767 § 2)" (prema Zagorac, 1998: 43).

¹¹ Homilija se promišljala kao smisao svećeništva, u srednjem vijeku propovjednik je kanal glasa Božjeg, u baroku je forma prije sadržaja. Tridentski sabor naglašava ulogu sakramenta na račun homilije i na neki način potiskuje propovijedanje. U 18. stoljeću pratimo postridentska nastojanja da se naglasi propovijedanje i nađe pravo mjesto u liturgiji, a 19. i 20. stoljeće dalo je svoj

ne smije biti ni preduga ni prekratka, ali uvijek mora biti dobro pripremljena, sadržajna i prilagođena. Homilija nije priopćavanje vlastitih uvjerenja ili ideja, nego crkveni navještaj; ona mora izvirati iz duhovnosti Crkve i pridonositi njenoj izgradnji." (Teološki rječnik: 2009). Martin Štiglic u knjizi *Katoličko pastirsko bogoslovje* ističe da homilija mora biti "temeljita, jasna, podpuna i praktička" (Štiglic, 1886:130). Prema njemu sastoji se od uvoda, tumačenja, primjene i zaključka (*zaglavka*). Uvod sadrži tekst Evanđelja povezan mjestom, vremenom ili okolnostima čitanja. Tumačenje je najvažnije te treba biti jasno, jednostavno, istinito i kratko, a iz njega proizlazi primjena. *Zaglavak* sve ponavlja i poziva na čin potvrde (Štiglic, 1886). Štiglic zaključuje: "U homilijama se dakle ne smije samo tekst tumačiti, nego treba takodjer i volju slušatelja ganuti i čuvstva uzbuditi. Kad se ovo ne bi učinilo, tumačenje bi bilo bez svake koristi, i to bi značilo, samo evanđelje kano u školi tumačiti, ali ne propovijedati." (Štiglic, 1886:132). Suvremena homiletika¹² polazi od liturgijskog teksta i ističe povezanost sa životom zajednice. Homilija je "bodrenje sakupljene zajednice na sudjelovanje u liturgijskom slavljenju i na život u skladu s tim slavljenjem" (Zagorac, 1998: 44). Struktura je u osnovi ona koju nalazimo i kod Štiglica, a prema Vladimiru Zagorcu homilija ima strukturu "*Uvod*, što naviještenu riječ stavlja u njezine autentične povijesne prilike i pravi biblijski kontekst; *Tumačenje*, što će rasvijetliti pojedine dijelove teksta; *Zaključak*, u kojem će uslijediti praktična primjena." (Zagorac, 1998: 45). Homilija može slijediti analitičku (polazi se od središnje teme) i sintetičku metodu (polazi se od tumačenja teksta redak po redak pa se izvodi središnja tema).

Struktura Starčevićeve knjige je sljedeća:

1. PRIDGOVOR Izdateljah
2. OPAZKA
3. Bogovirni Štioče!
4. Knjiga I.
5. Knjiga II.

Predgovor su pisali izdavači i najavljuju Šimu Starčevića kao priznatog uglednika, intelektualca i domoljuba, "čovik velika znanja i sarca, miloljubitelj otačbine" (*Homelie*, 1850: 1). Ističu da ima malo

doprinos. Danas je naglasak na sadržaju, postupcima prikladnim današnjem čovjeku Crkve.

¹² Homiletika je nauka o propovjedništvu. Homilija je koordinirana s kerigmom i katehezom, s time što kerigma ide za prihvaćanjem vjere, kateheza za upoznavanjem vjere, a homilija za "tim da habitus vjere hic et nunc prijede u čin vjere" (Zagorac, 1998: 11).

tiskanih djela te iskazuju zahvalnost što im je dopustio tiskanje djela "okolo kojega je on toliko godinah trudio, koje nepristajnom ljubeznivom marljivostju popravljaje i popravi, ter usu unj, može se reći sve blago, i lipote jezika, uli duboko znanje bogoslovlja, koje ubučeno obukom Slavjanskom postaje ugodnie i izvornie" (*Homelie*, 1850: 2). Nadaju se da će knjiga biti preporučena „po župam duhovništva seoskoga“ jer "kako nam se čini jesu omirene za naš puk, budući da je u njima toliko priprosnosti naravske u razgovorima, da svaka visokost i tajnost naravske u razgovorim, da svaka visokost i tajnost nauka jest u razumni i laki način prikazana kako se pristoji vridnoći slišaocah" (*Homelie*, 1850: 2). Između dva predgovora je Starčevićeva bilješka o kojoj će biti riječ kasnije.

Nakon predgovora izdavača slijedi predgovor autora s početkom *Bogovirni Štioče!*. U predgovoru (koji je već pisan ilirskom grafijom) ističe zadovoljstvo što je mir došao među kršćane i što se javlja zanimanje za književnost. Kaže da je knjigu napisao prema stranim izvorima¹³ i da bi "tako Pastiri Duhovni po selim u svaku dobu na ruci imali ono, što je polak nauka Cerkve Božje vazda naj potribitie, i naj koristnie puku propovidati" (*Homelie*, 1850: 5).¹⁴ Predgovor je napisan u Karlobagu 30. studenoga 1844. Iz predgovora je razvidno da su *Homelie* prijevodi i preradbe djela europskih propovjednika, a da ih je Starčević prilagođavao sredini, vremenu, čitateljima, ponešto dodavao, dotjerivao. Također je iznio svoje poimanje književnosti kojoj je svrha i smisao u objavi i pouci vjerskih i moralnih istina, a to su preduvjeti očuvanja narodne samobitnosti.

Starčevićeve homilije oblikovane su tako da je smisao nabožne pouke uvijek jasan, dorečen, razvidan. Naracija je prilagođena potrebama duhovne prosvjetiteljske pedagogije i didaktike, prožeta uvijek nabožnim duhom i pragmatizmom. Jezik je pročišćen, izbjegava bilo kakve nejasnoće, prilagođen neobrazovanom puku. U tumačenjima zna se poslužiti poslovicama, bliskim puku kao izraz posebne vrste komunikacije, a Starčeviću poznate jer ih je već uvrstio u svoju slovniciu *Nova ricsoslovica iliricska*.¹⁵ Dio je to Starčevićeve poetike; znajući da su poslovice izraz mudrosti puka sačuvane kroz vrijeme, iskoristio ih je da bi poučio taj isti puk

¹³ Posebice se ističe knjigu J. F. Gheriga *Tumačenje Svetoga Evangjelja*.

¹⁴ Predgovori su bez paginacija.

¹⁵ Usp. U slovnici *Nova ricsoslovica iliricska* poslovice smješta na početak u komunikacijske svrhe (čitanje i govorenje). Evo nekih: "Tko umi, tomu dvi./ Star vuk pasia shala./ Upala mu sikira u med./ Prazna vricha uzgoru stat ne moxe." (Starčević, 1812: 10,11).

koji ih je stvarao. Nalazimo ih raspršene u obje knjige i obično ih najavljuje ... *štono se u obćinskoj poslovići govori:*

Tko o zlu, taj po zlu. (*Homelie I, 1850: 61*)

Kakva mater, takva ćer. (*Homelie I, 1850: 84*)

Neka mete svak izprid svojih vratih, pak će biti posvuda čisto. (*Homelie II, 1850: 34*)

Tko hitro daje, dvostruko daje. Tko nerad daje, ništa ne daje. (*Homelie II, 1850: 186*)

Ne čini drugome, što ne bi rada, da tebi drugi učini. (*Homelie II, 1850: 232*)

Tko pod drugim jamu kopa, sam u nju upada. (*Homelie II, 1850: 250*)

Iluziju razgovora, intiman, prisan ton stvara izravnim obraćanjem *Predragi moji/ Dakle draga dico!/Dragi*, u želji da bude što razumljiviji. Iz istih motiva nisu rijetki eksklamativni oblici i izrazi *I nut!/ Ah!/ Bogu hvala/*. Starčevićeve homilije su zaokružene, čvrste kompozicije strukturirane prema modelu uvoda koji sadrži biblijsku, evanđeosku priču. Uvod u pravilu završava pozivom slušateljstvu, puku u naglašeno prisnom tonu, koji stvara napetost i očekivanje kao:

Poslušajte (*Homelie, I 1850: 2*)

Prosim, da me usterpljeno poslušate (*Homelie, I 1850: 40*)

Pazite (*Homelie, I 1850: 121*)

Ja počimljem, sad poslušajte pričicu (*Homelie, I 1850: 136*)

Tko ima uši za slušati, neka sluša (*Homelie, I 1850: 156*)

Slušajte dakle pomnjivo (*Homelie, I 1850: 178*)

/ .../ prosim, da ustrepljeni budete (*Homelie, II 1850: 2*) 4

Tko želi sve razumiti, neka pomnjivo sluša. (*Homelie, II 1850: 2*) 172

Ja molim. Da me ustrepljeno, i pomnjivo poslušate (*Homelie, II 1850: 182*)

Riječ je o stilskom postupku, apelu, koji slijedi nakon nekog izlaganja i pouke po kojoj bi se trebalo vladati. Apel je najčešće u imperativu i češće u množini nego u jednini, jer se uvijek obraća puku, vjernicima, slušateljima.

Nakon toga najavljuje o čemu će govoriti izvodeći nekoliko teza, uklapa svoje komentare te na kraju slijedi pouka. Stil je prilagođen govornoj komunikaciji trudeći se zadržati pozornost svojih slušatelja i voditi ih k onome što on smatra bitnim. U homilijama propovjednik ostaje sakriven, suzdržan, ali se ipak Starčević javlja nudeći sebe

kao primjer u homiliji *Četvrta nedilja prišastja Gospodinova*, potvrđujući podatke o teškom životu i bolesti: "Slideći svetoga Ivana moram dakle i ja kao pripovidaoc pokore polak moje slaboće jutros ustati, i vašu ljubav, i pobožnost opomenuti, da se i vi kroz dostojnu pokoru za veliki blagdan Božićni pripravite." (*Homelie*, 1850: 39)

Starčevićeva homilija strukturom odgovara Štiglicевой, a slično je i kod Zagorca. Možemo to pratiti u izabranoj homiliji *Nedilja sedmodesetice* napisanoj pod geslom iz Evanđelja *Prilično je kraljevstvo nebesko čoviku otcu od obiteli* (Mat. 20. 1).¹⁶ U uvodnom dijelu stavlja geslo iz Evanđelja u biblijski kontekst, riječi Isusove učenicima na putu u Betaniju da Lazara uskrsne. Postavlja geslo u kontekst čitanja i objašnjava da se Bog brine za kraljevstvo na zemlji, svoju crkvu ili sav narod kao što se dobar otac i domaćin brine za svoju kuću, obitelj. Karakterizira pravog gospodara i ujedno najavljuje o čemu će govoriti, a tako će homilija biti strukturirana:

- I. Marljiv.
- II. Pravedan.
- III. Milosrdan.

Uvod završava pozivom slušateljima, intimnim tonom uvlači ih u propovijed "Ako budete pomnivo slušati, dati će Bog da poznate istinu. Ja počimljem." (*Homelie*, 1850: 146). Homiliju dijeli u tri dijela i u svakom počinje biblijskom parabolom koja je istaknuta drugim tipom tiska.

Prvi dio tumačenja govori o gospodaru koji zorom radnike šalje u vinograd, izlazi nekoliko puta i šalje nove radnike. Objasnjava priču od zore,¹⁷ tj. izlaska gospodara pred radnike, stavlja u kontekst Biblije, dolaska pravednika, proroka: "i onda je poslao svoje Apostole, i Evangjeliste, njihove nastupnike, naučitelje, biskupe, i misnike, koji u cerkvi kerstjanskoj, kakonoti u vinogradu Gospodinovu do sverhe svita raditi, kukolj grihah čupati, zloće van guliti, i sime od kripostih, i od dobrih dilah u serca čovičanska siati imaju." (*Homelie*, 1850: 147). Otac obitelji radnik je u vinogradu Gospodinovu i ističe: "Marljivi gospodar ne stoi nikad bez posla, on si sam u svako doba lako zabavu nahodi, i daje izgled svojoj

¹⁶ *Homelie*, knjiga I, 145-155; Usp. "Kraljevstvo je nebesko slično domaćinu koji izađe rano ujutro da najmi radnike u svoj vinograd" (Biblija, 1983: 954).

¹⁷ "Zora je ujedno i znak Kristova dolaska" (Badurina, 1985: 593). "Loza se najčešće spominje u vezi s vinogradom, koji je zaštićeno mjesto gdje Božja djeca (loze) napreduju i gdje ih Bog (vinogradar) prati svojom nježnom brigom" (Badurina, 1985: 585).

dici, slugam, svoj čeljadi, i težacima, da i oni u vrime posla marljivi budu" (*Homelie*, 1850: 148).

U drugom dijelu govori o pravičnosti gospodara, koji prije posla dogovara nadnicu i pošteno je isplaćuje kao što će pravedniku biti udijeljena vječita plaća. Kao i u prvom dijelu objašnjava vjersku simboliku pa je smješta u kontekst života puka i upozorava: "Odovuda svaki gospodar, i otac od obitelji kao kerstjanin može sam spaziti, da i on mora pravedan biti, i pravično postupati prema svojim mladjim, slugam, težacim, najmenicim, i meštrim" (*Homelie*, 1850: 147).

U trećem dijelu govori o tome da gospodar mora biti milosrdan. Na početku je biblijska priča o gospodaru koji svima istu nadnicu daje, i onima koji su kasnije počeli raditi i onima koji mu prigovaraju, dapače, naziva ih prijateljima i razjašnjava prigovore. Tako i Bog daje nebeska dobra svim vjernicima i onima koji se pred smrt obrate. Poziva gospodare i očeve obitelji na milosrđe prema slugama i službenicima.

U zaključku efektno uvlači slušatelje u priču i poziva ih na djelovanje u skladu s izrečenim: "S'kratkim govorom, i s'dobrim besidam čovik vazda više opravlja, nego s'pogerdam, psovkam, i proklinjanjim. Evangjelski gospodar nije gerdio, ni je psovao, ni je proklonjao, zato i kerstjanski gospodari, i otci od obitelji ovo nikada ne smidu činiti" (*Homelie*, 1850: 153).

Razvidan je navedeni pristup i struktura u prikazu homilije za *Nedjelju šestodesetnice* napisane pod geslom iz Evanđelja po Luki *Sime jest rič Božja* (Luk. 8. 11.). U uvodnom dijelu najavljuje temu svoje homilije, slikovito objašnjava da su potrebni duhovnici koji propovijedaju riječ Božju kao što su potrebni zemljoradnici koji siju i oru.¹⁸ Sjeme daje plod u dobroj zemlji, a riječ Božja u dobrom srcu. Nakon slikovitog uvoda najavljuje dvodijelnu strukturu homilije:

I. Koji su oni, koji iz riči Božje nikakove koristi ne vade? Ovo će biti prvi dil.

II. Koji su oni, koji iz riči Božje korist vade? Ovo će biti drugi dil.

¹⁸ U propovijedima je česta parabola o sijaču "(Mt 13,1; Mk 4,1; Lk 8,4) Parabola o sijaču usporedba je plodovitosti prihvaćanja Božje riječi. Sijač sije sjeme koje pada kraj puta, pozoblju ptice; koje padne na kamen ili u plitku zemlju, brzo iznikne i brzo se osuši; koje padne u trnje, trnje uzraste pa ga uguši; koje padne u duboku zemlju, urodi stotruko, šezdeseterostruko ili trideseterostruko" (Badurina, 1985: 449). Također, i zemlja u koju polažemo sjeme "često je simbol Crkve koja čovjeka hrani duhovnom hranom vjere i pruža mu zaklon" (Badurina, 1985: 591).

Prisno se obraća slušateljima pozivajući ih riječima: *Tko ima uši za slušati, neka sluša*. Počinje antitezom, najavljujući temu o kojoj neće govoriti, o ljudima koji ne primaju riječ Božju, nego o kršćanima koji slušaju riječ Božju ... *ali iz nje koristi ne vide* i dijeli ih u tri skupine, služeći se metaforom sjemena.

Najprije govori o kršćanima koji čuju, a ne slušaju, misli im lutaju: "Oni pasu svoje oči po puku, ogledaju se pocrkvi, šapću, i govore s'drugim o kojekakvih stvarih, ili drimlju, i spavaju, i jedva čekaju, da se pripovidanje duhovno sverši, i premda, od njega koristi ne imaju." (*Homelie*, 1850: 157). Poput sjemena su koje je palo kraj puta i ptice ga pojele; zatim govori o vjernicima koji vjeruju samo dok su u crkvi, kao sjeme koje je uvenulo jer nije imalo vlage. Slijedi treća priča o sjemenu koje je palo među trnje i nije dalo ploda.

U drugom dijelu homilije govori o sjemenu koje je palo u plodnu zemlju i donijelo dobar rod. Riječ Božju treba slušati skrušena srca, moleći pokajanje i želeći naučiti nešto dobro, te nije kriv propovjednik što nas istina pogađa. Riječ homilije uvijek se dotiče svakog čovjeka jer je čovjek njiva na kojoj se sjeme sije.

U pjesnički intoniranoj usporedbi potiče emocije i uvlači slušatelja u prihvaćanje stavova: "Koliko putah nju plug riže, i priverće? Koliko putah nju udara, i muči studen, i žegja, snig, i voda, mraz, i krupa?" (*Homelie*, 1850: 163). Pogađa slušatelja u najosjetljivije područje težačke egzistencije i pokazuje razumijevanje života puka. Efektan završetak propovijedi razjašnjava poredbu i ističe pouku: "Kako se jedna slaba, i hergjava zemlja kroz marljivost težaka poboljšava, onako grišnik po milosti Božjoj dobar postaje" (*Homelie*, 1850: 16). Deskripcija je opravdana životnom aktualizacijom koja u potpunosti odgovara svjetonazoru tadašnjeg čovjeka. Dojmljiva poredba pojačava teološke i filozofske konotacije vjerske priče te tako izravno djeluje na emocije slušatelja, koje poziva da promisle pripadaju li dobroj ili zločestoj zemlji.

Ove homilije, kao i glavnina Starčevićevih homilija, oblikovane su i intonirane kao razgovor sa slušateljima, pretpostavljenim pukom; zato ne čudi pojava retoričkog pitanja: "Ali pitam opet, tko je ovaj pravedni gospodar?/.../" (*Homelie*, 1850: 149) kao uopće figura dijaloga. Služi se apelom: "Recite sada, ni je-li ovo jedan marljivi gospodar /.../" (*Homelie*, 1850: 146), ali i apostrofom: "O dragi Bože!" (*Homelie*, 1850: 152), gdje se zapravo ne obraća slušateljima, nego nekome kome govor realno ne može biti upućen, a u svrhu je isticanja, upozorenja i poticanja. U homiliji se služi anaforičkim ponavljanjima, što govor čini dinamičnijim i stavlja

naglasak na propovjednikovu ideju kao kad govori o marljivom gospodararu i na početku rečenice ponavlja sintagmu: "Marljivi gospodar ustaje rano /.../ Marljivi gospodar izlazi na svoje posle /.../ Marljivi gospodar ne stoi nikada bez posla /.../" (*Homelie*, 1850: 148). Nerijetko se služi epitetima kao "Pridragi moji! /.../" (*Homelie*, 1850: 152) u funkciji izraza stava propovjednika, pojačanih emocija. Nailazimo na stilogeno smještanje pridjeva u postpoziciju ... *vinogradu Gospodinovu ... otca nebeskoga*, u ovisnosti o tome što autor želi naglasiti ili istaknuti. Javlja se uporaba istoznačnica, zapravo bliskoznačnica kao sredstvo isticanja bilo značenja bilo osjećaja, kao ... *dobri, i pravi gospodari... ..listve, ali škale...*

Homilije stavlja u kontekst vremena u kojem živi puk pa će tako u homiliji za *Prvu nedjelju došašća* uklopiti poznatu stvarnost: "Velika je zaisto u našoj zemlji bila nevolja u tečaju ovoga vika kroz tolike rate i smutnje, koje imadosmo sad sTurcima, sad s Francezima..." (*Homelie*, 1850: 7), ili u homiliji *Šesta nedilja po Uskersu*: "Jer tko će pribroiti sve one prave i dobre kerstjane koji su na naše vrime na primer u Franceskoj, ali u Turskoj Isukerstu svidočanstvo dali, kada su se poradi vire Isusove progonstvu, porobljenju, izgnanstvu, mučenju, i ubianju dobrovoljno podložili" (*Homelie*, 1850: 312). Starčević zna savjetovati, želi poučiti i stavlja homiliju u kontekst života i svjetonazora čovjeka kojemu se obraća, a sve u svrhu pridobivanja za vjersku misao i kršćansko djelovanje. U homiliji *Nedilja po mladom litu* upućuje: "Ovo nam kaže po glasu naše duševnosti, koja nam nepristajno viče, da bižimo od zla, i da činimo dobro, i po unuternjem gibanju, i natezanju serca na dobro, koje gibanje, i potezanje u nami čutimo, kada dobre knjige štiamo, ili duhobne razgovore slišamo;" (*Homelie*, 1850: 73). Kritizira narodno vjerovanje da se petkom ne smiju rezati nokti, subotom se ne smije presti ni šiti, kritizira vjerovanje u snove ili: "Opet oni drugi viruju, da im vištice ne će u kuću doći, ni blagu nauditi, ako se metla uzgoru iza vratah posadi, da se mliko ne će pokvariti, ako bude uza se ditelinu od četiri pera nositi" (*Homelie*, 1850: 74).

Zna biti oštar i prema kleru "Što su pak oni duhovnici, koji samo za korist vlastitu službu duhovnu čine? Oni su pravi najmenici, doklegod više gledaju na svoje dohodke, nego li na svoje podložnike" (*Homelie*, 1850: 271). Nastoji biti što jasniji slušateljima pa objašnjava sve što bi moglo biti zapreka primanju vjerskih istina, kao u homiliji o opraštanju, gdje objašnjava koliko vrijedi jedan talent¹⁹ " /.../jedan zlatni talent od onoga vrimenta vridi polak

¹⁹ Starogrčka novčana jedinica.

naših novacah dvanaest hiljadah zlatnih dukatah /.../" (*Homelie*, 1850: 235). Zanimljivo upućuje vjernike "Nemojte svitovnju, ali duhovnu vlast odmah odsudjivati, kada ni su od potribe, što god inače naredjuju, nego je kod vas do sada u običaju bilo; ne govorite udilje, da se u viru tiče, da se suprot zakonu radi, kada se gdikoji zločesti običaj ukida, ili koje ludo virovanje razvaljuje." (*Homelie*, 1850: 248).

3. NEKE JEZIČNE ZNAČAJKE

Već je spomenuta Starčevićeva bilješka umetnuta između dva predgovora koju prenosimo u cijelosti:

OPAZKA.

Izповidam, da čepurasti verstopis Zagrebački za temeljiti Pravopis Hervatski nikada ni sam priznao, niti mogu priznati. Medjutim za neuzkratiti Narodu korist, koju bi iz moga Rukopisa: "HOMILIE *iliti* Tumačenje S. *Evangjelja*" mogao imati, dopušćam G. G. Bratji Battara ovo Dilo u Zadru na svitlo izdati s' ovim izrečenim ugovorom, da se ni jedna rič, brez moga znanja, ne ima prominiti, niti ondi postaviti e, ali što drugo, gdi ja postavljam čisto i. K' tomu zahtivam, da se ovo Izповidanje na strani pervoga lista podpuno ovako utišti, kako je ovdje upisano. U ostalom G. G. Battare mogu se u izdavanju služiti s' onim verstopisom, koj bi im mogao koristnii biti.

Podp. U Karlobagu na 16 Lipnja 1849.

Shime Starcsevich

Zacs. Kan. Duhov. Stol. Prisd. i Xupnik.

Starčević je u kulturnoj javnosti svoga doba poznat po suprotstavljanju ilircima i neslaganju s njihovim jezikoslovnim stavovima, posebice u vezi sa slovopisom; oštro se protivi uvođenju ilirske grafije, posebice uvođenju dijakritičkih znakova i u tom svome buntu zagrebački pravopis naziva *rogati verstopis*, *čepurasti verstopis*. Neslaganje s preporodnim idejama i pogledima na jezik i književnost možda su utjecali na odustajanje od jezikoslovnog rada, ali nikako odustajanje od vlastitih jezikoslovnih pogleda i stavova. Ostaje dosljedan štokavskoj ikavici kao temelju standardizacije. Dopustio je tiskanje propovijedi iz prosvjetiteljskih i duhovnih razloga jer mu je prosvjećenje puka na prvome mjestu. U *Opazki* su Starčevićev potpis i dužnosti tiskani starom grafijom.²⁰ Tako

²⁰ U članku *Književnost* objavljenom u *Zori dalmatinskoj* 1846. godine priznaje da ne može prihvatiti rogati pravopis ni za napredak braće Dalmatinaca, ni za

je pitanje grafije u *Homeliamama* bespredmetno spominjati. Riječ je o grafiji ili slovopisu, iako Starčević kao i većina gramatičara dopreporodnog vremena upotrebljava termin *verstopis* ('pravopis').

Propovijedi su pisane ikavskom štokavicom, ali ima odmaka, što se prije može pripisati izdavačima/tiskarima koji su tekst prenosili u ilirsku grafiju. U pisanju velikog i malog slova slijedi pravila postavljena u svojoj slovnici, veliko slovo piše na početku rečenice, u osobnim imenima i kao znak počasti. U slovnicama dopreporodnoga vremena puno je neujednačenosti, a kako je riječ o dvojezičnim gramatikama, zavisilo je pisanje velikog i malog slova od pravila u drugom jeziku s kojim je hrvatski bio u pojedinoj gramatici u kontrastivnom odnosu. Tako se npr. u gramatikama u kojima se hrvatski jezik opisuje na njemačkom jeziku, sve imenice pišu velikim početnim slovom, i sl. Većinu riječi vezanih uz religijski diskurs u *Homeliamama* piše velikim slovom²¹ u znak poštovanja (*Neznabožacah, Apostoli, Sakrament, Andjel, Otkupitelj...*). Odstupanja ima u pisanju pridjeva na -ski (*Izraelski, Katoličanske, Betlahemskim...*). Prevladava uporaba velikog slova kod posvojnih pridjeva u postpoziciji (*zemlju Izraelsku, kotar Jordanski, gospodi Žudinskoj, sinovim Makabejskim, more Galilejsko ...*). Starčević je bio protiv morfonološkog pravopisa, ali u *Homeliamama* nije dosljedan (*občinski, odvrženoj, bezzakonito, razkoše, mnoštva, izpovidi, uzspomena, društvu, iztira, izterčimo ...*). Po tome je u skladu s hrvatskom slovopisnom tradicijom koja nije isključiva kada valja označiti granicu morfema.

Puristički pogledi vodit će ga i u *Homeliamama*, izbjegava posuđivanje i koristi "domaće" riječi. Zbog namjene knjige leksik je bliži autorovu organskom idiomu (*pedepsu, jurve, očutiti, brime, kip, besida, počutite, pir ...*), a prema potrebi tvori riječi (*zemljotežnik, ovčarnica, voljkoliko, učovičenje, bogopsovna, zgodopisac ...*). Kako se propovijedi oslanjaju na Evanđelja, tako neće uvijek moći izbjeći posuđenice (*aldova, tempal*). Nije rijetkost da prevodi kako bi se

ljubav Kuzmanića i napredak časopisa "... i za veći napridak skupne književnosti naše moram tebi dopustiti iz mojih rukopisih, koji se u vašim rukama nahode, članke polak tvoje volje vaditi, i s' verstopisom, s' kojim se služiti uzvoljiš, u Zoru stavljati s' ovim tverdim ugovorom, da mi ondi, gdi sam ja čisto, sladko, gladko i ugodno i upisao, ě osedlano u naše riči ne postavljáš, i da moje Ime i Pleme, ako bi ga kada trebalo napomenuti, ne s' nagerdjenim, nego s' čistim slovim utišiti pustiš" (*Zora dalmatinska*, 1846: 345).

²¹ Usp. "U nashem jeziku postavlja se veliko slovo 1) na pocselu svakoga izrecsenja, oli stiha govorenje pocsimajuchega, 2) na pocselu svakoga imena vlastitoga; 3) na pocselu imenah od znanjah, i csastih, kada su poglaviti govorenja pridstojak/.../" (Starčević, 1812: 111).

približio slušateljima (... latinski *Paralysis*, a naši *oslabljene žilah* ...). Oblici slijede one iz gramatike, pisanje *h* u genitivu množine (*selah, gradovah, mistah* ...), tvorba komparativa (*starii, razumnii, mudrii* ...), glagolskih oblika (*uzimadu, je hotio, biaše* ...) ²² i ostalo.

4. ZAKLJUČAK

Iz navedenoga razvidno je da Starčević u homilijama kombinira analitičku i sintetičku metodu te naklonjenost prosvjetiteljskoj propovijedi. Njegove homilije pokazuju nadahnutog homiličara koji zna privući i pridobiti slušatelja. Pisanje i govorenje homilije zahtjevan je posao, koji pretpostavlja široko obrazovanje, vjersko, jezično i humanističko, ali traži i nadarenost.

Starčević pokazuje poznavanje zakonitosti pisanja teksta, poznavanje znanosti i umjetnosti te citiranja (citira između ostaloga Inocenta IV., svetog Augustina, zaključak Tridentuskog koncila). Tekst je grafički primjereno organiziran, smjenjuju se funkcionalno stilski različiti tipovi tiska. Ponegdje tema ponese autora te nastaju stihovi kao u homiliji *Peta nedilja po Bogojavljanju* (*Homelie*, 1850: 134):

Kukolj, ljuj, i vlaca
U oganj se baca;
I to zauvike.

Dobrim nebeski Raj,
A grišnicima pakla kraj
Bit' će po sve vike.

Poredbe su upečatljive (sjeme, kukolj) i prilagođene slušateljstvu, životno aktualizirane. Stihovi slijede ritam narodne pjesme, blizak puku, i ne možemo reći da stihovi, iako napisani u pragmatične svrhe, ne zazvuče poetski. Zna Starčević lirski intonirati tekst, proširiti sliku, kao u primjeru “/.../da se bižanje ne bi dogodilo u zimu, ali u subotu: zašto nikada ni je mučnije

²² Usp “U vecbbroju,/ Parvo padanje na ...i/Drugo padanje na..ah/.../” (Starčević, 1812: 26); “Od stavnog nacsinja se *prispodobljivi*, i *pridobivi*; onaj pridavajuch za muxko pleme u istom plemenu izhodechem na *i* slovo *i*, za xensko *a*, za neznano *e*” (Starčević, 1812: 41); “Misto buduch proshastoga vrimena u svim vrimenoricsim mnogo lipshe i mnogo bolje potribuje se sadashnje kazajuchega nacsina pridpostavljjajuch mu ricsicu, uz n. p. *kada uzimam, uzimash/.../uzimadu*” (Starčević, 1812: 62); “Nesvarheni Nacin. Proshas.vr. hotio, hotila, hotilo ...Kazajuči Nacsin./polakproshasto ja biah, ti biashe/.../” (Starčević, 1812: 52).

bižati što u zimu, kada su puti zločesti, dnevi kratki, studeni velike, kiše česte, i snigovi visoki" (*Homelie*, 1850: 271).

Starčevićeve homilije slijede stoljetnu tradiciju hrvatskih propovjednika. Strukturom, stilom i obradom teme odišu svevremenskim te funkcioniraju i danas. Razvidno je da je poznavao djela europskih i hrvatskih homiličara.²³ U jednom od prvih teorijskih djela kod nas o homilijama, Štiglicevu djelu *Katoličko pastirsko bogoslovje* (1886.), spominje se i djelo Šime Starčevića: "Novije se vrieme s homilija osobito odlikuju: Förster (Homilien), Hirscher (Betrachtungen) i Martin Königsdorfer (Homilien), pohrvatio ih Šimun Starčević" (Štiglic, 1886: 130).

Homilije slijede bogatu tradiciju hrvatske homiletike još od Josipa Banovca, koji zajedno s "ostalim propovjednicima 18. st. pripada onim postridentskim nastojanjima koja su ponovo uzdigla crkveno govorništvo, tako da se od druge polovice 19. st. u homiletičkoj literaturi govori o klasičnom dobu crkvenog govorništva" (Srdoč-Konestra, 2003: 203). U homilijama Pavičića, Filipovića, Bašića, Leakovića, Vrinjanina, Šveleca i drugih u središtu je sadržaj, a ne stilistička kićenost i dotjeranost. Hrvatska homiletika slijedila je europsku propovjedničku poetiku "od srednjeg vijeka do naših dana, ali se obazirala i na domaće potrebe, prilike i običaje, ne samo u sadržaju poruke nego i u jezičnom iskazu" (Bratulić, 1996: 7).

U duhu europske homiletike Starčević je ponudio hrvatsku homiliju te pokazao da je za homiletičara potrebna duhovno-vjerska stručnost, jezikoslovna spremnost te humanistička naobrazba. Sigurno da je Starčević pokazao i poseban dar, koji je njegove homilije učinio živim, vjerodostojnim i danas.

Literatura:

Aubert, R. i dr. (1987.) *Velika povijest crkve, prvi polusvezak Crkva između revolucije i restauracije*, (ur. H. Jedin), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Biblija (1983.) (ur. J. Kaštelan, B. Duda), Kršćanska sadašnjost, Zagreb,

Bratulić, J. (1996.) *Hrvatska propovijed od svetog Metoda do biskupa Strossmayera*, predgovor u knjizi *Hrvatska propovijed*, Erasmus, Zagreb, 5-12.

²³ Starčevićeve *Homelie* navedene su uz djela Banovca, Pavičića, Filipovića, Bašića, Muliha, Leakovića, Tomikovića, Vrinjanina, Horvata i drugih značajnih hrvatskih homiličara.

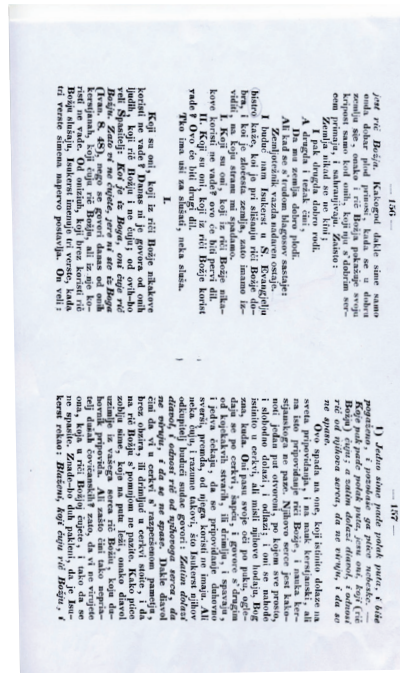
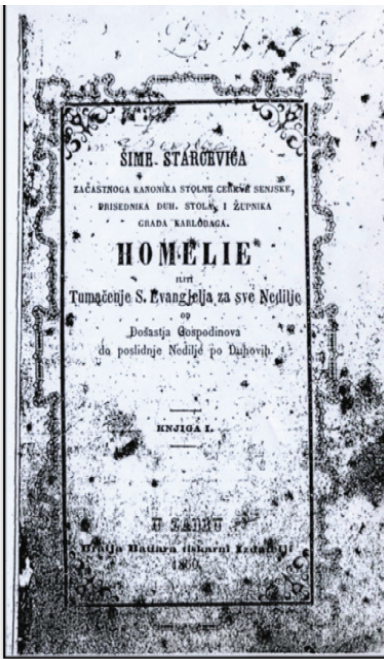
- Enciklopedijski teološki rječnik* (2009.) (ur. A. Starić), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Hrvatski književni romantizam* (2002.) (priredio D. Jelčić), Školska knjiga, Zagreb.
- Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva* (1985.) (ur. A. Badurina), SNL, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Lika i Ličani u hrvatskom jezikoslovlju* (2003.) (ur. M. Samardžija), Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Zagreb.
- Lukežić, I. (2005.) "Homelie" Šime Starčevića iz 1850. godine, *Riječki teološki časopis*, 13, br. 1, Rijeka, 201-209.
- Opći religijski leksikon* (2002.) (ur. A. Rebić), LZMK, Zagreb.
- Religijski leksikon* (1999.) (ur. J. Laća), Mostar, Zagreb.
- Srdoč-Konestra, I. (2004.) (ur. A. Jambrih) Toposi božje kazne i nagrade u Razgovorima duhovnim pastira s'otara... J. Banovca, *Zbornik o Josipu Banovcu*, Gradska knjižnica "J. Šižgorić" i Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, Šibenik, Zagreb, 203-212.
- Starčević, Š. (2002.) *Nova ricsoslovica iliriska*, Pretisak Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Zagreb.
- Starčević, Š. (1850., 1912.) *Homelie iliti Tumačenje S. Evanđelja za sve Nedilje od Došastja Gospodinova do posljednje Nedilje*, Bratja Battara, Zadar.
- Starčević, Š. (1918.) *Homilije ili Tumačenje sv. evanđelja za sve nedjelje u godini*, Zbor bogoslovne mladeži, Zadar.
- Suvremena katolička enciklopedija* (2005.) (priredili M. Glazier i M. K. Hellwig), Marjan tisak, Split.
- Škarić, I. (1982.) *U potrazi za izgubljenim govorom*, Školska knjiga, Liber, Zagreb.
- Štiglic, M. (1886.) *Katoličko pastirsko bogoslovje*, Zagreb.
- Tafra, B. (2002.) *Jezikoslovac Šime Starčević*, pogovor u pretisku *Nova ricsoslovica iliriska*, Zagreb, 127-173.
- Teološki rječnik* (1992.) (ur. I. Zirdum), Forum bogoslova, Đakovo.
- Vince, Z. (1978.) *Putovima hrvatskoga književnog jezika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb.
- Zagorac, V. (1998.) *Homiletika*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Zora dalmatinska*, pretisak Erasmus i NSKZ, III, Zagreb, 1995.

'HOMILIES' BY ŠIME STARČEVIĆ

Summary

Šime Starčević (1784-1859) was a grammarian, polemicist, enlightenment and religious writer. In his work two periods can be identified: at the time of Napoleon's Illyria his grammar work is prevalent (he wrote two books, both were printed in Trieste in 1812), and in the second period his polemic and enlightenment-religious work prevails. The book Homilies or Interpretation of the Gospel from 1850 belongs to the second period. This work deals with the contribution of Šime Starčević to Croatian homiletics. The author analyses the structure of the homilies, approach to the topic, shaping of text, functionality and linguistic feature of the homilies.

Key words: homily, faith, Gospel, Croatian language, lesson.



1. Naslovna strana djela Šime Starčevića

2. Stranica iz Homelija

MARKSIZAM I RELIGIJA. KRITIKA MARKSISTIČKOGA
POIMANJA RELIGIJE
Demistifikatori religije

Božo Norac-Kljajo, Split

Sveučilište u Splitu
Katolički bogoslovni fakultet
e-mail: bozo.norac-kljajo@st.t-com.hr

UDK: 141.82:2
Pregledni znanstveni rad
Primitljeno 3/2011.

Sažetak

Autor se u članku bavi fenomenom religije. Između brojnih pokušaja filozofije i drugih društvenih znanosti tijekom povijesti da odgovore na brojna pitanja koja sa sobom nosi fenomen religije, autor je odabrao marksističko-liberalnu teoriju i njezin pokušaj da ospori objektivnu vrijednost religije, tumačeći njezinu pojavu i ulogu u društvu socijalno-političkim prilikama.

Nakon kratkoga povijesnog pregleda filozofskih mišljenja autor se posebno bavi kritikom demistifikatora religije krajem XVIII. i početkom XIX. stoljeća.

Zatim iznosi mišljenja glavnih protagonista demistifikacijske teorije o religiji, Feuerbacha, Marxa, Engelsa i Lenjina, koji religiju smatraju iluzijom, otuđenjem, opijumom za narod itd. Prema Marxu religija je pretpostavka svake druge kritike, a budući da je religija kao nadogradnja zapravo otuđenje, ona u komunizmu treba nestati itd.

Nakon što je iznio marksističko-liberalni nauk o religiji, autor se kritički osvrće na njegove teorije, na pojam otuđenja, nadogradnje, porijeklo i nestanak religije u komunizmu, ističući da su one ideološki opterećene, pojmovi neodređeni, hipoteze nedostatno potkrijepljene, a metode skućene, uopćavanja i zaključivanja proizvoljna, a teorije u raskoraku s činjenicama i poviješću.

Ključne riječi: Religija, kritika religije, alijenacija, nadogradnja, demistifikacija, opijum naroda, monoteizam, politeizam.

UVOD

Suvremene znanosti, antropologija, paleontologija, etnologija kao i druge njima srodne, potvrđuju da je čovjek od svog početka, bez obzira na kojem se kulturnom stupnju društva nalazio, njegovao neki oblik religije. Oslanjajući se na univerzalnu prisutnost religioznog fenomena u svim vremenima, narodima i kulturama,

čovjek osim što je nazivan *sapiens, volens, faber, loquens, ludens* itd. nazivan je i *religiosus*.¹

Usprkos činjenici što je religioznost univerzalna dimenzija, tipično ljudska, jer ne pripada ni jednom drugom živom biću osim čovjeku, ona je možda najproblematičnija aktivnost, jer su sve ljudske aktivnosti usmjerene prema objektu čija se opstojnost ne dovodi u pitanje, a jedino je religiozna aktivnost usmjerena prema objektu čija se i sama opstojnost dovodi u pitanje.

Uza sve to, stručnjaci se do danas razilaze u mnogim pitanjima tumačenja religioznog fenomena u svim vremenima i svim kulturama. Kako definirati fenomene religioznog reda? Na čemu se temelji religija? Što joj je izvor i početak? Ne čudi nas stoga postojanje brojnih teoretsko-metodoloških pristupa i mišljenja o ovoj problematici u povijesti filozofije. Osim toga, to nam jasno govori o suvišnosti jednostranog ideološkog gledanja, kako to neki zahtijevaju. Možda ovdje kao nigdje drugo mogu stajati riječi našega poznatog sociologa religije Jakova Jukića: "Religija je toliko složena pojava da se njezine vrijednosti i značenje mogu razumjeti samo pod uvjetom da se promotre pod različitim gledištima. Nitko nema isključivo pravo na istinu u području religije, a svatko može doprinijeti traženju te istine."²

Stoga smo se odlučili kritički osvrnuti na mišljenja demistifikatora religije, Hegelovih ljevičara, Feuerbacha i klasika marksizma-lenjinizma, Marxa, Engelsa i Lenjina, koji religiju smatraju "iluzijom", autoprojekcijom čovjeka, njegovih potreba i ideja.

I. POJAM I KRATAK POVIJESNI PRIKAZ

1. Pojam

Pojam "religija", koji se može primijeniti za sve religije, označava odnose ovisnosti čovjeka o jednom vrhovnom biću ili više njih, kojemu, odnosno kojima iskazuje određeno štovanje. To znači da religiozni fenomen uključuje dva elementa: *objektivni i subjektivni*. Objektivni uključuje skup odnosa između Boga i čovjeka, dok subjektivni uključuje svijest ovisnosti o vrhunaravnom biću te prema tome odluku i spremnost da čovjek uzvrati božanstvu

¹ Usp. B. Mondin, *Introduzione alla filosofia (Problemi, Sistemi, Filosofi)*, Massimo-Milano, 1986., 101.

² J. Jukić, *Pluralistički pristup religiji*, u: Crkva u svijetu (odsada: CuS), 12 (1977), br. 1, 25.

odgovarajućim štovanjem. Ovim se zadnjim elementima pripisuje termin "religioznost". Religioznošću se, u najširem smislu riječi, bave različite znanstvene discipline, pod zajedničkim nazivom "religiozne znanosti", koje su u posljednje vrijeme dale veliki prinos boljem poznavanju religioznosti. Tijekom zadnja dva stoljeća vođene su žive rasprave o pitanju njezina porijekla i uloge u društvu, koje su je uvele u krug religiozne filozofije.³

Od brojnih pokušaja definiranja biti religije, izdvajamo opisnu definiciju A. Langa, koja glasi: "Religija je skup spoznaja, akcija i struktura, s kojima čovjek izražava svoju zahvalnost, ovisnost, svoje duboko poštovanje, prema Svetom." Po njegovu mišljenju ova deskriptivna definicija u sebi uključuje dva elementa, jedan koji se tiče subjekta i drugi, koji se tiče objekta. Što se tiče subjekta, ona označava stav koji čovjek preuzima na sebe kada se izjašnjava religioznom. Zapravo, nije svaki odnos sa svetom "religiozna" aktivnost. Primjerice, kada se proučava njezina preobrazba, razvoj, utjecaj i manifestacije, onda je riječ o objektu religioznog iskustva, i tada smo na području povijesti, a ne religije.

Lang smatra da je moguće govoriti o temeljnom religioznom činu jedino kad čovjek prema svetom i božanskom zauzme subjektivni i sasvim partikularni stav, tj. kada ga je emotivno potaknuo, pogodio i privukao objekt i ušao u osobni kontakt s njim. To je, smatra on, psihološka ili unutarnja strana religije, a subjektivna je utemeljena na priznavanju realnosti *svetog*, od sentimentata totalne ovisnosti i suočenjem s njim i stava dubokog poštovanja prema njemu.⁴

2. Kratka povijest

Povijest filozofije svjedoči da je religiozna problematika neprekidno prisutna u povijesti filozofije. U vremenu antike religiozna problematika zanimala je prve grčke filozofe: Ksenofonta, Protagoru, Platona, Aristotela, Lukrecija, Plotina i druge. U srednjem vijeku ona je zanimala Avicennu, Averoesa, Maimonida, Tomu Akvinskoga, Skota, Ockhama i druge. Na početku moderne epohe religioznom su se problematikom bavili: Giordano Bruno, Campanella, Spinoza, Hobbes, Locke. Sve do Humea i Kanta religiozna problematika bila je fragmentarna, a s njima postaje središnje pitanje filozofske refleksije. Neki čak misle da s njima započinje "prava religiozna

³ Usp. *Dizionario delle idee*, Sansoni ed., Firenze, 1977., 1005; i *Enciclopedia filosofica*, sv. VII, 19-20.

⁴ Usp. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 2. ed., Morcelliana, Brescia, 1969., 25 i 48, i *Introduzione*, 109.

znanost". Velik prinos njezinu razvoju dali su *sociolozi, etnolozi, povjesničari i psiholozi*: Comte, Spencer, Weber, posebno Durkheim, koji je 1912. godine razradio opću teoriju religije.⁵

Koncem XVIII. i početkom XIX. stoljeća velik prinos razvoju religijskih znanosti dale su filozofske teorije: Hegelova idealizma, Schleiermacherova sentimentalizma, Comteova pozitivizma, Spencerova i Darwinova evolucionizma, čija je nakana bila prije svega pronaći zajednički teren svih religija i definiciju povijesnog i psihološkog porijekla religijskog fenomena.⁶

Filozofi su se u zadnja dva stoljeća u pitanju religije svrstali u dvije oprečne skupine. Na jednoj strani stajali su branitelji objektivne vrijednosti religije, a na drugoj osporavatelji. Budući da se religija temelji na odnosu čovjeka s apsolutnom realnošću, ona ima objektivnu vrijednost, tvrdili su prvi. U tom pravcu zastupali su i razvijali pozitivnu i konstruktivnu kritiku religijskog fenomena. Glavni predstavnici te struje bili su: Hegel, Croce, James, Bergson, Scheler, Otto, Jaspers i drugi.

Druga skupina modernih filozofa govori o demistifikaciji religije, nastojeći dokazivati da je ona lišena bilo kojeg objektivnog temelja. U tom pravcu razvili su negativnu, demistificirajuću kritiku religije. Oni predstavljaju vrlo važan pokušaj sociološkog i političkog tumačenja religije i njezinih pojava. Glavni predstavnici te struje bili su predstavnici Hegelove ljevice: Feuerbach, Marx, Engels i Lenjin. Oni smatraju da je religija čovjekova izmišljotina iz *straha, samovolje, neznanja, srdžbe, sublimacije nagona*, čovjekove *autoprojekcije*, njegovih potreba i ideala.⁷

Između brojnih pokušaja moderne filozofije i društvenih znanosti da pronađu odgovore na brojna pitanja religije, posebnu pozornost svakako zaslužuju predstavnici ove druge skupine, koja predstavlja jedan vrlo važan pokušaj sociološkog i političkog tumačenja religije i njezinih pojava.⁸

U ovom ćemo se radu zato pozabaviti liberalno-marksističkom kritikom religije, čiji je pristup religiji obilježen *pozitivističkim i sociologističkim* nabojem i čiji su predstavnici kategorije dijalektičkog tumačenja svojega prethodnika Hegela sustavno primjenjivali i na religiju.

⁵ Usp. B. Mondin, *isto*, 102.

⁶ Usp. *Enciclopedia filosofica*, vol. VII., Roma, 1979., 37-38.

⁷ Usp. B. Mondin, *isto*, 102.

⁸ Usp. Josip Mužić, *Sociologija religije* (Skripta), Split, 2003., 3-4.

II. DEMISTIFIKATORI RELIGIJE

1. Ludwig Feuerbach

Glavnim inicijatorom demistifikacijske orijentacije religije smatra se njemački filozof Ludwig Feuerbach. On je nastavio Stirnerovu i Bauerovu kritiku Hegela na području religije, napravio je potpuni zaokret *od idealizma u materijalizam*, od Hegelova idealizma k materijalizmu, svođenjem idejnih i spekulativnih tvorbi na njihov izvor: *čovjeka*. Upravo ta antropološka linija postala je dominantna oznaka cijeloga njegovog znanstvenog opusa, što je posebno došlo do izražaja u njegovoj kritici religije, posebno kršćanstva.⁹

Polazeći od Hegelove interpretacije religije kao drugog momenta apsolutnog znanja, kada duh uzme punu svijest samog sebe i postane *samosvijest Apsolutnog duha*, iz kojeg sve proizlazi, pa i čovjek, što nije drugo nego *samoočitovanje Apsolutnoga*, Feuerbach je prvi napravio zaokret od idealizma prema materijalizmu i došao do nijekanja objektivne vrijednosti religije, u čemu su ga slijedili i drugi Hegelovi ljevičari.

Feuerbach je u svojem glavnom djelu *Bit kršćanstva* prvi pokušao dokazati da religija vuče svoje porijeklo od procesa *poosobljenja* potreba i čovjekovih ideala; čovjek projicira sve pozitivne osobine koje posjeduje u sebi u božansku osobu (*hypostasis*) i od nje stvara stvarnost koja postoji, a sposobna je da zadovolji njegove potrebe i praznine.¹⁰ Čovjek je, smatra on, ključ za rješenje problema svekolike religije. Po njemu je čovjek doista tvorac religije, ne apstraktni čovjek, nego konkretni, društveno i vremenski određen. Niječući religiji svaku objektivnu vrijednost, on je svodi na projekciju nekih čovjekovih temeljnih potreba. Ideja Boga je samo ono što bi čovjek htio biti. Temelj prave filozofije nije *stavljanje finitnog u infinitno*, to jest zadaća filozofije nije dokazati da je Bog stvorio čovjeka, nego obratno, čovjek je stvorio Boga: nije ideja (Boga) stvorila čovjeka, već je čovjek stvorio ideju (Boga).¹¹

Prema vlastitom priznanju, Feuerbach je prošao tri faze: prva mu je misao bio *Bog*, druga *um*, a treća i posljednja *čovjek*. Čovjek je, po njemu, polazna točka svake filozofije i ključ rješenja svekolike religije. *Na čovjeku-nad čovjeku* - zasnovao je on svu svoju

⁹ Usp. Danko Grlić, *Leksikon filozofa*, Drugo prošireno izdanje, Naprijed, Zagreb, 1982., 128.

¹⁰ Usp. B. Mondin, *Introduzione*, 103 i 113.

¹¹ Usp. B. Mondin, *nav. dj.*, 122.

filozofiju. U tom smislu Feuerbach promatra čovjeka kao vrhovno biće, kao mjeru svih stvari. Suprotstavljajući se sustavno Hegelovoj spekulativnoj misli, naglasio je potrebu njezina svođenja na njihov izvor, čovjeka. Ta njegova antropološka crta postala je dominantna značajka cijele njegove filozofije, posebno u kritici religije, osobito kršćanstva. U svom tumačenju religije on ne nastupa kao enciklopedisti i iluministi, koji religiju tumače prijevarom i licemjerstvom svećenika, nego on polazi od biti čovjeka i njegove samopodijeljenosti. On piše: "Apsolutno biće, čovjekov bog, njegovo je vlastito biće."¹²

Bog je za Feuerbacha samo jedna idejna izmišljotina čovjekova, s ciljem da postigne puno ostvarenje samoga sebe. Prema tome, vrhovna stvarnost nije Bog, nego čovjek. *Bog je čovjekova autoprojekcija, religija vuče porijeklo od procesa hipostatizacije potreba i čovjekovih ideala.* Sve pozitivne osobine koje čovjek ima u sebi, projicira u jednu (hipostazu) božansku osobu i od nje stvara jednu stvarnu opstojnost (sussistenza), koja je sposobna zadovoljiti sve njegove potrebe i ispuniti sve njegove praznine i manjkavosti. Za nj i za demistifikatore religija bi bila, više-manje, jedna lukava izmišljotina, koju dugujemo raznim čovjekovim osjećajima.¹³

Svoju kritiku religije on je počeo *distinkcijom čovjeka od životinje.* Čovjek se razlikuje od životinje po *svijesti, svijesti vlastite vrste, svijesti vlastite biti*, tj. on može imati svijest samoga sebe. Princip je sljedeći: "svijest, znači svijest vlastite vrste, svijest vlastite biti ... i može učiniti od vlastite biti objekt svoje misli, tj. imati svijest sebe." Na temelju toga Feuerbach izvodi svoj glavni princip, da je *svijest objektivizacija samoga sebe.* Taj je princip odredio njegov daljnji govor o religiji i imao velik utjecaj na Hegelove ljevičare, posebno Marxa. Primjenjujući taj princip na religiju, čovjek po njemu ima za objekt beskonačnost (*infinitno*); to znači biti beskonačan (*infinitan*), tj. biće bez ograničenja, bog, očitovanje (*infinitne*) beskonačne svijesti. On piše: "Religija je svijest beskonačnog (infinitnoga); ona dakle jest i ne može biti drugo nego svijest koju čovjek ima, ne o ograničenju, nego o neizmjernosti vlastitog bića ... Svijest beskonačnoga nije ništa drugo doli svijest beskonačnosti (infinitnosti) same svoje svijesti".¹⁴

¹² Ludwig Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Milano, 1975., ed. 3., 27.

¹³ Usp. B. Mondin, *Introduzione alla filosofia (Problemi - Sistemi - Filosofi)*, Massimo, Milano, 1986., 102.

¹⁴ Usp. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Milano, 1975., ed. 3. 27; C. Failla, *Introduzione a Marx, pro e contro*, Queriniana, Brescia, 1977., 10.

2. Otuđenje – prema Feuerbachu

Feuerbach je Hegelov pojam *otudjenja* prvi pretvorio i primijenio na religiju. Za nj je religija *otudjenje*. Ideju Boga sam je čovjek izmislio s ciljem da sam sebe potpuno ostvari. To znači da Bog nije vrhovna stvarnost, nego čovjek: "Apsolutno biće, čovjekov bog, jest njegovo vlastito biće." Sam čovjek je tvorac religiozne fikcije. On govori da se čovjek razlikuje od životinje svojom sviješću, a ona označava vlastitu vrstu, svijest vlastite biti. Razlikuje se od životinje jer može misliti na svoju bit, njegova bit može biti objekt njegove misli. *Bit kršćanstva*, ističe: "Svijest Boga je samosvijest čovjeka, a samosvijest čovjeka jest svijest Boga." Sva je religija samo jedna veličanstvena čovjekova tvorevina, nastala na njegovu veličanstvenom instinktu očuvanja i impulsa za srećom. Izvor religije je čovjek. Sve oznake koje čovjek pripisuje Bogu, čovjek osjeća kao svoje vlastite nedostatke, a preko religije on ih projicira izvan sebe i personificira ih u jednom imaginarnom biću – bogu. Sebe smatra zlim i ništavnim, a sve očekuje od ovoga fiktivnog bića. Klanjajući se ovom biću, čovjek ne opaža da se klanja svojim deficitarnim krjepostima. Ono što je pozitivno u Feuerbachovu nijekanju Boga jest: "*Homo homini Deus est.*" To je najveći praktični princip, vrhunac obrata povijesti svijeta.¹⁵

Čovjek lišava i osiromašuje samoga sebe kad zamišlja Boga prema vlastitim željama i kada mu pripisuje neke svoje nutarnje osobine. Tako religija samo ovo poštivanje pretvara istovremeno u otuđenje. Sanacija ove nutarnje podijeljenosti moguća je negiranjem ovog *samo-otudjenja i otudjenja*. To je oduševilo Feuerbacha, ističe Heinz, koji je u svojim spisima naznačio cilj i svrhu svoga djelovanja, a ta je da se pozornost ljudi usmjeri od teologije prema antropologiji, od ljubavi prema Bogu na ljubav prema čovjeku, od nebeskog svijeta prema ovozemaljskom: osloboditi ljude od političkih, religijskih i drugih vladara i svih manipulatora nebeskim svijetom i učiniti ih svjesnim i odgovornim građanima Zemlje.¹⁶

On drži da je religijsko otuđenje društveno višestruko štetno; prije svega, ono priječi čovjeka da se potpuno založi na poboljšavanju života na ovom svijetu, očekujući nagradu u drugom životu; ono ponižava čovjeka i čini ga ovisnim o Bogu i tako ograničava njegovu slobodu i djelotvornost u društvu i svijetu.¹⁷

¹⁵ Usp. Heinz Zahrnt, *La sfida della moderna critica della religione*, Queriniana-Brescia, 1981., 11.

¹⁶ Usp. Heinz Zahrnt, *La sfida della moderna critica della religione*, Queriniana-Brescia, 1981., 11; usp. Failla, *nav. dj.*, 11-13.

¹⁷ Usp. L. Feuerbach, *nav. dj.*, 279-309.

Da bi se izbjegla sva ta zla koja proizlaze iz otuđenja, Feuerbach predlaže stvaranje jedne nove religije, *čisto ljudske ljubavi, bez ikakvog boga i ikakve vjere*. "Ljubav otkriva tajnu bit religije ... vjera odvaja Boga od čovjeka, stoga čovjeka od čovjeka ... Vjera stavlja u nutarnji nesklad čovjeka sa samim sobom, a prema tome i sa drugim ljudima; ljubav naprotiv liječi rane koje vjera otvara u srcu čovjeka."¹⁸

Ključ rješenja svih iluzija, posebno religijske, Feuerbach vidi u čovjeku. A njegov nauk o novoj religiji Engels je ovako sažeo: "Religija je odnos osjećaja srca, odnos između čovjeka i čovjeka ... tj. u zaključku seksualna ljubav postaje za Feuerbacha jedna najviša forma, ako ne najviša, prakticiranje nove religije. Za nj nije bitna opstojnost tih čisto ljudskih odnosa, nego činjenica da su oni shvaćeni kao nova prava religija."¹⁹ Iz toga se može zaključiti da je dokinuo teističko otuđenje kad je predlagao novu religiju, ali mu je ostalo religijsko otuđenje s novom svjetovnom (antropološkom) religijom. Ako je religija, kako on naučava, iluzija koja je urođena u čovjekovoj duši i koja spada na samu biti ljudske duše, postavlja se pitanje može li čovjek živjeti bez te iluzije?

3. Marx, Engels i Lenjin

Kritika religije pretpostavka svake druge kritike

Feuerbachove radikalne teze o religiji znatno su utjecale na klasike marksizma-lenjinizma i na njihov stav prema religiji. U njihovoj koncepciji razvoja povijesti ekonomija ima glavnu riječ, koja, uz stvaranje materijalnih uvjeta života, uvjetuje socio-političke i duhovne procese i strukture. Osim toga, ekonomski razvoj društveno-povijesnih uvjeta prate nadstrukture, razne vrste nadogradnje. Religija je prema njihovu mišljenju glavna te je kritika religije pretpostavka svake druge kritike.

Marksisti u svojoj materijalističkoj koncepciji stvarnosti govore o dva vida: *dijalektičkom i historijskom*. Pod ta dva vida u marksizmu je uključeno i sve što se tiče Boga i religije; problem Božje opstojnosti i duhovnost duše tretira se u dijalektičkom materijalizmu, a porijeklo, narav i društvena uloga religije sastavni su dio povijesnog materijalizma.²⁰

¹⁸ L. Feuerbach, *nav. dj.*, 259.

¹⁹ F. Engels, *L'Feuerbach...*, 38-39.

²⁰ Usp. B. Mondin, *I filosofi dell'occidente. Corso di storia della filosofia*, vol. III, Massimo-Coimes, Milano-Roma, 132.

Marxovo identificiranje idealnog društva s društvom bez klasa i težnja k njegovu ostvarenju preko rušenja važećih socijalnih struktura svoga vremena, nužno ga je dovela u sučeljavanje s religijom. Brojne povijesne činjenice pružile su mu uvjerenje da je religija najveća smetnja ostvarenju novog društva i stoga se došlo do zaključka da ona ne može biti, nego izmišljotina povlaštenih klasa, kako bi mogle bolje izrabljivati podčinjene i podložne: ona je instrument rješenja za izrabljivane i opravdanje za izrabljivaače. "Religija je 'opijum naroda'. Religija je bijedni uzdah izrabljivanih stvorenja, duša epohe bez duha. Ona je *opijum za narod*."²¹

Kako ističe Gollwitzer negiranju objektivne vrijednosti religije u mnogome je kod Marxa pridonijelo kontestaciji religioznog fenomena, negiranju Boga i osudi svih crkava. Razlozi takvog njegova stava više su povijesnog i socijalnog negoli filozofskog i metafizičkog reda.²²

Način proizvodnje materijalnih uvjeta života općenito uvjetuje socijalne, političke i duhovne životne procese. Kada se promijeni konkretna situacija, mijenja se i način mišljenja. Nije potrebno, smatraju oni, tumačiti svijet, nego ga treba mijenjati. Nadalje tvrde: "Nije ljudska svijest ta koja određuje njihovo biće, nego je suprotno, njihovo socijalno biće određuje njihovu svijest."²³

Religija je za Marxa jedna od glavnih nadgradnja koja nužno prati ekonomsku strukturu svakog tipa društva: političku, socijalnu, pravnu. U povijesnom materijalizmu ona ima privremenu ulogu; zadaća joj je fantastično tumačenje realnosti, suprotno znanstvenom, a sudbina joj je da nestane, iščezne.

Ne određuju ideje stvarnost, nego stvarnost određuje ideje. Stoga za njih ne postoje nikakve apsolutne, *univerzalne, natpovijesne vrijednosti*, koje bi vrijedile uvijek i svuda, bez obzira na prostor i vrijeme. "Ne određuje svijest život, nego život određuje svijest, koja je određena i mijenja se zavisno od ekonomske osnove."²⁴

Polazeći od ove pretpostavke, religija je za Marxa otuđeni oblik društvene svijesti, *iluzija, nadgradnja*, koja s razvojem društvene svijesti treba odumrijeti. Čitavu povijest i sva događanja u njoj on objašnjava klasnom borbom. Temeljne strukture svakog društva određuju ljudski proizvodni odnosi, koji su materijalna osnova koja

²¹ Usp. *isto*, 153-156.

²² Usp. H. Gollwitzer, *La critica marxista della religione e la fede cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1970.

²³ Karl Marx – Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, 1972., 13.

²⁴ Marx-Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1967., 370-371.

određuje idejnu “*nadgradnju* društva, koja uključuje sve ostalo, od politike, prava, filozofije, znanosti, umjetnosti, morala i religije”.²⁵

“Svaka je religija”, piše Engels u *Anti-Dühringu*, “samo fantastičan odraz u ljudskim glavama onih vanjskih sila koje vladaju nad njihovim svakodnevnim životom, odraz u kome zemaljske sile dobivaju oblik nadzemaljskih sila. U početku povijesti najprije se tako odražavaju prirodne sile i u daljnjem razvitku prolaze kod različitih naroda kroz najraznovrsnije i najšarenije personifikacije.”²⁶

Religija je za marksiste, kako ističe A. Šiškin, “zamisao fantazijske imaginacije koja je pretvorena u svijest ljudi o stvarnosti, gdje vanjske sile (sile prirode i socijalne sile) ... stječu aspekt nadzemaljske, nadnaravne sile”.²⁷

III. NASTANAK RELIGIJE

Među liberalno-marksističkim predstavnicima ne postoji jedinstveno mišljenje o porijeklu religije. Prema njima porijeklo religije treba tražiti u iracionalnim osjećajima: *strahu, prirodnim silama, neznanju* i sl.

Marx smatra da religija nije nastala pojavom čovjeka na Zemlji. U početku, drži on, bilo je jedno dugo razdoblje bez ikakve religije. Religija, kako je Marx shvaća, kao *otuđenje*, mogla je nastati tek u jednom vrlo naprednom razdoblju ljudske povijesti, jer je religija odraz ekonomskog stanja. Stoga je religija, smatra on, mogla nastati tek nakon *ekonomskog otuđenja*, tj. nakon privatnog vlasništva i sredstava proizvodnje koji su podijelili društvo na klase. Marx kaže: “Mi – religioznu podčinjenost slobodnih građana tumačimo njihovom zemaljskom podčinjenošću.”²⁸

Za razliku od Marxa, Engels drži da razdoblje bez religije nije bilo tako dugotrajno kako tvrdi Marx, nego mnogo kraće, pače vrlo kratko. Primitivna religija nastala je, smatra on, mnogo prije privatnog vlasništva i podjele na klase. A uzroci nastanka primitivne religije nisu u odnosima izrabljivanja među ljudima, kako drži Marx, nego u odnosima između *ljudi i prirode*. Primitivci koji nisu uspjeli zagospodariti silama prirode, vjerovali su da su one nadljudske pa su ih mitološki personificirali. Stoga, prema Engelsu,

²⁵ Ivan Zelić, *Vodič kroz filozofiju*, Verbum, Split, 2006., 164.

²⁶ Engels, *Anti-Dühring*, Naprijed, Zagreb, 304.

²⁷ A. F. Šiškin, *Človek kak vsšaja cennsot' - (L'uomo come valore supremo)*, u: VF, 1965., br. 1, 57.

²⁸ K. Marx, *La questione ebraica*, 163.

početci religije nisu prouzročeni *socijalnim redom*, nego *neznanjem i osjećajem slabosti i nemoći pred silama prirode*. U svezi s tim on piše: "Religija je nikla u jednoj vrlo dalekoj i primitivnoj epohi iz pogrešnih predodžaba primitivnih ljudi o njihovoj vlastitoj naravi i izvanjskoj naravi koja ih okružuje."²⁹ Tu se još nije radilo o religiji u pravom smislu, jer su se isključivo klanjali pobožanstvenjenim silama prirode, niti o ideji jednog vrhovnog božanstva, koje bi trebalo slušati i biti mu podložan. To je bila primitivna vjera koja nije poznavala drugi život i nagradu u izvanzemaljskom životu.

Socijalni uzroci proizveli su prvu religiju, kada je došlo do socijalnog izrabljivanja i podjela u društvu na *izrabljivače i izrabljivane*. Tek tada je religija pokazala svoju pravu narav, *pokoravanje božanstvu, očekivanje izvanzemaljske nagrade, pomirenje sa sudbinom*. A u *Anti-Dühringu* Engels kaže: "Ubrzo su uz prirodne sile u akciju ušle i socijalne sile, koje se uzdižu nasuprot ljudima isto tako (strane) tuđe ... i njima vladaju s istom prirodnom nužnošću samih prirodnih sila."³⁰

1. Ruska misao

Cjelokupna ruska misao prihvatila je u cijelosti Engelsovu koncepciju nastanka religije; ona drži da je u početku bilo jedno areligiozno razdoblje, zatim su najprije bile divinizirane prirodne sile i napokon se, pod utjecajem socijalnih uzroka, rodila prva religija. Lenin piše: "Slabost izrabljivanih klasa u borbi protiv izrabljivača neminovno stvara uvjerenje u jedan bolji prekogrobni život, tako kao što slabost divljaka u borbi protiv prirode stvara uvjerenje u bogove, đavle, čuda."³¹ Nastankom klasnog društva i njegovih suprotnosti, prirodnim silama pridodane su socijalne sile kao osnovni korijen i temelj religije. U velikoj *Sovjetskoj enciklopediji* pod pojmom *religija* stoji vrlo kratko: "*Religija je izobličeni odraz (refleks) prirodnih i socijalnih sila*."³² Religija je odmah postala nadstruktura, sredstvo izrabljivanja u rukama izrabljivača, dominantnih klasa. "S naukom raja i pakla poganski i kršćanski svećenici uspijevaju odvratiti trpeće i potlačene mase naroda od borbe da postignu priznanje vlastitih prava, zastrašujući sve nezadovoljne koji bi željeli ustati protiv socijalne nepravde, protiv klasnog jarma."³³

²⁹ L. Feuerbach, *nav. dj.*, 66.

³⁰ F. Engels, *Anti-Düring*, 304.

³¹ V. I. Lenin, *Sulla religione*, 13.

³² A. Bausani, *La religione nell' URSS*, Milano, 1961., 3.

³³ C. Fabro, *Fondamenti di Ateismo moderno* III., 47.

Religija je odraz materijalne proizvodnje i socijalnih odnosa, stoga se promjenom ovih odnosa mijenja i religija. Različitost religija tumači se različitošću povijesnih uvjeta života. Promjenom društva mijenja se i religija. Budući da je religija nadgradnja koja ovisi o stupnju materijalnoga i društvenog razvoja, ona se mijenja promjenom tih uvjeta i stvara različite forme religije. A prema Doniniju, čovječanstvo je prošlo kroz četiri epohe, stoga se može govoriti o četiri forme religije: *primitivne zajednice, robovlasničko društvo, feudalno društvo i kapitalističko društvo*. "Čovjek je stvorio božanstvo prema vlastitim uvjetima života, i stoga korijen religije ne treba tražiti u razumu ili u moralu, nego u socijalnim i ekonomskim uvjetima ljudi i u njihovu razvoju od jednog tipa društva do drugoga."³⁴

2. Politeizam ili monoteizam?

Prema marksističkoj teoriji prva forma religije bio je *politeizam*, koji je nastao zbog divinizacije pojedinačnih sila prirode. *Monoteizam* je došao mnogo kasnije, pod utjecajem velikih carstava, velikih monarhija i monarha. S tim u vezi, Engels kaže: "Tako je nastao monoteizam, koji je povijesno bio posljednji proizvod grčke narodne filozofije, a našao svoje utjelovljenje u Jahvi, isključivo nacionalnom bogu židova."³⁵

Marksistička teorija religije zastupa mišljenje da je prvotna forma religije bila politeizam, a monoteizam da je kasnijeg datuma, kao odraz velikih despotskih monarhija Istoka. Ima nešto istinito u toj marksističkoj tvrdnji. Naime, Muhamed je uveo strogi monoteizam da bi ujedinio arapska plemena i strogo je zabranio kult njihovih bogova. Nešto se slično dogodilo i u Egiptu, kad je Amenofis IV. uveo jedini kult sunca. Ti su monoteizmi nastali mnogo kasnije i silom su nametnuti, a nisu spontani odraz ekonomskih i socijalnih uvjeta, kako hoće Engels.

Danas se drži da je monoteizam najstarija forma religije. Marksistička teorija o *politeizmu* kao najstarijoj formi religije nema nikakvih znanstvenih argumenata, dok hipoteza o *monoteizmu* kao prvotnoj formi religije, ima sve više i više pristaša u znanstvenim krugovima. Primitivci se nisu klanjali vjetru, moru, itd. kao različitim bogovima, nego su se klanjali jednom Bogu koji se očituje u različitim silama prirode.³⁶

³⁴ A. Donini, *Lineamenti di storia delle religioni*, Roma, 1964., 31, 87, i 120.

³⁵ F. Engels, *Anti-Dühring*, 305

³⁶ Usp. *Isto*, 342.

Politeizam nije izvorna forma religije, kako kažu marksisti, on je kasnijeg datuma, u mnogim slučajevima on je nastao ujedinjenjem malih ljudskih skupina od kojih je svaka imala svoje božanstvo, smatra Messina.³⁷ Danas je kod najprimitivnijih naroda, plemena Afrike, gotovo posvuda proširena vjera u jedno vrhovno biće *Stvoritelja*, a da opstojnost takve vjere nije ni u kakvom odnosu s opstojnošću neke monarhijske organizacije društva. Još više, "ono što posebno iznenađuje materijalističke evolucioniste, jest to da što je pučanstvo primitivnije – tim ima jasniji pojam o Bogu".³⁸

Nada u zagrobni život nije plod socijalnih otuđenja, kako tvrde marksisti. Prve tragove vjerovanja u zagrobni život nalazimo mnogo ranije od bilo koje forme ropstva ili izrabljivanja. Ostaci pronađeni u najstarijim grobovima, otkriveni na Krimu, u Palestini, Francuskoj, itd. pokazuju vjeru primitivaca u zagrobni život. Stoga nam se čini da je vjera u zagrobni život nikla iz urođene težnje čovjeka za preživljavanjem, zatim uvjerenja da mora postojati nagrada ili kazna, kao i spontane percepcije da u čovjeku postoji nešto što nadilazi materiju.

3. Marxova kritika religije

Marxova kritika religije proizlazi iz njegovog uvjerenja da čovjek još nije ono što bi trebao biti, sam za sebe i u sebi, nego da će to postati postupno kroz povijesne procese. Što to već nije, krive su brojne osobne i socijalne verige koje ga *otuđuju*. Da bi ostvario samog sebe, potrebno je znati osloboditi se svih veriga svoga otuđenja. Da bi se čovjek postupno oslobodio svakog drugog otuđenja, filozofije, države, ekonomije, privatnog vlasništva, itd., najprije se treba osloboditi religije. Prva prepreka čovjeku na putu ostvarenja samoga sebe jest religija. Stoga on bez ikakve dvojbe tvrdi: "Kritika religije ... je pretpostavka svake kritike."³⁹

Prema Marxu, kritika religije pretpostavka je svake druge kritike. Za nj je religija jedna ljudska tvorevina koju stvara čovjek. Čovjek stvara religiju, a ne religija čovjeka. Stoga, prema njemu, religija nije istinsko ostvarenje ljudske biti, nego fantazijsko. S tim se on svjesno nadovezuje na Feuerbachovu teoriju *refleksije*, *projekcije*. Tako je Feuerbachova teorija projekcije postala filozofskim temeljem Marxove kritike religije. "Za Njemačku, kritika

³⁷ Usp. G. Messina, u: Tacchi Venturi, *Storia della religione*, II, ed. 1, 13.

³⁸ Usp. *isto*, 122.

³⁹ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in os., 57.

religije, u biti, je završena”, naglasio je Marx u uvodu *Kritike filozofije Hegelova prava* te smatra da je ateizam jedna očita stvarnost, o čemu ne vrijedi više raspravljati. Smatrao je da je s tim to pitanje završeno. Nije ga zanimala potreba novog pristupa toj problematici i zbog toga što je religiji kao nadogradnji suđeno da nestane.

To je najvjerojatniji razlog što u Marxovim djelima, kao i u cjelokupnim marksističkim spisima, kritički stav prema religiji zauzima relativno malo prostora. On je bio ateist od mladosti i to je ostao do konca svog života. Imalo je to velik utjecaj na njegov sveukupni kritički odnos prema religiji, što je razvidno iz njegova nedovršenog djela *Kritika filozofije Hegelova prava*. U *Uvodu* on ukratko, jasno i precizno iznosi svoj kritički stav prema religiji. Sve što je poslije pisao samo je proširenje argumenata iznesenih na ovim stranicama. *Ruska enciklopedija* ispravno je procijenila te njegove misli, kad je napisala: “Mi ovdje nalazimo teze koje su temelj marksističke teorije, u kojima je religija promatrana kao fantastični refleksi i preokrenuta svijest.”⁴⁰

S druge pak strane, treba jasno reći da Marx nije nikada dao kritiku religije, nego samo kritiku judejsko-kršćanske tradicije, što je samo jedan oblik religije. “Unutar kritike judejsko-kršćanske tradicije, on je prije svega izvršio *kritiku tzv. crkvene ili institucionalne religije*, a ne religije, jer je poznato da se religijski život odvija i izvan religijskih ustanova”. A “unutar kritike crkvene religije, on je izvršio u prvom redu kritiku funkcija crkve u građanskom društvu”. “Kritizirajući crkvu koja je srasla s državom, on preko kritike službene religije kritizira službenu politiku, što je njemu bilo mnogo bitnije, ali je bio i opasniji zadatak, prividno teorijski, a stvarno praktičan. Marx nije kritizirao religiju, već samo jednu od njezinih *političkih funkcija*, njezinu funkciju opijuma u otuđenom društvu.” Iz ovoga bi se dalo zaključiti da njega nije zanimala religija kao takva, nego prije svega “uloga crkve u održavanju, jačanju i opravdavanju jednog otuđenog svijeta. Marx nije kritičar kršćanstva, već kritičar kršćanske ideologije. Marksisti su pobrkali otuđeni oblik vjere sa samom vjerom. Osvijetliti vjeru marksistima i objasniti marksizam vjernicima – to je zadatak koji čeka da bude urađen! Samo tako bi se ispunio Blochov zahtjev da se Biblija čita očima Komunističkog manifesta!”⁴¹

⁴⁰ K. Marx, *Isto*; usp. C. Failla, *nav. dj.*, 12-13.

⁴¹ Đuro Šušnjić, *Znati i vjerovati*, Kršćanska sadašnjost, Stvarnost, 214.

4. Pojam marksističkog otuđenja

Pojam religijskog otuđenja Marx je preuzeo od Feuerbacha, ali on u potpunosti ne prihvaća njegovu misao. On pokušava korigirati njegov nauk u dvije vrlo važne stvari: 1. za Marxa je religija jedan *socijalni, a ne individualni fenomen*, kako smatra Feuerbach; 2. religija se rađa iz društva ili iz njegova većeg dijela.⁴² U svezi s tim on piše: "Temelj religiozne kritike je: *čovjek stvara religiju ... Ali čovjek nije apstraktno biće, stavljeno izvan svijeta; čovjek je svijet čovjeka, društva, države. Ova država, ovo društvo proizvodi religiju*"⁴³ i 3. Religija je odraz određenih socijalnih uvjeta, tj. ona ne izvire iz ljudske naravi kao takve, kako tvrdi Feuerbach, nego iz ljudske naravi ukoliko se nalazi u određenim povijesnim uvjetima.

Da su povijesni uvjeti bili drugačiji, religija se ne bi nikada pojavila, smatra Marx, i tvrdi: "Feuerbach ne vidi da je religija osjećaj, jedan socijalni osjećaj i da apstraktni individuum koji on analizira pripada u stvari jednoj određenoj socijalnoj formaciji."⁴⁴

Za Marxa, religija nije jednostavna razumska iluzija ili osjećaj, nego nužni produkt jednog društva već krivotvorenog od ekonomskih i drugih otuđenja.

To jasno proizlazi iz njegova poznatog teksta: "*Religiozna bijeda je zajednički izražaj realne bijede i protest protiv realne bijede. Religija je uzdah potlačenih stvorenja, osjećaj svijeta bez srca ... Ona je opijum naroda.*"⁴⁵ Za razliku od Feuerbacha, Marx drži da religija može nastati jedino iz bijede i ropstva, kao izražaj realne bijede i prosvjed protiv nje. Stoga religiju nisu stvarali bogati, nego siromasi, kao jedini način prosvjeda protiv svoga bijednog stanja i izrabljivanja. Ovakav način prosvjeda protiv realne bijede, Marx smatra nemoćnim i uzaludnim, jer ne očekuje da se njihovi zahtjevi ostvare ovdje na Zemlji, nego u drugom životu. Ona paralizira čovjeka da se bori u ovom životu, na ovom svijetu za bolji, pravedniji i pravichniji život. Baš zbog toga, religija je, prema Marxu, *opijum za narod*, jer ga poput *opijuma* čini nesposobnim da se pobuni, ustane i preokrene socijalni red koji ga pritišće.

Za Marxovu tezu o religiji kao *opijumu naroda* Lenjin je napisao da je to "kamen temeljac cjelokupne marksističke koncepcije u

⁴² Usp. K. Marx, VI. Tesi su Feuerbach.

⁴³ K. Marx, *Per la critica della filosofia di Hegel - Introduzione*, in *Marx-Engels, Opere complete*, vol. III., Roma, 1976., 190.

⁴⁴ K. Marx, VII. Tesi su Feuerbach.

⁴⁵ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel - Introduzione*, nav. dj., 190.

materiji o religiji”.⁴⁶ Ipak je Lenjin Marxovu tezu o religiji kao *opijum naroda*, okrenuo na ruskom i ustvrdio da je religija *opijum za narod*, što bi značilo da religiju nisu stvorili siromašni kao prosvjed protiv svojega bijednog stanja i izrabljivanja, nego da su religiju stvorile vladajuće klase da bi ugnjetavane i izrabljivane držale u pokornosti.⁴⁷

5. Religija kao nadgradnja

Osim što je religija otuđenje, ona je za marksiste i *nadgradnja*, *nadogradnja*, a nadogradnje su prema njima ideologije i ustanove koje odražavaju ekonomske i socijalne uvjete. One nemaju vlastite povijesti, nego se mijenjaju kako se mijenjaju socijalni uvjeti. S tim u svezi, Marx piše: “*Zakoni, moral, pravo, religija ... izravna su emanacija moralnog ponašanja ljudi... odraz i jeka ideologija ovog procesa života ..., zbog čega moral, religija i svaka druga ideološka forma ne čuvaju nego prividnu autonomiju. One nemaju povijesti*”;⁴⁸ dodajmo ni budućnosti, jer s promjenom društvenih uvjeta ona se mijenja i nestaje.

Marx je u *Židovskom pitanju* napisao o religiji: “Religije nisu drugo nego različiti stadiji razvoja ljudskog duha, nisu drugo doli različite kože zmijske pripremljene od povijesti, a čovjek je zmija koja se s njima zaogrće.”⁴⁹

Za Marxa, religija je kao i druge nadgradnje *obrnuta svijest svijeta*. Svaka nadgradnja, pa i religijska, kad se rađa, ima jednu pozitivnu socijalnu akciju, tj. dobra je, jer odgovara socijalnim potrebama koje ih proizvode. Kad je nastala, religija je kod primitivaca bila jedno dobro, jer je tumačila prirodne pojave prikladno njihovu mentalitetu, te im je davala utjehu u trpljenjima i nalagala podvrgavanje jednom socijalnom redu, što je bilo nužno u to vrijeme. Sociološko-ekonomskim razvojem religija je postala reakcionarna nadgradnja. S tim u svezi Lenjin piše: “Sve religije i crkve koje danas postoje, sve koje da jesu, religijske organizacije marksizam ih je stalno smatrao instrumentom buržoazijske reakcije koje služe obrani izrabljivanja i obmani radničke klase.”⁵⁰

⁴⁶ V. I. Lenin, *Sulla religione*, 21.

⁴⁷ Usp. isto, 10.

⁴⁸ Usp. K. Marx, *Ideologia tedesca*, 22.

⁴⁹ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, u: *Opere complete*, III, 160.

⁵⁰ V. I. Lenin, *Sulla religione*, 21.

Vjera u besmrtnost duše također je jedna reakcionarna nadgradnja. Vjera u individualnu besmrtnost davno je prošla; to je odraz individualnog egoizma koji je antisocijalan. Za marksizam besmrtno je jedino društvo, koje napreduje zalaganjem pojedinaca. "Tko radi za socijalizam, besmrtnan je u svom djelu."⁵¹

IV. NAŠA OPAŽANJA – O MARKSISTIČKOM OTUĐENJU I NADGRADNJI

Jedna je stvar narav religije, a druga su zastrane i zloporabe. Crkva je uvijek to razlikovala. Uvijek je osuđivala zastrane i zloporabe religije i postavila sigurna pravila za rješavanje pitanja o ljudskoj zajednici.⁵² Kršćanstvo nije nikada bilo *otuđenje*. Ono uvijek teži uspostavljanju odnosa ljubavi između stvorenja i Stvoritelja, susretu između dvaju slobodnih bića. To se ne može reći za neke druge religije, npr. brahmanizam u Indiji, koji dijeli društvo u privilegirane i podložne kaste. Osim toga, kad Marx govori o religiji, uvijek su mu pred očima primitivne religije i kršćanstvo, stoga ćemo se ovdje pretežno zaustaviti na njegovoj kritici kršćanske religije.

Ovisnost čovjeka o Bogu, što marksizam prigovara kršćanstvu, nije ropska i servilna, već slobodna i odgovorna. Kad Marx govori o tome pred očima je imao *luteranizam i kalvinizam*, po kojima vjera, tj. Bog spašava čovjeka, ne vodeći računa o njegovim djelima. Kršćanstvo je to osudilo i odbacilo kao herezu.

Kršćanstvo je uvijek isticalo vrijednost tijela u ovom životu i nakon uskrsnuća. Drugi vatikanski sabor uči: "Crkva uči da eshatološka nada ne umanjuje važnost ovozemaljskih dobara, već dapače daje nove motive i potporu njihovoj aktualizaciji" (GS, br. 21).

Kršćanstvo nije individualističko, koje bi otuđivalo čovjeka od društvenog života. Kako i sam Engels priznaje, kršćanstvo sve ljude zove braćom. Jednako tako nebo nije toliko individualna sreća, nego sreća cjelokupnog naroda Božjega.

Kršćanstvo nije fatalističko, koje mirno podnosi sve nepravde očekujući nagradu u nebu. Kršćanstvo je najuzvišenija potvrda ljudskih prava. Crkva je stalno priznavala ljudima pravo na obranu pravednih zahtjeva, a osuđivala klasnu mržnju. Kršćanin nije čovjek koji se uzda samo u molitvu i pomoć odozgo, već i on sam

⁵¹ M. Verret, *L' ateismo moderno, nav. dj.*, 189-195.

⁵² Usp. Pio XI., *Quadragesimo anno*, br. 2.

treba djelovati i raditi na izgradnji boljeg i pravičnog svijeta. Sv. Ignacije kaže: "Moramo raditi kao da sve ovisi o nama; moliti kao da sve ovisi samo o Bogu." Poznat je princip sv. Benedikta: "Ora et labora", "moli i radi", ili sv. Franje: "Ne samo sebi živjeti nego i drugima koristiti!"

Kršćanstvo je daleko od otuđenja, jer je uvijek uzdizalo ljudsku osobu. Čini mi se da je marksizam, ukoliko je ateizam, najveća forma otuđenja. Socijalističko društvo otuđenje je već time što negira veličinu i prava ljudske osobe. Poljski marksist Schaff izbačen je iz partije i lišen katedre, jer je ustvrdio da je socijalističko društvo ono koje otuđuje.⁵³ Marksizam, dokidajući Boga, ostavlja čovjeka samom sebi, bez ikakve utjehe i potpore od Boga Oca i Tješitelja. Negirajući drugi život, ostavlja bez nagrade tolika herojska djela koja su učinjena tajno, a nedjela ostavlja nekažnjena. Girardi piše: "Uzmimo najsajjniju pretpostavku, onu ostvarenja idealne države, koju su obećavali marksisti. U međuvremenu, milijarde ljudi je mrtvo i umrijet će, a da je nisu još vidjeli: što misliti o svemiru u kojem su toliki ljudi u nemogućnosti da ostvare svoje ciljeve, nisu li definitivno otuđeni? Reći će se da njihova žrtva nije bila uzaludna, da njihova krv oplođuje polja budućnosti. Ostaje, dakle, da je pojedinac bio žrtvovan uzroku: da je on konačno sveden na sredstvo."⁵⁴

Girardi će kazati: "Pomiriti se sa sudbinom potpunog uništenja, za čovjeka bi značilo prestati željeti život, odreći se sreće, zahvaliti se na slobodi. Između smrti i slobode postoji neizlječiv sukob: što je međutim protivnije punom ostvarenju čovjeka, što ga više otuđuje od njegova potpunog uništenja? Smrt je najveće otuđenje, a militantni marksist, nakon što se borio, ponekad pobjedonosno protiv pojedinačnih otuđenja, nalazi se da mora kapitulirati pred potpunim otuđenjem da izgubi odlučujuću bitku."⁵⁵

Vjera u budućni život jedina može čovjeku dati nadu da ne živi uzalud i da svaka njegova težnja može biti naplaćena, te da je svaki njegov dobri čin, pa i u tajnosti, obogaćenje cjelokupne ljudske obitelji, a i osobna naknada nakon smrti.

Religija nije nadgradnja, jer ona ne odražava socijalne uvjete i ona se ne mijenja. Mijenjaju se neke njezine sekundarne značajke. Promotrimo li malo bolje, opažamo vrlo dobro da religija kao takva ne ovisi o ekonomiji i civilizaciji uopće, već od same forme religije kao takve. Božansko, kao takvo, sveto, u svakoj je religiji i civilizaciji

⁵³ Usp. A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana.*, Milano, 1963.

⁵⁴ G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella editrice, 1972., 96.

⁵⁵ G. Girardi, *nav. dj.*, 97.

jedna apsolutna stvarnost. Schebesta piše kako kod svih naroda “ostaje nepromijenjena temeljna struktura onoga što mi nazivamo religijom: pokornost božanstvu. I kršćanstvo je upotrebljavalo različite obrede i ceremonije, prema raznolikosti naroda; ali esencija ostaje nepromijenjena”.⁵⁶ Slažemo se s Fabrom koji misli da religija izražava temeljni odnos čovjeka prema Bogu, bez obzira kojoj klasi pripadao. Ona ne štiti interese nijedne klase. Ona je uvijek istovjetna, bilo u državama koje je proglašavaju državnim religijom, bilo u onima gdje je progone. Prema tome, kršćanstvo nikad nije bilo nadgradnja koja odražava klasne interese ili ih štiti.⁵⁷

ZAKLJUČAK - OSVRT NA MARKSISTIČKU TEORIJU O RELIGIJI

Nakon ovoga kratkog pregleda marksističko-lenjinističke teorije o religiji, možemo se složiti s mišljenjem De Lubaca koji smatra da su njihove teorije o religiji najapriorističkije od svih, koje se bave porijeklom i naravi religije, jer oni ne istražuju narav činjenica, nego samim činjenicama daju jednu apriorističku interpretaciju, kako bi je mogli uklopiti u već izrađene sheme povijesnog materijalizma.⁵⁸

O svakoj činjenici može se misliti i govoriti s različitih gledišta, *posebno to vrijedi za religiju*, o kojoj možemo govoriti s različitih gledišta: povijesnoga, psihološkoga, filozofskoga, sociološkoga ..., o njezinom *porijeklu, strukturi, razvoju, funkciji, formi, značenju, vrijednosti i istini*. Svaka od tih činjenica postavlja različita pitanja i otvara vrata novom viđenju i svaki put nam kazuje drugačiju priču, nikada potpunu. Svi različiti pristupi religiji kroz povijest filozofije nisu uspjeli dati jedinstveni odgovor na brojna pitanja koja religija postavlja pred čovjeka. Zapravo, svi ovi pristupi samo su jedan jedini pristup koji je rastavljen zbog analitičkih potreba. A svi ti putovi vode istom cilju: boljem objašnjenju i razumijevanju religije i njezine uloge, kroz povijest, u životu pojedinca i društva. Marksistička teorija religije, kako kaže Šušnjić: “... po prirodi svoje metode objašnjava društvo u pojmovima *struktura, funkcija i formacija*, a ne u pojmovima ličnosti, njezinih potreba i želja”.⁵⁹

⁵⁶ Usp. P. Schebesta, *Origine della religione*, Roma, 1966., 53.

⁵⁷ Usp. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo*, 703.

⁵⁸ Usp. H. De Lubac, *L'origine della religione*, u: AA. VV., *Dio, l'uomo, l'universo*, Roma, 1952., 282.

⁵⁹ Đuro Šušnjić, *Znati i vjerovati, Teorijske orijentacije u proučavanju religije i ateizma*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 219.

Stoga, kad oni govore o religiji, ne govore o religiji kao objektivnoj društvenoj činjenici, nego o religiji kao iskrivljenoj svijesti društva. Također, zaboravili su da religija nije samo društvena činjenica nego i osobno iskustvena. Religiju oni gledaju kao društvenu pojavu, a zaboravili su da su religiozni doživljaji individualni. Oni su kritizirali vanjske oblike religije, koji su postali kočnica društvenog razvoja. U duhu svoje marksističke teorije oni objašnjavaju društvo samo u pojmovima *struktura, funkcija i formacija*, zanemarujući potrebe i želje osobe. Dok oni govore o manifestacijama vanjskih oblika vjerskog života, iz vida su im izmakle subjektivne manifestacije vjerskog života, koje su puno važnije za život.

Bez obzira što je znanost o religiji u zadnja dva stoljeća uvelike uznapredovala, što su se socijalne i gospodarske prilike gotovo u potpunosti promijenile i što je religija preživjela najveće iskušenje u povijesti, posebno pod komunističkim režimima, marksisti i dalje ostaju vjerni svojim arhaičnim teorijama XIX. st. Usprkos kompletnoj transformaciji društva u svim segmentima u zadnja dva stoljeća, religija nije nestala, dapače! To jasno govori da ona nema svoje porijeklo u društveno-ekonomskim prilikama nego u samoj ljudskoj naravi, svijesti, i kao takva da odgovara naravnim zahtjevima ljudske duše.

Također, teoriju o areligioznosti primitivaca, koja se temeljila na nekim Darwinovim opažanjima o tobožnjoj areligioznosti preživjelih primitivnih plemena, pobijaju rezultati suvremenih znanosti, kao i tvrdnju da je religija plod ekonomske alijenacije. Kako dokazuju suvremene znanosti, religija je nastala prije socijalne i ekonomske alijenacije, stoga nije mogla biti njezina posljedica.

Svoju teoriju da je u početku bilo jedno povijesno razdoblje bez religije, duže ili kraće, opravdavaju najstarijim ljudskim ostacima do kojih je suvremena znanost došla. Po njihovu mišljenju ne postoje nikakvi znakovi nad tim ljudskim ostacima koji bi ukazivali na neku religioznu ideju, na temelju čega bi se dalo nešto zaključiti o religioznosti ili nereligioznosti prvih ljudi. S ovim mišljenjem ne slažu se suvremeni znanstvenici. Tako npr. De Lubac ističe da "briga posvećena pokapanju svjedoči opstojnost preokupacija (...), koje se mogu, barem u širem smislu, zvati religioznima".⁶⁰ A Marcozzi jasno ističe da neki ljudski ostatci pronađeni u špiljama (Švicarske, Francuske ...), koji sežu u srednji paleolitik, bez sumnje svjedoče o žrtvi.⁶¹ A o teoriji o *areligioznosti* najprimitivnijih plemena,

⁶⁰ H. De Lubac, *nav. dj.*, 285.

⁶¹ Usp. V. Marcozzi, *Il senso della vita umana*, 127.

Schebesta kaže: “Rezultati istraživanja govore o vjerovanju u jedno vrhovno biće kod svih najprimitivnijih naroda (plemena), kojima smo se uspjeli približiti.”⁶² Još je izravniji bio Messina, koji kaže “da mišljenje pojedinih izoliranih pisaca, koji drže da opstojе narodi ili plemena lišeni religiozne ideje ili religiozne potrebe, nemaju temelja”.⁶³

O pitanju kada je nastala religija, većina suvremenih stručnjaka prihvaća tezu da je religija uvijek opstojala neovisno o socijalno-ekonomskim uvjetima, i da je stara koliko i čovjek. Direktor Centra za prethistorijska istraživanja na Sarbonni Lerio-Gourhan, na temelju vlastitih iskopavanja, tvrdi da je već paleoantrop Neandertalac, još prije takozvanog *Homo sapiensa* upotrebljavao način pokapanja mrtvih koji svjedoči o vjerojatnoj brizi religioznog reda. Ta su svjedočanstva jasnija i brojnija s pojavom *Homo sapiensa*.⁶⁴ Osim toga, religija nije nastala kao prosvjed protiv bijede i izrabljivanja, kako kažu marksisti, jer je ona nastala prije bilo koje vrste izrabljivanja. Također, religija nije nastala iz straha, kako pretpostavljaju marksisti, jer prve ideje koje su inspirirale religiju kod primitivaca nisu bile one koje izražavaju strah i žedju za pravdom, već one nesebičnog “Oca”, “Stvoritelja” i “Onog koji stanuje u nebu”.⁶⁵ Bez obzira na socijalnu i kulturnu razinu plemena, religija je prisutna kod svih. Jedino prihvatljivo tumačenje ili hipoteza jest da svi ljudi imaju zajedničku ljudsku narav, koja je sposobna rasuđivati i tražiti. To potvrđuju i današnja najprimitivnija plemena. Oni i danas jasno “priznaju i klanjaju se jednom vrhovnom biću (...) Stvoritelju i Vrhovnom gospodaru čitavog svijeta”.⁶⁶

Kritičkim razmatranjem marksističke teorije došli smo do zaključka da njezin pristup religiji nije nikada bio sustavan i metodološki promišljan, nego ideološki opterećen mnoštvom predrasuda: o religiji kao alijenaciji, otuđenju, iskrivljenoj svijesti prirodnih i socijalnih sila, opijumu naroda ... Svaka marksistička kritika religije polazila je od pretpostavke da je religija otuđeni oblik društvene svijesti koji treba nestati s razvojem društva.

Ono što su Marx i ostali demistifikatori religije rekli o religiji, nedovoljno je metodološki i znanstveno utemeljeno i netočno. Mnogi marksisti i danas misle tako. Prije svega, Marx nikada

⁶² P. Schebesta, *nav. dj.*, 422.

⁶³ G. Messina, *nav. dj.*, 11.

⁶⁴ Lerio-Gourhan, *Gli uomini della preistoria*, 55, 58, i 100.

⁶⁵ V. Marcozzi, *nav. dj.*, 122.

⁶⁶ P. Schebesta, *nav. dj.*, 328.

nije iznio neku sustavnu kritiku religije, nego samo neke oblike institucionalne religije, posebno judeo-kršćanske tradicije. Kako kaže Đuro Šušnjić: "Marx nije kritizirao religiju, već samo jednu od njezinih *političkih funkcija*, njezinu opijumsku funkciju u otuđenom društvu."⁶⁷

Osim toga, njihovo istraživanje religije, daleko je od suštinskog i znanstvenog, jer njih nije zanimala bit religije, tj. kakva ona u sebi jest, nego kako se ona manifestira u društvu, u raznim društvenim i socijalno-političkim te kulturnim prilikama i vremenima.

Njihovo metodi izmiče subjektivna dimenzija vjerskog života, koja je iznimno značajna za život i razumijevanje religije. Ako sustav vjerovanja i ideja i zavisi od strukture društva, tj. ako temeljne promjene u strukturi društva izazivaju promjenu strukture religije, odakle oni zaključuju da će ona izumrijeti? Logično bi bilo da će se ona promijeniti!

Marksistička teorija, koja uči da religija ovisi o gospodarskim i socijalnim uvjetima, pati od mnogo nedostataka, i nije kadra objasniti razne vjere ni razlike u vjeri, niti uočava da postoji više načina da se zadovolji ista potreba, jer zanemaruje činjenicu da sve ne zavisi od vanjskih čimbenika, već i od osoba.

Na koncu, postavlja se pitanje, ako je Marx smatrao da je kritika religije pretpostavka svake druge kritike, zašto onda nije nikada učinio ozbiljnu kritiku religije? Možda stoga što je bio uvjeren da će razumskom izmjenom postojećih društvenih struktura nestati svaka potreba za religioznim potrebama, pa je smatrao suvišnim i bespotrebnim, gubljenjem vremena, baviti se tom problematikom? Osim toga, njihove pretpostavke o izumiranju religije počivaju na labavim temeljima, bez znanstvene osnove. Naime, oni su zanemarili činjenicu da su brojni fenomeni religioznog iskustva nesvedivi na racionalne pojmove i neobjašnjivi pomoću naučnih teorija, te su u svojoj materijalističkoj koncepciji realnosti zanemarili činjenicu da znanost i religija govore različitim jezicima, znanost u racionalno-iskustvenim pojmovima, a religija u simboličkim slikama. Isto tako, zaboravili su činjenicu da je cilj pozitivnih znanosti da opišu i objasne određene činjenice u racionalnim pojmovima, a zaboravljaju i da se na određene činjenice iskustva ne mogu primijeniti metode pozitivnih znanosti te da se idejne i religiozne stvarnosti odnose na nadempirijski sloj činjenica, koje znanstvena sredstva ne mogu dokazati, nego vjerom prihvatiti.

⁶⁷ Đ. Šušnjić, *nav. dj.*, 214.

Na koncu ovoga kratkog osvrtu na marksističku kritiku religije recimo da su njihove pretpostavke o religiji ideološki opterećene, pojmovi dosta neodređeni, hipoteze nedovoljno potvrđene, uopćavanje i zaključivanje proizvoljno, metode skućene, a teorije u raskoraku s činjenicama.

MARXISM AND RELIGION. CRITICISM OF THE MARXIST CONCEPTION OF RELIGION

Summary

In the article the author deals with the phenomenon of religion. Among the numerous attempts of philosophy and other social sciences throughout history to answer the numerous questions that arise from the phenomenon of religion, the author has chosen the Marxist-liberal theory and its attempt to deny the objective value of religion, interpreting its phenomenon and role in society by the socio-political conditions.

After a brief historical review of philosophical thoughts, the author is especially concerned with the bearers of the theory of demystification of religion at the end of 18th and the beginning of 19th century.

Then, he presents the opinions of the main protagonists of that theory, Feuerbach, Marx, Engels, Lenin, who consider religion an illusion, alienation, opium of the people, etc. According to Marx, religion is the prerequisite for any other criticism, and since religion, being an upgrading, is actually alienation, in communism it should disappear, etc.

After he has presented the Marxist-liberal teaching on religion, the author takes a critical approach to its theories, to the concept of alienation, upgrading, the origin and disappearance of religion in communism, pointing out that these theories are ideologically loaded, terms undefined, hypotheses insufficiently supported, methods tight, generalizations and conclusions arbitrary, and theories in disagreement with facts and history.

Key words: *religion, criticism of religion, alienation, upgrading, demystification, opium of people, monotheism, polytheism.*