

---

Marijan Jurčević

## STRAH OD GLOBALIZACIJE?

Prof. dr. sc. Marijan Jurčević, Teologija u Rijeci

UDK: [233 : 241.51] 316.42

Izvorni znanstveni rad

Da se događa globalizacija, svima je očito, međutim nije jasno što se događa s čovjekom i njegovim putem u budućnost. Očito nam je da ima onih koji čekaju 'čudesu' u globalnom svijetu, dok se drugi straše i vide skori smak svijeta.

Prema kršćanskom shvaćanju čovjeka tri su bitne kreposti: vjera, nada i ljubav. Bez ove tri kreposti čovjek ne može živjeti normalno ni potpuno. Ovo razmišljanje osvrće se samo na jednu krepost, na nadu. Ova je krepost svjetlo prema budućnosti i stimulans sadašnjeg življenja i djelovanja. Nju možemo imati i ne imati, možemo ju stimulirati i likvidirati. Kakvo je ozračje za ovu krepost u globalnom svijetu u kojem se miješaju razne religije i kulture, u svijetu koji je sve relativizirao? Stoga bismo mogli reći još preciznije, što je s kršćanskom nadom u ovome promjenjivom, univerzalnom svijetu?

Nada je istovremeno najotvorenija, s druge strane najzatvorenija. Koliko se puta izjednačava nadu sa željom. Ona je ipak dublja i realnija od želje. Ona zahvaća cijelog čovjeka. Sve ciljeve možemo svrstati pod nadu, zato bi se moglo reći da je ona sinteza svih ciljeva i završetaka. Kršćanski bismo mogli reći da je nada put prema 'Obećanoj zemlji', put prema vlastitom i zajedničkom ostvarenju. Prema tome nada je uvijek pozitivno usmjerena.

Ako pogledamo u povijesti mjesto nade, tada uočavamo dvojnost: opoziciju između vertikalne nade, one koja je okrenuta prema gore, i horizontalne nade, one koja je usmjerena prema naprijed. Prva kao da karakterizira prijašnju civilizaciju dok ova druga karakterizira globalni svijet. Po sebi kršćanska nada trebala bi imati i jednu i drugu karakteristiku - gore i naprijed.

Nada je karakteristična za mlade, dok kod starijih konstatiramo ili 'živu' nadu ili beznade. S ovom konstatacijom može se procjenjivati i nadu današnjeg globalnog čovječanstva. „Ako ne budete kao djeca...“ Trajni je to stav Biblije, a to znači i kršćanstva.

Globalnom svijetu prošlost je manje važna od budućnosti, početak od završetka...Zato je nada bitna jer nam je puno dinamič-

nija od običnog projekta za budućnost. Isto tako, nada 'omogućuje' čovjeku već sada započeti živjeti budućnost.

Koja je nada prisutna u današnjem svijetu, današnjoj Europi koja više ne nosi ime kršćanske, kao ni u medijima? Tko je danas još ostao raspirivati nadu jer bez nje budućnost je ili utopija ili strah? A kršćanska nada nije mašta ni utopija nego dinamika i energija koja nosi naprijed. Ona nije proizvod ideologije, pa ni vjerovanja već dar koji se ima i živi.

Globalizacije se ne treba strašiti nego ju pametno živjeti prožeti vjerom, nadom i ljubavlju.

**Ključne riječi:** čovjek, globalizacija, budućnost, strah, nada.

\* \* \*

Kad se zajaši na tigra, nema silaska. Treba samo pametno jahati. (kineska mudrost) Je li ova slika slika globalizacije?

Riječ globalizacija riječ je koja se danas najviše upotrebljava za modernost. U početku se izraz upotrebljavao za ekonomsko zbivanje, pa iza toga i u kulturi s negativnim predznakom. Globalizacija koja se događa pred našim očima jest liberalna globalizacija, to znači uređenje svijeta prema filozofiji liberalizma: individualni hedonizam, dinamizam konkurencije, tržišne vrijednosti... Znači, globalizacija je više od ekonomije, ona je etička reorganizacija.<sup>1</sup>

Današnji govor o globalizaciji zamjenjuje nekadašnju temu o krizi ili o napretku u današnjem svijetu. Globalizacija je zavladała svijetom, što je svima očito, a više se govori o onima koji su protiv globalizacije negoli o samoj globalizaciji. S druge strane ima straha od globalizacije, počevši od ekonomije do kulture, osobito u malim zemljama. I problem je vrlo kompleksan. Razloga ima za globalizaciju, ali i protiv nje.

Evo jednog primjera straha od globalizacije. Dr. Zdravko Tomac u intervjuu za katoličko glasilo *Mi* (svibanj 2007.) govori o globalizaciji i globalizmu:

„Živimo u suptilnom novom dragovoljnom totalitarizmu. Živimo u novom kolonijalizmu, koji se, ako nije prijeko potrebno, ne nameće topovima, vojskom, klasičnim ratom i osvajanjem. Bolje od

<sup>1</sup> Usp. P. CALAME, *Du bon usage des mots*, u: P. VILAIN, *Les chrétiens et la mondialisation*, DdB, Paris, 2002., str. 131 – 135.

topova i tenkova to rade banke, kapital, trgovački lanci, internet, televizija, mediji, masovna kultura, kojima globalisti stanovništvo i čovjeka dovode u potpunu ovisnost. Ni ratovi i gruba sila, naravno, nisu isključeni. Njih se koristi kada “meki“ totalitarizam ne uspijeva zaštititi interese vladara svijeta.

Cijeli svijet postaje logor kojim upravlja “veliki brat“, a ljudi u tome logoru uvjereni su da su slobodni. Čovjek sve više i gotovo isključivo proživljava stvarnost posredovanjem medija. Čovjek se tome opire, ali na kraju većina prihvća tu virtualnu stvarnost koju mediji ne samo posreduju nego i stvaraju.

Nikada u povijesti čovječanstvo nije ovisilo o volji tako malog broja ljudi koji su u svojim rukama koncentrirali tako golemu moć. Veliki mozak – čarobno oko televizora i kompjutorskog ekrana, upravlja ljudima i misli umjesto njih.

U tome kontekstu globalisti tu svoju novu utopiju pokušavaju izgraditi na načelu autoritarnosti i na neprijateljstvu prema svakoj posebnosti i različitosti.

Cilj je globalista potpun nadzor nad čovjekom, od rođenja do smrti, genetičko preoblikovanje čovjeka, biokemijskim sredstvima pretvaranje čovjeka u slabo i ovisno biće, biće bez volje i osobnosti.

Bombardiranjem ljudi tisućama nepotrebnih i beznačajnih poruka te negativnih vijesti lomi se sposobnost čovjeka da misli svojom glavom.

Stvara se kod ljudi osjećaj krivnje ako su drukčiji, ako se ne prilagode, proglašava ih se konzervativnima, primitivnima, zaostalima, nacionalistima i ognjištarima.

Stvaraju se metafizika i teologija megastroja, što eliminira ljudsku osobnost i čovjekov identitet. Veliki mozak – veliki kompjutor – emitira milijune zraka. Ljudski se mozak pretvara u primatelja, prenositelja i ostvaritelja tih naloga. Čovjek ne pruža otpor. Dragovoljno prihvća novo ropstvo i neslobodu. Čovjek je sretan i zahvalan što su ga oslobodili slobode i odgovornosti, što su ga doveli u ugodnu poziciju da ne mora odlučivati o svojoj sudbini nego

se može samo prepustiti “sreći“ koju mu osigurava ‘veliki brat’, tj. Veliki mozak.

Suvremeni čovjek sve više postaje žrtvom novog ropstva, jer ga teror masovnih medija i ideologija ateističkog hedonizma ne samo potiče nego i prisiljava na unutarnje ropstvo u kojemu se sloboda ostvaruje kao sloboda zadovoljavanja sirovih strasti i svega najjadnijeg i najbjednijeg u čovjeku.“<sup>2</sup>

## 1. Globalizacija je vrlo kompleksna.

Globalizacija je vrlo kompleksan fenomen. To je najživlja i naj snažnija internacionalizacija, polazeći od poduzeća, preko kulture do jezika. S globalizacijom nastaju socijalne, političke, etičke, pa i religijske promjene. Stvorena je satelitska televizija, kao da se stvara europska ‘nacija’, međunarodni sudski tribunal... I europska novčanica euro dio je globalizacije. Francuzi zato globalizaciju i nazivaju mondijalizacijom (*mondialisation*). Ona ne ide glatko, kao što sam već spomenuo, ima vrlo jakih pokreta otpora po svim kontinentima (protesti u Davosu (Švicarska), Denveru (SAD), Seattleu 1999. (SAD), Genesu 2001.).

Pitanje stanja religioznosti u globalizaciji svijeta vrlo je interesantno. Jednostavno može se reći da globalizacija nije opasnost za religioznost. Svjetonazori i pokreti koji su išli za dokrajčenjem religije već su stvar prošlosti. Iako Huntington misli da će u globaliziranom svijetu najveća konfliktnost nastajati radi religijskih razloga (sukob civilizacija). Zato nam se i nameće pitanje odnosa globalizacije i religija, pa i religijske nade. Ovo se osobito odnosi na dvije univerzalne religije – kršćanstvo i islam.<sup>3</sup> I jedna i druga religija otvorene su svim ljudima, isto tako nastoje imati zaokružen nazor na svu stvarnost. Zato i postoje nazivi ‘kršćanski svijet’ i ‘muslimanski svijet’. Drukčije je s ‘regionalnim’ religijama. Ima nekih religija koje se mogu globalizirati (učiniti svjetskom) iako po sebi nisu ‘univerzalne’.

<sup>2</sup> Prof. dr. Zdravko TOMAC, u: *Mi*, katoličko glasilo, Zagreb, svibanj 2007., str. 16.

<sup>3</sup> Usp. Samuel P. HUNTINGTON, *Sukob civilizacija* (prijevod), Izvori, Zagreb, 1998.

Kad se razmišlja o globalizaciji s pozitivnog stajališta, može se jako puno i pozitivno imaginirati kao o obećanoj zemlji, s druge strane ima znakova da je globalizacija otvaranje vrata svjetskom imperijalizmu koji sve pretvara u interes profita. I u takvom svijetu postavlja se pitanje nade, čak i pitanje čovjekove budućnosti.

Globalizacija je izazov za cijelo čovječanstvo i za sve religije. Ona nosi sa sobom dobre i loše elemente, zapravo i dobri i negativni elementi čovječanstva postaju svima poznati i pristupačni. Zato oni koji su manje svjesni sebe, svoje kulture i svoje religioznosti bit će u velikoj opasnosti, a drugima je globalizacija izazov.

Iako tenzija prema globalizaciji postoji od početka čovječanstva, danas su mogućnosti bolje i realnije za njezino ostvarenje. Zato globalizacija realno izgleda kao novost koja je utisnuta u ljudsku povijest. Stoga neki globalizaciju podrugljivo nazivaju 'kasinom bez granica'.<sup>4</sup>

Mnogi konflikti globalizacije nisu baš novi nego su više umnoženi i postali su svjetski. Ipak pojavljuju se novi konflikti bilo na ekonomskom, bilo političkom ili kulturnom planu.

## 2. Kriza identiteta

U ovo vrijeme možemo reći da su ideologije umrle, a time se izgubila i ideologija kojom su se mnogi identificirali i u njoj nalazili viziju svoje budućnosti, svoje nade. Mnogi ovo doživljavaju kao konfuziju i beznade, dapače, vide da se gube. Isto je s pitanjem je li globalizacija uzrokovala gubitak identiteta ili su se koincidencijom poklopili? Neki misle ili se pitaju je li kriza 'kći' ili 'plod' globalizacije.<sup>5</sup> A globalizacija je prešla i nadmašila ekonomiju pa je zahvatila sve pore života.

Znači globalizam ne zahvaća samo ekonomiju nego se proteže na cijelu osobnu i zajedničku egzistenciju. U ovom smislu može se reći da globalizacija ima prizvuke pa i pretenzije 'totalitarizma'. Time čovjeka svodi na potrošača, imaginarno biće. Dovodi u pitanje njegovu osobnost i individualnost.

<sup>4</sup> Usp. Pierre VILAIN, *Les chrétiens et la mondialisation*, DdB, Paris, 2002.

<sup>5</sup> *Isto*, str. 71.

Otapa se osobni i drugi (nacionalni, religiozni) identitet. Izmiješao se 'jug' i 'sjever', 'istok' i 'zapad', izmiješale su se religije. Čak kao da je prestalo vrednovanje vlastitog mišljenja i uvjerenja.

Nema dvojbe da nastaje promjena u poimanju čovjeka i humaniteta. Sjetimo se samo vrednovanja ljudskih prava. To je skoro postalo svojinom cijelog čovječanstva, barem deklarativno. Pa vrednovanje žene što nije prihvaćano u nekim religijama i kulturama. Može se reći općenito, svugdje se počinju uvažavati neke općeljudske vrednote.

Ljudska je sloboda također postala vrlo cijenjena i poštivana. Time se polagano nadilazi sve totalitarizme i fundamentalizme, bilo nacionalne bilo religiozne. Svi ljudi imaju pravo na informiranost i obrazovanje. Nažalost, to pravo još je samo u fazi 'svi imaju pravo', a u praksi u mnogim zemljama svijeta to je još samo čežnja. Također naobrazba postaje životnom nuždom da bi se moglo živjeti datosti civilizacije. Isto je tako naobrazba potrebna da se sačuva svoj život i identitet.

Rađa se također i novo zajedništvo. Tome doprinose novi mediji, osobito internet. Čovječanstvo je postalo jedno 'globalno selo' u informativnom značenju. Ovim se događa rastakanje vjekovnog vrijednosnog sustava, a iza toga pojavljuju se nove i velike poteškoće. Kao da se sustav vrednota postavlja naopako. Iz svega ovoga nastaju mnoge krize i napuštenosti.

### **3. Reakcija Crkve – Drugi vatikanski sabor i globalizacija**

Kako se snalazi ili kako se snašla Crkva u globaliziranom svijetu? Vrlo su različiti odgovori. Skoro bi se moglo reći da oni koji su opredijeljeni za Drugi vatikanski sabor podržavaju globalizaciju i kao da se u njoj snalaze, drugi opet, koji se nisu snašli s Koncilom, isto se tako nisu snašli ni s globalizacijom, odnosno ne prihvaćaju je.<sup>6</sup> Možda se Crkva i ne snalazi u globalizaciji, osobito u svećeničkim zvanjima, pa i u vodstvu nekih ustanova. Nekada su časne sestre

---

6 Isto, str. 73.

vodile većinu školstva u Kanadi, a danas su sve škole u laičkim rukama. I još je dosta drugih katoličkih pokreta na zapadu isparilo.

Neki (konzervativni krugovi) postavljaju pitanje jesu li Koncil i Ivan XXIII. otvorili Pandorinu kutiju pa se putem unutarnje slobode otkrilo sve i svašta i je li to početak globalizacije u Crkvi. Njegova enciklika *Mater et Magistra* otvorila je vrata diskusiji o odnosu ekonomskih sila i socijalnih čimbenika (br. 59, 60). Enciklika pokazuje uzajamnost u kojoj živi današnji čovjek. Jednostavno danas smo organski povezani, a iz ovoga proizlazi potreba veće zrelosti i odgovornosti, kao i veća opasnost.

Tako vidimo da proces slijedi ovim smjerom: prvo globalizacija ‘stvari’ pa iza toga globalizacija ljudi.<sup>7</sup> Iz ovoga je proizišlo ili proizlazi da se mala svjetla (mali narodi) ne primjećuju među velikim svjetlima (velikim narodima). I tako će globalizacija polagano gasiti male narode i male kulture.<sup>8</sup>

Neki čak globalizaciju nazivaju sveopćim liberalizmom<sup>9</sup> što znači da se daje prednost novcu pred čovjekom kao osobom. Jasno da je ovakvo shvaćanje globalizacije neprihvatljivo i da se formiraju skupine protiv globalizacije.

Kako na ovo reagira Crkva? Što se tiče ekonomski globalnih kretanja, tu se pokazuje ignorantski. Dosta dugo ona se predstavlja kao ‘majka i učiteljica humanosti’. Ona raspravlja o zakonima i kriterijima, ali malo o njihovoj primjeni.

Kako se snalazi ili kako će se snaći Crkva u ovome globalnom kapitalizmu i imperijalizmu? Igra s kapitalizmom očito nije rješenje. Možda joj ostaje protest siromaštvom,<sup>10</sup> kao što je to u svoje vrijeme učinio sv. Franjo. Tako je Crkvi nada u ‘siromaštvu’. Ali da bi tome vidjela svoju nadu, treba se obnoviti u svetosti i duhovnosti.

Svakako ovoga časa treba stavljati naglasak na čovjekov poziv za suradnju u stvaranju svijeta. Čovjek je pozvan kultivirati svijet i to je njegov poziv. Toga se ne treba strašiti, dapače globalizirani svijet pruža veće mogućnosti. Svijet bi trebao postati ‘kućom za sve

7 Usp. *Faut-il avoir peur de la mondialisation?*, Albert Rouet, DdB, 2000.

8 Usp. Marcel MAGUCHET, *Les habits neufs du complot mondial*, u: *L'Histoire*, Novembre 2002, str. 54-55.

9 Usp. Pierre VILAIN, op. cit., str. 91.

10 Usp. *Faut-il avoir peur de la mondialisation?*, Albert ROUET, DdB, 2000.

ljude', 'mjestom života'. Na čovjeku, na nama je hoće li svijet biti 'mjesto života' ili mjesto smrti'.<sup>11</sup>

Zato za promjenu svijeta, za bratski i pravedniji svijet nije dovoljna samo želja, potrebno je i poznavanje da bi se pronašlo bolje puteve. U ovoj perspektivi ni u kojem slučaju ne treba se bojati globalizacije ako se bolje upozna svijet i njegov razvitak. Potrebno nam je dobro poznavanje svijeta pa će biti manje straha od njegove budućnosti.

Liberalizam, etiketiran globalizmom, preferira novac pred čovjekom. Ovo je očito neprihvatljivo s humane strane, a i s religiozne, kršćanske. Ali radi ovoga ne smije se zaustaviti razvoj bilo u znanosti bilo u društvenim odnosima. U ovome osobito Crkva ima iskustva jer je ona tradicionalno na poziciji 'majke i učiteljice humanizma'. Potrebno je tražiti i iznaći ekvilibrij između globalizma i osobnosti, osobnih stavova.

Također se događa izvjestan religijski paradoks između univerzalizma i fragmentalizma. To je slučaj osobito u Latinskoj Americi. Svaki dan nastaju nove 'sekte' ili novi religiozni pokreti. Počevši od onih kršćanskih pa sve do budističkih i šintoističkih. Ovo je događanje vidljivo i kod nas u Hrvatskoj. Za primjer navodim slučaj jednog ličkog gradića čiji je gradonačelnik pripadnik Hare Krišne.

Fragmentiranje i umnožavanje zahvatilo je sve religije svijeta, počevši od Katoličke i Pravoslavne crkve.<sup>12</sup> Sve su se više proširile i više frakcionirale. Tome je primjer Latinska Amerika. Uzmimo za primjer globalizaciju i širenje evanđelja. Godine 1900. evanđelje je bilo prevedeno na 537 jezika, a danas (2007.) prevedeno je na 2005 jezika. Djelomičnih prijevoda ima na 2261 jeziku. Iz ovoga broja prijevoda evanđelja vidi se očitost globaliziranosti kršćanstva.

I islam se globalizira u dvadesetom stoljeću ekonomskom emigracijom na sve kontinente. U većini su suniti, koji broje 85% islamskog svijeta, i 15% šijiti. Iako su isti u vjeri, ipak postoje suprotstavljanja, čak i ratovanja (Irak). A iranski je šijitizam uvijek nešto posebno u islamskom svijetu.

11 Usp. P. VILAIN, op. cit., str. 90.

12 Usp. F. THUAL, *La mondialisation des religions, toujours recommencée?*, u: Hérodote, br. 108/2003, str. 189 – 205.



Svim je religijama otvoren cijeli svijet, samo su neki izuzeci (neke islamske zemlje), što je prije bilo nezamislivo. Zato će globalizacija tražiti veću svjesnost religiozne pripadnosti ne kao zakona nego kao životne inspiracije. Globalizacija ne pogoduje ‘običajnoj’ religioznosti, ali pogoduje svjesnoj i osobnoj. U svakom slučaju, Katolička crkva i cijelo kršćanstvo po svojoj su naravi otvoreni svim narodima i svim kulturama i civilizacijama. To je bit Isusove poruke: „Idite po svem svijetu, propovijedajte evanđelje!“ Iz tog se poziva kršćanstvo ne treba ‘strašiti’ globalizacije, dapače, globalizacija će pomoći kršćanskom navještaju.<sup>13</sup>

#### 4. Globalizacija i urbanizacija

Cijelo se čovječanstvo većinski urbaniziralo, a time i otvorilo globalizaciji. Gradovi su po sebi otvoreni globalizaciji.<sup>14</sup> Pa onako kako se ljudi budu snalazili u urbanizaciji, tako će se snalaziti i u globalizaciji. U gradovima se sve ‘miješa’, pa je zato potrebna jača svijest ako se hoće sačuvati ‘svoje’ vrednote i svoj identitet, kako osobni tako i religiozni. Isto je tako važno uočiti da su ‘geta’ u gradovima nešto *passé*. Urbanizacija, nema dvojbe, mijenja ljudske odnose, pa i shvaćanja i vjerovanja. Zato se radi ovoga i osjeća manjak religiozne prakse koja je ovisila o sredini, a manje o osobnom uvjerenju. Ako nekima više nije u gradu vidljiv ‘zvonik’, ne mora im radi toga biti nevidljiva i Crkva i kršćanstvo. Globalizacija očito traži prestrukturiranje organizacije Crkve i župne zajednice. Globalnoj svijesti i globalnom identitetu potrebna je i vitalnija organiziranost.

Također je vrlo važno uočiti da u globaliziranom svijetu postoji veća potreba ekumenizma i dijaloga među religijama. I sve to, što je očito, nije minus nego plus za međureligijsko razumijevanje.<sup>15</sup> Tek će se tako religije i Crkve životno primaknuti jedne drugima.

Tako će religijsku globalizaciju stimulirati i ubrzavati ekonomska i politička, pa i kulturna. Zdravu religioznost globalizacija

13 Usp. D. HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le Converi*, Flammarion, coll. ‘Champ’, Paris, 1999.

14 Usp. M. JURČEVIĆ, *Grad i globalizacija*, u: Izvješće Prve sušačke gimnazije u Rijeci, 2001./2002.

15 Usp. F. THUAL, *La mondialisation des religions, toujours recommencée?*, u: Herodote, 108, 2003., str. 189 – 205.

ne bi trebala strašiti. Možda je opasnost 'običajnoj' i kulturnoj religioznosti, to jest religioznosti koja se usko vezala uz određene običaje i određenu kulturu i naciju.<sup>16</sup>

Kad je riječ o opadanju religioznosti i globalizaciji, potrebno je napomenuti da nije u porastu nevjerovanje ili ateizacija već više religiozno prakticiranje i religiozni utjecaji na svakodnevno življenje, kako sam već rekao, pojedinaca i skupina. Na to islam reagira dosta radikalno i fundamentalistički. Ne prihvaća globalizacijski relativizam ni odvajanje religije od svakodnevnog ponašanja i vladanja, pa ni od politike.

Postavlja se pitanje spoznaje tendencija koje su usmjerene bilo prema integrizmu ili deregularizaciji? Kako je rekao pokojni Malraux, XXI. stoljeće bit će religiozno, ali vjerojatno ne na način XX. stoljeća, a osobito ne prijašnjih vjekova. Ovo vrijedi za sve religije.<sup>17</sup> Ovo isto tako ne znači nestajanje religije i religioznosti, čega se neki straše. U svakom slučaju treba skrenuti pozornost da globalizam ne znači dereligiozaciju. A isto tako imaju pravo i oni koji postavljaju takva pitanja i koji se straše.

Globalizacija očito zahtijeva redefiniciju modela religioznosti, i to odnosa duhovnog i svakodnevnog. Nekada su religijske organizacije modularale religioznost prema svakidašnjici. Zato neki misle da globalizacija vodi nestanku religioznosti, a meni se čini da globalni svijet sekularizira religiju, emocionalno i dogmatski, kako pokazuje Françoise Champion u svojoj knjizi o emociji i religiji.<sup>18</sup>

Također se osjećaju i negativne posljedice globalizacije, osobito u gradovima. Zrak više nije zdrav, voda i zemlja razboljele su se. Stoga to sve traži da se živi informiranije o sredini u kojoj ljudi žive. Osobito u velikim gradovima jer ni su više 'izolirani' od prirode, zato je i veća opasnost za zdravlje u gradovima. Čak se u nekim velegradovima u svijetu osjeća 'bijeg' iz gradova.

U globaliziranom svijetu, a to je najprije u gradovima, potrebno je izgraditi stabilniju samosvijest. Veća pluralnost u društvu

16 Usp. radove Danièle HERVIEU-LÉGER, posebno *Le Pèlerin et le Converti*, Flammarion, coll. „Champ“, Paris, 1999.

17 Usp. F. THUAL, op. cit., str. 204.

18 Usp. F. CHAMPION, *De l'émotion en religion*, Éd. Du Centurion, Paris, 1990.

zahtijeva veću samosvijest. A grad čovjeka uči različitostima, uči ga da je svijet različit. I da je to normalno, a ne apokaliptično. U ovome smislu globalizacija se razlikuje od ideoloških identifikacija, od komunizma. Ponavljam, globalizacija nema ideologiju. Stoga različitosti ne treba skrivati i poništavati. U različitostima treba rasti i različitost usvajati kao normalnost, a ne kao strah.

## 5. Globalizacija - nova utopija?

Revolucija je nikla u Francuskoj, komunizam u Rusiji, globalizam u Americi. Prve dvije ‘utopije’ isparile su, a treća je u događanju. Za neke ova treća utopija bez ideologije ima izgleda za uspjeh, misle neki, dok drugi misle da će se s njom dogoditi kao i s prve dvije. Iako su svi ljudi za jedinstvo svijeta, ipak ne žele se odreći svoje domovine. Ne žele prihvatiti ‘nad- državu’. Nešto slično uspjelo je jedino Katoličkoj crkvi.<sup>19</sup> Crkva ipak nije neka super-država već je cijela njezina povijest priznavala i podržavala različite nacionalnosti.

Globalizacija još potresa mnoge u zapadnim zemljama. Potresa Englesku, Njemačku. Prvenstveno to dovode u vezu s radnim mjestima. Ulrich Beck u svojem članku *Was ist Globalisierung?* (Što je globalizacija?) navodi četiri razloga za šok globalizacije koji je zahvatio Europu. Evo njegovih razloga:

„Prvo, država i društvo vide sebe s primarno gospodarskom samosviješću – “nacionalizam njemačke marke“, “eksportna nacija“ – posebice pogođenom i ugroženom navodno uvezenom globalizacijom svjetskog tržišta.

Drugo, socijalne države poput Francuske i Njemačke, za razliku od SAD-a i Velike Britanije, pripadaju gubitnicima globalizacije. One su dospjele u mlin socijalne politike u doba gospodarske globalizacije: gospodarski se razvitak otima nacionalno-državnoj kontroli, dok se njezine posljedice – nezaposlenost, migracija, siromaštvo – skupljaju u mrežu nacionalne socijalne države.

19 Usp. Jean OUSSET, *‘A la semelle de nos souliers’*, I Cardinal Feltin, 1956.

Treće, globalizacija u svojim temeljima potresa samopredodžbu homogenog, zatvorenog, zaključivog nacionalno-državnog prostora imenom savezne republike. Nasuprot tome, Velika Britanija bila je svjetsko carstvo, a globalizacija je lijepa uspomena na to. I Njemačka je, doduše, već odavna globalno mjesto po kojemu tumačaju kulturu svijeta i njihova proturječja... Sve je to izišlo na vidjelo na crti rasprave o globalizaciji, pod kojom se najprije misli na denacionaliziranje – eroziju, ali i na moguću transformaciju nacionalne u transnacionalnu državu.<sup>20</sup> Četvrti razlog vrijedi samo za sjedinjenje Zapadne i Istočne Njemačke i zato ga ne navodim.

Isti autor u istom članku donosi i sljedeće: „Neoliberalni globalizam ne samo da širi strah i trepet nego politički paralizira. Ako se ništa ne može učiniti, onda na kraju ostaje samo reakcija: zakloni se, ispruži bodlje, naroguši se. U svim strankama zaraženima misaonim virusom globalizma dobivaju na utjecaju protekcionistički reakcijski argumenti i ideologije.“<sup>21</sup> Isti autor misli da je Europa odgovor na globalizaciju. Europeizacija bi trebala pomoći formiranju nove regionalizacije koja bi spašavala nejake i siromašne. Donekle bi spasila identitet malih zemalja i naroda, kao i njihovih kultura.

Da je globalizacija neka utopija, nema dvojbe. Samo ova je utopija bez ideologije, ali je ipak interesna. Interes je ‘pobjedio’ ideologije. To je očito iz svih politički i socijalnih, osobito ekonomskih deklariranja. Interesu se sve žrtvuje. Zato iz mnogih nadanja od globalizacije kod nekih proizidu velika razočaranja.

Istina je da je globalizacija svela na minimalnu mogućnost svjetski rat, ali zato se događaju ‘mali ratovi’ koje izvode veliki u ime svjetske sigurnosti. Je li i ovo jedna utopija (ideološka) zamijenjena drugom (imperijalističkom)? Ovako pred globalizacijom razmišljaju pesimisti. Ipak ne treba se bojati sijati sjeme budućnosti.<sup>22</sup>

U procjepu između optimističkog i pesimističkog stava, između optimističkog utopizma i pesimističkog pragmatizma potrebno je biti što realniji i svjesniji svega zbivanja. Kako globalizaciji dati

20 Citirano prema: Ulrich BECK, *Virtualni porezni obveznici*, u: Treći program Hrvatskog radija, br. 60, 2001., str. 12.

21 ISTI, u istoj reviji, str. 19.

22 Usp. Pierre VILAIN, *Les chrétiens et la mondialisation*, DdB, Paris, 2002., str. 146-147.

‘ljudsko lice’ usprkos imperijalističkom interesu? Odgovor trebaju dati zajednice i pojedinci. Pojedinci daju ljudsko lice zajednici i čovječanstvu. Tako je bilo, tako će i biti.

## 6. Globalizam i materijalizam

Dana 27. travnja 2001. Vatikan i Talijanska biskupska konferencija iznijeli su svoj stav o globalizaciji – sudjelovali su članovi Pontifikalne akademije socijalnih znanosti. Sažetak bi se mogao izreći ovako: „Ova globalizacija bez pravila novo je ime za kolonijalizam.“<sup>23</sup> Nastaje nova kultura koju je vrlo teško definirati, a ona otežava odgoj za vrijednosti. Globalizacija čak sve vrijednosti realno materijalizira. Stoga bi se s ovog stajališta moglo reći da je globalizam vrlo rafinirani materijalizam, što indirektno vodi prema ateizmu i pražnjenju bilo kojih apsolutnih načela. Problem je u tome što se sve postavlja u pitanje i što se proba dobro i zlo. Ipak ni pesimisti globalizma ne vide u globalizaciji samo loše.

Kad ovdje upotrebljavamo riječ materijalizam ne treba značiti i ateizam nego prvotnu okupiranost čovječanstva materijalnim dobrima, kapitalom. A iz ovoga proizlaze posljedice zapuštanja svih drugih vrlina i vrijednosti. Čak dolaze u pitanje humanističke i teološke vrednote. Gubi se iz vida čovječnost i božanstvenost, iako se ne niječu, ali se o njihovoj vrijednosti ne vodi puno brige. Zato nije čudo da neki religijski fundamentalisti ustaju protiv ovog oblika globalizacije. Pa stoga i nazivaju globalizaciju ‘kasinom bez granica’ (*casino sans frontières*), kako smo već prije spomenuli.<sup>24</sup>

Cijela globalizacija – novo vrijeme liberalizma - rezimira skoro dosadašnju povijest. U početku je novac. On je središte i oko nje ga se sve vrti. On je i religija i materijalizam. On je ‘nepogrešiva’ dogma današnjice. Ne prihvaća nikakvu kritiku pa se cijela politika i kultura oslanjaju na financijsku ekonomiju, što znači da i njima vlada novac.

<sup>23</sup> Isto, str. 163.

<sup>24</sup> Usp. Isto, str. 19.

## 7. Ipak optimizam

Budućnost je izrazito otvorena. Ona je obećanje. Bog ju trajno pripravlja, prema religioznom shvaćanju, svim ljudima. Zato su i vjernici, kršćani pozvani mijenjajući svijet otvarati mogućnosti budućnosti. Vjera im ne kaže kako – konkretno – sagrađiti svijet mira i prijateljstva. Ona samo otvara horizont, ona otvara put koji nema kraja. Ona otvara nadu. A na putu će uvijek biti ovih ili onih problema.

Budućnost je otvorena, iako je rizična. Rizik je neizbježan, osobito stoga što težimo mijenjati svijet, micati ga naprijed. U ovome se sastoji proročka, profetska opredijeljenost, prema proroku Izaiji. Svatko je danas pozvan da bdije nad sobom i svojom budućnošću više negoli jučer, pozvan na aktivno bdjenje i kreativnu imaginaciju. Tako mnoge stvari koje izgledaju utopija postaju realnost.

Danas je vrlo važno da čovjek shvati kako je subjekt, a ne objekt povijesti i budućnosti. Skeptici se globalizma boje da ne zavlada neka planetarna demokracija i neko planetarno mišljenje u kojemu će se utopiti pojedinci, pojedini narodi, pa i kulture i religije. Možda danas kršćanima XXI. stoljeća odjekuje Isusov poziv ribarima na Tiberijatskom jezeru: „Bacite mreže na drugu stranu!“ Ovo znači da se treba drukčije postaviti i drukčije angažirati u sadašnjem svijetu.

Vrlo je interesantan intervju s kardinalom D. Tettamanzijem o globalizaciji koji je dao katoličkom dnevniku ‘Avvenire’, i koji je objavljen 1. lipnja 2001. Upiti novinara govore koliko i odgovori. Prvo je pitanje: „Malo je riječi koje su danas toliko sotonizirane, odnosno uzvisivane kao što je riječ ‘globalizacija’. Crkva smatra da globalizacija po sebi nije ni dobra ni loša nego to postaje u odnosu na posljedice za pojedinca i narod. Teza protivna koliko ‘turbokapitalistima’ toliko i dijelu ‘naroda iz Seattlea’, koji je unaprijed ‘protiv’.“<sup>25</sup> Ponavljam, pitanja su jednako vrijedna koliko i odgovori. Odgovori su realni i otvoreni, iako se sa ‘strahom’ staje pred događanje globalizacije. Ona je opasna, ali može biti i dobra!

<sup>25</sup> Vidi Dionigi TETTAMANZI, *Kršćanstvo i globalizacija*, (prijevod), Verbum, Split, 2003., str. 79-86.

---

## **Fearing the Globalisation?**

### **Summary**

It is obvious that a globalisation is going on, but it is not so obvious what's going on with the mankind and his path to the future. There are people expecting "miracles" from a globalized world, while others are filled with fear, perceiving it almost as the end of the world.

According to the Christian anthropology, there are three main virtues: faith, hope and love. Without these three virtues, a man can not live normally nor fully. This reflection deals only with one virtue: hope. Hope is the light directed towards the future, a stimulation for the present life and action. We can nurture hope, but we can also destroy it. What are the perspectives for this virtue in the globalized world, while different religions and cultures interfere with each other, in a world where everything tends to be relativized? Precisely, what is happening to the Christian hope in a changing, universal world?

Hope is opened and introverted at the same time, often equalled with wish or desire. Nevertheless, since hope involves the entire man it is deeper and more real than a wish. All goals can be understood as hope, therefore hope is a synthesis of all goals and finalities. From a Christian standpoint, hope is the way towards the "promised land", towards an individual and communal realisation, hence it has a positive direction. A historical analysis will show a duality: the opposition between the vertical hope, tending towards high (a sign of a former civilisation), and a horizontal hope, prospected forward, which characterises the world affected by globalisation. The Christian hope should have both traits: directed towards high and forward.

Hope is a feature of young people, while the elderly have either a "live hope" or hopelessness. This is a possible criterion for hope of the global community: "if you do not become as children..." This is a permanent position of the Bible, therefore of the Christianity too.

---

Past is less important than the future for the globalised world, the beginning is less important than the ending. From this standpoint, hope enables the man to start living the future.

What kind of hope do we have in the contemporary world, in the contemporary Europe, which is not called Christian anymore, as well as in the media? Who is left to ignite the hope? Without hope the future will be either utopia or fear. Christian hope is not a fantasy or a utopia, it is a dynamic and an energy taking us forward. It is not a product of an ideology or of a belief: it is a gift to be lived. Globalisation should not be a source of fear, but it should be lived filled with love, hope and faith.

**Key words:** man, globalisation, future, fear, hope.



---

Božidar Mrakovčić

## NADA U GLOBALIZACIJSKOM SVIJETU U SVJETLU BIBLIJSKIH POJMOVA BABEL I BABILON

Dr. Božidar Mrakovčić, Teologija u Rijeci

UDK: 22.08 [222.1 + 228] 316.42

Izvorni znanstveni rad

U članku se polazi od činjenice da i najobjektivniji kritičari u globalizaciji koja je postala naša stvarnost vide više prijetnji nego nade. Tragajući za biblijskom situacijom koja bi mogla osvjetliti pitanje nade u globalizacijskom svijetu odlučili smo se za pojam Babela u Post 11, 1-9 i Babilona u Otkrivenju. Analizirajući pojam Babela uočili smo da je grijeh Babela srodan tamnoj strani globalizacije. Graditelji Babela koriste tehnologiju da bi pobjegli od vlastite stvorenosti pri čemu stradava upravo ljudsko dostojanstvo; umjesto da napuče zemlju oni se zatvaraju unutar zidina u vlastitu samodostatnost; u svojoj arogantnosti žele si priskrbiti vlastiti identitet s ciljem da budu neovisni o Bogu, štoviše, da mu budu ravni. Budući da su u svom jednouljnu sposobni za svako zlo, Bog ih zaustavlja. Ono što nisu htjeli graditelji Babela ostvaruje Abraham koji izlazi iz grada da bi postao blagoslovom za sve narode. Da Babel nije zadnja riječ potvrđuje i Pedesetnica koja obnavlja međusobno razumijevanje ljudi i utemeljuje jedinstvo koje afirmira različitost. Babilon u Otkrivenju, kao i Babel u Post 11, 1-9, predstavlja stvarnost protivnu Bogu koja nema budućnosti. Babilon je Rim koji kao bludnica zavodi i iskorištava svojim bezbožničkim životom. Kršćani su pozvani da iziđu iz Babilona i uđu u Novi Jeruzalem, eshatološku stvarnost koja je već sada prisutna tamo gdje ljudi ne prihvaćaju zavodljivost i nasilje Babilona nego u središte svog života stavljaju Boga. Premda u mnogočemu nalikuje Babelu i Babilonu, globalizacija može postati sličnija Novom Jeruzalemu, ukoliko smo spremni ostaviti Babilon i već sada živjeti vrednote Novog Jeruzalema.

**Ključne riječi:** Babel, Babilon, globalizacija, Abraham, Pedesetnica, Otkrivenje, Novi Jeruzalem.

\* \* \*

Globalizacija je ne samo riječ nego i realnost doba u kojem živimo.<sup>1</sup> Mišljenja se o tome čini li globalizacija naše vrijeme boljim ili lošijim razilaze i često su subjektivne prirode. Uočljivo je međutim da i kod onih koji nastoje biti objektivni ima više upozorenja na moguća zla i štetne posljedice globalizacije nego sigurnosti da nam s njome sviće svjetlija budućnost. Kao primjer navodimo sud biskupâ Sjeverne, Srednje i Južne Amerike o ekonomskoj globalizaciji donešen nakon Sinode Amerikâ održane u Rimu 1997. godine:

Premda je istina da razvoj globalizacije sa sobom donosi pozitivne posljedice poput povećanja djelatnosti i rasta proizvodnje, što može osnažiti proces ujedinjavanja naroda i poboljšati služenje ljudskoj obitelji, ipak budući da se ravna zakonima tržišta primjenjivanima prema koristi moćnih, ima i druge krajnje negativne posljedice: pridavanje apsolutne vrijednosti ekonomiji, nezaposlenost, smanjivanje i pogoršavanje nekih javnih službi, uništavanje prirodnog okoliša, povećanje jaza između bogatih i siromašnih, nepravedno natjecanje koje siromašne narode sve više gura prema dnu.<sup>2</sup>

U ovom je kontekstu razumljivo zašto suvremena globalizacija stvara u ljudima strah za budućnost i ugrožava nadu u bolje sutra. Kad je budućnost nesigurna, valja učiti od prošlosti. Kad su se Izraelci tijekom svoje povijesti nalazili u teškim situacijama, svoju su nadu jačali sjećajući se sličnih problematičnih situacija koje su Božjom pomoću prebrodili. Ima li u Bibliji nešto što bi se dalo usporediti s pojavom današnje globalizacije?

Na jednoj internetskoj antiglobalističkoj web-stranici može se naći kratak tekst pod naslovom „Globalizacija ili globalizacija“ u

1 Globalizacija označava „nove oblike u svijetu nastale procesom akumulacije kapitala, osobito krajem prošlog stoljeća od strane trijade Sjedinjenih Američkih Država, Japana i Europske unije za nadzor nad tržištem i resursima što su na raspolaganju, da bi izvukli profit u svjetskim razmjerima“. Ovu definiciju globalizacije nalazimo u: D. TETTAMANZI, *Kršćanstvo i globalizacija*, Split, 2003., str. 12. Autor nadalje navodi karakteristične elemente globalizacije: globalni ekosustav, globalno financijsko tržište, rastuća moć poznavanja tehnologije, hiperkonkurencija, prebacivanje proizvodnje iz bogatih zemalja u siromašne s jeftinom radnom snagom, informacije koje su pretvorile svijet u „globalno selo“, globalna kultura koja potiskuje lokalne kulture, gubitak značenja države ili nacionalnog sustava. Usp *Isto*, str. 12-17.

2 Navedenu izjavu biskupâ donosi D. TETTAMANZI, *Kršćanstvo i globalizacija*, str. 19. Prema globalizaciji se na sličan način vrlo kritički postavlja i časopis *Concilium* br. 5/2001., koji je čitav posvećen problemu globalizacije s naslovom *La globalizzazione e le sue vittime. Prospettive globali*.

kojem se kaže da je kapitalizam poput kule babilonske koja „raste, raste, ali se prije ili kasnije ruši“. <sup>3</sup> Ako se pak u tražilicu Google na engleskom jeziku upiše riječ globalizacija u kombinaciji s riječju „Babel“ ili „Babilon“ – obje riječi imaju isto značenje, samo što je prva hebreizam – broj ponuđenih rezultata u prvom je slučaju 83, a u drugom čak 91. <sup>4</sup> Bez obzira na različitost autora i znanstvene razine tekstova, u velikoj većini pronađenih rezultata biblijski pojmovi Babel i Babilon <sup>5</sup> povezuju se s današnjom globalizacijom da bi se što uvjerljivije upozorilo na njezine negativnosti, ali i na pitanje održivosti globaliziranog svijeta.

Ako je ispravno gledati suvremenu globalizaciju kroz prizmu ovih negativnih biblijskih pojmova, kakvoj se budućnosti možemo nadati ili, drastičnije, dopušta li globalizacija shvaćena kao Babel ili Babilon ikakvu budućnost? Da bismo odgovorili na ovo pitanje potrebno je proučiti značenje pojma Babel u Post 11,1-9 i pojma Babilon u Otkrivenju na koje se kritičari globalizacije najčešće pozivaju. Na temelju biblijskog teksta nastojat ćemo uočiti dodirne točke između globalizacije i ovih biblijskih pojmova, a zatim na temelju konteksta vidjeti čemu se smijemo nadati unatoč tome što globalizirani svijet eventualno nalikuje Babelu ili Babilonu.

## 1. Babel u Post 11, 1-9

Hebrejska riječ za Babilon בָּבֶל koju Septuaginta obično prevodi izrazom Βαβυλών, u hebrejskoj Bibliji pojavljuje se 286 puta. Prvi put nalazimo je u Post 10,10 u kontekstu popisa naroda (Post 10, 1-32), prema kojem na zemlji već tada vlada velika raznolikost naroda. Babilon se navodi kao jedno od četiriju glavnih uporišta kraljevstva legendarnog Nimroda, prvoga velikog osvajača, utemelji-

<sup>3</sup> Usp. <http://www.ecologiasociale.org/pg/globalizzazione.html> (6. 5. 2008.).

<sup>4</sup> Tako je to bilo 6. svibnja 2008. Broj rezultata svakodnevno se povećava. Slično se visok rezultat postiže ako se isto pokuša i na nekom od drugih svjetskih jezika. Ako se pak na isti način potraže pojmovi Babel i Babilon u kombinaciji s pojmom globalizacija na hrvatskom jeziku, u prvom slučaju imamo 18, a u drugom 46 rezultata.

<sup>5</sup> Premda je Babel u biti hebrejska riječ za Babilon, ipak govorimo o dva biblijska pojma koja razlikuje i većina rječnika biblijske teologije. Pojam Babel odnosi se na hebrejsku riječ בָּבֶל isključivo u Post 11, 9 gdje ona označava ime prapovijesnoga grada.

telja velikih istočnih imperija Asirije i Babilona, koji su za Židove predstavljali trajnu prijatnju.

Nakon popisa naroda slijedi priča o tzv. kuli babilonskoj (Post 11, 1-9) koja, prema tradicionalnom tumačenju, kao etiološka priča objašnjava ime Babel te nastanak različitih naroda i jezika.<sup>6</sup> Prema ovoj priči, u početku su svi ljudi govorili jednim jezikom (Post 11, 1) i bili jedan narod (Post 11, 6) te su se kao takvi htjeli naseliti na jednom mjestu i sagraditi sebi grad i toranj do neba visok da si pribave ime i da se ne rasprše. Međutim, Bogu se nije svidjela takva namjera pa je pobrkavši im jezike spriječio njihov pothvat, tako da su se, ne dovršivši grada, raspršili odatle po čitavome svijetu.

Prema Wenhamu, pripovijest o kuli babilonskoj sastoji se od uvoda, pet kratkih scena i zaključka koji zajedno tvore hijastičku strukturu:<sup>7</sup>

Uvod – početno jedinstvo jezika (11, 1);

1. scena - putovanje čovječanstva se zaustavlja (11, 2);

2. scena – ljudski plan sagraditi grad i kulu (11, 3-4);

3. scena – Božji inspekcijski posjet (11, 5);

4. scena – Božji plan spriječiti čovječanstvo (11, 6-7);

5. scena – čovječanstvo je raspršeno, gradnja je zaustavljena (11, 8);

Zaključak – Babel = pobrkano govora i raspršenost (11,9).

Predložena struktura zorno pokazuje suprotnost kako između početne i završne situacije tako i između ljudskog i Božjeg plana. U središtu je strukture Božji inspekcijski posjet koji donosi preokret u stanju stvari. Do tada se govorilo o ljudskom djelovanju, a otada o Božjim akcijama koje prekidaju one ljudske.

### 1.1. Grijeh Babela

Graditelji Babela naumili su sagraditi grad i toranj do neba s namjerom da sebi pribave ime i da se ne rasprše po svoj zemlji. Po-

6 Kako objasniti ovu jezičnu uniformnost s lingvističkom raznolikošću prisutnu već u Post 10, 5? Prema Smithu Post 11, 1 odnosi se na jezik internacionalne komunikacije. Priča o Babelu komentar je kraha socijalnog poretka u kojem je babilonski jezik služio kao *lingua franca*. Usp. D. SMITH, „What hope after Babel? Diversity and community in Gen 11:1-9; Exod 1:1-14; Zeph 3:1-13 and Acts 2:1-3“, u: *Horizons in biblical theology*, god. 18 (1996.), br. 2, str. 172.

7 G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, vol. 1, Word Biblical Commentary, Dallas, 1987., str. 235.

brkavši im govor, Bog je onemogućio dovršenje gradnje tako da su se njihove namjere izjalovile. Umjesto da si veličanstvenim gradom pribave ime, nedovršeni grad nazvan je Babel kao spomen na njihov neuspjeh. Naime, prema jahvistu, ime בָּבֶל ima podrijetlo u hebrejskom glagolu בָּלַל što znači pobrkati, raspršiti.<sup>8</sup> Za Bibliju dakle ime Babel ne znači „vrata bogova“,<sup>9</sup> kao što su to Babilonci smatrali, već „konfuziju“ (Post 11, 9).<sup>10</sup> Graditelji nisu uspjeli pribaviti ime sebi nego tek gradu koji svojim imenom svjedoči o njihovom neuspjehu. Osim toga, dogodilo se upravo ono što su htjeli spriječiti: raspršili su se po svoj zemlji.<sup>11</sup> Zašto je Bog pobrkao govor graditeljima Babela? Što je to u njihovom djelovanju bilo protivno njegovoj volji?

### 1.1.1. *Grad s tornjem visokim do neba*

Ono što prvo upada u oči jest plan graditelja da sagrađe toranj „s vrhom do neba“ što, čini se, za Knjigu Postanka predstavlja sakrilegij.<sup>12</sup> Nebo je naime dom Božji (usp. Ps 123, 1; 115, 3). Plan ljudi implicira provaljivanje u Božji prostor i kao takav izraz je ljudske želje biti kao Bog što izravno upućuje na prvi grijeh (usp. Post 3, 5).<sup>13</sup> Gradeći „toranj s vrhom do neba“ čovjek, koji je stvorenje, želi se staviti na mjesto svog Stvoritelja. On koji je jedini stvoren na sliku Božju, usuđuje se uzurpirati Stvoriteljevo mjesto zloupotrebjavajući upravo ono po čemu mu je sličan. Sposobnošću govora i rada ovladava graditeljskom tehnologijom koju koristi da bi postao

8 Ponuđena etimologija u Post 11, 9 nije znanstvena nego spada u popularnu interpretaciju imena koje se bazira na riječi koja slično zvuči. Usp. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, str. 241.

9 Usp. G. HERRGOTT, „Babilon“, u: A. GRABNER-HAIDER, (ur.), *Praktični biblijski leksikon*, Zagreb, 1997., str. 17.

10 Septuaginta ne prevodi riječ בָּבֶל u Post 11, 9 kao i drugdje izrazom Βαβυλών, već Σύγχυσις što doslovce znači konfuzija, zbrka.

11 Njihov plan da izbjegnu raspršenost pokazuje se kao siguran put prema raspršenosti „po svoj zemlji“. Vidi D. SMITH, „What hope after Babel?“, str. 178.

12 Plan ljudi u Post 11 predstavlja jasnu aluziju na babilonsku teologiju. Naime Babilonci su smatrali da njihovi hramovi imaju svoje „krotijene u podzemlju, a njihovi vrhovi dosežu do neba“. U skladu s time glavni hram u Babilonu zvao se Esagil, tj. „kuća koja uzdiže svoju glavu do neba“. Usp. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, str. 239.

13 Koliko je ljudski naum da istisne Boga s neba i zauzme njegovo mjesto smiješno bezuman pokazuje nam ironičan opis: Bog mora sići da bi vidio što ljudi rade (Post 11, 5) i još dublje sići da bi ih spriječio (Post 11, 7). Naime, kula i ljudi koji ju grade tako su maleni da ih Bog jedva vidi iz visina u kojima пребива, pa mora sići da bi bolje pogledao.

neovisan o Bogu i tako pobjegao od vlastite stvorenosti, tj. od vlastite ljudskosti.<sup>14</sup>

Pod tornjem s vrhom do neba obično se misli na *ziggurat*, stepenasti hramski toranj, karakterističan za mezopotamijske gradove.<sup>15</sup> *Ziggurat* je znak komunikacije s nebom. Stepenice služe tome da bogovi siđu i razgovaraju sa svojim moliteljima. Međutim, toranj s vrhom do neba također je i svjedok ljudske moći kojom graditelji žele izraziti familijarnost sa svojim bogovima. Prema epu *Enuma Eliš*, niži bogovi, tzv. Annunaki, bili su ti koji su sagradili Esagil, hram - toranj posvećen Marduku, vrhovnom božanstvu Babilona.<sup>16</sup> Cilj je dakle tornja s vrhom do neba komunicirati s bogovima, zamišljenima na svoju vlastitu sliku, gotovo kao sa sebi ravnima. Radi se dakle o religiji koja ne slavi Boga nego vlastitu moć i umijeće. Tornjem s vrhom do neba Babel ne izražava svoju ovisnost o Bogu nego vlastitu samodostatnost.<sup>17</sup>

U kontekstu kako prapovijesti tako i čitavog Starog zavjeta problematičnom se čini i sama gradnja grada. Graditelji Babela name nisu bili prvi koji su pokušali sagraditi grad. Prvi je grad podigao ubojica Kajin koji nije vjerovao posebnom znaku kojim ga je Bog obilježio da ga nitko ne ubije na njegovim lutanjima (Post 4, 15) nego je sebi sagradio grad (4, 17) da si vlastitom rukom, tj. bez Boga, osigura zaštitu i svojom djecom besmrtnost.

Istraživanja su pokazala da su gradovi u Starom zavjetu redovito prikazani negativno, jer predstavljaju mjesta gdje se razvija tehnologija koja čovjeka uvodi u stalnu napast da ignorira postojanje ili potrebu Stvoritelja. Hramovi u gradovima služe samo zato da bi se božanstvo „pripitomilo“ i da bi vladari, pozivajući se na bogove, učvrstili vlast. Povijest velikih građevina, kao što su npr. egipatske piramide, pokazuje da nije bilo važno koliko će ljudi prilikom grad-

14 Usp. D. RUSS, „Babel: the Fear of Humanity and the Illusion of Divinity“, u: <http://www.dallasi-nstitute.org/Programs/Previous/SPRING00/talktext/babelruss.htm> (28. 5. 2008.).

15 Druga je međutim mogućnost da se ovdje radi o gradu sa zidinama do neba. Uehlinger naglašava da je opisani stil gradnje bio uglavnom korišten za civilne strukture tako da bi bolji prijevod od kule ili tornja bio akropola ili tvrđava. Usp. C. UEHLINGER, *Weltreich und 'eine Rede': eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung* (Gen. 11:1-9), Freiburg, 1990., str. 372-378.

16 Usp. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, str. 239.

17 Usp. A. A. BOESAK, „The Tale of the Tower of Fear“, u: <http://www.sacc.org.za/docs/WSSD-serm.html> (15. 5. 2008.).

nje poginuti. Glavna radna snaga bili su robovi. Jedan midraš o kuli babilonskoj govori da što je toranj više rastao prema nebu, to se vriednost ljudskog bića sve više srozavala. Kad bi slučajno koja opeka pri gradnji ispala i nestala u dubini, svi bi to sa žaljenjem primijetili. Ta trebalo je čitav dan hoda da se dođe do vrha kule. Međutim, ako bi slučajno pao i nastradao koji od graditelja, nitko se na to nije osvrtao.<sup>18</sup>

### ***1.1.2. Grešne namjere***

U svjetlu Biblije u suprotnosti je s Božjom voljom prije svega namjera graditelja da gradnjom grada s kulom pribave sebi ime i da se ne rasprše po svoj zemlji. Naime, prema Bibliji, Bog je jedini koji sam sebi pribavlja veliko ime (usp. Iz 63, 12.14; Jr 32, 20; Neh 9, 10). Čovjek naprotiv ne pribavlja sebi ime već ga dobiva od Boga na dar. Tako je to npr. u slučaju s Abrahamom i Davidom kojima Bog obećava da će im učiniti veliko ime (Post 12, 2; 2 Sam 7, 9). Ime u hebrejskoj kulturi nije tek etiketa za osobu već izraz njezina identiteta. Želeći sami sebi pribaviti ime graditelji ponovno pokušavaju uzurpirati božanske prerogative, odnosno zaobići Boga.<sup>19</sup> Ne traže ime od Boga već, opijeni svojom snagom i tehnologijom koju su usvojili, smatraju da si ga mogu sami sebi priskrbiti. Babel je dakle „pokušaj učiniti od Božjeg stvorenja kozmopolitsko mjesto gdje narod može pobjeći od mjesta i identiteta koje mu je Bog dao, te stvoriti vlastite bogove i vlastite identitete“.<sup>20</sup>

Namjera graditelja da se ne rasprše po svoj zemlji u izravnoj je pak suprotnosti s prvom zapovijedi koju Bog, blagoslivljajući ga, upućuje prvom ljudskom paru: „Plodite se, i množite, i napunite zemlju i sebi je podložite!“ (Post 1, 28). Nakon potopa istu zapovijed, također uz blagoslov, primaju Noa i njegovi sinovi (usp. Post 9, 1).<sup>21</sup> Dakle Božja je volja da čovječanstvo ispuni svu zemlju. Graditelji Babela naprotiv zaustavljaju se na jednome mjestu s ciljem da „sva

18 Usp. E. FEINSTEIN, “Globalization of Hope. *Parshat Noah (Genesis 6:9- 11:32)*, u: <http://www.jewishjournal.com/home/preview.php?id=14896> (28. 5. 2008.).

19 Usp. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, str. 240.

20 D. RUSS, „Babel: the Fear of Humanity and the Illusion of Divinity“, u: <http://www.dallasinstitute.org/Programs/Previous/SPRING00/talktext/babelruss.htm> (28. 5. 2008.).

21 Usp. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, str. 240.

mjesta pretvore u jedno jedino mjesto (globalno selo)<sup>22</sup> Prema Božjem planu, čovjek treba vladati zemljom „centrifugalnom snagom“, tj. otvarati se svijetu, otkrivati i kultivirati čitavu zemlju, donoseći joj blagoslov. Takvo vladanje nužno proizvodi različitost rasa, naroda, jezika, što je u skladu s različitošću koja je vidljiva u svem Božjem stvorenju. Međutim takvo poslanje nužno uključuje i čovjekov pozitivni angažman koji isključuje okrenutost prema samome sebi i zaokupljenost isključivo vlastitim problemima i vlastitim užitkom. Od čovjeka se traži da bude spreman biti „raspršen“, tj. ostaviti svoj mali svijet u kojem se osjeća ugodno i zaštićeno i ući u rizik da se izgubi nešto od vlastitog identiteta radi višeg cilja zajedništva na univerzalnoj razini.<sup>23</sup>

Graditelji Babela nisu bili spremni prihvatiti taj rizik. Naprotiv, učinili su sve da sačuvaju svoje „partikularno jedinstvo“.<sup>24</sup> Napravili su si grad da se zaštićeni unutar njegovih zidina nastane svi na jednom mjestu i toranj visok do neba da si pribave ime, tj. prepoznatljiv identitet koji će ih držati zajedno. Zidine grada trebale su ih štiti od vanjskog svijeta, u smislu da ga ne gledaju i da ih ne podsjeća na poslanje kojemu su okrenuli leđa. Djelujući „u duhu centipetalne snage“, Babel je u biti izraz ljudskog straha od otvorenosti prema svijetu, od angažmana za druge, od samog života za koji je Bog čovjeka odredio.<sup>25</sup> Babelovo odbijanje raspršenosti predstavlja pobunu čovječanstva protiv različitosti predviđene Božjim planom.<sup>26</sup>

### ***1.1.3. Zloupotreba jedinstva i opasnost od većeg zla***

U biblijskom tekstu sam Bog izražava problem graditelja Babela sljedećim riječima: „Zbilja su jedan narod, s jednim jezikom za sve! Ovo je tek početak njihovih nastojanja. Sad im ništa neće biti neostvarivo što god naume izvesti“ (Post 11, 6). Prema ovome moglo bi se zaključiti da su ljudi postali toliko moćni da ugrožavaju

22 Usp. D. RUSS, „Babel: the Fear of Humanity and the Illusion of Divinity“, u: <http://www.dallasinstitute.org/Programs/Previous/SPRING00/talktext/babelruss.htm> (28. 5. 2008.).

23 Usp. A. A. BOESAK, „The Tale of the Tower of Fear“, u: <http://www.sacc.org.za/docs/WSSD-serm.html> (15. 5. 2008.).

24 *Isto.*

25 *Isto.*

26 Usp. D. RUSS, „Babel: the Fear of Humanity and the Illusion of Divinity“, u: <http://www.dallasinstitute.org/Programs/Previous/SPRING00/talktext/babelruss.htm> (28. 5. 2008.).



samoga Boga koji se mora braniti. Sličnu Božju reakciju nalazimo i nakon grijeha prvih ljudi: „Evo, čovjek postade kao jedan od nas - znajući dobro i zlo! Da ne bi sada pružio ruku, ubrao sa stabla života pa pojeo i živio navijeke!“ (Post 3, 22). Da bi to spriječio, Bog izgoni ljude iz edenskog vrta i postavlja kerubine da stražare nad stazom koja vodi k stablu života. Je li Bog zaista ovdje od čovjeka ugrožen i to do te mjere da se mora braniti? Ironija dvostrukog Božjeg silaska u Post 11, 1-9 to jasno opovrgava. Isto je tako ironična tvrdnja da je čovjek nakon prvog grijeha postao jednak Bogu. Međutim, „kao što je jesti sa stabla poznavanja dobra i zla moglo biti tek preludij presizanja za stablom života, tako bi i gradnja tornja... mogla biti pretečom daljnjih uzurpiranja božanskih prerogativa“, što bi čovječanstvo dovelo do još veće nesreće.<sup>27</sup>

Motiv Božje intervencije protiv Babela dakle nije Božji strah od ljudske veličine, snage i moći. „Bog se ne boji čovjeka nego se boji za čovjeka.“<sup>28</sup> Jedinstvo čovječanstva pretvorilo se u opasnu, smrtnu uniformiranost koja ne trpi kritički glas nego traži jednoglasnost, karakterističnu za Babel gdje se planira i odlučuje isključivo jednoglasno. Kao takav Babel je sposoban za svako drugo zlo. Gradnja tornja tek je početak. Budući da nema glasa kritike, svaka će druga odluka slična ovoj proći bez ikakvog otpora. A tko zna što je sve sposoban smisliti Babel opijen snagom svog tornja.<sup>29</sup> Brkanjem govora Bog želi razbiti grešnu uniformiranost, razbiti tišinu, tj. otvoriti prostor za proročku kritiku i tako srušiti hegemoniju tornja.<sup>30</sup> S druge strane, Božji je sud ujedno i čin stvaranja različitih jezika, čime Bog

27 Smith primjećuje paralelan odnos između Post 11, 6 i Job 42, 2: „Ja znadem, moć je tvoja bezgranična: što god naumiš, to izvesti možeš“. Paralelizam implicira „da moći planirati i izvršiti bez ograničenja spada na Boga, da je to njegov prerogativ“. Usp. D. SMITH, „What hope after Babel?“, str. 177.

28 A. A. BOESAK, „The Tale of the Tower of Fear“, u: <http://www.sacc.org.za/docs/WSSDserm.html> (15. 5. 2008.).

29 Usp. A. A. BOESAK, „The Tale of the Tower of Fear“, u: <http://www.sacc.org.za/docs/WSSDserm.html> (15. 5. 2008.). Boesak donosi primjer Hiltera koji je došavši na vlast nasilno utišao kritičke glasove. Ubrzo je čitava Njemačka bila uz njega i spremno krenula u bezumni rat tijekom kojega je počinila nezapamćena zlodjela.

30 Usp. *Isto*.

prisiljava ljude da žive svoju različitost i ispune svijet raznolikošću naroda u skladu s različitostima stvorenja.<sup>31</sup>

### ***1.2. Osuda Babela ili vraćanje na put blagoslova?***

Rabinska je egzegeza osudu Babela preuveličavala do te mjere da su graditelji bili pretvoreni dijelom u majmune i demone, dijelom u čudovišta.<sup>32</sup> Post 11, 1-9 i danas se predstavlja kao posljednja od velikih priča općeg suda koje se izmjenjuju u biblijskoj prapovijesti i koja završava „žestokom osudom grešne bezumnosti čovječanstva“.<sup>33</sup> Međutim, ako malo bolje pogledamo, Bog ne kažnjava gradnju Babela nego ju zaustavlja. U biti Bog ne dopušta grijehu postati toliko velik da ga mora kazniti novim potopom. Brkanjem govora Bog prekida grešnu neposlušnost Babela. Jedan jezik carstva<sup>34</sup> zamjenjuju mnogi jezici naroda koji žive raspršeno i slobodno po svojoj zemlji. Krajnji rezultat nije uništenje već „prisilno vraćanje na put blagoslova navještenog u Post 9, 1“.<sup>35</sup> Što se tiče osude, primjerenije bi bilo govoriti „o osudi koja je zahvaljujući Božjoj intervenciji izbjegnuta“.<sup>36</sup> Smith zaključuje:

Svakako, stvari nisu onakve kakve bi bile da nije bilo grijeha. Umjesto aktivnog, kooperativnog širenja imamo disciplinsku raspršenost. Međutim, i neugodna disciplina može imati pozitivnu namjeru. Sada kad je carstvo razbijeno, možda će biti moguće ponovno sagraditi ljudsku zajednicu.<sup>37</sup>

31 Usp. D. RUSS, „Babel: the Fear of Humanity and the Illusion of Divinity“, u: <http://www.dallasi-nstitute.org/Programs/Previous/SPRING00/talktext/babelruss.htm> (28. 5. 2008.).

32 Usp. D. SMITH, „What hope after Babel?“, str. 177.

33 G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, str. 245.

34 Uehlinger je u asirskim kraljevskim natpisima otkrio učestali model s motivima jednog jezika, gradnje, imenovanja i svjetskog carstva. Prva tri motiva nalazimo u priči o Babelu, a četvrti u Post 10, 11-12, gdje se govori o Nimrodu, velemoži kojemu je Babilon bio jedno od njegovih uporišta. Motiv jednog jezika u natpisima koji se odnose na Asurbanipala II. koji je natjerao sve narode govoriti istim jezikom predstavlja metaforu za podlaganje i asimilaciju osvojenih naroda. Motiv se jednog jezika dakle identificira s nasilno ustanovljenim skladom. Usp. C. UEHLINGER, *Weltreich und 'eine Rede': eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung* (Gen. 11:1-9), Freiburg, 1990.

35 D. SMITH, „What hope after Babel?“, str. 178.

36 *Isto*, str. 179.

37 *Isto*.

### **1.3. Ima li nade nakon Babela?**

U Post 1-11 ponavlja se model prema kojemu nakon svake pozitivne epizode slijedi negativna: nakon stvaranja zemlje, (Post 1) imamo prvi grijeh i ubojstvo Abela (Post 3-4); prosperitet i dug život ljudi prije potopa (Post 5) prethodi sklapanju brakova s božanskim bićima i potopu (Post 6-8); nakon saveza s Noom slijedi njegovo pijanstvo i prokletstvo Kanaana (Post 9); nakon pozitivnog popisa naroda koji su napučili zemlju slijedi izvještaj o Babelu.<sup>38</sup> Kao da sve ono što dobro započne loše završi. Međutim, uočljivo je također da usprkos opetovanom neposluhu i pokvarenosti čovječanstva vrata nade uvijek ostaju odškrinuta. Tako usred prokletstva Adama i Eve dolazi obećanje (Post 3, 15). Nakon smrti Abela i osude Kajina dolazi zaštita za Kajina i novi sin koji zamjenjuje Abela (Post 4, 15.25). Potop završava dugom obećanja i Savezom (Post 9, 1-17). Nakon Noina pijanstva i Hamove besramnosti ipak slijede plodovi zapovijedi dane u 9, 1 (usp. Post 10, 15.18.32 – plodnost, razgranatost, narodi).<sup>39</sup> Što se događa nakon Babela?

#### **1.3.1. Abraham i nada u bolji svijet**

Nakon Post 11, 1-9 nastavlja se govor o Noinim sinovima, točnije, slijedi Šemovo rodoslovlje (Post 11, 10-26). Šemovo rodoslovlje završava Terahom i Abrahamom koji ostavljaju Ur u južnoj Babiloniji da bi se zaustavili u Haranu, odakle će Abraham, nakon očeve smrti, krenuti na svoj put u nepoznato. Na temelju ovoga daje se zaključiti da se sve generacije između Šema i Abrahama tijekom dugih godina nisu udaljile daleko od Babela. Kako Wenham tvrdi „da bi moglo biti nade, valja ostaviti Babel, tj. svoje ohole snove i svoje puteve neposlušnosti Bogu“.<sup>40</sup> To se događa tek s Abrahamom.

Cijelu Abrahamovu povijest, smatra Boasek, možemo sažeti u tri riječi: „Bog govori, Abraham čuje, Abraham ide“.<sup>41</sup> Poziv Abrahamu da ostavi svoju zemlju i krene u krajeve koje će mu Bog pokazati i gdje će ga učiniti velikim narodom (Post 12, 1) nadovezuje

38 Usp. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, str. 242.

39 Usp. D. SMITH, „What hope after Babel?“, str. 171.

40 G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, str. 245.

41 A. A. BOESAK, “The Tale of the Tower of Fear”, u: <http://www.sacc.org.za/docs/WSSDserm.html> (15. 5. 2008.).

se na zapovijed danu prvim ljudima i poslije Noinim sinovima da se plode i množe i napuče zemlju. Za razliku od Babela koji odbija raspršenost, Abraham je s vjerom prihvaća. Ostavlja sigurnost grada Harana i sve ono na čemu se temeljio njegov dotadašnji kulturni, društveni i religiozni identitet. Dok Babel u svojoj pobuni želi sam sebi pribaviti ime, Abraham u svojoj poslušnosti i vjeri prihvaća da mu Bog uzveliča ime (Post 12, 2), da mu da nov identitet blagoslivljajući ga i čineći ga blagoslovom za sve narode (Post 12, 2-3). Za razliku od Babela koji se u strahu okružio zidinama, Abraham ostavlja zidine Harana i izlazi u svijet „da bi ga preobrazio, da bi bio sredstvo Božjeg obećanja, nositelj Božjeg blagoslova“.<sup>42</sup> Kao takav Abraham postaje paradigma svih onih koji preziru toranj i odbijaju njegovu snagu te govore novim jezikom, jezikom poslušne vjere. Za razliku od Babela koji apsolutizira uniformiranost, Abrahamov je blagoslov afirmacija različitosti. Bog koji je stvorio sve narode zove Abrahama i Saru da bi od njih učinio narod „kojim će se blagoslivljati svi narodi zemlje“.<sup>43</sup>

### ***1.3.2. Babel i Pedesetnica***

Obećanje koje je Bog dao Abrahamu, da će u njemu biti blagoslovljeni svi narodi, prema Pavlu ostvaruje se u Isusu Kristu koji je umro da u njemu „na pogane dođe blagoslov Abrahamov: da Obećanje, Duha, primimo po vjeri“ (Gal 3, 14). Dakle obećani blagoslov sastoji se u primanju Duha vjerom u Isusa Krista. Abrahamovo potomstvo, tj. „baštinici po obećanju“ jesu svi oni koji su Kristovi. Bez obzira na rasu, narod, spol, oni su jedno u Kristu (usp. Gal 3, 28-29).

Prema Djelima apostolskim apostoli su na Pedesetnicu primili snagu Duha Svetoga koja ih osposobljava za izvršenje Isusove riječi: „...bit ćete mi svjedoci u Jeruzalemu, po svoj Judeji i Samariji i sve do kraja zemlje“ (Dj 1, 8). Indikativno je da Lukin izvještaj o Pedesetnici ima za model upravo pripovijest o Babelu. Kao da želi reći da ono što je nekada krenulo po zlu, konačno biva ispravljeno.

<sup>42</sup> Isto.

<sup>43</sup> Usp. D. RUSS, „Babel: the Fear of Humanity and the Illusion of Divinity“, u: <http://www.dallasinstitute.org/Programs/Previous/SPRING00/talktext/babelruss.htm> (28. 5. 2008.).

Sličnosti su između dva izvještaja očite. U pozadini oba događaja odjekuje poziv na raspršenost: Noini sinovi trebaju napučiti zemlju (Post 9, 1), a apostoli navijestiti evanđelje „sve do kraja zemlje“ (Dj 1, 8). Kao nekada u dolini Šinear, tako su i na dan Pedesetnice ljudi skupljeni u Jeruzalemu. I u jednom i drugom slučaju Bog silazi nakon čega slijedi najprije zbrka, a zatim raspršenost.<sup>44</sup>

Međutim, konfuzija koju silazak Duha Svetoga stvara u Jeruzalemu ne blokira komunikaciju i jedinstvo nego ih, naprotiv, omogućava. Naime svi slušatelji, a podrijetlom su iz raznih zemalja i naroda, čuju naviještanje Božjih čuda na svom vlastitom jeziku (Dj 2, 11).<sup>45</sup> Obnovljeno je dakle međusobno razumijevanje ljudi (Post 11, 7), a da pri tom nije došlo do negacije različitosti nego do njezine afirmacije.<sup>46</sup> Obnovljena je i poslušnost Božjoj volji. Dok je u Babelu jezik bio iskorišten za promoviranje ljudskih planova, u Jeruzalemu naprotiv dar razumijevanja služi za naviještanje silnih Božjih djela. Dok je u Babelu Bog osudio ljude na raspršenost, u Jeruzalemu je Bog raspršio učenike (usp. Dj 8, 1)<sup>47</sup> da se raširi vijest koja će stvoriti univerzalno jedinstvo svih onih koji štiju Boga.<sup>48</sup> Na Pedesetnici se tako barem početno počinje ostvarivati starozavjetno proročanstvo: „Dat ću narodima čiste usne, da svi mogu zazivati ime Jahvino i služiti mu jednodušno“ (Sef 3, 9). Radi se o jedinstvu koje se ne temelji na uniformiranosti, kao u Babelu, nego na mnoštvu različitih naroda koji zajedno slave Boga.<sup>49</sup>

Ima li dakle kave nade nakon Babela? Nadu najprije pruža činjenica da Božja intervencija spašava graditelje Babela od katastrofe. Bog ne ostavlja čovječanstvo njegovu zlu nego djeluje u njegovu korist. Bog se, međutim, time ne zadovoljava. Biblijska povijest,

44 Usp. D. SMITH, „What hope after Babel?“, str. 184.

45 *Isto*, str. 184.

46 Usp. *Isto*. Autor naglašava da dar jezika karakterističan za Pedesetnicu ne afirmira lingvističku uniformiranost već lingvističku individualnost slušatelja.

47 Tek nakon prvog progona kršćana i mučeništva Stjepana učenici će biti spremni napustiti Jeruzalem i izvršiti Isusovu zapovijed: „Nego primit ćete snagu Duha Svetoga koji će sići na vas i bit ćete mi svjedoci u Jeruzalemu, po svoj Judeji i Samariji i sve do kraja zemlje“ (Dj 1, 8). Smith konstatira da raspršenost i u Dj ostaje problem, jer apostoli pristaju na nju tek kad su na nju prisiljeni. Usp. D. SMITH, „What hope after Babel?“, str. 184.

48 Usp. F. A. SPINA, „Babel“, u: D. N. FREEDMAN, (ur.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, New York, 1992., str. 562.

49 Usp. D. SMITH, „What hope after Babel?“, str. 183.

jednako kao i prapovijest, počinje jednim parom – ovaj put to su Abraham i Sara – kojega Bog izabire da bi stvorio narod koji bi bio u službi blagoslova čitavog čovječanstva. Izraelski narod postaje blagoslov za sve narode po Isusu Kristu. Na Pedeseticu apostoli snagom Duha započinju svoj navjestiteljski hod s ciljem da taj blagoslov stigne do svakog naroda i ujedini svijet u slavljenju jednoga Boga.

#### ***1.4. Babel, globalizacija i nada***

Današnji papa kao kardinal Ratzinger u svom intervjuu za Glas Koncila 2001. god. definira globalizaciju kao „apsolutno slobodno tržište gdje konačno najjači pobjeđuje“. Time nastaje „uniformizacija svijeta“ koju tadašnji kardinal smatra vrlo opasnom, jer ugrožava bogatstvo različitih kultura. U ovom kontekstu današnji papa povezuje Babel i globalizaciju:

„...pretvoriti jedinstvo u uniformitet jest pokušaj gradnje Kule babilonske. Program Kule babilonske jest da svi imaju jednu bogatu, jedinstvenu kulturu, a tome se protivi vjera... Nijedna od kultura ne može izraziti, sama po sebi, svu ljudsku realnost. Potrebna nam je komplementarnost kultura koje se nalaze u zajedništvu vjere“.<sup>50</sup>

Na pitanje Vjesnikova novinara zašto se proces globalizacije „iz katoličke perspektive promatra kao 'novi Babilon', splitski nadbiskup Marin Barišić odgovara:

Crkva u načelu nije protiv globalizacije. Crkva je protiv defektne, nehumane, diskriminirajuće globalizacije koja bi se temeljila samo na tržištu. Samo tržište, kapital, profit doista grade »novi Babilon«, gdje se ljudi razumiju isključivo preko jezika stvari, robe, sredstava, jezikom novca, profita i interesa. U početku se čini da je taj jezik svima razumljiv, ali ubrzo se pretvara u jezik koji dijeli ljude, stvara razlike, gdje se ljudi više ne razumiju i ne prihvaćaju jedan drugoga. Postaju otuđeni u sebi i stranci drugima, a nerijetko i suparnici i protivnici. Najtragičnije je i najžalosnije u tome da i sam čovjek završi kao roba na tržištu.<sup>51</sup>

50 Usp. [http://www.glas-koncila.hr/ratzinger\\_intervju.html?PHPSESSID=c7f](http://www.glas-koncila.hr/ratzinger_intervju.html?PHPSESSID=c7f) (11. 5. 2008.).

51 G. PANDŽA, „Katolička crkva je protiv defektne, nehumane i diskriminirajuće globalizacije utemeljene samo na tržištu“, u: *Vjesnik*, 11. rujna 2000., str. 3.

U istom razgovoru splitski nadbiskup Marin Barišić potvrđuje da i „višestoljetni proces katoličke evangelizacije“ predstavlja „svojevrsan globalizacijski fenomen“, ali naglašava da „on počiva na temelju jedne druge vizije globalizacije, ne Babela nego duhovskog događaja, gdje se razlike, kulturne i nacionalne, ne poništavaju nego uvažavaju, tvoreći jedinstvo u različitosti“.<sup>52</sup>

Na temelju navedenih citata očito je da su Babelu i današnjoj globalizaciji zajednički uniformiranost, međusobno nerazumijevanje i nepoštivanje ljudske osobe. Uniformiranost globalizacije odnosi se ne samo na ugrožavanje lokalnih kultura i jezika nego i na činjenicu da se vrijednost globalnog kapitalizma proglašava dogmom, jer kao takav funkcionira, bez obzira na negativne posljedice.<sup>53</sup> Kao i Babel, i globalizacija zahtijeva jednoumlje. Kao što je Babelu bio važniji toranj od njegovih graditelja, tako i globalni kapitalizam ne mari kako za nezaposlenost zemalja koje napušta tako ni za sigurnost radnika i zaštitu okoliša u siromašnim zemljama u koje se useljava.

Babel i suvremenu globalizaciju povezuju i neki drugi zajednički elementi. Jedan je od njih divinizacija tehnologije.<sup>54</sup> Građevinsko umijeće toliko opija graditelje Babela da si u svojoj arogantnoj samodostatnosti prisvajaju božanske prerogative. Dan Russ definira Babel kao „strah od ljudskosti i iluziju božanstva“, a modernu globalizaciju naziva „teho-babelizacijom“, koja kao takva pretendira na tri Božja svojstva: sveznanje, sveprisutnost i svemogućnost. Prema nekim predviđanjima, razvoj tehnologije vodi prema budućnosti koja čovjeka više neće ni trebati.<sup>55</sup> Bježeći od svoje stvorenosti, koja uključuje i ograničenost, čovjek riskira da uništi vlastitu ljudskost. Sudbina Babela ima ulogu čovjeka učiniti svjesnijim njegove stvorenosti i ograničenosti, bez čega tehnologija na kojoj se temelji suvremena globalizacija vodi u dehumanizaciju.

52 Usp. *Isto*.

53 Usp. D. TETTAMANZI, *Kršćanstvo i globalizacija*, str. 52.

54 *Isto*, str. 14.

55 Razvojem kibernetike javlja se opasnost da čovjek postane robot ili da se stopi s robotom. Neki znanstvenici smatraju da ćemo do 2030. imati tehnologiju koja će nam omogućiti da prebacimo memoriju naših mozgova u inteligentne robove koji će se moći auto-replicirati. Na taj način čovjek bi se naizgled oslobodio ograničenosti vlastitog tijela i ostvario neku vrstu besmrtnosti u bestjlesnom raju. Vidi D. RUSS, „Babel: the Fear of Humanity and the Illusion of Divinity“, u: <http://www.dallasinstitute.org/Programs/Previous/SPRING00/talktext/babelruss.htm> (28. 5. 2008.).

Glavni je pak grijeh Babela to što su se njegovi graditelji, umjesto da budu posrednici Božjeg blagoslova u svijetu, zatvorili unutar gradskih zidina, samodostatno zadovoljni svojom veličinom, neosjetljivi za ono što se događa vani. Na sličan način i globalizacija, koja čini se sve više povećava jaz između bogatih i siromašnih, karakterizira egoizam i manjak solidarnosti.<sup>56</sup>

Ipak nam priča o kuli babilonskoj, osim upozorenja na opasnosti globalizacije, pruža i nadu. Ukoliko bi se globalizacija, koja ima i dobre strane,<sup>57</sup> pretvorila u Babel bez budućnosti, Bog ne bi ostao po strani. Temelj nade jest činjenica što nakon Babela slijedi Abraham, a zatim i Pedesetnica. Crkva, rođena na Pedeseticu, pozvana je snagom Duha biti uvijek otvorena svijetu i njegovim problemima i u njega unositi blagoslov Isusa Krista, određen na jednak način za sve narode. To je blagoslov Duha čiji je plod „ljubav, radost, mir, velikodušnost, uslužnost, dobrotu, vjernost, blagost, uzdržljivost“ (Gal 5, 22-23). Ako kršćani budu spremni poput kvasca ovim vrijednostima prožeti današnju globalizaciju, Babel će se pretvoriti u Pedeseticu.<sup>58</sup>

## 2. Babilon u Knjizi Otkrivenja

### 2.1. Značenje Babilona u Otk i njegova sudbina

Riječ „Babilon“ (Βαβυλών) spominje se u NZ-u sveukupno šest puta: 4 puta u Matejevu evanđelju (Mt 1, 11.12.17),<sup>59</sup> jedanput u Djelima apostolskom (Dj 7, 43), jednom u Prvoj Petrovoj poslanici (1 Pt 5, 13) i čak šest puta u Knjizi Otkrivenja (Otk 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2.10.21).<sup>60</sup> U pozdravnoj formuli na kraju 1 Pt čitamo: «Pozdravlja vas suizabranica u Babilonu i Marko, sin moj» (5, 13).

56 D. TETTAMANZI, *Kršćanstvo i globalizacija*, str. 37.

57 Usp *Isto*, str. 19-21.

58 „Pravednost je ona koja određuje hoće li neka civilizacija, čak i moćna globalna civilizacija, prosperirati ili nestati. Pravednost je ono do čega je Bogu stalo u povijesti. Zato globalizacija trgovine i kulture traži globalizaciju pravednosti i odgovornosti“. Vidi E. FEINSTEIN, „Globalization of Hope. *Parshat Noah (Genesis 6:9- 11:32)*, u: <http://www.jewishjournal.com/home/preview.php?id=14896> (28. 5. 2008.).

59 U retku Mt 1, 17 Babilon se spominje dvaput.

60 Matej spominje tri puta babilonsko sužanjstvo u Isusovoj genealogiji. U Dj Stjepan je taj koji govoreći o izraelskoj povijesti spominje Babilon i deportaciju (Dj 7, 43).



Babilon ovdje funkcionira kao kriptogram za Rim, gdje je 1 Pt vjerojatno i nastala. Potvrdu za to nalazimo u židovskoj literaturi onog vremena koja, nakon što su Rimljani 70. po Kr. srazili Jeruzalem sa zemljom, Rim naziva Babilonom.<sup>61</sup> Knjiga Otkrivenja je što se tiče značenja pojma Babilon još preciznija. «Velika Bludnica» Babilon sjedi na zvijeri sa sedam glava koje predstavljaju, kako sam autor kaže, «sedam bregova» (Otk 17, 3.9). Dakle, radi se o Rimu koji je od davnine bio poznat kao grad sagrađen na sedam brežuljaka.<sup>62</sup>

Sva mjesta u Otk gdje se spominje Babilon (Otk 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2.10.21) spadaju u dio knjige koji govori o Božjem sudu nad Bogu neprijateljskim silama koje progone kršćane (Otk 14, 6-20, 15)<sup>63</sup> među kojima se uz Zmaja, Zvijer iz mora i Zvijer iz zemlje (usp. Otk 13) kao posljednji navodi i Babilon.<sup>64</sup> Riječ Babilon se po prvi put u Otk spominje u 14, 8 u okviru navještaja Božjeg suda i odmah se govori o njegovu padu: „*Pade, pade Babilon, veliki koji vinom gnjeva i bluda svojega opi sve narode!*“ Premda se radi o događaju koji će biti tek kasnije opisan, o padu Babilona govori se kao o nečemu što se već dogodilo. Prošlo vrijeme i ponavljanje ključne riječi „pade“ podcrtava sigurnost pada i potpunost uništenja. Najavljeni sud Božji započinje izlivanjem sedme čaše posljednjih zala (Otk 16, 17-19),<sup>65</sup> odnosno olujom i velikim potresom koji Babilon sraznjuje sa zemljom: „I prasnu natroje grad veliki...“ (Otk 16, 19).

Osuda Babilona, koja je u Otk 16, 19 tek spomenuta, detaljno je opisana u Otk 17, 1-19, 10. Ovaj tekst predstavlja zasebnu cjelinu s Babilonom kao središnjom temom. Otk 17 započinje Ivanovim viđenjem Babilona, velike Bludnice koja pompozno jaše na Zvijeri

61 Za židovsku literaturu u kojoj se Rim naziva Babilon vidi ZERBE, G., „Revelation's Exposé of Two Cities: Babylon and New Jerusalem“, u: *Direction*, god. 32 (2003.), br. 1, str. 48, bilj. 1.

62 Neki ipak smatraju da Babilon u Otkrivenju označava ne Rim nego Jeruzalem. Za diskusiju o tome koji su argumenti jedne, a koji druge strane vidi G. BIGUZZI, „Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?“, u: *Biblica*, god. 87 (2006.), br. 3, str. 371-386.

63 Otkrivenje je strukturirano kao jedno dugo pismo s uvodom (1, 4-8) i zaključkom (22, 6-21). U sredini su dva glavna dijela: Pisma sedmerim Crkvama (1, 9-3, 22) i viđenja koja se odnose na ljudsku povijest i njezin dovršetak (4, 1-22, 5). Drugi dio ili viđenja možemo nadalje podijeliti na viđenje Boga i Jaganjca kao gospodarâ povijesti (4, 9-11, 19), Crkve u progonoj (12, 1-14, 5), suda Božjega (14, 6-20, 15) i dovršetka (21, 1-22, 5). Usp. K. STOCK, *L'ultima parola è di Dio. L'Apocalisse come Buona Notizia*, Bibbia e Preghiera 21, Roma, 1998., str. 15-126.

64 Zvijer iz mora u Otk jest Rimsko Carstvo. Zvijer iz kopna predstavlja propagandnu mašineriju istog carstva. Zmaj je Sotona koji u svijetu djeluje preko Babilona i dviju Zvijeri.

65 Događaji su u Otk strukturirani u tri serije po sedam: sedam pečata, sedam trubliji i sedam čaša.

(17, 1-6), nakon čega Ivan dobiva objašnjenja o Bludnici i Zvijeri (17, 7-18). Otk 18 pak čitavo je posvećeno padu Babilona – Bludnice, čija je propast opisana kao razaranje velikoga grada. Pad Babilona naviješta se u Otk 18 na različite načine koji međusobno tvore hijastičku strukturu:

A: snažan anđeo jakim glasom viče: „*Pade, pade Babilon veliki* - Bludnica ...“(18, 1-3);

B: glas s neba poziva na napuštanje Babilona: «Izidite iz nje, narode moj...» (18, 4-8);

C: trostruka tužaljka kraljeva, trgovaca i pomoraca nad propašću Babilona (18, 9-19);

B': glas poziva: «Veseli se nad njom, nebo...» (18, 20);

A': snažan anđeo baca u more mlinski kamen govoreći: «Tako će silovito biti strovaljen Babilon, grad veliki...» (18, 21-24).

I na kraju, u Otk 19, 1-10 propast Babilona biva prepoznata s nebeskih visina kao pravedan sud Božji.

Babilon u Otk predstavlja dakle ne samo simboličko ime za omraženi Rim već i sigurnost da Rimu predstoji sigurna propast. Istim riječima: «*Pade, pade Babilon!*», kojima je nekoć Izaija naviještao propast Babilona (Iz 21, 9) vidjelac Ivan dvaput oglašava propast Rima (Otk 14, 8; 18, 2). Simbolička gesta bacanja mlinskog kamena u more koja potvrđuje konačan pad velikog grada (Otk 18, 21) također je posuđena iz SZ-a: svitak s Jeremijinim proroštvom o propasti Babilona, nakon što pred prognanicima bude naglas pročitan, treba biti svezan za kamen i potopljen u Eufrat (usp. Jr 51). Utemeljujući svoje viđenje o propasti Rima na starozavjetnim proročanstvima o Babilonu, vidjelac u isto vrijeme naglašava vjerodostojnost svojih vizija i uspješno ohrabruje kršćane u Maloj Aziji da ostanu čvrsti i vjerni unatoč nevoljama koje podnose, jer Babilonu su dani odbrojeni. Proces protiv Babilona na Božjem sudu (usp. Otk 17, 1) već je održan i Babilon je proglašen krivim.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire. Reading Revelation Then and Now*, Maryknoll – New York, 1999., str. 177.

## 2.2. *Grijesi Babilona*

Babilon je dakle u cijelosti prikazan iz perspektive njezine (Bludničine) skorašnje osude za mnoštvo grijeha, jer „njezini grijesi *do neba dopriješe*“ (Otk 18, 5). Koji su to grijesi Babilona?

Odmah kod prvog spominjanja Babilona u Otk navodi se i razlog njegove propasti: Babilon je opio narode „vinom *gnjeva* i bluda svojega“<sup>67</sup> (Otk 14, 8; usp. 18, 3). Ovaj prvi motiv vodi nas izravno k identifikaciji Babilona kao „velike Bludnice“ (Otk 17, 1; 19, 2). Iza ovog naslova ponovno stoji starozavjetna pozadina. U Starom zavjetu prostituiranje je slika za nevjernost Savezu. Razlog Izraelove nevjere bila je zavodljivost svega onoga što ga je odvajalo od Saveza s Bogom: štovanje idola, politički sporazumi s okolnim narodima, uključivanje u njihovu nepravednu trgovinu.<sup>68</sup> Izraelski je narod bio u stalnoj napasti da uđe u savez s imperijima koji su ga okruživali i tako sebi priskrbi zaštitu i korist. Međutim to je uvijek značilo staviti na kocku Savez s Bogom. Proroci na osobit način osuđuju kao prostituiranje ekonomiju tih velikih imperija. Internacionalne trgovačke ugovore Tira, ekonomskog diva drevne Palestine, Izaija vrednuje kao podavanje bludu «sa svim kraljevstvima svijeta» (Iz 23, 17). Na sličan način i prorok Nahum naziva bludnicom grad Ninivu (Nah 3, 4). Trgujući s tim gradovima Izrael je sudjelovao u njihovom prostituiranju. Kao što bludnica svoje klijente mami, pričinja se da ih voli, a u biti ih iskorištava, tako su se i ti gradovi, prema kritici proroka, služili svojom moći i sjajem da bi zavodili i ekonomski iskorištavali kolonizirane narode.<sup>69</sup> Istu ekonomsku politiku zavodjenja i iskorištavanja Otkrivenje razotkriva i kod Babilona, tj. Rima. Kao što je u Starom zavjetu Izrael bio u stalnoj napasti da bude nevjeran Bogu, tako su i kršćani kojima Ivan piše u napasti da, sudjelujući u nepravednoj ekonomiji Rimskog Carstva koja je usko bila povezana s kultom cara, iznevjere Isusa Krista.

Bludnica Babilon ima potrebu za ekonomskim iskorištavanjem da bi si omogućila lagodan, raskošan i rastrošan život koji ju karakterizira. Raskoš i bogatstvo Bludnice očituje se prvenstveno u

67 Videnje preuzima sliku „vina/čase gnjeva“ od starozavjetnih proroka, gdje je to snažna slika osude zločinaca, osobito stranih naroda. Usp. Jr 25.,15-16; Ez 23.,32-33; Iz 51.,17 itd.

68 Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYOTHER, *Unveiling Empire*, str. 166.

69 Usp. ZERBE, G., „Revelation’s Exposé of Two Cities“, str. 50.

njezinu vanjskom izgledu. Odjevena je „u lan tanan i grimiz i skrelet“,<sup>70</sup> nakićena je „zlatom i dragim kamenjem i biserjem“, sa zlatnim kaležom u ruci (Otk 18, 16-17; usp. 17, 4-5). U Otk 18 dvaput se izričito spominje bogatstvo Bludnice-Babilona (18, 17.19), a triput njezina nezasitna rastrošnost (18, 3.7.9).

Bludnica Babilon međutim ne zadovoljava se time da iskorištava već druge, milom ili silom, čini sebi sličnima. S jedne strane „vinom gnjeva i bluda svojega“ opija, tj. nasilno truže sve narode (Otk 14, 8; 17, 2; 18, 3), a s druge strane zavodi ih svojim čaranjem (Otk 18, 3).<sup>71</sup> Rezultat svega jest da su s Babilonom-Bludnicom „bludničili kraljevi zemlje i pozemljari *se opiše vinom* bluda njezina“ (Otk 17, 2). U zlatnom kaležu koji prostitutka drži u ruci nije dobro vino već vino prostitucije (Otk 14, 8), mješavina puna opasne pokvarenosti i nečistoće (Otk 17, 4). Međutim, Babilon-Rim uspio je nametnuti svoje bludničenje, tj. svoj raskošni život na račun iskorištavanih kao nešto poželjno i dobro. Zaveo je „kraljeve zemlje“ (Otk 17, 2; 18, 3) koji su s Rimom bludničili tako što su s njime sklapali političke ugovore i saveze koji su omogućavali raskoš ponajprije Rimu, ali onda i sebi samima,<sup>72</sup> a na teret svojih vlastitih naroda. Imperijalnim mitovima o sebi kao sigurnom i ujedinjenom svijetu, razvijenom carskom trgovinom koja je nudila zaradu, carskim i lokalnim kultovima koji su osiguravali uključenost u društveni život Rim je bio fascinantniji i zavodljiv svim stanovnicima zemlje.<sup>73</sup> Na ovaj je način Rim-Babilon postao „mati bludnica i gnusoba zemljinih“ (Otk 17, 5).

Opijen svojom moći, sjajem i veličinom, Babilon-Bludnica se poput starozavjetnog Babilona samouvjerenom i arogantno razmeće riječima: „Na prijestolju sjedim kao kraljica *i nikad neću obudovjeti*, jad me nikada zadesiti neće!“ (Otk 18, 7; usp. Iz 47, 8).<sup>74</sup> Otkrivenje ovdje aludira na Rim koji je, poput svakog carstva, bio uvjeren da će trajati dovijeka. Sloganom „Roma aeterna“ pretendirao je na nepob-

70 Svi ovi odjevni predmeti nalaze se na početku liste luksuznih dobara navedenih u tužaljci globalnih trgovaca nad svojom izgubljenom trgovinom (Otk 18, 11-13).

71 Grčka riječ *φάρμακεία* može značiti čaranje, ali i opojnu drogu.

72 Otk 18, 9 otkriva da bludničiti s Babilonom znači živjeti zajedno s njime raskošno.

73 Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire*, str. 168-169.

74 Za arogantnost povijesnog Babilona usp. također Iz 14, 13-15; Jr 50, 29.31-32; 51, 53.

jedivost, vječnost i svemogućnost. Time je sebi prisvajao božanske prerogative i otkrivao svoju bogohulnu narav.<sup>75</sup>

U kontekstu Otkrivenja bogohulna je i činjenica da Babilon kao kraljica „sjedi“ na svom prijestolju (Otk 18, 7), „nad vodama velikim“ (Otk 17, 1) koje predstavljaju „narode, mnoštva, puke i jezike“ (Otk 17, 15). Ivan ovom slikom naglašava političku dominaciju Babilona nad svijetom. Ova globalna dominacija Rima u oštrom je kontrastu s Božjom vladavinom. Prema Otkrivenju, Bog je onaj koji sjedi na nebeskom prijestolju, a pored njega Jaganjac koji zajedno s njime upravlja poviješću (Otk 4-5) na dobrobit „svakog plemena, jezika, puka i naroda“ (Otk 5, 9; usp. 7, 9 i 14, 6). Pretenzija Babilona da vlada svijetom predstavlja novo posizanje za isključivo božanskim pravima.

U želji za dominacijom i kontrolom Babilon se uz zavodeenje služi i sredstvima terora: kad ne funkcionira „milom“, nastupa „silom“. „Nasilje protiv vanjskih i unutarnjih neprijatelja bio je stožer rimske vlasti“.<sup>76</sup> Babilon je odgovoran za krv proroka i svetaca i svih zaklanih na zemlji“ (Otk 18, 24). Grad je „pijan od krvi svetih i od krvi svjedoka Isusovih“ (Otk 17, 6; usp. 13, 7). Kršćani Male Azije kojima Ivan piše bili su proganjeni, a neki od njih i ubijeni, kao npr. „dva svjedoka“ o kojima govori Otk 11. Razlog progonstva bilo je to što su kršćani odbijali kult cara koji je Rimu služio kao kohezivni element carstva. Ivan, međutim, ne prebacuje Rimu samo krv mučenika nego i „svih zaklanih na zemlji“, tj. svih onih koji su stradali u njegovim osvajačkim ratovima i gušenjima pobuna.<sup>77</sup>

Na kraju valja primijetiti da Babilon svojim bludom nije pokvario samo „pozemljare“ nego je degradirao i samu zemlju i zbog toga biva prozvan i kažnjen (Otk 19, 2).<sup>78</sup>

75 Usp. ZERBE, G., „Revelation’s Exposé of Two Cities“, str. 49. B. ROSSING, *The Choice between Two Cities. Whore, Bride and Empire in the Apocalypse*, Harnsburg, 1999., str. 126-127, govori u vezi s time o idolatrijskom ponosu.

76 Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire*, str. 170.

77 Čak i rimski povjesničari opisuju neke od svojih generala i careva kao „krvožedne“. Usp. B. ROSSING, *The Choice between Two Cities*, str. 86.

78 Usp. ZERBE, G., „Revelation’s Exposé of Two Cities“, str. 52. Perspektiva Otkrivenja nije napuštanje zemlje nego afirmacija zemlje. Otkupljenje čovječanstva događa se kao u Rim 8, 18-25 i u Otk na otkupljenoj kugli zemaljskoj. Nebeski Jeruzalem s neba silazi na zemlju.

### 2.3. *Babilon i Novi Jeruzalem – Bludnica i Zaručnica*

Knjiga Otkrivenja, međutim, ne govori samo o gradu Babilonu nego i o jednom drugom gradu – Novom Jeruzalemu. Čitatelj vrlo lako uočava da su Babilon i Novi Jeruzalem predstavljeni kao dvije u isto vrijeme paralelne i kontrastne stvarnosti. Vizije obaju gradova ponajprije imaju paralelan početak. Nakon kratke najave (usp. Otk14, 8; 21, 2) slijedi gotovo identičan uvod u viđenje. «Jedan od sedam anđela što imaju sedam čaša punih zala konačnih» poziva autora u Otk 17, 1 riječima: „Dođi, pokazat ću ti sud nad Bludnicom velikom što *sjedi nad vodama velikim*“, a u Otk 21, 9 paralelnom frazom: «Dođi, pokazat ću ti Zaručnicu, Ženu Jaganjčevu!». Obje vizije najprije prikazuju grad kao personificirane ženske figure, da bi ubrzo zatim prešle na imena Babilon (Otk 17, 5) i Novi Jeruzalem (Otk 21, 10).

Premda im je struktura paralelna, dvije su žene, u biti dva grada, opisane kao kontrastne stvarnosti.<sup>79</sup> Babilon je predstavljen kao velika Bludnica odjevena u grimiz i purpur, kako jaše na Zvijeri (Otk 17, 4; 18, 16), a Jeruzalem kao Zaručnica Jaganjčeva, odjevena „ulan tanan, blistav i čist“ (Otk 19, 8).<sup>80</sup> Sudbina dvaju grada također je u potpunosti dijametralna: Zvijer uništava Babilon (Otk 17, 16) i on pada (Otk 18, 2), dok Novi Jeruzalem postaje Jaganjčeva žena (Otk 21, 2.9) i silazi s neba na zemlju (Otk 21, 10). Babilon, „grad veliki“ (Otk 17, 18) postaje pusta razvalina koja se vječno dimi (18, 9) „u kojoj stanuju demoni (Otk 18, 2), vladaju tama (Otk 18, 23), suze i plač (Otk 18, 11.15.19). Jeruzalem je, naprotiv, sveti grad (Otk 21, 2) kojeg osvjetljavaju Jaganjac (21, 23) i Bog (Otk 21, 25) koji u njemu stanuje sa svojim narodom (Otk 21, 3). Novi Jeruzalem je poput rajskog vrta (Otk 22, 2) u kojem nema više ni suza ni boli (Otk 21, 4). Čitatelji – narod Božji, pozvani su izići iz Babilona da ih ne zadese

79 W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire*, str. 184., definiraju Babilon kao „parodiju novog Jeruzalema“.

80 Stock sljedećim riječima opisuje suprotnost između Bludnice i Zaručnice u Otkrivenju: „Zaručnica je srdačnom ljubavlju vezana uz Jaganjca, Isusa Krista i živi u zajedništvu s njime. Pripada samo njemu, slijedi ga i njemu je posvećena u vjernosti. Bludnica je pak slobodna i bez odnosa koji vežu. Stoji sama za sebe, misli samo na sebe. Ne priznaje nikakvu vezu i obvezu, misli samo na ono što njoj koristi. Vrijednost vidi samo u posjedovanju, u vlasti i užitku, a na sve je ostalo indiferentna. Odbija povezanost s Bogom. Zajedništvo s njime nema za nju nikakvu vrijednost. Uz to odbija poštivati dostojanstvo i vrijednost drugih ljudi: služi se njima, upotrebljava ih za sebe i za svoj interes.“ K. STOCK, *L'ultima parola è di Dio*, str. 140.

zla njezina i da ne budu «suzajedničari grijeha njezinih» (Otk 18, 4) i doći vidjeti Zaručnicu (Otk 21, 9), tj. ući u Novi Jeruzalem.<sup>81</sup>

Viđenje Novog Jeruzalema (Otk 21-22) u Knjizi Otkrivenja slijedi tek nakon što je opisan pad Babilona (Otk 17, 1-19, 9).<sup>82</sup> Redoslijed opisa sugerira kronološku sukcesiju prema kojoj bi Novi Jeruzalem predstavljao dovršetak svijeta i dolazak kraljevstva Božjeg koji bi uslijedio tek nakon što je sve zlo u potpunosti uništeno. Međutim, pozornije čitanje otkriva da i nakon silaska Novog Jeruzalema Babilon i dalje egzistira. Činjenica da se i nakon pobjede nad svim Božjim neprijateljima ponovno spominju «psi i vračari, bludnice, ubojice i idolopoklonici i tko god ljubi i čini laž» (Otk 22, 15) kao oni kojima je zabranjen pristup u Novi Jeruzalem sugerira da zlo i dalje postoji (usp. i Otk 21, 8.27).<sup>83</sup> Rješenje problema sastoji se u činjenici da je Knjiga Otkrivenja uređena više sustavno nego kronološki. Ona ne donosi točan slijed povijesnih događaja nego sustavno prikazuje kontrastne snage koje utječu na ljudsku povijest.<sup>84</sup> Početne vizije o Bogu i Jaganjcu kao onima koji upravljaju poviješću (Otk 4-5) i vizija Novog Jeruzalema na kraju knjige (Otk 21-22) jasno kazuju tko ima prvu i posljednju riječ u povijesti i kakav će biti njezin kraj. Bogu i Jaganjcu stoje nasuprot Zmaj, dvije Zvijeri i Babilon koji se žele nametnuti kao apsolutni gospodari povijesti, ali njihova je propast sigurna. Karakteristika je Knjige Otkrivenja ne samo da se u kontekstu Novog Jeruzalema (Otk 21-22) govori o stvarnosti zla (Otk 21, 8; 22, 15) nego i to da u svim dijelovima ove knjige, pa i u onima koji govore o progonu kršćana (Otk 12, 1-14, 5), nailazimo

81 Za još detaljniju usporedbu Babilona i Novog Jeruzalema vidi W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire*, str. 160.

82 Nakon pada Babilona slijedi opis sličnog kraja u ognjenom jezeru ostalih Bogu neprijateljskih snaga: Zvijeri iz mora, Zvijeri iz kopna, te na kraju samoga Zmaja. Kao zadnji, nakon posljednjeg suda, u ognjeno jezero bivaju bačeni Smrt i Podzemlje (Otk 19, 11-20, 15).

83 Tradicionalna interpretacija koja pretpostavlja kronološku sukcesiju Babilona i Novog Jeruzalema ovaj problem ili ignorira ili problematična mjesta (Otk 21, 8; 22, 15) tumači kao neizvorni tekst, odnosno kao djelo naknadnog redaktora. Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire*, str. 156.

84 Otkrivenje počinje Isusom koji je Gospodar Crkve (1, 9-3, 22). Slijede vizije Boga i Jaganjca kao gospodara čitave povijesti (4, 11). Nasuprot su njima Sotona i njegovi ortaci koji proganjaju vjernike (12, 1-14, 5). Na kraju je povijesti Božji sud protiv svih neprijateljskih snaga (14, 6-20, 15) i punina vremena koju Bog ostvaruje (21, 1-22, 5). Usp. K. STOCK, *L'ultima parola è di Dio*, str. 36-37.

na perspektivu konačnog spasenja (usp. Otk 12, 10-12; 14, 3).<sup>85</sup> Ova isprepletenost motiva ukazuje na to da se u Otkrivenju na neki način eshatološke i povijesne stvarnosti sjedinjuju.<sup>86</sup> Ako uzmemo u obzir činjenicu da se vrijeme u antici shvaćalo ne kao pravocrtnu nego kao funkcionalnu stvarnost usmjerenu na sadašnjost,<sup>87</sup> onda s velikom sigurnošću možemo reći da je Otkrivenje zainteresirano manje za posljednja vremena, a više za rješavanje aktualne povijesne krize u crkvama Male Azije 1. st. po Kr. U ovom kontekstu Novi Jeruzalem koji s neba silazi na zemlju nije tek buduća nego i sadašnja stvarnost koja koegzistira i djeluje zajedno s Babilonom s kojim je u paralelnom, ali i suprotnom odnosu.<sup>88</sup>

Pretpostavljajući ove činjenice Barbara Rossing u svojoj se doktorskoj tezi „Izbor između dva grada. Bludnica, zaručnica i carstvo u Otkrivenju“<sup>89</sup> pita o retoričkoj funkciji personifikacije dva-ju gradova i njihova u isto vrijeme paralelnog i kontrastnog opisa. Barbara Rossing smatra da se autor u Otk koristi kao pozadinom konvencionalnim motivom o dvjema ženskim figurama koje u Izr 9 personificiraju mudrost i ludost, a u antičkom mitu o Herkulu vrlinu i porok. Motiv ima cilj potaknuti čitatelja na pravi izbor, da usprkos zavodljivosti ludosti i poroka izabere mudrost i vrlinu.<sup>90</sup> U skladu s ovim autoru Otk stalo je da se njegovi čitatelji odupru Babilonu, tj. Rimu koji je nazvan Bludnicom zbog svoje moći da zavede narode i da živi na njihov račun. Barbara Rossing smatra da *Sitz im Leben* Knjige Otkrivenja nije prvenstveno progonstvo već opasnost da se kršćani, zavedeni željom za bogatstvom ili brigom da ne budu ekonomski diskriminirani,<sup>91</sup> prilagode duboko nepravdom političko-

85 *Isto*, str. 37.

86 Usp. P. MINEAR, „Ontology and Ecclesiology in Apocalypse“, u: *New Testament Studies*, god. 16 (1966.), br. 1, str. 93.

87 Usp. B. MALINA, „Christ and Time: Swiss or Mediterranean?“, u: *Catholic Biblical Quarterly*, 51 (1989.), str. 19.

88 Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire*, str. 159. Autor naglašava da, prema Otkrivenju, pravo rivalstvo nije bilo ono između maloazijskih gradova koji su se iz koristoljublja natjecali tko će biti lojalniji Rimu nego ono „između grada Zvijeri i Jaganjčeva grada, između Zmajeva carstva i carstva Isusovih vjernih sljedbenika“.

89 B. ROSSING, *The Choice between Two Cities. Whore, Bride and Empire in the Apocalypse*, Harrisburg, 1999.

90 Usp. B. ROSSING, *The Choice between Two Cities*, str. 17-60.

91 Barbara Rossing se, s obzirom na pitanje o progonstvu kršćana u vrijeme kad je napisano Otkrivenje, priklanja mišljenju Y. Collinsa koji smatra da je povijesna kriza na koju ova knjiga odgovara



ekonomskom poretku Rimskoga Carstva u kojem je manjina rimske elite živjela na račun većine.<sup>92</sup> Rossing naglašava da autor Otkrivenja vizijom Babilona kritizira rimsku ekonomiju koja se temeljila na pomorskom prometu. Dokaz za to vidi osobito u satiričkoj tužaljki za palim Babilonom u Otk 18 koja je sastavljena prema starozavjetnom modelu tužaljke za Tirom (usp. Ez 26-28).<sup>93</sup> Na početku i na kraju ove tužaljke u Otk 18, gotovo kao inkluzija, trgovina i raskoš Rima navode se kao uzrok njezine propasti (Otk 18, 3.23). U središnjem dijelu satire (Otk 18, 9-19) navode se svi oni koji su se bogatili surađujući s Rimom: kraljevi, trgovci, moreplovci. Najveći prostor posvećen je trgovini. Od tri skupine koje oplakuju propast Babilona, najveći je naglasak stavljen na „trgovce zemaljske“<sup>94</sup> koji se spominju i na početku i na kraju tužaljke, ali također i u njenom dugačkom središnjem dijelu (18, 11-17.19) što u prvi plan stavlja ekonomski aspekt Babilona. Tekst nabraja čak dvadeset i devet artikla koje su iz dalekih krajeva dovozili brodovima (Otk 18, 12-13). Na popisu prevladava luksuzna roba, ali tu su i obične stvari (vino, ulje, pšenica) što upućuje na to da Babilon izvlači iz čitavoga svijeta za sebe sve što god postoji. Između ostalog, roba su i ljudi.<sup>95</sup>

Za razliku od Babilona koji živi od kupovanja i trgovanja, dopuštenog samo onima koji nose na čelu i ruci njezin znak, tj. onima koji su prihvatili patronat Babilona (Otk 13, 16-17),<sup>96</sup> u Novom su Jeruzalemu voda, hrana i lijekovi besplatni svim narodima (Otk 22,

---

više lokalna nego regionalna i da više odražava frustraciju zbog ekonomske nejednakosti nego zbog progona. Usp. B. ROSSING, *The Choice between Two Cities*, str. 7.

92 Čini se da je među naslovnici Otkrivenja bilo i imućnijih kršćana koji su svoj imetak stjecali prilagođavajući se pokvarenom poretku Rimskog Carstva. Takvi su izgleda bili kršćani Laodiceje (usp. Otk 3, 17). Za takve propast Babilona, ispričana iz perspektive onih koji žale za njegovim padom, predstavlja „hermeneutsku zamku“. Čitatelj u prvom trenutku osuđuje one koji žale, da bi u sljedećem trenutku morao priznati da je i on jedan od njih. Usp. ZERBE, G., „Revelation's Exposé of Two Cities“, str. 55.

93 Proroci Izaija i Ezekiel osuđuju ekonomiju Tira kao zločin protiv siromašnih i skandal protiv Gospodina, koji on ne može dopustiti. Usp. Iz 23 i Ez 26-28. Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire*, str. 171.

94 Izraz ἔμποροι τῆς γῆς „globalan“ tumači kao „globalni trgovci“. Riječ ἔμποροι označava internacionalne trgovce, doslovno „one koji putuju“ čitavom zemljom, za razliku od izraza κάπηλοι koji se koristi za lokalne trgovce. Usp. *Isto*, str. 49.

95 Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire*, str. 173-174.

96 Znak na ruci označava one koji koriste novac na kojem je otisnut carev lik. Usp. *Isto*, str. 176.

6.17).<sup>97</sup> Luksuzne, u biti nepotrebne stvari koje karakteriziraju raskoš i rastrošnost Babilona u Novom Jeruzalemu se ni ne spominju. Zanimljiva je činjenica da u Novom Jeruzalemu «mora više nema» (Otk 21, 1). More je u Otk usko povezano s Rimskim Carstvom i samim gradom Rimom.<sup>98</sup> More se međutim najčešće povezuje s trgovcima i njihovim brodovljem, tj. s pomorskom trgovinom Rimskoga Carstva koja je bila simbol raskoši i nepravde ne samo Rima nego i svih njegovih beskrupuloznih obožavatelja (Otk 18, 18-19). U Novom Jeruzalemu nema mora, jer nema više Rimskog Carstva, kao ni njegove nepravedne i izrabljivačke ekonomije. Vrata Novog Jeruzalema stalno su otvorena za sve narode. Dok je Babilon vladao narodima time što ih je kao bludnica zavodio, tražio i iskorištavao (Otk 17, 18; 18, 3), Novi Jeruzalem privlači svojim dvanaesterim uvijek otvorenim vratima (Otk 21, 12-13.25), svojom ljepotom i dobrima koja su na raspolaganju svima.<sup>99</sup>

Barbara Rossing zaključuje da Novi Jeruzalem predstavlja alternativnu političku ekonomiju. Autor Otkrivenja poziva čitatelje da ne budu dionicima nepravednog ekonomskog poretka Babilona, a onda i njegove propasti, nego da se odluče za Novi Jeruzalem, Božji alternativni grad pravde i blagostanja.<sup>100</sup> Za takav je odabir kršćanima bila nužno potrebna krepost postojanosti, tj. sposobnost ostati vjeran unatoč pritiscima<sup>101</sup> i mudrost za prepoznavanje i izbjegavanje obmana Zmaja kojemu zavodljivi Babilon služi.

97 Novim Jeruzalemom teče rijeka vode života. U njemu raste stablo života koje donosi plodove svaka tri mjeseca i čije je lišće ljekovito. Ovi su motivi, kao i mnogi drugi, preuzeti iz Ezekielove vizije Novog Jeruzalema. Usp. Ez 47, 12-13.

98 Rimsko je Carstvo u Otk predstavljeno kao Zvijer koja izlazi iz mora (Otk 13, 1) i, prema simboličnom mlinskog kamena bačenog u more kojim se označava propast Babilona, tamo se i vraća (18, 21).

99 Usp. B. ROSSING, *The Choice between Two Cities*, str. 135-160.

100 *Isto*, str. 161-165. Slično zaključuje i Zerbe: „Ivanova je vizija Novog Jeruzalema slika ne samo neba ni Crkve nego onoga što se događa kad je Božje kraljevstvo ostvareno na zemlji. Novi Jeruzalem Božja je alternativna politička ekonomija – slika otkupljenog čovječanstva u kontekstu obnovljene zemlje, ekonomije i politike“. Usp. ZERBE, G., „Revelation's Exposé of Two Cities“, str. 54.

101 Postojanost je krepost koja se u Otkrivenju spominje čak 7 puta (1, 9; 2, 2.3.19; 3, 10; 13, 10; 14, 2) što jasno govori o njezinoj važnosti. S njom je usko povezana vjernost, svjedočanstvo, istinoljubivost i mučeništvo. ZERBE, G., „Revelation's Exposé of Two Cities“, str. 55-56.

## 2.4. Babilon, Novi Jeruzalem i globalizacija

Barbara Rossing ne precizira kakvim su djelovanjem kršćani trebali pokazati da su se opredijelili za Novi Jeruzalem. Učinio je to Gwyther u svojoj doktorskoj tezi pod naslovom „Novi Jeruzalem protiv Babilona. Knjiga Otkrivenja kao tekst kruga protuimperijalnih kršćanskih zajednica u prvom stoljeću Rimskog Carstva“.<sup>102</sup> Poziv kršćanima da iziđu iz Babilona traži od kršćana da usvoje praksu suprotnu porocima Babilona od kojih Otk nabraja ubojstvo, prostituiranje, laž, čaranje, štovanje idola i demona, gnusne prakse, kukavičluk, nevjera i krađa (Otk 21, 8; 22, 15). Oni koji se priklone Babilonu postaju aktivnim sudionicima prisilno-zavodničkog sustava carstva, pridonose iluziji o carstvu kao dobročiniteljskome i vječnome, iskazuju svoju lojalnost carstvu sudjelujući u kultu cara i ostalih idola. Kršćanin koji se iz straha ili radi dobiti prikloni carstvu kukavica je jer nije imao snage oprijeti se Babilonu. Svojom lojalnošću carstvu pogazio je svoju vjernost Kristu.<sup>103</sup>

Poroci carstva isključuju ljude iz Novog Jeruzalema. Zato ih se kršćani trebaju čuvati, tj. trebaju izići iz Babilona. Pad Babilona naima ne ostvaruje se pasivnim čekanjem Boga već ujedinjavanjem vlastitih snaga s Bogom i Jaganjcem u aktivnom otporu carstvu i kreativnim sudjelovanjem u Novom Jeruzalemu. Otpor se treba ponajprije očitovati na društveno-ekonomskom području, a zatim i na drugim područjima.

Za razliku od Babilona gdje se sve prodaje i kupuje, pa i ljudi, Božji je grad metafora za mjesto gdje bogatstvo ne posjeduju bogati već ono pripada svima. Proročka se slika zemaljskih kraljeva koji na Sion donose darove (Iz 61, 6) u Otk 21,2 4.26 koristi za univerzalno međusobno dijeljenje Božjih darova u svetome gradu.<sup>104</sup> Dok je rimsko društvo bilo strogo piramidalno, u Novom Jeruzalemu Bog i Jaganjac borave ne iznad ljudi nego s ljudima (21, 3).<sup>105</sup> Ne postoji

102 A. R. GWYTHER, *New Jerusalem versus Babylon: Reading the Book of Revelation as the Text of a Circle of Counter-Imperial Christian Communities in the First Century Roman Empire*, u: <http://www4.gu.edu.au:8080/adt-root/uploads/approved/adt-QGU20030226.092450/public/02Whole.pdf> (22. 5. 2008.). Slične ideje isti autor donosi i u knjizi W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHER, *Unveiling Empire. Reading Revelation Then and Now*, Maryknoll – New York, 1999.

103 Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHER, *Unveiling Empire*, str. 179-182.

104 Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHER, *Unveiling Empire*, str. 191.

105 Usp. *Isto*, str. 187.

više nebeska hijerarhija koja bi legitimirala ekonomsko izrabljivanje. Novi Jeruzalem promiče takve recipročne ekonomske odnose, sustav u kojemu ima dovoljno za sve. Konkretno to je značilo međusobnu pomoć između članova kršćanske zajednice i između zajednica različitih gradova.<sup>106</sup> Takvim su ponašanjem kršćanske zajednice uvodile novi ekonomski poredak.

Gradovi rimske Male Azije imali su mnoštvo mjesta po kojima je carstvo bilo prisutno: hramovi s carskim kultom, javne zgrade, administracija.... Ivan poziva članove Crkava da ne blaguju meso žrtvovano idolima (2, 14.20) i da ne sudjeluju u hramskim kultovima (20, 4). Nesudjelovanje u imperijalnim praksama imalo je za posljedicu od obične ekonomske diskriminacije do zatvaranja i pogublivanja. Da bi se izdržalo pritisak poganskog okruženja i rimskih vlasti, od presudne je važnosti bilo zajedništvo u nevolji (Otk 1, 9), tj. jake društvene veze između članova kršćanskih zajednica i između samih zajednica.<sup>107</sup>

Nakon što je precizirao u čemu bi se sastojala praksa kršćana, Gwyther ide dalje i aktualizira Knjigu Otkrivenja identificirajući globalni kapital današnjice s imperijalnim sustavom. Poput Babilona, i današnji globalizam putem masmedija o sebi stvara mit kao o nečemu dobrom, gotovo spasonosnom, jer tobože dovodi do većeg prosperiteta, mira, jednakosti i ekološke ravnoteže.<sup>108</sup> Poput bludnice, globalni se kapitalizam predstavlja kao onaj koja pruža sigurnost, zajedništvo i napredak, skrivajući drugu stranu medalje, tj. što sve otima. Autor smatra da je taj mit samo propaganda svjetske elite koja posjeduje veći dio tog kapitala, dok je istina sasvim drukčija: raste nejednakost, siromaštvo i dugovi Trećega svijeta; sve je veća smrtnost zbog gladi i bolesti; kapital se iz Trećeg svijeta vraća u

106 Usp. *Isto*, str. 193.

107 Usp. *Isto*, str. 194. Autor u nastavku donosi primjer učinkovitosti protu-imperijalnog djelovanja maloazijskih kršćanskih zajednica. Iz pisma Plinija Mlađeg caru Trajanu oko 110. g. po Kr. očito je da su zbog nesudjelovanja kršćana u hramskom i carskom kultu hramovi opustjeli, a meso žrtvovano idolima nije imao tko kupiti. *Isto*, str. 195.

108 Stručnjaci navode pet „dogmi“ globalnog kapitalizma: 1. Ekonomski rast jedini je put ljudskog napretka. 2. Neograničeno slobodno tržište najbolji je način trgovine. 3. Ekonomska globalizacija donosi korist gotovo svima. 4. Privatizacija poboljšava učinkovitost. 5. Prvotna uloga vlada jest štititi prava vlasništva i ugovore. Budući da vlast sve više preuzima globalni kapitalizam, nacionalne vlade sve više igraju ulogu druge Zvijeri u korist prve, tj. propagiraju globalni kapitalizam kao nešto najbolje i nezamjenjivo. Usp. *Isto*, str. 238-239.

Prvi; nesigurnost zaposlenja stvarnost je i bogatih zemalja; ekološka i sigurnosna situacija svijeta sve je više zabrinjavajuća; dostojanstvo i sigurnost radnika nikad nije bila niža... Otkrivenje nas poziva da razotkrijemo današnju globalizaciju, kao što je to Ivan učinio s Rimskim Carstvom. U svjetlu Otkrivenja globalizacija ne može predstavljati sebe kao sustav koji nema alternative, ni nešto konačno i nezamjenjivo. Konačna je stvarnost Novi Jeruzalem, Božje kraljevstvo prema kojemu treba težiti. Je li globalizacija na tom putu ili je tek carstvo kojemu je glavni cilj preuzeti ili oteti dobra od siromašnih i od srednje klase i predati ih bogatima?<sup>109</sup>

Autor smatra da kao što su se kršćani nekada opirali Rimskom Carstvu, tako je i danas potrebno razvijati djelovanje suprotno globalizaciji. Treba razotkriti svu varljivu zavodljivost globalizacije i izaći iz nje, kao iz Babilona. To podrazumijeva promjenu načina života i odricanje od raskoši na koju smo se navikli, a plod je nepravedne globalizacije koja zavodi stvarajući umjetne potrebe.<sup>110</sup> Važno je tražiti alternativu. Autor predlaže vraćanje na lokalnu ekonomiju koja je ljudskija, ekološkija, uključuje veću solidarnost, jer se ljudi poznaju i jača politički utjecaj lokalne i nacionalne vlasti.<sup>111</sup> Cilj je da profit ne bude iznad čovjeka nego u službi čitave zajednice. Kao što je u Rimskom Carstvu kult cara služio kao kohezivni element, tako danas globalni kapital nameće globalnu kulturu i svoje idole, na uštrb kulturnih posebnosti pojedinih naroda, a sve u svrhu bolje prodaje. Autor smatra da toga trebamo biti svjesni i ponovno otkrivati vrijednost naših posebnosti. Kultura treba biti u službi čovjeka, a ne globalnog kapitala. Kao što je otpor prvih kršćana Rimu-Babilonu bio javan - vidjelo se da ih nema u hramovima i arenama - tako i traženje alternative globalizaciji ne smije prijeći u privatnu sferu. Potrebno je, s jedne strane, arhitekta i održavatelje globalizacije svakodnevno suočavati s posljedicama njihova djela i u isto vrijeme razvijati solidarnost s potlačenima. Ovakvi stavovi i djelovanje mo-

109 Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire*, str. 242. Autori nadalje uspoređuju rivalstvo nekadašnjih maloazijskih gradova za carske beneficije s natjecanjem suvremenih gradova i država za kapitalne investicije. Usp. *Isto*, str. 245-248.

110 Ekonomija je Novog Jeruzalema, naprotiv, fokusirana na osnovne potrebe, na hranu, piće i lijekove za sve.

111 Usp. W. HOWARD-BROOK – A. GWYTHYR, *Unveiling Empire*, str. 266.

gući su samo unutar zajednice koja je nužna da bismo usred zavodljivog svijeta globalizacije ostali vjerni Novom Jeruzalemu.

## Zaključak

Biblijski pojam Babel, koji dolazi na početku Biblije (Post 11, 1-9), i Babilon, kako ga susrećemo u njezinoj zadnjoj knjizi, u mnogočemu se mogu prisposodobiti s današnjom globalizacijom. Babel i Babilon prije svega upućuju na njezine negativne strane. Kao takvi pomažu nam upoznati globalizaciju i to onu njenu stranu koju ona skriva, jer ju kompromitira. Svatko tko želi biti objektivan mora priznati i dobre strane globalizacije. Dakle Babel i Babilon ne otkrivaju nam svu stvarnost globalizacije. Tettamanzi smatra da globalizaciju treba najprije upoznati da bi se zatim njome moglo upravljati.<sup>112</sup> Upozoravajući na opasnosti globalizacije, kao što su divinizacija tehnologije i profita, dehumanizacija čovjeka, uništavanje različitosti i nametanje uniformnosti kulture i mišljenja, sebičnost i bešćutnost prema žrtvama globalizacije, pojmovi Babel i Babilon dodiruju njezine najveće nedostatke. Znači li to da sudbina globalizacije mora biti ista kao ona koju ima Babel u Post 11, 1-9 ili Babilon u Otk 17-18? Babel i Babilon na početku i na kraju Biblije prikazani su kao apsolutno negativne stvarnosti protivne Bogu koje nemaju budućnosti. Globalizacija pak nije apsolutno negativna stvarnost nego kao „ljudska činjenica“ ima svoje pozitivnosti i negativnosti.<sup>113</sup> U globalnom svijetu istovremeno koegzistiraju i Babilon i Novi Jeruzalem. Problem je, čini se, što Babilon prevladava. Toliko bi toga trebalo promijeniti da današnji Babel postane što sličniji Novom Jeruzalemu. Je li moguća istinska promjena?

Ako bi globalizacija postala u potpunosti Babel, bila bi poput njega zaustavljena na bolan način. I to bi bila šansa za novi abrahamski početak. Međutim, dok zajedno s Babilonom na ovoj zemlji koegzistira i Novi Jeruzalem čija je budućnost zagwarantirana, nada nije mrtva. Da bi ta nada bila još življa, potrebno je da se kršćani i

112 D. TETTAMANZI, *Kršćanstvo i globalizacija*, str. 20-21.

113 *Isto*, str. 18-19.

---

svi ljudi dobre volje odmaknu od sebične zatvorenosti Babela i od grešne zavodljivosti Babilona te snagom Duha i postojani u vjeri žive vrijednosti Novog Jeruzalema. Jedino tako globalizacija ima šanse prerasti u istinsko zajedništvo naroda, onakvo kakvo je prije dvije tisuće godina započelo na Pedesetnici.

---

## **Hope in the Globalised World in the Prospective of Biblical Motives of Babel and Babylon**

### **Summary**

Even the most objective critics of the globalisation perceive it as threatening rather than hope inspiring reality: this is the starting point of the article. In a search of a biblical situation clarifying the issue of hope in the globalized world, we focused on the motive of Babel in Gen 11, 1-9 and Babylon in the Book of Revelation. In an analysis of Babel, we noticed that the sin of Babel is akin to the dark side of the globalisation. The constructors of Babel use the technology to escape from the proper creature-ship, meanwhile the human dignity suffers; instead of inhabiting the earth they are closing themselves inside the walls, in own self-sufficiency; they arrogantly want to achieve the proper identity whose goal is to be independent from God, and even more: an equality with God. Unanimity and single-mindedness makes them capable of every evil, so God is stopping them. Abraham, on the contrary, will go out of the city and become a blessing for every people. Pentecost will confirm that Babel will not have the last word: Pentecost will renew the mutual understanding of people, establishing the unity which affirms the diversity. Babylon in the Revelation, just as Babel in Gen 11, 1-9, represents a futureless reality, hostile to God. Babylon is Rome, seducing like an Adulteress and exploiting others with her godless life. Christians are invited to go out from Babylon and to enter the new Jerusalem, the eschatological reality already present where people do not accept the appeal and violence of Babylon, but make God the centre of their lives. Although similar to Babel and Babylon, globalisation can become similar to the new Jerusalem, if we are ready to leave Babylon and ready to live the virtues of the new Jerusalem.

**Key words:** Babel, Babylon, globalisation, Abraham, Pentecost, Revelation, new Jerusalem.



Nenad Malović

**IMA LI NADE U DANAŠNJOJ FILOZOFIJI?**

Dr. Nenad Malović, Katolički bogoslovni  
fakultet u Zagrebu  
UDK: [141.32 : 233] 316.42 (091)  
Izvorni znanstveni rad

Nakon uvodnih razjašnjenja pojmova i određivanja okvira u kojima će se odvijati rasprava, u članku se analizira zastupljenost nade kao teme u povijesti filozofije. Polazeći od značenja nade u grčkoj antici, stavlja se naglasak na razumijevanje nade iz perspektive kršćanstva, osobito u misli Tome Akvinskoga. Već u srednjem vijeku u koncepciji Joakima da Fiorea prepoznaje se pokušaj imanentiziranja kršćanske nade. U novom vijeku, na tragu Descartesova spoznajnoteorijskog zaokreta, pod utjecajem eksperimentalno-matematički usmjerene paradigme znanstvenosti, nema mjesta za nadu budući da ona izmiče vrijedećim metodama spoznaje. Filozofija egzistencijalizma ponovno tematizira pitanje nade kojoj se pristupa na različite načine. U tekstu se donosi usporedba dvaju filozofa egzistencijalizma koji se u poimanju nade fundamentalno razlikuju: Ernsta Blocha, marksističkog utopista, i Gabriela Marcela, filozofa koji se oslanja na kršćansku poruku. U nastavku se donosi prikaz duhovne situacije suvremenog čovjeka u svijetu podvrgnutom procesu globalizacije. Na kraju se iznosi skica perspektive i zadaće filozofije kao predvodnice globalizacije duha, što može postati pretpostavkom globalizacije nade koju nudi kršćanska poruka.

**Ključne riječi:** nada, filozofija egzistencijalizma, Ernst Bloch, Gabriel Marcel, suvremeni čovjek, kriza, utopija, globalizacija, filozofija i transcendencija.

\* \* \*

**Uvod**

Pitanje *Ima li nade u današnjoj filozofiji?* povezano je s nekoliko nejasnoća koje je potrebno preliminarno pojasniti. To pitanje možemo čitati kao pitanje o tome tematizira li današnja filozofija pitanje nade ili je današnja filozofija takva da, makar samo implicitno, današnjem čovjeku ulijeva nadu. Mi ćemo se tim pitanjem

baviti u njegovom prvom značenju, što ipak ne znači da nećemo dodirnuti i drugo spomenuto značenje, budući da se oba smisla, barem djelomično, poklapaju. Nadalje, i sintagma drugog dijela naslova zahtijeva pojašnjenje. Naime, teško je preciznije odrediti u čemu se sastoji današnja filozofija. Kad govorimo o *današnjoj* filozofiji, moguće je poprilično svojevoljno određivati ono *današnja*. Mislimo li pri tom samo na nekoliko prošlih godina 21. stoljeća? Ili ako u okviru *današnje* filozofije prihvatimo i prošlo, 20. stoljeće, stvar nije pojednostavljena jer možemo pitati pripada li prošlo stoljeće modernu, postmoderno ili kasnoj modernu.<sup>1</sup> Striktna podjela prema desetljećima, u kojoj bi recimo moderna zahvaćala prvu polovicu stoljeća, a postmoderna započela generacijom 1968. čini nam se neprihvatljivom kao i bilo koji drugi pokušaj strogog vremenskog određenja iz jednostavnog razloga što svako takvo limitiranje filozofije ne respektira kontekst u kojem određena filozofija „živi“. To znači: svaki filozofski „smjer“ ili „sustav“ ima svoje prethodnike, one mislioce bez kojih se određeni sustav ne bi razvio jer su dali prvi ili ozbiljniji poticaj njegovu razvoju, a da sami ne mogu biti uvršteni u isti sustav. Filozofija je živa disciplina, razvija se i, ako pogledamo povijest filozofije, vidjet ćemo da se filozofski smjerovi izmjenjuju uvijek u interakciji ili još češće kao reakcija na prethodno razdoblje. Tome je potrebno pridodati uvijek nove pojave recepcije i reinterpretacije naizgled već potrošenih filozofa, kao što se to tijekom povijesti događalo s Platonom i Aristotelom vezano npr. uz otkrivanje njihovih spisa (11. st. Platon, 13. st. Aristotel). Već je općepoznata krilatica Alfreda Whiteheada kako je čitava povijest filozofije samo bilješka o Platonu.

Budući da filozofija prati razvoj drugih (svih) znanstvenih disciplina, jasno je da razvoj tih disciplina nije mogao ostati bez utjecaja na filozofiju. Suvremeni sveprisutni pluralizam vidljiv je i na području filozofije. Tako danas *istovremeno* postoje različita i čak suprotna filozofska strujanja koja se bave istim problemima i koja se u pojedinim točkama dodiruju, a u drugim razilaze: realizam i konstruktivizam, analitička filozofija jezika, teorija znanosti, holizam,

<sup>1</sup> Usp. Karen GLOY, *Grundlagen der Gegenwartsphilosophie. Eine Einführung*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2006., str. 11-12.

neoidealizam, pragmatizam itd.<sup>2</sup> Wolfgang Röd<sup>3</sup> tako na kraju svoje komprimirane povijesti filozofije, objavljene na prijelazu tisućljeća pod naslovom *Put filozofije*, piše da se zapravo ni ne može govoriti o *jednom* putu filozofije. U najboljem slučaju, može se smisleno govoriti o *jednom glavnom* putu, dok bi svi ostali bili sporedni. Pojednostavljeno, on dijeli suvremenu filozofiju u dva glavna tabora. S jedne strane stoji scijentistički stav, koji zastupa mišljenje da je problemima koji su prije bili izvorno filozofske naravi potrebno pristupati sredstvima pojedinačnih znanosti. S druge strane naglašava se bitna različitost filozofskih i problema pojedinačnih znanosti. Prema tom drugom shvaćanju filozofija nije znanost koja bi se bavila spoznajom stvarnosti na eksperimentalno-matematički (prirodnoznanstveni) način već ona pita i promišlja uvjete mogućnosti objektivne spoznaje i moralnih dužnosti. Naravno, uključujući prirodoslovne spoznaje. Zapravo se može reći da u pozadini svih principijelnih filozofskih rasprava stoji pitanje odnosa filozofije i drugih pojedinačnih znanosti.<sup>4</sup>

## Nada u povijesti filozofije

Nada ima vrlo širok spektar značenja, tako da ni bilo kakva formalna definicija kao ni povijesno-deskriptivno određenje ne mogu u potpunosti iscrpiti njezin sadržaj. Psihološki gledano, nada je povezana s (pozitivnim) emocijama, s obzirom na povijest u njoj prepoznajemo pokretačicu povijesnih zbivanja, a u kršćanskoj teologiji nada je jedna od triju bogoslovnih kreposti. Može ju se promatrati kao *čin* i kao *cilj*. Kao čin povezana je s osjećajem radosnog iščekivanja buduće stvarnosti. Ona je stav u čijem temelju leži osjećanje, mišljenje i djelovanje. Usmjerena je na budućnost, no nadilazi planiranje u smislu aktiviranja točno određenih uzroka koji bi sigurno trebali dovesti do željenih ciljeva. Ona se „hrani“ i konstituira u samom činu nadanja, uvijek otvorena ad hoc korekcijama, preusmjerenju

2 Usp. Karen GLOY, *Grundlagen der Gegenwartsphilosophie*, str. 12.

3 Usp. Wolfgang RÖD, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, (Zweiter Band, 17. bis 20. Jahrhundert), Verlag C. H. Beck, München, 2000., str. 547.

4 Usp. Wolfgang RÖD, *Der Weg der Philosophie*, str. 548.

i novim rješenjima. U nadi je nužno sadržana i doza nesigurnosti. Štoviše, ona se uglavnom javlja kad čovjek postane svjestan svoje ograničenosti i nemoći, kad problem s kojim se susreće nadilazi mogućnosti njegova djelovanja. Antipod nade jest strah. Strah pred vlastitom ograničenošću čovjeka može otjerati u rezignaciju. Nada pak širi horizont čovjekove egzistencije. Ona je povezana sa slutnjom utoliko što ono čemu se nada nije ni jasno određeno ni apsolutno sigurno jer se to čemu se nada putem nade tek suoblikuje. Nada se odnosi na nešto što je *moguće* i u tom smislu prelazi okvire prirodno-znanstvene spoznaje koja operira s mjerljivim *činjenicama*.<sup>5</sup>

U grčkoj je antici nada (*elpis*) ambivalentan pojam, s njom je povezana i sumnja i povjerenje s obzirom na očekivanja u budućnosti.<sup>6</sup> U kršćanstvu nada je povezana s parusijom, njome se označava ponovni dolazak Isusa Krista te se, s obzirom na potrebu dugog čekanja, povezuje sa strpljivošću. Toma Akvinski uključuje u svoja razmišljanja o nadi stoička i aristotelovska shvaćanja nade kao afekta koji pojedinca pripravlja na blaženstvo u Bogu. S obzirom na upravljenost nade prema svom predmetu, Toma spominje četiri karakteristike nade. Prvo, čovjek se uvijek nada nečemu dobrom; drugo, to čemu se nada leži u budućnosti; treće, radi se o cilju koji je teško postići; četvrto, taj cilj mora biti moguće ostvariti.<sup>7</sup> Nada dolazi od Boga i čovjeka vodi prema beskrajnom dobru, a to je vječni život „koji se sastoji u uživanju samoga Boga.“<sup>8</sup> Toma razlikuje nadu kao naravno čuvstvo koje se odnosi na ostvarenje nekog teško dostižnog (dobrog) cilja u budućnosti, i nadu kao nadnaravnu krepost koja čovjeka osposobljava za postizanje vječne sreće koja bi mu inače bila nedostižna. Prednost ipak daje nadi koja potječe od Boga i vodi k Bogu, a sve druge nade koje se odnose na postizanje zemaljskih ciljeva smislene su i prihvatljive samo ukoliko su povezane ili pak vode prema glavnom cilju nade, tj. Bogu. Nada koja je usmjerena na

5 Usp. Werner POST, „Hoffnung“, u: Hermann KRINGS, Hans Michael BAUMGARTNER I Christoph WILD (ur.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kösel-Verlag, München, 1973., sv. 3., str. 692-700, ovdje 692-693.

6 Iz Pandorine kutije na čovječanstvo izlaze sva zla, a u njoj ostaje samo nada. Ako je kutija sadržavala zla, onda bi to značilo da je i nada zapravo zlo. *Elpis* možemo prevesti i kao predviđanje nesreće. Tako je Kasandra flegmatično prorekla propast Troje, što se i dogodilo.

7 Usp. Toma AKVINSKI, *Summa theologica*, I-II, q. 40, a. 1.

8 Toma AKVINSKI, *Summa theologica*, II-II, q. 17, a. 2.

vremenite zemaljske ciljeve posljedica je čovjekove ograničenosti i nemogućnosti da se nada – recimo to tako – „apsolutno“. Konačna, apsolutna nada (Bog) približava se čovjeku iskustvom nade povezan s „bližim“ ciljevima. U srednjem vijeku paralelno se razvijaju i apokrifne tradicije koje su se koncentrirale na apokaliptičko-hilijaističke aspekte navještaja kraljevstva Božjeg. Tu svakako treba spomenuti Joakima da Fiorea i njegovu socijalnu utopiju o stvaranju trećega kraljevstva koje će ukinuti državni i crkveni poredak, te će se svi ljudi ujediniti u neku vrstu monaške zajednice. Kod Joakima se događa jedna važna promjena u shvaćanju kvalitete nade: ispunjenje nade evanđelja iz transcendencije spušta se u imanenciju. Nada i dalje postoji i motivira ljudski život, no ona mijenja svoje „mjesto“, čovjek nadu „spušta na zemlju“. Na taj način stvara se nova situacija u kojoj čovjek navodno ima veću mogućnost utjecati na razvoj događaja, a time i postizanje cilja kojemu se nada. Nada se pretvara u cilj koji je dostižan i ostvariv kao rezultat ljudskog planiranja i djelovanja.<sup>9</sup>

U novovjekovoj filozofiji za nadu ima sve manje mjesta, počevši od Descartesa koji je filozofiju naglašeno usmjerio prema problemima spoznaje. Nada je pak nešto nespoznatljivo. Spinoza nadu u svojoj *Etici* smješta u poglavlje o afektima. Ona je „nepostojana radost koja proizlazi iz predodžbe buduće ili prošle stvari, a o čijem smo završetku na neki način u sumnji.“<sup>10</sup> Već iz samog naslova Spinozine *Etike* može se iščitati promjena smjera, tj. metode znanosti (*more geometrico*) prema primjeru Descartesova predloška matematičke univerzalne znanosti s ciljem tumačenja i nadvladavanja prirode. Prirodoslovna orijentacija znanosti, a s njome povezan i razvoj tehnike, odražava se na način života i razmišljanja čovjeka. Ideja napretka postaje vodiljom znanosti. Čovjek tijekom povijesti sve više doživljava kao mogućnost i imperativ da ga pomoću znanosti i tehnike kanalizira prema konačnom ispunjenju prema vlastitoj zamisli. Čitav svijet, uključujući i prirodu, podložan je čovjekovu

9 Posljedica takvog promijenjenog načina razmišljanja i pristupa stvarnosti jesu totalitaristički režimi dvadesetog stoljeća.

10 Baruch DE SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, pars III, Affectuum definitiones XII. <http://www.filosofico.net/ethi1caspinozaa.htm#n3> „Spes est inconstans lætitia orta ex idea rei futuræ vel præteritæ de cuius eventu aliquatenus dubitamus.“

djelovanju.<sup>11</sup> *Homo faber* sâm određuje horizont nade te dohvaćanje toga horizonta doslovno uzima u svoje ruke. Povijest svijeta i čovječanstva ujedno je i povijest spasenja, no ta povijest spasenja postaje sekularna. Iz perspektive prosvjetljena čovjeka koji vjeruje u napredak, Bog i onostranost pretvaraju se u suvišne hipoteze. U takvom duhovnom ozračju teološki ili emotivno shvaćena nada ne zadovoljava vladajuće znanstvene kriterije niti može položiti ispit zahtjevane metodičke sigurnosti. Imanentizirana nada pronalazi stoga svoj izričaj u čitavom spektru povijesnofilozofskih konstrukcija, počevši od uvjerenja da se povijest može znanstveno organizirati i planirati, preko socijalnih utopija različitih provenijencija sve do nihilističkog očaja i pesimizma.<sup>12</sup>

U 19. st., uz iznimku Kierkegaarda, jedva da se tko bavi pitanjem nade. Kierkegaard u čovjekovoj mogućnosti djelovanja i njegovoj slobodi vidi razlog straha zbog opasnosti da ga njegovo djelovanje gurne u krivnju.<sup>13</sup> Tek se filozofija egzistencijalizma ponovno dotiče pitanja o nadi. Heidegger nadu reducira na egzistencijalno raspoloženje pojedinca koji se nalazi u tjeskobi između osjećaja straha i nade.<sup>14</sup> Sartre u nemogućnosti predviđanja posljedica čovjekova djelovanja vidi razlog nesigurnosti, straha i osamljenosti.<sup>15</sup> Na tlu kršćanske filozofije Joseph Pieper pojam nade obrađuje na tomističkoj liniji, razlikujući „status viatoris“ i „status comprehensoris“ kao pranačine bitka svih stvorenja, a poglavito čovjeka. Čovjek kao *viator* nalazi se na putu prema sreći i blaženstvu cijeli svoj život do smrti. *Homo comprehensor* tek poslije smrti prelazi u stanje posjedovanja sreće koja se sastoji u gledanju Boga. Kao putnik, čovjek se nalazi u stanju „još-ne“ koje ima pozitivnu i negativnu stranu: pozitivna je usmjerenost prema ispunjenju nade, negativna je sadašnja blizina

11 Usp. Karl LÖWITZ, „Das Verhängnis des Fortschritts“, u: Helmut KUHN und Franz WIEDMAN (ur.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Verlag Anton Pustet, München, 1964., str. 15-29, ovdje 23-24.

12 Da proces traženja prikladnog mjesta za nadu još uvijek traje svjedoči i suvremeni model istraživanja budućnosti.

13 Npr. u promišljanjima o Abrahamu. Usp. Sören KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2001.

14 Usp. Martin HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.

15 Usp. Jean-Paul SARTRE, „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, u: Jean-Paul SARTRE, *Drei Essays. Ullstein Materialien*, Frankfurt - Berlin - Wien, 1983.

ništavilu. Nadu Pieper shvaća kao krepost koja je „uzvišene ljudske osobe u njegovoj biti“.<sup>16</sup> Posljednju riječ ne samo na čovjekovoj subjektivnoj razini nego i objektivno za povijest svijeta ima apokaliptičko proročanstvo novog neba i nove zemlje, s posljednjom, velikom gozdom na kraju vremena koja implicira konačnu pobjedu nad zlom (za koje čovjek tijekom života na zemlji ima mogućnost svojom slobodom), te vječnu sreću koja nadilazi sve ono čemu se čovjek mogao nadati.<sup>17</sup>

Među filozofima 20. stoljeća možemo izdvojiti dvojicu u čijim političkim i moralnim spisima nada zauzima središnje mjesto: marksistički filozof Ernst Bloch i kršćanski filozof Gabriel Marcel.

### **Marksizam i/ili kršćanstvo**

U prošlom je stoljeću eksplicitni „nositelj“ nade u filozofskom smislu marksistička filozofija. Ernst Bloch u svom djelu *Princip nada*<sup>18</sup> razvija marksističku ontologiju još-ne-bitka. Bloch povezuje židovsko-mesijansku i kršćansku tradiciju apokaliptike te hilijastičke ideje, pomoću kojih konstruira utopiju oslobođenog čovječanstva.<sup>19</sup> Stožer nade nalazi se u čovjekovu iskustvu „još-ne“, u još neispunjenom trenutku, u neodređenosti koja ujedno znači i mogućnost. Međutim, to se nadanje ne zadovoljava jednostavnom čežnjom ili apstraktnom reinterpetacijom stvarnosti nego dolazi sa zahtjevom za konkretnim ostvarenjem.<sup>20</sup> Nada u tom sustavu postaje načelom borbe za oslobođenje čovječanstva sve do utopije. Njezina je glavna oznaka u Blochovoj filozofiji povezanost s praksom. Da bi se nada doista i ostvarila, potrebno je planiranje i djelovanje kako bi se pokazalo „još-ne-izašlo-na-vidjelo u čovjeku, i s nutarnje strane

16 Josef PIEPER, *Über die Hoffnung*, Kösel Verlag, München, 1949., str. 25.

17 Josef PIEPER, *Hope and history*, Herder and Herder, New York, 1969., str. 86.

18 Usp. Ernst BLOCH, *Princip nada I-III*, Naprijed, Zagreb, 1981.

19 Usp. Werner JUNG, „Hoffnung“, u: Peter PRECHTL und Franz-Peter BURKARD (ur.), *Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar, 1996., str. 216-217.

20 Usp. Carl-Helmut HOEFER, „Das Prinzip Hoffnung, Ernst Bloch“, u: Franco VOLPI und Julian NIDA-RÜMELIN (ur.), *Lexikon der philosophischen Werke*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1988., str. 588-590.

njegova svijeta“.<sup>21</sup> Nadanje nije iščekivanje eshatološkog ispunjenja onoga što je obećano kao predmet nade nego upravo čovjekova praksa predstavlja u isto vrijeme i proces oslobođenja nade iz njega samoga (subjektivno) i realizaciju nade u sadašnjosti društva (objektivno). Paradoks „konkretne utopije“, kako sâm Bloch naziva svoj projekt, ovisi o stvaranju uvjeta na putu prema tom još uvijek udaljenom savršenstvu, a osobito o implikacijama dalekog, posljednjeg cilja u svakom segmentu puta koji sa svoje strane predstavlja bliži, lakše ostvariv cilj, a koji bi čovjeka trebao ohrabriti u djelovanju prema konačnom savršenstvu. Ono konačno, Omega, Bloch uspoređuje s kršćanskim iščekivanjem parusije, ali samo kao šifru koja ovdje označava *ljudsko* izvršenje i postignuće vječne radosti u harmoniji čovjeka i prirode. No ono mesijansko mu je potrebno s jedne strane kao oslonac života, a s druge strane kao ono posljednje prema čemu čovjek napreduje.<sup>22</sup> U tom smislu Bloch i Bibliju interpretira neteokratski, Boga proglašava mrtvim, ali zadržava utopijsku dimenziju religije koja mu je potrebna da bi afirmirao čovjeka, postavljajući ga faktički na mjesto Boga, jer mu je esencija Boga ipak potrebna kao nada.<sup>23</sup> Djelovanje čovjeka kao subjekta nužno je da bi se ostvario objektivni cilj povijesnog procesa. Bloch insistira na nemogućnosti ostvarenja savršenog društva kao prirodnog, automatskog procesa, bez sudjelovanja čovjeka.<sup>24</sup> Koliko god se Bloch trudio nadu podvrgnuti načelu realnosti, ipak mu ne uspijeva do kraja „očistiti“ ju od transcendentno usmjerenih elemenata. Pieper mu osobito zamjera nerazumijevanje i neprihvatanje Božje transcendentnosti te naivnu vjeru u realizaciju nade socijalističkim promjenama. Prema Pieperu, za Blocha je „Jeruzalem tamo gdje je Lenjin“.<sup>25</sup> Glavni prigovor marksističke kritike kršćanstva jest sumnja u mogućnost održanja u vjeri utemeljene eshatologije kao apsolutne budućnosti Božjeg kraljevstva bez zanemarivanja potreba ljudskog, zemaljskog kraljevstva

21 Ernst BLOCH, *Ateizam u kršćanstvu*, Naprijed, Zagreb, 1986., str. 252. Tu Bloch raspravlja o teološkim pitanjima na temelju teza postavljenih u djelu *Princip nada*.

22 Usp. *Isto*, str. 254.

23 *Isto*, str. 264: „Ovomu svijetu jedina je perspektiva front, otvorenost, novum, krajnja materija bitka, bitak poput utopije.“

24 Zbog takvog se mišljenja sukobljavao s komunističkom internacionalom.

25 „Ubi Lenin ibi Jerusalem“ Josef PIEPER, *Hope and history*, str. 61.



u smislu bolje budućnosti.<sup>26</sup> Kombinacija empirijsko-tehničkog znanja i utopijskih elemenata daje nadi kognitivnu vrijednost. Znanje nije više samo utvrđivanje činjeničnog stanja nego praktično orijentirana teorija i sama praksa. Na taj način nada i utopija postaju opipljivom stvarnošću. Takvo podvrgavanje ljudskoga uma interesima proizvodnje i njegovo osamostaljenje u smislu tehnološke racionalnosti dovelo je do metamorfoze nade u pesimizam. Proizvodnja, isprva zamišljena kao sredstvo, pretvorila se u cilj. Takav stil života čovjeka ostavlja bez budućnosti i prošlosti i pretvara ga u spretnu životinju ili ga tjera u samoubojstvo. Kao jedina mogućnost očuvanja nade čovjeku preostaje pesimizam u smislu radikalne negacije takve stvarnosti.<sup>27</sup> Marksističko „posvojenje“ od Boga očišćene kršćanske nade potaklo je u drugoj polovici 20. stoljeća i teologe da svoj interes ponovno pojačano fokusiraju na nadu.<sup>28</sup>

Gabriel Marcel čovjeka shvaća kao biće na putu, što je vidljivo i u samom naslovu njegova djela.<sup>29</sup> Izraz *homo viator* podcrtava čovjekovu zadaću da svoj život oblikuje kao hodočasnik na putu prema Bogu. Nada je nužno povezana s ljubavlju, ona se bitno odnosi na zajednicu, a ne samo na čovjeka pojedinca i njegov ego. Stoga, prema Marcelu, treba razlikovati nadu i ambiciju, jer se kod njih ne radi o istim duhovnim dimenzijama.<sup>30</sup> U nadi Marcel razlikuje dva elementa: želju i određeno vjerovanje. Razlozi nade nalaze se izvan čovjeka, oni su nešto nad čim čovjek nema kontrole.<sup>31</sup> Nada transcendirira sve partikularne objekte za koje se u prvi mah može činiti da su predmet i cilj nade. To znači da nada u sebi sadrži metafizičke implikacije.<sup>32</sup> Zato se nada povezuje s vjerom, koja je apso-

26 Tu se vidi Blochovo pogrešno shvaćanje kršćanstva. Naime, kršćanska nada ne negira potrebu djelovanja u smislu poboljšanja budućnosti s obzirom na ljudske potrebe u ovom životu i svijetu, no ona se tu ne zaustavlja nego je otvorena prema konačnom, eshatološkom ispunjenju iz kojega, na kraju krajeva, i crpi inspiraciju za 'actio'.

27 Usp. Werner POST, „Hoffnung“, str. 699.

28 Jürgen Moltmann 1964. objavljuje djelo *Theologie der Hoffnung* u kojemu o nadi progovara na temelju biblijske tradicije. O odnosu Moltmanna i Blocha vidi: Marko MATIĆ, *Jürgen Moltmanns Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1983.

29 Gabriel MARCEL, *Homo viator. Introduction to a Metaphysic of Hope*, Harper & Row, New York, 1962.

30 Usp. *Isto*, str. 10.

31 Podsjetimo da Bloch nadu „izvlači“ iz čovjeka.

32 Usp. *Isto*, str. 32.

lutna i koja nadilazi izračunljivost svih poznatih uvjeta. Povezivanje s apsolutnom vjerom i samoj nadi daje snagu apsolutnosti. Čovjek, svjestan svoje ograničenosti, stoji nasuprot apsolutnom Ti koji ga je izveo iz ništavila, koji je njegova apsolutna nada, dok beznade znači deklariranje Božje odsutnosti.<sup>33</sup> Marcel u nadi vidi snagu koja čovjeku pomaže nadići situaciju koja ga vuče u očaj i beznade. Ona je putokaz i snaga, zajedno s vjerom i ljubavlju, koja ga izvodi iz samostvorenog egoističnog mraka i zatvora. Čovjek se nalazi u stanju zarobljeništa koje se manifestira u „rastu do određene punine života koje može biti u područjima senzacija ili čak misli u strogom smislu riječi.“<sup>34</sup> Čovjekovo navodno oslobođenje od Apsolutnoga i postavljanje samoga sebe na mjesto Boga, te njegovo udaljavanje od Drugoga dovelo ga je u slijepu ulicu samouništenja. Okrećući se samom sebi čovjek se dovodi u situaciju degradacije vlastite egzistencije na razinu na kojoj sâm sebe plijeni mogućnošću nadanja. Paradoksalno je u takvoj situaciji da „što se čovjek manje osjeća zarobljenim, to je njegova duša manje sposobna vidjeti sjaj misterioznog svjetla koje osvjetljuje sâm središte nade“.<sup>35</sup> Svaki je čovjek danomice izložen napasti da u nadu projicira svoje vlastite želje i planove s ciljem samopotvrđivanja svog ega, zatvorenog prema drugome. Zbog toga Marcel insistira na razlikovanju nade i želje.<sup>36</sup> Naime, nada, za razliku od želje, nadilazi subjekt nadanja, usmjerava ga od njega, a ne prema njemu samome, kako je to slučaj sa željama. Tu ponovno dolazi do izražaja već spomenuta uska povezanost nade i ljubavi. Što je čovjek manje predan sebeljublju, to više prostora daje nadi koja uključuje i druge, a ne reducira se na vlastite egocentrične interese i želje.

Iz primjera dvojice predstavljenih „filozofa nade“ već na prvi pogled vidljiva je njihova fundamentalna različitost: dok Bloch nadu pretvara u praksu socijalističkog čovjeka na putu stvaranja utopijskog društva, Marcelov subjekt snagu nadanja crpi iz Transcendentnog, ne dopuštajući ipak da se pogled prema ispunjenju nade za

33 Usp. *Isto*, str. 47.

34 *Isto*, str. 30.

35 *Isto*, str. 32.

36 Usp. *Isto*, str. 66.

čovjeka pretvori u pasivno čekanje nego da ga, potičući ga na karitativnu ljubav, osposobi za djelovanje *hic et nunc*. Takvo aktivno nadanje Marcel postavlja kao protuargument kritici iz marksističke perspektive da kršćanstvo zanemaruje konkretnog čovjeka u konkretnoj životnoj situaciji.<sup>37</sup>

## Nada i suvremeni čovjek

Već smo bili spomenuli principijelnu *nespoznatljivost* nade kao takve. Pitanje spoznaje zaoštrilo se uvođenjem eksperimentalno-matematičke metode i razvojem modernih znanosti koje su sve više orijentirane na ono što čovjek *može učiniti*. Tako se i nada prenosi na ono što čovjek čini, na proizvode njegovih ruku i njegova uma, povezane s tehnikom, dok se Bog i onostranost svode na funkciju kompenzacije individualnih patnji, naravno – samo dotle dok čovjek svojom pameću i tehnikom ne uspije čovjeka potpuno osloboditi od svega što ga pritišće. Scijentizam tako piše novu povijest spasenja koje se ne događa po Božjoj milosti nego metodičkom sigurnošću prema jasnim znanstvenim kriterijima, stvarajući sekularnu povijest spasenja. Moderni ideal znanosti i spoznaje ne prihvaća ni teološki ni emotivni pristup pitanju nade. Zato se mora naslanjati na različite filozofsko-povijesne konstrukcije koje tvore širok spektar mogućih scenarija od uvjerenja da je moguće znanstveno planirati, organizirati i usmjeravati tijek povijesti preko pretpostavke da postoji teleološka povijest uma, sve do naravne teleologije s evolutivnim elementima. Važno mjesto u tim pokušajima zauzimaju i revolucionarne socijalne utopije.<sup>38</sup> Na drugom kraju toga spektra stoje pesimizam i depresija, razočaranje i sumnja u čovjekovu sposobnost da se sâm spasi. Razvojem genetske tehnologije ponovno danas sve više jača scijentistički model kreiranja čovjeka i društva povezan s futurološkim koncepcijama.<sup>39</sup> U svim tim koncepcijama nada se ipak ne sup-

37 U tom smjeru i papa Benedikt XVI. razvija svoju misao u enciklici posvećenoj kršćanskoj nadi. BENEDIKT XVI., *Spe salvi. U nadi spašeni*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

38 U prošlom stoljeću to su komunizam/marksizam, pokušaj stvaranja „Trećeg Rajha“ i fašistička obnova Rimskog Carstva.

39 Izvršnu ilustraciju jedne takve koncepcije pruža Aldous HUXLEY, *Vrli novi svijet*, Izvori, Zagreb, 1998.

stituirana eksplicitno nego se može prepoznati kao implicitni moment optimističkih scijentističkih pozitivističkih koncepcija. Takva nada nema karakteristike kršćanske nade u smislu kreposti kako je razumiju poglavito Toma Akvinski i, na njegovoj liniji, Josef Pieper.

Uz razvoj znanosti, još jedna karakteristika suvremenog čovjeka čini nam se važnom u kontekstu govora o nadi, a to je individualizam. Jačanjem individualizma čovjek pojedinac jest taj koji sâm mora odlučivati o svojem životu.<sup>40</sup> Svaki pojedinac upućen je na samoga sebe, svoje vlastite izbore i svoje male odluke u stvaranju svoga maloga svijeta u kojemu nema drugog horizonta koji bi nadilazio njegov samostvoreni svijet. Nakon razdoblja velikih sustava koji su čovjeka pojedinca u određenom smislu pošteđjeli donošenja zahtjevnih procjena i odluka, danas je svakome prepušteno da stvori moral sâm za sebe. U takvoj situaciji čovjekovi osobni problemi i pitanja postaju aktualniji i jače ga dotiču u njegovoj egzistencijalnoj pritješnjenosti: smrt, patnja, nesreća, krivnja, ograničenost – sve su to iskustva koja se tiču pojedinaca. Čovjek mora sam za sebe pronaći odgovore na ta pitanja. A za to mu je potrebna pomoć i savjet, jer je nestala do ne tako davno samorazumljiva prisutnost struktura i institucija na koje bi se mogao osloniti u traženju rješenja za svoje egzistencijalne probleme. Socijalna utopija tu ne može dati zadovoljavajući odgovor, a i kršćanska poruka uvelike se ukoričila u biblijsko-dogmatske formule koje modernom čovjeku ne daju razumljive odgovore na pitanja koja postavlja. Pomoć pri oslobođenju kršćanske poruke u prošlom je stoljeću pružila kršćanska filozofija koja se naslanjala na personalističke i egzistencijalističke koncepcije.

I u procesu globalizacije javljaju se novi problemi povezani s nesigurnošću radnog mjesta, sve većim siromaštvom itd. Život se odvija na nekim drugim, višim, svjetskim razinama te postaje nesigurniji za pojedinca koji traži orijentaciju i sigurnost. Obećanja znanosti također vode razočaranjima. Priroda kao da uzvraća udarac čovjeku i tehnici prirodnim katastrofama, zatopljenjem, poplavama. Ne smije se zanemariti ni činjenica da je cijeli svijet zahvaljujući

---

40 Marcel je pokazao da nada pretpostavlja čovjekovu otvorenost za drugoga, za zajednicu. Koliko je pitanje individualizma značajno za suvremenog čovjeka svjedoči i papina rasprava o tome je li i kršćanska nada individualizirana. Usp. BENEDIKT XVI, *Spe salvi*, br. 13-15.

sredstvima komuniciranja postao selo u kojem se u realnom vremenu šire informacije sa svih strana svijeta. Budući pak da je većina vijesti i informacija negativna (terorizam, ratovi, katastrofe), u svijetu se pojačava ozračje straha i ugroženosti. Govori se o apokaliptičnim vremenima.<sup>41</sup> Globalizacija<sup>42</sup> se u isto vrijeme pojavljuje i kao strah i kao nada.

### **Umjesto zaključka – nada**

Svaka filozofska koncepcija nastoji ponuditi vlastitu interpretaciju pitanja i problema s kojima se posve praktično susreće suvremeni čovjek, osobito u pogledu etičkih pitanja: medicinska etika (genska tehnologija), ekonomija, ekologija (globalni problemi zotopljanja, klimatskih promjena, zagađivanja) i globalizacija. Ako se prije nekoliko desetljeća moglo čuti da je filozofija mrtva i beskorisna, onda danas možemo govoriti o određenoj rehabilitaciji filozofije i njene uloge u društvu. To je pak jedan od pokazatelja da se društvo (čovjek) nalazi u određenoj krizi, jer u kriznim razdobljima jača potreba nove orijentacije, a nje nema bez intenzivnijeg promišljanja – to je pak eminentna zadaća filozofije. Tako danas filozofi sjede u raznim etičkim povjerenstvima, pozivaju se kao suradnici u različite radne skupine o pitanjima koja se na bilo koji način tiču čovjeka i njegove budućnosti. Jasno je, nakon svega dosad rečenog, kako ne možemo očekivati da konkretna promišljanja konkretnih filozofa o konkretnim problemima u tim gremijima budu na istoj liniji, čak štoviše, često će biti potpuno suprotna u smislu dva prije spomenuta suprotstavljena tabora.

Želi li filozofija čovjeka usmjeriti prema nadi koja ga neće prevariti i gurnuti u još dublji ponor besmisla, smatramo da je potrebna rehabilitacija filozofije u smislu otvaranja prema transcendentnom, jer je prava nada povezana s transcencijom. Filozofija može pružiti nadu samo ako je otvorena za transcenciju, ako stvarnost i

41 Iz kršćanske perspektive apokalipsa nije prijetnja nego je povezana s nadom, tj. interpretira se pozitivno.

42 Pri tom mislimo na sve segmente života: ekonomski, kulturni, politički i duhovni – iako evidentno prednjači ekonomski vid globalizacije koji se želi nametnuti kao nova nada čovječanstva.

znanje ne reducira u scijentističkoj maniri samo na ono mjerljivo i materijalno iskustveno. Nada je filozofski granični pojam i povezuje se s eshatologijom, spasenjem i povjerenjem. Ona je u isto vrijeme i dragocjeni dar i smetnja. Ne smije ju se miješati s optimizmom, ona se u svom usmjerenju tiče Boga, a ne čovjeka. Kao takva, nada nadilazi mogućnost imanentnog djelovanja s nakanom njezine realizacije i najbolja je zaštita protiv ideologije imanentnog samospasenja čovjeka. Ponuda pozitivnog sadržaja nade uključuje i *kritiku devijacija te otkrivanje opasnosti* koje u globalnom svijetu prijete čovječanstvu ako se globalizacija prepusti ekonomskim kriterijima. Slijedeći primjer filozofa kršćanske provenijencije prošlog stoljeća, pred današnjim filozofima koji promišljaju kroz prizmu kršćanstva stoji zadaća pronalaženja i ponude programa globalizacije duha. Filozofija u tom smislu ima važnu ulogu poveznice između suvremenog čovjeka i kršćanske teologije. Filozofija je sposobna s jedne strane na opće prihvatljiv način eksplicirati egzistencijalnu situaciju današnjeg čovjeka, a s druge strane pomoći teologiji u stvaranju modernom čovjeku razumljivog jezika kao sredstva komunikacije sadržaja kršćanske Nade koji mu je u dogmatskom izričaju nerazumljiv i neprivlačan. Filozofska globalizacija duha tako stvara uvjete mogućnosti globalizacije kršćanske nade. Iskustvo nas uči da taj posao nije nimalo lagan. Filozofija se nikad nije predstavljala u blještavilu, sjaju i bogatstvu – a to je ono prvo što privlači ljudsko oko i ljudsko srce. No i sama činjenica da filozofija čini ma kako mali korak u tom pozitivnom smjeru već je – nadamo se – svjedočanstvo nade koja može unijeti svjetla u – da se poslužimo Marcelovom slikom – tamu čovjekove zarobljenosti.

---

## Is There Hope in the Contemporary Philosophy?

### Summary

After an introductory clarification of terminology, and a definition of the extent of the discussion, the article analyses the recurrence of the idea of hope in the history of philosophy. Starting from the meaning of hope in the Greek antiquity, the perception of hope from the Christian perspective is accentuated, especially in the thought of Thomas Aquinas. In the Middle Ages, in the concept of Joachim da Fiore there is an attempt of perceiving the Christian hope as immanent. Later, following Descartes's cognition-theory change of route, in an understanding of scientific shaped by experiment and mathematics, there is no place for hope, since it exceeds the acceptable methods of cognition. The philosophy of existentialism reassumes the question of hope, in a different perspective. The text will compare two mutually contrary philosophers of existentialism: the Marxist utopist Ernst Bloch and Gabriel Marcel, leaning on the Christian message. In the following section a description is given: an outline of the spiritual situation of the contemporary man in the world suffering the process of globalisation. At the end, the author will sketch the perspective and the task of philosophy in a leadership of the globalisation of the spirit that could be a prerequisite for a globalisation of hope, offered by the Christian message.

**Key words:** hope, philosophy of existentialism, Ernst Bloch, Gabriel Marcel, contemporary man, crisis, utopia, globalisation, philosophy, transcendence.





Darko Gašparović

**NADA U SUVREMENOJ KNJIŽEVNOSTI**

Prof. dr. sc. Darko Gašparović, Filozofski fakultet  
Sveučilišta u Rijeci  
UDK: 141.32 + 82 + 821.164.42-31  
Izvorni znanstveni rad

Tekst propituje pojam i zbiljnost nade kao eshatološke kategorije na odabranim primjerima suvremene književnosti. Agnostička misao i teološka misao sudjeluju u različitu konstituiranju predmeta. Istražuje se nada u egzistencijalizmu Camusa, Kafke i Kierkegaarda. Potom se raščlamba upućuje odnosu poetskoga prema filozofijskom, odnosno znanstvenom diskurzu. Središnja je i jedinstvena pojava u tome Karol Woytiła, papa Ivan Pavao II. U završnome dijelu analizira se tematizacija nade u suvremenoj hrvatskoj književnosti, na primjerima recentnih romana Nedjeljka Fabrijca, Slobodana Novaka, Bogdana Maleševića i Ivana Bakmaza. Zaključna je misao da suvremena književnost kršćanskog nadahnuća nadu smatra jednim od bitnih čimbenika pri prijelazu u eshaton.

**Ključne riječi:** nada, eshaton, evanđeoske kreposti, egzistencijalizam, Bog Otac, Isus Krist, poetski diskurz, povijest i pjesništvo, kršćanska vjera, agnosticizam, suvremeni hrvatski roman.

\* \* \*

**1.0. Postavljanje temelja**

Starohelenska mitska priča kazuje da je vrhovnik Zeus titanu Epimeteju, bratu Prometejevu, stvorio ženu Pandoru i poklonio joj kao vjenčani dar prekrasnu kutiju. Pandora ju jednoga dana iz znatiželje otvori i odmah iz nje izlete sva zla i prošire se diljem svijeta. Kad je preplašena Pandora zaklopila kutiju, na dnu je ostala jedino šćućurena nada.

U tome mitu krije se jedno od bitnih, udesnih pitanja čovječanstva. Moglo bi se raspravljati o začudnoj činjenici da se i ovdje, kao i u starozavjetnoj priči o prvome grijehu, žena vidi kao prijenosnica zla i grijeha u svijet. Sociološka i antropološka tumačenja kako

je riječ o patrijarhalnim društvima koji su ucijepljenu apriorističku tezu o muškarčevoj nadmoći i ženinoj inferiornosti projicirali u sliku presudnoga čina kojim je zlo ušlo u svijet, ovdje nije u središtu zanimanja. Naime, pogledali bismo što se događa s nadom koja je ostala zatvorena u Pandorinoj kutiji. Tko li bi ju mogao osloboditi i uputiti svijetu? Pa i kad bi ju oslobodio, kakvu bi šansu imala ona, slabašna i sićušna kakva se vidi na dnu kutije, suprotstavljena brojnim i moćnim silama Zla? Ipak ju je čovjek odvajkada zazivao u svojoj žudnji za srećom, osobito u sučeljenju s posljednjim stvarima, s bolešću i smrću. Ne kaže li se da nada umire posljednja? I tu se pojavljuje pitanje koje su neiscrpno razmatrali i sveudilj razmatraju teologija, filozofija i pjesništvo: je li moguća nada bez Eshatona?

Agnostička misao u filozofiji i književnosti vazda se trsi dokazati da je moguća čisto ljudska nada, bez Boga. Nada iz razuma i u (znanstvenom) razumu, nada u ljudskoj akciji mijenjanja svijeta, nada u permanentnoj pobuni protiv pravde i nasilja, nada u ostavljenom ljudskom djelu koje nadživljava čovjeka poslije njegova nepovratnog puta u ništavilo. Kako je o tome zborila književnost 20. stoljeća, govorit ćemo kasnije. No upitajmo već sada i ovdje: ne radi li se o paradoksu? Naime, ako je nada uvijek nešto što čovjeka nadmašuje, kako može egzistirati u posljedicama njegova duha, a pogotovo u sferi materijalnosti?

### ***1.1. Ljudsko i Božje u ucjepljenju nade***

Vratimo se pitanju o mogućnosti oslobađanja nade i vraćanja u svijet kao moćne kategorije ne tek projektivnog ideala nego zbiljskoga djelovanja. Ako je po čovjeku zlo ušlo u svijet, onda bi nada koju bi čovjek oslobodio ostala preslaba i bila bi odmah ugušena svevladnim zlom. Morala je, dakle, biti oslobođena Božjom voljom i djelovanjem. No tek kad je taj Bog istodobno i čovjek – a taj se jedinstveni misterij u povijesti dogodio samo jednom i zauvijek, u osobi Isusa Krista - moguće je nadu spustiti i ucijepiti u duhovno središte svemira: u ljudsko srce. Krist je ono biće koje je istodobno čovjeku beskrajno nadmoćno i s njime u svemu istovjetno osim u grijehu, prebivajući u isti mah u vremenitoj povijesti i bezvremenoj

transcendenciji. Naše doba karakterizira nepregledno mnoštvo novih soteriologija, kao da se svi, od političara, filozofa, znanstvenika, vjerskih vođa i stvarnih ili lažnih mistika i proroka trse ponuditi svoje ideje nade i spasenja za čovjeka i čovječanstvo. Sve su one osobito pale na plodno tlo poslije propasti novovjekih utopija, s kojima su potonule i nade u kreiranje budućnosti na temeljima političkih i economicističkih teorija, možda baš stoga jer bijahu, kako bi kazao Nietzsche, „odveć ljudske“. Filozofsku sintezu tog epohalnog razočaranja dao je Nikolaj Berdjajev, kad kaže:

*Historijsko vrijeme rađa iluzije: traženje u prošlosti najboljeg, potpunog, divnog, savršenog (iluzija konzervativizma) ili traženje u budućnosti potpunog savršenstva, dovršenje smisla (iluzija progresa). U sadašnjosti historijsko vrijeme ne osjeća potpunost vremena i traži je u prošlosti i budućnosti... To je sablažnjujuća iluzija povijesti.<sup>1</sup>*

Kad se dogodila deziluzija svih ovih triju dugo obećavajućih teorija nade i spasenja, najprije pojedinačno a potom i kolektivno, nastupio je logično šok nevjerice, izgubljenosti, sve do očaja i beznada. Strahotna je posljedica tog pada u tome da se on zbiva u povijesnoj dimenziji globalizacijski premrežena svijeta kojim vladaju istodobno vidljive i nevidljive sile. Vidljive u izvanjskoj dimenziji političkih i gospodarskih trustova, nevidljive u onim ključnim polugama globalne moći koje možemo prisposodobiti s nepreglednom dubinom ispod sante leda. Tu više nije moguć ni apsurdni čovjek, jer taj u svojoj danas već klasičnoj, egzistencijalističkoj, dimenziji bijaše izdvojen, drugi, stranac, i tako je izgubivši sve u svijetu i za svijet čuvao svoju jedino mu pripadnu apsurdnu slobodu.

## 2.0. Nada u egzistencijalizmu – Camus, Kafka, Kierkegaard

Dotaknusmo točku gdje se pitanje nade prelama preko pjesništva. Zanima nas što je nada u suvremenoj književnosti, kako se ona očituje u raznovrsnim polazištima i ishodima. Sad je mjesto da uz pojam nade uvedemo i ostale dvije evanđeoske kreposti u kršćanskoj

<sup>1</sup> Nikolaj BERDJAJEV, *O čovjekovom ropstvu i slobodi*. Navedeno prema: Ivan DEVČIĆ, *Nada i kriza novovjekih utopija*, u: Riječki teološki časopis, br. 1., Rijeka, 1997., str. 13-40.

teologiji: vjeru i ljubav. Naravno da ćemo paralelno morati razmotriti i njihove opozite – beznađe, nihilizam, ravnodušnost.<sup>2</sup> Ali vazda sa sviješću da se često prelamaju, te gdjekad čak i u onim književnim očitovanjima koja se uobičajeno uzimaju kao najčišći primjeri apsurdna i beznađa zapravo u dubini nalazimo smisao i nadu, isto tako u naizgled očitom bezvjerstvu skrivenu religioznost. Upravo nam o tome govori jedna poprilično zaboravljena ili bar u zaborav potisnuta studija korifeja egzistencijalističke poetike apsurdna Alberta Camusa, o Franzu Kafki.

### **2.1. Albert Camus i Franz Kafka**

Znakovit je naslov studije: *Nada i apsurd u djelu Franza Kafke*.<sup>3</sup> Zaključci do kojih dolazi Camus jesu začudni. Jer odakle nada i vjera u svijetu bez odgovora, u kojemu je čovjek stisnut u posve otuđen krajolik pod praznim nebom, gdje prebiva u svijetu koji ne razumije i koji njega ne razumije, gdje mu jedva, ako još uopće, preostaje nijemi vrisak, prisposodobiv onome sa slavne slike Edvarda Muncha? Sjetimo se, međutim, izreke egzistencijalističkog mislioca Sørenea Kierkegaarda koju Camus ističe kao paradoks egzistencijalističke misli: „*Valja usmrtiti zemaljska nadanja i tako se samo možemo spasiti istinskim nadanjem*“. No otkuda pomisao da djela romanopisaca i filozofa slična nadahnuća, kao što su ona Kafke ili Šestova „*koja su posve okrenuta apsurdnu i njegovim posljedicama, završavaju na koncu u tom golemom vrisku nade*“ (Camus)? To je još moguće razumjeti iz uvida u dovođenje stvari *in extremis*, kad se nužno stigne do ruba nepodnošljive praznine i poznata učinka *horror vacui*, gdje naprosto mora doći jedino Bog da ju ispuni, inače bi se sve strmoglavilo u apsolutno Ništa. Doista, Kafkin je Bog strogi i nemilosrdni skriveni Bog, *Deus absconditus*, Svedržac (Pantokrator), onaj do kojega nikad nije moguće dospjeti premda u svakome trenu životnog puta osjećamo njegovu tešku ruku. U zemaljskoj prispo-

2 Radije kao opozit ljubavi uzimamo ravnodušnost, a ne predvidivo mržnju, ili pak pohlepu, kako se uzima u klasičnih sedam parova kršćanskih kreposti (*Caritas vs. Avaritia*). To stoga jer se čini da ravnodušnost prema bližnjemu u suvremenome svijetu najviše ugrožava i ranjava ljubav kao karitas.

3 Albert CAMUS, *Nada i apsurd u djelu Franza Kafke*, u: *Mit o Sizifu. Pisma jednom njemačkom prijatelju. Govori u Švedskoj*, Zora, Zagreb, 1971., str. 115-127.

bi on je nazočan u liku Oca, a složenu psihologiju i psihoanalizu njihova odnosa izložio je Kafka u svome poznatom pismu.<sup>4</sup> Najjači je osjećaj sina pred ocem osjećaj straha, jer se on uvijek objavljuje kao „*pravi Kafka po snazi, zdravlju, apetitu, jačini glasa, govorljivosti, samozadovoljstvu, nadmoćnosti, izdržljivosti, prisutnosti duha, poznavanju ljudi, izvjesnoj velikodušnosti, dakako i sa svim manama i slabostima koje pripadaju tim odlikama*“.<sup>5</sup> Nije teško u odlikama koje Franz Kafka pripisuje svom biološkom ocu, osim onih čisto bioloških, prepoznati značajke starozavjetnoga Boga Izraela, sastavnice božanstva Jahvina. U Pismu se objavljuje jakim glasom, u obraćanju izabranom narodu govorljiv je, svemu i svima nadmoćan, izdržljiv, posjeduje božansko poznavanje ljudi, velikodušan je kad ga Izrael prepoznaje kao jedinoga i svemožnog Boga.

Zato je logičan zaključak da je Kafkino djelo univerzalnog značaja i duboko religioznog nadahnuća. No Camus ide dalje i tvrdi nešto što je teško razumjeti, a još teže prihvatiti:

*Ja još jedanput vidim da je egzistencijalistička misao, protivno općem mnijenju, stvorena od neizmjerne nade, one iste koja je s primitivnim kršćanstvom i s objavom Kristova rođenja uzbunila stari svijet. (...) Ako su Faust i Don Quijote eminentne kreacije umjetnosti, to je zbog neizmjernih veličina, koje nam pokazuju svojim zemaljskim rukama. Svagda, ipak, stigne trenutak kada se stvaranje ne uzima tragično. Ono se uzima samo ozbiljno. Čovjek se tada bavi nadom.*<sup>6</sup>

Ove su tvrdnje na logičkom planu doista proturječne, jer se ne uviđa kako je moguće ostajući u apsurdnu doseći i živjeti kršćansku nadu, koja je u navedenom slučaju lišena eshatološke dimenzije i time trajno ostaje zarobljena u „*još ne*“, bez „*već sada*“. A bez te dvostrukosti, koja nije linearna ni susljedna, tako da bi prvo bilo neka imaginarna budućnost, a drugo trenutna i prolazna sadašnjost, nego je riječ o vječno treperećem transcendentnom vremenu gdje

4 Franz KAFKA, *Pismo ocu*, u: ISTI, *Pripovijetke*, knjiga druga, Odabrana djela, Zora, Zagreb, 1968. Prema bilješkama Maxa Broda, urednika izvornog izdanja na njemačkom jeziku, Kafka je to pismo napisao u studenome 1919. i nikad ga nije poslao adresatu, a književno je značajno kao najopsežniji piščev pokušaj autobiografije.

5 *Isto*, str. 9.

6 Albert CAMUS, nav. dj.

svoj udio istodobno ima povijesni i fizički trenutak naše zemaljske zauzetosti i metapovijesni i metafizički čas nebeske savršene dovršenosti, nema istinske kršćanske nade, kao ni vjere ni ljubavi.

## 2.2. Isus Krist u Kafke?!

U Kafkinu djelu gotovo da nema spomena o Isusu Kristu, ono čvrsto ostaje u granicama starozavjetnoga Boga Oca, pa time ne bi moglo ni pristići do one vjere i nade koje se krune u kristovskoj ljubavi. Ima, ipak, jedno mjesto u *Procesu* koje daje naslutiti da Kafka časovito otškrinja vrata baš kristovske nade, milosrđa i spasa, i to tek tren prije smrti Josefa K. i kraja romana. To je tren kad Josef K. krajičkom oka, prije nego što ga zakolju bešćutni birokratski službenici nevidljive vlasti, spazi na najvišem katu udaljene zgrade nekog čovjeka.

*Kao kad sijevne svjetlost, tako se brzo tamo otvorilo krilo jednog prozora, neki čovjek, na toj daljini i visini slabašan i majušan, naže se daleko naprijed i još dalje ispruži ruke. Tko je to? Prijatelj? Dobar čovjek? Netko tko ima saučešća? Netko tko želi da pomogne? Je li to pojedinac? Jesu li to svi? Ima li još spasa? Ima li prigovora koji su zaboravljeni?*<sup>7</sup>

Ponovimo pitanja i dopunimo ih hipotetičkim usporednicama. Tko bi mogao biti taj lik obasjan svjetlošću, ispruženih ruku, slabašan i majušan, prijatelj i dobar čovjek, pun sućuti za brata čovjeka u nevolji i pun želje da pomogne? Smijemo li u njemu nazrijeti, *cum grano salis*, jednu od brojnih suvremenih konfiguracija Isusa Krista, koje ga često predstavljaju svedena na ljudsku dimenziju? Na to navodi i relacija *pojedinac – svi*, jer je Krist težio tome da njegova božanska ljubav i nada prijeđe u sve ljude. U tome je najdublji smisao njegova zavjeta što ga ostavi učenicima – da svi budu Jedno. Ne usuđujemo se dalje ulaziti u problem jer ga ne možemo potkrijepiti drugim navodima iz Kafkina djela, kao ni iz dostupne nam literature o Kafki, koja je inače, dakako, nepregledna.

<sup>7</sup> Franz KAFKA, *Proces*, Zora, Zagreb, 1968., str. 181.

### 3.0. Poetski prema filozofijskome i znanstvenome diskurzu

Ovdje nam valja uvesti u odnos značaj poetskoga prema filozofijskome, odnosno znanstvenom diskurzu. Ako je kršćanska nada, zajedno s vjerom i ljubavi jer je od njih nerazlučiva, misterij koji se ne dà do kraja rastumačiti razumskom rasudbom, možda je njenu trajnom dubinskom raz/otkrivanju najbliži i najprimjereniji poetski diskurz. Nije slučajno da sv. Pavao, kad prelazi na tumačenje triju evanđeoskih kreposti, prelijeva svoj govor u stih, s veličanstvenim i nenadmašnim vrhuncem u *Hvalospjevu ljubavi (Prva Kor, 13, 1-13)*. Pjesništvo je od svoga iskona, što će reći u svojoj biti, lišeno okova logike, ono jest najslobodniji izraz čovjekova uma i srca, zato i može uranjati u otajstvena i mistična područja Božjeg duha koji ljudima govori putem Duha Svetoga. O tome svjedoči i teologija. Navodim misao Marijana Jurčevića:

*Mogli bismo ipak reći, iako je govor kršćanske nade poetsko simboličan, to nije mana niti nedostatak u odnosu na znanstveni govor. To je govor koji je jedino prikladan za izricanje nepoznate budućnosti, pa se njegova istina zaodijeva bilo u umjetnost bilo u obećanje. A rekao bi Karl Rahner, „poetika je pretpostavka kršćanstvu“. „Govor kršćanske nade je govor sanjalaca, ali nije san nego simbol“, kaže Gaston Bachelard u djelu *La poétique de la rêverie*“.<sup>8</sup>*

Nije li, da još potkrijepimo ovu misao o značenju poetskoga diskurza u približavanju temeljnim eshatološkim pojmovima kršćanstva, papa Ivan Pavao II., i sâm pjesnik i umjetnik, za bitan prodor u srce življenja kršćanstva uporabio metaforu: *Prijeći prag nade?! I navještajući ustrajno cijeloga života novu zemlju i Novi Jeruzalem, poetski nadahnuto, ispjevao i ovo:*

*Učeći se novoj nadi, idemo kroz ovo vrijeme prema novoj zemlji. I uznosimo te, davna zemljo, k'o plod ljubavi naraštaja koja je nadrasla mržnju.*

*(Misleći domovinu, vraćam se prema stablu, Kraków, 1974.)<sup>9</sup>*

8 Marijan JURČEVIĆ, *Nada i eshaton. Čekanje lica Gospodnjeg ili čekanje Godota?*, u: Riječki teološki časopis, god. 5, br. 1, Rijeka, 1997., str. 103-124.

9 Karol WOJTYLA, *Poezija, drame, eseji*, preveo Milivoj Slaviček, Globus, Zagreb, 1984.

Opet se reaktualizira relacija povijesti i pjesništva. Pjesništvo je prema povijesti ono nadilazeće, jer nije ukotvljeno u *uistinu* dogođeno nego u ono moguće, zamišljeno, ispjevano, još nedogođeno.<sup>10</sup> A i nada je uvijek ono moguće i zamišljeno, ono nikad ostvareno, a ipak neprestance titrajuće, pa je samo stoga kršćaninu moguće nadati se i protiv svake nade. Ovaj se paradoks slaže s mišlju sv. Pavla da ono što prigriše kršćani kao svoj put, nadu i spas, križ Kristov, za svijet jest ludost i sablazan. Nije mu dalek Kierkegaard, kad u svome beskompromisnom i radikalnom obračunu s institucionaliziranim i birokratiziranim kršćanstvom traži da se kršćanin vrati izvornim i bezuvjetnim vrednotama koje nam je predao vječito suvremeni Krist, a ne vremeniti povijesni Isus. To znači poniziti se do neznatnosti kao Krist i prihvatiti patnju kao Krist. Zar nije sve to najdublje izraženo u poetskim vizijama najvećih mistika kakvi su, primjerice Hildegarde von Bingen, Terezija Avilska ili sveti Ivan od Križa? Istodobno biti svetac i mistik i pjesnik nipošto nije iznimka, dapače, pokazuje nam to cijela povijest kršćanstva.

### 3.1.

Znakovito se to ponovno potvrđuje i dokazuje na kraju drugoga tisućljeća u koje nas je uveo Papa pjesnik i umjetnik. Njegov je veličanstveni pastirski hod poviješću suvremenog čovječanstva simbolično završio pjesmom, *Rimskim triptihom*, a cijelo mu djelo moćno uspostavlja nepobjedivu snagu vjere, nade i ljubavi nad očajem, beznađem i ravnodušnošću svijeta. Upravo se Nada tu pojavljuje kao neuništivi znak Eshatona, ona kao i ljubav pobjeđuje smrt i gradi put u život vječni. Nada je bitna pratiteljica u Prelasku, kako to divno kaže Ivan Pavao II. u četvrtome dijelu svojih poetskih *Razmatranja o smrti*, koji ima naslov *Nada koja nadilazi kraj*:

*Nada se pravodobno javlja sa svih mjesta  
koja su podložna smrti –  
nada je njenom protutežom,  
u njoj svijet kojim umire nanovo otkriva svoj život  
(...)*

<sup>10</sup> Ovako Kierkegaard parafrazira Aristotela, tj. njegov slavni *Peri poietikēs tēkhnes*. Vidi: Søren KIERKEGAARD, *Vježbanje u kršćanstvu*, Verbum, Split, 2007., str. 62-63.



*I tako sam upisan u Tebe nadom.  
Ne mogu postojat' bez Tebe –  
to što svoje „ja“ stavljam iznad smrti  
i otimam ga tlu uništenja.<sup>11</sup>*

U dugoj listi pjesnika katoličkog nadahnuća u europskome pjesništvu 20. stoljeća Karol Wojtyła jedinstven je već samom činjenicom da je u njegovoj osobi združen teolog, filozof, pjesnik i vrhovni pastir Crkve u najburnijoj epohi suvremene povijesti, što se na osobit način očitovalo u jedinstvu veličajnog Djela u kojemu je poezija tek manji, no nikako ne i zanemariv, dio.

#### **4.0. Tematizacija nade u suvremenoj hrvatskoj književnosti**

Preostaje nam ukratko ocrtati načine tematiziranja nade u recentnoj hrvatskoj književnosti. Razumljivo da je u raspoloživim okvirima nemoguće dati makar i najsazetiji cjelovit prikaz, stoga ćemo se ograničiti na analitičke natuknice o četirima romanima koji su se pojavili u posljednjih pet godina.

Prvi je *Triameron* Nedjeljka Fabrija (2002.), drugi *Pristajanje* Slobodana Novaka (2005.), treći *Dva svjedoka* Bogdana Maleševića (2006.) i četvrti *Job* Ivana Bakmaza (2006.). Zgodna je pri tome idejna i svjetonazorna razdjelnica među navedenim piscima: dvojica su (Fabrio i Novak) suvremeni klasici hrvatske književnosti i agnostici, a druga su dvojica (Malešević i Bakmaz) izvan glavnih tokova i katolički intelektualci. Takvo njihovo opredjeljenje, dakako, utječe i na njihov odnos prema pitanjima sudbine čovjeka u današnjemu svijetu, njegove prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.

##### **4.1. Nedjeljko Fabrio**

U završnome je dijelu *Jadranske trilogije* – tvore ju *Vježbanje života*, *Berenikina kosa* i *Triameron* - koju je pisao (s prekidima) dvadesetak godina, Nedjeljko Fabrio, kao uostalom i u cijeloj trilogiji, prvenstveno zaokupljen poviješću i zlohudom sudbom koju ona donosi čovjeku. Stoga se njegovi junaci malo ili nikako ne bave

<sup>11</sup> Karol WOJTYŁA, nav. dj.

metafizikom i eshatologijom. Kao da za njih od muke u koju ih baca povijest (a ona je, kaže Fabrio, i učestalo ponavlja „ludilo, jalovost i smrt“) naprosto nemaju vremena. Oni žive i umiru u neumitnu lancu cikličkoga reda i generacijskih smjenjivanja, i samo u ostvarenim, još češće neostvarenim, ljubavima na zemlji ostavljaju neki trag. Povijest muke i smrti na našim prostorima trajni je kronotop Fabrijeva romanesknog svijeta, i malo u njemu ostaje mjesta za vjeru i nadu. Zato su mu religiozne i religiološke preokupacije usputne, utkane u tkivo povijesti i života.<sup>12</sup> U *Triameronu*, koji podnaslovljuje kao *Roman einer kroatischen Passion*, među hrvatskim protagonistima nema nijednog istinskog vjernika, ali se zato pojavljuje epizodni lik medicinske sestre Japanke Michiko koja službuje u stockholmskoj psihijatrijskoj klinici i uvjerena je šintoistica. Upravo će ona, iz svoje duboke vjere Dalekoga istoka, uspjeti osjetiti nesretnog Andreja Grimanija, i pružiti mu tračak ljubavi koje je bio lišen od svih, pa i svojih roditelja. U općoj kataklizmi na kraju romana ona je „*trpe-ljivo, daleko gore na sjeveru svijeta, dopuštala da joj se ptičurina zalijeće u istočnjački izazovnu crnu kosu, da je čerupa, ranjava, bila je prignuta, ispruženih i međusobno priljubljenih dlanova, i u tom položaju, oborene glave, obavljala norito, upućen kamiju njene bolnice.*“<sup>13</sup>

Međutim, u poetskim proplamsajima kao kontrapunktima krutoj povijesnopolitičkoj zbilji izbija metafizičko i eshatološko. To je osobito razvidno u završecima snažnog simboličkog i epifanijskoga naboja. Tako se nad umirućim Vronskim, koji je iz Tolstojeva romana genijalnom piščevom dosjetkom dolutao u hrvatski Domovinski rat 1991., u minskome polju kod Vukovara otvori „*lice Anino, kojega je bilo puno nebo, pa se čarolijom pretvori u krajnje blještavilo, i*

12 Drago ŠIMUNDŽA, *Bog u djelima hrvatskih pisaca*, svezak drugi, Matica hrvatska, Zagreb, XXV., str. 710. Zaustavljajući se na historijskom pregledu i religioznim aspektima Fabrijevih romana, moramo spomenuti da nijedan od njih ne obrađuje religioznu tematiku. To im nije literarni predmet. Predmet im je povijest i život. S tog gledišta, u analizi društvenih zbivanja i ljudskih sudbina, povremeno zastaju i na religioznoj motivici. Kao na komponenti života. Više povijesno izvanjski, negoli iznutra, psihosociološki i teološki. Katkad s pokojom uzrečicom, frazom ili izrekom, katkad, u kontekstu osnovne naracije, s ponekim značajnijim vjerskim motivom ili ateističkim podatkom. Bez ikakvih rasprava, prijepora i analiza.

13 Nedjeljko FABRIO, *Triameron*. Roman einer kroatischen Passion. Treći dio *Jadranske duologije*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 2002., str. 358.

on ugleda gdje se u svojoj svojoj veličanstvenosti rađa ljekovito novo mlado sunce, otkupiteljsko i pravično, komu uzgor zajedno s njim sve stremi“.<sup>14</sup> U *Berenikinoj kosi* (1989.), tom romanu-fugi, to je more (odzrcaljeno nebo) koje u se primi izgnane ljubavnike, još jedne od bezbrojnih žrtava ideološkog ludila kao paradigme povijesti 20. stoljeća, a jedno ljudsko tragično stanje – izgnanstvo – prihvaća se spokojno, kao „jedina stalna vječnost“. To je, napokon, ono apokaliptično nebo u finalu *Triemerona*:

„beskrajno, s kraja na kraj svijeta, vedro kao riblje oko  
i na njemu sjeknulo sunce, zajedničko“.<sup>15</sup>

I sve bi to završilo u ozračju agnostičkog humanizma da *Jadranska trilogija* ne završava evandeoskim zazivom pjesnikova alter ega Lucijana. *Dona nobis pacem*. Mistika svjetlosti, epifanija koja naizgled neočekivano probija u povijesni i svakodnevni tmurni kontekst svijeta Fabrijevih romana, simbolično je poantirana jedinstvenim kršćanskim, ali i općehumanim zazivom iz misne liturgijske formule *Agnus Dei qui tollis peccata mundi... – Dona nobis pacem*. To nas vodi zaključku da se Fabrio kroz sve muke, ludila, tmine i smrti koje vijore povijesnim svijetom njegovih romana probio, na kraju puta, do mistične svjetlosti. A to znači da mu je „cilj u sva četiri romana u biti isti, human i poticajan: mir i sigurnost u snošljivosti i slobodi.“<sup>16</sup> Pridodamo li tome metafizički trijumf ljubavi i transcendentne nade u smrtima glavnih junaka *Berenikine kose* i *Smrti Vronskog*, moramo zaključiti da je Fabrio, nasuprot brojnim suprotnim indikacijama, u biti pisac koji promiče kreposti Ljubavi, Vjere i Nade.

#### 4.2. Slobodan Novak

U osobi i djelu Slobodana Novaka možda su najjače danas u hrvatskoj književnoj riječi izražene teške moralne dvojbe suvremenog čovjeka. Sâm se u autobiografskim *Digresijama*,<sup>17</sup> pa proširenim

14 Nedjeljko FABRIO, *Smrt Vronskog*. Deveti dio „Ane Karenjine“ Lava Nikolajeviča Tolstoja. Romanzetto alla russa, Mladost/Durieux – NZMH, Zagreb, 1994., str. 139.

15 Nedjeljko FABRIO, *Triemerona*, nav. dj., str. 377.

16 Drago ŠIMUNDŽA, *Bog u djelima hrvatskih pisaca*, nav. dj., str. 754.

17 Slobodan NOVAK, *Digresije*, Jelena Hekman (ur.), Matica hrvatska, Zagreb, 2001.

*Protimbama*<sup>18</sup> označio agnostikom. No poslije pomna proučavanja njegova djela, Drago Šimundža ga točno i pronicljivo naziva ateističkim skeptikom i nemirnim agnostikom, ateistom koji to možda i nije jer je odviše kriptoreligiozan.<sup>19</sup>

U svome posljednjem romanu *Pristajanje*, svojevrsnom drugom dijelu remek-djela *Mirisi, zlato i tamjan*, Novak se posve prikučio strašnom licu ništavila. Minuciozno crnohumorno, intelektualno pretraživanje perverzne psihofizičke sudbine politikom zgažena čovjeka u *Mirisima, zlatu i tamjanu* ispisano je kao bezizlazan krug omeđen fatalno točnim beskonačnim ponavljanjem osamnaestodnevnice Madonine stolice. Postoji u romanu jedna paradigmatička rečenica koju izgovara Mali u jednom od svojih solilokvija:

*Meni, kad umrem, neka se postavi na grob crvena petokraka zvijezda razapeta na crni križ. Znamenja moga mučeništva i tlake.*<sup>20</sup>

Iako u biti samotnjak zatočen na otoku, Mali ipak nije i sâm. Oko njega se kreću osobe njegova malog i skućena svijeta: supruga Draga, čudakinja Erminija, doktor, navrati poštar i dvaput godišnje o blagdanima bivši kmet Madone Markantunove. A nad njim kao trajan fatum – Madona. Polazeći od zasada Girardove i Gansove generativne antropologije, Antun Pavešković razvio je analizu mitske žrtvovne dimenzije Novakova romana oličene u liku Madone.<sup>21</sup> Poslije nepovratna gubitka modela mimetičke žudnje u kršćanstvu i komunizmu, pošto je „totalitarnost ubila mogućnost svake težnje“, pa kad u ugasloj duši nema više ničega doli cinizma – ali od cinizma se ne može živjeti – zaključak je strašan, ali neminovan:

*Preostaje, dakle, Madona – kao cilj i kao svrha.*<sup>22</sup>

Iz posvemašnjeg mraka, beznađa i ništavila Maloga, paradoksalno, spašava upravo Madona, njezin ritam koji, čini se nikad neće prestati, daje smisao njegovu nesretnom životu, jamči mu neku čudnu vječnost koja se, gle, u konačnici i ostvaruje u njegovoj mašti.

18 Slobodan NOVAK, *Protimbe*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2003.

19 Drago ŠIMUNDŽA, *Bog u djelima hrvatskih pisaca. /Vjera i nevjera u hrvatskoj književnosti 20. stoljeća/, svezak drugi*, Matica hrvatska, Zagreb, 2005.

20 Slobodan NOVAK, *Mirisi, zlato i tamjan*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 143.

21 Antun PAVEŠKOVIĆ, *Razgovor uvodni o pretpostavkama za tumačenje Novakovih Mirisa...*, u: *Republika*, br. 9, rujan 2006., DHK i Školska knjiga d.d., Zagreb, 2006., str. 44-52.

22 *Isto*, str. 49 i dalje.

*Kao golubica od soli samo sam malo prolepršao eterom, i evo me na rajskoj balustradi gdje su se srele prošlost i sadašnjost. Neka-dašnja Madona i sadašnja Draga stoje u zboru djevice. Budućnost prazno i beznadno ječi od pozlaćenih salonitnih fanfara. U rajju smo. I to je sada vječnost.*<sup>23</sup>

Dok je u *Mirisima, zlatu i tamjanu* intelektualnim zorom uro-  
nio u razdoblje pedesetih i šezdesetih godina prošloga stoljeća, u  
kratkom romanu *Pristajanje*, umalo četiri desetljeća kasnije, pisac  
svojim tipičnim oporim humorom začinjnim cinizmom ispisuje  
osobeno autorsko viđenje prevratnog doba u novijoj hrvatskoj po-  
vijesti, ograničivši se na sam njegov početak: od kraja siječnja do  
sredine svibnja 1990. godine.<sup>24</sup> Madone, Drage i Erminije više nema,  
Novakov junak sad je potpuno usamljen, premda komunicira s oko-  
linom. Poslije peripetija koje donosi nova politička zbilja, i raspri  
s bivšim jugooficirom kojega zove Generalom, zbiva se izlazak u  
konačno ništavilo. Evo kako.

Za razliku od Kafkinih (anti)junaka koji zauvijek ostaju pred  
vratima, Novakov Gospar izlazi kroz vrata koja vode u drugi svijet.  
Ključna je ideja: *Ne poći drugamo, nego biti drugdje. Drugi i druk-  
čiji. Među drukčijima.* U Novaka otputovati uvijek znači otploviti.  
Za razliku od ranijih, ovaj je put to isplavlavanje na tamnu pučinu  
bez povratka i pristajanja. Tako Barbina brodica iz *Izgubljenog zavi-  
čaja*<sup>25</sup> postaje na kraju puta metafizičkim plovilom koje plovi u mrak  
ništavila, tonući u beskraj tame bez kopna i svjetla. Javlja se i Glas,  
ali on je sad obestjelesen, no u Novakovu dosljedno agnostičkom  
sustavu to nije glas Boga već sablasnog, bezličnog „Onog“ koje se  
trajno nadvija nad sudbom čovjeka i čovječanstva.<sup>26</sup>

23 Slobodan NOVAK, nav. dj., str. 289.

24 Valja dodati da je na temelju romana autor napisao i dramu koju je pod naslovom *Crvena razdjel-  
nica* objavio u časopisu Forum, god. XXXXV., knj. LXXVII., br. 4-6, Zagreb, 2006.

25 Ta Novakova nostalgično-prisjećajna proza o vlastitome djetinjstvu prvi je put objavljena u Kru-  
govima br. 7-8 godine 1954.

26 Zamišljen nad problemom tko pokreće svijet grotesknog, njemački je književni znanstvenik Wolf-  
gang Kayser prije pola stoljeća proumio ovo: *Grotesknost je oblikovanje onog „Onog“, sablasna  
„Onog“ (spukhaften „Es“) što ga je Annan odredio trećim značenjem bezličnog (uz psihološko  
– radije me – i kozmičko – kiši sijeva).* (Wolfgang KAYSER, *Das Groteske – seine Gestaltung in  
Malerei und Dichtung*, Oldenburg, 1957., str. 137.)

U toj oniričnoj plovidbi u mrak ništavila, u uplovljavanju u beskraj tame gdje redom nestaju svi instrumenti, azimuti i koordinate, bez kopna i svjetla, ipak možda kao davno zaboravljen i napušten rekvizitarij iz najranijega djetinjstva, svjetlomrcaju nedohvatne i nestvarne danteovske zvijezde.

Započevši davno sa „**zašto?**“, Novak se u svome oporučnom tekstu još pita samo „**kako?**“. Bačen(i) zavazda na tu „ukletu plutaću ljusku“, koja može biti jednako metaforom domovine kao i svijeta, ostaje još, na kraju i konačno, samo pitanje *Kako sretno potonuti?*

Novakova je proza, s (vjerojatnim) okončanjem u *Pristajanju*, vrhunska umjetnost riječi koja svojim, gdjegdje doduše umalo vedrim, dosljednim agnostičkim stajalištem koje nerijetko prelazi u cinizam, otklanja svaku nadu. Na svijet koji je kreirao gotovo da bi se mogao staviti glasoviti Danteov natpis: *Lasciate ogni speranza voi che entrate*.

#### 4.3. Bogdan Malešević

Roman *Dva svjedoka* Bogdana Maleševića po žanru je eshatološki roman koji se oslanja na mnoga slična djela u recentnoj svjetskoj književnosti.<sup>27</sup> Posljednjih godina svjedoci smo prave poplave romana o „posljednjim vremenima“, a među njima je s kršćanskoga motrišta svakako najznačajniji onaj Michela O'Briena identična naslova. U vrlo opsežnom djelu (822 stranice) Malešević se upušta u traženje uzdignuća čovječanstva prema nadolazećem Novom Jeruzalemu, kroz prizmu tumačenja događaja na Balkanu i u Hrvatskoj od početka 21. stoljeća do danas. Knjiga je posvećena carigradskome patrijarhu Bartolomeju I. i papi Benediktu XVI. kao nasljednicima svetoga Andrije i svetoga Petra, dvama živim svjedocima eshatološke Crkve, napokon „i njegovoj i našoj zvijezdi, *Zvijezdi Židova, Zvijezdi svih ljudi koji... vjeruju. Zvijezdi Ivana Pavla II.*“<sup>28</sup>

Maleševićeva ekumena otvara se u punini i židovstvu. Glavni junak, Dimitrije, putuje od Atosa, preko Aje Sofije i Patmosa do

27 Bogdan MALEŠEVIĆ, *Dva svjedoka*. Roman o Balkanu u posljednjim vremenima, Biblioteka Dva srca, Bauer grupa d.o.o., Zagreb, 2006.

28 *Isto*.

Lovčena gdje prima poslanicu iz Jeruzalema o konačnome eshatološkom sjedinjenju židovstva i kršćanstva od prekrasnog mladog čovjeka, zapravo anđela, po imenu Esdrael. Roman u cjelini izražava duh ideje žuđenog spajanja zapadnoga i istočnog kršćanstva u jednu Crkvu Kristovu. To je ljudski aspekt Danteove vizije Dvaju Orlova u Raju,<sup>29</sup> koje autor detaljno obrazlaže u 8. poglavlju pod naslovom *Danteova sveta ptica*.<sup>30</sup> Ujedno je to i literarno prevođenje ideje Ivana Pavla II. o kršćanstvu koje može slobodno i u punini disati samo punim plućima.

Autor je žestok kritičar Europske unije koja odbacuje kršćanske korijene i koja u konačnici smjera ustoličenju Antikrista. Uzbudljiva priča o planetarnoj zavjeri masonstva, čiji je simbol Piramida i koja poslije smrti prvoga Predsjednika osobitom žestinom udara na Hrvatsku kao jedno od srca katoličanstva, obiluje fikcionalnim elementima, ali je glavna ideja ponad te fabularne gradbe ipak izlazak u eshaton koji je simboliziran, kao i u Dantea, zvijezdama. U viziji neposredne budućnosti, nekoliko godina poslije ubojstva brata Rogera, rimski Papa i carigradski Patrijarh bivaju ubijeni, predsjednik Unije govori na prepunom stadionu, preostala Crkva sprema se za nove katakombe, a fra Mijo i sveštenik Metodije, Hrvat i Crnogorac, kao neki novovjekci Dante i Vergilije, izlaze gledati zvijezde.

Malešević se iznimno akribično služi mnogim proročkim vizijama o dolasku Antikrista iz 19. i 20. stoljeća i time potkrepljuje svoju fikcionalnost. Kako bilo, nadu za čovječanstvo u golemoj krizi koja je uvelike na djelu vidi jedino u eshatonu.

#### 4.4. Ivan Bakmaz

Ivan Bakmaz već četrdesetak godina u svojim dramama tka osobenu nit kršćanski nadahnute književne riječi. Njegovi *Biblijski prizori*<sup>31</sup> transfiguriraju starozavjetne i novozavjetne priče, a koma-

29 Orao se prvi put spominje u šestom pjevanju *Raja*, a kao važan motiv javlja u osamnaestom pjevanju, kao simbol Monarhije, odnosno Božje vladavine na Zemlji. Ključnu ulogu ima u devetnaestom i potom dvadesetom pjevanju kao oblik u kojemu se sjedinjuju sve blažene duše, a time simbolizira i jedinstvo Crkve. (Vidi: Dante Alighieri, *Božanstvena komedija*, preveli Mihovil Kombol i Mate Maras (Raj XVIII-XXXIII), Biblioteka Jutarnjeg lista. Globus media d.o.o., Zagreb, 2004.)

30 Bogdan MALEŠEVIĆ, nav. dj., str. 439-534.

31 Ivan BAKMAZ, *Biblijski prizori*. Drame, Alfa d.d., Zagreb, 1998.

dom *Stepinac – glas u pustinji* (1993.) postavio je, štoviše, uzorit obrazac nove hrvatske teodrame.

U svome nedavno objavljenom prvom romanu *Job* Bakmaz radnju smješta u kontekst suvremenog, štoviše aktualnog vremena, koje započinje rušenjem Berlinskog zida (veliki pad svjetovnih utopija), potom prelazi na analizu postupnog rušenja ideala i konačne deziluzije, na osoben način pristupa tematiziranju Domovinskog rata, pa uranja u problematiku poslijeratne hrvatske zbilje koju karakterizira sve jača agresivnost kulture smrti, ali i potraga za autentičnim životom „*koji bijaše kod Oca i koji se nama očitovao*“. Bakmazov se hrvatski Job, kao i njegov starozavjetni imenjак, muči pitanjima patnje i zla, upušta se u solilokvije upućene Bogu, ustraje na putu pravednosti te ga zbog toga napuštaju sin i prijatelji, konačno ga napušta i sama Pravednost, pa mu se čini da ga je i Bog napustio. U središtu radnje nalazi se njegov sin Oskar koji je uhvaćen u mreže tajne Agencije za ometanje života, kojom iz pozadine upravljaju neznani gospodari kaosa i rata na prostorima bivše Jugoslavije u krvavom procesu njezina raspada i kasnije, sve do danas. Velike i vječne teme dobra i zla, rata i mira, ljubavi i mržnje, nade i očaja prepleću se uglavnom uporabom stilske mikrostrukture alegoreze, što Bakmazov roman izrazito suvremene tematike spaja s drevnom tradicijom kršćanske književnosti. Za razliku od mnogih današnjih pisaca koji daju pesimističnu i čak ciničnu sliku svijeta i njegovih perspektiva, Bakmazovo djelo zrači optimizmom i nadom. Da bi proveo ideju o mogućnosti pobjede Božjih ljudi protiv sluga Zloga, on u završnici i tvarno uvodi Isusa kao jedinu konkretnu snagu u svijetu koja može iscijeliti neiscjeljivo, pomiriti nepomirljivo, privesti izgubljenog sina ocu i preobratiti grešna čovjeka. Predajući zajedno s Jobom sve u ruke Bogu, no ujedno uzvisivši ulog pravednika u općem spasenju, Bakmaz ovako apologetski završava djelo:

*Jedino Bog znade koliko je bezbožnika svoj put ostavilo, a zlikovaca naume svoje nije ostvarilo, samo zahvaljujući Jobovim molitvama i posvećenju.*

*Samo Bog znade koliko je zadanih situacija u zadnji čas skrenulo od zla prema dobru.*



*Jedino Bog može znati koliko je događaja, koji se već zakotrljaše prema tragičnom ishodu, zaustavljeno i preusmjereno prema sretnom ishodu.*

*Jedino Bog znade koliko Niniva nije razoreno samo zahvaljujući Jobovom posvećenju.*

*I koliki su Jobovi po molitvama spašeni od vječne smrti.<sup>32</sup>*

Taj osobit roman posvjedočuje, umjetnički snažno i ljudski iskreno, nepatvorenu kršćansku vjeru i nadu koje Ivan Bakmaz dosljedno pronosi i svojim svekolikim dramskim djelom.

## **5. Zaključak**

Zaključno bismo mogli reći ovako. Nada kao ideja, pojam ili vazda žuđena budućnosna projekcija čovjeka, u kršćanskoj je svjetonazoru nerazdvojivo spojena s vjerom i ljubavlju. Bez njih ona je neostvariva, pa se u zamislama agnostičke, osobito pak ateističke provenijencije zaustavlja na granici povijesnoga, dakle ograničena i uvjetovanog polja bez mogućnosti prijelaza, a to znači onemogućena u svojoj biti: prebivanja u sferi vječnosti. Suvremena ju književnost, koja s kršćanskoga stajališta umjetničkom fikcionalnošću propituje ideju i stvarnosnu nazočnost nade, neminovno vidi i umjetnički svjedoči kao jedan od bitnih čimbenika pri prijelazu u eshaton kome sve ljudsko imanentno stremi.

---

<sup>32</sup> Ivan BAKMAZ, *Job*, Književni krug, Split, 2006, str. 390.

---

## HOPE IN THE CONTEMPORARY LITERATURE

### SUMMARY

In this discourse author examines a notion and reality of hope as eschatological category, with selected examples from contemporary literature. Agnostical and theological idea have different constitution of this matter. The first interest is to see how the hope is announced in the existentialism of Camus, Kafka and Kierkegaard. Then the analyse goes to the relations of poetic discourse according to the philosophical and scientific discourses. The central and unique person in this matter is Karol Wojtyła, Pope John Paul II. - theologian, philosopher, poet and supreme priest. Final part is dedicated to the analysis of hope's topics in the contemporary Croatian literature, with examples of four quite recent novels: *Triameron* of Nedjeljko Fabrio (2003), *Pristajanje* (Putting to Shore) of Slobodan Novak (2004), *Dva svjedoka* /Two witnesses/ of Bogdan Malešević (2006) and *Job* of Ivan Bakmaz (2006). The conclusive idea is that contemporary Christian literature found hope as one of essential transitional factors to Eshaton.

**Key words:** hope, eshaton, Gospel's virtues, existentialism, God Father, Jesus Christ, poetic discourse, history and poetry, Christian faith, agnosticism, contemporary Croatian novel.

Josip Grbac

**NADA U EUROPI BEZ BOGA**

Izv. prof. dr. sc. Josip Grbac, Teologija u Rijeci

UDK: 241.51 [261.7 + 316.7 + 172] (4)

Izvorni znanstveni rad

Autor polazi od činjenice da se Europa u nekom smislu odrekla Boga i svojih kršćanskih korijena. Ovo je negativna pretpostavka kada govorimo o doprinosu koji bi kršćani svojim govorom o nadi mogli dati modernoj Europi. Europa je doživjela brojne prevarene i izigrane nade, pogotovo iz tri smjera: prosvjetiteljstva, pokušaja stvaranja besklasnog društva te bezgranične vjere u mogućnosti čovjekova napretka. U ovakvoj Europi potrebni su neki ključni elementi kršćanske nade: svijest da će čovjekovi napori uvijek ostati nedostadni te nikada nisu razlog za očaj, veličina čovjeka bez obzira na ostvarena djela, univerzalni humanizam koji postaje važan pogotovo u graničnim situacijama. Kršćani svojom porukom o nadi mogu Europi pomoći nekim sadržajima koji su izravna posljedica kršćanske nade, ali mogu djelovati kao sredstva ozdravljenja Europe: naglašavanjem osobne odgovornosti čovjeka, jasnijim definiranjem ljudskoga dostojanstva, stvaranjem svojevrstne kulture sjećanja, uspostavljanjem istinske tolerancije, unošenjem elemenata kršćanskog optimizama u javni život, naglašavanjem važnosti ne samo utilitarističke nego i ontološke solidarnosti.

**Ključne riječi:** kršćanska nada, osobna odgovornost, ljudsko dostojanstvo, kultura sjećanja, tolerancija, ontološka solidarnost.

\* \* \*

Prije 2000 godina prvi su misionari, poput sv. Pavla i mnogih drugih, po prvi put dotaknuli Europu. Svojom porukom i djelovanjem unijeli su u Europu ne samo zasade vjere nego i temelje kulture i civilizacije na kojima Europa još i danas počiva. Ovi su temelji izraženi sustavom vrijednosti. Taj je sustav, međutim, doživio duboke promjene u postmodernoj Europi. Subjektivizam, otklon od bilo kakve navezanosti na transcendenciju, relativizam, svojevrstna «kultura prolaznoga», sve ove dimenzije modernog europskog društva

ne samo što svjedoče o krizi vrednota, o nejasnoći ljestvica i prioriteta, nego, što je još važnije, svjedoče o krizi čovjekova odnosa prema vrednotama.<sup>1</sup> Radi se o nesposobnosti ili nevoljkosti modernoga čovjeka - Europljanina da neke temeljne vrednote doživljava kao obvezatne, da ih obdržava na duže vrijeme, da u njima vidi bilo kakav smisao. Takav odnos čovjeka prema vrednotama nužno rađa beznade i apatiju. Kakav temelj može imati nada ako je sve efemerno i tako prolazno? Čemu nada ako se sve odvija na horizontalnoj liniji života, a vertikalna ne postoji? Kakav sadržaj može imati nekakva nada ako ne postoji nikakav autoritet koji će biti jamac da nada nije uzaludna?

Kako kršćanska vjera može danas pomoći ljudima u njihovim očekivanjima i nadanjima, ali i nesigurnostima i strahovima kada se suočavaju s mislima o vlastitoj budućnosti? U kakvu slobodu ulazimo mi u budućoj Europi: u slobodu koja je iznjedrila relativizam i razne oblike subkulture ili u slobodu koju Sv. pismo obećava djeci Božjoj? Povijest Europe ponovno je otvorena. Kakvu će ulogu u tome odigrati kršćanstvo? U čemu će se ova uloga sastojati? Poučan je natpis na aerodromu u Frankfurtu: «Da bi za Vas nebo ostalo otvoreno, imamo mi još puno posla na zemlji. Vaša Lufthansa». Iako su sekularizacija i prosvjetiteljstvo smatrani grobovima kršćanske vjere, čini se da se danas kršćanska vjera nalazi u povoljnijoj poziciji u odnosu na ova dva fenomena nego što je bila jučer. U odnosu na sekularizaciju zato što je neograničena vjera u razvoj i progres doživjela neuspjeh, a u odnosu na prosvjetiteljstvo stoga jer je ono zaslužno da su se neke vrijednosti, kao što su sloboda, solidarnost i tolerancija, probile u svjetovnu stvarnost. No čini se opravdan racionalni zaključak kako je zapadna Europa u opasnosti da se uguši od prevelike slobode. Je li razlog tome što je moderan Europljanin izgubio sve vizije, pogotovo viziju kraljevstva Božjega?

Čini se da se kršćanstvo na prostorima Europe suočava s određenim ekstremnim cinizmom koji navire iz teza filozofa Petera Sloterdijka,<sup>2</sup> a koji zaključuje kako kršćanstvo nije uspjelo promijeniti

1 Usp. Nikola DOGAN, Vrijednosti u suvremenoj Europi, u: S. BALOBAN, G. ČRPIĆ, (ur.), *Hrvatska na putu europskih integracija*, Zagreb, 2004., str. 49-83.

2 Usp. Peter SLOTERDIJK, *Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M. (Insel), 2007.

čovjeka na bolje, pa je stoga legitimno prijeći na produciranje novoga čovjeka, npr. putem kloniranja. Kršćanska vjera trebala bi imati snage ovim tezama suprotstaviti vlastiti navještaj kršćanske poruke nade, i to upravo stoga jer ova poruka čovjeku obećava budućnost koju on sam ne mora i ne može izboriti.

## 1. Odriče li se Europa kršćanstva?

Ovaj se pak zadatak čini težim nego ikada u povijesti. Naime, Europa kao da se počela odricati ne samo Krista nego i svojih kršćanskih korijena. Ne radi se samo o statističkim podacima koji neumoljivo govore o opadanju broja praktičnih vjernika ili o manjoj ulozi koju kršćani uspijevaju odigrati na društvenom planu. Radi se o brznoj promjeni fizionomije Europe i njezina povijesno više-manje ujednačenog svjetonazora koji je nastao u kršćanskom ozračju. Ona se događa pod utjecajem više čimbenika, kao što su negativni demografski trend, tisuće imigranata koji svakodnevno ulaze u europske zemlje, pogotovo iz Dalekog istoka ili Afrike, te sa sobom donose vrijednosti i stavove koji uvelike mijenjaju uvriježene standarde, razmišljanja i ponašanja, društva su ozbiljno nagrižena moralnim i etičkim relativizmom, pod maskom težnje za tzv. laičkom državom krije se težnja prema sveopćoj sekularizaciji itd. Europa, pak, nema snage u svom tom komešanju postići onaj minimum jedinstva koji bi joj omogućio održati se kao prepoznatljiva snaga s nekim vlastitim identitetom.

Predsjednik Europske komisije Romano Prodi 2000. godine rekao je kako Europa u svoje temelje mora uvrstiti kršćanske vrijednosti, jer su one Europi donijele mnogo, od poštivanja bližnjega do osjećaja odgovornosti za demokratski ustroj društva. Ovaj njegov stav nije usvojen u europskom ustavu. Možemo reći da je ustav učinjen pod motom koji je još u 19. stoljeću izrekao njemački kancelar Bismarck, naime, da se uz pomoć Propovijedi na gori ne može voditi nikakva država.<sup>3</sup> Zato se moderna Europa u svom temeljnom

3 Usp. Egon KAPPELLARI, Christen, christliche Kirchen und Zukunft Europas, u: H. PRIBYL i H. RENÖCKL (izd.), *Was macht Europa zukunftsfähig? Sozialethische Perspektiven*, Wien – Würzburg, 2004., str. 53.

dokumentu poziva na vlastite duhovne i moralne korijene, ali ne i religiozne. Razočaranje ovakvim stavom ne biva umanjeno činjenicom da se na pravnom planu Crkvi i Crkvama priznaje pravo postojanja, govora i djelovanja u europskom areopagu.

## 2. Prevarene (izigrane) nade

Još pred 30 godina zajednička sinoda njemačkih biskupija tražila je kao prioritetni zadatak od kršćana da budu svjedoci kršćanske nade u Europi i svijetu. Svijetu nije potrebno dupliranje beznađa putem religije, svijet treba protutežu beznađu: očiglednu, vidljivo življenu nadu. Najveći problem modernih kršćana nije prilagoditi se modernom životu i životnom stilu nego prilagodba Onome koji je korijen njihove nade i iz Kojega crpe smisao svoga putovanja i svoje budućnosti: Isusu Kristu i njegovoj poruci o kraljevstvu Božjemu.<sup>4</sup>

Pitanje kršćanske nade u modernoj Europi da se svesti na nekoliko pitanja: Kako kršćanska nada može determinatno djelovati na poimanje kršćana o društvu i na njihov društveno-politički angažman? Kakvu ulogu u tome ima dostojanstvo čovjeka? Kakvi impulsi proizlaze iz ove nade po pitanju solidarne izgradnje zajednica i društva?<sup>5</sup>

Nakon toliko neispunjenih obećanja, neostvarenih nada i lažnih iluzija o kojima svjedoči posljednjih stotinjak godina, postoji pitanje ima li u modernoj Europi uopće još mjesta za govor o kršćanskoj nadi.

Najprije je prosvjetiteljstvo propagiralo neograničenu nadu u čovjekov napredak i mogućnost njegova samoostvarenja, da bi se ispostavilo kako sloboda koju je takav pristup donio nije nikakva realna sloboda. Iskorištavanje čovjeka putem jednog krutog kapi-

4 Tekst zaključaka Sinode vidi u: [www.dbk.de/synode](http://www.dbk.de/synode)

5 Ova razmišljanja potaknuta su prvenstveno tekstovima prof. dr. Aloisa Baumgartnera, predstojnika katedre kršćanske socijalne etike na Katoličkom teološkom fakultetu Sveučilišta u Münchenu. Usp. Alois BAUMGARTNER, *Christliche Hoffnung – personale Würde – solidarische Gesellschaft*, u: H. RENÖCKL, A. DUFFEROVA, A. RAMMER (izd.), *Rudern auf stürmischer See. Sozialethische Perspektiven in Mitteleuropa*, Wien – Salzburg, 2006., str. 22-28; ISTI, *Christliche Inspirationen für die Gesellschaften im künftigen Europa*, u: H. PRIBYL i H. RENÖCKL (izd.), *Was macht Europa zukunftsfähig? Sozialethische Perspektiven*, Wien – Würzburg, 2004., str. 85-88.

talizma, razna otuđenja čovjeka, dezintegracija klasnog društva bez ikakve alternative, to su jasne posljedice ovakvih poimanja.

Pokušaj stvaranja besklasnog društva koji je kao posljedicu imao dominaciju čovjeka nad čovjekom, neslavno je propao devedesetih godina prošlog stoljeća. S njime je propala i nada u uspostavu društva u kojemu neće biti mjesta nikakvim robovanjima. Narodi istočne Europe tragaju za novim nositeljima nade. Više od stotinu godina vladajuća marksistička vizija o idealnom društvu bez ikakve navezanosti na transcendenciju doživjela je krah.

Konačno, bezgranična je vjera u mogućnosti čovjekova napretka, pogotovo prisutna u zapadnim industrijaliziranim zemljama, postupno izgubila svoju privlačnost. Poimanje da se pametnim političkim rukovođenjem neograničenog ekonomskog rasta može uspostaviti pravedno i humano društvo suočila se s dugoročnim negativnim ekološkim posljedicama, s problemom nezaposlenosti, a i vjera u znanstveni napredak suočila se s brojnim pitanjima pogotovo na bioetičkom planu, a ambivalentnošću znanstvenog napretka. Sve to navodi na zaključak da je moderno europsko društvo, nakon svih tih pokušaja, postalo izuzetno «rizično» društvo, što nije dobra podloga za bilo kakvu, a kamoli kršćansku nadu.<sup>6</sup>

Današnja Europa nosi na sebi ožiljke dvije susljedne sekularizacije. Prva je nastojala eliminirati religiozno i uspostaviti apsolutnu autonomiju etičkoga, a druga, koja još uvijek traje, nastoji eliminirati etičko i uspostaviti autonomiju želja ili pak promovirati novu etiku koja će se baviti samo promocijom ljudskih želja i prava. U ovakvom je ozračju izazov kršćanstvu dvojak: na religioznom planu ponovno oživjeti eshatološku nadu (koja će biti sposobna relativizirati mnoga nastojanja današnjeg čovjeka, pogotovo svako ideologiziranje), a na etičkom planu revalorizirati ovozemnu nadu koja je zašla u krizu nakon tolikih razočaranja kojima je moderni Europljanin bio izložen.<sup>7</sup>

Mi svi zajedno, kao čovječanstvo, kao europska zajednica i kao kršćani, živimo opasno, pogotovo nakon događaja 11. rujna 2001. u New Yorku. Ima li kršćanska nada snage sve više ljudi motivirati da

6 Usp. Alois BAUMGARTNER, *Christliche Hoffnung*, str. 23.

7 Usp. Armido RIZZI, *La tradizione per dire parole di una speranza che non delude*, u: *Rivista di teologia morale* 151 (2006.), str. 351.

se, usprkos strahu i opasnostima, ponašaju sukladno izreci koju neki pripisuju Martinu Lutheru, a glasi: «Kada bih doznao da će svijet sutra propasti, ipak bih još danas posadio jedno stablo jabuke»? <sup>8</sup>

### 3. Elementi kršćanske nade

1. Kršćanska nada polazi od činjenice da sve ono što čovjek uspije stvoriti, pa bilo to i najgrandioznije djelo, uvijek ostaje djelomično ostvareno, nepotpuno, bez obzira radilo se o gospodarskim ili znanstvenim dostignućima ili oblicima društvenog suživota koje je stvorio. U tom smislu kršćanska nada suprotstavlja se dvojakoj mogućoj obmani. Prva je da se čovjek, svjestan kako sve što čini ostaje fragmentarno, prepusti pesimizmu i izmakne bilo kakvoj odgovornosti. Druga je da bjesomučno nastoji postići raj na zemlji kojega doživljava kao realan cilj svojih nastojanja. Kršćanska nada tvrdi kako se svaki čovjek smije i može nadati potpunom ostvarenju vlastitog nedovršenog i fragmentarnog djela. I kao tvorac nesavršenog djela on ostaje «cooperator Dei», ali zna da će njegovo djelo jednom biti usavršeno. U tom kontekstu poučno odzvanja usklik pape Ivana Pavla II. na početku njegova pontifikata: «Non abbiate paura.» - «Ne plašite se.»

2. Kršćanska nada pokazuje svoju snagu pogotovo onda kada čovjek osjeti ograničenost vlastite moralne snage, kada zaključi kako postoji velik jaz između onoga što zna i misli da je dobro i da mora učiniti i onoga što realno može učiniti. Bez kršćanske nade ovakva svijest djelovala bi kao nepremostiva kočnica svakog čovjekova napredovanja na planu moralnog sazrijevanja. Ni vjera ni Crkva nisu prvenstveno moralne instance nego im je prvenstveni zadatak čovjeku ulijevati nadu kako u svakoj svojoj nedorečenosti on ostaje dijete Božje. Kršćanin se ne oslanja prvenstveno na vlastite moralne potencijale nego, upravo suprotno, vlastite moralne snage crpi iz kršćanske nade. Ovaj element kršćanske nade pogotovo je vidljiv na planu pomirenja i praštanja koji je putem molitve Gospodnje postao programom kršćanskog života. Činjenica da kršćanin, i u najtežim

<sup>8</sup> Usp. Egon KAPELLARI, nav. dj. str. 65.



moralnim dvojabama i stranputicama, uvijek može računati na Božju spremnost praštanja ne može ostati bez utjecaja na planu društvenog suživota. Humanizacija društvenog života, sukladno načelima kršćanske nade, znači pomirenje umjesto obračunavanja. To postaje kamen temeljac buduće Europe. Očito je na to mislio papa Ivan Pavao II. kada je molio za oprost za sva nedjela koja su učinjena od strane pripadnika Katoličke crkve i kada je pozvao na «čišćenje sjećanja».

3. Kršćanska nada pokazuje svoju snagu pogotovo u graničnim situacijama čovjeka, kao što su bolest, patnja i smrt. Umjesto da bjesomučno postavlja pitanja «Zašto bolest, smrt ili patnja?», kršćanska nada usmjerava pogled na onozemno, na Vječnost, i otuda crpi smisao ovih situacija. Ovakav pristup omogućava solidariziranje oko ljudi koji umiru, boluju ili trpe. Tako kršćanska nada može humanizirajući utjecati na sve one društvene institucije koje imaju zadatak suočiti se s ovim graničnim situacijama. Upravo se s ovim graničnim situacijama moderno sekularizirano društvo ne uspijeva efikasno suočiti. Ne uspijevajući u njima otkriti nikakav smisao ono pokušava bolest, patnju i smrt potisnuti iz društva i iz svijesti modernog čovjeka, posežući za manje ili više radikalnim sredstvima, kao što su eutanazija ili pretjerana «medikalizacija» bolesti. Žalovanje se sve više privatizira, kao i bolest i patnja. Kako na ljestvici vrijednosti raste vrednota zdravlja, tako tragičnijim postaje stanje besmisla u koje čovjek dođe kada se nađe u takvim graničnim situacijama. Kršćanska se nada zalaže za to da se i ove granične situacije prihvati kao sastavni dio čovjekova individualnog i društvenog života. Humanost modernog društva ovisi o tome koliko će znati i htjeti suočiti se s graničnim situacijama modernog čovjeka, umjesto da pred njima zatvara oči ili se upušta u onakve vidove skrbi koji će najmanje «smetati» društvu orijentiranom samo na efikasnost. Upravo se u ovakvim situacijama može ocijeniti koliko je moderno društvo spremno, kao nosivi stup vlastitog postojanja i djelovanja, prihvatiti pojam ljudskoga dostojanstva.<sup>9</sup> Jürgen Moltmann, koji kršćansku nadu poistovjećuje s Kristom i njegovim uskrsnućem, sav doprinos

9 Usp. Alois BAUMGARTNER, *Christliche Hofnung*, str. 24-27.

kršćanske nade modernom svijetu sažimlje u tri aksioma: život protiv smrti, pravda protiv nasilja, stvaranje protiv razaranja. Druga tri termina, smrt, nasilje i razaranja predstavljaju stvarnost u kojoj živimo. Prva su tri elementi nade koja otvara prema budućnosti.<sup>10</sup>

Biblijska nada temelji se na obećanju (religiozni aspekt) koje istovremeno sadrži i jedan temeljni uvjet, a to je poslušnost zapovijedi (etički aspekt). Norveški dramaturg Henrik Ibsen, pozvan da svoju čestitku napiše na kolijevci jednog novorođenčeta, napisao: «Da bi tvoj život bio poema povezanosti dužnosti i sreće». Biblijska tradicija sastoji se u davanju garancije da ova povezanost nije samo iluzija, nego opravdana nada.

Kršćanska nada kao eshatološka nada svakom socijalnom i političkom zalaganju daje trajni naboj prema budućnosti. Ona tenzija, osim što će relativizirati svako ideologiziranje, stvara uvjete trajnog otvaranja prema novome, drugačijemu, vršeći funkciju kritičke savjesti svakog postojećeg sustava i stvarajući tako uvjete stvarnih promjena.<sup>11</sup>

#### 4. Što kršćani nude Europi?

Kako ili čime kršćani mogu dati kvalitativan doprinos aktualnoj i budućoj Europi? Pojam «aktualno» ne odnosi se samo na to što je u određenoj epohi poželjno, što «hic et nunc» najviše odgovara težnjama modernog čovjeka nego se time misli na sve ono što Europa u ovom trenutku hitno treba, čak i ako to nije želja velikog broja njezinih građana.<sup>12</sup> U kojim bi segmentima kršćanski pojam nade, ali i sve ono što nazivamo kršćanskim naslijeđem, mogao vršiti kritičku funkciju u aktualnim europskim previranjima? Alois Baumgartner smatra da se na ovo pitanje može odgovoriti u šest točaka.<sup>13</sup>

10 Usp. Jürgen MOLTSMANN, Risurrezione. Il fondamento, la forza e il fine della nostra speranza, u: *Concilium* 5 (1999.), str. 131-142.

11 Usp. Giannino PIANA, La cittadinanza, luogo di testimonianza cristiana, u: *Rivista di teologia morale* 151 (2006.), str. 358.

12 Usp. Alois BAUMGARTNER, Christliche Inspirationen für die Gesellschaften im künftigen Europa, str. 85.

13 *Isto*, str. 85-88.

1. U europskom društvu koje je sve više rascjepkano, kako u svijetu rada i proizvodnje tako i u drugim segmentima života, postoji velika opasnost da i čovjekova odgovornost postane rascjepkana. Svatko se osjeća odgovornim za jedan specifični segment, a nitko ne osjeća odgovornost za funkcioniranje ili smisao cjeline, pogotovo stoga što i ne postoji instanca koja je odgovorna za cjelinu nego su institucije odgovorne samo za pojedine dijelove. Možemo to izreći sintagmom da se odgovornost prebacuje na „griješ struktura“, a osobna odgovornost i grijeh ostaju u sjeni. Kršćani mogu, svojim govorom o osobnom grijehu i osobnoj odgovornosti koja je nezamjenjiva, dati ključan doprinos ozdravljenju takvoga stanja. Čovjek je sposoban nadati se ukoliko osjeća da je odgovoran subjekt društva. Pretenzija društva ili „struktura“ da na sebe preuzmu velik dio odgovornosti, kako za dobro tako i za zlo, pasivizira pojedinca i pretvara ga u apatičan objekt društvenih previranja. Institucija pak, bez obzira na to koliko savršena bila, nikada neće biti sposobna čovjekovu nadu pretvoriti u realne etičko-moralne iskorake. To može učiniti samo naglašena svijest osobne odgovornosti za individualni i društveni život.

2. Kritički se kršćani mogu postaviti i u odnosu na prirodne znanosti i tehničke mogućnosti koje u svojim dostignućima malo-pomalo čovjeka pretvaraju u sredstvo za postizanje ciljeva koji se na prvi pogled čine uzvišenima, poput uporabe embrija u istraživačke ili terapijske svrhe ili postupka kloniranja. Najveći izazov bioetičkog istraživanja jest taj da se čovjek i ostvarenje njegova dostojanstva „pomakne“ u budućnost, a u međuvremenu iskorištava ga se kao sredstvo za postizanje dvojbenih ciljeva. Poimanje napretka i razvoja koji ostvarenje bitnih vrijednosti premješta u budućnost s izlikom da ih sada „privremeno“ mora relativizirati nama je itekako poznat proces. I komunizam je ostvarenje slobode premještao u budućnost, s opravdanjem da ju sada mora ograničiti kako bi pripremio teren za njezino potpuno ostvarenje. Kršćanska nada ne dopušta relativizaciju apsolutnih vrijednosti pod krinkom nekih sadašnjih potreba. Ona upravo pretpostavlja da je za buduće potpuno ostvarenje ovih apsolutnih vrijednosti nužno poštivati ih i sada. Prioritet je spriječiti

instrumentaliziranje čovjeka u ime neke hipotetične budućnosti i hipotetičnog razvoja – to je jedan od najtežih zadataka kod stvaranja općeg zakonodavstva Europske unije.<sup>14</sup> Postavlja se dakle pitanje jasnog definiranja čovjekova dostojanstva, u svim etapama i oblicima njegova života. Insistiranje na spominjanju Boga i kršćanskih korijena u europskom ustavu nije bilo motivirano prvenstveno brigom za obranu prava kršćana u modernoj Europi. Radilo se o pretpostavci da se definiciju dostojanstva čovjeka, pa i svih ostalih vrijednosti, veže uz nešto što je trajno, a to je samo religija ili vjera. One mogu o dostojanstvu čovjeka govoriti s ontoloških stajališta, a ne samo utilitaristički. Čemu se inače može nadati europski građanin ako zna da se njegovo dostojanstvo i njegova prava definiraju i brane ovisno o tome kakva je društveno-politička klima u Europi u pojedinom povijesnom trenutku?

3. Snagom svoje kršćanske nade kršćani mogu pridonijeti da se na ovim europskim prostorima ostvari svojevrsna „kultura sjećanja“. Kršćanstvo je u suštini religija sjećanja, Crkva živi od toga da sjećanje održava živim uvijek ga vezujući uz Izvor toga sjećanja. Kršćani mogu biti učitelji kako se jedno društvo može postaviti u odnosu na vlastitu prošlost. A za mnoge države u sadašnjoj Europi ova je prošlost bila puna krivnje i nasilja prema drugima i drugačijima. Bolna i krivnjom ispunjena prošlost koju jedno društvo sustavno nastoji eliminirati iz vlastita sjećanja prvi je korak do beznađa i pasivizma. Samo svjesna krivnja vodi do pomirenja. Ovo je jedna od ključnih stepenica napretka Europe. Stoga će kršćani uvijek insistirati na individualiziranju krivnje.<sup>15</sup> Nada u pomirenje postaje realna samo ukoliko se individualizira onaj koji je nanio zlo. „Bezlična krivnja“ može samo produbiti podjele. To je još jedan segment u kojemu moderna Europa nije učinila dovoljno, što obilno dokazuje djelovanje Haškog tribunala.

4. Važna uloga kršćana sastoji se i u tome da oni Europi mogu podariti istinski pojam tolerancije. Tolerancija nije podnošenje drug-

14 Usp. Ivan-Janez ŠTUHEC, *Anfragen an eine europäische Verfassungsordnung*, u: S. BALOBAN i A. RAUSCHER (izd.), *Herausforderung Europa. Die Christen im Spannungsfeld von nationaler Identität, demokratischer Gesellschaft und politischer Kultur*, München, 2004., str. 119.

15 Usp. Josip GRBAC, *Kršćanska etika u ozračju svakodnevice*, Pazin, 2004., str. 67-73.

oga zato što drugoga izlaza nema. Tolerancija znači uspostaviti kontakt s drugim i drugačijim, poštivati ga, usprkos njegovim drugačijim stavovima i uvjerenjima, ali činiti to ne zbog nedostatka drugih argumenata nego upravo snagom vjere. Istinska tolerancija ne nastupa samo zbog nedostatka argumenata. Ona nastupa tek kada iza vlastitih stavova postoje snažni argumenti. U tom smislu Europa treba kršćane, jer se čini da je u Europi tolerancija postala sinonimom za podnošljivost te da ona pretpostavlja relativizaciju vlastitih stavova, bilo da se oni tiču demokratskih, tradicijskih, moralnih ili religioznih tekovina. Tolerancija je prvi stupanj suživota. Na nju bi se trebali nadovezati solidarnost, suradnja, razumijevanje i svi ostali aspekti kvalitetnog suživota. Međutim, stoga što je prvi stupanj ili polazište ljudskog suživota, tolerancija upravo traži razjašnjavanje vlastitih stavova i identiteta. U suprotnom, ona postaje mučna podnošljivost koja nije dugoga vijeka. Nada u tolerantan suživot koji će prerasti u solidarnost pretpostavlja jasnoću stavova i vrijednosti koje netko zastupa. Konfuzija na europskim prostorima po tom pitanju prisiljava europske građane da pasivno podnose sve tuđe identitete, a vlastitoga nemaju. Učestali ksenofobični ispadi u mnogim europskim državama samo dokazuju ovakvo stanje.

5. Možemo konstatirati da se u modernoj Europi rađa svojevrсна vjera u neograničeni moralni napredak čovjeka, u stilu teilhardovskog poimanja. Moralne stranputice shvatiti samo kao dio nedovoljnog sveukupnog razvoja čovjeka u suštini znači relativizirati značaj moralnog djelovanja čovjeka. Kršćani ne zastupaju vjeru u neograničen moralni razvoj čovjeka. Oni su svjesni da čovjek mora računati i na granice vlastitog moralnog zalaganja. Sve ono dobro i lijepo ne ovisi samo o čovjekovu moralnom zalaganju. U tom bi slučaju zakon, norma i zapovijed bili jedine sastavnice morala i kršćanskog života. Središnje točke kršćanskog zalaganja, međutim, jesu nada, pomirenje, otkupljenje i uskrsnuće. Kada mi dođemo do granice vlastitih ljudskih mogućnosti, to nije razlog za očaj. Još uvijek postoji prostor za realnu nadu. To je onaj „višak“ koji modernoj Europi mogu dati samo uvjereni kršćani.

6. Čovjek se, sukladno kršćanskom poimanju, ne može spasiti sam, izoliran od drugih i vlastitog okruženja. Ako sve ne mogu postići sam nego sam usmjeren na druge, onda je logično da kršćanska vjera i nada upućuju na solidarnost s drugima. Ovo nije solidarnost na koju smo prisiljeni zbog „tehničkih“ uvjetovanosti u kojima živimo nego solidarnost koja čini sastavni dio čovjekova dostojanstva. Osloboditi se vlastite prepotentnosti da vlastitim snagama mogu učiniti sve, pa i postići Vječni život, znači biti otvoren za druge. Ovakva „ontološka“ solidarnost preduvjet je svake druge solidarnosti na koju je europski čovjek sve više upućen. Ona sprečava da se sve ostale vrste solidarnosti pretvore u egoizam skupine, elite, lobija i tome slično. Naime, u Europi se već nazire opasnost od tzv. obiteljskog, lokalnog, nacionalnog, pa i europskog egoizma. Čovjek, je, sukladno kršćanstvu, s drugima solidaran prvenstveno zato što je čovjek, a potom zato što pripadaju istom rangu, rasi, vjeri ili stranci. Jedino će takav pristup omogućiti da se u Europi ostvari tzv. opcija za siromašne, tj. solidarnost prema onima koji su u životu zakinuti. Ova opcija, koja se čini gotovo neki „specificum“ kršćana, mora biti ostvarena u Europi na društvenom i političkom planu. Kršćanska je nada u suštini univerzalna, jer potiče čovjeka da se zalaže za vrijednosti koje nisu specifično kršćanske nego općeljudske. U tom će smislu univerzalna solidarnost uvijek imati prednost pred lokalnim „solidarizmima“ koji često postaju lokalni egoizmi. Političko-zakonodavni ustroj Europske unije nije uspio u europskim građanima razviti osjećaj univerzalne solidarnosti. Postoji samo pragmatična „solidarnost“ koja se svodi na brigu za druge ukoliko se to isplati na duge ili kratke staze. Povratak antropologiji koja čovjeka shvaća kao „homo sapiens“, a ne samo kao „homo faber“, može biti preduvjet „ontološke solidarnosti“. Inače, čemu se može nadati europski građanin ako zna da je drugi prema njemu solidaran samo dotle dok iz tog odnosa crpi nekakvu korist?

## 5. Zaključak

Više je nego očito kako ova ponuda kršćanske nade ovisi o tome hoće li u budućoj Europi biti mjesta za Boga. *Specificum* kršćanske nade, naime, jest upravo njezina navezanost na transcendentni Autoritet koji jedini može biti razlogom da se nada ne pretvori u utopiju. Čak i svi sadržaji ove kršćanske nade, naglašavanje osobne odgovornosti, jasnije definiranje ljudskoga dostojanstva, stvaranje svojevrstne kulture sjećanja, uspostava istinske tolerancije, unosenje elemenata kršćanskog optimizma u javni život, važnost ne samo utilitarističke nego i ontološke solidarnosti, pretpostavljaju da ostvarenje nade nije samo u nadležnosti čovjeka nego ima svoju garanciju u Transcendentnome. Pojam istinske nade povezan je s religijom ili, bolje rečeno, sa stupnjem i kvalitetom vjere europskih građana. Značaj religioznoga za bilo kakav govor o nadi koji neće biti utopiističan nazire se iz činjenice da, isključujući religiozno, nije moguće stvoriti neku respektabilnu univerzalnu etiku, tj. dati neki obvezujući karakter osnovnim vrijednostima.<sup>16</sup> Povratak nadi ostvaruje se samo povratkom Bogu i religiji, što u ovom slučaju znači nadovezati (re-ligare) sve osnovne vrijednosti na kojima Europa počiva na neki trajniji temelj koji je ujedno i Jamac da nada neće (opet) biti izigrana.

---

16 Usp. Josip GRBAC (ur.), *Kršćanska i/ili univerzalna etika*, Pazin, 2003.

---

## Hope in a Europe Without God

### Summary

In a certain sense Europe denied God and its Christian roots. This is a negative presupposition, in a reflection about a possible Christian contribution to modern Europe in the matter of hope. Europe experienced many deceived and frustrated hopes that came from three directions: the enlightenment, secondly: the attempt of creating a class-less society and thirdly, the infinite faith in the possibility of human progress. Such an Europe needs the key elements of Christian hope: a conscience that human efforts will always be insufficient, and as such should never lead to despair, the unquestionable dignity of man regardless of achieved goals, and finally a universal humanism of a great importance in borderline situations. Christians can help Europe with their message of hope, and with contents stemming directly from Christian hope, that could function as a path for Europe's recovery: by accentuating the personal responsibility of man, by defining clearly the human dignity, by creating a culture of remembrance, establishing a true tolerance, permeating the public life with elements of Christian optimism, and by means of stressing the importance of an ontological, not only utilitarian, solidarity.

**Key words:** Christian hope, personal responsibility, human dignity, culture of remembrance, tolerance, ontological solidarity.



Nela Gašpar

## ZADAĆA I PERSPEKTIVE TEOLOGIJE NADE U GLOBALNOM SVIJETU

Doc. dr. s. Nela Gašpar, Teologija u Rijeci

UDK: 23 : 241.51 [261.6 : 17] 316.42

Izvorni znanstveni rad

Članak je posvećen zadaći i perspektivama teologije nade pred izazovima globalnog svijeta, na temelju novijih promišljanju dvojice predstavnika teologije nade Jürgena Moltmanna i Johanna Batpista Metza. Oni globalizaciju promišljaju u perspektivi »znaka vremena« i ističu čovjekovu odgovornost za njezino upravljanje prema humanim ciljevima. Tako se teologija nade proširuje u program političke teologije koja želi povezati identitet i važnost, i tako kršćansku nadu učiniti aktivnom i djelatnom u društvu.

**Ključne riječi:** globalizacija, »znak vremena«, nada, budućnost, politička teologija, globalni etos, ekumena sućutnosti.

\* \* \*

### Uvod

Ponovno otkriće eshatološkog obilježja kršćanske poruke započelo je na kraju XIX. i u prvom dijelu XX. stoljeća istraživanjima o Isusovu životu poznatim pod naslovom »Leben-Jesu-Forschung«. Svoje djelo *Povijesti istraživanja Isusova života* Albert Schweitzer zaključuje tvrdnjom da je poruka povijesnog Isusa bila eshatološka poruka i da je dosljedno tome zadaća teologije vratiti kršćanskoj poruci njezinu eshatološku dimenziju.<sup>1</sup> Međutim, vraćanje eshatologije u teologiju na kraju je poprimilo oblik »eshatologije sadašnjosti«, kako primjećuje Ernest Bloch u svome djelu *Ateizam u kršćanstvu*.<sup>2</sup> Autentično vraćanje biblijskoj eshatologiji značilo je njezino ponov-

1 Usp. Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Siebenstern-Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1972., str. 630.

2 Usp. Ernest BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971., str. 76-79.

no stavljanje u prostor povijesti.<sup>3</sup> Evangelički teolog Jürgen Moltmann bit će taj koji će predstaviti oblikovani nacrt eshatološke teologije kao povijesne eshatologije, koji će ju razviti kao nauk o nadi i praksi nade.

Kao početak novoga teološkog razdoblja nazvanog teologijom nade može se označiti godina 1964. i pojava Moltmannova djela *Teologija nade*<sup>4</sup> koje, zajedno s djelima *Raspeti Bog*<sup>5</sup> i *Crkva u snazi Duha*,<sup>6</sup> tvori, prema R. Gibelliniju, »neku vrstu trilogije: trilogije nade«.<sup>7</sup> Moltmannovo djelo nije neka izdvojena rasprava o nadi kao bogoslovnoj kreposti, odnosno nije teologija genitiva, u kojoj nada izražava jasno određeni predmet teološkog razmišljanja, već je studija eshatološke teologije, u kojoj se središnje teme kršćanstva ponovno pretresaju pod vidom obećanja, nade i poslanja. Isti Moltmann predstavlja svoje stajalište kao »eshatologiju budućnosti«, budući da Kristov događaj ne tumači kao ispunjenje već kao potvrdu obećanja o Kristovoj budućnosti, koja se otvara prema naprijed, odnosno o sveopćoj i radikalnoj budućnosti uskrsnuća i života.

Teologija nade koju je izradio Moltmann, ne dakle kao djelomičnu teologiju genitiva već kao nacrt eshatološke teologije u mesijanskome smislu, koja u napetosti drži ono što je eshatološko i ono što je povijesno, to jest kraljevstvo Božje i povijest, stoji u temelju političkog zaokreta teologije koji je svoje najoglednije izraze našao u političkoj teologiji Johana Baptista Metza. Kršćanska nada jest stvaralačka nada. »Mi nismo samo tumači budućnosti«, piše J. Moltmann, »već i njezini suradnici, čija snaga u nadi, kao i u ispunjenju jest Bog.« Da bi bila stvaralačka, nada se izgrađuje kao nova etika nade, koja izvire iz vjere. »A s Johannom Baptistom Metzom, nazivam je političkom teologijom kako bih učinio shvatljivim da etika nije dodatak dogmatike te stoga nije samo posljedica vjere, nego da

3 Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str. 277-279.

4 Jürgen MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eshatologie, München, 1964.

5 Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München, 1972.

6 Jürgen MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München, 1975.

7 Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, str. 286.

vjera sama ima mesijanski sadržaj u kojem dobiva svoje značenje i da je sama teologija uvijek u političkoj dimenziji, koja je čini važnom«. <sup>8</sup> Teologija nade proširuje se, dakle, u program političke teologije, koja naznačava »djelovanje nade« kršćanske zajednice.

Johann Baptist Metz razvija svoje ideje o nadi i budućnosti nade u djelu *Teologija svijeta*<sup>9</sup> iz godine 1969. »Njegovo je zanimanje za budućnost teologije izazvano pojavom sekularizacije i novoga sekulariziranog svijeta. Prema njegovu mišljenju, sekularizam je izazvao smrt tradicionalnoga teološkog teizma, tj. metafizičke teologije. On smatra da je kršćanstvo pozvano na temelju teologije nade stvarati novu, suvremenu teologiju političke stvarnosti, odnosno političku teologiju. U svojim spisima Johann Baptist Metz napušta filozofiju u metafizičkom smislu i okreće se novoj, kritičkoj i političkoj filozofiji. Za njega je to sada 'postmetafizička' filozofija, politički i društveno angažirana. Zato on stvara i novi teološki projekt 'Teologija svijeta' koji bi bio u službi vjernika-kršćana današnjeg vremena.«<sup>10</sup>

Politička teologija želi, dakle, povezati identitet i važnost i tako kršćansku nadu učiniti aktivnom i djelatnom u društvu, u kojoj »čovjek unatoč i sa svim emancipacijama nema alternative«. <sup>11</sup> Mnogima se čini da identitet i važnost stoje u obrnutu odnosu. Ako se želi spasiti identitet kršćanske vjere, završava se u getu i u konzervativizmu, a vjera na taj način gubi svoju važnost; ako se, naprotiv, vodi briga o važnosti vjere, završava se u nepovjerenju u različite kršćanske skupine, koje se bore za oslobođenje čovjeka, no koje, izjednačujući se s oslobodilačkim pokretima, gube kršćanski identitet. I tako konzervativci – zabrinuti za identitet – zadržavaju kršćansku praksu. Naprednjaci – zabrinuti za važnost – zadržavaju strast za oslobođenje čovjeka. Zacrtaavaju se suprotnosti koje ne podnose napetosti između identiteta vjere i solidarnosti u političkom zauzimanju da se vjeri dade važnost. Zadaća je kršćanske teologije nade kao političke teologije izvršiti sintezu identiteta i važnosti: važnost preko identiteta.

<sup>8</sup> Jürgen MOLTSMANN, *Religione, rivoluzione e futuro*, Queriniana, Brescia, 1971., str. 204-205.

<sup>9</sup> Johann Baptist METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz, 1968.

<sup>10</sup> Nikola DOGAN, Današnja teologija između nade i beznađa, u: *Riječki teološki časopis* 5 (1997.) 1., str. 87-88.

<sup>11</sup> Johann Baptist METZ, *Una nuova teologia politica*, Queriniana, Brescia, 1970., str. 111.

Ovaj članak posvećen je toj zadaći i njezinim perspektivama pred izazovima globalnog svijeta, na temelju najnovijih promišljanja dvojice predstavnika teologije nade: Jürgena Moltmanna i Johanna Baptistu Metza. Naime 2003. godine izlazi knjiga *Teološke perspektive za XXI. Stoljeće*.<sup>12</sup> U toj knjizi 17 međunarodno poznatih kršćanskih teologa promišlja o perspektivama budućnosti teologije. Među njima su i J. Moltmann i J. B. Metz. Naslov je Moltmanova promišljanja *Korak dvijetisućite godine. Napredak i ponor*,<sup>13</sup> a naslov Metzova promišljanja glasi *Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije*.<sup>14</sup>

### 1. Nada koja pokazuje prema budućnosti (J. Moltmann)

Poput mnogih drugih J. Moltmann vidi budućnost XXI. stoljeća određenu s dva doba, koja nisu prošla i koja nas bacaju u nevjerojatna proturječja. Tu je najprije XIX. stoljeće: doba fantastičnoga napretka na svim životnim područjima, od lokomotive do aviona, od telefona do interneta, od klasične fizike do teorije relativnosti, doba otkrića i osvajanja. I tu je XX. stoljeće: doba neusporedivih katastrofa. »Verdun i Staljingrad, Auschwitz i Arhipelag Gulag, Hirošima i Černobil - to su samo neka imena koja su dostatna za podsjećanje na nepredodive zločine protiv čovječanstva u naprednome zapadnome i modernome svijetu. Oba ta doba prisutna su i danas: doba napretka i doba ponorâ. Što je jednom bilo moguće, ne nestaje iz stvarnosti, nego ostaje u njoj. Danas globaliziramo napredni svijet XIX. stoljeća, a ujedno su nadohvat ruke spremna sva sredstva za »konačno rješenje« pitanja čovječanstva kroz masovna uništavanja, sredstva razvijena i primijenjena u 20. stoljeću«. <sup>15</sup>

12 Rosino GIBELLINI, *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006.

13 Jürgen MOLTSMANN, *Korak dvijetisućite godine. Napredak i ponor*, u: Rosino GIBELLINI, *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., str. 29-50.

14 Johann Baptist METZ, *Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije*, u: Rosino GIBELLINI, *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, str. 395-407.

15 Jürgen MOLTSMANN, *Korak dvijetisućite godine. Napredak i ponor*, str. 31. Opširnije o rođenju moderne iz duha mesijanske nade i dobu katastrofâ i ekstremizama vidi u: Jürgen MOLTSMANN, *Korak dvijetisućite godine. Napredak i ponor*, str. 31-42. Sličnu su analizu također napravili i Richard BAUCKHAM – Trevor HART, *Hope against Hope. Christian Eschatology in Contemporary Context*, London, 1999., str. 1-26.

Ako treba biti neke budućnosti za koju se isplati raditi i živjeti, bit će i svijeta koji će se morati graditi preko sveprisutnih bezdana uništenja. Ne mora se biti pesimistom, smatra J. Moltmann, da bi se strahovalo od »etničkih čišćenja« i masovnih ubijanja manjina, od istrebljivanja gladi i bolestima, a što će se sve još povećati u novom stoljeću, i to razmjerno s rastom čovječanstva i s opadanjem prirodnih izvora života. Borbe za preraspodjelu postat će još bezobzirnije. Bit će uvijek više »suvišnih ljudi« (*surplus-people*). Opadat će vrijednost pojedinačnoga ljudskoga života. A da bismo mogli graditi budućnost, prema J. Moltmannu, potrebno je prije svega suočiti se s prošlošću, suočiti se s nadanjima XIX. i sa strahotama XX. stoljeća. »Bez pomirenja nad masovnim grobovima XX. stoljeća nema alternativne budućnosti za život u XXI. stoljeću.«<sup>16</sup>

Naime, dvadeseto stoljeće nije donijelo na svijet nikakve nove ideje, vizije ili utopije koje bi povijesti mogle dati neki smisao, a polja povijesti prekrivena leševima pred našim očima zabranjuju nam svaku ideologiju napretka i svaku želju za globalizacijom. Napredak i razvoj toga stoljeća zasijan je ruševinama i žrtvama i nema neke budućnosti u povijesti koja bi mogla popraviti i nekako nadoknaditi tolika trpljenja. Nikakva bolja budućnost ne može nam jamčiti da te patnje nisu bile uzaludne. Na mjesto vjerovanja u budućnost, napredak i razvitak, rast i širenje, koji su bili na djelu u XIX. stoljeću, u XX. je stoljeću stupila posvemašnja nesposobnost da se povijesti poda bilo kakav smisao. Čovjek je svjestan da postignuća znanosti i tehnike mogu poslužiti uništenju čovječanstva, a ono što se može, prije ili kasnije se i uradi. U svakom slučaju, XX. stoljeće poučilo nas je nečemu u odnosu na XIX. stoljeće - da u povijesti nije moguće samu povijest privesti njezinu ispunjenju. »Nijedna povijesna budućnost nema u sebi potencijal potreban za postignuće toga cilja. Osim toga, čovjek ne može privesti povijest njezinoj punini jer je i on sâm samo povijesno biće.«<sup>17</sup>

Nadanja koja pokazuju prema budućnosti novog tisućljeća J. Moltmann naziva mostovima prema budućnosti, »jer ih valja graditi preko ponorâ uništenjâ koja smo iskusili u XX. stoljeću.« Za J.

16 Jürgen MOLTSMANN, Korak dvijetisućite godine. Napredak i ponor, str. 31.

17 Isto, str. 42.

Moltamanna »zapravo su to ista ona nadanja koja su u XIX. stoljeću dozvala u postojanje moderni svijet - demokratska i industrijska revolucija - ali sada su to nadanja koja zbog zlih iskustava moraju biti razboritija. Ona nemaju više toliko povjerenja u napredak niti su slijepa za rizike kao što su bila u vremenu kada su se pojavila. Nada danas mora biti oprezna i smjerna. Na subjektivnoj razini to znači da se valja nadati i zalagati za budućnost bez oholosti i bez očajanja. S nadanjima XIX. stoljeća živimo na masovnim grobovima XX. stoljeća. Kako god se okrenuli prema novom tisućljeću, bilo s nadom, bilo sa sumnjom, u svakom slučaju potrebno nam je pomirenje s prošlošću XX. stoljeća kako bi ono za nas doista postalo prošlošću, a ne da nas i dalje uvlači u nove katastrofe.«<sup>18</sup>

### ***1.1. Budućnost kršćanske nade: uskrsnuće mrtvih – nada za umrle***

Promišljajući nadanja koja pokazuju prema budućnosti trećeg tisućljeća J. Moltmann polazi od tvrdnje da nema te ljudske budućnosti koja bi mogla »ozdraviti« zločine prošlosti. »'Uskrisiti mrtve i spojiti razbijeno', to je nada za budućnost okrenuta prema prošlosti. Nema povijesne budućnosti u kojoj bi se to moglo dogoditi i zato mora biti neka budućnost za svu povijest i u tome njezino transcendentno utemeljenje. Jer smrtni ljudi neće moći uskrisiti mrtve niti spojiti razbijeno. ... Ali da bi se moglo živjeti s tom prošlošću punom ruševinâ i žrtava, a da ih se ne mora potiskivati niti ponavljati, potrebna nam je ta transcendentna nada u uskrsnuće mrtvih i u iscjeljenje razbijenoga. Utemeljena na uskrsnuću raskršćenoga Krista, kršćanska je nada u svojoj jezgri nada u uskrsnuće. Bez nade za prošlost nema ni nade za budućnost, jer ono što nastaje, prolazi, što se rađa, umire, a čega još nema, toga jednom neće biti. Nada u uskrsnuće nije usmjerena prema budućnosti u povijesti nego prema budućnosti za povijest, budućnosti u kojoj će biti razriješene tragične dimenzije povijesti i prirode.«<sup>19</sup>

Ako je budućnost povijesti određena uskrsnućem mrtvih, onda se u njoj susrećemo s našom vlastitom prošlošću. Među mrtvima

<sup>18</sup> Isto, str. 42.

<sup>19</sup> Isto, str. 43.

susrećemo se i s poginulima, pomorenima plinom, umorenima i »ne-stalima«: čekaju nas mrtvi s Verduna, iz Auschwitza, Staljingrada i Hirošime. Samo tko se spominje, može toj budućnosti, koja se zove »uskrsnuće mrtvih«, gledati u oči. I samo tko gleda u tu budućnost, uzmogne se doista spominjati onih koji su prošli te živjeti u njihovoj prisutnosti. »Kultura spomena«, za čijim smislom danas mnogi tra-gaju, prema J. Moltmannu, treba biti podržavana »kulturom nade«; kad je, naime, spomen lišen nade u budućnost prošloga i onih koji su preminuli, on se strmoglavljuje u nostalgiju i na kraju krajeva u nemoćni zaborav, ili je pak ono čega se spominjemo toliko tvrdokor-no postojano da ga se više ne uspijevamo osloboditi, jer nas nikad ne napušta.

Na pitanje kako povezati skupa transcendentnu nadu i imanentna nadanja ljudi J. Moltmann odgovara: »Ukoliko nada u uskrsnuće vidi budućnost za one koji su preminuli, stječu oni koji sada žive hrabrost za budućnost. Budući da postoji velika nada u prevladava-nje smrti i prolaznoga vremena, dobivaju naša mala nadanja u bolja buduća vremena na snazi i ne postaju žrtvama rezignacije i cinizma. Usred tjeskobnoga vremena 'ipak' se nadamo i ne predajemo se. ... Naša ograničena ljudska nadanja za budućnost postaju tada odgovorom na božansku budućnost onih koji su preminuli.«<sup>20</sup>

Nakon pomirenja s prošlošću XX. stoljeća J. Moltmann u svo-me promišljanju ukazuje na dva nadanja koja su mostovi prema bu-dućnosti i valja ih graditi preko ponorâ uništenja koja smo iskusili u XX. stoljeću. Riječ je zapravo o istim nadanjima koja su u XIX. stoljeću omogućila moderan svijet – demokratska i industrijska re-volucija.

### ***1.2. Budućnost demokratskoga projekta***

Demokratizaciju političkoga života zahvaljujemo Američkoj i Francuskoj revoluciji. S njima je započelo XIX. stoljeće. Nakon tolikih borbi i tolikih žrtava probila se 1989. godine liberalna demo-kracija protiv fašističke vladavine nasilja i komunističke »diktatu-re proletarijata«. Međutim, danas se demokratska politika razvija u

<sup>20</sup> Isto, str. 44-45.

posve drukčijim uvjetima negoli u XIX. stoljeću. Više od lijevih ili desnih stranaka moderne su demokracije danas ugrožene apatijom naroda od kojega ipak proizlazi »sva vlast države«. Suzdržavanje od izbora samo je simptom te apatije. Dublje uzroke J. Moltmann vidi u tome što demokraciju smatramo postignutim stanjem, a ne procesom kojim smo zahvaćeni. Demokracija je, naime, javni proces koji se širi i ne da se u povijesti zaključiti, on zahtijeva aktivno sudjelovanje, interes i osobno zalaganje svih građana. Ako taj proces splasne, time splašnjava također politički interes naroda. Na mjesto nužne participativne demokracije dolazi svojevrsna demokracija odsutnosti ili suzdržavanja. Ljudi se povlače u privatni život ili u svoje gospodarske pothvate i ne žele više biti ometani politikom. Oni gube interes i više ne sudjeluju u političkome životu. Tada se »klasa političara« otuđuje od naroda, a narod gubi povjerenje u političare. Nastaje vladavina stranaka koje više ne sudjeluju samo »pri oblikovanju volje naroda« nego narodu nameću svoju volju.

J. Moltmann ističe da demokracija kao proces otvoren prema budućnosti ostaje živom samo tako dugo dok je poticana i pokretana nadom u ostvarenje ljudskih prava za sve ljude. Građanska prava, zajamčena ustavima, legitimna su ako odgovaraju Općoj izjavi o ljudskim pravima iz 1948. i 1966. godine.<sup>21</sup> I taj je proces usklađivanja trajan i vrijedi za sve ljude. J. Moltmann upozorava da u borbama za prava žena, djece, osoba s oštećenjima ili s poteškoćama u razvoju, azilanata i drugih rubnih skupina, demokratski prelazak od ljudskih prava u građanska prava naših političkih zajednica nipošto još nije završen. Potrebno nam je pokretanje velikoga broja slobodnih i spontanih građanskih inicijativa na mjesnim i pokrajinskim razinama da bi se ljudska prava ostvarila. Za to je, prema njemu, neophodan prinos participativne demokracije jer ljudska prava vrijede univerzalno, za sve ljude. Ona su nedjeljiva. Odatle proizlazi da je svaki čovjek ne samo član svojega naroda, građanin svoje države, pripadnik svoje religijske zajednice itd. nego i nositelj »neotuđivih ljudskih prava«. Danas su ljudska prava ne samo »ideal« Ujedinjenih naroda, kako je to napisano u Preambuli, nego ih svi mogu za-

21 Usp. J. M. LOCHMANN – J. MOLTSMANN, *Das Recht und Menschenrecht*, Neukirchen-Vluyn, 1977.



htijevati za sebe, dokle god postoje međunarodni sudovi. Zločinima protiv čovječanstva koji moraju biti kažnjeni J. Moltmann pridodaje i zločine protiv okoliša, kako bi cjelokupno ljudsko društvo moglo živjeti u poštivanju temeljnih prava čovjeka i prirode. Unutarnju pak tajnu ljudskih prava J. Moltmann vidi u svjetskome miru.

Ugroženost atomskim naoružanjem prisilila nas je da međudržavne sukobe rješavamo mirnim putem. Iz potencijalnih žrtava uzajamnoga uništenja mi možemo postati zajedničkim subjektima svjetskoga mira. Možemo naučiti kako neprijateljstvo može biti prevladano ne uništenjem svih zbiljskih i mogućih neprijatelja nego dijalogom, suradnjom i suživotom. Ljubav prema neprijateljima i spremnost za mir za J. Moltmanna nisu slabosti, naprotiv, to su najviše ljudske sile i vrline. Stoga svaka država ima zadaću ne samo zaustavljanja atomske katastrofe nego i pozitivnu zadaću da dobije na vremenu i da produži rokove. Svaka godina u kojoj se uništenje može zadržati jest dobitak na vremenu za život i za mir. Nemamo beskonačno mnogo vremena. To je bila iluzija onih koji su u XIX. stoljeću vjerovali u napredak. Živimo u vremenu ograničenu rokovima i trebamo dobiti na vremenu. To je uistinu svjetsko-povijesna zadaća koju svaka moderna država mora preuzeti na sebe i, premda u sjeni atomskog uništenja, postavljati i ostvarivati humane ciljeve znanstveno-tehničkog napretka.

### ***2.3. Budućnost znanstveno-tehničkog projekta***

Industrijska je revolucija probudila onu pokretačku vjeru u napredak koja je obilježila XIX. stoljeće. Takva nam »vjera« danas više nije potrebna; ne moramo ju ni opravdavati ni kritizirati, jer načelo konkurencije sili svaki oblik proizvodnje da ga poštuje i u skladu s time napreduje. Štoviše, industrije i tržišta čak su osuđeni na ubrzani napredak. Tko se ne modernizira i tko ne racionalizira proizvodnju, već je na gubitku. Troškovi ulaganja u stalno nove i bolje proizvode u elektronskoj industriji neprestano smanjuju zaradu. Napredak je upao u »zamku ubrzanja«. J. Moltmannu je, dakle, samo po sebi jasno da nema baš nekog smisla kritizirati »napredak« kao takav. »Smisleno je međutim pitati o njegovim ciljevima, kako

bi mu se ispravio smjer, ako je to poželjno. Sam napredak samo je neko sredstvo za neki cilj, ali on sam ne postavlja humane ciljeve«. <sup>22</sup> Uobičajeno je mjeriti napredak prirastom moći, gospodarske, financijske, vojne i kulturalne. Ali moć sama po sebi nije neki humani cilj, ona je samo gomilanje sredstava za postizanje humanih ciljeva. <sup>23</sup>

Otkako je riješen sukob Istoka i Zapada, napredak se naziva globalizacijom. Taj je proces bio u tijeku već u XIX. i početkom XX. stoljeća. Nakon 1989. ponovno se nadovezujemo na vrijeme prije 1914. godine. Ali, poput napretka, i globalizacija je - uzeta doslovno - samo kvantitativni pojam: što se smatralo partikularnim, treba postati univerzalnim. Lokalno treba postati globalnim. I globalizacija je, kao i napredak, ističe J. Moltmann, samo sredstvo za postignuće cilja, ali nije sam humani cilj. Tako dugo dok se radi samo o prirastu moći, proces globalizacije nema nikakve kvalitete. Očito je da se najprije radi o ovladavanju, iskorištavanju i komercijalizaciji prirode našeg planeta. Krugovi onih koji si dijele taj posao sve su manji, ali i sve moćniji. Ako nećemo da kratkoročni dobici dugoročno dovedu do bankrota čovječanstva i do kolapsa sustava-zemlje, moramo započeti s javnom raspravom o humanim ciljevima i svrhama globalizacije.

J. Moltmann smatra da je umjesto neplodne kritike bolje razviti neki protumodel globalizaciji moći, model koji će biti usredotočen na humane ciljeve i svrhe globalizacije. Gospodarenje zemljom treba biti izgradnjom prebivališta za čovječanstvo, a ljudi pak sa svoje strane trebaju htjeti živjeti u tom sustavu zemlje i ne ponašati se otuđeno i neprijateljski prema prirodi.

Ako cilj napretka i globalizacije ljudske moći nije ovladavanje i posjedovanje zemlje nego prebivanje na njoj, onda se moramo oprostiti od modernoga zapadnjačkoga kompleksa da postanemo »gospodari i posjednici prirode« - kako je to na početku modernoga doba obećavao Rene Descartes u svojoj teoriji znanosti. Zemlja

<sup>22</sup> *Isto*, str. 48.

<sup>23</sup> Svake smo godine bolje opremljeni za postizanje onoga što hoćemo postići, ali što mi zapravo hoćemo? Velika većina megaprojekata nije nastala posredstvom demokratskoga stvaranja mnijenja u narodu nego je išla mimo njega. U Njemačkoj nije bilo nikakve demokratske odluke o izgradnji atomskih elektrana. Danas još nema prave demokratske javne rasprave o genetski modificiranim živežnim namirnicama.

može živjeti bez ljudskoga roda, kao što je, uostalom, i živjela milijunima godina. Čovječanstvo, naprotiv, ne može opstati bez zemlje od koje potječe. Ljudi, dakle, ovise o zemlji, ali zemlja ne ovisi o ljudima. Iz ove jednostavne spoznaje proizlazi da se ljudska civilizacija ima ucjeloviti u sustav zemlje, a ne obrnuto, da se naime priroda zemlje mora podvrgnuti ljudskoj vladavini.<sup>24</sup>

J. Moltmann vidi smislenu i potrebnu povezanost globalizacije moći i globalizacije odgovornosti. Ne možemo se zadovoljiti globaliziranim gospodarstvom i politikom koja se zaustavila na uskim nacionalnim interesima. Gospodarstvu su potrebni politički naputci, a politički ljudski ciljevi oko kojih će se čovječanstvo ujediniti. Znanstveni i tehnološki potencijal čovječanstva mora se i dalje razvijati te ne mora biti stavljen u službu razaračke borbe za moć; čovječanstvo ga može uporabiti također za trajno održavanje zemlje kao ljudskoga prebivališta. Tada stvorenje neće biti samo očuvano, kako se do sada konzervativno govorilo, nego će se dalje razvijati prema svome cilju. Zemlja je, naime, određena da bude zajedničkom kućom svijetu zemaljskih stvorova, ona treba biti domovinom i zajedničkim prostorom za obitavanje svih zemaljskih bića.

U krajnjem vidu, zaključuje J. Moltmann, zemlja mora postati Božjim prebivalištem: »kako na nebu tako i na zemlji«. Mi, ljudska bića, nismo »gospodari i posjednici« zemlje; možda ćemo jednoga dana postati svećenički narod koji predstavlja Boga pred zemljom i zemlju pred Bogom, motreći i kušajući Boga u svim stvarima i uzimajući sve stvari u sjaju njegove ljubavi. Ta bi sakramentalna vizija svijeta doista mogla prevladati i proširiti sheme znanosti i tehnike unutar kojih danas razumijemo stvarnost.

Dakle, J. Moltmann promišlja o »kulturi spomena« utemeljenog na »kulturi nade« i izgradnji mostova nadanja prema budućnosti. Pri tome je očito njegovo uvjerenje o stvaralačkom obilježju kršćanke nade. A da bi bila stvaralačka, nada se izgrađuje kao nova etika nade i tako se teologija nade proširuje u program političke teologije koja naznačava djelovanje nade. Zadaću kršćanske nade u doba globalizacije, obilježene pluralizmom religijskih i kulturalnih

<sup>24</sup> Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributti per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia, 1999., str. 91-114.

svjetova koji se međusobno sukobljavaju, J. B. Metz vidi u stvaranju globalnog etosa i ekumene sućutnosti.

### **3. Teologija nade i univerzalni program kršćanstva u doba globalizacije (J. B. Metz)**

Johann Baptist Metz započinje onom oznakom globalizacije koja bi se jedva dala osporiti: »Vrijeme globalizacije vrijeme je sve bržega i sve neizbježnijega pluralizma religijskih i kulturalnih svjetova, koji se međusobno sudaraju.«<sup>25</sup> Stoga mnogi danas upravo u našim zapadnim kulturnim krugovima daju prednost religiji bez Boga. Ona im djeluje mnogo tolerantnije i s pluralizmom usklađenije negoli spomen na biblijskoga Boga. Unatoč tomu, J. B. Metz piše: »Danas se nerijetko čuje kako je naše vrijeme već dugo 'postkršćansko' vrijeme. To bi bilo vrijeme u kojem se kršćanstvo može gledati još samo s leđa, pri čemu bi jedni bili žalosni, drugi ironični, a većina možda ravnodušna. Ja sam pak htio govoriti o vremenu – je li ono još moderno ili postmoderno, to ostavimo ovdje na miru i neodlučeno – u kojem kršćanstvo valja gledati u lice, a ne u leđa, ako se još hoće govoriti o sposobnosti za budućnost ljudi i čovječanstva. To je pak upravo sada naše vrijeme.«<sup>26</sup>

Metzov je prijedlog usmjeren »na pomirenje između određene univerzalnosti i autentičnog pluralizma upravo prema ovim tradicijama: na spomen Boga biblijskih predaja, ukoliko taj spomen dolazi do izražaja kao spomen ljudske patnje, te na spomen Krista u kršćanâ, ukoliko se on izražava u povijesnom spomenu patnje – *memoria passionis* – koji kultsko pamćenje Uskrsnuća – *memoria resurrectionis* – povezuje s našim povijesnim iskustvima te sprečava da bude slavljen samo kao mit koji je daleko od povijesti i odgovornosti.«<sup>27</sup>

Bitno, dakle, obilježje biblijskog spomena Boga J. B. Metz vidi u činjenici da je biblijski monoteizam u svojoj jezgri zapravo govor o Bogu osjetljivom na patnju. Stoga je to govor o Bogu koji se da

25 Johan Baptist METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, u: R. GIBBELINI, *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., str. 395.

26 Johan Baptist METZ, *Capacità di futuro* (1987.) - citirano prema R. Gibbelini, *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, str. 27.

27 Johann Baptist METZ, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., str. 299-300.

univerzalizirati preko spomena patnje – *memoria passionis* - napose patnje drugih, sve tamo do patnje neprijatelja. Borba za taj monoteizam, prema J. B. Metz, vjerojatno ima presudno značenje kod sukoba kultura, sukoba o kojima se u sadašnje vrijeme mnogo raspravlja. Naime, radi se o priznavanju crtâ toga monoteizma osjetljivoga za patnju u predajama svih triju velikih monoteističkih religija - u židova, kršćana i muslimana - koje su, kako ističe J. B. Metz, opečaćene svojom povijesnom izdajom tog temeljnoga aksioma, prema kojemu je spomen na Boga vezan uz spomen tuđe patnje.<sup>28</sup>

I starozavjetna i novozavjetna predaja govora o Bogu svjedoče o globalnoj odgovornosti koja se primarno ne orijentira na univerzalnosti grijeha ljudi nego na univerzalnosti patnje u svijetu. Isusov prvi pogled nije se upirao u grijeh drugih nego u patnju drugih. Grijeh je njemu prije svega bila uskrata udioništva na patnji drugih. I tako je kršćanstvo započelo kao zajednica spomena i pripovijedanja u nasljedovanju Isusa Krista, čiji je prvi pogled bio usmjeren na tuđu patnju. Ta osjetljivost za patnju drugih obilježava Isusov »nov način življenja«. <sup>29</sup> Ona je posve u skladu s nerazdvojivim jedinstvom ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjemu. Dakako, to naglašavanje osjetljivosti za tuđu patnju, što je svojstveno kršćanskoj poruci i njezinom govoru o Bogu, ne kani staviti u pitanje značenje grijeha i krivnje, ispaštanja i otkupljenja. Radi se jedino o pitanju prioriteta i proporcije te o jednostranosti.

Da bi izrazio tu elementarnu osjetljivost za patnju kao i činjenicu da je Isusov prvi pogled bio usmjeren na patnju drugih, J. B. Metz rabi riječ «compassion» »kao ključnu riječ za svjetski program kršćanstva u doba globalizacije i njezinog konstitutivnoga pluralizma religijskih svjetova.«<sup>30</sup> »Compassion« J. B. Metz shvaća »kao sućutnost, kao opažanje tuđe patnje koje uzima udjela na njoj, kao djelatan spomen patnje drugih, kao pokušaj gledanja i vrednovanja

28 Usp., Johan Baptist METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, str. 399.

29 JOHANN BAPTIST METZ, *Politička teologija*, str. 300.

30 JOHAN BAPTIST METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, str. 401. U hrvatskom jeziku toj Metzovoj tuđici, prema S. Kušaru (prevoditelju knjige) najbolje odgovara prevedenica »sućut«, »sućutnost«. Stoga u slijedu teksta koristimo riječ »sućutnost«.

samoga sebe očima drugih, naime, onih drugih koji pate.«<sup>31</sup> Ta sućutnost može vrijediti kao nadahnuće za novu politiku mira. Opažati tuđu patnju i voditi o njoj računa u vlastitome postupanju bezuvjetna je pretpostavka za svaku buduću politiku mira. Ne gledati samo na vlastite patnje nego biti spremni ne zaboraviti patnje drugih, patnje, naime, svojih dosadašnjih neprijatelja te to u svojoj politici uzimati u obzir. I samo ako tako među nama - u toj novoj Europskoj uniji - bude rasla politička kultura nadahnutu tom sućutnošću, rast će također izgledi za Europu kao rascvali, a ne kao gorući kulturalni krajolik, krajolik mira, a ne krajolik koji se urušava zbog nasilja, dakle, ne krajolik neprekidnih građanskih ratova.

Ta sućutnost, zatim, prema J. B. Metz, može vrijediti kao promicanje nove politike priznanja. Strogo simetrični odnosi priznavanja, koji se pretpostavljaju u zamisli naših naprednih diskurzivnih društava, u konačnici ne prelaze logiku tržišnih odnosa, odnosa razmjene i konkurencije. Tek asimetrični odnosi priznavanja, tek obraćanje prema isključenima i zaboravljenima slama nasilje čiste tržišne logike.

Potom, sućutnost može voditi naprosto izoštravanju ljudskoga spomena i ona nam daje jedan važan kriterij u sadašnjoj biopolitičkoj i bioetičkoj raspravi o »eksperimentu čovjeka«. Slika čovjeka, kojim upravlja sućutnost, pokazuje, naime, kako je čovjek povrediv sve do svojih korijena. Ta radikalna povredivost ljudskoga života na neki je način za J. B. Metza negativna definicija njegova »dostojanstva«. Ona nam, naime, zabranjuje biotehniku, odnosno - kako se to sada kaže - antropotehniku, u kojoj je čovjek posve objektiviran te zapravo još vrijedi samo kao preostali biotehnički proizvod. Ta povredivost čovjeka ocrta opseg i domet odgovornosti s kojom bi se morao suočiti biotehnički »eksperiment čovjek«.

U svim tim gledištima J. B. Metz nastoji pokazati očevitim nešto od one snage kršćanstva koja dira i prožima svijet, kršćanstva koje se u sućutnosti izražava iz samih svojih biblijskih korijena i tako pruža mogućnost formuliranja globalnog etosa o kome se danas često govori ističući potrebu nekog ćudorednog univerzalizma koji

---

31 *Isto*, str. 401.

bi valjalo postići na osnovici tzv. minimalnoga ili temeljnoga konsenzusa između religija i kultura..

U strogo teološkome, a ne samo u religijsko-političkome pogledu, globalni etos nije proizvod konsenzusa budući da konsenzus ili pristanak sviju može doduše biti posljedicom, ali ne i temeljem i kriterijem jednog univerzalnog zahtjeva. Naprotiv, taj se globalni etos ukorjenjuje u bezuvjetnome priznanju jednoga autoriteta koji može biti zazvan u svim velikim religijama i kulturama čovječanstva. Za J. B. Metza to je »u priznanju autoriteta onih koji pate«.<sup>32</sup> J. B. Metz priznaje da je taj autoritet patnika (ne patnje!) »slabi« autoritet, mjerjen modernim kriterijima konsenzusa i diskursa, i da poslušnost prema tom autoritetu prethodi sporazumijevanju i diskursu - i to po cijenu svake univerzalne moralnosti. Stoga J. B. Metz piše: » Taj 'slabi' autoritet patnika prema mojem je mišljenju jedini univerzalni autoritet koji nam je preostao u našim globaliziranim odnosima. On je utoliko 'jak' jer ga se ne može zaobići ni religiozno ni kulturalno. Stoga se i može priznanje tog autoriteta formulirati kao onaj kriterij koji se može zatražiti od ljudi svih religija i kultura, pa stoga on i može usmjeravati diskurs religija i kultura u globaliziranim odnosima. Kao maksima vrijedi pritom za globalni etos sljedeće: Opažanje tuđe patnje neizostavan je uvjet svih univerzalnih moralnih zahtjeva.«<sup>33</sup> Ona nas, dakle, »šalje – u obliku tog spomena tuđe patnje – na bojište političkih, socijalnih i kulturnih sukoba u današnjem svijetu. Jer govoriti o tuđoj patnji bezuvjetna je pretpostavka svake buduće mirovne politike i svih novih oblika socijalne solidarnosti naočigled eskalirajuće razlike između bogatih i siromašnih i sve više obećavajuće komunikacije kulturnih i vjerskih svjetova.«<sup>34</sup>

J. B. Metz smatra da se i u procesu globalizacije ne smije zanemariti religijska jezgra kulturâ čovječanstva. A sve su velike religije čovječanstva usredotočene na pitanje patnje. To pitanje moglo bi biti osnovicom za koaliciju religija u prilog spašavanja i promicanja društvene i političke sućutnosti u našem svijetu - u zajedničkome otporu protiv uzroka nepravedne i nedužne patnje, ali i protiv hladne

32 *Isto*, str. 404.

33 *Isto*, str. 404.

34 Johann Baptist METZ, *Politička teologija*, str. 301-302.

alternative svjetskoga društva u kojem »čovjek« sve više nestaje u beščovječnim sustavima gospodarstva, tehnike i njezine kulturalne i informacijske tehnologije. Ta ekumena sućutnosti bila bi ne samo religijski nego i politički događaj. To, dakako, za J. B. Metza nije govor u prilog nekoj politici dobrih nakana, ni fundamentalističkoj religijskoj politici, nego govor koji kani omogućiti i podržati savjesnu svjetsku politiku u ovim vremenima globalizacije - spomenom patnje nagomilanome u religijama čovječanstva, u smislu sućutnosti, u smislu opažanja tuđe patnje, opažanja koje uzima na njoj udjela.

J. B. Metz misli da će pritom presudnu važnost imati jedno pitanje koje će ubuduće određivati religijski diskurs diljem svijeta: Kako se u ophođenju s tuđom patnjom ponašaju dva klasična oblika mistike religija? Radi se, naime, o biblijskim monoteističkim predajama te o mistici trpljenja u dalekoistočnim, napose budističkim predajama, koje u međuvremenu stječu sve više pristalica također u postmodernom svijetu Zapada.<sup>35</sup>

Dalekoistočna mistika polazi od toga da sve suprotnosti između Ja i svijeta, koje izazivaju trpljenje, mogu biti prevladane time da se Ja u konačnici rastvori u prethodećemu svejedinstvu i harmoniji univerzuma. J. B. Metz se pita nije li ovdje Ja mistički pročitana tlapnja ili, kako je to već Friedrich Nietzsche formulirao, nešto što je samo 'stavljeno pozadi', takoreći prvi i pravi antropomorfizam koji vodi u zabludu cjelokupnu zapadnu duhovnu i religijsku povijest?

U takvom načinu promatranja leži, dakako, nešto zavodljivo za europske subjekte izložene stresu i prevelikim moralnim zahtjevima. Ali tamo gdje je mistički stavljen na raspolaganje samostojni subjekt, ne ishlapljuju li ondje također svi drugi subjekti u iluzornost? Gdje bi još bila neka nezaobilazna obveza sućutnosti - obveza osjetljivosti i skrbi za patnju drugih? Nije li ta dalekoistočna mistika ipak neka od subjekta udaljena i za drugost slijepa mistika? Ne ukida li ona odnos mistike i morala, ali uz preveliku cijenu?

---

35 Ondje gdje bi zapadna recepcija budizma bacila u vjetar to pitanje, u konačnici bi vodila samo u neke trivijalne oblike jedne velike religije čovječanstva te bi time neizravno potvrdila samo onu rastuću sumnju koju izvorni budizam Istoka gaji prema svojem ležernom preuzimanju u zapadne oblike života.



Mistika biblijskih monoteističkih predaja u svakom je slučaju u svojoj jezgri mistika političke i društvene sućutnosti. Isus nije učio mistiku zatvorenih očiju nego mistiku otvorenih očiju, mistiku bezuvjetne obveze opažanja tuđe patnje. Pritom je on u svojim prisposodobama računao sa stvorenjskim poteškoćama gledanja u ljudi, on je računao s njihovim urođenim narcizmima - on ih je i obilježio kao one koji gledaju, a ne vide. Ne postoji li možda neki elementarni strah od gledanja, od pozornoga gledanja, od onoga gledanja koje nas neizbježno uvlači u ono što vidimo i ne dopušta nam u nedužnosti proći mimo toga? Ovdje J. B. Metz vidi utemeljenu nezaobilaznu odgovornost svakoga Ja, odgovornost koja se kršćanski naziva »savjest«, a za se tu savjest autoritet Boga koji sudi očituje u autoritetu patnika, u jedinom onom autoritetu kojemu je Isus u svojoj poznatoj prisposodbi o sudu u Matejevu evanđelju podložio cjelokupnu svjetsku povijest (usp. Mt 25, 31-46, napose rr. 37-40).

Tako ni Crkva ne stoji iznad tog autoriteta nego je i ona podložna autoritetu patnika. A teologija postiže svoju kritičku slobodu u prostoru spomena Crkve upravo time što ona onaj spomen na Boga, koji predstavlja Crkva, uvijek iznova propituje s obzirom na to je li i u kojoj je mjeri postao zajedničkim spomenom tuđe patnje (zajednička *memoria passio-nis*), je li i u kojoj se mjeri dogmatski spomen Crkve već odavno udaljio od u nebo vapijućega spominjanja patnje ljudi. Crkva se s pravom smatra najstarijom globalnom ustanovom. Danas je ona na putu prema kulturalno policentričnoj svjetskoj Crkvi. Ta »globalizacija Crkve« uspjet će samo ako svi njezini pokušaji inkulturacije, svi njezini eksperimenti zasađivanja evanđelja u tuđe kulturalne svjetove budu i ostanu vođeni duhom sućutnosti koji, suočen s pluralizmom kulturalnih i religijskih svjetova, postavlja autoritet patnika nezaobilaznim kriterijem svekolikih kulturalnih i religijskih dijaloga, sve inkulturacije i svake političke kulture priznavanja drugih. Tako, i samo tako, zaključuje J. B. Metz, »može Crkva sa svojim pokušajima inkulturacije izbjeći uvijek novu inscenaciju borbe kultura.«<sup>36</sup>

---

36 Isto, str. 406.

Opisanu sućutnost J. B. Metz vidi kao prvotni izazov Isusove poruke. Ona je za njega takva da se može zahtijevati od svijetu, ona je svagdašnja vrlina, osnovna vrlina kršćana, bez koje bi visoki tonovi crkvenih izjava o globalizaciji, doduše, ostali mjerodavni, ali bez posljedica. Stoga J. B. Metz poziva da budemo pozorni na njezine tragove u svijetu u kojem živimo, da budemo pozorni na tragove trajne sućuti, odvažne i uporne spremnosti na odbijanje svakoga uzmicanja pred patnjom drugih, da budemo pozorni na saveze i osnovne projekte sućutnosti koji se ne podaju sadašnjoj struji kultivirane ravnodušnosti i njegovane apatije te se opiru življenju i slavljenju sreće i ljubavi kao isključivo narcističkoga stavljanja samih sebe u prvi plan. Svoje promišljanje o univerzalnom programu kršćanstva u doba globalizacije J. B. Metz završava pitanjem: »Možda je ono što je Friedrich Nietzsche toliko prezirao na kršćanstvu i što je denuncirao kao 'ropski moral' upravo ono što kršćani moraju danas - suočeni s procesom globalizacije - kao prvi posvjedočiti: 'Compassion', sućut za druge kao izraz njihove strasti za Boga«. <sup>37</sup>

## Zaključak

Teologija kršćanske nade promatra i promišlja globalizaciju u perspektivi »znaka vremena«. Ta joj perspektiva pomaže u globalizaciji razabrati prvotno pojavu širokih i dubokih razmjera, koja obilježava povijest ovoga razdoblja čovječanstva. Ona je i za J. Moltmanna i J. B. Metza jedna činjenica koju se ne može zanemariti i koja u odnosu na čovjeka nije izvanjska i rubna nego je, naprotiv, čovjek u njoj uključen svojom slobodom, čije bi konkretno djelovanje trebalo usmjeravati proces globalizacije prema humanim ciljevima. Naime, ljudska strana globalizacije nužno se uobličuje kao zadaća povjerena čovjeku: čovjek mora izvršiti prosudbu, odnosno mora znati kritički čitati pozitivne i negativne aspekte prisutne u pojavi globalizacije.

Teologija kršćanske nade ne poziva čovjeka na kritičko čitanje koje je samo sebi svrhom nego bi prosuđivanje čovjeka trebalo pota-

---

<sup>37</sup> Isto, str. 407.

knuti na prihvaćanje svoje odgovornosti da globalizacijom »upravlja« kao čovjek i radi čovjeka.

Ekumena sućutnosti prožeta djelatnom solidarnošću za teologe je kršćanske nade cilj kojim bi globalizacija trebala biti samo sredstvom ostvarenja. Tako se teologija nade proširuje u program političke teologije koji u pluralizmu kulturnih i religijskih svjetova poziva na dijalog u izgradnji globalnog etosa i ekumene sućutnosti u globalnim odnosima.

---

## **The Perspective and the Task of a Theology of Hope in the Globalized World**

### **Summary**

The article is dedicated to the tasks and the perspectives of the theology of hope in respect to the challenges of a globalized world, based on reflections of two representatives of the theology of hope: Jürgen Moltmann and Johann Baptist Metz. They reflect on the globalisation from a perspective of a sign of times, stressing the human responsibility in directing the globalisation towards human goals. The theology of hope is extended in a program of a political theology, aiming to bond identity and importance, and therefore developing the Christian hope into a proactive and achieving factor in the society.

**Key words:** globalisation, “sign of times“, hope, future, political theology, global ethos, ecumenism of compassion.

Milan Špehar

**GLOBALIZACIJA – NADA EKUMENIZMA?**

Izv. prof. dr. sc. Milan Špehar, Teologija u Rijeci

UDK: 261.8 : 316.42

Izvorni znanstveni rad

Čovjek trajno u sebi nosi i živi diskrepanciju jedinstvo-zajedništvo. I jedno i drugo neophodno je za njegov opstanak. Bez jedinstva i zajedništva, ujedinjenih snaga na mnogim područjima življenja i stvaranja, on ne bi mogao postići ništa. No i jedno i drugo danas se u pluralnome svijetu shvaća dosta različito. Za jedne jedinstvo znači uniformiranost, drugi se zbog toga boje jedinstva pa traže zajedništvo u različitosti. Jedni naglašavaju ono što ujedinjava, što se pretače u jedno, drugi naglašavaju različitost koja uvijek ostavlja individuuma da bude i ostane svoj.

Sve je to iznjedrilo nekoliko modela za jedinstvo svih kršćana. Mnogi su od njih slični ili različiti samo za određene nijanse dok ima i onih koji su posve ekstremni koje bismo lako mogli svrstati u suvremeni sinkretizam.

Globalizacija koja je ušla u sve pore ljudskoga življena nije mimoišla ni kršćanstvo već mu je pomogla i pomagala da unutar njega razdijeljene i više puta jedne prema drugima neprijateljski postavljene Crkve i crkvene zajednice uspostave dijalog – baziran na teologiji i praksi – koji će ih voditi do ponovnoga ujedinjenja. Time je globalizacija otvorila put bilo prema uniformiranosti kršćanstva, radi koje će se mnoge zajednice – one manje – morati odreći mnogih svojih osobina, bilo prema takvome pluralizmu koji će po svaku cijenu htjeti spojiti nespojivo.

Činjenica je da je do danas kršćanstvo ostalo razjedinjeno. Ali je puno što kršćani neprestano međusobno dijalogiziraju te zajednički djeluju na mnogim područjima od svjetskoga značenja: na području mira, pravde u svijetu, karitativnoga djelovanja itd.

Put prema jedinstvu još se nalazi pred vratima svake Crkve i svake crkvene zajednice. Ono će biti uspostavljeno – uz prihvaćanje nebitnih različitosti – kad nam budu zajednički sakramenti i zajedničke službe u Crkvi. Samo ćemo tada biti jedno, jer će se samo tada ostvariti Isusova molitva «da budu jedno».

**Ključne riječi:** jedinstvo, zajedništvo, globalizacija, ekumena, ekumenizam, modeli, različitost.

## 1. Jedinstvo-zajedništvo

Već se iz riječi Isusove svećeničke molitve (kako je navodi evanđelist Ivan): «... da budu jedno» (Iv 17, 11) može zaključiti da Kristovi sljedbenici odnosno vjernici već s kraja prvoga stoljeća kršćanstva nisu bili tako jedno kako ih je prije prikazao autor Djela apostolskih kad kaže: «Bijahu postojani u nauku apostolskom, u zajedništvu, lomljenju kruha i molitvama... Svi koji prigriše vjeru bijahu združeni» (Dj 2, 42.44). No iz istoga spisa znamo da ni prva kršćanska zajednica nije živjela savršeno jedinstvo, kao što nam to govore i Pavlove poslanice.

U navedenom citatu iz Djela apostolskih ne govori se o jedinstvu u strogom smislu riječi nego se, mogli bismo ustvrditi, već tada «jedinstvo» nije shvaćalo kao uniformiranost. Stoga u citatu ne nalazimo riječ «jedno» nego riječi: «postojani», «združeni» koje bismo mogli nazvati sinonimima za jedinstvo u posve suvremenom smislu riječi, ali koje i danas izazivaju nemale neugode i protivljenja na putu ekumenizma.

Na prvi pogled mogli bismo zaključiti kao da je te riječi iznašla današnja globalizacija kojoj su svakako riječi «zajedno postojani», «združeni» bliže negoli riječi «jedinstvo», «sjedinenje». Globalizacija, o kojoj se danas tako puno govori a tako malo zna, što ona jest i što nije, niti ne voli ove posljednje riječi zato što podsjećaju na uniformiranost, dok riječi iz Djela apostolskih više podsjećaju na pluralnost, različitost koja u sebi ne sadrži toliko jedinstvo koliko zajedništvo. Zajedništvo pretpostavlja određene istovjetne, jedinstvene točke, kao što pretpostavlja i različitosti. Jedinstvo – kada govorimo o drugom dijelu globalizacije – čini se kao da pretpostavlja jednost u svemu.

Shvaća li to ekumenizam tako?

Ekumenski sabori prvih stoljeća kršćanstva pokušavaju jednoglasno iznjedrili temeljne dogme kršćanskoga vjerovanja. Upravo su sabori bili pokazatelj i dokaz koliko je različitosti bilo u vjerovanju kršćana, i to upravo među biskupima i svećenicima, iz čijih su redova iskakale određene hereze.

## 2. Riječ «ekumena» u kršćanskom poimanju

Kao što je već u svjetovnome poimanju riječ «oikumene» označavala svijet nastanjen ljudima, svijet kao nastambu, gotovo kao kuću čovječanstva, tako se Kristova radosna vijest treba raširiti po cijeloj ekumeni, po cijeloj zemaljskoj kugli. Uskoro će kod crkvenih otaca katoličanstvo i ekumena postati termini koji se međusobno nadopunjuju. Crkva je katolička jer se širi po cijeloj ekumeni. Proširivši se tako po cijeloj ekumeni, Crkva postaje novom ekumenom, a svi oni koji žive izvan nje, žive izvan ekumene.

Crkveni sabori bit će ekumenski jer ono što tu bude odlučeno postaje obvezujuće za sve kršćane, za cijelu ekumenu. Prvi sabor car Konstantin poziva u Niceji 325. god. «da bi spasio cijelu ekumenu». Tako odmah ekumensko postaje ono što vrijedi u cijeloj Crkvi kao važeće i za sve obvezno. U tome kontekstu ekumenski znači ono što je službeno, pravovjerno i za sve obvezujuće.<sup>1</sup>

Ovaj pojam svoje temeljno značenje nosi i dalje u ekumenskom gibanju i pokretu, kao i u Ekumenskom vijeću Crkava koje nije jedna, ekumenska Crkva nego želi pomoći kršćanima da svi budemo jedna Crkva. Osim toga, u praktičnome dijelu toga vijeća («Život i djelo») nastupaju zajedno još uvijek odvojene Crkve i crkvene zajednice kada se radi o iznošenju pred svijetom temeljnih kršćanskih načela što se tiče mira u svijetu, očuvanja okoliša, bioetike itd. Izraz «ekumenski» danas se u kršćanstvu odnosi na stremljenje prema jedinstvu svih kršćana u Kristu. To jednako vrijedi za Ekumensko vijeće Crkava kao i za Katoličku crkvu koja nije članica Vijeća.<sup>2</sup> Ali to jedinstvo ne želi poništiti posebnosti, ne želi drugoga prisiliti na sustav koji njemu ne odgovora i koji je njemu stran. Jedinstvo započinje najprije na priznavanju drugoga kao drugačijega. Zatim slijedi prihvaćanje toga. Na tome tragu traži se – na teoretsko-teološkome dijelu - najprije međusobno priznavanje krštenja kao prvoga sakramenta. Zatim slijede teološka promišljanja o ostalim sakramentima i službama u Crkvama. Svaka od Crkava jest i mora biti svjesna toga

1 Usp. P. NEUNER, *Ökumenische Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997., str. 1-3.

2 Usp. *Unitatis redintegratio*, 4.

da jedinstvo nikako ne može ići na štetu istine. Istina se, s druge strane, ni u kom slučaju ne opire jedinstvu nego ga upravo zahtijeva i traži. Kao što istina nije od čovjeka, tako i jedinstvo svoje izvorište ima u Bogu. Nejedinstvo kršćana čini svaku Crkvu i crkvenu zajednicu sukrivcem. Ekumena je stoga poziv na jedinstvo, na traženje jedinstva. «Ekumena je vjernost Isusovoj molitvi i oporuci da svi koji u njega vjeruju budu jedno kao što je on s Ocem i Otac s njim.»<sup>3</sup>

Ako nam se i učini više kao isprika za nemoć u stvaranju jedinstva tvrdnja da jedinstvo kršćana ne mogu stvoriti ljudi nego ga očekujemo od Boga, ipak je ova tvrdnja u biti točna i odupire se globalizaciji koja jedinstvo vidi kao ljudsko djelo. «Temeljno je ekumensko načelo da Crkve ne mogu učiniti niti same proizvesti jedinstvo već je ono doista dar koji one mogu prihvatiti i primiti samo kao izraz već postojećega I, u konačnici, u Bogu utemeljenoga zajedništva. No ovaj dar daje slobodne ruke nastojanjima vjernika i potiče ih (na daljnje djelovanje).»<sup>4</sup>

### 3. Veliki raskoli i počeci ekumenskih gibanja

Oduvijek su u kršćanstvu nicali hereze i određeni raskoli. Oni su doveli do dva velika raskola: Istočni raskol (za koji se uzima godina 1054.) i Zapadni raskol u 16. st., za koji ne možemo reći da je do danas posve završen ako godišnje u svijetu niče barem pedesetak novoregistriranih kršćanskih zajednica (kao proces globalizacije?).

Hereze i raskoli nisu mogli potisnuti riječi Isusove molitve: «...da budu jedno.» To je zadaća koju Krist stavlja kao zapovijed svim kršćanima. Stoga ni kršćanskim Crkvama ni kršćanskim zajednicama ne može biti svejedno to što nismo jedno. Najbolnije su nejedinstvo najprije osjetili oni «na terenu», koji su htjeli provoditi u djelo Isusovu zapovijed: «Pođite po svem svijetu, propovijedajte evanđelje svemu stvorenju» (Mk 14, 15). Kršćanski su misionari prvi započeli ekumensko gibanje, jer su vidjeli da njihovo propovijedanje evanđelja ne koristi puno kad nekršćani zamjećuju koliko su različiti i koliko se suprotstavljaju jedni kršćani drugima. Misijsko

3 H. FRIES – O. H. PESCH, *Streiten für die eine Kirche*, München, 1987., str. 83.

4 P. NEUNER, *nav. dj.*, str. 14.



polje često je tijekom povijesti misionarenja bilo polje borbe zauzimanja prostora i prevlasti jednih kršćana nad drugima. Takav način misionarenja nužno je umanjivao vjerodostojnost evanđelja. Svjesni toga da je velik razlog neuspjeha naviještanja različito i suprotno, u pravom smislu riječi neprijateljsko prikazivanje kršćanstva od strane raznih kršćanskih denominacija, misionari prvi traže puteve zbližavanja, počinjući najprije s dijalogom.

#### 4. Dijalogom do ekumenizma

Put k sjedinjenju kršćana, koji se nastavlja već stotinjak godina i vrlo je polagan, čas s koracima naprijed, čas natrag, uvijek je bio u mentalitetu i vjerovanju svake Crkve i svake crkvene zajednice. Luther se nije želio odvojiti od Crkve niti stvoriti novu Crkvu nego je želio reformu Crkve – ali odmah i na način kako je on to zamišljao. Njegova ga Crkva nije odmah osudila nego je tražila tumačenja. Bez obzira na načine prvih raspravljanja, ipak se njima ne može zanijekati dijaloški karakter.

Tek nakon raskola na Istoku i na Zapadu prestaju dijalozi, a njihovo mjesto zauzimaju međusobne anateme, međusobna optuživanja, pa čak i ratovanja.<sup>5</sup>

Dijalog među kršćanima započinje premisom da među njima, tako različitima i suprotnima, postoje neke bitne točke koje su im iste. Temelj im je kršćanskoga vjerovanja isti: vjeruju u istoga Boga, u istoga Krista, istina, na različit način, ali zbog kojega im se ne može oduzeti pravo da se nazivaju kršćanima. I Sv. pismo im je zajedničko, makar ga interpretirali na različite načine.

Ove točke dovoljne su potke za međusobni dijalog. Dijalog podrazumijeva i slušanje i razumijevanje. Ne pretpostavlja lakoću govorenja, lakoću izgovaranja i shvaćanja. Također ne pretpostavlja odbacivanje svojega, a preuzimanje tuđega. Ne pretpostavlja ustupke radi viših ciljeva: mira, pomirenja ili sjedinjenja među kršćanima. Dijalog se bazira na istini i ljubavi koje ne smiju i ne mogu biti

5 Pokušaj sjedinjenja u Ferrari-Firenci u 15. st. pokušaj je stvarnoga dijaloga i stvaranja jedinstva prema modelu koji i danas mnoge kršćanske denominacije ističu kao model jedinstva za danas: jedinstvo u različitosti.

odvojene. Istina ne može u sebi ne sadržavati ljubav, prave ljubavi nema bez istine. «Ljubav je bez istine prazna i nepoštena, istina bez ljubavi tvrda i hladna. Zbog toga moramo tražiti istinu s ljubavlju, misleći na to da je ljubav autentična samo ako je odraz istine.»<sup>6</sup> I danas, kada je opasnost od onoga negativnoga što sa sobom nosi globalizacija, put je ekumenizma put zajedničkoga hoda u istini i ljubavi koje su neodvojive jedna od druge i nepotpune jedna bez druge. «Samo ako postoji nešto više – uzajamno povjerenje i prijateljstvo, recipročno shvaćanje i slaganje na duhovnom području, zajednička molitva – ekumenski se dijalog može nastaviti.»<sup>7</sup>

Čini se da nijedna Crkva ili crkvena zajednica velikih raskola nikad nije odustala od razmišljanja, moljenja i nadanja za sjedinjenjem kršćana. Dok je Katolička crkva naglašavala sjedinjenje kao povratak onih koji su otpali, Pravoslavna crkva to isto tumači za sebe tvrdeći da je ona jedina pravo-slavila Boga dok je Crkva na Zapadu u tome zastranila; protestanti su smatrali da će sjedinjenje doći samo onda kad ostali prihvate sve ono što su oni počeli tumačiti kao autentično kršćansko. Jednostavno rečeno, sjedinjenje kršćana nikad u Crkvama nije zamrlo, ali je uvjet za njega stoljećima bio povratak drugih koji su heretični.

Dijalog među kršćanima najprije ruši stoljećima građene barijere. Dijalog ne podnosi predbacivanja. Kad je 1910. godine u Edinburghu prvi put došlo do susreta među nekim kršćanskim zajednicama, prvi su put jedne kršćanske zajednice mogle progovoriti drugim kršćanskim zajednicama o sebi, prvi su put jedni mogli slušati druge i jedni drugima postavljati pitanja bez predrasuda, bez uvjeravanja u neispravnost jednih i ispravnost drugih.

Dijalog pretpostavlja da mogu slobodno posvjedočiti drugome svoje uvjerenje, ono do čega ja držim bez straha od osude, ali i bez postavljanja sebe iznad onoga tko misli drugačije. Dijalog nije samo predstavljanje sebe drugome nego uključuje i služenje. On u sebi sadrži sve elemente kenoze: samopredanje, samodarivanje.<sup>8</sup> Dijalog

6 W. KASPER, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Queriniana, Brescia, 2006., str. 65-66.

7 *Isto*, str. 66.

8 *Usp. Isto*, str. 58.

je i započeo sa sviješću da razdijeljeni kršćani, koji čine i govore jedni protiv drugih, imaju puno zajedničkih točaka. Sakramentom krštenja, koji je zajednički svim kršćanima,<sup>9</sup> mi smo udovi jednoga tijela Kristova i već u dubokom zajedništvu jedni s drugima, premda još ne u punome zajedništvu i premda još ima puno onoga što nas dijeli. Međusobnim dijalogom došli smo do onoga što nam se stoljećima činilo nezamislivim: možemo zajednički moliti i to ne samo u Svjetskoj osmini molitve za jedinstvo kršćana; možemo zajednički čitati i proučavati Bibliju, zajednički pred svijetom i drugim religijama svjedočiti našu vjeru, zajednički se angažirati za moralna dobra u svijetu i zajednički služiti svijetu. To zajedništvo nije globalizacijska uljudnost nego bratstvo koje je upravo jedan od najvažnijih rezultata ekumenskoga dijaloga, kako to zamjećuje papa Ivan Pavao II. u svom dokumentu o ekumenizmu «Da budu jedno».

Dekret o ekumenizmu «Unitatis redintegratio» Drugog vatikanskog sabora predstavlja tri dimenzije ekumenskoga dijaloga: teološki dijalog, praktična suradnja, a posebno zajednička molitva, obnova i reforma naših Crkvi.<sup>10</sup>

To je zacrtan put kojim će kasnije ići 1948. god. u Amsterdamu nastala organizacija «Ekumensko vijeće Crkava». Ono ne želi biti nikakva nad-crkva i nema nikakvu vlast ni nad kojom Crkvom, ni u smislu da mora provoditi zaključke koji se donose na zasjedanjima Vijeća (koji se događaju otprilike svake sedme godine). Ono je savjetodavno tijelo i omogućava prije svega svakoj Crkvi da pred drugima iznese sebe. Mora se priznati da se dosta strogo drži svojih načela, tako mu nitko – ni članice iznutra ni itko izvana – ne može predbaciti da je na strani jednih više nego drugih ili da se miješa u život bilo koje Crkve, osim ako dotična učini iskorak dužan osude.

## 5. Različiti putevi ekumenizma

Ekumensko vijeće Crkava sigurno je dalo najveći doprinos rađanju duha ekumenizma kod svih kršćana. Rabeći dijalog kao potku, ono ne želi ostati na samome dijalogu (on je moguć ili ga treba

<sup>9</sup> Još, nažalost, ne priznaju svi kršćani jedni drugima u praksi taj sakrament.

<sup>10</sup> Usp. Dekret o ekumenizmu «Unitatis redintegratio», br. 4.

omogućiti kad se govori o kršćanima prema drugim religijama) nego putem dijaloga dovesti do jedinstva svih kršćana.<sup>11</sup> Ta prva točka prema jedinstvu u obliku dijaloga učinila je u nekoliko posljednjih desetljeća one korake koji su stoljećima bili nezamislivi među kršćanima. Kardinal Kasper ih nabraja: «Odijeljeni kršćani više nisu stranci jedni drugima, suparnici ili čak neprijatelji, nego su kao braća i sestre. Naveliko su nadvladali prijašnji nedostatak razumijevanja, prijašnja pogrešna shvaćanja, predrasude i prijašnju indiferentnost.»<sup>12</sup> Ovi su preduvjeti, koji su velik doprinos globalizacije, bili nužno potrebni za bilo kakav dijalog među kršćanima, a posebno za ono što je danas normalno na ekumenskome području, a što isti autor nabraja: «Mole zajedno, zajedno daju svoje svjedočanstvo za svoju zajedničku vjeru, rade zajedno s povjerenjem na mnogim područjima.»<sup>13</sup> Ovo drugo više nije rezultat globalizacije nego kršćanske duhovnosti.

Sve je to postalo moguće od onoga trenutka kada je svaka Crkva sa svoje strane prestala tumačiti jedinstvo kao povratak drugih u nju i kada su svi shvatili da mnoga zajednička djelovanja – bilo što se tiče svijeta bilo što se tiče samoga kršćanstva – zaista nemaju za pozadinu povratak drugih nego *zajedničko* traženje jedinstva. Jedinstva neće biti bez zajedničkoga traženja puteva prema njemu.

Putevi koji se dosad nude prema njemu različiti su. Od predbacivanja i predrasuda brzo se došlo do entuzijazma. Entuzijazam ipak nije dovoljan za stvaranje jedinstva. Svima nam je potreban realizam. Usprkos tome što ima puno toga bitnoga što kršćane ujedinjava, još je uvijek i puno toga bitnoga što ih razjedinjava. Kardinal Scheffczyk tu ubraja: različito vrednovanje Sv. pisma, tradiciju, pitanje crkvenoga autoriteta i cilja koji se želi postići jedinstvom.<sup>14</sup>

11 Danas se ipak više govori o jedinstvu svih kršćana - unità umjesto unione (tal.), Einheit umjesto Vereinigung (njem.). Sjedinjenje više podsjeća na povratak krivovjernih pravovjernima.

12 W. KASPER, *nav. dj.*, str. 23.

13 *Isto*, str. 23-24.

14 Usp. L. SCHEFFCZYK, *Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit*, Franz Schmitt, Siegburg, 2004., str. 362. Autor u ovome djelu mnoge rezultate koji su se velikom mukom postigli svrstava prije u «pragmatički ekumenizam» nego što, za razliku od kardinala Kaspera, vidi u mnogim od dosad učinjenih pozitivnih koraka ekumenizam uistinu kao djelo Duha Svetoga. U svom djelu on aksiom «Više nas sjedinjuje nego odvaja» ne niječe izrijekom, ali se prema njemu odnosi vrlo skeptično, tvrdeći ipak da ima previše toga što kršćane još uvijek razdvaja, i to pokazuje posebno na primjeri-

U svijetu globalizacije i kršćanstvo traži adekvatan odgovor prije svega kako bi svijetu kao velikome «globalnome selu» dalo svjedočanstvo o sebi. Modele jedinstva kršćana i put prema jedinstvu uvelike uvjetuju vjerovanja u Crkvu.

Katolička crkva na Drugom vatikanskom saboru za sebe više ne kaže da je jedina Kristova Crkva nego da se «jedina Kristova Crkva... *nalazi* u Katoličkoj Crkvi». <sup>15</sup> Taj «nalazi se – subsisti» nalazi se i u Dekretu o ekumenizmu koji je kršćane svrstao u Crkve i crkvene zajednice, u kojima se također nalaze elementi dobara koji mogu roditi život milosti i otvoriti vrata u zajedništvo spasa. <sup>16</sup> Različito poimanje Crkve – od sveopće do lokalne, od čisto duhovne do eshatološke – stvara različite modele jedinstva.

## 6. Modeli stvaranja jedinstva

Prvi je model «organsko jedinstvo» koje je već dovelo do određenih «federacija» među nekim kršćanskim zajednicama. To su ujedinjene crkvene protestantske zajednice, prvenstveno na lokalnoj bazi, koje katolicitet vide u različitosti i zajedništvu u toj različitosti.

Danas se govori o modelu «zajedništva u različitosti» koji je iznikao iz svih dosadašnjih modela. Zajedništvo s Bogom rađa zajedništvo u različitosti. Više se ni u Katoličkoj crkvi ne govori o uniformiranosti nego o jedinstvu u različitosti. Potrebno je stvoriti zajedništvo u vjeri, kultu i sakramentima, službama u Crkvi, u bratskoj ljubavi i angažmanu u svijetu. Ono znači da treba ukloniti sve što Crkve odvaja međusobno, sva međusobna predbacivanja, te da se međusobno priznaju, ali da pritom ne nestaju posebnosti svake od njih u tome jedinstvu. Ovakvo zajedništvo ne želi napustiti konfesionalni identitet nego sačuvati posebnosti u izmirenosti. Time različitosti neće biti dokinute niti će ih se moći konzervirati i ostaviti nepromijenjenima. To nije izmirena koegzistencija ili stvaranje nekog

---

ma protestantskih teologa Bartha, Tillicha i Schlinka. Kasper u svojoj navedenoj knjizi naglašava stvarnost upravo toga aksioma.

<sup>15</sup> *Dogmatska konstitucija o Crkvi «Lumen gentium»*, br. 8.

<sup>16</sup> Usp. UR, br. 3.

nevidljivoga jedinstva nego međusobno priznanje Crkvi njihovoga krštenja, crkvenih službi te uspostava euharistijskoga zajedništva.<sup>17</sup> Taj je model zaživio u vrlo malom broju crkvenih zajednica. Stoga kršćani dalje traže one puteve koji će doista dovesti do sjedinjenja svih kršćana.

Barem dosadašnja teologija nije uspjela odstraniti sve ono što razdvaja i dijeli kršćane jedne od drugih. Sigurno je određeni «umor» na polju teologija doprinio tome da se ipak put prema sjedinjenju ne zaustavi. Našlo se, i do danas se u svim prilikama ostvaruje veliki zajednički rad kršćana na području tzv. «sekularnoga ekumenizma». To je ekumenizam koji se okreće prema svijetu i njegovim potrebama na pravnom, društvenom (ekonomskom i političkom) i etičkom području. Slogan koji je doveo do takvoga ekumenizma glasi: «Vjera razdvaja, praksa povezuje».<sup>18</sup> Čini se da je ovaj pravac najviše rezultat globalizacije. U početku se sigurno na ovome praktičnome području našlo najviše dodirnih točaka – konsenzusa – među dogmatski različitim kršćanima. Što dalje odmičemo, to se više i na ovome području vide razlike: različito poimanje braka, ljudske seksualnosti, jednospolne bračne zajednice, različito poimanje politike.<sup>19</sup> Tako praktično kršćanstvo opet pokazuje koliko smo različiti i time dokazuje koliko je netočan i opasan gore navedeni slogan. Naime, ako vjera razdvaja, onda nas ni praksa neće bolje povezati.

To se vidi iz zajedničkoga djelovanja na karitativnom polju, na područjima borbe za mir, pravednost i ekologiju. Upravo je vjera ona koja sa sobom donosi pravila života koja su nam zajednička, jer proizlaze iz zapovijedi ljubavi prema bližnjemu i služenja bližnjemu, područja na kojemu među kršćanima nema ni teoretskih ni praktičnih razlika. Ovo zajedničko djelovanje ne ostaje na spoznaji jedinstvenog razmišljanja kršćana o miru, pravdi u svijetu, pomaganju čovjeku u potrebi nego i dalje budi pitanje zbog čega smo različiti na drugim područjima? Ako zajedno možemo kod stola donositi odluke zajedničkoga angažmana i djelovanja na ovim područjima, zašto

17 Usp. G. CERETI, *Molte Chiese cristiane. Un'unica Chiesa di Cristo*, Queriniana, Brescia, 1992., str. 107-140; P. NEUNER, *nav. dj.*, str. 282-286.

18 *Isto*, str. 288.

19 «Praksa ni u kojem slučaju nije tako jedinstvena kako bismo to ovdje najprije mogli pretpostavljati.» *Isto*, str. 289.

ne možemo zajedno blagovati euharistijski kruh? Ovo zajedničko djelovanje ne da nam mira u razmišljanju kako premostiti barikade koje nas dijele na teološkome području, jer bi nas upravo zajedničko blagovanje euharistijskoga kruha još jače «tjeralo» na sudjelovanje u stvaranju svijeta koji će živjeti u miru, slozi i gdje će svatko imati, kao prva kršćanska zajednica, onoliko koliko mu treba (usp. Dj 4, 35). Upravo su oni do toga dolazili zato što su u vjeri bili «jedno srce i jedna duša» (usp. Dj 4, 32). Danas idemo obrnutim putem kako bismo došli do onoga što nas je ipak, svakoga u njegovoj kršćanskoj zajednici, pokrenulo na isto razmišljanje svih kršćana na tim područjima.

Na tim područjima, dakle, nismo došli do istoga razmišljanja sjedeći za istim stolom nego smo zamijetili da isto mislimo te smo onda sjeli za isti stol svijetu pomoći što ljudskije živjeti. Metz će to s pravom nazvati «neizravnom ekumenom» koja u tim stvarima već ujedinjene kršćane potiče na zajedničko djelovanje prema «trećemu partneru», tj. svijetu. Ako Crkve «to čine ne obazirući se na konfesionalne razlike i djeluju tako, ‘etsi non daretur’»,<sup>20</sup> kao da one ne postoje, povećava se njihovo jedinstvo unutar kojega vjerujemo da postoji mogućnost rješenja tradicionalnih kontroverzi koje nas dijele od euharistijskoga stola.

Nakon godina zajedničkoga djelovanja i zajedničkoga potpisivanja dokumenata što se tiče boljitka svijeta i ovdje se osjeća određeni umor zbog toga što ovo zajedničko djelovanje ne samo da nije dovelo do željenoga jedinstva nego nas nije ujedinilo ni u jednoj teološko-konfesionalnoj točki.<sup>21</sup> Očito praksa i teorija moraju ići zajedno.

Sigurno je i praksa pripomogla – u vremenu sve veće globalizacije – da je iznjedren model ekumenskog jedinstva: pomirena različitost. Pozitivnost globalizacije ovdje se vidi u tome što želi povezati, pomiriti, ne ukinuti ono što čini identitet određene konfesionalne zajednice. Ovaj model nastoji sačuvati posebnosti tako da ih međusobno pomiruje. «Pritom se različitosti ne gase niti se jednostavno konzerviraju i čuvaju netaknute. One, štoviše, trebaju izgubiti

20 J. B. METZ, *Reform und Gegenreformation heute*, Mainz, 1969., str. 33.

21 Usp. P. NEUNER, *nav. dj.*, str. 289.

svoj karakter podjele. Tako pomirena različitost nije čista koegzistencija... U pomirenje spadaju... međusobno priznanje krštenja i crkvenih službi, uspostava euharistijskoga zajedništva te jedinstvo u svjedočenju i služenju. Nasuprot tome, ne zahtijeva se da se Crkve sjedinjuju također organizatorski, da se odbace narasle tradicije te da se stvori jedna jedinstvena institucija. Jedinstvo treba nastati time da danas postojeće konfesije premoste zapreke koje ih odvajaju, da povuku svoja međusobna odbacivanja, da se međusobno priznaju, ali da se ne rastope u jednom novostvorenome jedinstvu.»<sup>22</sup> No očito su se i ovdje razlike pokazale tako jakim da do jedinstva među kršćanima još nije moglo doći.

Globalizacija koja bi ponekad više htjela vidjeti kršćanstvo sjedinjeno u uniformiranosti, jer s takvim «partnerom» izgleda svijet lakše uspijeva komunicirati, naći će ipak nešto u «jedinstvu u suprotnostima». Ovo se jedinstvo bazira na suprotnostima koje se nalaze u Bibliji, gdje stoje jedna pored druge kao Božje riječi. Cilj je ovoga jedinstva iz suprotnosti stvoriti jednu živu vjeru. Radi se o jednom možda više psihološkom prihvaćanju suprotnosti koje bi također mogle stvoriti određeno zajedništvo. Ono bi se manifestiralo u međusobnom priznanju krštenja i euharistijskome zajedništvu. To zajedništvo konvivenze u životu, ne u nauku, ipak je upitno za cjelokupno kršćanstvo premda se suživot može prepoznati u bračnoj zajednici mješovitoga braka i, još više, gdje su supružnici različite vjere (tj. kršćanin i nekršćanin).

Ni Ekumensko vijeće Crkava ne može prihvatiti ovaj model budući da zajedništvo nije legitimacija postojeće odvojenosti nego predstavlja jedinstvo u nauku, sakramentu i službi. Stoga će, nakon ovakve jedne vrste modela tzv. jedinstva kršćana, jasno izreći: «Jedinstvo Crkve na koje smo pozvani jest koinonia koja je dana i koja dolazi do izražaja u zajedničkom sakramentalnom životu u koji ulazimo krštenjem i koje se zajedno slavi u jednom euharistijskom zajedništvu, u jednom zajedničkom životu u kojemu se članovi i

22 *Isto*, str. 290. Osobito se protestantski teolog Cullmann zalagao za takvo jedinstvo i na poseban ga način preporučivao Katoličkoj crkvi. Usp. O. CULLMANN, *Einheit durch Vielheit*, Tübingen, 1986. J. Ratzinger također zastupa ideju jedinstva, gdje će u jednoj Crkvi ostati specifičnosti pojedine Crkve. Usp. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München, 1982., str. 203 sl.



službe međusobno priznaju i pomireni su te u jednome zajedničkome poslanju u kojemu se svim ljudima svjedoči evanđelje o Božjoj milosti i gdje se služi cjelokupnome stvorenju. Cilj je potpunoga zajedništva postignut onda kad sve Crkve u drugima budu mogle spoznati jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu u njenoj punini.»<sup>23</sup>

Ekumenska gibanja prihvatila su globalizacijski govor o različitosti, i o bogatstvu različitosti, ali nisu odustala od naviještanja evanđelja kao jedine istinske i potpune riječi Božje. Time je spriječeno stvaranje nemisijske religioznosti. Ne nalazeći i ne tražeći ni kršćansko jedinstvo u uniformiranosti, sve se više otkriva *da* jedinstvo mora biti u različitosti, kao što su različite osobe Presvetoga Trojstva. U trima se božanskim osobama Bog pojavljuje kao zajedništvo, kao punina i kao razmjena, u svemu kao jedinstvo. *Kako* stvoriti takvo jedinstvo u takvoj različitosti, jedinstvo u zajedništvu, ostaje još veliko pitanje za kršćanstvo.

Globalizacija je mogla probuditi kršćane da i oni idu prema jedinstvu u različitosti, ali ona ne smije oduzeti identitet kršćanstva. Vjerovanje se ne može pretvoriti u globalizacijsko vjerovanje ni Crkva u globalizacijsku Crkvu, u kojoj bi ona izgubila svoj identitet, odnosno nestala, nego iz ekumenskoga gibanja mora nastati Kristova Crkva u kojoj svaki član ima svoje punopravno mjesto.

Ekumenizam je sigurno odgovor kršćanstva i različitih kršćana na znakove vremena. Ali on ne smije potpasti pod utjecaj globalizacije, a posebno se ne smije dati voditi od nje jer koliko god ona simpatično izgledala (osobito na početku) ostaje odraz «dvosmislenosti našega stanja».<sup>24</sup>

Prema Kasperu globalizacija dovodi do onog modela ekumenizma koji smo već nazvali «sekularnim ekumenizmom». U njemu nema svih onih elemenata koji sačinjavaju istinski kršćanski ekumenizam (makar bio u svojim različitim poimanjima),<sup>25</sup> ali kojega

23 *Enchiridion Oecumenicum (Assemblea di Canberra 1991)*, EDB, Bologna, 2001., str. 1209.

24 W. KASPER, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Queriniana, Brescia, 2006., str. 23.

25 Ne možemo npr. Cullmannu ni u kom slučaju zaniijekati istinski kršćanski ekumenizam čija je misao vodilja doista ljubav prema Kristu i ljubav prema jedinstvenome kršćanstvu kolikogod će se njegovo «jedinstvo u različitosti» u nekim svojim točkama bitno razlikovati od katoličkoga poimanja istoga termina. Dovoljno je samo misliti na to da Cullmann – što se papina primata tiče – govori da se kršćani tu mogu odmah ujediniti, s time da će oni koji ne priznaju papu morati

vodi ljubav prema istini i prema Istini: «Ono što smo postigli nakon stoljeća sterilne polemike jest bratstvo, što nije malo. Nemamo razloga odreći se dijaloga i stvoriti promjenu ekumenske paradigme u smjeru takozvanoga sekularnoga ekumenizma. Naprotiv, ne postoji alternativa ekumenizmu te stoga ne postoji alternativa ekumenskom dijalogu u ljubavi i istini, dijalogu koji je bitan za narav Crkve. Ako činimo ono što možemo činiti s vjerom, možemo biti sigurni da će i Duh Sveti učiniti svoj dio i da će nas voditi zajedno u jedno jedino stado pod jednim jedinim pastirom (Iv 10, 16).»<sup>26</sup>

Upravo se ovdje jasno vidi što je globalizacija i kakav ekumenizam želi – ili samo može – iznjedrili («svjetovni ekumenizam»), dok je kršćanski ekumenizam uvijek svjestan toga da ga nije pokrenuo svijet nego Bog i da u konačnici jedinstvo kršćana ovisi o tome kada i na koji će ga način Bog dati. Svi se kršćani uglavnom slažu u tome da savršeno jedinstvo na ovome svijetu među kršćanima nikada neće biti. Ono je pridržano eshatonu.<sup>27</sup>

Zaboravljanje te stvarnosti ograničenosti svega na ovome svijetu, kao i ograničenosti postizanja bilo kojega savršenstva – pa i savršenoga jedinstva – vodi prema zajedništvu koje u sebi nema teološke dimenzije nego ju zamjenjuju antropološka i sociološka dimenzija. «Svjetovna uporaba izraza *communio* vodi prema sekularnome poimanju ekumenizma koje karakteriziraju neteološke interpretacije...»<sup>28</sup> Svjetovni pritisak na kršćanstvo da stvori jedno globalizirano jedinstvo neće u konačnici stvoriti jedinstvo u različitosti nego će prije to jedinstvo ići na štetu različitosti kao posebnosti.

Globalizacija teži institucionaliziranju jedne «velike Crkve». Institucionalizacija odnosno gotovo stvaranje neke «nove Crkve» (čemu se Ekumensko vijeće Crkava od samoga početka opire te neprestano naglašava da ta organizacija niti jest niti želi stvoriti neku

njemu priznati *ius humanum* dok te iste neće smetati da katolici i dalje papu poimaju kao *ius divinum*.

26 *Isto*, str. 72.

27 Dokumenti sa zasjedanja Ekumenskog vijeća Crkava tu konstataciju vrlo često naglašavaju. Ne bismo ju smjeli shvatiti kao znak nemoći kršćana koji u svojoj nemoći stvaranja jedinstva na ovome svijetu jednostavno «jedinstvo» prepuštaju Bogu i prebacuju na vječnost, na eshaton. Možda su kršćani u svojoj želji za sjedinjenjem često zaboravljali da je ono Božje, a ne ljudsko djelo. Usp. *Enchiridion oecumenicum*, br. 5, EDB, Bologna, 2001.

28 W. KASPER, *nav. dj.*, str. 76.

novu Crkvu).<sup>29</sup> Institucionaliziranje ne smijemo shvatiti kao unificiranje. Ono ne samo da dopušta pluralizam nego ga pospješuje i u mnogim stvarima zahtijeva. Ne radi se tu samo o pluralizmu koji obogaćuje već o pluralizmu koji upravo pogađa najosobnije i najbitnije istine određene Crkve ili crkvene zajednice. Drugim riječima, ovako nametnut pluralizam «odozgo» traži i odricanje od temelja vjere, od dogme određene Crkve, a sve u ime pluralizma odnosno pluralističkoga jedinstva. Zahtijevanje toleriranja pluralizma po svaku cijelu, s pravom opominje Kasper, «može biti vrlo netolerantno te kada postaje ideologija pretvara se u svoju suprotnost».<sup>30</sup> Ako ekumensko gibanje ne zamijeti ove stupice koje mu sekularizacija i globalizacija postavljaju, ono samo, paradoksalno, provocira poteškoću ekumenizma,<sup>31</sup> pretvarajući ekumensko gibanje u, kako bi rekao kardinal Scheffczyk, «postmodernu mješavinu religije».<sup>32</sup>

Ona je po sebi pragmatizam, a ne zajedničko traženje istine. Za protestante to nije tako. Oni su u mnoge crkvene zajednice uveli tzv. «euharistijsko gostoprimstvo», prema kojemu svaki kršćanin u svakoj kršćanskoj zajednici može primiti euharistijskoga Krista bez obzira kakvo poimanje o euharistiji ima pojedina zajednica. Ovo se posve razlikuje od katoličke «*communicatio in sacris*». Isti traže i od katolika i pravoslavnih da prihvate i prakticiraju «euharistijsko gostoprimstvo» u pričešćivanju svih kršćana koji se kod njih žele pričestiti i također u primanju pričesti kod drugih kršćanskih zajednica. U Nizozemskoj i u nekim drugim zemljama već se prakticira «potpuna jednakopravnost u svim službama Božjim i Večerama Gospodnjim».<sup>33</sup> Također se u duhu tako shvaćenoga ekumenizma nudi krštenje, prva pričest, krizma, vjenčanje i pogreb. Kardinal Scheffczyk kritizira takvo «euharistijsko gostoprimstvo» kada ga (npr. u Švicarskoj) dopuštaju i katolički biskupi, jer je euharistija vezana ne samo uz riječi pretvorbe i vjerovanje u nju nego uz predsjedatelja euharistije. Radi se, dakle, o poimanju službe u Crkvi koja se kod protestanata bitno razlikuje od službe u Katoličkoj i Pravoslavnoj

29 Vidi već prve Konstitucije iz 1948. god. Usp. *Enchiridion oecumenicum*, str. 80-85.

30 W. KASPER, *nav. dj.*, str. 255.

31 Usp. *Isto*, str. 75.

32 L. SCHEFFCZYK, *nav. dj.*, str. 70.

33 *KNA-ÖKI*, 5/9201207, od 29. siječnja 1992., str. 19.

crkvi. «Ovdje se s obiju strana očito više ne vidi da takva praktička rješenja idu na štetu načela katoličkoga vjerovanja i naučavanja. Naime, s priznavanjem npr. tzv. ‘euharistijskoga gostoprimstva’ Crkva bi pitanje službe promatrala kao riješeno i ovdje više ne bi prihvatila razliku koje se još čvrsto držao Drugi vatikanski sabor u formulaciji da odvojene crkvene zajednice ‘zbog nedostatka sakramenta reda, nisu ušćuvala izvornu i cjelovitu suštinu euharistijskoga misterija’ (UR 22)».<sup>34</sup>

Od istoga autora kritizirani model Friesa i Rahnera ipak se ne može izjednačiti s ovim modelom koji se već prakticira u više protestantskih zajednica. Njihov model jedinstva bit će ostvariv «ako se ni u jednoj partikularnoj Crkvi decidirano i dogmatski ne odbaci rečenica... koja je u drugoj partikularnoj Crkvi obvezujuća dogma; ...ako se nikakvo izravno i pozitivno ispovijedanje jedne dogme ne zahtijeva kao obvezujuće od druge partikularne Crkve».<sup>35</sup> Također bi bilo pogrešno ovaj model izjednačiti s Cullmannovim modelom jedinstva u različitosti, koliko mu je god sličan te stoga neće biti točna izjava Scheffczyka da je to ekumenska pragmatika i da je i ovome modelu cilj «više samo selektivno jedinstvo u vjeri».<sup>36</sup> Sigurno je da se i to događa, i to ne u maloj mjeri, te se rečenica poput sljedeće može primijeniti na poneke puteve ekumenizma, osobito one koji se čine nasilno, globalizacije radi, ali ona ipak ne može biti primjenjiva za sva nastojanja ekumenizma koja su i nama katolicima jedna od važnih-svetih dužnosti:<sup>37</sup> «Tako je ekumensko djelovanje *u osnovi* (istaknuo M. Š.) danas još samo crkvenopolitička tema.»<sup>38</sup> Samo govori Ivana Pavla II. i sve njegovo djelovanje u smjeru ekumene izrijeckom opovrgava ovu činjenicu. Ivan Pavao II. jako dobro vidi gdje je ekumena zaista crkvenopolitička tema i gdje dolazi samo iz globalizacije, ali zna da je ekumena zadaća svakoga kršćanina, jer svakoga obvezuje da poradi na tome «ut unum sint» svi kršćani.

34 L. SCHEFFSZYK, *nav. dj.*, str. 75.

35 H. FRIES – K. RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1985., str. 17.

36 L. SCHEFFSZYK, *nav. dj.*, str. 76.

37 Posebno valja vidjeti kolika je nastojanja na tome području učinio papa Ivan Pavao II., zahtijevajući od katolika *po svaku cijenu* življenje ekumenizma i dijaloga i onda ako to druga strana ne želi, pa i onda ako bi to katolika dovelo do mučeništva.

38 L. SCHEFFSZYK, *nav. dj.*, str. 78.

No kolikogod autor u svome djelu «Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit» (već sam podnaslov «Strmi put istine» daje naslutiti u kome pravcu autor smjera) pokazivao veliku sumnju u ekumenski pokret, po pitanju ekumene nikle iz globalizacije i obilno podržavane od nje, ima potpuno pravo kad tvrdi da «prevladava ekumenski pragmatizam i aktivizam, koji se istovremeno može povezati s utopizmom koji više ne nastoji oko jedinstva radi istine nego radi zemaljskoga probitka i, u konačnici, radi moći kraljevstva svjetskoga mira».<sup>39</sup>

Istina je da se od Konstantina do danas stalno provlači njegova politika: radi mira u carstvu potreban je mir u jednoj religiji. Kao što povjesničari tvrde, car nije u prvom redu sazivao crkvene sabore jer bi mu bilo stalo do istinitosti vjerovanja nego zbog mira u carstvu. Ni danas u politici nije drukčije. Uz sve negativnosti, ipak svijet politike priznaje da jedinstvo religije ili barem iskren dijalog može itekako pridonijeti stvaranju mira u svijetu i zemaljskoga napretka. Ako pogledamo dokumente generalnih skupština EVC, vidjet ćemo kako se tamo često spominju ove dvije riječi koje, uostalom, nisu rijetke ni u spisima Katoličke crkve o ekumenizmu, počevši od pape do teologa koji se ekumenizmom izrijekom bave.

Nepostignuto jedinstvo kršćana prema dosadašnjim modelima može dovesti i dovodi određene skupine kršćana do uvjerenja da jedinstvo kršćana kao jedne, svete, katoličke i apostolske Crkve uopće nije potrebno i da ga uopće ne treba tražiti, već je samo dovoljno priznati postojeće razlike bez ikakvih posljedica. To je rodilo savezima određenih crkvenih zajednica. Tu je riječ «sjedinenje» zamijenjena riječju «priznanje». I tu je postavljena točka. Nema više daljnjega istraživanja jedinstva jer je ono postignuto na taj način, za što jamči savez u kojemu se takve zajednice nalaze.<sup>40</sup> No čini se ipak da ni tome savezu ne mogu pripadati svi, osobito ne katolici. Stoga ni taj model nije neograničen nego se «ekleziološki ili kršćanski sinkretizam» koji ovi žele stvoriti odnosi samo na jedan dio kršćana. Naime, izrijekom se kaže da se «s evangeličke strane treba suprotstaviti» katoličkom poimanju službe, primata, apostolske sukcesije i ređenju

39 *Isto*, str. 87-88.

40 *Usp. Isto*, str. 99, 109-112.

žena.<sup>41</sup> To znači da bi Katolička crkva morala promijeniti svoje stavove u tim točkama ako bi htjela pripadati takvome savezu. No ipak se ne kaže da katolici, koji u taj savez ne mogu ući, zato nisu kršćani. Naravno da Katolička crkva, koja već u sebi ima različitosti obreda i zakonika, po naravi svojega vjerovanja ne bi mogla pripadati takvom savezu, ne bi mogla vjerovati u jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu koja gore navedene točke vjeruje i shvaća drugačije od nje. To isto vrijedi za sve Pravoslavne crkve. Kod ovih «saveza» još nije jasno što bi moglo sačinjavati ono što imaju Katolička i Pravoslavna crkva u svojoj sastavnici kao Crkve: župa kao župna zajednica. Izgleda da ovdje otpadaju kategorije župe, ali nije jasno postoji li neko zajedništvo i izvan sudjelovanja kod stola Gospodnjega u bilo kojoj od zajednica takvih saveza.<sup>42</sup>

Ekumenizam ne smijemo shvatiti kao već ostvareno ili nametnuto jedinstvo, ili kao nešto što nam već po sebi nameće jedinstvo, nego kao put prema jedinstvu koji se ostvaruje u ekumenskome dijalogu, za koji je globalizacija previše nestrpljiva. «Cilj (je) ekumenskoga dijaloga... put od nesavršenoga zajedništva prema savršenoj zajednici.»<sup>43</sup> Pluralizam bez zajedništva, kako je već rekao Kasper, doista se pretvara u ideologiju, jer nestaje ono što sačinjava konfesionalni identitet.

Stoga se danas sve više govori o «duhovnom ekumenizmu»<sup>44</sup> koji u sebi već sadrži «dijalog obraćenja», o kojemu govori papa Ivana Pavao II. u svojoj enciklici «Da budu jedno».

Za ekumenizam kao takav nije dovoljno da ga žele i provode samo neki nego on mora obuhvatiti sve kršćane zajedno. Tada je to prava ekumena za koju se može očekivati da će postići svoj cilj ako je «plod samo zajedničkoga hoda u kojemu žele sudjelovati sve Cr-

41 *Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen*, Hannover, 29. 9. 2001., III, 2.3.

42 Ovdje se ne misli uvijek na saveze koje su međusobno sklopile veće protestantske zajednice u određenim zemljama kako bi pospješile jedinstvo svih kršćana koje njima ostaje cilj. Nekim savezima manjih kršćanskih zajednica više od takvoga saveza nije potrebno. Njima je to kraj odnosno ostvarenje ekumenizma.

43 W. KASPER, *nav. dj.*, str. 119.

44 ISTI, *L'ecumenismo spirituale*, Città Nuova, Roma, 2006. Cijelo ovo djelo Kasper posvećuje upravo ovom modelu ekumenizma koji nas kršćane povezuje i obvezuje već godinama: „Svjetska molitvena osmina za sjedinjenje kršćana“. Iz nje je potekao ovaj model koji u sebi zahtijeva i više nego samo zajedničko moljenje za sjedinjenje tijekom osam dana u godini.

kve i svi kršćani».<sup>45</sup> Taj zajednički hod već označava jednu povezanost u različitosti. Stoga pravi «model» jedinstva kršćana, polazište i cilj ekumenizma treba biti Sv. Trojstvo, jedan Bog, a tri različite Osobe u neprekinutom zajedništvu.<sup>46</sup> Ovdje ni jedna Crkva ne gubi svoj identitet nego se on preobražava u ono što dovodi do jedinstva.

Današnja globalizacija ide u dva smjera: uniformiranost na štetu legitimne različitosti ili pluralizam u kojemu je sadržano sinkretističko povezivanje nepovezanih stvari. Ni u jednome od ovih pravaca nema trojstvenoga karaktera povezivanja u različitosti. Samo slika Presv. Trojstva može dovesti do onoga jedinstva koje želi očuvati i njegovati različitost tradicija u kojima je Crkva nicala već u prvim stoljećima u različitim kulturama i povezati ih u nužno eklezijalno zajedništvo.<sup>47</sup> Već se tada jedna i jedinstvena radosna vijest ukorjenjivala u različite mentalitete, filozofije, kulture, ne dopuštajući ni jednoj da ju zatvori u sebe.

## 7. Posljedice modela

Nakon svih tih modela i mnogih bilateralnih razgovora Crkva te stvaranjem određenih pismenih konsenzusa (suglasja) među nekima, osobito što se tiče teoloških pitanja koja nas još uvijek čine različitim, postavlja se pitanje ostvaruje li se što od toga unutar samih Crkava i crkvenih zajednica? Mijenja li to što u unutarnjem životu dotičnih zajednica ili sve ostaje po starome? Postignuti teološki konsenzus u nekim teološkim pitanjima ne znači još ni izdaleka da je došlo vrijeme ujedinjenja. Činjenica je da mnogi članovi zajednica o tim konsenzusima ništa ne znaju te nastavljaju i dalje živjeti i djelovati prema vlastitim tradicijama te se čini da konsenzusi nemaju nikakve konsekvence za život zajednice i službu Božju u njoj. Stoga je posve točna izjava: «Jedinstvo je stvar Crkava kao potpunoga, ne samo pitanje teološkoga sjedinjenja. Jedinstvo se mora živjeti, vjerovati i ostvarivati u praksi zajednica kako bi postalo stvarnost.

45 G. CERETI, *Molte chiese cristiane – un' unica chiesa di Cristo*, Queriniana, Brescia, 1992., str. 44.

46 Usp. *Isto*, str. 124.

47 Usp. *Isto*, str. 127-131.

Zajedničko djelovanje, prije svega također zajednička služba Božja sastavni je dio sjedinjenja kršćana. Ekumenski proces ne može se ograničiti samo na teološko-znanstvena nastojanja nego ga treba nositi Crkva kao cjelina.»<sup>48</sup> Osim toga, u tim dokumentima kao da se malo uzima u obzir «da kršćani, neovisno o razlikama koje ostaju, već odavno zajedno vjeruju i već zajedno rade za boljitak svijeta»,<sup>49</sup> usprkos i dalje postojećim razlikama. I pored «hijerarhije istina» Drugog vatikanskoga sabora još se nije došlo do zajedničkoga zaključka koje stvari u različitome jedinstvu mogu ostati različite, a da ne štete jedinstvu.

Pitanje je koliko su uspješni modeli suživota gdje se traži zajedništvo u životu, ne u naučavanju. Ovdje se primaju i prihvaćaju razlike, svi su članovi jednakopravni, zajedništvo se živi kao «kućno bratstvo» u kojemu svi jednako sudjeluju. Ovdje se ekumena mora zadovoljiti time da se pusti druge biti drugačijima. Ovi modeli odbacuju svako nastojanje oko sjedinjenja kao pokušaj osvajanja nečega te uopće isključuju bilo kakav drugi cilj. Drugim riječima, odbacuju bilo koji drugi pokušaj da se dođe do bilo kakvog jedinstvenoga rješenja na teološkom i etičkom području. Ovo je tipična globalizacija koja nudi suživot na vrlo privlačan način, ali sve ostavlja netaknuto.<sup>50</sup> Ipak se s pravom modele takvoga bratskoga kućnoga zajedništva može nazvati «kućom bez zidova».<sup>51</sup>

Slično tim modelima govori se o ironično nazvanome «jedinstvu površnosti», za koje je važna maksima: ne prepirimo se nego slavimo. Na neki se način ovdje iz tragedije cijepanja jedne Crkve stvara pohvala pluralizmu, iz onoga što je bilo zlo želi se stvoriti krepost. Jednim bi potezom pera najodgovorniji iz Crkava (možda Rim kao najuglednija Crkva?) trebali priznati sve kršćanske Crkve i crkvene zajednice kao jednakovrijedne i sve pripustiti k zajedništvu euharistijskoga stola. «Duh vremena sit je podjela. Konfesionalne su razlike jučerašnji snijeg, svađanje oko istine, nasilni pritisak unifor-

48 P. NEUNER, *nav. dj.*, str. 276.

49 *Isto*, str. 274.

50 Monaška zajednica Taizea nema takve pretenzije. Ona pokazuje da kršćani u jednoj «duhovnoj ekumeni» mogu zajedno živjeti, ali ne gubeći ni u kom slučaju pred očima cilj: jedinstvo u nauku i praksi.

51 D. RITSCHL, *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche*, Frankfurt, 1993., str. 122.



miranosti.»<sup>52</sup> Vrlo se lako tim putem dolazi do jedne «nevidljive Crkve», odnosno do zaključka da Crkva sa svojim službenicima uopće nije potrebna.<sup>53</sup>

## 8. Cilj ekumenizma

Jesu li ovako «raznolika poimanja o jedinstvu Crkve možda najveća zapreka za jedinstvo Crkve», kako neki autori tvrde,<sup>54</sup> ili je ipak, u takvoj različitosti kršćanstva u kojoj se danas nalazimo, bilo nužno tražiti različite modele kako bi se došlo do jednoga koji će najprije sve njih objedinjavati da bi se onda slijedilo njega jednoga na putu prema jedinstvu? Čini se da se ipak više radi o ovome posljednjemu.

U procesu globalizacije na području ekumene odnosno jedinstva među kršćanima mora se računati s istim posljedicama s kojima računa politika, gospodarstvo i svako područje koje globalizacija zahvaća: u procesu globalizacije postoje također gubitnici,<sup>55</sup> postoji podjela između pobjednika i gubitnika. Mi moramo računati s današnjom stvarnošću: da konflikti unutar ekumene dobrim dijelom ovise i o političkom razvoju i uopće o razvoju u pluralnome društvu, u kojemu nije nestalo političke konkurencije na svim područjima. Ona ne mimoilazi ni danas kršćane, koliko god bili u zauzeti na ekumenskom području. Budući da se sve više govori o autonomiji i slobodi čovjekova izbora na svim područjima, konkurencija u toj globalizaciji dio je borbe za opstanak: «Upravo zato što autonomija također na području religije u modernoj demokratskoj pravnoj državi predstavlja veliku vrijednost i slobodu religije – uključujući odluku da se ne želi pripadati ni jednoj religiji – spada u temeljna ljudska prava, gdje je dakle religija pitanje osobnoga izbora pojedinca, neizbježna

52 K. BERGER, *Glaubensspaltung ist Gottesverrat*, Pattloch, München, 2006., str. 57.

53 Usp. *Isto*, str. 63. Premda je Berger dosta osjećao probleme u svojoj Katoličkoj crkvi, on u ovoj knjizi jako nastupa protiv svakoga individualizma, izrijeком naglašavajući da on neće i ne može dovesti ni do kakvoga jedinstva Crkve. Crkva je i pohraniteljica-čuvarica Sv. pisma te ono ne može biti usmjereno protiv nje ni jednostavno protiv njenih službenika, kao ni njenih dogmi.

54 Usp. D. RITSCHL, *nav. dj.*, str. 281.

55 Usp. R. MIGGELBRINK, *Pluralismus in der Lebenswelt und die Bewahrung der Identität des Glaubens*, u: P. NEUNER (ur.), *Nach Gott im Leben fragen*, Gütersloher Verlagshaus – Herder, Gütersloh-Freiburg, 2004., str. 165.

je određena mjera konfesionalne konkurencije.»<sup>56</sup> Ali nju treba uvijek iznova nadvladavati istina koju tražimo i jedinstvo kojemu težimo. To mora biti u multireligioznome svijetu identitet kršćana, a ne konkurencija (koja se ponekad skriva iza raznih modela): «Identitet kršćanstva nije samo u međusobnom odnosu Crkava nego osobito naspram sekulariziranome društvu, prema nekršćanskim religijama i naspram novih strujanja sinkretističke religioznosti.»<sup>57</sup>

U procesu jedinstva među kršćanima, koji se odvija pod vodstvom Duha Svetoga, u oslušivanju Učitelja Krista, takve podjele nema i ne može biti, kao ni ikakve primjese sinkretizma u modelu «jedinstva u različitosti», jer je u njemu različitost priznata kao obogaćenje za sve zajedno. Kršćanski se ekumenizam od sekularnoga razlikuje u tome što prvi ne želi biti stavljen u ono u što ga globalizacija po svaku cijenu želi staviti. On nije nikakav akademski ili diplomatski čin ili proces; trpeći zbog još nepostignutoga jedinstva, ne pokušava jedinstvo stvoriti nasilno i na brzinu. On je, prije svega i uvijek ostaje «duhovni proces u kojemu se ne radi o nalaženju puta radi povratka natrag nego o putu naprijed».<sup>58</sup> Taj put naprijed nije u jednostavnome življenju zajedno sa svim razlikama, u sudjelovanju svih jednako kod stola Gospodnjega, bez obzira kako shvaćali euharistiju. «Moći ćemo napredovati u ekumenskome dijalogu samo ako ga uspijemo precizno definirati, ne u namjeri učvršćivanja razlika nego da budemo u stanju boljeg prevladavanja njih.»<sup>59</sup>

Doista, i globalizacija i traženje puteva jedinstva od strane kršćana koje na to potiču Isusove riječi «da budu jedno» stvorile su mnoštvo modela. To mnoštvo očito ne pridonosi jedinstvu svih nego samo pojedinih crkvenih zajednica. Ako je cilj ekumene jedinstvo svih kršćana, sa specifičnim različitostima u liturgiji, duhovnosti itd. koje ne razdvajaju nego obogaćuju jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu, onda valja tražiti one modele ili onaj model koji će nas

56 U. H. J. KÖRTNER, *Wohin steuert die Ökumene*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2005., str. 23.

57 *Isto*, str. 25.

58 W. KASPER, *La teologia ecumenica*, u: D. VALENTINI (ur.), *In cammino verso l'unità dei cristiani*, Las, Roma, 2005., str. 264. Usp. također J. RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und leben in unserer Zeit*, Stuttgart-München, 2000., str. 388 sl.

59 *Isto*, str. 273.

sve dovesti do takvoga jedinstva. Bez obzira na sve modele, svi-  
ma kršćanima valja stajati pod «modelom križa» koji je istovreme-  
no znak suda ali i milosti.<sup>60</sup> Sigurno Berger, profesor novozavjetne  
teologije, pridonosi tome svojom «ekumenom podložnosti». Svi se  
moramo podložiti Kristu (poput Marije koja se neprestano podlaže)  
i time jedni drugima te ćemo jedino tako moći doći do željenoga je-  
dinstva.<sup>61</sup> Jednako govori i Kasper, za kojega ekumenski dijalog ima  
jedinstven cilj: jedinstvo kršćana, o ekumenskom dijalogu i putu,  
koji mora biti prožet ljubavlju, kao o ispražnjavanju sebe, darivanju  
sebe. Ako se kršćanska vjera shvati kao kenosis u dijalogu i služenju,  
ako je Crkva «dijakonalna Crkva» - služuća Crkva - onda to mora  
biti karakteristika ekumenizma.<sup>62</sup> Sve to jednako vrijedi i za Kato-  
ličku crkvu.<sup>63</sup>

Ekumenizam je put od zajedničkoga duhovnoga do vidljivoga  
jedinstva kršćana.

---

60 Usp. U. H. J. KÖRTNER, *nav. dj.*, str. 37.

61 Usp. K. BERGER, *nav. dj.*, str. 266-280.

62 Usp. W. KASPER, *nav. dj.*, str. 58, 262-265.

63 Usp. *Isto*, str. 62. To naglašavaju već prije dokumenti Katoličke crkve: UR 5-8; UUS 15, 83.

---

## Globalisation – the Hope of Ecumenism

### Summary

Human life is characterised by a constant discrepancy between unity and communion. Both are necessary for the existence. Without the unity and the communion, united forces in many fields of life and creativity, man could not achieve a thing. But, today in a pluralistic world both concepts are understood in various ways. Some will equal unity with uniformity, others will for the same reason be sceptical towards unity, in search for the communion in diversity. Some will accentuate the unifying factor, others will stress the difference, leaving space to the individuality of the person. All this gave birth to few models of the unity of all Christians, ranging from divergences in nuances to extreme expressions that could be understood as a modern syncretism. Globalisation helped Christianity by establishing the connection and the dialogue between hostile Churches and relative communities, a dialogue based on theology and practice and leading to reunion. In this way globalisation opened a path – either towards a uniformity of the Christianity, demanding the adjustment of smaller communities, or towards a pluralism tending to unite the incompatible.

Christianity lacks unity up to our days. But is it significant that Christians are in a continuous dialogue, acting together in many fields of a global importance: peace, justice, caritas etc.

The way towards the unity stands before every Church and every ecclesiastical community. Unity will be established when sacraments and ministries in the Church become a common matter. Only in that moment we'll be one, for only then Jesus' prayer "that they may be one" will be fulfilled.

**Key words:** unity, community, globalisation, ecumenism, models, diversity.

## PASTORAL RASTAVLJENIH I PONOVRNO CIVILNO VJENČANIH

Ovo je prvi put da se Teološko-pastoralni tjedan u Rijeci izričito bavi temom pastorala rastavljenih te rastavljenih i ponovno civilno vjenčanih kršćana. Razlog tome leži u spoznaji da pastoral obitelji, kojim smo se više puta bavili, ostaje nedorečen ukoliko ne obuhvati i ove kategorije vjernika. Važno je uočiti neke elemente ove problematike s gledišta sociologije, teologije i crkvenog prava, što bi svakako trebala biti osnova na kojoj počiva svako pastoralno djelovanje. Isto je tako korisno ponajprije uočiti one čimbenike koje struka prepoznaje kao glavne uzročnike sve brojnijih rastava danas u Hrvatskoj, jer je na taj način moguće bolje strukturirati pastoral rastavljenih i ponovno civilno oženjenih kršćana. Ključno pitanje ipak glasi: Zašto je kršćanska ženidba nerazrješiva? Kako danas nerazrješivost biva shvaćena od teologije i u dokumentima crkvenog učiteljstva? Bez obzira na temeljni problem pristupa razvedenih i ponovno oženjenih katolika sakramentima pokore i euharistije, te na zapreku kumovanju kod krštenja i krizme, o čemu će također biti govora, pastoral naše Crkve mora se ozbiljnije pozabaviti ovom sve brojnijom kategorijom kršćana. Nije dovoljno ustvrditi kako Crkva ove vjernike ne zaboravlja i ne stavlja u drugi plan. Valja predočiti sve mogućnosti kako se oni mogu aktivno angažirati u Crkvi, koje službe i zaduženja mogu obnašati. Jedan je od glavnih ciljeva senzibilizirati svećenike i pastoralne djelatnike za ovu skupinu vjernika koja često, nakon rastave, ostaje u drugom planu. Na temelju crkvenih dokumenata potrebno je suočiti se s pitanjem što s onima koji u novosklopljenim civilnim brakovima čuvaju vjeru i žele u mnogočemu kršćanski živjeti? Svaki oblik pastorala ove kategorije vjernika ne smije se jednostavno pomiriti s činjenicom da je svaki rastavljeni brak ujedno i definitivno propali brak. U tom će smjeru ponajprije krenuti pastoral: u spašavanje prvog, istinskog, braka. No, kada to ne

bude moguće, važan je vid pastorala uočavanje onih elemenata koji bi mogli opravdati podnošenje zahtjeva za poništenje braka. Ovdje je važna uloga svećenika i pastoralnih djelatnika. Konačno, vjerujemo da će svakom pastoralnom djelatniku biti od koristi osvježiti svoje znanje o tome kako djeluje crkveni sud, kakvi sve postoje, koja je procedura kada netko podnese zahtjev za poništenje braka.

Povjerenstvo: mons. V. Župan,  
I. Stošić,  
B. Mrakovčić,  
J. Grbac

## IZLAGANJA

Marijan Jurčević

### **BIBLIJSKO-TEOLOŠKI TEMELJ NERAZRJEŠIVOSTI ŽENIDBE**

Prof. dr. sc. Marijan Jurčević, Teologija u Rijeci

UDK: 265.5 : 22/23

Izvorni znanstveni rad

Nerastavljivost je uvijek bio cilj i ideal ženidbe, ali je u praksi uvijek bila problem. Tijekom cijele povijesti teolozi i Crkva više raspravljaju o problematici rastave braka i o rastavljenim negoli o samoj ženidbi. Zadnji milenij više je opredijeljen za apsolutnu nerastavljivost, iako je i ta apsolutnost imala svoje tumačenje i nijansiranje (unutarnja izvanjska, ratum, consumatum itd.). Samo se pozivajući na vjeru i krštenje (sakramentalnost) može ostati na apsolutnoj nerastavljivosti.

Pitanje je spada li nerastavljivost ženidbe u ‘propositio fidei’ ili ‘propositio proxima fidei’ ili ‘saltem doctrina catholica’? Na ovo nije dan odgovor.

Teologija i Crkva bez daljnjega trebaju još više produbiti značenje nerastavljivosti ženidbe, ali i naći ‘mjesto’ onima koji su doživjeli neuspjeh braka. Također ženidbu treba uzimati više kao jedan projekt negoli kao gotovu stvar, zato je poželjno da Crkveno pravo bude elastičnije prema slučaju neuspjelih brakova.

Tri su elementa bitna za kršćansku ženidbu, što ne treba zaboraviti: krštenje kojim se ulazi u povijest spasenja i koje obilježava cijelu osobu; kontrakt (pristanak) kojim zaručnici ulaze u život koji ima posebne biološke i ljudske vlastitosti; konzumacija ženidbe, čime bračni partneri žive ljudske i kršćanske vrijednosti. I ove tri vrijednosti treba danas revalorizirati i posvijestiti kod kršćanskih zaručnika. Zato je priprava bračnih zaruka vrlo važna pa i sudbonosna za njihovu budućnost.

**Ključne riječi:** ženidba, brak, rastava, Crkva.

\* \* \*

Govoriti o nerastavljivosti ženidbe kao prirodnom ili neprirodnom činu dosta je diskutabilno. Je li ženidba prirodno nerastavljiva ili nije? Vrlo je nejasno, iako se Isus poziva na to da je u početku ženidba nerastavljiva (Mt 19). Radi li se samo o unutarnjoj nerastavljivosti, a ne o izvanjskoj? Na početku bismo mogli konstatirati da se radi o rastavljivosti ženidbe i u Starom i u Novom zavjetu, barem izvanjski, pa i u Crkvi.

Uvijek se naučavalo u Crkvi da je temeljna osnovica ženidbe nerastavljivost i jednota. Nerastavljivost se suprotstavlja rastavljivosti, a jednota poligamiji.

### 1. Je li nerastavljivost u skladu s ljudskom naravi?

Tako imenujemo *primarno* naravno pravo naredbe, čije je ispunjenje nužno da se postigne primarni cilj naravi, i *sekundarno (drugotno)* naravno pravo kao skup naredbi koje olakšavaju ostvarenje (ispunjenje) prvotnog cilja i druge sporedne naravne ciljeve. Ovo je klasično razvrstavanje poslije sv. Tome.<sup>1</sup>

Prema ovome poimanju naravi, rastava bi bila protiv prvotnog naravnog cilja ženidbe: prvo, možda nije protiv prvotnog cilja rađanja, ali jest protiv odgajanja (što za sv. Tomu Akvinskog ulazi u prvotni cilj ženidbe) koje je vrlo teško poslije rastave; drugo, rastavom se također žrtvuje i ruši drugotni cilj - uzajamna pomoć.

U ovim stavovima teolozi se slažu, ali se ne slažu kad se radi o rastavi izrečenoj od javnog autoriteta zbog vrlo teških razloga. Izvjesni stari autori procjenjuju kako nije moguće racionalno potvrditi da jedna takva rastava ne može nikada biti dopuštena.<sup>2</sup> *Matrimonium ex primitiva Dei institutione positiva indissolubilis erat.*

Jedinstvo dvaju partnera, pristanak koji zapečaćuje sjedinjenje zaručnika i zaručnice angažira jedno i drugo intimnije od bilo kojeg drugog ugovora (kontrakta). To je slobodan pristanak jednog čovjeka i jedne žene da budu novi i viši, što im daje ljubav. Tako oni

1 Suppl., q. 65, a. 1.

2 SANCHEZ (+1610.): *De matr.*, lib. 2, disp. 13, n. 4; SUAREZ (+1617.): *De legibus*. lib. 2, c. 14, n. 20; BELLARMIN (+1620.): *De matr.*, c. 4, n. 2; PALMIERI (+1909.): *De matr. christ.*, th. 16. – Cf. J. THOMAS, *Droit naturel et droit chrétien en matière d'indissolubilité du mariage*, u: *Miscellanea moralia in hon. A. Janssen*, Lovain-Gemblox, 1948.



nadilaze promjenjivost strasti i prolaznih svidanja: ljubav nije samo pojedinačna naklonost dviju osoba. Ljubav je pristanak koji konstituira ‘novu osobu’, tj. nadilazi prirodnu osobnost (što se ne rađa u obitelji) i individualnost. I ova postavka oslanja se na biblijski tekst: „*Na svoju sliku Bog ih stvori, čovjeka i ženu stvori.*“

Tako je brak jedinstvo dviju osoba na razini osobnosti, a ne interesa, sentimentata ili drugih zasluga, pa zato i ostaje tijekom cijelog života, sve do smrti, bez obzira na sva životna događanja i promjene.

Tako se brak definira kao ujedinjenje dviju osoba na osobnoj razini, a ne na interesu ni sentimentima, pa ni na zaslugama, nego obvezom do smrti jer je osobnost prisutna tijekom cijeloga života bez obzira na sve mijene i promjene. Čak prije kršćanstva nalazimo slično razmišljanje kod Aristotela: njegovi savjeti upućeni su zaručnicima da ostanu ujedinjeni cijeli život, do smrti. Isto tako Hegel (koji nije crkveni otac, ali koji razmišlja u kršćanskom ozračju) kaže da je bračno sjedinjenje *u sebi (in se)* nerastavljivo, iako dodaje da je u nekim slučajevima razumna rastava kad bračni partneri postanu stranci jedno drugome.

Jedno takvo jedinstvo utemeljeno je na međusobnom poznavanju koje prodire do dubine bića, i iznad njih samih, njihovih zasluga i nezasluga, iznad svega što čine ili ne čine. Jedan takav čin pretpostavlja korelativno odricanje od samoga sebe, što nadilazi afektivne mogućnosti svakoga.<sup>3</sup> Bračno nerazrješivo sjedinjenje kao da ‘nadilazi’ konkretnu ljudsku narav. Ali ljudsko biće i nije ‘naravno’ (programirano), ono ‘nadilazi narav po svojoj duševnosti (pameti i volji). Zato se nerazrješivost braka i prihvaća u vjeri, kršćanstvu, sakramentu, u Božjoj milosti koja uzdiže ljudsku narav.

Samo u određenom zajedništvu koje teži prema preobrazbi – takvo je kršćanstvo – moguće je ostvariti čežnju ljudske dubine o nerastavljivosti braka. Zato samo u Crkvi, Kristovoj preporođenoj zajednici, može se ‘zahtijevati’ nerastavljivost braka. Samo tri teološka načela i dara: vjera, nada i ljubav, koji su izvor novog života, mogu jamčiti nerastavljivost braka.

<sup>3</sup> Usp. E. POUSET, *L'homme et la femme de la création à la réconciliation*, u L&V, Masculin et féminin, t. XXI, janvier-février 1972., n° 106, str. 69.

Ženidbenu vezu definiramo kao ‘stabilan odnos kojim su sje-dinjeni zaručnik i zaručnica i koji proizlazi iz čina što se oni slobodno angažiraju jedno prema drugom da uspostave jedan dom, to jest da se uzajamno pomažu za vrijeme cijelog života imajući i uzdižući djecu.’<sup>4</sup> Vezanost muškarca i žene u ženidbenoj vezi ima snagu veću od krvne veze koja veže s roditeljima (Post 2, 24; Mt 19,5). Ovdje je potrebno naglasiti da se radi o posebnom zajedništvu koje se razlikuje od svih drugih zajedništva. Radi se o zajedništvu uzajamne ljubavi. Dvoje njih postaju jedno tijelo (Mt 19, 6). Znači, stvoreni od Boga ‘čovjek i žena’ bića su komplementarna i tako postaju jedno potpuno biće.

Nema dvojbe da izraz ‘čine samo jedno tijelo’ ima i aluziju na bračni čin, ali ima također i moralno značenje, formiranje (tvorenje) jednog bića, jedne zajednice života u kojem jedno s drugim dijeli zajednički život i zajedničku odgovornost. Prema tome izrazu tijelu treba dodati značenje koje je šire od spolnog. Radi se o životnom i potpunom zajedništvu: u radosti i žalosti, u zdravlju i bolesti, prijateljima, domu, zajedničkom nošenju bremena života. I bračni krevet ulazi u ovo tjelesno jedinstvo jer je ovo jedinstvo (zajedništvo) naravno u smislu da odgovara instinktivnim težnjama žene prema mužu i muža prema ženi. Stoga iz ovoga proizlazi da je krajnji cilj braka, uz uzajamnu ljubav, rađanje i odgajanje djece.<sup>5</sup>

Bračna veza nadilazi sve druge životne veze svojim učinkom i svojim posljedicama. Radi se o živom odnosu ljudskih osoba. I čini ženidbenog veza vrlo su osobni i posljedični, od same unutarnje naravi pa do rađanja i odgoja pomlatka. Zato je ustanova braka ustanova koju je ustanovio – stavio u narav - sam Bog.

## 2. Biblija i rastava braka

Isus se u razgovoru s farizejima poziva na dva starozavjetna teksta kad je riječ o rastavi braka: Post 1, 27: *Bog stvori čovjeka na*

4 P. ADNES, *Le mariage*, Ed. Desclé, Tournai, 1963., str. 157.

5 U ovoj našoj analizi sad ne ulazimo u suvremene kontraverze o tome je li rađanje i odgoj djece prvotni cilj ili uzajamna ljubav bračnih drugova. Ovdje usvajamo klasičan stav prvotnog i drugotnog cilja ženidbe, kao što to čini i sv. Toma Akvinski, suppl. 67, 2; in IV sent. dist. 33, q. 2, a. 2. Usp. M. ZADRO, *L'indissolubilité du mariage*, (rukopis) Ottawa, 1972., str. 23.

*sliku Božju, muško i žensko stvori ih.* I Post 2, 24: *Stoga će čovjek ostaviti oca i majku da prione uz svoju ženu, i bit će njih dvoje jedno tijelo.* Ova dva teksta citirana od Isusa mogu postaviti dva pitanja. Odnose li se na sve ženidbe bez razlikovanja kako mi danas razlikujemo (unutarnja i izvanjska rastava)? Odnosi li se zabrana rastave jednako na izvanjsku i unutarnju, ili na oba načina? Očito se ovdje ne može govoriti ni o sakramentalnoj ni o sklopljenoj i nekonzimiranoj ženidbi. Tada je postojala samo jedna ženidba. Također je Stari zavjet poznao samo 'jednu' ženidbu, što bi se moglo reći da se danas odnosi na sve ženidbe. Ipak, radi li se o jednom općem aksiomu koji isključuje svaku rastavu, iako se ove riječi mogu odnositi samo na unutarnju rastavljujivost što znači da ju ne mogu izvesti sami partneri. A također ovi evanđeoski pasusi ne govore ništa o izvanjskoj rastavi. Samim time što u početku nije postojao nego jedan par. Isto tako Adam i Eva bili su u bezgrešnom stanju još ne podložni požudi pa nije postojala napast rastave...<sup>6</sup>

Stav Starog zavjeta prema rastavi braka dosta je kompleksan. Na prvi pogled čini se kao da je rastava dopuštena, no ipak nije iznjansirano u odnosu na unutarnju i izvanjsku rastavu i radi li se o istinskoj rastavi ili otpustu žene (Pnz 24, 1-4).

I kad farizeji Isusu postavljaju pitanje o rastavi braka (Mt 19, 9) (diskusija između dvije škole – Hillel i Shamai), on se poziva na Knjigu Postanka (2, 24): *Dvoje će činiti jedno tijelo.* Ovim on izričito govori o 'unutarnjoj' nerastavljujivosti braka. Isto tako ovdje se ne osuđuje 'izvanjska' rastava.<sup>7</sup>

Na koncu, da bi Isus potvrdio unutarnju nerastavljujivost braka, poziva se na tradiciju prvotne ustanove braka i dodaje da ženidba nije privatni ugovor koji bi potpuno ovisio o volji partnera već se radi o božanskoj ustanovi u kojoj Bog djeluje u svakom slučaju: *Dakle, što je Bog združio, čovjek neka ne rastavlja* (r. 6). Izraz: *'Oboje će biti samo jedno tijelo'* ne isključuje mogućnost izvanjske rastave pod pretpostavkom da Bog isključuje 'unutarnju' rastavu braka. Budući da ženidba nije nerastavljiva u Starom i Novom zavjetu, teško je po-

6 Usp. V. J. POSPISHIL, *Divorce et remariage*, Casterman, 1969., str. 26-27.

7 Usp. W. O'CONNOR, *The Indissolubility of a Ratified, Consummated Marriage*, u: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XIII, 1963., str. 692-722.

vući zaključak o unutarnjoj nerastavljivosti i vanjskoj rastavljivosti. I sljedeći izraz: ‘... Čovjek ne smije rastaviti...’ Na što se odnosi ovaj refren, na izvanjsku ili unutarnju rastavljivost, ili na obadvije? Ako prihvatimo da se osuda rastave odnosi općenito, na obadvije forme, kako u ovome slučaju pravdati rastavu koja se prihvaća u Crkvi: *privilegium paulinum* – pavlovska povlastica, privilegij vjere i na sakramentalnu nekonzumiranu ženidbu? Ipak, izgleda da se Isusove riječi odnose na sve ženidbe, na ženidbu općenito. Sve su ženidbe nerastavljive, unutarnje i izvanjski.

Prema tome, može se zaključiti da Isus upućuje na to da čovjek nema pravo rastaviti ženidbu jer je njezin autor Bog. „Svaki onaj koji otpusti svoju ženu, te se oženi drugom, čini preljub. Tko se oženi onom koju je njezin muž otpustio, čini preljub.“ (Lk 16, 18). Ovo znači da nikakav drugi privatni autoritet ne može rastaviti ženidbu. Ipak Isus ništa ne govori o ‘izvanjskoj’ rastavi.

P. Hoffmann<sup>8</sup> u *Conciliumu* 1970. ispituje najstariji oblik kojim Isus izriče nerastavljivost ženidbe. Prema njemu, 18. redak iz 16. poglavlja Lukina evanđelja najvjernije izriče Isusov stav: „Svaki onaj koji otpusti svoju ženu te se oženi drugom, čini preljub. Tko se oženi onom koju je njezin muž otpustio, čini preljub.“ Dvije su riječi bitne u ovom tekstu: *otpustiti* i *preljub*. Židovski mentalitet nije pravio razliku između rastave s pravom na novu ženidbu od rastave bez prava na novu ženidbu. Otpust je uvijek davao pravo na novu ženidbu, zato možemo zaključiti da kod Isusa otpust žene ima značenje rastave. A pojam preljub imao je čisto određeno značenje, uvijek u prilog mužu, jer ženu se uvijek gledalo kao preljubnicu kad je imala spolni odnos s drugim, dok se čovjeka uzimalo za preljubnika ako je povrijedio pravo drugog muža. Jasno, radi se o poligamičnom i patrijarhalnom svijetu. A da bi se odredilo Isusovo naučavanje potrebno je istaknuti još nešto vrlo važno. Hoffmann tvrdi da „Isus s jedne strane odbacuje židovsku legalizaciju otpusta žene od muža i ponovnu ženidbu muža, a s druge strane ženidbu jedne žene koja je

<sup>8</sup> Paul HOFFMANN, *Parole de Jésus à propos du divorce avec l'interprétation qui en a été donnée dans la traditions néo-testamentaire*, u: *Concilium*, br. 55, 1970., str. 49-62.

regularno otpuštena od svojeg muža uzima nezakonitom i jednakom preljubu.<sup>9</sup>

Ipak Isus se uzdiže iznad židovskog zakonodavstva i ženidbu svodi na međusobni odnos, na razinu koja je od Boga utisnuta u ljudsku narav. Odavde razumijemo Isusove riječi o rastavi: Isus kritizira zakon i pokazuje stvarnost ženidbe koja nadilazi svaki zakon.<sup>10</sup> Izgleda da je nemoguće primijeniti ovu Isusovu riječ, takva kakva je napisana, u jednoj konkretnoj situaciji iako ona može biti 'norma i kriterij kad se radi o davanju kršćanskog odgovora na pitanje rastave. Isusovo naučavanje o nerastavi ne oslanja se na židovski zakon koji očituje tvrdoću srca (Mk 10, 5,5) nego na Stvaranje. Bog je stvorio čovjeka kao muško i žensko (r. 6), „nisu više dva, nego jedno tijelo“(r. 8) i ovo je temelj jedinstva između muškarca i žene. „Ovo jedinstvo, uza sve druge citate, smješta se u samo Stvaranje. Redak 9, s prvenstvenom tvrdnjom: 'Ono što je Bog sjedinio, čovjek ne smije dijeliti' samo je logička posljedica onoga što je prethodilo. (...) Stvoritelj je taj koji stvara jedinstvo svakoj ženidbi, i to je temelji razlog radi kojeg čovjek ne može raskidati ovo jedinstvo.“<sup>11</sup> Deveti redak (Što je Bog sjedinio, neka čovjek ne rastavlja!) kaže nam da je rastava zabranjena, jer veza koju je Bog postavio u prvoj ženidbi nije rastavljiva. A deseti redak (Mk 10, 10) donosi Isusovu određenost prema nekoj novoj ženidbi bilo muškarca bilo žene: „Tko otpusti ženu svoju i oženi se dugom, čini preljub prema prvoj. Ako li žena otpusti muža svoga i uda se za drugoga, čini preljub.“

O istom problemu (rastavi) govori i sv. Pavao u 1 Kor 7, 10-16.: „Oženjenim naređujem – ne ja, nego Gospodin – da se žena od muža ne rastavlja; ako li se rastavi, neka ostane neudata ili se izmiri sa svojim mužem; i muž da ne otpušta žene.“ Pavao u ime Gospodina zabranjuje rastavu i novu ženidbu za kršćane. A ako se radi o ženidbi kršćanina i poganina, situacija se mijenja. U ovome slučaju poganska je strana odlučujuća: „Ako nevjerna strana traži rastavu, neka se rastavi! U takvim prilikama nije ropski vezan brat ili sestra.“ U odnosu na ovakvo stanje Hoffmann kaže: „Pavao prihvaća

9 Isto, str. 50.

10 Isto, str. 51.

11 Isto, str. 53.

odluku poganskog partnera, koja radikalno mijenja ženidbenu situaciju kršćanskog partnera, i na svoj način tumači 'zapovijed' Gospodinovu.<sup>12</sup> Kršćanin prihvaća odluku poganskog partnera i ponovno se može oženiti.

Iz ovoga se vidi da novozavjetna tradicija shvaća Isusove riječi više kao indicaciju smjera i ne ostaje na razini novog zakona. Poštuje se konkretna situacija. Bi li se ovoga pravila konkretne situacije mogla držati Crkva?

Radi odgovora na ovo pitanje uzimamo tumačenje W. O'Connora. U svojem članku o nerastavljivosti<sup>13</sup> pita bi li se, oslanjajući se na svetopisamske tekstove, ipak moglo imati pravo na rastavu. Na koncu uspoređivanja tekstova ipak se slažu dva autora (Hoffman i O'Connor): baza (temelj) nerastavljivosti ženidbe postavljena je od Stvoritelja u vrijeme stvaranja.

U Crkvi je od ranih vremena ženidba *rata et consumata* apsolutno nerastavljiva od bilo koje moći ili iz bilo kojeg drugog razloga, osim smrti. I ovaj je stav 'opravdavan' biblijskim tekstovima koje smo spomenuli. Teolozi su pokušavali apsolutnu nerastavljivost nalaziti u simbolizmu ženidbe. I danas se dosta teologija oslanja na simbolizam koji donosi sv. Pavao, pa kasnije i sv. Augustin. „*Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia*“ – *Ova je tajna uzvišena – ja velim u odnosu na Krista i Crkvu.* (Ef 5, 32). A neki su autori postavljali pitanje ima li samo sklopljena, ne izvršena (*consumata*), ženidba punu simboliku. Jedan od takvih bio je i Sanchez, teolog iz sedamnaestog stoljeća.<sup>14</sup>

Pitanje je što za Pavla znači *mysterium* i odnosi li se na sve ženidbe ili samo na ženidbe među kršćanima? Vjerojatno se odnosi na kršćanske ženidbe jer kršćanima Pavao i upućuje svoju riječ. Teolog O'Connor misli da se Pavlove riječi odnose prvenstveno na kršćanske ženidbe, ali ne isključuje ni druge ženidbe. „It is sometimes said that the quotation from Genesis proves that he had every marriage in view and not specifically Christian marriage. However, we must not

12 *Isto*, str. 59.

13 *Op. cit.*

14 Usp. SANCHEZ, Th., lib. II, disp. 13, n. 2, i M. ZADRO, *L'indissolubilité du mariage* (rukopis mag. teze), Ottawa, 1972., str. 56.

lose sight of the fact that he is addressing the faithful exclusively and for this reason we can say confidently that he had in mind primarily Christian marriage. At the same time he did not exclude all other forms of marriage – otherwise his quotation from Genesis would no meaning.<sup>15</sup> Iako je riječ o karakteru sibilizma, ipak ne treba razlikovati ženidbe kršćanske i nekršćanske. „Saint Paul would seem to say that every marriage without exception represents the union between Christ and Church (...) It follows that no argument can be drawn from any difference of symbolism in the two kinds of marriage“.<sup>16</sup>

Ponovimo da Isus jasno pravi radikalnu razliku između ženidbenog ugovora i svih drugih ugovora (*contracta*). Razlika je u tome što je u ženidbenom ugovoru Bog prisutan i time mu daje božansko značenje. On je stvorio čovjeka kao muško i žensko (Post 1, 27) i odredio da se razmnožavaju.<sup>17</sup> Pa kao što se čovjek ne može razdvojiti od svojeg tijela, od samog sebe, tako se ne može rastaviti od svoje žene, koja je postala njegovo tijelo. I na tom je stavu Isus, između dviju izraelskih škola o rastavi (Hillel, Shamai), kako je već spomenuto. Isus je za izvorno i idealno stanje nerastavljivosti. On ne ruši mozaistički legalizam, koji je dopuštao izvanjsku rastavu, ali mu daje svoje osmišljenje i određuje slučaj kad je dopuštena rastava – *‘nisi ob fornicationem’*.<sup>18</sup> A ovaj je tekst o preljubu vrlo različito tumačen. Danas se svi egzegeti slažu da se ne radi o preljubu nego o stanju kad i nije bilo ženidbe. U tom slučaju takvo stanje treba razvrgnuti.<sup>19</sup>

Ovdje bismo mogli reći da u Bibliji ne nalazimo izričitu zabranu izvanjske rastave, pa i kad se radi o sakramentalnoj ženidbi, iako Isus ipak ne govori o izvanjskoj nerastavljivosti ženidbe.<sup>20</sup>

15 O’CONNOR, op. cit., str 702.

16 G. H. JOYCE, *Christian Marriage: An Historical and Doctrinal Study*. Londres, 1948., str. 440, citirano prema O’Connoru, op. cit., str. 695.

17 GIGOT i O’CONNOR u ovom se slažu i vide da u 27. retku Post. nemogućnost unutarnje rastave: „God did not provide divorce“. Međutim kad je govor o izvanjskoj rastavi, biblijski tekst niti tvrdi niti niječe. Usp. F. E. GIGOT, *Christ’s Teaching concerning Divorce in the New Testament*, str. 192, cit. prema O’Connoru, op. cit., str. 699.

18 In giving an interpretation of the Law of Deuteronomy He made it clear that Moses permitted extrinsec dissolubility only for the case of adultery“. O’CONNOR, op. cit., str 710.

19 Usp. P. ADNES, *Ženidba*, (skripta, Rijeka 1997.), str. 12- 15.

20 Usp. M. ZADRO, op. cit. str. 60.

### 3. Crkva o rastavi ženidbe

Praksa je Crkve do sada bila da je brak sklopljen i konzumiran nerastavljiv. Pokušajmo razjasniti ovaj stav Crkve, s današnjim razumijevanjem. Polazna je točka većinskog shvaćanja modernih teologa autora: „Može li Crkva, pravno govoreći, razriješiti sve ženidbe, razumijevajući i sakramentalne, a ako to ona ne čini, to u stvarnosti nije jedini razlog koji ignorira i reducira tu moć.<sup>21</sup> Spomenuti autor Gerhartz ne zauzima nijednu izričitu poziciju pred ovim problemom, ali je svjestan da sama diskusija utječe i na shvaćanje pravnika. Ono što autor jasno i novo kaže o ovoj temi jest razlikovanje između apsolutne ženidbene (*Unauflöslichkeit der Ehe*) nerastavljivosti i apsolutne juridičke nerastavljivosti (*Unscheidbarkeit*). Ova autorova distinkcija nije baš puno pojasnila problematiku nerastavljivosti ženidbe. On se ni u kojem slučaju ne želi protiviti apsolutnoj nerastavljivosti ženidbe iako u tome vidi poteškoće.<sup>22</sup>

Da bi opravdao svoje razlikovanje između apsolutne nerastavljivosti ženidbe i juridičke nerastavljivosti, Gerhartz ispituje biblijske tekstove koji se odnose na rastavu i tradicijsko poimanje Crkve u svjetlu vjere. Isusove riječi koje se odnose na rastavu kategorične su i ne poznaju izuzetke.<sup>23</sup> I tako je smatrala Crkva u povijesti.

Pravoslavna je crkva uvijek dopuštala rastavu u slučaju preljuba. Znači da ipak dopušta rastavu u nekim slučajevima. Tijekom povijesti navođeni su i drugi motivi zbog kojih bi bilo moguće rastaviti ženidbu, ali se ostalo na tome da ratificirana i konzumirana ženidba ostaje nerastavljiva.<sup>24</sup> Znači, apsolutna nerastavljivost kršćanske ženidbe proizlazi iz pozitivne Božje volje, kao i kompetencija prosudbe Crkve. Danas kao da se ova tvrdnja dobro ne prihvaća.

Tko je taj koji će prosuđivati o rastavljivosti i nerastavljivosti, o sklopljenoj i nesklopljenoj ženidbi? Ovo je bitno pitanje. Budući da se za kršćane radi o sakramentalnom činu, iz toga jasno biva da je

21 GERHARTZ, J. G. *L'indissolubilité du mariage et sa dissolution par l'Eglise dans le problème actuelle*, u *Le lien matrimonial*, Colloque du Cerdic, Strasbourg, 21-23 mai 1970, publié par René METZ et Jean SCHLICK, str. 198-234.

22 Usp. *Isto*, str. 203.

23 Usp. *Isto*, str. 209.

24 Usp. *Isto*, str. 213.



Crkva ta koja će izreći istinu o braku. Crkva je ta koja će izreći opći Božji zakon. Ona će prosuditi je li bilo istinski sklopljene ženidbe. Svaka izvanjska ženidba ne znači da je bila i potpuna. Može se dogoditi da bude i prisege i konzumacije, a da ipak ne bude ženidbe. Mogu nedostajati drugi ljudski i božanski elementi. Ima razloga koji nadilaze sve dosadašnje ‘kompetencije’, i time se ostaje u trajnoj problematici nerastavljivosti braka.

Također je pitanje predstavlja li ženidba koja se životno raspala još sakrament Isusa Krista? Više se ne radi o nerastavljivosti kao unutarnjem blagoslovu nego više o (bonum commune) zajedničkom dobru. „Ako je apsolutna pravna nerastavljivost oslonjena na bonum commune, ona je također oslonjena na različitim bitnim stvarima, i dosljedno je bitno podložna ljudskom sudu“,<sup>25</sup> zato ju uvijek treba promatrati u konkretnoj situaciji.

#### 4. Crkva i razvrgavanje ženidbene veze

Cijelo vrijeme govorimo o nerastavljivosti ženidbe, a sad postavljamo pitanje i izlažemo slučajeve kada Crkva ‘rastavlja’ ženidbu. Katolički je nauk da su sve ženidbe, osim onih koje su *rate et consumate*, izvanjski rastavljive. Crkva može rastaviti ženidbu koja nije konzumirana, sklopljenu između dvoje kršćana, ili između krštene i nekrštene osobe, kao i ženidbu konzumiranu ali ne sakramentalnu, koja je sklopljena između dvoje nevjernika ili nevjernika i vjernika krštenog u katoličkoj ili nekatoličkoj Crkvi.<sup>26</sup>

Spomenuti slučajevi mogućnosti ‘rastave’ ipak nisi na volju onih koji se mogu rastaviti. Potreban je i ‘treći’ da bi se neku ženidbu proglasilo razvrgnutom – to je Bog, što je vidljivo iz Isusove diskusije s farizejima. I ovo proglašenje razriješenosti braka uvijek proglašava netko treći, a ne sami partneri. I taj treći uvijek vodi brigu o Božjem kriteriju, božanskoj autorizaciji. U Starom zavjetu to bijaše Mojsije, a u Novom zavjetu zadovoljavajući se odgovor nalazi u

25 *Isto*, str. 227. Autor se inspirirao pojmom sakramentalnosti ženidbe predstavljenoj prema J. RATINGER (današnji papa Benedikt XVI.), *Zur Theologie der Ehe*, u: G. KREMS - R. MUMM, *Theologie der Ehe*, Regensburg-Göttingen, 1969.

26 *Usp. Zakonik kanonskog prava*, Zagreb, 1988.

Isusovu povjerenju ministerijalne moći sv. Petru (Mt 16, 19) i apostolima (Mt 18, 18: „Kažem vam: što god svežete na zemlji, bit će svezano i na nebesima, i što god razriješite na zemlji, bit će razriješeno i na nebesima.“). Na ovaj se tekst Crkva poziva ako proglašava rastavljivost neke ženidbe.

A ako se radi o ženidbi ratificiranoj i konzumiranoj, Crkva kaže da takva ženidba nije podložna crkvenoj vlasti i moći.

U ovome kontekstu moglo bi se pitati koju i kakvu moć ima Crkva? Očito nema božansku, ali i božanska se moć očituje u povijesti posredno, a Crkva je taj posrednik koji primjenjuje božansku moć. Tako je i u ženidbi. Crkva u ime Božje izriče sud nerazrješivosti i razrješivosti.

## 5. Novo shvaćanje Crkvene moći - ovlasti

Postoji više pokušaja shvaćanja crkvene ovlasti u odnosu prema ženidbi, odnosno prema rastavi i nerastavi braka. Svi autori žele biti na Isusovoj i liniji crkvenog učiteljstva glede shvaćanja rastave i nerastave. Ipak ne gledaju na isti način.<sup>27</sup> Za jedne nikada nije bilo jednodušnog mišljenja o ovome problemu nerastavljivosti, dok je za druge sve jasno i apsolutna nerastavljivost nikada nije bila upitna do novog vremena, barem poslije skolastičkog vremena.<sup>28</sup>

Radi se o različitom shvaćanju rastave u istočnoj i zapadnoj Crkvi, osobito u slučaju preljuba i tumačenja Isusova teksta Mt 19, 9. I to se pitanje o apsolutnoj nerastavi ženidbe postavljalo Crkvenim ocima, Jeronimu, Augustinu...<sup>29</sup> Pa i čitanje biblijskih tekstova o nerastavi ženidbe nije jednodušno ni potpuno jasno iako se u Katoličkoj crkvi nerastavljivost ženidbe *rate et consumate* smatra skoro kao *propositio proxima fidei*. Pospishil, američki teolog, u svojem djelu o nerastavljivosti puno insistira na činjenici da „nerazrješivost ženidbe nije dogmatska postavka *de fide* nego samo postavka *fidei proxima*.“<sup>30</sup> Isti autor kaže: „Činjenica je da Oci nisu došli do jedin-

27 Usp. M. ZADRO, op. cit., str 77.

28 Usp. U. NAVARETTE, *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati*. Opiniones recentiores et observationes, u: *Periodica*, 58, 1969., str. 415-489.

29 Vidi. P. ADNÉS, *Le Mariage*, Desclée, 1963.

30 Op. cit., str. 14.

stvenog mišljenja o značenju upitnog teksta Pisma, isto tako kršćani Istoka i Zapada još se i danas razilaze u ovoj točki, zato mi možemo reći da će trajno biti nemoguće regulirati problem pozivajući se jedino na Pismo i tradiciju.<sup>31</sup>

Značilo bi ovo: radi se o dvije vrste nerazrješivosti, što smo već rekli, unutarnjoj nerazrješivosti, koja je potvrđena od Isusa, i izvanjskoj nerazrješivosti, koja je predložena kao ideal, ali ne isključuje izvanjsku rastavu.

U prvoj Crkvi nalazimo vrlo različitu praksu u odnosu prema rastavi braka, od striktno zabrane pa do mogućnosti rastave i ponovne ženidbe. Pospishil se oslanja na Origena i Bazilija Velikog dok drugi, poput H. Grouzela,<sup>32</sup> velikog stručnjaka za pitanja prve Crkve, tvrde da su ti tekstovi vrlo diskutabilni.

## 6. Neka izlazna rješenja

U današnjoj bračnoj krizi, kad se civilno rastave obavljaju vrlo lagano i bez velikih razloga, traže se nova rješenja problema rastavlјivosti i nerastavlјivosti. Dosta se velik broj katolika rastavlјa i civilno se, ili u drugoj konfesiji, ponovno ženi. Često se takvi gledaju kao invalidi kršćanske zajednice ili su čak odbačeni. A Crkva se ni takvih ne može odreći jer ona ima Isusovu misiju spašavanja svih ljudi. „Ako ima bilo kakvo rješenje u zemljama katoličkog imena, jedan od vidova ovog rješenja sigurno bi bio doktrinarna promjena u stavu Crkve prema rastavi. (...) Parovi koji se nalaze u ovoj situaciji, evo utjehe koja bi se mogla njima izložiti: njihova veza ne bi se trebala nazivati ‘konkubinac’; od nevalјale ženidbe ne može se tražiti u svakom slučaju i u svim okolnostima da se par rastavi; oni ne trebaju biti nemirni ako su iskreno uvjereni da prethodna ženidba bijaše nevalјala i da dosljedno oni vjeruju da im je sadašnja valјana; rješenje brat–sestra može se autorizirati, iako par potpuno ne uspijeva živjeti zajedno bez seksualnog odnosa. Izgleda da bi praktični lijek u ovoj

31 *Isto*, str. 20.

32 Usp. H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris, 1971., str. 92 i 164., Također. M. ZADRO, op. cit., str. 116.

katastrofalnoj situaciji bio prihvaćanje rastave u Crkvi.<sup>33</sup> A da bi se odgovorilo vremenu i osobama, „jedini je lijek u adaptiranju zakona evoluciji situacije i potrebama, što je moguće prije, proporcionalno važnosti zakona u pravnom sustavu i dobru koje se pretpostavlja da brani“.<sup>34</sup> Isti autor naklonjen je nekom ublaženju rastave navodeći da već to čini u naravnim nesakramentalnim i konzumiranim ženidbama i sakramentalnim nekonzumiranim, što znači da ni sakramentalni karakter i konzumacija, gledano odvojeno, nisu dovoljni činiti ženidbu nerazrješivom. On priznaje Crkvi tu moć i očekuje od Crkve primjenu moći koju ima nad kršćanskim, sakramentalnim ili prirodnim ženidbama, pa i za rastavu i novu ženidbu.<sup>35</sup> Mnogi odbacuju ovakvo mišljenje i neograničenu moć Crkve: „sunt multa quae Ecclesia non potest facere“.<sup>36</sup>

Nerastavljiva ženidba jest ona koja je *rata i consumata* – takav je do danas stav Crkve, a to je značilo uzajamni pristanak i fizičko jedinstvo između zaručnika i zaručnice. Sad se iz ovoga postavlja pitanje treba li konzumacija značiti i druge elemente koji nadilaze čisto fizičko sjedinjavanje. Ovo pitanje postaje opravdano kad se gleda da je ženidba i simbol, što znači da ima vrlo široko i duboko značenje. A ženidba koja je samo ratificirana simbol je koji ipak ne daje karakter apsolutne nerastavljivosti. Isto tako simbolizam ženidbe još do kraja nije protumačen.<sup>37</sup> Problem izaziva značenje pojma *konzumirana ženidba*.

Drugi vatikanski sabor u konstituciji *Crkva u suvremenom svijetu 'Gaudium et spes'* tumačenje o braku svrstava pod poglavlje *'Neki gorući problemi'*, u pet brojeva.<sup>38</sup> Koncil kaže da je ženidba ustanova ljubavi oslonjena na pristanak zaručnika i time stavlja naglasak na drugo nego što se prije naglašavalo (ustanova u koju se ulazi pristankom partnera i iz koje se ne može izići zbog nerastavljiva karaktera). Skoro se opredjeljuje za načelo rimskog prava: ‘nupti-

33 V. POSPISHIL, op. cit., str. 99

34 Isto, str. 114.

35 Isto, str. 135.

36 Usp. U. NAVARETTE, op. cit., str. 446.

37 Usp. J. BERNHARD, *A propos de l'indissolubilité du mariage chrétien*, u: Revue des Sciences Religieuses, 44(1970.), str. 54.

38 Crkva u suvremenom svijetu 'Gaudium et spes', br. 47 -52.

as non concubitas, sed consensus facit.<sup>39</sup> Također Koncil ne upotrebljava prijašnji rječnik o prvotnom i drugotnom cilju ženidbe.<sup>40</sup> Ne upotrebljava ni izraz za ženidbu kao 'lijek požude'. Također braku dodaje vrijednost odgovornog očinstva i majčinstva: 'Brak i bračna ljubav su po svojoj naravi usmjereni prema rađanju i odgoju potomstva... Pravo njegovanja bračne ljubavi kao i sva narav obiteljskog života što otuda proizlazi – ne zanemarujući ostale svrhe braka – idu za tim da supruge učine odlučno spremnima da surađuju s ljubavlju Stvoritelja i Spasitelja, koji po njima iz dana u dan umnožava i obogaćuje svoju obitelj.'<sup>41</sup>

Očito Koncil ide zatim da sjedini 'dva' cilja u jedan: rađanje i uzajamnu ljubav. Istina, Koncil ne tretira pitanje rastave braka, iako su neki pokušali, oslanjajući se na Koncil, protumačiti značenje kad je brak istinski sklopljen, odnosno pokušavaju razjasniti da 'ratum i consumatum' ne znači fizičku konzumaciju.<sup>42</sup> Trebalo bi mijenjati značenje pojma 'consumatum' prema kojemu ženidba postaje nerastavljivom. „Ženidbu bi trebalo smatrati konzumiranom (i, dosljedno, nerastavljivom) kad zaručnici dođu do bračne ljubavi na razini ljudske i kršćanske zrelosti; kad su zasnovali dubinsku zajednicu života, jasan simbol Saveza; kad su postigli punu svijest da njihova nerastavljivost ženidbe počiva na njihovoj vjeri i vjernosti Kristu."<sup>43</sup> Isti autor kaže da Isus insistira na apsolutnoj nerastavljivosti ženidbe, ali nije odredio koji su konstitutivni elementi nerastavljivosti, dakle na Crkvu spada da ih odredi.<sup>44</sup> J. Bernhard naglašava vrlo veliko značenje pripreve zaručnika i svijesti njihova zajedničkog čina kao kršćana. Radi se o svjesnosti 'egzistencijalne konzumacije u vjeri'.

Na koncu mogli bismo reći da se izraz nerastavljivosti i rastavljivosti u ženidbi ne isključuju, dapače egzistencijalno su intimno povezaniiji jedan s drugim. Nemoguće je razumjeti značenje jednoga bez povezanosti sa značenjem drugoga.

39 Dig., 50, 7, L. 30.

40 Prijašnji rječnik potječe od sv. Tome Akvinskog. Cf. Summa Theologiae, suppl., q. 41 i dalje.

41 Gaudium et spes, br. 50, 1.

42 Usp. J. BERNHARD, op. cit., str. 59.

43 Isto, str. 61.

44 J. BERNHARD, *Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Eglise d'aujourd'hui? Etat de la question*, u: L'Année Canonique, 15 (171), str. 80.

Da, ženidba je apsolutno nerastavljiva kad je 'egzistencijalno konzumirana u vjeri'. Takve ženidbe nitko ne može razvrgnuti jer imaju apsolutno značenje nad kojim nijedan autoritet nema ovlasti.<sup>45</sup>

## 7. Zaključak

Nerastavljivost je uvijek bila cilj i ideal ženidbe, ali u praksi uvijek je bila problem. U cijeloj povijesti teolozi i Crkva više raspravljaju o problematici rastave braka i o rastavljenima negoli o samoj ženidbi. Zadnji milenij više je opredijeljen za apsolutnu nerastavljivost, iako je i ta apsolutnost imala svoje tumačenje i nijansiranje (unutarnja izvanjska, ratum, consumatum itd.). Samo se pozivajući na vjeru i krštenje (sakramentalnost) može ostati na apsolutnoj nerastavljivosti.

Pitanje je spada li nerastavljivost ženidbe u '*propositio fidei*' ili '*propositio proxima fidei*' ili '*saltem doctrina catholica*'? Na ovo nije dan odgovor.

Teologija i Crkva bez daljnjega trebaju još više produbiti značenje nerastavljivosti ženidbe, ali i naći 'mjesto' onima koji su doživjeli neuspjeh braka. Također ženidbu treba uzimati više kao jedan projekt negoli kao gotovu stvar, zato je poželjno da Crkveno pravo bude elastičnije prema slučaju neuspjelih brakova.

Također naglasimo da nerastavljivost ženidbe nije vlastitost samo kršćanske ženidbe. I Isus se poziva na početnu nerastavljivost ženidbe. Time bi se moglo reći da su i nekršćanske ženidbe nerastavljive, pa i one civilno sklopljene.

Tri su elementa bitna za kršćansku ženidbu, što ne treba zaboraviti: krštenje kojim se ulazi u povijest spasenja i koje obilježava cijelu osobu; kontrakt (pristanak) kojim zaručnici ulaze u život koji ima posebne biološke i ljudske vlastitosti; konzumacija ženidbe, čime bračni partneri žive ljudske i kršćanske vrijednosti. I ove tri vrijednosti treba danas revalorizirati i posvijestiti kod kršćanskih za-

<sup>45</sup> Vidi V. STEININGER, *Peut-on dissoudre le mariage*, Paris, Ed. Cerf, 1970.

ručnika. Zato je priprava bračnih zaruka vrlo važna pa i sudbonosna za njihovu budućnost.

Ulazeći u neki brak '*ad experimentum*' ni u kojem slučaju nije rešenje. Radi se o ljudima i ljudskoj osobnosti s kojima se ne smije eksperimentirati.<sup>46</sup> Uz sve probleme braka, ipak je bolje ostati na pozicijama tradicije Crkve i njezina stava o nerastavljivosti ženidbe.

### **Literatura.:**

M. ZADRO, *L' Indissolubilité du mariage*, (rukopis, mag. rad), Ottawa, 1972.

V. J. POSPISHIL, *Divorce et remariage*, Castertman, 1969.

LUMIERE & VIE, *Masculin et féminin*, t. XXI, n. 106, janvier-février 1972.

LUMIERE & VIE, *Les couples face au mariage*, n. 174, octobre – novembre 1985.

JEAN YVES JOLIF, *Masculin-féminin, le couple et l'institution, Essais et recherches*, Faculté de théologie de Lyon, Novembre 1971.

COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE, br. 55-56; *Homme et femme Dieu les créa*, janvier-avril 1972.

A. GAHS, *Historijski razvoj porodice*, Split, 1947.

M. JURČEVIĆ, *Biblijsko-dogmatski nauk o braku i obitelji*, RTČ, 1995., br. 1.

M. JURČEVIĆ, *U okviru bračne svrhovitosti*, Zbornik u povodu 700. god. smrti sv. Tome Akvinskoga, Zagreb, 1974., str. 119-130.

L. M.-WEBER, *Sexualité, virginité, mariage*, Quaestiones disputate, D&B, 1968.

REGINALD F. TREVETT, *Le sixième commandement*, Paris-Montréal, 1961.

P. ADNÈS, *Le Mariage*, Desclée, 1963.

<sup>46</sup> Usp. J. von ALLEN, *Prophétisme sacramental*, Neuchâtel, 1964. Posebno gl. 6; Le mariage des divorcés d'après le N. T., str. 183-211.

M. THURIAN frère de Taizé, *Mariage et celibat*, Ed. Delachaut et Niestlé Ch., 1964.

J. H. NICOLAS, *Homme et femme, Il les crea!*, Tequi, Paris.

J. BERNHARD, *Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Eglise d'aujourd'hui? Etat de la question*, u: L'Année Canonique, 15 (1971.).

J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Abbaye de Saint-André, 1959.

W. R. O'CONNOR, *The indissolubility of a ratified consummated marriage*, u: Ephemerides Theologicae Lovaniensis, 12 (1963.).

J. G. GERHARTZ, *L'indissolubilité du mariage et sa dissolution par l'Eglise dans la problématique actuelle*, u: Le lien matrimonial, Colloque du Cerdic, Strasbourg, 21-23 mai 1970.

U. NAVARETTE, *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes*, u: Periodica, 58, 1969., str. 415-489.

P. HOFFMANN, *Parole de Jésus à propos du divorce avec l'interprétation qui en a été donnée dans la traditions néo-testamentaire*, u: Concilium, br. 55, 1970., str. 49-62.

J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, u: H. GREEVEN, J. RATZINGER, R. SCHACKENBURG, H. D. WENDLANG, *Theologie der Ehe*, 1969.



## **Biblical and Theological Foundation for the Inextricability of Marriage**

### **Summary**

The inextricability was always the goal and the ideal of the marriage, but at the same time, a huge problem for the practical life. The theologians and the Church through history discussed mostly the problem of the divorce and of the divorced, rather than the issue of marriage itself. The last millennium opts for an absolute inextricability, although there were nuances and interpretations (outer, inner, *ratum*, *consumatum*). Only by an appeal on the faith and on the baptism (sacramentality) we can hold on to the absolute inextricability. Is this an issue of “proposition fidei”, “proposition proxima fidei” or “saltem doctrina catholica”? There is not yet a valid answer.

Theology and the Church still have to deepen the meaning of the inextricability of the marriage, and to find a place for those who went through the failure of a marriage. Marriage should be considered a project, not an accomplished thing. Therefore, the canonical law should show more flexibility towards failed marriages.

Three elements are important in the matter of the Christian marriage: firstly the baptism, the entrance in the history of salvation, marking the whole person; in second place the contract, by which fiancés enter a specific biological and human life, finally the consummation of marriage, where the partners live human and Christian values. These three values should be re-valued and consciously approached by Christian fiancés. For this reason the period of engagement and of preparation is of a crucial importance for their future.

**Key words:** marriage, matrimony, divorce, Church, engagement.



---

Josip Grbac

## RASTAVLJENI VJERNICI U NOVOM CIVILNOM BRAKU I PRISTUP SAKRAMENTIMA

Izv. prof dr. sc. Josip Grbac

UDK: 241.64 : 265.5 [347.6 : 348.4]

Prethodno priopćenje

Autor polazi od konstatacije da se dogodila znatna promjena u rješavanju pitanja pristupa sakramentima rastavljenih i ponovno civilno vjenčanih katolika nakon što je Kongregacija za nauk vjere, 1994. godine, uputila pismo biskupima Katoličke crkve o pristupanju razvedenih i ponovno civilno vjenčanih vjernika sakramentima. Uporaba epikeje, rješenje kroz forum internum i korištenje iskustva istočnih Crkava nisu dostatni za rješavanje problematike. Potrebno je potaknuti teološko-biblijska razmišljanja o novim aspektima pojmova koji obilježavaju kršćanski brak. To su pojmovi «consummatum», konsenzus i sakramentalnost braka. Osim toga, sugeriraju se neka poboljšanja u praksi crkvenih sudova kako bi se ubrzalo rješavanje slučajeva proglašenja ništavnosti braka. Pastoral mora uvažiti neke druge oblike ophođenja s rastavljenima i ponovno civilno vjenčanim vjernicima kako bi oni bili više uključeni u život Crkve. Pitanje njihova pristupa sakramentima mora biti usklađeno s teološkim pretpostavkama koje predstavljaju istinski izazov teološko-biblijskoj znanosti.

**Ključne riječi:** rastavljeni i ponovno civilno vjenčani vjernici, sakramenti, epikeja, forum internum, istočne Crkve, kanonsko pravo, consummatum, konsenzus, sakramentalnost, crkveni sudovi.

### 1. Status questionis

Nakon «Pisma Kongregacije za nauk vjere biskupima Katoličke crkve o pristupanju razvedenih i ponovno vjenčanih vjernika euharistijskoj pričesti» od 14. rujna 1994., koje na neki način uključuje raspravu o bitnom pitanju pripuštanja rastavljenih i ponov-

no vjenčanih sakramentima,<sup>1</sup> rasprava o ovoj temi poprima sasvim drugačije tonove nego što je to bio slučaj prije navedenog pisma. U njemu su definitivno potvrđena dogmatska načela i stav učiteljstva Crkve prema kojima se rastavljenima i ponovno civilno vjenčanim kršćanima ne dopušta pristup sakramentima pokore i euharistije, te preuzimanje nekih uloga u Crkvi koje su svjedočkog karaktera kao što je kumovanje pri krštenju.

Sintetizirajući rasprave i mišljenja kako teologa tako i brojnih biskupa prije navedenog pisma, možemo reći da su oni predlagali rješenja navedenog problema na višestruki način: uvedena su neka razlikovanja po pitanju krivnje kod propasti braka, također su uvažavani drugi kriteriji poput onoga o kvaliteti drugoga braka, uvažavale su se moralne dužnosti nastale sklapanjem drugoga braka, nemogućnost povratka prvom braku, iskreno kajanje zbog propasti prvog braka itd.

Svi ovi kriteriji navodili su na zaključak da je došlo vrijeme kada bi bilo potrebno više uvažavati osobnu savjest pojedinca, njegovu sposobnost da sam, uz pomoć duhovnog pratioca, prosudi o valjanosti njegova prvog braka, pa tako i o svom pristupu sakramentima. Ovo se pogotovo odnosilo na situacije kada se bilo kakvo rješenje koje je trebalo donijeti crkveno sudište moralo čekati godinama.

Konkretna rješenja išla su za time da se u pojedinim slučajevima rastavljenima i ponovno civilno vjenčanima dopusti pristup sakramentima *«in foro interno»*, pozivajući se prvenstveno na krepost epikeje, ali i uvažavajući vjekovnu praksu istočnih Crkava koje su u tom pitanju osjetno fleksibilnije. Dok nije bilo izričitog izjašnjavanja crkvenog učiteljstva i pastoral rastavljenih i ponovno civilno vjenčanih kršćana išao je usporedno s ovim raspravama, te se u mnogim sredinama ustalila praksa individualnog pristupa rješavanju tog pitanja.<sup>2</sup>

1 Usp. Josip GRBAC, *Kršćanska etika u ozračju svakodnevice*, Pazin, 2004., str. 75-98; Živko KUSTIĆ, Smiju li razvedeni i ponovno vjenčani pristupiti pričesti, u: *IKA*, 19. 10. 1994., str. 22-23.

2 O tome kako su se odvijale diskusije i polemike na ovu temu u davnoj i nedavnoj prošlosti, kao i o izjavama crkvenog učiteljstva, pa i praksi koja se primjenjivala u raznim dijelovima svijeta, usp.: Marijan VALKOVIĆ, Problematika neuspjelih ženidbi. Razvedeni i civilno vjenčani, u: *Bogoslovska smotra* 1-2 (1979.), str. 113-142; M. Paul ZULEHNER, *Scheidung – was dann?*

Vrhunac ovakvih predlaganja svakako je Pismo biskupa Gornjorajnske crkvene pokrajine, s temeljnim uputama za dušobrižničku pratnju osoba iz razrušenih brakova i razvedenih pa ponovno oženjenih vjernika u Gornjorajnskoj crkvenoj pokrajini, odaslano vjernicima i svećenicima ove pokrajine u srpnju 1993. godine. Ovo pismo sintetizira razne prijedloge, pogotovo one koje je godinama iznosio uvaženi teolog Bernhard Häring.<sup>3</sup>

Odgovor Kongregacije uglavnom se odnosi na ovo pismo, iako je upućeno svim biskupima Katoličke crkve.<sup>4</sup>

Uputno je podsjetiti na glavne prijedloge koji su izneseni u navedenom pismu te na neke glavne točke odgovora Kongregacije.

## 2. Uporaba kreposti epikeje

Oduvijek je kršćanski moral ozbiljno uzimao u obzir valjanost tzv. kreposti epikeje: izuzetak jednog slučaja kada se u nekoj situaciji može sa sigurnošću ili barem s velikom vjerojatnošću prosuditi da zakonodavac tu i takvu situaciju nije predvidio i da nije imao namjeru nju ozakoniti. Zakonodavac nije htio staviti pod slovo zakona izvanredne situacije. To je stoga što kršćanski moral uvijek traži ono što je za čovjeka podnošljivo, traži jednu realnu angažiranost, uz uporabu normalnih psihičkih i fizičkih snaga u ostvarenju dobra. U pravilu nikada ne traži heroizme. Heroizmi su iznimke i ne mogu služiti kao pravilo. Epikeja sprečava da postanemo legalisti, farizeji, kojima je na prvom mjestu izvršenje zakona, a ne ostvarenje dobra. Naime, epikeja je, sukladno definiciji Kajetana «directio legis ubi deficit propter universale» - usmjerenje zakona tamo gdje je manjkav zbog svoje univerzalnosti. Ta je krepost čista suprotnost onome “činim što me volja”. Ona nije relativizam. Ponašajući se suklad-

---

*Fragment einer katholischer Geschiedenpastoral*, Düsseldorf, 1982.; Johann ENICHLMAYR, *Wiederverheiratet nach Scheidung. Kirche und Dilemma. Versuch einer pastoralen Aufarbeitung*, Wien-Freiburg-Basel, 1986.; Miro VRGOČ, *Dijeljenje sakramenata crkveno vjenčanim, civilno rastavljenim i civilno opet vjenčanim kršćanima*, u: *Nova et vetera* 39 (1990.), str. 11-29.

3 Sintezu njegovih prijedloga vidi u: Bernhard HÄRING, *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung*, Freiburg-Basel-Wien, 1989.

4 Tekstove ove korespondencije na hrvatskom jeziku donosi: Pero ARAČIĆ (ur.), *Obitelj u Hrvatskoj – stanje i perspektive. Zbornik radova Studijskih dana u Đakovu*, 20.-22. 10. 1994., Đakovo, 1995., str. 156-192.

no kreposti epikeje znači da čovjek u iznimnim situacijama smatra kako je za njegovo integralno dobro ili za opće dobro bolje slijediti vlastitu savjest nego napisanu normu. To međutim ne znači da epikeja uvijek oslobađa od nekih dužnosti i predstavlja «lakši put» ili jeftin kompromis. Ona može značiti i prihvaćanje obveza koje inače napisana norma u nekim situacijama ne propisuje. S pravom sv. Albert Veliki epikeju naziva «superiustitia» (nadpravednost). Čovjek se u prosudbi pojedinih čina poziva na moralna načela više razine od onih u napisanoj normi. Sv. Toma to pojašnjava ovako: Norma veli da valja povratiti oduzeto jer to traži pravednost. No, to se katkada pokaže štetnim; kada npr. neki luđak izgubi mač nije uputno vratiti mu ga dokle god postoji bolest uma. Konkretna situacija nalaže da se *hic et nunc* odustane od potpunog ostvarenja kreposti pravednosti kakvu nalaže napisana norma. Ustvari, ovo je savršenije ostvarenje kreposti pravednosti.<sup>5</sup>

U svezi s primjenom epikeje stvar je jasna kada se radi o zakonima koje je čovjek stvorio. No jesu li mogući slučajevi u kojima epikeja mora ispraviti naravni moralni zakon? Tijekom povijesti mišljenja su bila različita i to ovisno o tome kako se poimao naravni zakon. Neki su ga smatrali područjem ponašanja reguliranim moralnim krepostima, a neki područjem koje regulira pozitivni božanski zakon. No, čini se da su uvijek svi bili složni u tvrdnji kako jedan čin zabranjen negativnom naravnom normom ne može postati dopušten zbog epikeje. Ovo tvrdi i enciklika *Veritatis splendor*.<sup>6</sup> Je li moguće na temelju kreposti epikeje stvoriti diferenciranu praksu pristupa sakramentima rastavljenih i ponovno oženjenih katolika? Uporaba epikeje značila bi da pojedini vjernik, koji se rastavio i ponovno civilno oženio, na temelju subjektivne prosudbe, smatra kako univerzalna norma koja to zabranjuje i priječi mu pristup sakramentima nije predvidjela njegovu situaciju te on može postupiti sukladno subjektivnom uvjerenju. Naravno da je preduvjet pristupa sakramentima valjanost ili nevaljanost prvog braka. Postavlja se dakle pitanje: ako je neki vjernik uvjeren da je njegov prvi brak bio ništavan, pa

5 Usp. Bernhard HÄRING, nav. dj., str. 75-81; Günter VIRT, Epikie in der Geschiedenenpastoral, u: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 4 (1994.), str. 368-371.

6 *Veritatis splendor* u više navrata potvrđuje ovo načelo. Usp. br. 32, 49, 50, 52, 53, 56.

i ako nije uspio dobiti proglašenje ništavnosti, ne bi li, na temelju epikeje, mogao sklopiti drugu kanonsku zajednicu i ne bi li to Crkva trebala dopustiti? Ovo bi pogotovo vrijedilo kada nadležni crkveni sud iz samo tehničkih razloga odugovlači donošenje prosudbe o ništavnosti prvog braka. Ovo se, usput rečeno, događa u praksi mnogih crkvenih sudova i u nas. To znači da, sukladno klasičnoj definiciji epikeje i kriterijima njezine uporabe, ne bi postojala obveza održavanja prvog braka: 1) ukoliko bi to rezultiralo protivno zajedničkom dobru vjernika; 2) ukoliko bi nametnulo težak i nepodnošljiv teret koje zajedničko dobro ne zahtijeva; 3) ukoliko je očito da zakonodavac, premda je i u tom slučaju mogao nametnuti obvezu, to nije učinio. Teško je, međutim, uvidjeti kako ova tri kriterija mogu biti ostvarena u našoj problematici. Aktualna crkvena disciplina nastoji upravo zaštititi zajedničko dobro vjernika jer barem donekle štiti od subjektivne samovolje, pogotovo u suvremenim prilikama kada nerazrješivost gubi na snazi zbog kulture koja je sklona rastavi. Zatim, uporaba epikeje moguća je samo ako je norma, zbog svoje univerzalnosti, nedostatna i ne pokriva sve pojedinačne slučajeve te time nameće preteški teret u pojedinim situacijama. Je li to moguće ustvrditi za Kristove riječi: «Što Bog združi, čovjek neka ne rastavlja»? Konačno, nije moguće ustvrditi da je zakonodavac ovu materiju, u iznimnim slučajevima, namjeravao prepustiti privatnoj prosudbi pojedinca. Ovo izričito tvrdi kanonsko pravo (kan. 1085, 2 i 1671), a u više navrata ponavlja i Ivan Pavao II. Bez obzira na to što svi zagovornici uporabe epikeje u tim slučajevima opetovano ponavljaju kako takvu odluku pojedinac ne donosi sam nego u ozbiljnom razgovoru s duhovnim savjetnikom i nakon dužeg razdoblja dubokog razmišljanja, očito je da subjektivno uvjerenje zadobiva primat pred objektivnom normom. I crkveno učiteljstvo i mnogi teolozi uvjereni su da je tako nešto nedopustivo, s obzirom da se radi o materiji božanskog i naravnog zakona gdje je nužno doseći *veritas rei*, za što nije dovoljno subjektivno uvjerenje. Traži se objektivna prosudba od strane kompetentnih osoba i tijela, kao što je crkveni sud.

Ako krepost epikeje nije primjenjiva na prosudbu o valjanosti ili nevaljanosti prvog braka, očito nije primjenjiva ni na problem

pristupa sakramentima tih vjernika. Upotrijebiti krepost epikeje u vlastitom moralnom ponašanju znači, drugim riječima, ponašati se prema savjesti, tj. ponašati se sukladno “glasu Božjem u meni”. A taj glas nije samo moja volja nego i ono što objektivno vrijedi, ono što je Božji zakon, u ovom slučaju načelo nerazrješivosti braka. Prema tome, kada govorimo o prepuštanju rastavljenih i ponovno oženjenih sakramentima, stav je učiteljstva Crkve da ne može netko tko živi u takvom neregularnom stanju “prema savjesti” odlučiti pristupiti sakramentima. Jer savjest se ne može odlučivati za ono što je u suprotnosti s Božjim zakonom. A Božji zakon pridaje braku dimenziju nerazrješivosti. Prema tome, sukladno učiteljstvu Crkve, krepost epikeje nije primjenjiva na pitanje pristupa sakramentima rastavljenih i ponovno oženjenih.

### 3. «Forum internum»

Slično vrijedi i za razne pokušaje rješavanja takvih konfliktnih situacija unutar tzv. «*forum internum*», što u Katoličkoj crkvi znači unutar sakramenta ispovijedi.<sup>7</sup> U čemu je razlika? Naime, ako bi netko bio uvjeren, primjenjujući krepost epikeje, da je njegov prvi brak nevaljan i da stoga može pristupiti sakramentima, ta njegova odluka ne bi ostala samo na razini njegova subjektivnog uvjerenja nego bi imala reperkusije i «prema van», na razini tzv. «*forum externum*», tj. ona bi bila «vidljiva» i od drugih ljudi, ako ništa drugo ono putem činjenice da bi ovakvo novo stanje bilo uneseno u crkvene dokumente. U ispovijedi te vanjske dimenzije nema jer odluka ostaje pridržana ispovjednoj tajni. Ovakvo se rješenje predlagalo pogotovo u odnosu na one koji su dokazano nepravedno napušteni i kojima je razvod nametnut od strane partnera koji je razvod skrivio, a ušli su u drugi brak iz raznoraznih motiva, npr. radi odgoja djece. Povod ovakvim prijedlozima bio je napatuk Kongregacije za nauk vjere iz travnja 1973. u kome se preporuča biskupima da u svezi s pripuštanjem sakramentima rastavljenih i ponovno oženjenih, s jedne strane, obdržavaju aktualnu disciplinu Crkve i, s druge strane, u pojedinim

<sup>7</sup> Usp. PAPINSKO VIJEĆE ZA OBITELJ, *Priručnik za ispovjednike o nekim pitanjima bračnog čudoređa*, KS, Zagreb, 1997.



slučajevima primjene crkvenu praksu rješavanja konfliktnih situacija unutar tzv. «*forum internum*». Takvo rješavanje slučajeva bilo bi potkrijepljeno i naukom Drugog vatikanskog sabora koji tvrdi: «*Gdje je pak prekinut intimni bračni život, nerijetko može doći u opasnost i vjernost supruga i dobro djece: tada je naime u pogibelji i odgoj djece i potrebna hrabrost da se prihvati daljnji porod*». <sup>8</sup> Čini se, međutim, da se iz rečenoga ne može zaključiti kako bi netko opravdano mogao u ispovijedi dobiti potvrdu njegova subjektivnog uvjerenja da je njegov prvi brak ništavan i da može pristupiti sakramentima. Rješenja unutar tzv. «*forum internum*», sukladno nauku učiteljstva Crkve, odnose se na pripuštanje sakramentima onih rastavljenih i ponovno oženjenih koji obećaju ispuniti dva osnovna uvjeta: da će se u drugom braku ustegnuti od bračnih odnosa i da pristupom sakramentima neće izazvati sablazan po druge vjernike. Činjenica da se sama Kongregacija, na upite s mnogih strana, nije htjela upustiti u dodatne interpretacije vlastitih tvrdnji, upućuje na ovakvu interpretaciju. Ona odgovara teološkim pretpostavkama aktualne crkvene discipline, bez obzira na to što je «*forum internum*» pridržan samo Božjoj prosudbi. <sup>9</sup>

Radi se, dakle, o teološkim pretpostavkama koje ne dopuštaju da se pristup sakramentima rastavljenih i ponovno civilno vjenčanih katolika riješi putem epikeje i kroz tzv. «*forum internum*». O ovim pretpostavkama progovoriti ćemo kasnije.

#### 4. Korištenje iskustava istočnih Crkava

Prije pisma Kongregacije sugerirala su se i druga rješenja u navedenoj problematici. Jedno od rješenja poseže za zaključkom Sinode biskupa iz 1980. koji nalaže da se pomno sagleda praksa istočnih Crkava kako bi se u zapadnoj pastoralnoj praksi unijelo više dimenzije milosrđa. Ova praksa u nekim slučajevima dopušta blagoslov drugog braka ili čak tolerira drugi brak. Tamo gdje ljudi zataje, ne postoje laka i jednostavna rješenja. Istočnjačka teologija pokušava

<sup>8</sup> *Gaudium et Spes*, br. 51.

<sup>9</sup> Usp. LUÑO, Angel Rodriguez, Da li bi rastavljeni i ponovno vjenčani ipak smjeli na pričest, u: *IKA*, 18. 12. 1997., str. I-IV.

spojiti u jedno dva temeljna usmjerenja kršćanske vjere: tzv. *akribia*, duhovnost koja ide za strogom provedbom kanonskih normi, te *oikonomia*, duhovnost koja nastoji u primjenu normi u konkretnim slučajevima unijeti što je moguće veću dimenziju milosrđa. Pravednost i milosrđe dvije su poluge Božje ljubavi. Činjenica je da praksa istočnih Crkava nikada nije osuđena od strane Rimokatoličke crkve, čak ni na Tridentinskom koncilu. Sukladno ovoj praksi postojala bi mogućnost da kršćanin postupi prema vlastitoj savjesti i kada ta odluka nije u skladu s crkvenim učiteljstvom. Naravno da ova odluka nikada ne smije biti uzdignuta na razinu norme, ni za pojedinca ni u širem smislu riječi. Odluka se odnosi na konkretni slučaj i spada isključivo pod nadležnost pojedinačne odgovornosti. Odluka prema savjesti ne smije se izjednačavati s «osobnom sigurnošću» jer bi to opravdavalo svaku odluku koja znači «biti osobno uvjeren» u nešto. Objektivna istina izgubila bi svaku težinu. No ovdje nastaju problemi. Kako onda savjest može legitimirati odluku koja je suprotna učenju Crkve, ako je očito da ovo učenje nije pogrešno? Savjest može pogriješiti, a pojedinac za to može i ne mora biti kriv. I subjektivno istinska odluka prema savjesti, ali objektivno pogrešna, obvezuje pojedinca. No može li se Crkva prema ovom pojedincu tako ponašati da na kraju ispadne kako ona tu pogrešnu odluku podržava i opravdava? Jedno je respektirati pojedinačnu objektivno pogrešnu odluku, drugo je dati joj plašt «ispravnosti». U tom smislu navedena razmišljanja postavljaju problem, ali ga ne uspijevaju riješiti.

Bernhard Häring bio je uvjeren da upravo duhovnost istočnih Crkava može pomoći u rješavanju ove problematike. On je svojevremeno potanko analizirao takvu *oikonomiu* – duhovnost u istočnim Crkvama koja u sebi sadrži krepost epikeje, ali i mnogo više. Ovo je duhovnost milosrdnog kućedomaćina (ekonoma - oikonomos) ili oca koji svakoga člana kuće (Crkve) poimence poznaje te katkada ostavlja po strani 99 zdravih i dobrih ovaca kako bi spasio i u ovčinjak priveo jednu zalutalu ovcu. Ova duhovnost naglašava ulogu Duha Svetoga, gdje su zapovijed i zakon u uskoj svezi s milošću. Temeljna je postavka da slovo bez duha ubija. U ovakvoj duhovnosti moralna, psihička i civilna smrt braka vrednovane su isto tako oz-

biljno kao fizička smrt jednog bračnog druga. Moralna smrt braka ne dogodi se nužno nakon jednog čina brakolomstva, na što je katkada upućivala kanonistička i kazuistička praksa na Zapadu. Ona znači da taj brak, nakon teških propusta, nema apsolutno ništa zajedničkog s onim što bi trebao biti: sakrament spasenja. To se događa kada jedan partner onemogućava drugome ispovijedanje i prakticiranje vjere, kada ga prisiljava na teško grešno djelovanje, kada ostanak zajedno znači opasnost po spasenje jednoga od partnera ili pak dovodi u pitanje sâm njegov integritet i osobnost. Moralna smrt nastupa kada se s moralnom sigurnošću može ustvrditi da u svemu tome ne postoji nada u promjenu na bolje. Sakramentalnost braka shvaćena je na puno širi način od onog obrednog. Nakon takve moralne smrti braka postojala je praksa na određeno vrijeme (barem dvije godine) ostanaka izvan svake bračne veze. Najuočljivije razlike između zapadne i istočne prakse vidljive su na slučaju tzv. psihičke smrti braka, tj. kada je posrijedi teška mentalna bolest jednog bračnog partnera. Na Zapadu crkveni sud može takav brak katkada proglasiti ništavnim, ako je moguće ustvrditi da je psihička bolest barem latentno bila prisutna i kod sklapanja braka. Na Istoku se ne postavlja pitanje valjanosti braka nego prvenstveno je li brak, zbog teške psihičke bolesti, prestao biti uzajamni spasonosni sakrament dvije osobe. Razumljivo je što se katkada u takvoj duhovnosti i doživotni zatvor smatrao dovoljnim razlogom za proglašenje tzv. «civilne smrti» braka. Sukladno toj duhovnosti, istočne Crkve prakticiraju blagoslov drugog braka. Liturgija takvog čina protkana je prizivanjem milosrdnog Oca, sukladno biblijskom zahtjevu: «Budite milosrdni kao što je Otac vaš milosrdan!»<sup>10</sup>

Nije suvišno podsjetiti da ovakve mogućnosti u istočnim Crkvama postoje ne samo zbog specifične duhovnosti nego i stoga jer one ne posjeduju tako razrađenu i uhodanu praksu crkvenih sudova koji rješavaju pitanje valjanosti braka kao što je to slučaj u Katoličkoj crkvi. Gdje te pravne prakse nema ili je nedovoljna, slučajevi se moraju rješavati na drugačiji način. Zato je upitno bi li i u kojoj mjeri bilo uputno postojeću praksu u Katoličkoj crkvi zamijeniti,

10 Usp. Bernhard HÄRING, nav. dj., str. 41-61.

s obzirom da ona svakako daje veću garanciju u definiranju onoga što je objektivna istina. Biti milosrdan uopće ne zamjenjuje dužnost stremljenja prema onome što je istina. Milosrđe može tolerirati pogrešku, pogotovo ako je učinjena u dobroj vjeri, ali ono ne oslobađa dužnosti upućivanja svakoga da prije ili kasnije otkrije što je ispravno. Naravno da se ovdje ne radi prvenstveno o pripuštanju sakramentima nego o jednom pristupu koji bi rastavljenima jasnije dao do znanja da Crkva s njima dijeli dramatične trenutke propasti prvog braka i odluku o sklapanju novoga. U tom će smislu svakako biti od koristi pravnicima, moralnim teolozima, ali i pastoralnim djelatnicima ozbiljno razmisliti o nekim segmentima ovakve duhovnosti i prakse istočnih Crkava. Sama činjenica da ova duhovnost i praksa ne gledaju ponajprije na to je li prvi brak bio valjan ili nije nego na to je li brak, pa bio on i drugi, zaista sakrament spasenja za oba partnera, ukazuje na razliku u pristupu problemu. Katolička crkva, naime, polazi od uvjerenja da je valjanost ili nevaljanost prvog braka *conditio sine qua non* svake daljnje prakse, pa tako i pristupa sakramentima ili eventualnog blagoslova ili slavljenja drugog braka. Ona zahtijeva da se to pitanje utvrdi i nedvojbeno dokaže uz pomoć objektivnih kriterija. Je li dovoljno u tako važnoj materiji, jer radi se o Kristovu nalogu o nerazrješivosti, objektivne kriterije zamijeniti subjektivnim odlukama ili pak sagledavanjem stanja koje je nastupilo u vremenu nakon što je nastupio krah prvog braka? Razlika je u pitanju: tko prosuđuje je li prvi brak bio valjan ili nije? Općenito govoreći, čini se da je istočnjačka duhovnost pogodnija kao podloga stvaranju šire lepeze mogućih pastoralnih metoda pristupa i ophođenja s rastavljenima i ponovno oženjenima. Ona će svećeniku dati važne naputke kako ovakvim ljudima pristupiti, što i kako im reći, što učiniti kako se ne bi osjećali vjernicima «drugog reda». No, ona ne rješava teološko pitanje valjanosti prvog braka pa, sukladno tome, ne može riješiti ni pitanje njihova pristupa sakramentima ispovijedi i euharistije. Očito je, dakle, da je i ovdje u pitanju teološka podloga kako shvaćamo nerazrješivost, kriterije na kojima se ona zasniva itd.

Ovo su samo neki modeli kako se do sada predlagalo rješavanje pitanja rastavljenih i ponovno oženjenih katolika, pogotovo nji-

hova pristupa sakramentima. Očito je da aktualna crkvena disciplina ne dopušta ovakvu praksu. Uputno je, dakle, sagledati modele pastoralne prakse u ovoj problematici polazeći od činjeničnog stanja.

## 5. Obnova teologije, prava i pastorala

Ovakva su rješenja u pismu Kongregacije odbačena te se svi pozivaju na vjernost tradicionalnom nauku Crkve o toj temi. Nakon ovakva određita stava situacija se mijenja. Pastoral rastavljenih i ponovno civilno vjenčanih katolika ne može «eksperimentirati» s pitanjem njihova pripusta sakramentima nego se mora usredotočiti na ona područja koja su izvan ovoga kruga problematike. Što se tiče problema pristupa sakramentima rastavljenih i ponovno civilno vjenčanih vjernika lopta je, po svemu sudeći, prebačena na teologe, prvenstveno dogmatičare, bibličare (egzegete) i kanoniste koji bi u stručnim raspravama, na stručnim skupovima, a pogotovo osobnim znanstvenim radom, trebali razmišljati kako bi bilo moguće nekoj drugačijoj crkvenoj praksi dati valjanu teološku i pravnu podlogu. Pastoralna praksa morat će pričekati njihove zaključke i mišljenje crkvenog učiteljstva o tome. Do tada će pastoral morati razraditi neke nove načine kako ovu kategoriju vjernika uključiti u crkveni život, kako se sav pastoral s njima ne bi sveo na psihološku pomoć. Inače bi mogli posumnjati da su oni zaista ozbiljna briga Crkve.

Ovo sve ne znači, međutim, pored svih rezervi koje iskazuje vrhovno crkveno učiteljstvo, da ne smijemo ukazati na neke pravce na kojima bi trebali raditi eksperti, teolozi, bibličari i kanonisti, kako bi učiteljstvu zacrtalo put rješavanja ovog problema. Djelomično su ovi pravci već predlagani u vrijeme prije pisma Kongregacije, ali nije rečeno da nećemo otkriti neke nove teološko-biblijske i kanonske spoznaje koje će nam omogućiti ići korak dalje. Obnovi crkvenoga prava mora prethoditi obnova teologije ženidbe, ustvrdio je pred gotovo 30 godina prof. Marijan Valković.<sup>11</sup>

Naravno da svećenici koji se s ovom problematikom suočavaju na terenu nisu prvi pozvani teorijski se suočiti s ovom proble-

11 Usp. Marijan VALKOVIĆ, nav. dj., str. 128.

matikom. Njih zanima prvenstveno pastoralna praksa u ophođenju s rastavljenima i ponovno oženjenim vjernicima. No u ovom će trenutku svaka pastoralna praksa morati započeti spoznajom da pristup sakramentima, kao i pripuštanje takvih vjernika kumovanju, sukladno crkvenom nauku, nisu mogući. Na kratke staze u prvi plan dolaze stoga pastoralci i o ovoj temi moraju progovoriti oni, no, na duge staze oni će morati pričekati nove spoznaje i očitovanja učiteljstva, ako u svoju pastoralnu praksu žele uvesti problem pripuštanja ovih vjernika sakramentima.

## 6. Postoji li propali brak?

Sve to ovisi o tome kako će Crkva shvatiti i definirati svoje ovlasti kada su u pitanju propali brakovi. Ako ona svoje ovlasti shvati samo kao kvantitativnu predeterminiranu količinu vlasti koju joj je Krist predao i koju ona samo dalje administrira i koju dalje ne smije širiti, onda je svaka promjena u odnosu Crkve prema propalim brakovima nezamisliva te se sve svodi na rastezanje juridičkih pojmova kao da Bogu želimo nešto ukrasti od njegove dobrote. No, ukoliko Crkva svoju vlast shvati kao vlast koja joj je dana i zato da se suoči s propalim brakovima, onda će biti moguće proširenje te vlasti donekle prilagoditi proširenju pojma «propali brak».<sup>12</sup> Osnovno pitanje koje se nameće jest sljedeće: je li uopće moguće govoriti i realno se nadati da će u dogledno vrijeme biti učinjeni neki pomaci u pogledu ključnoga problema, a taj je pripuštanje sakramentima rastavljenih i ponovno civilno vjenčanih kršćana?

Osnovni je problem priznaje li Crkva ili može li ona priznati postojanje propalih brakova. Naime, kanonski rečeno, za Crkvu ne postoje propali brakovi nego samo valjani ili nevaljani brakovi. Stoga se na prvi pogled čini da Crkva u slučaju propalog braka ima samo dvije mogućnosti: vidjeti postoji li razlog i mogućnost proglašenja ništavnosti braka ili raditi na oživljavanju već propalog braka. Čini se da za Crkvu ne postoji mogućnost priznavanja objektivne

---

12 Usp. Basilio PETRA, Potere della Chiesa e matrimoni falliti, u: *Rivista di teologia morale* 151 (2006.), str. 395-397.

propasti jednog braka i, još manje, mogućnost uvažavanja nekakve nove veze ili novog braka.

Postoje li nekakva rješenja izvan ove alternative?

Izvan ovih kanonskih odredbi ostaje činjenica da Crkva *de facto* priznaje postojanje propalih brakova i ima ovlast u nekim slučajevima riješiti problem u korist novoga braka. Ovo se očituje prvenstveno kod prakse proglašenja ništavnosti braka. Ova praksa slijedi činjenicu da je neki brak propao, inače se ne bi pokretala praksa proglašenja ništavnosti. Čak i razlozi zbog kojih je neki brak ništavan donekle slijede fenomenologiju zbog koje brak propada, uvažavajući povijesne varijacije i antropološke spoznaje. Kan. 1095 koji nesposobnima za sklapanje ženidbe smatra one koji «zbog razloga psihičke naravi ne mogu preuzeti bitne ženidbene obveze» očito ima u vidu realno stanje stvari i uzima u obzir fenomen da zbog takvih psihičkih nesposobnosti stvarno mnogi brakovi propadaju. U suštini donekle se povećavaju mogući razlozi zbog kojih je moguće tražiti poništenje braka.<sup>13</sup> Slično možemo reći i za vlast Crkve da omogući razdvajanje supružnika, ako je u pitanju tjelesno ili duhovno dobro jednoga od njih, čak i do smrti (kan 1153, 1). To je slučaj tzv. pavlovske povlastice.

## 7. Činjenice i razlikovanja

Ukratko rečeno, sva naša razmišljanja o ophođenju s ljudima koji u se razveli i ponovno civilno vjenčali, morat će voditi računa o nekoliko bitnih činjenica. Ove činjenice bile su okosnicama dosadašnjih prijedloga koji su sastavljani na ovu temu, one će voditi i naše buduće rasprave i razmišljanja jer ih pismo Kongregacije apriorno ne isključuje ili zabranjuje. Ove se činjenice tiču jednog pastora rastavljenih i ponovno vjenčanih kršćana koji ne želi biti samo «prateći» pastoral, u smislu duhovne pratnje takvih osoba, nego se želi suočiti i s pitanjem njihova pripuštanja sakramentima.

a) Svaki će pastoral započeti činjenicom da je prvi brak valjan dok se ne dokaže suprotno. U pitanju, dakle, nije nerazrješivost nego

<sup>13</sup> Usp. *Isto*, str. 379 i slj.

način dokazivanja nerazrješivosti. Ova se pak činjenica dijeli na dva dodatna pitanja. Prvo je pitanje mogu li teologija i kanonsko pravo steći nove spoznaje koje će pojam nerazrješivosti učiniti donekle «rastezljivim», npr. tako što će pojmove koje ga čine nerazrješivim, kao što su «*ratum*» i «*consummatum*», ili pak pitanje konsenzusa, dodatno rasvijetliti na temelju biblijskih izričaja i teološko-pravne tradicije. Drugo je pitanje hoćemo li proces dokazivanja valjanosti braka prepustiti isključivo crkvenim sudovima ili ćemo veću ulogu dodijeliti osobnoj čovjekovoj savjesti. Ovdje bi svakako od pomoći mogli biti prijedlozi izneseni u pismu biskupa Gornjorajnske crkvene pokrajine o uvažavanju instituta «*forum internum*» i o uporabi epikeje.

b) Druga je činjenica sljedeća: i kada nitko ne postavlja u pitanje valjanost prvog braka, ponajmanje sami bračni drugovi, često se radi o istinski propalom braku gdje nikakav povratak nije moguć, gdje je nastupila «moralna smrt» braka, nadošle su obveze iz drugog braka te postoji obveza uvažavanja moralnih dužnosti koje su nastale sklapanjem drugog braka,<sup>14</sup> a postoji želja da ovaj drugi brak bude življen kršćanski itd. Ovdje se postavlja pitanje možemo li, uz pretpostavku da je prvi brak valjan, učiniti nešto više da ovaj drugi brak bude u Crkvi prihvaćen kao činjenica koja zaslužuje više od čiste tolerancije. U ovaj se kontekst smještaju pokušaji da se u Katoličkoj crkvi uvažavaju neke prakse istočnih Crkava.

## 8. Pojam «*consummatum*»

Čini se, međutim, da neka rješenja navedene problematike ovise prvenstveno o naporima teologa i bibličara. Tako će stručnjaci morati bolje sagledati pojam «*consummatum*» koji je ključan po pitanju priznavanja valjanosti braka.<sup>15</sup> Postoje razmišljanja kako bi Crkva, na početku trećeg milenija, trebala učiniti sličan zaokret

14 Usp. Hans ROTTER, Zur ethischen Bewertung einer Zweitehe, u: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 4 (1994.), str. 351-352.

15 Basilio Petra' pokazuje kakav je povijesni razvoj doživio pojam «konzumiranja» braka i opravdano postavlja pitanje na čemu se zasniva ovakva moć toga pojma na temelju kojega je moguće brak proglasiti ili ne proglasiti ništavnim. Opširnije o tome vidi u: Basilio PETRA, nav. dj., str. 389-395.



kako je to učinila na početku drugog milenija. Onda je, uvažavajući kulturalnu bazu, vlastitu doktrinu i kanonsku praksu, smogla snage valjanost braka povezati s pitanjem konsenzusa i pitanjem konzumacije. Došlo je vrijeme da se pitanje valjanosti braka sagleda pod vidom međusobnog darivanja supružnika, da se i sam pojam «konzumiranja» braka shvati kao konzumiranje stvarnosti braka ne samo u fizičkom smislu riječi, kao «konzumiranje» svega onoga što brak sa sobom nosi, «konzumiranje» svih kvaliteta braka, kao što su vjernost, ljubav itd. Kao što je sv. Pavao dopustio brak nakon smrti jednoga supružnika, iako je to tada bilo teško povezivo s ondašnjom sakramentologijom, antropologijom i teologijom, tako bi danas jedna nova redefinicija pojma «consummatum» pokazala kako je moralna smrt braka često bolnija i definitivnija negoli sama fizička smrt jednog bračnog druga.

Na to bi upućivala i egzegeza MK 10, 2-12 gdje se govori o tome da dvoje supružnika postaju «jedno tijelo», ali i drugih novozavjetnih tekstova. Očito se ovdje ne misli na pojedini spolni bračni čin nego na jedinstvo braka u smislu jedinstva srca i tijela.<sup>16</sup>

Može se postaviti i pitanje odražava li termin «consummatum» određeni »fizicistički« pogled na čovjeka i brak, umjesto da i čovjeka i brak promatra u integralnom smislu. Možemo ovdje učiniti usporedbu s presađivanjem organa. I kod ove se problematike stav Crkve promijenio u korist darivanja organa nakon što se na čovjekov integritet počelo gledati ne samo u fizicističkom nego u puno širem smislu riječi. Ovo su samo hipoteze mogućeg budućeg teološko-biblijskog razmišljanja, no nije rečeno da one ne mogu otvoriti nove vidike u rješavanju problematike proglašenja ništavnosti braka i eventualnog pripuštanja sakramentima rastavljenih i ponovno oženjenih.

## 9. Poimanje konsenzusa

16 Usp. Wolfgang BEILNER, Ehescheidung im Neuen Testament, u: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 4 (1994.), str. 338-342. Autor zaključuje da se na temelju egzegeze relevantnih tekstova NZ-a ne može tvrditi kako Crkva zbog Kristovih riječi, po pitanju tretmana rastavljenih i ponovno oženjenih kršćana, ima vezane ruke. Štoviše, radi se uglavnom o juridičkim interpretacijama Kristove riječi, što suzuje prostor djelovanja same Crkve.

Jedna je od ovih hipoteza i rasprava o pojmu «bračni konsenzus». Sa stajališta kako kanonsko pravo govori o braku dadu se postaviti neka pitanja.

Jedno je od ključnih pitanja svakako ono o konsenzusu koji stvara kršćanski brak: radi li se o konsenzusu u trenutku sklapanja braka ili o konsenzusu koji je dinamičan proces?<sup>17</sup> Naime, pitanje ništavnosti braka temelji se na poimanju konsenzusa za koji je teško naći izričiti biblijski temelj. Takav pojam konsenzusa kakav mi danas imamo plod je teologa i kanonista iz perioda između 11. i 13. stoljeća. Poimanje konsenzusa, kao i lista zapreka koje taj konsenzus mogu učiniti nevaljanim, plod su povijesnih varijacija i antropoloških spoznaja koje su uvjetovane vremenom u kojemu su nastale. Bitan čimbenik u svemu tome bilo je poimanje odnosa Crkve i države koji su bili različiti u raznim povijesnim etapama.<sup>18</sup>

Danas se očito suočavamo s problemom da taj konsenzus gubi na kvaliteti, da je često plod ograničenih i nezrelih odluka, često uvjetovan ekonomskim potrebama. Nije isto kada se dvoje mladih odlučuju za brak dok iza sebe imaju obiteljsku infrastrukturu, kao što je to uglavnom bio slučaj u prošlosti, ili danas kada se osamostaljuju još u ranim godinama svoje mladosti. No pitanje konsenzusa svakako je problem koji će se morati riješiti tek na duge staze. Predstoji dugo razdoblje teološkog promišljanja. Drugim riječima, koristeći misli Bernharda Häringa, nameće se pitanje mogu li konsenzus, pa i nerazrješivost, biti shvaćeni kao tzv. ciljna zapovijed? Apsolutno je premalo kada se kaže da je nerazrješivi brak, prema Bibliji, jedan ideal ili, pogotovo, *samo* jedan ideal. Ne radi se o nekom neobvezatnom idealu nego o jednoj *ciljnoj zapovijedi* (zapovijed kao méta koju treba postići), isto kao što je to npr. ljubav prema neprijatelju i Kristova riječ: “Budite milosrdni kao što je Otac vaš milosrdan”. Novozavjetni je govor o nerazrješivosti i braku dio onog evanđeoskog radikalizma koji čovjek nastoji doseći, ali mu to uspijeva samo donekle i to u dugom procesu sazrijevanja, gdje mu je potrebna pomoć. Ciljna zapovijed znači da ona pokazuje put, ali i obvezuje da

17 Usp. Bruno PRIMETSHOFER, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Kirchenrecht, u: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 4 (1994.), str. 343.

18 Usp. Basilio PETRA', nav. dj., str. 389-390.

se na postizanje tog cilja čovjek mora pripremiti, disponirati. Svima je poznato kako ima puno slučajeva kada ova priprava nije učinjena, kada se nije radilo o dispoziciji nego o nekim drugim razlozima, npr. o nezreloj dobi itd.<sup>19</sup> Teološko razmišljanje morat će ozbiljno uzeti u obzir ova pitanja, koristeći spoznaje drugih znanosti, pogotovo psihologije. Svakako da govor o braku kao ciljnoj zapovijedi ne smije podrazumijevati da se norme i načela u svezi sa življenjem kršćanskog braka shvate «gradualno», tj. samo «donekle» obvezujuće. One uvijek ostaju «objektivna istina», no u pitanju je čovjekova sposobnost da ih kao takve shvati i živi. Ovdje leži jedan od glavnih izazova buduće teologije braka.

## 10. Sakramentalnost braka

Važno je i pitanje sakramentalnosti braka po kome je svaki brak među krštenima sakrament. Radi li se ovdje o svojevrsnom automatizmu ili je moguće da i brak među krštenima ne bude automatski sakrament?

Naime, nerazrješivost podrazumijeva prisutnost dva elementa, sakramentalnosti i konzumiranja braka. Oba elementa moraju biti prisutna da bi brak bio apsolutno nerazrješiv. Jedan od dva elementa sam za sebe nema tu moć. Postavljanjem u pitanje pojma konzumiranja braka, što je s njegovom sakramentalnošću? Kada jedan brak nije konzumiran, može biti proglašen ništavnim administrativnim postupkom. No, kako shvatiti nerazrješivost ako samo konzumiranje nije izvršeno «humano modo», kako to nalaže kanon 1061, 1? Ili možemo navesti drugi slučaj: brak dvoje nekršćana, ili jednog kršćanina s nekrštenim partnerom nije sakrament. Može biti razriješen. Ako se jedna stranka ili obje nakon nekog vremena krste, ovaj brak postaje *matrimonium ratum* (kan. 1061, 1). Prije ovakvog sakramentalnog braka, međutim, taj je brak svakako bio «*consummatum*». Ipak ostaje razrješiv dokle god ne nastupi konzumacija nakon krštenja. Tek ovdje zajednički nastupaju sakramentalnost i konzumiranje, ali je vremenska susljednost bitna za nerazrješivost braka. Samo ako se i

<sup>19</sup> Usp. Bernhard HÄRING, nav. dj., str. 33.

kada se ostvarenje oba elementa, sakramentalnosti i konzumiranja, dogodilo nakon krštenja, tek tada nastupa kanonska nerazrješivost, inače ne.<sup>20</sup> To je još jedan teološki izazov koji može pridonijeti rasvjetljavanju ove problematike.

## 11. Problemi kanonskog prava i crkvenih sudova

Proces proglašenja braka ništavnim,<sup>21</sup> institutom tzv. *defensor vinculi*, još uvijek sadržava određenu nejednakost u korist one stranke koja želi zadržati ženidbenu vezu, a na štetu one stranke koja želi poništiti brak. Imajući pak u vidu stanje kvalitete bračnog konsenzusa u današnjem modernom svijetu, postavlja se pitanje odgovara li sadašnja crkveno-pravna praksa poništenja braka realnom stanju stvari i situaciji u kojima se sklapaju današnji brakovi. Često proces proglašenja braka ništavnim slijedi tek nakon što su oba partnera već godinama u drugom braku, te prvi brak postoji samo na papiru, a o nekakvom «*consortium vitae*» ne može biti ni govora. Iako CIC iz 1983. godine u tom smislu donosi neka poboljšanja, kao što je mogućnost da stranka koja želi poništenje braka može imati još jednoga vlastitog odvjetnika, to još uvijek nije dovoljno.<sup>22</sup> Isto tako moramo imati na umu da će se «strogo pravnim postupkom moći zahvatiti relativno mali broj slučajeva. Težina će problema i dalje ostati, pa treba tragati za drugim rješenjima i novim putevima ako želimo malo više pridonijeti prevladavanju sadašnje krize i neuspjeha u mnogim ženidbenim zajednicama».<sup>23</sup>

Prof. Marijan Valković 1979. godine opisuje stanje u nas s obzirom na djelovanje crkvenih sudova, a uspoređujući ga s djelovanjem takvih sudova u nekim drugim zemljama. Čini se da se stanje kod nas u ovih gotovo 30 godina nije puno promijenilo. On stanje u nas definira obeshrabrujućim i kaže: «U nekim biskupijama ženid-

20 Usp. Bruno PRIMETSHOFER, nav. dj., str. 343; 349.

21 Francesco BERSINI, *E' nullo il mio matrimonio?*, Catania, 1976.; ISTI, *I divorziati risposati e l'ammissione ai sacramenti*, Torino, 1980.; ISTI, *La pastorale dei matrimoni falliti e le cause di nullita'*, Bari, 1976.; Slavko ZEC, Brak i obitelj u aktualnoj crkvenoj problematici, posebno u odnosu na rastavljene, u: *Riječki teološki časopis* 1 (2002.), str. 41-56.

22 Usp. Bruno PRIMETSHOFER, nav. dj., str. 345-346.

23 Marijan VALKOVIĆ, nav. dj., str. 130.

beni sudovi jedva da djeluju, drugdje bi se na prste mogle nabrojiti ženidbene parnice koje se riješe tijekom godine, a postupak zna biti nepodnosivo dug (jedna je parnica nedavno čekala deset godina da bude riješena!). Kakva je to slika o 'brizi' naše Crkve za vjernike u kriznim ženidbenim situacijama? Prilike kod nas sigurno nisu mnogo bolje nego drugdje, ali se malo poduzima da se slučajevi ozbiljno uzmu u obzir te ljudski i kršćanski riješe.»<sup>24</sup> Iskustva govore da mnogo parnica u nekim našim biskupijama i danas čeka na nekakvo rješenje i više od deset godina. Kod nekih se radi o kristalno jasnim slučajevima ništavnosti braka, kao što je isključenje potomstva, prijevera u osobi itd.

Ljudi koji su doživjeli brodolom u braku trebali bi se zapitati postoje li uvjeti oko eventualnog proglašenja nevaljanosti njihova prvog braka. Doduše, kod pitanja poništenja braka novo crkveno pravo uskraćuje mnoge olakšice koje su bile prepuštene lokalnim sudovima. Gotovo je uvijek obvezatna druga instanca. Zato procesi traju iznimno dugo. U našoj je Crkvi, pak, efikasnost ženidbenih sudova na niskoj razini pogotovo stoga jer se toj problematici nije posvetilo dovoljno pozornosti. U trci za nadoknadom izgubljenog vremena u kome je Crkva bila potiskivana, u želji za efikasnijim angažmanom u svim sferama društva, ova kategorija vjernika kao da je donekle «zaboravljena». Ustrojiti efikasne sudove prvi je korak koji možemo relativno lako učiniti.

Zasigurno bi pravnici i moralni teolozi trebali poraditi na praksi kako crkveni sudovi danas tretiraju slučajeve rastavljenih i ponovno oženjenih te na pitanju provjere valjanosti njihova prvog braka. Sukladno aktualnoj praksi, naime, sudovi zahtijevaju nedvojbene dokaze za proglašenje ništavnosti prvog braka. Ako postoji i najmanja sumnja u valjanost tih dokaza, proglašenje ništavnosti ne dolazi u pitanje. Može li se u ovom segmentu ostvariti onaj pomak koji je moralna teologija učinila u mnogim drugim sektorima, tj. prijelaz iz jednog tuciorističkog morala na moral kreativne slobode, gdje će u prosudbu o ništavnosti biti uključeni i kriteriji «visoke vjerojatnosti»? Kongregacija za nauk vjere u svom pismu od 14. 9. 1994.

24 *Isto*, str. 129.

govori o novim putevima u dokazivanju ništavnosti braka. Čini se da nije točno uvjerenje koje je vladalo među mnogim crkvenim pravnicima, tj. da je aktualna crkvena sudska praksa toliko uznapredovala da može dokazati ništavnost svakog braka koji je takav. Iskustvo govori da nije tako. Okolnosti u kojima je sklopljen brak često nisu poznate nikome osim samim bračnim partnerima, a često i samo jednome od njih. Kako tako njegove tvrdnje ne može potvrditi nikakav izravni očevidac, sud često ne uvažava takve subjektivne tvrdnje, pa čak ni kada su izrečene pod zakletvom. Stoga se čini logičnim prijedlog da se sadašnja praksa usavrši, u smislu da pitanje ništavnosti braka ne ovisi samo o umješnosti dokazivanja od strane onoga koji ništavnost traži, a često je to «ostavljeni» partner, nego da sami sudovi preuzmu teret dokazivanja. I sam sud trebao bi imati valjane argumente da proglaši valjanim brak koji barem jedan od bračnih partnera smatra nevaljanim. Naime, aktualna praksa crkvenih sudova često je neefikasna upravo zato jer jedan od partnera uskraćuje suradnju u dokazivanju ništavnosti. Ako je moguće da jedan brak zaista bude ništavan, ali da ga sudska praksa ne uspije kao takvoga dokazati, onda je jasno da postoji dužnost usavršavanja te prakse. Konačno, ova pravna procedura i mogućnosti nerijetko, pogotovo u nas, nisu dovoljno transparentne, tako da mnogi vjernici koji se nađu u ovakvoj situaciji ni ne znaju da postoji mogućnost proglašenja ništavnosti njihova prvog braka, ne znaju kome se obratiti, što sve moraju učiniti i tome slično.

## 11. Zaključak

Moramo razlikovati problematiku o kojoj govorimo. Nema smisla dovoditi u pitanje nerazrješivost ženidbe kako je ona danas shvaćena u Katoličkoj crkvi, ali i u drugim kršćanskim Crkvama. Držeći se načela nerazrješivosti, međutim, smijemo postaviti pitanje pastoralne prakse, jer ona praksa koju danas imamo nije oduvijek, ona je nekada bila drugačija, povijesno uvjetovana, pa nije isključive

no da u toj pastoralnoj praksi danas ne bi bilo moguće učiniti neke znatnije promjene.<sup>25</sup>

Možemo ići i korak dalje i reći kako pod pojmom «pastoralna praksa» ne mislimo samo na ophođenje s rastavljenim i ponovno oženjenima u smislu duhovne pratnje, ukazivanja na načine kako se mogu angažirati u Crkvi itd. nego mislimo i na načine kako bi bilo moguće, pod pretpostavkom da teologija i pravo obave svoj dio posla, sam pojam nerazrješivosti ženidbe sagledati u širem kontekstu. Drugačije shvaćanje pojma «sakramentalnosti» ženidbe, pojma «consummatum», shvaćanje konsenzusa ne samo kao trenutnog čina nego svojevrsnog procesa, uvažavanje činjenice da je i sam pojam sablazni doživio znatne promjene, sve to dopušta da se pitanju valjanosti prvoga braka pristupi s novim spoznajama i argumentima. Ne samo kanonsko pravo nego i pastoral moći će pitanje nerazrješivosti, ništavnosti i pristupa sakramentima obrađivati na drugačiji način. Tek će tada biti moguće uvažiti ove smjernice rješavanja problema koje su se iskristalizirale u periodu prije pisma Kongregacije.

S moralnog stajališta možemo postaviti pitanje: Ostaju li, dakle, rastavljeni i ponovno oženjeni kršćani bez perspektive potpunog uključivanja u život Crkve? Gledano površno, izgleda da je tako. Sagledavajući u potpunosti cjelokupnu situaciju, i oni imaju mogućnost sudjelovanja u mnogim oblicima djelovanja Crkve. Te oblike treba prepoznati i priznati kao autentične načine crkvenog života. A o njihovoj intimnoj pripadnosti Crkvi i vjernosti Bogu može prosuđivati samo Bog. Bog će zacijelo ponajprije prosuđivati čovjekovu savjest koju samo on poznaje.

---

25 Usp. Ivo DŽINIĆ, *Pastoral s rastavljenima te rastavljenima i ponovno civilno vjenčanim u Hrvatskoj. Izazov za dijakoniju u Crkvi*, Đakovo, 2006.; Josef RATZINGER, *Divorzii risposati e pastore*, u: *Il Regno/Documenti* 44 (1999.), br. 844, str. 551-557.

---

## **Divorced Believers in a New Civil Marriage and Their Admission to Sacraments**

### **Summary**

After the letter of the Congregation for the doctrine of faith, dated in 1994, concerning the admission to sacraments of civilly remarried believers, there has been a significant change in the approach to the question of admission to sacraments of divorced and civilly remarried Catholics. The usage of epikeia, solution through the forum internum and the experience of the Eastern Churches do not suffice for the solution of the problem. Theological and biblical reflections are needed concerning some new aspects of ideas characteristic for the Christian marriage. These are notions like: “consumatum”, consensus and the sacramentality of the marriage. Beside this, there have been suggestions for the improvement of the practice of Church courts, in order to fasten the solutions in cases of proclaiming the annulment of a marriage. The pastoral practice must consider some other ways of dealing with the divorced and civilly remarried, so that they might be more involved in the life of the church. The issue of their admission to the sacraments should be in line with theological presuppositions, which are a real challenge for the theological and biblical sciences.

**Key words:** divorced and civilly remarried believers, sacraments, epikeia, forum internum, Eastern Churches, Canon Lay, consumatum, consensus, sacramentality, Church courts.